

Marcin Urbaniak

SPOJRZENIE NA ZDOLNOŚCI HERMENEUTYCZNE CZŁOWIEKA Z PERSPEKTYWY ZOOLOGICZNEJ

STRESZCZENIE

Artykuł jest próbą prezentacji poglądów filozoficznych na pochodzenie ludzkiej zdolności interpretacji i rozumienia znaczeń. Autor inspirowany jest wynikami współczesnych nauk biologicznych, kognitywistycznych i psychologicznych, w świetle których można przeciwstawiać się koncepcjom hermeneutycznym, jakie tkwią w nowożytnej tradycji antropocentrycznej. Chciałbym zarysować wyjaśnienie statusu bytowego tzw. kompetencji hermeneutycznych w formie znaturalizowanej, która nie unika płynnego stopniowania struktur czy umiejętności podmiotowych bez popadania w trywialny redukcjonizm. Będę twierdził, że choć pełne ukształtowanie procesów rozumienia pozostaje zarezerwowane dla konkretnych grup spośród gatunku ludzkiego, to można racjonalnie uzasadnić, że u odmiennych gatunków zwierząt i bezpośrednich przodków człowieka mamy już do czynienia z elementami hermeneutycznych kompetencji, które legły u podstawy pojęcia *Dasein*. Jeżeli zasadniczym problemem książki Konrada Lorenza *Odwrotna strona zwierciadła* była próba rekonstrukcji historii naturalnej ludzkiego poznania i polemika z tradycją Kanta co do istoty poznania, to niniejsza praca stanowi załączek refleksji nad naturalną historią ludzkiego rozumienia oraz nad polemiką z antropocentryczną hermeneutyką filozoficzną. Głównym celem pracy jest przyjrzenie się hipotezie, jakoby podmiotowe egzystencjały rozumienia, nastrojenia czy bycia-w-świecie można było ujmować w formie naturalnych adaptacji organizmów ludzkich i pozaludzkich.

Słowa kluczowe: hermeneutyka, rozumienie, interpretacja, ewolucja, sens, symbol.

KRÓTKIE WPROWADZENIE HISTORYCZNE

Główne zagadnienie epistemologiczne Immanuela Kanta brzmi: jak możliwe jest poznanie przedmiotowe. Odpowiedź na to pytanie miała stać się uzasadnieniem całej dotychczasowej metafizyki. Kant nie poszedł o krok dalej i nie zadał jeszcze bardziej dalekosiężnego pytania, jak możliwe są warunki możliwości rozumienia bytów, a więc, jak możliwa jest sama teoria

tw. kategorii (teoria rozumienia bytów). Założenie Kanta, które zdaje się uniemożliwiać bardziej fundamentalne dociekania, to przyjęcie podmiotowego „Ja” w formie niezmiennej, stałej, obecnej substancji, nie zaś rozwijającej się, ewoluującej, a więc faktycznej egzystencji. Ograniczenia tego nie przyjmuje już Martin Heidegger, który schodzi w swych rozważaniach na głębszy poziom i pyta, jak możliwe jest w ogóle formułowanie warunków podmiotowości (w tym teorii Kantowskich kategorii), jaki jest sens samego rozumienia otaczających nas znaczeń i sensów. Odpowiada on, iż zdolność zadawania pytania musi oznaczać pewną formę dostępu do tego, o co pytamy. Nawet, gdy ów dostęp pozostaje na co dzień dla nas nieświadomiony bądź zamaskowany. Dostęp do zjawiska czy faktu, o który pytamy, jest podmiotowo, a być może gatunkowo swoistą kompetencją bytowo-poznawczą, którą Heidegger nazywa byciem na sposób otwarty i przytomny, a więc rozumiejący. Krótko mówiąc, warunki możliwości rozumienia bytów wynikają z całego ludzkiego sposobu bycia, nie tylko adekwatnego działania uniwersalnej struktury aparatury percepcyjnej. Całość sposobu bycia ludzkiego, a więc trwanie czy też wydarzenie się ludzkiej egzystencji polega przede wszystkim na wrażliwości na to, co jest i może zostać pojęte, czy też zrozumiane. Innymi słowy, życie podmiotu ludzkiego to stałe funkcjonowanie (typowego dla człowieka) „zmysłu” doświadczania, rozumienia i komunikowania tego, co doświadczane. Człowiek prawdopodobnie od urodzenia jest „nastrojony” na rozumienie swojego otoczenia poprzez ciągłe bycie „zanurzonym” w swym otoczeniu. Stała ciekawość świata, zadawanie pytań i poszukiwanie kolejnych odpowiedzi, transcendowanie zastanych wyjaśnień jest wyrazem ludzkiego sposobu bycia.

Nasuwa się pytanie, czy rozumiejący sposób bycia jest faktycznie typowo ludzki, a więc zarezerwowany wyłącznie dla *Homo sapiens*, czy też „egzystencją” – jako rozumiejącym i samorozumiejącym modusem życia – można określić sposób bycia np. szympanśów bonobo (*Pan paniscus*) i ssaków z rodziny *Delphinidae*. Drugie pytanie brzmi: czy owo nastrojenie na rozumienie siebie i otoczenia jest cechą naturalną w znaczeniu biologicznej adaptacji do środowiska swego życia. Odpowiedź na obydwa pytania stanowi bardziej konkretne, szczegółowe cele niniejszych rozważań.

INTENCJONALNA REFERENCJA BEZ ANGAŻOWANIA ŚWIADOMOŚCI

Zdaniem Heideggera, jednostka ludzka jest hermeneutyczna *a priori*, ponieważ zawsze w jakiś sposób rozumie własne bycie oraz otaczającą rzeczywistość. Dopiero w drugiej kolejności owa jednostka zadaje pytania (rozumiejąc choćby kontekst tego, o co pyta), wyjaśnia, definiuje i opisuje to, co zrozumiane. (1) Rozumienie jako uchwycenie sensu zdaje się być pierw-

szym, pierwotnym aktem, czy też procesem, stale dziejącym się w tle działalności poznawczej. Dopiero drugim krokiem będzie (2) skoncentrowanie się na danym zjawisku bądź fakcie i wyjaśniające opisanie go, np. drogą redukcji fenomenologicznej. Ostatnim krokiem byłoby sprowadzenie opisanych faktów do ogólnej istoty czy też sensu w celu wzbogacenia dotychczasowej wiedzy.¹ O ile (1) pierwotny stan rozumienia świata (tego, co pasywnie jest dane podmiotowi) stanowi specyfikę ludzkiej egzystencji, o tyle (2) drugi krok możliwy jest dzięki intencjonalnemu charakterowi podmiotowej aktywności.

Jak wiadomo znawcom refleksji fenomenologicznej, intencjonalność określa się w formie mentalnej zdolności odnoszenia się stanu umysłowego do jakiegokolwiek przedmiotu i przybiera formy dążeń, potrzeb, pragnień, spostrzeżeń czy przekonań. Gdyby odpowiedzieć twierdząco, że możliwe jest nakierowanie się podmiotowości na coś poza nią w sytuacji, kiedy owa struktura podmiotowa nie dysponuje jeszcze werbalną ekspresją swoich stanów, wówczas nie moglibyśmy jeszcze co prawda wnioskować, że rozumiejący sposób bycia przynależy także pozaludzkim organizmom, lecz mielibyśmy już ku temu twierdzeniu wstępny argument. Rozumiejący sposób bycia podmiotu życia jest najgłębszą sferą ontologiczną i do niej jeszcze nie docieramy. Jednak nieco płytsza sfera struktury podmiotowej, czyli intencjonalne akty chwywania poszczególnych znaczeń, stanowią strategię kierowania się ku środowisku, poza własną podmiotowość. Taka intencjonalność – zdaniem Johna Searle'a – występuje wśród wielu organizmów pozaludzkich, gdyż podstawowe formy intencjonalności są skutkiem zachowań neuronów. Zatem jeżeli organizm posiada układ nerwowy, posiada również stanu intencjonalne. Stany te są aktywnością neuronalną, analogicznie do stanu pragnienia lub przekonania. Treść stanu intencjonalnego może posiadać formę zdań językowych, choć nie musi, natomiast zawsze jest jakimś przedstawieniem: ma określony wygląd czy też „wyglądową” postać. Innymi słowy, reprezentacje jakiegoś stanu rzeczy w świecie (jakimi są treści stanu intencjonalnego) są pewnymi obrazami, ale niekoniecznie już sądami czy zdaniami. Z tego względu można słusznie twierdzić, że zwierzęta posiadają stany intencjonalne, choć nie posiadają języka ani kompetencji językowych. Zwierzęta pozaludzkie więc posiadają prostszą strukturę podmiotową, zdolną do intencjonalnych aktów chwywania poszczególnych znaczeń. Dzieje się

¹ Krok ten teoretycznie powinien być możliwy podczas tzw. redukcji ejdetycznej, o ile byłaby ona w ogóle (1) możliwa realnie do przeprowadzenia i (2) nie zaprzeczała własnemu celowi. Pamiętać należy o warunku takiej redukcji, czyli metodzie *epoché* – zawieszeniu posiadanych założeń. Jeżeli ktokolwiek w ogóle jest w stanie (w sposób świadomy oraz celowy) wymusić sztuczny dystans i zawiesić swoją wiedzę, wówczas redukuje rozumiany świat do prostego wrażenia, usuwając naturalność/faktyczność fenomenu, do którego chce dotrzeć. Stąd propozycja Husserla wydaje się poznawczym nonsensem; fenomenologia nie spełnia własnych postulatów: nie dokonuje opisu zjawisk, jak są one nam naturalnie dane, ani nie spełnia postulatu bezzalożeniowości, gdyż do tego należałoby porzucić ontologiczny egzystencjal rozumienia, czyli (siłą własnej woli) chwilowo przestać być człowiekiem.

tak tym bardziej, że również zwierzęta pozaludzkie pozostają zawsze, od momentu narodzin, w obrębie otoczenia, zanurzone w swoim środowisku. Jeżeli przyjąć, że rozumienie swego bycia-w-świecie nie wymaga zjawiska samoświadomości, wówczas można racjonalnie argumentować, że każdy gatunek rozumie na swój biologiczny sposób fakt życia w konkretnej niszy ekologicznej. Inaczej mówiąc, ludzki sposób rozumienia nie wydaje się ani jedynym możliwym, ani w żaden sposób uprzywilejowanym.² Trudno zaprzeczyć, że środowisko jest już jakoś każdemu gatunkowo znajome, choć niekoniecznie musi się to łączyć ze świadomością własnego bycia w owym środowisku. Tym bardziej łączenie rozumienia jako rozumiejącego bycia-w-świecie z fenomenem świadomości zdaje się mocno problematyczne, gdy weźmiemy pod uwagę, że:

a) liczna grupa *Homo sapiens* nie spełnia kryteriów bycia (już bądź jeszcze) „świadomymi” jednostkami, np. ze względu na wiek czy doznane uszkodzenia, choć ich zachowanie wskazuje na to, że rozumieją fakt swego bycia w pewnym otoczeniu;

b) fenomen świadomości jest zagadnieniem budzącym zbyt wiele wątpliwości i pytań, aby łatwo i bezkrytycznie rozstrzygnąć, kto spełnia kryteria bycia świadomym, a kto nie.³

Z perspektywy Daniela Dennetta⁴ i Johna Searle’a⁵ każdy żywy organizm dysponuje swoistą intencjonalnością pierwotną, rozumianą przez wymienionych filozofów jako akt odczuwania biologicznej potrzeby, a także akt rozpoznawania czegoś jako czegoś bez angażowania języka czy komunikacji. Intencjonalność ujęta w formie aktywności rozpoznawania wydaje się być synonimem prostego procesu interpretacji. Mianowicie, interpretacja, lub też rozpoznawanie znaczeń, polega na identyfikacji, czy też utożsamieniu posiadanej już przez organizm treści wiedzy deklaratywnej i proceduralnej z napotkanymi zjawiskami w świecie i uznaniu owych zjawiska „jako coś”. Owo uznanie może mieć charakter nawykowej reakcji/zachowania, zignorowania obiektu bądź pojawienia się w umyśle pewnej reprezentacji/myśli/emocji. Dodać należy, że dopiero intencjonalność zwierząt wyższego

² Należałoby udowodnić, iż rozumienie świata, bazujące na samoświadomości, języku i typowo ludzkich zdolnościach percepcyjnych jest pod jakimś względem bardziej zaawansowane czy „lepsze” od rozumienia bazującego na samoświadomości, języku, echolokacji oraz elektrorepcji, jakie cechują delfina z gatunku *Sotalia guianensis*. Nic nie wskazuje również na dominację rozumienia uzbrojonego w ludzką aparaturę percepcyjną, względem rozumienia korzystającego z obrazu świata na bazie termowizji i magnetowizji, które mogą posiadać pewne gatunki gadów i ptaków.

³ Zapewne nieco inne kryteria świadomego podmiotu przedstawi Daniel Dennett w swym modelu „wielorakich szkieł” i David Chalmers w swojej teorii nieredukcyjnej, inne David Rosenthal w teorii „myśli wyższego rzędu”, a jeszcze inne Thomas Metzinger i Antti Revonsuo w swych „symulacyjnych” pojęciach świadomości. Patrz: D. Dennett, *Świadomość*, przeł. E. Stokłosa, Copernicus Center Press, Kraków 2016; D. Chalmers, *Świadomy umysł*, przeł. M. Miłkowski, PWN, Warszawa 2010; D. Rosenthal, *Consciousness and Mind*, Clarendon Press, Oxford 2005; T. Metzinger, *Being No One: The Self-Model Theory of Subjectivity*, MIT Press, Cambridge 2003; A. Revonsuo, *Inner Presence: Consciousness as a biological phenomenon*, MIT Press, Cambridge 2006.

⁴ Zob. D. Dennett, *The Intentional Stance*, The MIT Press, Cambridge London 1996.

⁵ Zob. J. Searle, *Umysł. Krótkie wprowadzenie*, przeł. J. Karłowski, Rebis, Poznań 2010, s. 161–195.

rzędu umożliwia tworzenie reprezentacji, przedstawień i modeli. W każdym razie zjawisko intencjonalności zdaje się być naturalnym fenomenem biologicznym, wywołanym procesami biochemicznymi w organizmie. Wracając do intencjonalności pierwotnej, która manifestuje się w aktach prostych (względem zdolności zdrowego, dorosłego *Homo sapiens*) interpretacji, takie interpretacje-rozpoznawania elementów znaczonych w środowisku „mają duże znaczenie adaptacyjne, zwłaszcza w sytuacjach zagrożenia, kiedy nie ma czasu na szczegółowe poznawanie, a potrzeba dokładnej informacji staje się paląca. W czasie życia uczymy się rozpoznawać (resp. interpretować, rozumieć) np. sygnały takie, jak pomruk tygrysa, syk uchodzącego gazu, czy przychylność na twarzy rodziców”.⁶ Wedle Dennetta oraz Searle’a, zarówno zwierzęta jak i dzieci ludzkie, będące jeszcze w fazie przedjęzykowej, posiadają pierwotne formy intencjonalności, a więc należy uznać, że posiadają także rudymenarne formy rozumienia, a być może samorozumienia. Podobnie Michael Tomasello twierdzi, iż dziewięciomiesięczne niemowlę ludzkie nie dokonuje co prawda podmiotowego aktu samorozumienia, ale przeprowadza akty „rozumienia swoich własnych działań intencjonalnych, a następnie używa postawy porównawczej »jak ja«, aby zrozumieć zachowanie innych ludzi” ze swego otoczeniu (przeł. M. U.).⁷

Badania Tomasello potwierdzają, że około 9 miesiąca życia dzieci stają się zdolne do uczestnictwa w działaniach wymagających wspólnej uwagi z innymi, a o za tym idzie, stają się zdolne do rozumienia działań, w których mogą użyć wytworów symbolicznych. W dalszej kolejności, dopiero opanowanie konwencjonalnego, symbolicznego język mówionego umożliwia uczestniczenie jednostkom ludzkim w interakcjach i przyjmowaniu odmiennych perspektyw bądź punktów widzenia. Zdaje się, że to struktura abstrakcyjnego języka pozwala ludzkim dzieciom kategoryzować i systematyzować doświadczenie na wiele sposób. Dzieje się to konkretnie za pomocą metafor lub analogii. Gdyby jednak szukać wspólnej płaszczyzny hermeneutycznej dla ludzkich niemowląt i zwierząt, to prawdopodobnie wyżej rozwinięte zwierzęta oraz ludzkie niemowlęta rozumieją, że ich wybrane działania mają skutki w zewnętrznym świecie, jednak najpewniej nie rozumieją, dlaczego tak się dzieje; dlaczego owe działania prowadzą do zmian w otoczeniu. To znaczy, że nie posiadają wiedzy o sobie jako o podmiotach sprawczych, albo też nie posiadają samowiedzy.⁸ Jednak wydaje się, że aby pomyśleć (reprezentować) i rozumieć to, co bywa najczęściej przedmiotem filozoficznej hermeneutyki, a więc złożone objekty, przyczynowe procesy, relacje czy abs-

⁶ K. Młynarski, *Ewolucja i jej teoria. Wybrane metodologiczne i przedmiotowe problemy teorii ewolucji*, Wyd. PiT, Kraków 2012, s. 25.

⁷ „...understanding of their [infants] own intentional actions, they then use their «like me» stance to understand the behavior of other persons”, w: M. Tomasello, *The Cultural Origins of Human Cognition*, Harvard University Press, Cambridge London 1999, s. 99.

⁸ M. Urbaniak, *Biologiczne wymiary...*, ibidem, s. 81.

trakcje, konieczny jest język w znaczeniu komunikatów symbolicznych.⁹ Bez pomocy symbolicznego języka werbalnego można posiadać przekonanie lub uczucie, ale prawdopodobnie nie jest możliwe sądzenie, czy też wyrażanie komunikatów asertorycznych. Język symboliczny, bazujący – jak dowodzili George Lakoff i Mark Johnson¹⁰ – na różnego typu metaforach, niewątpliwie wzbogaca rozumienie i odwrotnie, rozumienie wieloznacznych znaków ubogaca komunikację interpersonalną. Zatem akty rozumienia wydają się możliwe bez używania symboli i metafor jako wychwytywanie w otoczeniu znaczeń „czegoś jako czegoś” (np. prostych, materialnych przedmiotów), choć nie są możliwe złożone operacje mentalne na tych znaczeniach (np. modelowanie, wyobrażanie). Komunikowanie zaś innym jednostkom owych znaczeń może być istotnie utrudniona, o ile nie całkiem niemożliwa. Pamiętajmy, iż rozumiejące komunikowanie symbolicznych sensów to nie tylko informujące stwierdzenia, czyli (występujące zapewne wśród gatunków pozaludzkich) konstatywy, ale sprawcze działania – performatywy – które kreują kolejne, wieloznaczne sensy społeczne. O ile można doszukiwać się elementu perlokucyjnego (wywierającego wpływ na czyjeś zachowanie) w intencjonalnych komunikatach np. małą naczelną, o tyle trudno jest wskazać element illokucyjny (dokonywania aktu poprzez wypowiedź) w owych komunikatach.¹¹

Pewne problemy w kwestii czysto ludzkiego rozumienia i stosowania metafor czy też znaków symbolicznych budzą eksperymenty przeprowadzane m. in. na szympancach Washoe, Panbanishy czy Kanzim;¹² wrócimy jeszcze do tej kwestii w zakończeniu tego tekstu. Najdalej w swych hipotetycznych rozważaniach nad występowaniem zdolności hermeneutycznych w świecie organizmów żywych posunął się Kajetan Młynarski, który identyfikując zdolność rozumienia oraz interpretacji ze strategiami przetwarzania informacji, sugerował, że zaawansowane formy interpretacji świata zewnętrznego można obserwować już wśród kolonii prymitywnych jednokomórkowców. Dowodem na to mogą być złożone formy kooperacji tych organizmów, a także posiadaniem swoistej wiedzy proceduralnej, która wykorzystywana

⁹ Odróżniam tutaj język sygnałów i apeli niesemantycznych, czyli język krzyków, gestów i chrząknięć, od języka apeli semantycznych, a więc mowy używającej symboli. W pierwszym znaczeniu, język sygnałów jest używany np. przez rodzinę koczodanowatych, które dysponują trzema różnymi okrzykami ostrzegawczymi (trzema elementami znaczącymi, *signifiant*), w zależności od tego, czy elementem znaczącym (*signifié*) będzie zbliżający się drapieżny kot, drapieżny ptak czy wąż. Komunikaty, czy też znaki symboliczne, natomiast odnoszą się do tego, co nieobecne tu i teraz oraz co niekoniecznie realnie istnieje. Por. L. J. Prieto, *Przekazy i sygnały*, przeł. J. Lalewicz, PWN, Warszawa 1970, s. 32 i n.

¹⁰ Zdaniem Lakoffa i Johnsona, metafory stanowią główny sposób ludzkiego myślenia, gdyż warunkują procesy rozumienia, pojeciowania i opisywania zjawisk w świecie. Co więcej, z perspektywy hermeneutycznej metafory stanowią warunek konieczny myślenia zapośredniczonego oraz całościowego chwytania sensów pewnych jako „gestaltów”. Patrz: G. Lakoff, M. Johnson, *Metafory w naszym życiu*, przeł. T. Krzeszowski, PIW, Warszawa 1988.

¹¹ Patrz: J. L. Austin, *How to Do Things with Words*, Harvard University Press, Cambridge 1975.

¹² R. Fouts, S. Tukul Mills, *Najbliżsi krewni: Jak szympansy uświadomiły mi, kim jesteśmy*, przeł. A. Jankowski, Media Rodzina, Poznań 1999.

jest w procesach rozpoznawania koniecznych do przetrwania informacji w środowisku życia.¹³

W każdym razie, na pierwsze zadane pytanie we Wprowadzeniu — czy rozumiejący sposób bycia jest *differentia specifica* podmiotu ludzkiego — można odpowiedzieć przecząco. Należy równocześnie przyjąć kilka założeń:

a) formy rozumienia są wielorakie, zależne od gatunkowych strategii wchodzenia w interakcję ze środowiskiem oraz gatunkowych *modi* przetwarzania informacji;

b) stany przetwarzania informacji nie muszą stawać się stanami świadomymi, choć są stanami rozumiejącymi;

c) zdolności hermeneutycznych podmiotów poznawczych, w tym podmiotu ludzkiego, są stopniowalne pod względem funkcjonalnej złożoności oraz aktywizacji w czasie osobniczego rozwoju;

d) granica antropocentrycznego typu rozumienia (o ile można zdefiniować taki model rozumienia) jest płynna, bowiem rozciąga się na wiele gatunków wyższych ssaków i nie obejmuje *Homo sapiens* do, jak można przyjąć za psychologami, około czwartego roku życia.

Dlaczego akurat czwarty rok życia jest wyróżniony jako przełomowy moment rozwoju osobniczego człowieka? Ponieważ (przy powyższym założeniu stopniowej aktywacji kolejnych kompetencji hermeneutycznych) około czwartego roku życia człowieka uaktywnia się — najczęściej podkreślana przez hermeneutyków, jak Hans-Georg Gadamer — umiejętność rozumienia cudzych przekonań, wyborów i dążeń: tak zwana „teoria umysłu” lub intencjonalność wyższego rzędu.¹⁴ Inaczej mówiąc, dopiero od około czwartego roku życia człowiek może zinterpretować i zrozumieć cudze postawy, działania oraz decyzje. Zdolność takiej mentalizacji wymaga posiadania wspomnianej teorii umysłu, bądź intencjonalności drugiego rzędu, co w praktyce polega na „występowaniu szeregu stanów umysłowych, w których jednostka przedstawia poglądy/chęci/intencje swoje i innych osób”.¹⁵ Umiejętność mentalizacji, czy też rozumienia zawartości własnego umysłu, jest określana intencjonalnością pierwszego rzędu. Wyższe rzędy intencjonalności to rozumienie własnego stanu umysłu oraz stanu umysłu kogoś drugiego, trzeciego (co ktoś drugi aktualnie myśli o kimś trzecim itd.). W ten sposób poziomy rozumienia, jako rzędy intencjonalności, tworzą rekurencyjną hierarchię stanów umysłowych, z którą ludzie nie rodzą się, ale ją stopniowo nabywają pod wpływem rozwoju szlaków neuronalnych oraz oddziaływania środowiska społecznego (w tym językowego, symbolicznego).¹⁶ Rzecz w tym, że

¹³ Zob. K. Młynarski, *Ewolucja informacji w przyrodzie ożywionej. Od teorii do proterozoiku*, wyd. PiT, Kraków 2016.

¹⁴ Zob. A. S. Lillard, *Other Folks' Theories of Mind and Behavior*, *Psychological Science*, 8, 1997, s. 268–274; S. Gärdenfors, *Jak Homo stał się sapiens. O ewolucji myślenia*, przeł. T. Pańkowski, Czarna Owca, Warszawa 2010, s. 145–146.

¹⁵ R. Dunbar, *Człowiek. Biografia*, przeł. Ł. Lamża, Copernicus Center Press, Kraków 2016, s. 57.

¹⁶ *Ibidem*, s. 58.

gdyby wyjść poza rozumienie antropocentryczne, czy też hermeneutyczne *sensu stricto*, jednostką rozumiejącą może być pozaludzki organizm, który rozumie działania i dążenia drugiego organizmu, choć niekoniecznie musi przedstawiać sobie własny stan umysłu oraz stan umysłu drugiego osobnika¹⁷ Gdyby jednak trzymać się wąskiej definicji hermeneutycznej, rozumienie znaczeń i sensów w formie posiadania teorii umysłu drugiego stopnia cechuje również szympansy i goryle.¹⁸

BIOLOGICZNO-KULTUROWE KORZENIE KOMPETENCJI HERMENEUTYCZNYCH

Zastanówmy się teraz nad drugim pytaniem: czy ontologiczne nastroje podmiotu na rozumienie co najmniej swego otoczenia jest cechą naturalną w znaczeniu biologicznej adaptacji. Zastosujmy eksperyment myślowy. Jeżeli wyobrazić sobie sytuację „dzikiego” dziecka w stanie naturalnym, które pozbawione jest metaforycznego języka i wytworów symbolicznych, a więc mowy, pisma czy obrazów, oraz relacji interpersonalnych, wówczas prawdopodobnie nie rozwiną się poznawcze umiejętności jak perspektywiczność rozumienia, kategoryzacja obiektów, budowanie tzw. teorii umysłu, komunikacja, myślenie dialogiczne oraz metapoznanie i samoświadomość.¹⁹ Interakcje społeczne łączą się poprzez językowe czy też dyskursywne zapośredniczenia poznania, czyli poprzez narzędzia i znaki, w tym poprzez obrazy. Innymi słowy, bez dyskursywnych mediów, tj. bez zewnętrznego środowiska językowo-obrazowego, ludzka predyspozycja do rozumienia jako tworzenia zaawansowanych reprezentacji poznawczych nigdy się nie zrealizuje. Występować będzie zapewne funkcjonalnie i strukturalnie prostsza forma podstawowych aktów interpretacji bodźców, bazująca na przedsymbolicznej obserwacji i rozpoznawaniu, które można zaobserwować między innymi w świecie szympansov.²⁰

Przedjęzykowa obserwacja, hermeneutycznie rzecz biorąc, nie spełnia jeszcze kryteriów obserwacji rozumiejącej. Jednakże wydaje się być aktywnością, która zarówno rozpoznaje prymitywne znaczenia, chociaż ich sama nie ustanawia. Naturalna zdolność rozpoznawania konkretnego typu bodźców jako elementów znaczących może być ujęta jako ewolucyjne „nastroje-

¹⁷ Wydaje się, iż antropocentryczne „rozumienie” procesu rozumienia czy teorii umysłu zbyt mocno koncentruje się wokół werbalnych ekspresji posiadania teorii umysłu, czyli faktu, że człowiek rozumiejąco używa zwrotów intencjonalnych „ja chcę” („ty chcesz”; „on / ona chce, żebyś ty chciał” jako intencjonalność 2. i 3. stopnia), „mam zamiar”, „myślę, że...” itd.

¹⁸ Patrz: P. Gärdenfors, *Jak Homo stał się sapiens. O ewolucji myślenia*, przeł. T. Pańkowski, Czarna Owca, Warszawa 2010, s. 125-144.

¹⁹ Przypadek takiego dziecka został opisany przez dziennikarkę Jenny Forsyth, a zbadany przez psycholog Elizabeth Clayton. Patrz: <https://www.theguardian.com/world/2004/jul/11/fiji.jenny-forsyth> (dostępność 21/01/2018).

²⁰ F. de Waal, *Bystre zwierzę*, przeł. Ł. Lamża, Copernicus Centem Press, Kraków 2016, s. 37 i n.

nie” osobnika na proto-rozumienie własnego środowiska. Jest to reakcja na świat, pozbawiona podmiotowej kreacji w otoczeniu. Gdyby chcieć wskazać pełnowartościowe rozumienie, koniecznym warunkiem hermeneutyki będzie wewnętrzny monolog podmiotu jako czynność interpretowania lub przynajmniej zewnętrzna transmisja abstrakcyjnych myśli i przeżyć jednostki. W obydwu przypadkach wymagany jest system określonych środków, jakimi są uprzednio funkcjonujące abstrakcje: znaki i znaczenia, w tym również obrazy. Te z kolei tworzą całościowe, zastane przez podmiot środowisko informacyjne. Dopiero sfera kultury i jej językowe bogactwo – jako suma uogólnień i obiektywizacji w formie znaczących form oraz znaczonych obrazów – warunkuje rozwój mowy wewnętrznej wraz z predyspozycją interpretacyjną i sensotwórczymi (kreatywnymi) zachowaniami. Można rzec, iż środowisko abstrakcyjnych informacji i znaczeń w sposób właściwy albo raczej w sposób antropocentryczny nastraja podmiot do rozumienia, w tym samorozumienia. Z tego względu, semantyczna konstytucja nowych jakości czy znaczeń przez „dziki” podmiot – jako zjawiska kulturotwórczego – nie wydaje się możliwa, choć nie można wykluczyć konstytucji mentalnych obrazów, czy też reprezentacji w umyśle, których ekspresją byłyby znaki pozawerbalne (gesty, okrzyki, reakcje). A takie reprezentacje byłyby już zinterpretowaną informacją i zrozumiałym elementem znaczymym.

Ontologiczne nastrojenie podmiotu na rozumienie pewnego spektrum informacji wydaje się cechą naturalną, która wykracza poza zbiór *Homo sapiens*, gdy odpowiednio określimy owo „spektrum informacji”. Zdaniem Lwa Wygotskiego, doświadczenia Wolfganga Köhlera prowadzone na szympanсах dowodzą, że „załączki intelektu, tj. myślenia w ścisłym znaczeniu, pojawiają się u zwierząt niezależnie od rozwoju mowy i nie pozostają w żadnym związku z ich osiągnięciami w dziedzinie” komunikacji.²¹ Mimo braku mowy u szympanсів występuje w formie „załączkowej” charakterystyczny dla gatunku ludzkiego fenomen rozumiejącego, prelingwistycznego odnoszenia się do otoczenia zewnętrznego. Brak ludzkich zdolności językowych być może wiąże się z brakiem zaawansowanego myślenia symbolicznego, czy metaforycznego, ale obserwacje naczelnych m. in. przez Susanne Langer jednoznacznie wskazują, iż zwierzęta te rozumieją i używają prostych znaków o zabarwieniu symbolicznym.²² Langer pisała o przedmiotach, które szympansy nosiły ze sobą lub brały do ręki w sytuacji zagrożenia, co może sugerować nadawanie symbolicznego znaczenia „bycia narzędziem”, bądź znaczenia „poręczności”, obiektom z najbliższego otoczenia. Spektrum interpretowanych i rozumianych przez zwierzęta informacji byłoby więc zawężone do konkretnej niszy ekologicznej, w której funkcjonuje dana populacja gatunku, a która to nisza zapewne pozostaje nieporównywalnie uboższa

²¹ L. Wygotski, *Myślenie i mowa*, przeł. E. Flesznerowa, PWN, Warszawa 1989, s. 32.

²² Patrz: R. E. Innis, *Susanne Langer in Focus: The Symbolic Mind*, Indiana University Press, Bloomington 2009, s. 51 i n.

w złożone, abstrakcyjne znaczenia, względem ludzkiej niszy, czyli środowiska kulturowego. Niemniej jednak należy stwierdzić, że:

a) jeżeli pewne gatunki posługują się narzędziami, to samo otoczenie naturalne też już musi uprzednio jakoś być zawsze rozumiane przez owe gatunki;

b) wychodząc poza antropocentryzm ku biocentrycznej perspektywie, być może naturalne środowisko danego gatunku jest równie przesycone informacjami, co ludzka antroposfera, jednakże treść i format owych informacji pozostaje niedostępny wyjątkowo ubogiej aparaturze poznawczej człowieka. Wszak wyższość nasycenia znaczeniami ludzkiej infosfery wydaje się jedynie wyrazem antropocentrycznej pychy, która przecenia umiejętność abstrakcyjnego myślenia wobec umiejętności latania czy tworzenia olfaktorycznych reprezentacji siebie i świata.

Czy wobec tego zwierzęta, a przynajmniej naczelne są ewolucyjnie „nastrojone” na rozumienie świata, w którym na swój gatunkowy sposób są już zawsze zanurzone? Można udzielić twierdzącej odpowiedzi, gdy rozumienie zdefiniujemy w tradycji kantowskiej jako proces rozpoznawania i wychwytywania bodźców oraz informacji z otoczenia, a towarzyszyć temu będą nastawienia czy motywy komunikacyjne. Kognitywnie rzecz biorąc, rozumienie wymaga posiadania teorii umysłu, samoświadomości, zdolności abstrakcyjnej generalizacji obiektów czy też klasyfikacji kategoryjnej postrzeganych (rozumianych) obiektów. Jak zostało wcześniej wspomniane, te wyrafinowane umiejętności poznawczo-hermeneutyczne zdają się cechować w rodzinie człowiekowatych jedynie człowieka rozumnego powyżej czwartego roku życia, bowiem „zdolność do mentalizacji [teorii umysłu] skorelowana jest z objętością płata czołowego” oraz przebywaniem w środowisku abstrakcyjnych metafor językowych.²³ Być może dorosłe, wymarłe formy rodzaju *Homo* posiadały takie zdolności: „Australopiteki traktowane są jako grupa wykazująca intencjonalność drugiego rzędu, podobnie jak pozostałe małe człowiekowate; wszystkie wczesne populacje *Homo* plasują się na rzędzie trzecim, zaś praludzie i neandertalczyki niemal osiągnęli rząd czwarty” intencjonalności jako rozumienia cudzych stanów umysłowych.²⁴ Jednakże, samo pojęcie rozumienia w nomenklaturze kognitywno-hermeneutycznej okazuje się nie tylko skażone antropocentryzmem (który faworyzuje zdolności operowania abstrakcyjnymi znaczeniami i reprezentacjami), ale wręcz europocentryzmem. Hermeneutyczne pojęcie rozumienia poddają w wątpliwość analizy kulturowe i etnopsychologiczne. Otóż w latach 1931–32 Aleksander Łuria wykazał (polemizując z Lwem Wygotskim), zaś w 1959 roku John C. Carothers potwierdził, że ludzka organizacja reprezentacji poznawczych i procesów rozumienia zjawiska podporządkowana jest zinternalizowanemu medium nie języka symbolicznego, ale europejskiej piśmienności.

²³ R. Dunbar, *Człowiek. Biografia*, przeł. Ł. Lamża, Copernicus Center Press, Kraków 2016, s. 259.

²⁴ Tamże.

Badani przez Łurę mieszkańcy kultur niepiśmiennych nie używali pojęć abstrakcyjnych, lecz tylko nazwy znanych sobie ponderabilii (konkretnych przedmiotów).²⁵ Ponadto nie rozumieli oni ogólnych kategorii, co uniemożliwiało im klasyfikację kategorialną, a posługiwali się prostą klasyfikacją przedmiotów ze względu na ich bieżącą użyteczność. Co więcej, ludy niepiśmienne nie korzystały z dedukcji formalnej czy wnioskowania typu sylogizm, co zasugerowało Łurii, że zdolność abstrakcyjnej generalizacji jako całościowego rozumienia sensu mogła zaistnieć dopiero po psychicznej interioryzacji pisma alfabetycznego (czy też „alfanumerycznego”, jak nazywał je Vilém Flusser). Sylogizm bowiem posiada ewidentnie strukturę tekstu. Niepiśmienne jednostki przejawiały także problemy z artykulacją samoodniesienia się i autoanalizy. Taka świadoma autodeskrypcja wymagałaby przekroczenia myślenia sytuacyjnego, czy funkcjonalnego oraz zmiany pierwszoosobowej perspektywy. Innymi słowy, ludzie ci nie byli w stanie dokonać zobiektywizowanej reprezentacji siebie, co swobodnie czynią w testach już trzyletnie dzieci wychowane w kulturze zachodnioeuropejskiej. Ludy niepiśmienne albo „oralne” opisują się poprzez dokonane zewnętrzne fakty. Ponieważ nie potrafią całościowo definiować konkretnych obiektów (w tym samych siebie), ludzie kultur oralnych interpretują i rozumieją zjawiska stale odnosząc się do jednostkowych doświadczeń, nie zaś uschematyzowanych pojęć czy abstrakcji.

Czy w takim razie kompetencje hermeneutyczne społeczności niepiśmiennych są uboższe, a sama zdolność rozumienia (w definicji hermeneutycznej) nie jest uniwersalnym egzystencjałem nawet w obrębie *Homo sapiens*? Europocentryczni badacze zapewne orzekną, iż ludzie kultur oralnych biegle posługują się najniższą, dziecięcą formą myślenia typu sensoryczno-motorycznego w hierarchii rozwoju poznawczego Jeana Piageta, gdyż np. niskie nasycenie abstrakcjami niszy kulturowej nie wywarło koniecznej presji do przejścia na wyższy poziom kompetencji poznawczo-hermeneutycznych. Tutaj racjonalniejsze wydaje się powtórzenie już nie założenia, lecz twierdzenia, iż formy rozumienia są płynne oraz wielorakie, zależne nie tylko od gatunkowych strategii wchodzenia w interakcję ze środowiskiem i gatunkowych *modi* przetwarzania informacji, ale również od kulturowych form korelacji z otoczeniem w obrębie jednego i tego samego gatunku (w tym wypadku *Homo sapiens*). Co więcej, słuszne wydaje się kolejne twierdzenie, że zdolności hermeneutyczne podmiotów poznawczych, w tym podmiotu ludzkiego, są stopniowalne pod względem adaptacyjnej użyteczności, funkcjonalnej złożoności oraz aktywizacji w czasie osobniczego rozwoju. Sama stopniowalność może okazać się problematyczna, bowiem każde przyjęcie punktu odniesienia będzie arbitralnym faworyzowaniem takich, a nie innych umiejętności efektywnego działania w świecie.

²⁵ A. R. Luria, *Cognitive Development: Its Cultural and Social Foundations*, przeł. M. Lopez-Morillas, L. Solotaroff, Harvard University Press, Cambridge–London 1976.

Wracając jeszcze do świata zwierząt, jeśli przyjąć szersze pojęcie informacji (nie wyłącznie jako abstrakcyjnego symbolu, ale dowolnego sygnału (ciepło lub zapach) bądź znaku indeksowego (krzyk lub gest)), a także szersze pojęcie rozumienia jako przetwarzanie danych implikujące adekwatną reakcję, wówczas rozumienie obrazów termicznych, dźwiękowych, czy też zapachowych może okazać się filogenetycznie prymarne względem języka symbolicznego. Dodatkowo, takie rozumienie nie musi bazować na typowym dla człowiekowatych zmysle wzroku. Jako ciekawostkę można wspomnieć, iż analizy okrzyków orangutanów prowadzone przez Serge'a Wicha wskazują, że okrzyki/wokalizacje ostrzegawcze mogą stanowić filogenetyczne źródło pochodzenia ludzkich słów, bowiem posiadają większą ilość informacji, niż początkowo prymatolodzy podejrzewali.²⁶ Przez informację należałoby tutaj rozumieć ilość, czy też nasycenie komunikatu elementami znaczącymi, o ile takie pojęcie jest uprawnione w przypadku języka pozaludzkiego.

ZAKOŃCZENIE

Wydaje się, że zdolność rozumienia manifestuje się zarówno w medium mowy, jak i pozawerbalnych zachowań, gdzie dominacja mowy nad pozawerbalną transmisją znaczeń wynika z ludzkiej predyspozycji, bądź też kulturowej skłonności do symbolizowania procesów komunikacyjnych. Ostatecznie różne formy rozumienia, o ile zgodzimy się na poszerzenie tego pojęcia, okazują się równie skomplikowanymi sposobami bycia organizmów, tak jak różne są formy interpretacji czy werbalizacji informacji. Przyjmując biocentryczny punkt widzenia, prymarność niesymbolicznych i pozawerbalnych predyspozycji poznawczo-interpretacyjnych względem zdolności rozumienia komunikatów werbalnych wydaje się naturalnym faktem. Można przyjąć następujący wniosek: współczesna hermeneutyka — jako praktyka interpretowania, rozumienia i komunikowania znaczeń werbalnych — jest, z perspektywy osobniczego rozwoju podmiotu ludzkiego i całego rozwoju filetycznego, wtórna względem rozumiejących zachowań zwierząt. Być może rozumienie jako skuteczne przetwarzanie danych, wywołujące efektywne funkcjonowanie w danym ekosystemie, należy do hermeneutycznych predyspozycji ogólnopodmiotowych i ponadludzkich. Trudno jest określić granice, jak daleko ewolucyjnie wstecz sięgają owe predyspozycje, lecz z pewnością cechują one także podmioty pozaludzkie.

Pojawia się jednak sporo wątpliwości i tematów do dalszych rozważań. Chociażby: jeżeli uznajemy pojęcie *Dasein* jako podmiot ewoluujący w czasie, przetwarzający informacje z otoczenia, rozumiejący co najmniej własne środowisko i projektujący swoje mentalne stany na owo środowisko, wów-

²⁶ S. Wich, *A Case of Spontaneous Acquisition of a Human Sound by an Orangutan*, *Primates*, 50, 2009, s. 56–64.

czas należy zadać ważne pytanie, jak daleko sięga pojęcie *Dasein* poza gatunek ludzki. David Chalmers stwierdza w rozdziale *Jak to jest być termostatem?*: „mój odtwarzacz płyt kompaktowych przetwarza informacje, nawet termostat przetwarza informacje”, nie mówiąc już o zaawansowanych algorytmach uczących się²⁷. Czy zatem termostat, sztuczne sieci i boty uczące się spełniają definicję rozumiejących podmiotów? Wytyczenie granicy hermeneutycznych kompetencji przy założeniu ich płynności i stopniowości może okazać się niemożliwe.

Kolejnych wątpliwości w obszarze rozmiennia symboli i myślenia metaforycznego dostarczają przypadki prymatów, które zostały nauczone abstrakcyjnego języka migowego ludzi i potrafią one używać ogólnych kategorii oraz metafor, żartować i zadawać pytania, a nawet kreatywnie zmieniać znaczenia słów, tworząc neologizmy. Wystarczy tylko wspomnieć, że szympanśica bonobo o imieniu Panbanisha, posługująca się językiem obrazkowym dowiodła, że rozumie abstrakcyjne pojęcia dobra i zła. Szympanś bonobo Kanzi posługuje się pre-matematycznymi zdolnościami, swobodnie klasyfikując przedmioty w ogólne zbiory, m. in. odróżnia abstrakcyjne pojęcia „więcej” i „mniej” oraz „duży” i „mały”. Jeżeli przypomnieć Heideggerowski egzystencjał bycia-ku-śmierci, który wywołuje postawę egzystencjalnej trwogi, to w perspektywie naturalistycznej należałoby go zestawić z przypadkiem szympanśicy zwyczajnej Sary. Została ona wychowywana przez psychologów Ann i Davida Premacka, dzięki którym przyswoiła około 120 różnych pojęć symbolicznych. W konsekwencji szympanśica potrafiła nie tylko zadawać pytania i zaprzeczać, ale... wyrażała metafizyczne lęki przed śmiercią, konkretnie, wielokrotnie komunikowała swoim opiekunom, że boi się umrzeć. Z kolei wspomniany szympanś bonobo Kanzi, który rozmawia z ludźmi poprzez naciskanie plastikowych symboli-leksigramów konkretnych rzeczowników i czasowników, pewnego razu zapytał spontanicznie swoją opiekunkę, „co bonobo robią po śmierci?”²⁸ Wydaje się, że rozumiał on nie tylko doniosłość momentu zgonu w ogóle, ale zapewne pojmował też groźbę własnej skończoności. Być może posiadał także reprezentację dalszej możliwej formy istnienia lub coś jeszcze innego. Z pewnością wykazał się ciekawością o zabarwieniu filozoficznym. Gdy po upływie dłuższego czasu opiekunowie zapytali Kanziego o to samo — co dzieje się ogólnie z bonobo po ich śmierci — Kanzi odparł, że „idą do wielkiej, czarnej dziury”. Być może miał na myśli dosłownie grób w ziemi, a być może użył jednej z metafor, o których w 1980 roku Lakoff i Johnson napisali przełomowe, również dla hermeneutyki, dzieło.

²⁷ D. Chalmers, *Świadomy umysł*, przeł. M. Miłkowski, PWN, Warszawa 2010, s. 481.

²⁸ Patrz: B. J. King, *Evolving God: A Provocative View on the Origins of Religion*, University of Chicago Press, Chicago 2007.

BIBLIOGRAFIA

- J. L. Austin, *How to Do Things with Words*, Harvard University Press, Cambridge 1975.
- S. Baron-Cohen, *Mindblindness. An Essay on Autism and Theory of Mind*, MIT Press, Cambridge, Mass. 1995.
- D. Chalmers, *Świadomy umysł*, przeł. M. Milkowski, PWN, Warszawa 2010.
- D. Dennett, *The Intentional Stance*, The MIT Press, Cambridge London 1996.
- _____, *Świadomość*, przeł. E. Stokłosa, Copernicus Center Press, Kraków 2016.
- R. Dunbar, *Człowiek. Biografia*, przeł. Ł. Lamża, Copernicus Center Press, Kraków 2016.
- R. Fouts, Tukul Mills, S., *Najbliżsi krewni: Jak szympansy uświadomiły mi, kim jesteśmy*, przeł. A. Jankowski, Media Rodzina, Poznań 1999.
- P. Gärdenfors, *Jak Homo stał się sapiens. O ewolucji myślenia*, przeł. T. Pańkowski, Czarna Owca, Warszawa 2010.
- R. E. Innis, *Susanne Langer in Focus: The Symbolic Mind*, Indiana University Press, Bloomington 2009.
- B. J. King, *Evolving God: A Provocative View on the Origins of Religion*, University of Chicago Press, Chicago 2007.
- G. Lakoff, Johnson M., *Metafory w naszym życiu*, przeł. T. Krzeszowski, PIW, Warszawa 1988.
- A. S. Lillard, *Other Folks' Theories of Mind and Behavior* [w:] „Psychological Science”, (vol. 8) 1997.
- K. Lorenz, *Odwrotna strona zwierciadła*, przeł. K. Wolicki, PIW, Warszawa 1977.
- A. R. Luria, *Cognitive Development: Its Cultural and Social Foundations*, przeł. M. Lopez-Morillas, L. Solotaroff, Harvard University Press, Cambridge & London 1976.
- T. Metzinger, *Being No One: The Self-Model Theory of Subjectivity*, MIT Press, Cambridge 2003.
- K. Młynarski, *Ewolucja i jej teoria. Wybrane metodologiczne i przedmiotowe problemy teorii ewolucji*, Wyd. PiT, Kraków 2012.
- _____, *Ewolucja informacji w przyrodzie ożywionej. Od teorii do proterozoiku*, Wyd. PiT, Kraków 2016.
- L. J. Prieto, *Przekazy i sygnały*, przeł. J. Lalewicz, PWN, Warszawa 1970.
- S. Revonsuo, *Inner Presence: Consciousness as a biological phenomenon*, MIT Press, Cambridge 2006.
- D. Rosenthal, *Consciousness and Mind*, Clarendon Press, Oxford 2005.
- J. Searle, *Umysł. Krótkie wprowadzenie*, przeł. J. Karłowski, Rebis, Poznań 2010.
- M. Tomasello, *The Cultural Origins of Human Cognition*, Harvard University Press, Cambridge London 1999.
- M. Urbaniak, *Biologiczne wymiary rozumienia. Od ewolucji do hermeneutyki ludzkiego myślenia*, Aureus, Kraków 2017.
- F. de Waal, *Bystre zwierzę*, przeł. Ł. Lamża, Copernicus Center Press, Kraków 2016.
- S. Wich, *A Case of Spontaneous Acquisition of a Human Sound by an Orangutan*, *Primates*, 50, 2009.

**A VIEW ON HUMAN HERMENEUTIC CAPABILITIES
FROM THE ZOOLOGICAL PERSPECTIVE**

ABSTRACT

The article attempts to present the philosophical idea of origin of human capability to interpret and understand meanings. I am inspired by the results of contemporary cognitive and natural sciences as well as psychology. In view of those sciences one can defy hermeneutical concepts, which are embedded in the modern anthropocentric tradition. I would like to explain the ontological status of so-called hermeneutical skills in a naturalized form that does not avoid the continuous gradation of subject's structures or abilities without falling into trivial reductionism. I demonstrate that the comprehensive formation of understanding processes is reserved for particular groups of

human beings. However, it can be justified that different animal species and direct human ancestors are equipped with some elements of hermeneutical skills. These skills are a ground of the notion of *Dasein*. This paper begins my reflection on the natural history of human understanding and on polemics with anthropocentric philosophical hermeneutics. The basic aim of this work is to closely consider the hypothesis which states that the fundamental aspect of human existence (primordial modes) such as comprehension, attuning towards meanings or being-in-the-world can be grasped as natural adaptations of human and non-human organisms.

Keywords: hermeneutics, understanding, interpretation, evolution, sense, symbol.

O AUTORZE — dr, afiliacja: Uniwersytet Pedagogiczny, Podchorążych 2, 30-084 Kraków.

E-mail: marcin urbaniak <urbaniak78@gmail.com>