

Mateusz Stępień

Uniwersytet Jagielloński

## SPOSOBY ROZUMIENIA „KULTURY” PRZEZ PRYMATOLOGÓW

Celem niniejszego artykułu jest rekonstrukcja i omówienie sposobów definiowania „kultury” przez prymatologów. Temat ten nie doczekał się opracowania nawet w obrębie samej prymatologii, nie mówiąc już o naukach społecznych, które powinny być zainteresowane dynamicznym rozwojem studiów nad „kulturą” u naczelných innych niż człowiek. Niniejszy tekst wypełnia lukę w tym zakresie. Rozważania badaczy małp zostaną sprowadzone do czterech rozłącznych typologii, z których każda dotyczy innego aspektu proponowanych definicji „kultury”. Ich omówienie przybliży i uporządkuje to, jak prymatolodzy rozumieją „kulturę”. Umożliwi to również wskazanie dominującego w prymatologii ujęcia „kultury”, a także określenie kierunku zmian w tym zakresie. Jak zostanie pokazane, nie tylko niektórzy prymatolodzy dystansują się od mocnych tez „prymatologii kulturowej”, ale nawet wśród rzeczników tego podejścia nie ma jednego sposobu definiowania „kultury”.

Główne pojęcia: kultura; naturalizacja nauk społecznych; prymatologia; natura i kultura; transmisyjne ujęcie kultury.

### Wstęp

W odniesieniu do sposobu życia zwierząt innych niż człowiek w naukach ewolucyjnych coraz powszechniej stosowany jest termin „kultura” (patrz reprezentatywne zbiory: Laland i Galef red. 2009; Whiten i inni red. 2012). Dotyczy to zwłaszcza naczelných innych niż człowiek (dalej jako „naczelne”, używane zamiennie z „małpy”), do których ograniczone będą poniższe rozważania. Historia badań nad „kulturą” u naczelných jest zresztą dosyć długa. Już od lat pięćdziesiątych XX wieku japońscy pionierzy rodzącej się prymatologii do opisu powstawania i rozpowszechniania się innowacji behawioralnych w populacjach małp (makaków) posługiwali się terminami „protokultury” i „subkultury” (patrz omówienie i dyskusję nad tymi badaniami np. Watanabe 1994). Rozkwit zainteresowania tym tematem miał miejsce w ostatniej dekadzie XX wieku. Wtedy to prymatologia ugruntowała swoją pozycję źródła cennej wiedzy dla badaczy ewolucji człowieka. Nie bez znaczenia była również kumulacja wyników

wieloletnich badań terenowych prowadzonych w różnych miejscach i nad wieloma gatunkami małp żyjących na wolności. Do tego należy dodać udoskonalenie eksperymentalnych metod badań (co umożliwiło precyzyjne testowanie hipotez) oraz dynamiczny rozwój badań prowadzonych pod sztandarem *animal culture*. W rezultacie temat „kultury” u naczelnych stał się pełnoprawnym przedmiotem badań, dyskusji i sporów. Z czasem zaczęto pisać o „prymatologii kulturowej” (*cultural primatology*) (tak np. McGrew 1998; de Waal 1999; Whiten i inni 2003; Perry 2006; Leca i inni 2016), wyspecjalizowanej subdziedziny naukowej badającej „kulturę” naczelnych.

Z uwagi na rozległe implikacje wyników badań prowadzonych w obrębie prymatologii, kwestia występowania „kultury” u naczelnych (za którą kryje się szereg szczegółowych zagadnień, chociażby definicja „kultury”) jest szeroko dyskutowana także poza jej obszarem. Nawiązują do niej autorzy rozwijający ogólne teorie dotyczące ewolucji kulturowej (np. Mesoudi i inni 2006). Również w obrębie psychologii, przede wszystkim rozwojowej i poznawczej, ma miejsce polemika z prymatologicznym ujęciem „kultury” (np. Premack i Hauser 2006; Call i Tennie 2009; szerzej Łukasik i inni 2015), a nawet współpraca badawcza (np. Boesch i Tomasello 1998). Socjologia i antropologia kulturowa, a zwłaszcza ich subdziedziny prowadzące badania teoretyczne, także powinny być zainteresowane prowadzonymi przez prymatologów studiami nad „kulturą”. Jak do tej pory nawiązania do tych badań miały charakter sporadyczny (Hart i Panzer 1925; Kroeber 1928; Holloway 1969; Stępień 2008; Hill 2009; Sommer, Parish 2010; de Melo 2012; Nimmo 2012; Rapchan 2012). Nie dotyczy to zresztą wyłącznie tego tematu, ale również innych ustaleń poczynionych w prymatologii – odnoszących się np. do wad i zalet życia społecznego, stratyfikacji społecznej, struktur dominacji, metod rozwiązywania sporów – które powinny zainteresować socjologów i antropologów (nieliczne wyjątki to: Mościskier 1998; Rodman 1999; Latour 2000; Rodseth; Novak 2006; Riley 2013).

Na tym tle celem niniejszego artykułu jest rekonstrukcja i omówienie sposobów definiowania „kultury” przez prymatologów we wszystkich anglojęzycznych pracach w prymatologii, których autorzy piszą wprost o „kulturze” i proponują jakieś jej rozumienie (definicję). Temat ten nie doczekał się opracowania nawet w obrębie prymatologii (poza Humle i Newton-Fisher 2013). Przy czym, nie dokonano tam uporządkowania stosowanych rozumień „kultury”. Niniejszy tekst wypełnia lukę w tym zakresie. Poniżej, rozważania badaczy małp zostaną sprowadzone do czterech rozłącznych typologii, z których każda dotyczy innego aspektu proponowanych przez nich definicji „kultury”. Ich omówienie umożliwi również wskazanie dominującego w prymatologii ujęcia „kultury” oraz określenie ewentualnego kierunku zmian w tym zakresie. Podjęcie się takiego celu wymaga jednak uprzedniego zaprezentowania najważniejszych powodów, które

przemawiają za przywołaniem badań prymatologów nad „kulturą”, a zwłaszcza tego, jak rozumieją oni „kulturę”. Konieczne będzie również przedstawienie ogólnej charakterystyki badań prymatologów nad „kulturą”, co umieści omawiane typologie na szerszym tle, chociażby przez ustalenie zasięgu posługiwania się pojęciem „kultury” w ramach prymatologii oraz skali odwołań do antropologicznych i socjologicznych studiów nad „kulturą”.

Kończąc te wprowadzające uwagi, podkreślić trzeba, że nie jest przedmiotem poniższych rozważań: (1) rekonstrukcja historycznego rozwoju studiów nad „kulturą” u naczelnych; (2) prezentacja szczegółowych, konkretnych ujęć „kultury” w prymatologii; (3) omówienie przebiegu i wyników licznych badań empirycznych nad różnymi gatunkami naczelnymi; (4) ocena tego, czy przynajmniej niektóre z nich posiadają „kulturę” (co oznacza dystansowanie się od sporu o właściwą jej definicję, choć nie wyklucza krytyki poszczególnych ujęć); (5) całościowe omówienie i skomentowanie przyjmowanych przez prymatologów rozumień „kultury” z perspektywy dorobku nauk społecznych (dla uproszczenia traktowanych w tym tekście jako całość). Poniższe analizy dotyczą tylko jednego wąskiego zagadnienia, tj. rozumienia „kultury” w prymatologii. Gruntowne opracowanie tego tematu pozwoli na prowadzenie pogłębionych rozważań nad wzajemnymi relacjami między sposobami ujmowania „kultury” w prymatologii oraz socjologii i antropologii kulturowej.

### **Co przemawia za podjęciem badań nad rozumieniem „kultury” w prymatologii?**

Kilka powodów przemawia za omówieniem badań prymatologów nad „kulturą” na forum nauk społecznych, w tym zwłaszcza socjologii i antropologii kulturowej. Zaczynając od najogólniejszego z nich, trzeba podkreślić, że pojawienie się w obrębie nauk biologicznych nowego obszaru studiów nad „kulturą” nie powinno zostać zignorowane przez reprezentantów nauk społecznych. Nie chodzi tu o bezrefleksyjne uleganie nowym trendom, ale o troskę o długofalowy rozwój poszczególnych subdyscyplin w obrębie socjologii i antropologii kulturowej w obliczu ekspansji nauk ewolucyjnych. Nie jest to miejsce na szczegółowe rozważania nad pożądanym stosunkiem do ustaleń poczynionych w prymatologii. Niezależnie od konkretnej reakcji – czy będzie ona konstruktywna (np. polegająca na poszukiwaniu w nich inspiracji albo oferująca biologom nowe narzędzia konceptualne), czy też bardziej krytyczna (np. wskazująca wady i ukryte założenia ujęć „kultury” proponowanych przez prymatologów), brak zajęcia stanowiska i podjęcia polemiki w dłuższej perspektywie nie służy naukom społecznym. Odnosi się to zarówno do wymiaru instytucjonalnego, jak i merytorycznego.

Perspektywa i badania prymatologów mają również znaczenie dla prowadzonych w socjologii i antropologii kulturowej fundamentalnych sporów na temat zasadności posługiwania się pojęciem „kultury”. Na użytek tego opracowania można, w dużym uproszczeniu, wyróżnić stanowisko opowiadające się za koniecznością zachowania tego pojęcia w słowniku nauk społecznych (przy określonym sposobie jego rozumienia) oraz zalecające rezygnację z posługiwania się nim. Wśród argumentów podnoszonych przez rzeczników ostatniego ujęcia znalazł się zarzut, że pojęcie „kultury” jest ideologicznie nieneutralne, powiązane z imperializmem, przemocą i marginalizacją (tak np. Clifford 1988; Abu-Lughod 1999; Appadurai 1996). Postulowano również, aby zrezygnować z posługiwania się nim przez wzgląd na jego niejasność i nieoperacyjność. Dominujące podejście w prymatologii przynosi kontrargumenty względem takich twierdzeń. Badacze małp bynajmniej nie posługują się pojęciem „kultury” jako swoistym narzędziem ukrytego uprzedmiotowienia, a wręcz odwrotnie – dzięki niemu organizacja społeczna u naczelnych zyskuje nowe atrybuty. Co więcej, w ramach prymatologii nawet skrajnie empirycznie nastawieni badacze, ceniący sobie wyśrubowane standardy naukowości, odwołują się do czynników kulturowych dla opisu i wyjaśnienia licznych zjawisk obserwowanych u naczelnych. Wynika z tego, że możliwe jest posługiwanie się jasnym i operacyjnym rozumieniem „kultury”. Nie rozwiązuje to jeszcze sporu o zasadność posługiwania się nim. Przecież wśród tych, którzy uznają pojęcie „kultury” za ważne i potrzebne, nie ma jednomyślności względem jego rozumienia. Prymatolodzy mogą propagować ujęcia, które nie są do przyjęcia dla określonej części reprezentantów nauk społecznych. Dominujące wśród badaczy naczelnych rozumienie „kultury” zapewne nie spotkałoby się z uznaniem tych autorów, którzy proponują wprowadzić zachowanie pojęcia „kultury”, ale w formie znacząco odbiegającej od podejść popularnych w ostatnim stuleciu (tak np. Ingold 2013; Vaisey i Lizardo 2016). Nie chodzi w tym miejscu o przesadzanie zakresu wpływu badań prymatologów dla tych dyskusji, ale tylko o ukazanie, że prace prymatologów są relewantne względem nich. Przy czym, kwestią otwartą jest to, czy i w jakim zakresie ustalenia badaczy małp mogą okazać się pomocne dla „modyfikacji, reartykulacji i ponownego ożywienia pojęcia [„kultury” – MS], pozostawienia i przekształcenia tego, co jest w nim użyteczne oraz odrzucenia tego, co takie nie jest” (Sewell 1999: 38). Dotyczy to zarówno zagadnień fundacyjnych (takich jak np. relacja „kultury” i „natury”, która w świetle wyników badań prymatologów wymaga przeformułowania; zasadności posługiwania się tym terminem), jak i tych bardziej technicznych (np. czynników warunkujących kierunek i natężenie transmisji opartej na społecznym uczeniu się). Wskazane poniżej zmiany w rozumieniu „kultury” w obrębie prymatologii jeszcze bardziej komplikują zagadnienie wpływu rozważań prymatologów na dyskusje w obrębie socjologii i antropologii kulturowej.

Równie ważne poznawczo jest spojrzenie na kilka procesów związanych z badaniami prowadzonymi w prymatologii z perspektywy socjologii nauki. Wśród nich wskazać można złożony proces odkrywania „kultury” przez prymatologów. W tym kontekście postawić można pytanie o to, czy oraz ewentualnie jak zmienia to charakter tej dyscypliny. Interesujące jest także to, czy przekroczenie tego swoistego Rubikonu, przynoszące przecież nowe trudności konceptualne i wyzwania empiryczne, doprowadzi do transformacji prymatologii. Kolejne ważne zagadnienie dotyczy ustalenia, dlaczego to japońscy prymatolodzy byli i są pionierami w zakresie badań „kultury”. To właśnie oni „odkryli” ją u naczelnych, a współcześnie (jak zostanie pokazane poniżej) wyraźnie idą pod prąd dominującemu ujęciu. Czy wpływa na to wyjątkowa pozycja małp w kulturze japońskiej (np. Pollock 2015: 6; ogólniej patrz Ohnuki-Tierney 1989)? Na tym tle wyłania się szersze pytanie – jak bardzo prymatolodzy, podlegający wpływom kulturowym, w specyficzny sposób konstruują swoje procesy badawcze? Nie powinno się również pozostawić bez refleksji dokonującego się zwrotu prymatologów w stronę uwzględniania miękkich zmiennych, w tym właśnie „kultury”. Przy czym, jak zauważa Vincent Leblan, współcześnie pojęcie „kultury” w dużo większym stopniu unifikuje aktywności badawcze prymatologów aniżeli antropologów (2013: 10). Zakładając, że teza ta jest prawdziwa, od razu narzuca się pytanie o czynniki powodujące wspomniane zjawisko.

### Cechy podejścia prymatologów do „kultury”

Zanim zostaną zrekonstruowane najważniejsze typologie rozumień „kultury” wśród prymatologów, należy wskazać kilka ogólnych cech charakteryzujących ich badania.

Jednym z założeń przyjmowanych w pracach prymatologów, a tkwiących głęboko u podstaw myślenia ewolucyjnego, jest ciągłość między zwierzętami (zwłaszcza wyższymi) i ludźmi, również w aspekcie „kultury”. Takie stanowisko wymaga wyjścia poza ujęcia, które albo *ex definitione* ograniczają „kulturę” wyłącznie do ludzi (np. słynne tylorowskie „zdolności i przyzwyczajenia zdobyte przez człowieka jako członka społeczeństwa”), albo odnoszą się do obiektów, które najpewniej nie są dostępne innym zwierzętom (np. celowo-racjonalnie tworzone normy zachowań, czy też posiadanie ontologii kulturowej w ujęciu Gilberta Herdta). W prymatologii proponowane są definicje minimalne, na tyle pojemne, że można je zastosować także do małp, przy jednoczesnej możliwości wydobycia różnic pomiędzy zjawiskami „kulturowymi” u różnych gatunków naczelnych oraz pomiędzy nimi a ludźmi. Wnioski wysuwane przez prymatologów nie zrównują zatem pod względem „kultury” małp pomiędzy sobą oraz z człowiekiem (patrz np. Whiten 2011; van Schaik 2016: 51 i nast.; Byrne 2016:

82 i nast.). Chodzi raczej o przełamanie myślenia o wyłączności ludzi w tym aspekcie i otwarcie się na odkrycia prowadzące do twierdzeń, które do tej pory wydawały się nieprawdopodobne.

Nie wszyscy prymatolodzy interpretują wyniki prowadzonych w obrębie „kulturowej prymatologii” badań empirycznych jako argumenty na rzecz występowania „kultury”, nawet tylko u niektórych naczelnych i w niewielkim zakresie. Badacze pozostający w tradycji klasycznej etologii (nauki o zachowaniu zwierząt, z której wyrosła prymatologia), mocno redukcjonistycznej i niechętnej antropomorfizacji, nie wdają się nawet w polemiki dotyczące „kultury” u naczelnych. Inna grupa badaczy uznaje, że rzekomo „kulturowe” zjawiska mogą być sprowadzone do genetycznych lub ekologicznych czynników, wspólnie gwarantujących i wpływających na dużą plastyczność zachowań u małp (np. Huffman, Hirata 2003; Langergeraber i inni 2011). Niektórzy wskazują na braki konceptualne (co dotyczy przyjmowanych założeń, terminologii, nie zaś właściwego rozumienia „kultury”) w pracach swych koleżanek i kolegów (np. Tuttle 2014). Są też autorzy, którzy do opisanego nowo odkrywanych zjawisk u naczelnych, nawiązując do szerszych studiów nad zwierzętami, posługują się terminem „tradycji” (denotującym mniej złożone zjawiska, wymagające mniej rozwiniętych zdolności poznawczych u aktorów), a nie „kultury” (wymagającej dodatkowych cech i zdolności). Przykładowo, Susan Perry w swej pracy wskazuje, że niektóre gatunki naczelnych posiadają „tradycje”, choć już nie „kulturę”, która zakłada występowanie „tożsamości grupowej” oraz „norm społecznych” (2011; podobnie: Bastian i inni 2010; Santorelli i inni 2011). Jak zatem wynika z tego krótkiego przeglądu, stanowisko utrzymujące, że niektóre naczelnne posiadają „kulturę”, nie jest powszechnie podzielane wśród prymatologów (szerzej, również innych biologów).

Przegląd prac prymatologów na temat „kultury” pokazuje, że, co do zasady, skala odwołań do dorobku nauk społecznych (co także dotyczy antropologii kultury, ogólnej nauki o kulturze i kulturoznawstwa) jest niewielka (por. inaczej Riley 2013). Taki wniosek odnosi się zarówno do wymiaru horyzontalnego (szerokość, zasięg nawiązań) oraz wertykalnego (głębia rekonstrukcji prac „humanistów”). Również naturalizujące ujęcia kultury, takie jak np. powstałe w antropologii koncepcje Marvinna Harrisa czy Dana Sperbera – co do zasady (wyjątek to: Gruber i inni 2015) – nie doczekały się zainteresowania i recepcji ze strony badaczy małp. Najczęściej cytowana i przytaczana pozycja (najpewniej również dlatego, że jej autor odwołuje się w niej do badań nad szympanсами) to studium Alfreda Kroebera z 1928 roku (np. McGrew i Tutin 1978; McGrew 1992, 2017; Sapolsky 2006). Wielu autorów nawiązuje do przeglądowej pracy Kroebera i Clyde’a Kluckhohna z 1952 roku (np. Whiten i inni 1999; Sapolsky i Share 2004). Sześć kryteriów „kultury” (innowacje, rozpowszechnianie, standaryzacja, trwałość, dyfuzja, tradycja) wskazanych w obu pracach stanowi



punkt wyjścia dla quasi-definicji zaproponowanej przez Williama C. McGrew, jednego z czołowych „prymatologów kulturowych” (1992). W naukach społecznych, nawet wśród autorów przyjmujących transmisyjne rozumienie „kultury”, to podejście zostało uznane za niewystarczające, zbyt ogólne i uproszczone. Nie trzeba dodawać, że od czasów popularności podejścia Kroebera powstały nowe kierunki rozważań nad kulturą (np. semiotyczna koncepcja kultury Clifforda Geertza, program kulturowej socjologii Jeffrey’ a Alexandra, czy też koncepcja modeli kulturowych Giovanniego Bennardo i Victora C. de Muncka), o których milczą prymatolodzy. Zdecydowanie brakuje w ich pracach przeglądu różnych sposobów rozumienia „kultury” przez niebiologów oraz ich oceny z uwagi na własne zadania i tradycje badawcze.

Jeżeli chodzi o powody niewielkiej recepcji dorobku nauk społecznych, prymatolodzy wskazują na kilka kwestii. Wśród nich najczęściej podnoszone argumenty to (np. McGrew 1992: 75–76; Perry 2006): brak jedności względem rozumienia kultury w naukach społecznych (zwłaszcza w antropologii), dominacja postmodernizmu – prądu niechętnego rozwijaniu naukowego podejścia do badania „kultury”, generalny odwrót od odwoływania się do kategorii „kultury” (szczególnie w antropologii), posługiwanie się nieoperacyjnymi jej definicjami oraz antropocentryzm wpisany w dominujące podejścia. Trudno w tym miejscu całościowo odnieść się do tego, w jaki sposób i czy trafnie prymatolodzy uzasadniają niewielką liczbę odwołań do studiów nad „kulturą” prowadzonych w naukach społecznych. Wstępna analiza ich argumentów pokazuje, że mamy do czynienia z dużymi uproszczeniami. Choć w socjologii i antropologii kulturowej rzeczywiście występuje wiele ujęć „kultury”, to jednak można wyodrębnić kilka dominujących stanowisk; niektórzy autorzy wskazują na występowanie względnej zgody w tym zakresie (tak np. Hill 2009). Wydaje się, że teza o dominacji podejścia postmodernistycznego również nie oddaje kondycji współczesnych nauk społecznych. Wpływy postmodernizmu były znaczące w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XX wieku, natomiast współcześnie coraz większego znaczenia nabierają podejścia integrujące „kulturę” i „naturę” w jeden proces (np. Ingold 2013), częste są także nawiązania do ustaleń nauk ewolucyjnych i tzw. nauk kognitywnych (np. Bloch 2012). Również teza o generalnym odwróceniu od posługiwania się tym pojęciem nie jest przekonująca, biorąc pod uwagę wciąż istotne jego miejsce w pracach teoretycznych i empirycznych w obrębie socjologii i antropologii kulturowej. Z kolei kwestia konieczności budowania operacyjnej definicji „kultury” rzeczywiście stanowi w naukach społecznych przedmiot poważnych kontrowersji, zwłaszcza od czasu prowokacyjnej tezy Geertza jakoby „operacjonalizm jako metodologiczny dogmat nigdy nie miał większego sensu w kontekście nauk społecznych” (2005: 19). Nie znaczy to jednak, że w naukach społecznych brakuje refleksji na ten temat. Co więcej, cały czas podejmuje się próby budowania operacyjnych

definicji „kultury” (zwłaszcza w odniesieniu do konkretnych obszarów – np. kultury organizacyjnej). Prawdą jest natomiast to, że kwestia antropocentryzmu wpisano w rozwijane w socjologii i antropologii rozumienia „kultury” nie była przedmiotem pogłębionych rozważań. Nie może to jednak uzasadniać braku nawiązań do dorobku nauk społecznych, a wręcz wymaga tego poszukiwanie np. bardziej adekwatnej, dopasowanej do specyfiki naczelných definicji „kultury”.

Niewielka skala recepcji ustaleń na temat „kultury” dokonanych w socjologii i antropologii kulturowej wynika również z głębszych różnic między naukami społecznymi a naukami biologicznymi badającymi zwierzęta, w tym silnie empirycznie zorientowanej prymatologii. Odwołując się do koncepcji Pierre’a Bourdieu (1975), można powiedzieć, że różni je charakter pola naukowego i związanych z nim habitusów. Idąc w tym samym kierunku, choć odwołując się do innej podstawy teoretycznej, Richie Nimmo (2012; patrz też Leblan 2013) wskazuje na znaczące różnice pomiędzy „kosmologiami”, na których opiera się antropologia kulturowa i prymatologia. Poszukując różnic pomiędzy tymi dwoma obszarami, zauważmy tylko – nie odwołując się do konkretnego ujęcia teoretycznego – że, w przeciwieństwie do większości nauk społecznych, w przypadku prymatologii: (1) występuje unifikujący rdzeń, którym jest ewolucjonizm, co wypływa na względne ujednoczenie stanowisk badaczy i filtruje wpływy zewnętrzne; (2) silny nacisk położony jest na, nierzadko wieloletnie, badania empiryczne, co przy występowaniu innych czynników także immunizuje przed szeroką recepcją prac teoretycznych niebiologów; (3) badania prowadzone są w wieloosobowych zespołach badawczych, co wymusza posługiwanie się prostymi, ogólnymi, ale łatwymi do uzgodnienia definicjami (w tym „kultury”), co znów nie sprzyja sięganiu do osiągnięć innych dyscyplin; (4) publikowane przez prymatologów teksty nie są obszerne (co związane jest ze specyfiką reguł wydawniczych i związanych z nimi ideałami naukowości), czego konsekwencją jest brak rozbudowanych rozważań historycznych, teoretycznych i niewielki zasięg wychodzenia poza wąską specjalistyczną literaturę. Występowanie takich fundamentalnych, głębokich różnic między strukturalnymi warunkami prowadzenia badań w ramach prymatologii i nauk społecznych, wpływa również na nastawienie badaczy, prowadzi do trudności w recepcji przez biologów ustaleń „humanistów” na temat „kultury”.

W pewnym sensie powyższe uwagi dają już odpowiedź na pytanie, czy brak licznych odwołań do osiągnięć nauk społecznych spowodowany jest, przynajmniej w jakimś stopniu, rozległością i głębią rozważań nad „kulturą” podejmowanych przez samych prymatologów. Jak wskazano powyżej, prymatologia jest nauką silnie zorientowaną empirycznie kosztem badań teoretycznych i metateoretycznych. Przejawia się to w rozważaniach nad „kulturą”. Jak zostanie pokazane poniżej, w kwestii definiowania „kultury” brakuje pogłębionych analiz



i subtelnych podziałów. Co za tym idzie, prowadzone badania empiryczne (ilościowe) opierają się na prostych, operacyjnych, zaproponowanych wcześniej w literaturze i, co do zasady, przyjmowanych bez większej dyskusji, definicjach „kultury”. Ogólniejsze, o większym znaczeniu teoretycznym, tezy dotyczące „kultury” są formułowane w książkach kierowanych do szerszego kręgu adresatów czy poświęconym tylko temu zagadnieniu (McGrew 1992; Boesch 2012a), czy też dotyczących szerszej problematyki (Perry i Manson 2008: 264 i nast.; van Schaik 2016: 41–58; Byrne 2016: 70–83). Dopiero poza swoim wąskim polem naukowym prymatolodzy podejmują wysiłek syntezy wyników badań empirycznych, formułują ogólniejsze tezy nawiązujące do tematów szeroko dyskutowanych w naukach ewolucyjnych (np. relacji „kultury” do natury, ewolucji kulturowej, specyfice kulturowej człowieka czy też epistemicznych ograniczeniach związanych z próbą dostrzeżenia i zrozumienia „kultury” zwierząt). Niezależnie od tego, podsumowując ten wątek, można postawić tezę, że pod względem teoretycznym badania nad „kulturą” w obrębie prymatologii są ciągle na etapie gromadzenia danych i powolnego budowania koncepcji w wyniku otwierania się na współpracę z innymi biologami, a rzadziej z reprezentantami nauk społecznych.

### Typologie rozumień kultury

1. Prezentowane w pracach prymatologów definicje „kultury” można poddać typologizacji. Pierwszy podział nawiązuje do podstawowych, „ontologicznych” założeń dotyczących „kultury”. Analizując proponowane definicje, wyróżnić można podejścia, które w centrum „kultury” stawiają procesy transmitowania (podejścia transmisyjne) oraz takie, które nie traktują przekazywania jako jej rdzenia (podejścia nietransmisyjne).

Podejścia transmisyjne wprost nawiązują do ogólnej teorii ewolucji kulturowej oraz jej rozwinięć w postaci koncepcji dwóch źródeł dziedziczenia (*dual inheritance*), czy też koewolucji (*coevolution*). W tym ujęciu to procesy przekazywania, propagowania, dyfuzji, rozpowszechniania, a z drugiej strony nabywania, przyswajania, uczenia się stanowią rdzeń „kultury”. Dla porządku należy dodać, że niektórzy autorzy wprost odwołują się od tego sposobu rozumienia „kultury” (np. Kummer 1971; McGrew 1998; Whiten i inni 1999; de Waal 1999; Perry i inni 2003; Biro i inni 2003; Luef i Pika 2013; Yamamoto i inni 2013), a czasem wynika to z całościowej rekonstrukcji formułowanych tez (np. Sapolsky i Share 2004; Sapolsky 2006; Whiten i van Schaik 2007).

Prymatolodzy nie są jednak zbyt precyzyjni w swoich próbach budowania transmisyjnych definicji „kultury”. Nie precyzują, czy chodzi im o „kulturę” jako (1) zbiorczą nazwę dla specyficznego, niegenetycznego systemu dziedziczenia,

lub (2) konkretny obiekt takiej transmisji, lub (3) swoisty, zsumowany na poziomie całej populacji stan będący wynikiem wielu procesów przekazywania. W pierwszym przypadku „kultura” jest ogólną nazwą ewolucyjnego procesu (stąd w tym sensie funkcjonuje tylko w liczbie pojedynczej). Z kolei w drugiej sytuacji jest ona skonkretyzowanym elementem, który właśnie podlega procesom przekazywania. W trzecim rozumieniu termin „kultura” oznacza natomiast zagregowane skutki zachodzenia wielu procesów transmisji, co polega na wytworzeniu się określonego układu typowych elementów (najczęściej zachowań) dla danej populacji. Pozwala to mówić o „kulturze” w liczbie mnogiej – np. zbiorowość X posiada „kulturę”, która jest odmienna od „kultury” zbiorowości Y. W tej perspektywie niepowtarzalność uwzorowania (rozumianego opisowo) danej populacji (czyli właśnie „kultura”) stanowi efekt zachodzenia procesów transmisji. Prymatolodzy nie dokonują takich dystynkcji, a gdy piszą o „kulturze” w ujęciu transmisyjnym, nierzadko mieszają te trzy modalności, nie zastanawiając się nad tym, czy np. myślą procesy, dzięki którym dokonuje się transmisja z jej przedmiotem oraz z jej oznakami (efektami).

Postawienie procesu transmisyjnego w centrum „kultury” daje możliwość rozważania konkretnych mechanizmów, leżących u jej podstaw. Stąd też w większości definicji ogranicza się „kulturę” do transmisji, która dokonuje się przy udziale wyłącznie określonych narzędzi (tzw. podejścia transmisyjne o wąsko zakreślonym mechanizmie). Przy czym przeważają próby poszukiwania ich w jednostkowych procesach poznawczych. Przykładowo, w niektórych definicjach „kultura” to transmisja dokonująca się za pomocą „społecznego lub obserwacyjnego uczenia się” (Whiten i inni 1999: 682) albo tylko „społecznego uczenia się” (np. Goodall 1973: 144–145; Whiten 2007: 605; Luef i Pika 2013: e79600). Dla niektórych badaczy jest to zbyt szerokie określenie mechanizmu transmisji, powodujące, że kategoria „kultury” staje się za szeroka i w takiej postaci nieużyteczna. Idąc tym tropem, ograniczono ją tylko do tych procesów transmisyjnych, które zachodzą dzięki „imitacji lub nauce” (Galef 1992: 161) lub na podstawie „nauczania i uczenia się” (Bonner 1980: 9) (tzw. podejścia transmisyjne o bardzo wąsko zakreślonym mechanizmie). Definiowanie kultury jako specyficznego systemu transmisyjnego opartego tylko na niektórych mechanizmach psychologicznych (określanych szerzej, czy też wężiej) rodzi szereg problemów. Jeden z nich dotyczy kryteriów pozwalających odróżnić mechanizmy – w domyśle, te bardziej złożone, zaawansowane – które statuują „kulturę” od tych, które stanowią podstawę „wyłącznie” jakiejś formy życia społecznego. Na tym tle niektórzy prymatolodzy zajmują stanowisko dystansujące się od dyskusji nad mechanizmami transmisji, uznając, że dla definicji „kultury” ich rodzaj nie jest w ogóle istotny (de Waal 1999: 65; de Waal, Bonnie 2009: 21) (tzw. podejścia transmisyjne pomijające rodzaj mechanizmu). W rezultacie desygnatami terminu „kultury” są znacznie mniej jednorodne zjawiska.

Z kolei dla niektórych badaczy małą podstawowe znaczenie dla definicji „kultury” mają ogólne cechy tego procesu transmisji. I tak, dla występowania „kultury” transmisja musi być „dokładna” (*faithful*) oraz ma gwarantować „trwałość informacji pomiędzy nabyciem a retransmisją” (Boesch 2012b: 681–682). W innym ujęciu wskazywany jest podobny wymóg – „trwałości” (*persistence*) treści procesów transmisyjnych (Whiten 2011: 997). W tych podejściach rodzaj przekazywanej informacji oraz psychologiczny mechanizm leżący u podstaw transmisji nie jest najważniejszy. Warunki niezbędne do występowania „kultury” odnoszą się, przede wszystkim, do ogólnych właściwości procesu transmisji, które zostały jednak ujęte bardzo nieprecyzyjnie (tzw. podejścia transmisyjne akcentujące cechy procesu przekazywania).

Tymczasem w podejściach nietransmisyjnych procesy przekazywania nie są traktowane jako centralny element definicji „kultury”. W niektórych przypadkach definicje są tak szerokie, że transmisja, choć nie jest zaakcentowana, jednocześnie nie jest wykluczona. I tak dla przykładu, „kulturę” scharakteryzowano jako „całościową strukturę i atmosferę społeczną w stadzie” (Sapolsky i Share 2004: 0534). W innym ujęciu jako cechy niezbędne do wyróżnienia prawdziwej „kultury” wskazywano „złożoność zachowań oraz niemal [ich] powszechność w obrębie sąsiadujących populacji” (Byrne 2007: 581). W obu przypadkach nacisk położono na ogólne właściwości populacji, choć nie wyklucza to ważnej roli procesów transmisyjnych w ich generowaniu. Niektórzy prymatolodzy, nawiązując do prac w obrębie antropologii kulturowej – zwłaszcza Ingolda (2013) – krytykujący dominujący w naukach ewolucyjnych sposób myślenia o kulturze, świadomie odrzucają podejście transmisyjne (tzw. podejścia antytransmisyjne w ramach nietransmisyjnych). W tym ujęciu zakwestionowano „model transferu informacji oparty na jednostce jako agencie” (Nakamura 2010). Uznano, że „kultura” nie może być sprowadzona do przekazywania informacji pomiędzy jednostkami, gdyż jest zbiorowo tworzona i trzeba ją umieścić również na poziomie ponadjednostkowym. Skupianie się na zdolnościach poznawczych aktorów, na mechanizmach przekazywania czy nawet szerzej – na transmisji, pomija to, czym tak naprawdę jest „kultura”. W miejsce trzymania się wizji „kultury” jako „kserokopiarki” postulowane jest obranie „bardziej holistycznego podejścia” (Nakamura 2010: 156). Konsekwentnie „kulturę” ujęto jako „proces nieustannej praktyki społecznej, poprzez którą wiedza [...] daleko od bycia transmitowaną lub »skaczącą« od jednego osobnika do drugiego, poddawana jest ciągłemu tworzeniu i odtwarzaniu w ciągu historii życia dokonującej się w obrębie konkretnego środowiska” (Nishie i Nakamura 2015: 529). Choć w tej mierze nie dokonała się jak dotąd w obrębie prymatologii rewolucja, to przytoczona definicja wskazuje na próby formułowania nowych rozumień „kultury”, dystansujących się od „transmisyjnego dogmatu”.

2. Z uwagi na przedmiot procesów przekazywania albo na to, co podlega agregowaniu na poziomie całej populacji, wyróżnić można podejścia: behawioralne oraz (ujmowane dla jasności i klarowności wywodu łącznie) niebehawioralne.

W tych pierwszych „kultura” sprowadzana jest do procesów przekazywania, których obiektem są zachowania, lub „kultura” to zagregowany, specyficzny układ zachowań typowy dla danej populacji. Czasami twierdzi się, że „kultura” to zachowania o określonym charakterze, ale jest to uproszczenie, gdyż z dalszej lektury wynika, że chodzi o pierwszą lub drugą ze wskazanych powyżej sytuacji. Przy czym położenie nacisku na zachowania jest zrozumiałe w związku z cechami klasycznego paradygmatu w etologii, trudnościami z dostępem do umysłów małp i ustaleniem treści procesów społecznego uczenia się.

Już ojciec założyciel badań kulturowych w prymatologii, Kinji Imanishi, określał kulturę jako „nabywane zachowania [społecznie]” (Itani i Nishimura 1973: 27). Jeden z pierwszych zachodnich badaczy małp definiował „kultury” jako „warianty zachowań wywołane przy pomocy modyfikacji społecznej” (*cultures are behavioural variants induced by social modification*) (Kummer 1971: 13). Później Toshisada Nishida (1987) wyznaczył nowy kierunek studiów nad „zachowaniami kulturowymi” (*cultural behavior*). Idąc tym tropem, inni badacze definiowali „kulturę” jako system zachowań przekazywanych społecznie, „zachowania współdzielone przez [daną] populację” (*behaviors shared by a population*) (Sapolsky i Share 2004: 0534); „warianty zachowań” (*behavioral variations*) (Perry 2006: 172), „uwzorowanie zachowań” (Whiten i inni 1999: 682).

W związku ze znaczeniem ortodoksyjnego paradygmatu tej dyscypliny ujęcia niebehawioralne są trudniejsze do przyjęcia dla badaczy małp. Jak wskazuje nazwa, w tym przypadku przedmiotem transmisji albo obiektem, który podlega agregowaniu na poziomie populacji, nie są bezpośrednio wyłącznie zachowania. Są zaś nimi: „informacje uzyskane poprzez społeczne uczenie się” (Nishida 2011: 270), a także „pewne zdolności” (Byrne 2007: 581). Inni wskazywali na „pozycję społeczną, preferencje, nawyki, postawy” (de Waal i Bonie 2009: 29). Pisano o przekazywaniu zachowań, dodając, że składają się one na konkretny „styl uspołecznienia” (*style of sociality*), „społeczne postawy” (*social attitudes*), takie jak np. pokojowość, które to stanowią ostateczny obiekt procesów transmisji (Sapolsky 2006: 643). Nie wykluczając komponentu behawioralnego, jeden z autorów wskazuje, że obiektem transmisji mogą być również „idee oraz sztuczne konstrukcje” (Whiten i inni 2016: 15). W jeszcze innym ujęciu, obok zachowań, przedmiotem transmisji są „znaczenia”, a nawet więcej – „kultura [...] bazuje na podzielanych znaczeniach” (Boesch 2003: 83, 2012b). Przy czym wskazany został tylko jeden taki przykład – „obgryzanie liści” (tzw. *leaf-cliping*), z którym mają wiązać się odmienne „znaczenia” w różnych wspólnotach

szympanśów. Niezależnie od różnic w ramach podejścia niebehavioralnego, stanowisko to zakłada, że nawet bardziej wyśrubowane wymogi względem „kultury” (obejmujące zjawiska inne niż zachowania), w pewnym zakresie są spełnione także u niektórych naczelnych.

3. Kolejny podział możliwy do zrekonstruowania na podstawie definicji proponowanych przez prymatologów opiera się na różnicach w wyodrębnianiu „kultury”. W tym aspekcie wyróżnić można podejścia eksklusywne oraz inkluzywne.

Zgodnie z tymi pierwszymi, tylko cecha, która nie jest determinowana przez czynniki genetyczne lub ekologiczne, stanowi kandydata na „cechę kulturową”. Krytycy tego stanowiska w prymatologii określają je jako „metodę wyłączenia” (*method of exclusion*), dlatego że dopiero gdy złożoność i różnorodność zachowań cechująca daną populację nie może być wyjaśniona przez czynniki genetyczne lub ekologiczne, w grę wchodzi „kultura”. W tym negatywnym (przynajmniej w części) podejściu, „kulturą jest to, co nie jest naturą i środowiskiem”. Taki sposób myślenia o „kulturze” jako pierwszy konsekwentnie zaprezentował Nishida (1987). Wielu czołowych badaczy małp poszło tym tropem (np. Whiten i inni 1999; Perry i inni 2003). W pewnym sensie taka strategia definicyjna zwalnia z konieczności formułowania precyzyjnej definicji „kultury” oraz określania precyzyjnych mechanizmów i zależności pomiędzy różnymi zmiennymi. Co więcej, podejście eksklusywne, inaczej chyba niż chcieliby jego propagatorzy, w rzeczywistości ogranicza zasięg zjawisk potencjalnie kulturowych u naczelnych. Dzieje się tak chociażby dlatego, że warianty zachowań, które mają jakieś ekologiczne lub genetyczne korelaty, ale są nabywane i transmitowane poprzez społeczne uczenie się, nie zostaną uznane za „kulturowe”.

Podejście inkluzywne bazuje na krytyce eksklusywnego rozumienia „kultury”. Podaje się w nim w wątpliwość ostre oddzielanie czynników kulturowych od genetycznych, a zwłaszcza od ekologicznych. „Kulturowe” warianty zachowań stanowią wynik interakcji między środowiskowymi oraz społecznymi wpływami i ograniczeniami (Humle 2010: 117); dopiero oddziaływania pomiędzy tymi czynnikami prowadzą do wytworzenia się „unikatowych profili wspólnot kulturowych” (Humle 2011: 105); „zamiast widzieć »ekologię« i »kulturę« jako siły opozycyjne, powinniśmy je postrzegać jako komplementarne, oddziałujące w różny sposób na innowacje, rozpowszechnianie, podtrzymywanie i przetrwanie zachowań we wspólnocie” (Gruber i inni 2012: 10); „występują najpewniej społeczne i ekologiczne wpływy i ograniczenia na wszystkie zachowania kulturowe” (Nakamura 2010: 163; podobnie np. Koops i inni 2014; Nahallage i inni 2016). Zgodnie z podejściem inkluzywnym, zasięg zjawisk „kulturowych” u małp może być znacznie szerszy niż się przyjmuje.

4. Ostatnia typologia dotyczy zasięgu proponowanych rozumień „kultury”. I tak, formułowana jest jedna uniwersalna, ponadgatunkowa, unifikująca

definicja „kultury” (podejścia unitarne) albo rozwijane jest wielostopniowe podejście, obejmujące gradację zjawisk „kulturowych”, unikające jednej szerokiej definicji (podejścia gradacyjne).

W tym pierwszym przypadku proponowana jest jedna, z konieczności pojemna definicja, która odnoszona jest do wszystkich gatunków, w tym człowieka. Najczęściej formułowana jest tak, aby nie była antropocentryczna. Szereg wskazanych wyżej definicji formułowanych jest w ten sposób. Dla przykładu, skoro „kultura” to „posiadanie wielu tradycji, rozpościerających się na różne obszary zachowań” (Whiten i Schaik 2007: 605; podobnie Whiten i inni 1999; Perry i inni 2003; Biro i inni 2003), to można taką definicję odnieść do bardzo szerokiego zakresu zjawisk oraz gatunków. Nietrudno zauważyć, że niesie to za sobą niebezpieczeństwo sprowadzenia różnych procesów do jednej zbiorczej, niewiele wyjaśniającej kategorii.

Z kolei podejście gradacyjne polega na proponowaniu narzędzi analitycznych, pozwalających na wyodrębnienie różnych odmian (odcieni) zjawisk (w tym, „kultury” w ścisłym tego słowa znaczeniu) składających się na ogólną kategorię „kultury” (czy też „zjawisk kulturowych”). Rzecznicy tego podejścia twierdzą, że posługiwanie się jedną unifikującą definicją nie przyczyni się do zrozumienia i wydobycia specyfiki społecznego życia poszczególnych gatunków naczelnych. Wychodząc od takiego założenia, Whiten (2011) wyróżnił trzy ogólne cechy (jak pisze „subkomponenty”) „kultury”, które posiadają inne właściwości u różnych gatunków. Inaczej mówiąc, w przypadku każdej z nich ma miejsce gradacja i zróżnicowanie. Na „kulturę” składa się: (1) uwzorowany rozkład tradycji w czasie i przestrzeni (który może być np. duży lub mały); (2) procesy, poprzez które dokonuje się społeczne uczenie się (proste lub złożone); (3) treść kulturowych zjawisk (od zachowań aż do idei czy poglądów). Ten prosty schemat ma umożliwić porównywanie między gatunkami, a w efekcie uchwycenie podobieństw i różnic w zjawiskach „kulturowych”. Podobnie Gruber i inni (2015), z uwagi na typy reprezentacji w umysłach aktorów społecznych, wyodrębnili różne odmiany zjawisk „kulturowych” (od „*culture base on representation*” do „*culture based on meta-representation*”). Odejście od ujęć unitarnych postuluje szeroki zespół badaczy, w skład którego – obok archeologów, antropologów i psychologów – wszedł Whiten (Haidle i inni 2015). Zaproponowany model zdolności „kulturowych” obejmuje osiem poziomów, od najprostszych do najbardziej złożonych (od „*socially facilitated information capacity*” do „*national cultural capacity*”). Wszystkie te próby łączą sprzeciw wobec umieszczenia w ramach jednej kategorii (uniwersalnej „kultury”) zjawisk i procesów, które różnią się od siebie, choć mają jakieś wspólne cechy.



## Dominujące stanowisko i dokonujące się zmiany

Zaprezentowane powyżej typologie umożliwiają rekonstrukcję dominującego sposobu definiowania „kultury” przez badaczy małp oraz ukazanie dynamiki zmian w tym zakresie. Od początku studiów nad „kulturą” w prymatologii dominowało, i cały czas ma najwięcej zwolenników, podejście transmisyjne. Odpowiada to zresztą głównemu paradygmatowi, tak w biologii, jak i w węższej dziedzinie *animal cultures*. Rozwijając to podejście, prymatolodzy nie dokonują niestety ważnych dystynkcji („kultura” jako typ dziedziczenia, jako przedmiot procesów transmisyjnych i jako efekt zachodzenia tych procesów na poziomie populacji), przez co ich transmisyjne rozumienie „kultury” wcale nie jest czytelne i jednoznaczne. Co ważne, w prymatologii powoli coraz większego znaczenia zaczyna nabierać ujęcie nietransmisyjne (w wersji antytransmisyjnej), odrzucające dominujący wśród biologów sposób rozumienia „kultury”. Japońscy badacze wytyczają nowe kierunki badań, nawiązując do współczesnego dorobku socjologii i antropologii.

Stanowisko transmisyjne bardzo często łączono z podejściem behawioralnym, co bliskie jest tradycji klasycznej etologii. Przez długie lata w prymatologii definiowano „kulturę” jako zachowanie, które jest w specjalny sposób przekazywane pomiędzy osobnikami. Jednak nawet w obozie rzeczników transmisyjnej wizji „kultury” coraz częściej kwestionuje się do niedawna niemal niepodważalną myśl, że przedmiotem procesów przekazywania są wyłącznie zachowania. A zatem, jak zostało pokazane wyżej, stanowisko niebehawioralne również ma swoich rzeczników – jeden z autorów pisze nawet o „znaczeniach” jako przedmiocie procesów społecznego uczenia się wśród szympanсів. Niezależnie od tego, czy przytoczone tam dowody na występowanie „znaczeń” w niektórych wspólnotach szympanсів są przekonujące, takie podejście w większym stopniu przypomina rozumienie „kultury” dominujące w naukach społecznych. Czytelnik oczekiwałby zresztą bardziej złożonych rozważań nad tym, jak owe „znaczenia” są kodowane, „przechowywane” i odkodowywane przez jednostki. Inaczej mówiąc, uznanie, że przedmiotem transmisji są niezachowania, generuje szereg dodatkowych pytań badawczych.

Co więcej, badania nad „kulturą” u naczelnych przez długi okres dynamicznie rozwijały się w ramach podejść ekskluzywnych. Choć była to łatwiejsza strategia badawcza, to jednak z uwagi na jej poważne ograniczenia olbrzymią część współczesnych prac zaliczyć należy do ujęć inkluzywnych. Akurat w tym aspekcie zmiana, jaka się dokonała, jest bardzo duża – „metoda wyłączenia” jest obecnie kontestowana przez większość prymatologów. Konkurencyjne do niej podejście inkluzywne, dużo bardziej subtelne i adekwatne, wymaga jednak określania wzajemnych wpływów i oddziaływań pomiędzy czynnikami genetycznymi, ekologicznymi i „kulturowymi” (np. przez odwołanie do epigenetyki).

A zatem, spektakularny triumf podejścia interakcyjnego otwiera nowe obszary badawcze, co też stawia przed prymatologami nowe wyzwania i wymusza bardziej interdyscyplinarne podejście.

Podobna sytuacja dotyczy czwartej typologii. Choć podejścia unitarne dominowały przez długi okres czasu, współcześnie to ujęcia gradacyjne zdobywają coraz więcej zwolenników. Kryje się za tym wysiłek syntetyzowania danych wytworzonych w prymatologii oraz próba ich łączenia z wynikami badań prowadzonych w obrębie nurtu *animal culture* i ewolucyjnych studiów nad kulturą. Powstające szersze schematy wyjaśniające z założenia nie mogą być „płaskie” i mają umożliwiać gradację zjawisk kulturowych. Nie jest to jednak łatwe, już choćby dlatego, że rozważania nad zróżnicowanymi formami szerokiej „kultury” wymagają pogłębionej wiedzy wykraczającej poza wąski obszar prymatologii. W dalszej kolejności wymusza to współpracę biologów zajmujących się zjawiskami „kulturowymi” z przedstawicielami nauk społecznych. Takie próby, choć nieliczne, mają już miejsce. Ich efektem są dużo bardziej zniuansowane, nieupraszczające i sięgające do ustaleń wielu różnych nauk studia nad „kulturą” wpisujące się w podejście gradacyjne (Byrne i inni 2004; Haidle i inni 2015).

## Podsumowanie

W niniejszym artykule dokonano typologizacji rozumień „kultury” użytych w pracach prymatologów. Proponowane tam definicje „kultury” można podzielić typologicznie z uwagi na cztery kryteria: ogólny status „ontologiczny” (podejścia: transmisyjne i nietransmisyjne), przedmiot procesów transmitowania lub obiekty agregowane na poziomie populacji (podejścia: behawioralne i nie-behawioralne), wyodrębnianie „kultury” (podejścia: ekskluzywne i inkluzywne), zasięg proponowanych rozumień „kultury” (podejścia: unitarne i gradacyjne). Zabieg ten pozwolił na uchwycenie stanowiska dominującego do niedawna wśród prymatologów, a także zmian zachodzących w tym zakresie. Co ważne, jak zostało pokazane, pomimo unifikującego parasola ewolucjonizmu, wciąż występują współcześnie różnice w rozumieniu „kultury” przez badaczy małp. Nie tylko niektórzy prymatolodzy dystansują się od mocnych tez „prymatologii kulturowej”, ale nawet wśród rzeczników tego podejścia nie ma jednego sposobu definiowania „kultury”. W pewnym zakresie mamy do czynienia z sytuacją występowania kilku konkurencyjnych rozumień „kultury” w obrębie prymatologii (np. można wyróżnić podejścia transmisyjno-behawioralne oraz nietransmisyjno-niebehawioralne). To, co krytykowano u „humanistów”, staje się coraz powszechniejsze wśród badaczy małp. Dzieje się tak niezależnie od tego, że specyfika tamtejszego pola naukowego w pewnym zakresie hamuje procesy pluralizacji wewnątrz prymatologii. Być może to immanentne cechy „kultury” jako

takiej powodują, że badający ją już nie tylko „humaniści”, ale również biolodzy, skazani są na różne jej interpretacje.

## Literatura

- Abu-Lughod, Lila. 1999. *Writing Against Culture*. W: R.G. Fox (red.). *Recapturing Anthropology: Working in the Present*. Santa Fe: School of American Research Press, s. 137–162.
- Appadurai, Arjun. 1996. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Bastian, Meradith L. i inni. 2010. *Diet Traditions in Wild Orangutans*. „American Journal of Physical Anthropology” 143: 175–187.
- Biro, Dora i inni. 2003. *Cultural Innovation and Transmission of Tool Use In Wild Chimpanzees: Evidence From Field Experiments*. „Animal Cognition” 6: 213–223.
- Bloch, Maurice. 2012. *Anthropology and the Cognitive Challenge*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Boesch, Christophe. 2003. *Is Culture a Golden Barrier Between Human and Chimpanzee?* „Evolutionary Anthropology” 12(2): 82–91.
- Boesch, Christophe. 2012a. *Wild Cultures: A Comparison Between Chimpanzee and Human Cultures*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Boesch, Christophe. 2012b. *From Material to Symbolic Cultures: Culture in Primates*. W: J. Valsiner (red.). *The Oxford Handbook of Culture and Psychology*. Oxford: Oxford University Press.
- Boesch, Christophe i Michael Tomasello. 1998. *Chimpanzee and Human Cultures*. „Current Anthropology” 39(5): 591–614.
- Bonner, John T. 1980. *The Evolution of Culture in Animals*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Bourdieu, Pierre. 1975. *The Specificity of the Scientific Field and the Social Conditions of the Progress of Reason*. „Social Science Information” 14(6): 19–47.
- Byrne, Richard. W. 2007. *Culture in Great Apes: Using Intricate Complexity in Feeding Skills to Trace the Evolutionary Origin of Human Technical Power*. „Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences” 362(1480): 577–585.
- Byrne, Richard., 2016. *Evolving Insight*. Oxford: Oxford University Press.
- Byrne, Richard i inni. 2004. *Understanding Culture Across Species*. „Trends Cognitive Science” 8(8): 341–346.
- Call, Joseph i Claudio Tennie. 2009. *Animal Culture: Chimpanzee Table Manners?* „Current Biology” 19(21): 981–983.
- Clifford, James. 1988. *The Predicament of Culture: Twentieth-century Ethnography, Literature, and Art*. Cambridge: Harvard University Press.
- de Melo, Gabriela D.B. 2012. *Nature and Culture Intertwined or Redefined? On the Challenges of Cultural Primatology and Sociocultural Anthropology*. „Revue de Primatologie” 4.

- de Waal, Frans B.M. 1999. *Cultural Primatology Comes of Age*. „Nature” 399: 635–636.
- de Waal, Frans B.M. i Kristin E. Bonnie. 2009. *In Tune With Others: The Social Side of Primate Culture*. W: K.N Laland i B.G. Galef (red.). *The Question of Animal Culture*. Harvard University Press, Cambridge, s. 19–40.
- Galef, Benett G. 1992. *The Question of Animal Culture*. „Human Nature” 3: 157–178.
- Geertz, Clifford. 2005. *Interetacja kultur. Wybrane eseje*. Tłum. M. Piechaczek. WUJ: Kraków.
- Goodall, Jane. 1973. *Cultural Elements in a Chimpanzee Community*. W: E. Menzel (red.). *Precultural Primate Behavior*. Basel: Karger, s. 138–159.
- Gruber, Thibaud i inni. 2012. *The Influence of Ecology on Animal Cultural Behaviour: A Case Study of Five Ugandan Chimpanzee Communities*. „Journal of Comparative Psychology” 126(4): 446–457.
- Gruber, Thibaud i inni. 2015. *Apes Have Culture But May Not Know That They Do*. „Frontiers in Psychology” 6:91.
- Haidle, Miriam N. i inni. 2015. *The Nature of Culture: An Eight-grade Model for the Evolution and Expansion of Cultural Capacities in Hominins and Other Animals*. „Journal of Anthropological Sciences” 93: 43–70.
- Hart, Hornell i Adele Panzer. 1925. *Have Subhuman Animals Culture?* „American Journal of Sociology” 30:703–709.
- Hill, Kim. 2009. *Animal „Culture”?* W: K.N Laland i B.G Galef (red.). *The Question of Animal Culture*. Cambridge, MA: Harvard University Press, s. 269–287.
- Holloway, Ralph L. 1969. *Culture: A Human Domain*. „Current Anthropology” 10: 395–407.
- Huffman, Michael i Satoshi Hirata. 2003. *Biological and Ecological Foundations of Primate Behavioral Tradition*. W: D.M. Fragaszy i S. Perry (red.). *The Biology of Traditions: Models and Evidence*. Cambridge, UK: Cambridge, s. 267–296.
- Humle, Tatyana. 2010. *How Are Army Ants Shedding New Light on Culture in Chimpanzees*. W: E.V. Lonsdorf, S.R. Ross i T. Matsuzawa (red.). *The Mind of the Chimpanzee: Ecological and Experimental Perspectives*. Chicago: University of Chicago Press, s. 116–126.
- Humle, Tatyana. 2011. *Ant-dipping: How Ants Have Shed Light on Culture*. W: T. Matsuzawa, T. Humle i Y. Sugiyama (red.). *The Chimpanzees of Bossou and Nimba*. Tokyo: Springer, s. 97–105.
- Humle, Tatyana i Nicholas E. Newton-Fisher. 2013. *Culture in Non-human Primates: Definitions and Evidence*. W: R.F. Ellen, S.J. Lycett i E. Sarah (red.). *Understanding Cultural Transmission in Anthropology: A Critical Synthesis. Theory & Methodology in Anthropology*. New York: Berghahn Books, s. 80–101.
- Ingold, Tim. 2013. *Prospect*. W: T. Ingold i G. Palsson (red.). *Biosocial Becomings. Integrating Social and Biological Anthropology*. Cambridge, UK: Cambridge, s. 1–21.
- Itani, Junichiro i Akisato Nishimura. 1973. *The study of infrahuman Culture in Japan: A Review*. W: E.W. Menzel E.W. (red.). *Precultural Primate Behavior*. Basel: Karger, s. 26–50.

- Koops, Kathelijne i inni. 2014. *The Ecology of Primate Material Culture*. „Biology Letters” 10: 20140508.
- Kroeber, Alfred. 1928. *Sub-Human Culture Beginnings*. „The Quarterly Review of Biology” 3(3): 325–342.
- Kummer, Hans. 1971. *Primate Societies. Group Techniques of Ecological Adaptation*. Aldine-Atheron, Chicago.
- Laland, Kevin N. i Benett G. Galef (red.) 2009. *The Question of Animal Culture*. Cambridge Mass.: Harvard University Press.
- Langergraber, Kevin E. i inni. 2011. *Genetic and ‘Cultural’ Similarity in Wild Chimpanzees*. „Proceedings of the Royal Society B: Biological Sciences” 278: 408–416.
- Latour, Bruno. 2000. *A Well-Articulated Primatology – Reflexions of a Fellow-Traveler*. W: S. Strum i L. Fedigan (red.). *Primate Encounters: Models of Science, Gender, and Society*. Chicago: University of Chicago Press.
- Leblan, Vincent. 2013. *Introduction: Emerging Approaches in the Anthropology/primateology Borderland*. „Revue de primatologie” 5: 1–29.
- Leca, Jean-Baptiste i inni. 2016. *A Multidisciplinary View on Cultural Primatology: Behavioral Innovations and Traditions in Japanese Macaques*. „Primates” 57: 333–338.
- Luef, Eva Maria i Simone Pika. 2013. *Gorilla Mothers Also Matter! New Insights on Social Transmission in Gorillas (*Gorilla gorilla gorilla*) in Captivity*. „PLoS One” 8(11): e79600.
- Łukasik, Anadziej, Marzec, Magdalena i Jarosław Jastrzębski. 2015. *Prekultura – kultura u zwierząt*. „FIDES ET RATIO” 4(24): 145–156.
- McGrew, William C. 1992. *Chimpanzee Material Culture: Implications for Human Evolution*. Cambridge: Cambridge University Press.
- McGrew, William C. 1998. *Culture in Nonhuman Primates?* „Annual Review of Anthropology” 27: 301–328.
- McGrew, William C. 2017. *Field Studies of Pan Troglodytes Reviewed and Comprehensively Mapped, Focussing on Japan’s Contribution to Cultural Primatology*. „Primates”, 58(1): 237–258.
- McGrew, William C. i Caroline E. G. Tutin. 1978. *Evidence for a Social Custom in Wild Chimpanzees?* „Man” 13(2): 234–251.
- Mesoudi, Alex, Whiten, Andrew i Kevin N. Laland. 2006. *Towards a Unified Science of Cultural Evolution*. „Behavioral and Brain Sciences” 29(4): 329–383.
- Mościskier, Andrzej. 1998. *Spór o naturę ludzką : socjologia czy socjobiologia?* Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Nahallage, Charmalie A.D. i inni. 2016. *Stone Handling, An Object Play Behaviour in Macaques: Welfare and Neurological Health Implications Of a Bio-culturally Driven Tradition*. „Behaviour” 153(6–7): 845–869.
- Nakamura, Michio. 2010. *Ubiquity of Culture and Possible Social Inheritance of Sociality Among Wild Chimpanzees*. W: E.V. Lonsdorf, S.R. Ross i T. Matsuzawa (red.). *The Mind of the Chimpanzee*. Chicago: The University of Chicago Press, s. 156–167.
- Nimmo, Richie. 2012. *Animal Cultures, Subjectivity, and Knowledge: Symmetrical Reflections Beyond the Great Divide*. „Society and Animals” 20(2): 173–192.

- Nishida, Toshisada. 1987. *Local Traditions and Cultural Transmission*. W: B.B. Smuts, D.L. Cheney, R.M. Seyfarth, R.W. Wrangham i T.T. Struhsaker (red.). *Primate Societies*. Chicago: University of Chicago Press, s. 462–474.
- Nishida, Toshisada. 2011. *Chimpanzees of the Lakeshore: Natural History and Culture at Mahale*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nishie, Hitonaru i Michio Nakamura. 2015. *Culture*. W: M. Nakamura, K. Hosaka, N. Itoh i K. Zamma (red.). *Mahale Chimpanzees: 50 Years of Research*. Cambridge: Cambridge University Press, s. 521–532.
- Ohnuki-Tierney, Emiko. 1989. *The Monkey as Mirror: Symbolic Transformations in Japanese History and Ritual*. New Jersey: Princeton University Press.
- Perry, Susan. 2006. *What Cultural Primatology Can Tell Anthropologists about the Evolution of Culture*. „Annual Review of Anthropology” 35: 171–190.
- Perry, Susan. 2011. *Social Traditions and Social Learning in Capuchin Monkeys (Cebus)*. „Proceedings of the Royal Society B” 366: 988–996.
- Perry, Susan i Joseph H. Manson. 2008. *Manipulative Monkeys: The Capuchins of Lomas Barbudal*. Cambridge: Harvard University Press.
- Perry, Susan i inni. 2003. *Social Conventions in Wild White-faced Capuchin Monkeys: Evidence for Traditions in a Neotropical Primate*. „Current Anthropology” 44: 241–268.
- Pollock, Mary S. 2015. *Storytelling Apes: Primatology Narratives Past and Future*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- Premack, David i Marc D. Houser. 2006. *Why Animals Do Not Have Culture*. W: S.C. Levinson i P. Jaisson (red.). *Evolution and Culture*. Cambridge: MIT Press.
- Rapchan, Eliane S. 2012. *Culture and Intelligence: Anthropological Reflections on Non-physical Aspects of Evolution in Chimpanzees and Humans*. „História, Ciências, Saúde-Manguinhos” 19(3).
- Riley, Erin P. 2013. *Contemporary Primatology in Anthropology: Beyond the Epistemological Abyss*. „American Anthropologist” 115(3): 411–422.
- Rodman, Peter S. 1999. *Whither Primatology? The Place of Primates in Contemporary Anthropology*. „Annual Review of Anthropology” 28: 311–339.
- Rodseth, Lars i Shannon A. Novak. 2006. *The Impact of Primatology on the Study of Human Society*. W: J.H. Barkow (red.). *Missing the Revolution: Darwinism for Social Scientists*. New York: Oxford University Press, s. 187–220.
- Santorelli, Claire J. i inni. 2011. *Traditions in Spider Monkeys Are Biased Toward the Social Domain*. „PLoS ONE” 6(2): e16863.
- Sapolsky, Robert. 2006. *Social Cultures Among Nonhuman Primates*. „Current Anthropology” 47(4): 641–656.
- Sapolsky, Robert i Lisa J. Share. 2004. *A Pacific Culture among Wild Baboons: Its Emergence and Transmission*. „PLoS Biol” 2(4): e106.
- Sommer, Volker i Amy Parish. 2010. *Living Differences. The Paradigm of Animal Cultures*. W: U. Frey, Ch. Störmer i K. Willführ (red.). *Homo Novus – A Human Without Illusions*. The Frontiers Collection. Heidelberg: Springer, s. 17–31.
- Stępień, Mateusz. 2008. *Kultura u prymatów innych niż ludzie jako wyzwanie dla nauk społecznych*. „Studia Socjologiczne” 4(191): 43–66.



- Sewell, William H. 1999. *The Concepts(s) of Culture*. W: V. E. Bonnell i L. Hunt (red.). *Beyond the Cultural Turn*. Berkeley: University of California Press, s. 35–61.
- Tuttle, Russell H. 2014. *Apes and Human Evolution*. Cambridge Mass.: Harvard University Press.
- van Schaik, Carel. 2009. *Geographic Variation in the Behavior of Wild Great Apes: Is It Really Cultural?* W: K.N. Laland i B.G. Galef (red.). *The Question of Animal Culture*. Cambridge Mass.: Harvard University Press, s. 70–98.
- van Schaik, Carel. 2016. *The Primate Origins of Human Nature*. New Jersey: Wiley-Blackwell.
- Vaisey, Stephen i Omar Lizardo. 2016. *Cultural Fragmentation or Acquired Dispositions? A New Approach to Accounting for Patterns of Cultural Change*. „Socius: Sociological Research for a Dynamic World” 2: 1–15.
- Watanabe, Kazan. 1994. *Precultural Behaviour of Japanese Macaques: Longitudinal Studies of the Koshima Troops*. W: R.A. Gardner, A.B. Chiarelli, B.T. Gardner i X.F. Plooij (red.). *The Ethological Roots of Culture*. Dordrecht: Kluwer, s. 81–94.
- Whiten, Andrew. 2007. *Pan African Culture: Memes and Genes in Wild Chimpanzees*. „Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America” 104(45): 17559–17560.
- Whiten, Andrew. 2011. *The Scope of Culture in Chimpanzees, Humans and Ancestral Apes*. „Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences” 366: 996–1007.
- Whiten, Andrew i inni. 1999. *Cultures in Chimpanzees*. „Nature” 399: 682–685.
- Whiten, Andrew i Carel van Schaik. 2007. *The Evolution of Animal ‘Cultures’ and Social Intelligence*. „Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences” 362: 603–620.
- Whiten, Andrew, Victoria Homer i Sara Marshall-Pescini. 2003. *Cultural Panthropology*. „Evolutionary Anthropology” 12: 92–105.
- Whiten, Andrew i inni (red.) 2012. *Culture Evolves*. Oxford: Oxford University Press.
- Yamamoto, Shinya, Tatyana Humle i Masayuki Tanaka. 2013. *Basis for Cumulative Cultural Evolution in Chimpanzees: Social Learning of a More Efficient Tool-Use Technique*. „PLoS ONE” 8(1): e55768.

## How Primatologists Understand “Culture”

### Summary

The aim of this article is to reconstruct and discuss the ways in which “culture” is defined in primatology. Surprisingly, this task has not yet been undertaken even within primatology, not to mention the social sciences, which should have a strong interest in new currents in studying the “cultures” of non-human primates. This paper fills an important gap in the literature on how primatologists understand “culture.” Primatologists’ approaches to “culture” are reduced to four separate typologies, each relating to a different aspect of the proposed definitions of “culture.” Discussing these

typologies brings to light how primatologists understand “culture.” This also makes it possible to indicate the dominant view of “culture” in primatology and to point to directions of change. As will be shown, not only do certain primatologists distance themselves from the more far-reaching ideas of “cultural primatology” but even among representatives of this approach there is no one manner of defining “culture.”

Key words: culture; naturalization of the social sciences; primatology; nature and culture; cultural transmission theory.