

PETER WINCH
USA

CZY MOŻEMY ZROZUMIEĆ SAMYCH SIEBIE?*

Tytuł mojego wykładu brzmi: „Czy możemy zrozumieć s a m y c h s i e b i e?”, nie zaś „s w o j e d u s z e”¹; za błąd ten trzeba winić międzynarodowe połączenie telefoniczne. Rzecz zwyczajna, jednak poprawiony tytuł wiąże się z istotniejszą kwestią. Zostałem mianowicie zaproszony do mówienia o możliwości, by tak rzec, rozumienia przez nas o b c y c h kultur. Nie mając zamiaru omijać tego tematu, chciałbym zasugerować, że przynajmniej niektóre dostrzegane tu trudności rodzą się z niewłaściwego ujmowania kłopotów związanych z tym, jak należy mówić o „rozumieniu” w odniesieniu do naszej w ł a s n e j kultury.

Rzućmy okiem na słowa „możliwy” i „niemożliwy”. Jeszcze nie tak dawno temu wydawało się niemożliwe, by ludzie kiedykolwiek byli zdolni do podróżowania na Księżyc. Trudności *techniczne* sprawiały wrażenie tak wielkich, że całkiem uzasadnione mogło być przypuszczenie, iż nie zostaną nigdy przezwyciężone, jakkolwiek oczywiście w końcu zostały. Natura celu była w tym przypadku wystarczająco jasna.

Antropologowie kultury, historycy i inni naukowcy zajmujący się badaniem kultur innych niż ich własna mogą w nieco podobny sposób napotykać trudności natury „technicznej”. Dostęp do badanej kultury może być utrudniany przez różnorodne czynniki: niewystarczające dane historyczne lub archeologiczne, wrogość ludzi wobec wścibstwa obcych, brak dostatecznie wyrafinowanych technik – statystycznych, matematycznych czy innych itp. Tutaj także projekt,

* Jest to wykład wygłoszony 23 września 1994 r. na konferencji *Fremdheit und Vertrautheit: Hermeneutik im europäischen Kontext (Obcość i bliskość: Hermeneutyka w kontekście europejskim)* w Martin Luther-Universität w Halle (Niemcy). Dziękuję panom prof. prof. Edmundowi Mokrzyckiemu i Józefowi Niżnikowi za sugestie translatorskie (przyp. tłum.).

¹ Wykład P. Wincha reklamowany był przez organizatorów konferencji jako „Can We Understand Our Souls?” zamiast „Can We Understand Ourselves?” (przyp. tłum.).

którego realizacja jest wstrzymywana przez te czynniki, może być wystarczająco klarowny dla zaangażowanych weń; i takie przeszkody mogą albo zostać w końcu przewyciężone, albo ją uniemożliwić. Aby uzyskać kompetentny pogląd na tę sprawę, lepiej pytać nie filozofów, lecz historyków, archeologów, językoznawców, statystyków itd.

Rozważcie teraz następujący odmienny przypadek: nie można podzielić kąta na trzy równe części (trysekcja) przy użyciu linijki i cyrkla. Niemożliwość nie jest tu funkcją nieodpowiednich źródeł czy technik ani też niezmiernie trudnych do przewyciężenia przeszkód, lecz ujawnia ją geometryczny dowód *bezsensowności* idei podzielenia kąta na trzy części. Powiedzieć więc, że podzielenie kąta na trzy części jest niemożliwe, to tyle, co stwierdzić, że mówienie o podzieleniu kąta na trzy części *nie ma sensu* (*makes no sense*).

Przykład ten pokazuje, że bezsensowność pewnych form słów w żadnym wypadku nie musi być oczywista. Ktoś może przez długi czas czynić coś, co opisałby jako „próbowanie podzielenia kąta na trzy części”; prawdopodobnie dopiero dowód matematyczny skłoniłby go do zaprzestania tych działań. Dowód taki nie ukazuje, iż istnieją nieprzewyciężalne przeszkody odnoszące się do dzielenia kąta na trzy części (czy czegokolwiek), lecz że wyrażenie „podział kąta na trzy części” *nie jest sensowne* (*has no sense*).

Mimo iż stojące przed nami pytania o możliwość lub niemożliwość rozumienia innych kultur nie poddają się czemukolwiek przypominającemu dowód matematyczny, chciałbym zasugerować, że są one pytaniami o to, czy mówienie o „rozumieniu” w takim kontekście *ma sens*. Czy nie brzmi to absurdalnie?! Jak można poważnie pytać, czy mówienie o rozumieniu kultury innej niż własna ma sens? Ludzie, poza wszystkim, *mówią* powszechnie w taki sposób. Historycy, antropolodzy, językoznawcy, badacze tekstów itp. piszą i czytają niemało książek na owe tematy, a ich badania zasilane są wielkimi sumami pieniędzy. Wydawałoby się, iż trudno zaprzeczyć, że badacze ci, głosząc osiągnięcie owego domniemanego rodzaju rozumienia – mówią *rozumiale*². Trzeba więc jakoś wyjaśnić, dlaczego to, co wygląda na nedorzecznosc, mogło zostać potraktowane poważnie.

Istnieje kuszące, często podkreślane podobieństwo między „problemem innych kultur” a „problemem innych umysłów”. Paralela ta opiera się w znacznej mierze na idei głoszącej, iż posiadam pewien rodzaj rozumienia siebie, jakiego

² Postępuję tu, być może, zbyt pośpiesznie. Jaka jest mianowicie sytuacja w filozofii? Są uzasadnione powody, jak sądzę, by utrzymywać, że to, co się tam mówi i pisze, jest w wielkiej liczbie, mówiąc ściśle, nonsensem. Nie uważam jednak, by w takimż ogólnym sensie można było prawdziwie powiedzieć to samo o badaniach kulturowych. Niemniej nie będę próbował tutaj uzasadniać tego poglądu, choć mam nadzieję, że powody uczynienia przeze mnie owego rozróżnienia częściowo ujawnią się w toku wykładu (przyp. aut.).

nie mam, nie mogę mieć w stosunku do innego człowieka. Twierdzi się, że *samorozumienie* wyznacza rodzaj standardu mówiącego, na czym może – lub powinno – polegać zrozumienie istot ludzkich; ale standard ten nie daje się spełnić w przypadku, gdy chodzi o zrozumienie innego lub innych.

Dominująca wersja opisu samorozumienia jednostki w relacji do rozumienia „innych umysłów” wygląda mniej więcej następująco:

rozumieć siebie to przede wszystkim rozumieć swoje własne stany i procesy umysłowe: swoje myśli, uczucia, pragnienia, zamiary i decyzje. Rozumienie jest samo jednym z takich stanów czy procesów umysłowych, inne zaś są jego przedmiotami. Co więcej, istnieje szczególnie rodzaj „przejrzystości”³, charakterystyczny dla tego, co umysłowe; podmiot jest mianowicie w sposób konieczny i bezpośredni świadom swoich własnych stanów umysłowych, i ta bezpośrednia samoświadomość stanowi najważniejszy, niezbywalny element rozumienia. Jednakże stany umysłowe są jawne w tym znaczeniu jedynie dla ich posiadacza i stroną „B” tej uprzywilejowanej pozycji jest całkowita nieprzejrzystość i niedostępność stanów umysłowych innych ludzi.

„Problem innych umysłów” nie jest tutaj oczywiście przedmiotem mojego głównego zainteresowania, jednakże pewne związane z nim rozważania odgrywają istotną rolę w genezie problemu „innych kultur” i nie mogę o nich nie wspomnieć.

Kiedy nie poświęcamy się filozofowaniu, zachowujemy się, jak gdybyśmy myśleli, że zrozumienie procesów umysłowych kogoś innego jest częstokroć zupełnie możliwe, podobnie jak i *błędne rozumienie* lub *nieumiejętność* zrozumienia swoich własnych stanów umysłowych. Wersja proponowana przez filozofię może mieć jedynie moc przepisu lub zasady: zaleca nam, abyśmy myśleli i mówili odmiennie⁴. Ale cóż takiego jest w naszej koncepcji rozumienia samych siebie i innych, co tak łatwo przekonuje nas do potrzeby przyjęcia oferty egocentryzmu?

Moje rozumienie tego, „co robię” (używając tego zwrotu w bardzo szerokim sensie), ujawnia się na dwa sposoby: w charakterze samego mojego zachowania oraz w tym, co mogę *powiedzieć* o moim zachowaniu⁵. Wyobraźcie sobie na

³ Winch używa tu słów *transparent* i *opaque*, z których każde stosowane jest w literaturze w przeciwnych sobie znaczeniach. I tak np. wyraz *transparency* może oznaczać zarówno „przezroczystość”, a więc niewidoczność tego, co jest przezroczyste, jak i „przejrzystość” w znaczeniu jasności i jawności tego, co jest *transparent*. Kontekst wskazuje, że „przejrzystość” powinno się tu rozumieć jako jawność tego, co *transparent*, a „nieprzejrzystość” jako tegoż niedostępność (przyp. tłum.).

⁴ Por. L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 1972, I, § 303 oraz II, ix (przyp. aut.).

⁵ Niektórzy mogą zaoponować twierdząc, że moja mowa jest również częścią mojego zachowania.

przykład, że siedzę przy stole i mam przed sobą kawałki układanki-pucla. Widzicie mnie rozkładającego kawałki w pewien sposób: prawdopodobnie składającego najpierw razem kawałki odpowiadające sobie kolorami, następnie łączącego kilka kawałków, których kształty czynią ich przynależność do siebie oczywistą, i tak dalej. Możecie nie być pewni, iż rzeczywiście rozumiem, co robię, i prosicie mnie o wyjaśnienie. Mówię kilka rzeczy, które brzmią dla was sensownie i które uznajecie za elementarne reguły postępowania przy rozwiązywaniu układanki.

Jak, w odniesieniu do mojego *rozumienia*, co robię, powiązane są moje słowa i działania? Istnieje wiele okoliczności, które kuszą nas, byśmy nadali moim *słowom* uprzywilejowaną pozycję w tym względzie. Mogę wyrazić swoje rozumienie przez podanie – słowami – moich racji dla tego, co robię. Racje te w sposób charakterystyczny wykraczają poza samo zachowanie i jeśli rzeczywiście działałam z tych powodów, może się wydawać, iż musiały być one w jakiś sposób wcześniej *wobec mnie obecne*: prawdopodobnie także w formie wewnętrznych słów – lub odpowiednika słów⁶. Stąd, jak można wnosić, to owa bezpośrednia obecność takich racji wobec mojego umysłu i ich przyczynowa skuteczność w tworzeniu mojego zachowania konstytuuje moje *rozumienie* tego, co robię. Koncepcja ta zawarta jest w dominującym, typowym dla anglo-amerykańskiego świata filozoficznego ujęciu racji dla działania jako złożonych z *przekonań* i *pragnień* sprawcy. Owa wersja sugeruje, iż steruję sobą w kierunku celu, który chcę osiągnąć, poprzez podążanie według wewnętrznej mapy terenu, jaki muszę przemierzyć, i spisu zasobów, jakimi dysponuję, by to zrobić.

Następujące, pełne wewnętrznej mocy rozważanie wydaje się wspierać ten wniosek. Podczas gdy widz może jedynie wnosić o moich racjach dla działania na podstawie obserwacji tego, co robię, ja – sprawca – nie jestem do tego zmuszony, gdyż potrafię (częstokroć) powiedzieć natychmiast, jakie one są. Kusi nas, by myśleć, że racje te – moje pragnienia i przekonania – są oto przed moim umysłem, dostępne jedynie dla mnie.

Rozumienie innej kultury nie polega na rozumieniu zachowania wszystkich czy większości uczestniczących w niej jednostek; ale moglibyśmy chyba zaryzykować twierdzenie, że jest nim rozumienie wewnętrznych map, według których

wania. Zgodziłbym się z tym zdecydowanie, mówiąc tylko, że wprowadzam tu to rozróżnienie w konkretnym celu, nie zakładając jakiegś fundamentalnej linii podziału. W rzeczywistości, co – mam nadzieję – stanie się jasne, moim głównym celem jest właśnie *zaprzeczenie*, iż istnieje jakikolwiek tego typu fundamentalny podział „w naturze rzeczy” (przyp. aut.).

⁶ Możemy tu zobaczyć genezę toku myślenia, które przywiodło tak wielu współczesnych językoznawców do mówienia o „języku umysłowym” (*mentalese*) czy języku „myśli” (przyp. aut.).

postępują ludzie w danej kulturze, i celów, które próbują osiągnąć. Mapy takie będą w nieokreślenie⁷ wielkim stopniu *kulturowo* zdeterminowane.

Problem zrozumienia, jak nasi obcy „odzwierciedlają” swe otoczenie, nie jest analogiczny do problemu geometrii – decydującego, co ma znaleźć się na mapie i w którym miejscu. Musimy prócz tego zrozumieć *metodę odzwierciedlania* użytą w tworzeniu i stosowaniu mapy; i, co więcej, musimy pamiętać, że mówienie o mapach jest – poza wszystkim – tylko metaforą. W przypadku gdy wiemy, że tym, co próbujemy zinterpretować, jest w istocie mapa, zdajemy sobie również sprawę, że mówienie o „metodach odzwierciedlania” będzie właściwe, i wiemy też, w pewnym sensie, czego szukać. Ale przecież próbując zrozumieć działania, wytwory itp. obcej kultury, *nie* mamy tego rodzaju wiedzy w punkcie startu. Szkic, fizyczny czy umysłowy, jest mapą jedynie poprzez sposób jego użycia lub zastosowania; i może zostać dostrzeżony tylko w wyniku badania działań tych, którzy go stosują. Bezżyteczna jest próba wychodzenia od „wewnętrznych map” sprawców, od ich wewnętrznych „pragnień i przekonań” w nadziei, że tchną one sens i znaczenie w – nieczytelne poza ich kontekstem – działania, z jakimi się stykamy. Przeciwnie, to, czym są pragnienia i przekonania, dostrzegamy wyłącznie poprzez zachowanie, w którym są wyrażane.

Wspomniałem wcześniej o pokusie nadania wypowiedzianym przez kogoś słowom pozycji uprzywilejowanej jako tworzącym, jak gdyby, bezpośrednio sprawozdanie o stanie umysłowym, które nadaje zachowaniu jego znaczenie. Ale ani słowa, ani działania nie mają *per se* uprzywilejowanej pozycji. Czasem możemy sprawdzić, czy sprawcy rozumieją, co *robią*, poprzez posłuchanie *tego, co mówią*; ale czasami, aby przekonać się, czy sprawcy rozumieją, co *mówią*, musimy zbadać, co *robią*. W każdym wypadku ważnym aspektem słuchania i badania będzie umieszczenie słów i/lub działań w szerszym kontekście, który często jest kontekstem kulturowym.

Prima facie naturalnym polem poszukiwań takiego umieszczania w kontekście wydają się pisma etnografów, historyków kultury i innych, gdzie podejmowane są próby uczynienia zrozumiałymi takich zdarzeń społecznych i działań jednostkowych, co do których można przypuszczać, iż są nieznane czytelnikom albo nawet wchodzą w konflikt z ich naturalnymi oczekiwaniami. Będziemy liczyć na opis obcych praktyk, tworzący pewien rozpoznawalny wzorec; będziemy też zapewne mieli nadzieję znaleźć pewne podobieństwa do praktyk charakterystycznych dla naszej własnej kultury, które służyłyby jako punkty orientacyjne, pozwalające określić nasze położenie.

⁷ „Nieokreślenie”, ponieważ nie da się wyznaczyć ostrej granicy między tym, co jest, a tym, co nie jest kulturowe (przyp. aut.).

Takie próbne wyjaśnienia mogą być błędne na wiele sposobów. Próbne wzorce wyjaśnieniowe mogą później zostać po prostu odrzucone jako pomyłkowe w świetle nowych odkryć. Co ciekawsze – wzorzec, jaki tworzą, może nie być zrozumiały dla współczesnych czytelników. Czytelnik wychowany np. na współczesnej chemii może nie być w stanie pojąć, w jaki sposób duchowa czystość średniowiecznego alchemika mogła w ogóle uchodzić za jakkolwiek związaną z powodzeniem lub niepowodzeniem eksperymentów, jakie przeprowadzał on w swym laboratorium.

„Hermeneutyczny” problem rozumienia obcych kultur jest czasem odnoszony do tego punktu. Sądzę jednak, że trzeba zauważyć, iż – jakkolwiek byłaby natura tego problemu – pojawia się on nie tylko wtedy, gdy mamy do czynienia z kulturami odległymi historycznie czy geograficznie. Błędy i niepewności dotyczyć mogą równie dobrze naszej kultury co i innej. Jak np. mamy myśleć o działaniu we współczesnej brytyjskiej kulturze popularnej pewnych grup młodzieży, gromadzących się w Stonehenge raz w roku, aby celebrować przesilenie letnie?⁸ W jakiej mierze mamy tu do czynienia z odniesieniem do starożytnych praktyk religijnych druidów, na których w widoczny sposób wzorują się te grupy, i jakiego rodzaju jest to relacja? W jakim stopniu jest to przejaw komercjalizmu współczesnej kultury popularnej? Czy stanowi to jakiś znak rzeczywistego odnowienia prawdziwego misterium słońca? I jeśli przyjmujemy tę ostatnią wersję, co możemy pojąć z takiej formy misterium, biorąc pod uwagę rolę, jaką przyroda odgrywa lub raczej jakiej nie jest w stanie odgrywać w życiu nowoczesnych społeczeństw przemysłowych? Nie są to tylko wymyślone tu pytania. Czasem udaje się na nie zadowalająco odpowiedzieć, a czasem nie. Nie ma jednak wystarczających powodów, by sądzić, że wiedza, jak interpretować zjawisko kulturowe, jest *zawsze* niemożliwa.

W każdym wypadku błędem jest całościowe rozróżnianie między „naszą własną” a „obcymi” kulturami; fragmenty „naszej” kultury mogą być dość obce dla kogoś z „nas”; w rzeczy samej niektóre jej fragmenty mogą być *bardziej* obce niż przejawy kulturowe odległe geograficznie lub historycznie. Nie widzę powodu, dla którego współczesny uczony historyk nie miałby czuć się bardziej swojsko w świecie średniowiecznej alchemii niż dwudziestowiecznej zawodowej piłki nożnej.

„Kultura” nie jest tkaniną bez szwu – i jest to prawda nie tylko w jednym znaczeniu. Po pierwsze, jednostki na bardzo wiele sposobów stykają się w toku wychowania, a także później, z różnymi stronami danej kultury. Ale co naj-

⁸ Nie zajmuję się tu swego rodzaju bezpodstawnym przecenianiem wagi tego zdarzenia przez brytyjską policję. Jest to odmienne i na swój sposób równie trudne do zrozumienia współczesne zjawisko kulturowe (przyp. aut.).

mniej równie ważny jest fakt, iż rozmaici ludzie *odpowiadają* na to, co napoty-
kają, niezwykle różnorodnie. Wagę tego czynnika przesłania biernie brzmiący
wyraz „internalizacja”, tak ukochany przez socjologów i psychologów społecz-
nych. Nie wchłaniamy, nie absorbujemy po prostu tych aspektów naszej kultury,
z którymi wchodzimy w kontakt – my *reagujemy*. Rodzaje reakcji jednostek na
to, co gotowi bylibyśmy nazwać tym „samym” przejawem kulturowym, są
ogromnie zróżnicowane. Różnorodność ta może dochodzić aż do niemal rady-
kalnego konfliktu; jest to, w rzeczy samej, typowe dla pewnych obszarów życia.
(Pomyślcie o moralności, polityce, religii). Fakt, iż pewne przejawy kulturowe
są dla jednych mniej zrozumiałe (jeśli w ogóle są zrozumiałe!) niż dla innych,
w jasny sposób wiąże się ściśle z tym zjawiskiem, podobnie jak i możliwość,
że jednostce *nie uda* się odpowiedzieć znacząco na większą część kultury,
w której się urodziła, i stąd dostrzec w niej jakiegokolwiek sensu. Myślę tu
szczególnie o Fauście na początku Części Pierwszej dramatu Goethego⁹.

Tak więc twierdzenie, iż czyjaś własna kultura, w przeciwieństwie do in-
nych, jest w pewien sposób dlań przejrzysta, nie wytrzymuje próby.

Nie przeczę jednak, że w moim wykładzie pozostawiłem na marginesie
jeszcze coś istotnego, do czego chciałbym teraz spróbować się odnieść. Powró-
cę do przykładu, który omawiałem dawno temu¹⁰: opisu wyroczni trucizny
u Zande przez E. E. Evansa-Pritcharda¹¹. Evans-Pritchard sprawozdaje bardzo
szczegółowo – z wielką wrażliwością i klarownością – co podlega konsultacji
z wyrocznią, a także przy jakich okazjach wyrocznia jest indagowana i w jaki
sposób, jakie są skutki konsultacji oraz związki między tymi praktykami a inny-
mi aspektami życia plemienia i jego wierzeń. Jeśli opisy te zawierają błędy lub
pomyłki, nie ma powodu, by nie mogły być skorygowane i/lub uzupełnione
przez innych badaczy. Nie ma powodu, dla którego – *w tym sensie* – nie byli-
byśmy zdolni do uzyskania tak pełnego zrozumienia wyroczni trucizny Zande,
jakie moglibyśmy osiąść dzięki porównywalnemu opisowi, powiedzmy, koncer-
tu mającego miejsce w świecie zachodnim. Jednakże ciągle możemy odczuwać,

⁹ Habe nun, ach! Philosophie, / Juristerei und Medizin, / Und leider auch Theologie / Dur-
chaus studiert, mit heißem Bemühn. / Da steh' ich nun, ich armer Tor! / Und bin so klug als wie
zuvor; (przyp. aut.).

W przekładzie F. Konopki (Warszawa 1968, PIW) fragment ten brzmi:

Przestudiowałem wszystkie fakultety, / Ach, filozofię, medycynę, prawo / I teologię też,
niestety, / Do dna samego wgrzył się pracą krwawą – / Stoję – i tyle wiem, com wiedział
wprzód (przyp. tłum.).

¹⁰ W *Rozumieniu społeczeństwa pierwotnego*, opublikowanym pierwotnie w „American Philo-
sophical Quarterly” 1(1964) i zamieszczonym w zbiorze *Racjonalność i styl myślenia* (wyb.
E. Mokrzycki) w tłum. T. Szawiela (Warszawa 1992, IFiS PAN) – (przyp. aut. i tłum.).

¹¹ *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande* (London & New York 1958) – (przyp.
aut.).

że istnieje w praktyce Zande coś, czego nie rozumiemy i czego nawet prawdopodobnie nigdy nie zrozumiemy. Albo, jak wolałbym powiedzieć, istnieje *rodzaj rozumienia* tej praktyki, którym ciągle nie dysponujemy. Spróbuję to wyrazić w jeszcze inny sposób: nie możemy sobie wyobrazić, czym byłoby dla nas zachowywać się jak Azande i pojmować (*make the kind of sense*) to, co robimy, tak jak Azande – jak przypuszczamy – pojmują to, co robią; albo: nie możemy wyobrazić sobie traktowania *serio* radzenia się wyroczni, jak czynią to Azande. Podobnie antropolog, który z takiego czy innego powodu zupełnie nie czuje muzyki, może być zdolny do bardzo jasnego opisu charakterystycznego zachowania uczestników życia muzycznego pewnej wspólnoty, a mimo to widzieć cały ów wzorec zachowania jako zupełnie nieprzejrzysty i tajemniczy.

Trudno mi jakoś dostrzec sens w mówieniu o traktowaniu w moim życiu *serio* wyroczni trucizny, jak czynią to Azande¹². Jeśli mogę stosować mapę jedynie do terenu posiadającego odpowiednie cechy – nie istnieje coś takiego, jak stosowanie np. mapy centrum Londynu do Sahary – to nie będę potrafił zastosować „mapy kulturowej” Azande do mojego własnego środowiska kulturowego. Evans-Pritchard mógł zrozumiale (i tylko na poły żartobliwie) zauważyć, że w czasie swoich badań terenowych prowadził własne gospodarstwo domowe, konsultując się z wyrocznią à la Zande i mówić: „Znajdywałem to równie satysfakcjonującym sposobem prowadzenia domu i moich spraw jak jakikolwiek inny, który znam”; lecz jedynie dlatego, że wyrocznia i związane z nią instytucje odgrywały żywotną rolę w egzystencji ludzi, wśród których mieszkał. Stąd jego działania były w stanie spotkać się z takimi reakcjami i rezonansem, które mogły nadać sens owym działaniom.

Co więcej, musimy liczyć się z możliwością pojęciowego nieprzystawiania do siebie dwóch stylów myślenia. Czasami zauważa się np., że bezinteresowne, intelektualne dociekanie – oparte prawdopodobnie na światopoglądzie naturalistycznym – charakterystyczne dla nauk, jakie obecnie znany, nie przystaje logicznie do magicznych sposobów myślenia takich jak u Zande. Tak może być w istocie; przykładem niech tu będzie trudność (dla niektórych prawdziwa niezdolność) „traktowania *serio* wyroczni trucizny”. Musimy być jednak ostrożni w wyciąganiu wniosków z takiego faktu. Byłoby nieodpowiedzialnością np. wnioskować, iż „nie będziemy mogli zrozumieć obcego zjawiska kulturowego w terminach naszej własnej kultury”. Z jednej strony nie ma wcale powodu, dla którego nie mielibyśmy być zdolni do stworzenia dobrze wyartykułowanego opisu rozpatrywanego zjawiska w jego własnym kontekście kulturowym; i dogmatyzmem byłoby odmawianie temu nazwy „rozumienie”. Z drugiej zaś, jak już

¹² Więcej na ten temat w *Language, Belief and Relativism* w: P. W i n c h, *Trying to Make Sense* (Oxford 1987 Basil Blackwell) – (przyp. aut.).

wspomniałem, kultura nie jest tkaniną bez szwu. Podejścia „naukowe” są ważnym aspektem właśnie naszej kultury, ale z pewnością jej nie wyczerpują. Nikt z nas – *nikt z nas* – nie myśli w taki sposób *cały czas*. Pan Gradgrind Dickensa¹³ jest karykaturą obrazującą bezowocność każdej próby takiego postępowania. Badanie antropologiczne dysponuje na swoim polu innymi zasobami kulturowymi niż badanie wąsko „naukowe” i najbardziej interesujący praktycy – np. Clifford Geertz – wykorzystują je swobodnie.

Dowodziłem, że istotna część tego, co mamy na myśli mówiąc o „rozumieniu” w odniesieniu do kultury, zależy od posiadania kontekstu – *Lebensweltu*, jeśli wolicie ten idiom – w którym możemy odpowiednio *działać*. Ale słowo „odpowiednio” jest tu ciągle jakoś niejasne. Filozofowie z różnych szkół dowodzili, że w zasadzie nie ma sposobu, aby określić definitywnie i z pewnością, co składa się na „odpowiednie” działanie w danej sytuacji. Wittgenstein wyraził ten argument w następujący sposób¹⁴:

Paradoks nasz wyglądał tak: reguła nie może wyznaczać sposobu działania, gdyż każdy sposób działania daje się z nią uzgodnić. A odpowiedź brzmiała: jeżeli każdy sposób działania można uzgodnić z regułą, to każdy można też doprowadzić z nią do sprzeczności. Zatem nie byłoby tu ani zgodności, ani sprzeczności.

Często nawiązuje się do tego fragmentu: rzadziej do jego dalszego ciągu, zawierającego zdecydowane o d p a r c i e owego argumentu:

Że jest to nieporozumienie, widać już stąd, że w rozumowaniu tym podajemy interpretację za interpretacją; jak gdyby każda zadowalała nas na chwilę, dopóki nie pomyślimy o następnej. Albowiem wykazujemy w ten sposób, że istnieje takie ujęcie reguły, które *nie jest interpretacją*. Przejawia się ono od przypadku do przypadku w tym, co nazywamy „kierowaniem się regułą” oraz „postępowaniem wbrew niej”.

Dlatego istnieje skłonność, by mówić: każde działanie według reguły jest jakąś interpretacją. Tymczasem „interpretacją” należałoby nazywać jedynie zastępowanie jakiegoś wyrazu reguły innym.

Nacisk, który Wittgenstein kładzie tu na to, jak *działamy* w danym kontekście, jest – moim zdaniem – czymś ogromnie istotnym; będę chciał do tego jeszcze powrócić. Jednakże sposób, w jaki Wittgenstein wyraża rzecz w tym fragmencie, łatwo może prowadzić do innego błędnego zrozumienia, sugerującego jak gdyby, że „praktyczne” rozumienie polega na b y c i u z d o l n y m d o d a n i a t e g o, c o u c h o d z i z a „p o p r a w n ą” o d p o w i e d ź. Wittgensteinowskie użycie obrazu „gry językowej” (przynajmniej

¹³ W jego *Ciężkich czasach* (przyp. aut.).

¹⁴ *Dociekania filozoficzne*, I, § 201. Ale podobny argument często pojawia się w dyskusjach o tzw. „kole hermeneutycznym” (przyp. aut.).

w jego wcześniejszych wersjach) w istocie kładzie na to nacisk i jest oczywiście niezwykle ważne, ale podałem tu już kilka przykładów wskazujących na jego ograniczoną stosowalność.

Sam Wittgenstein coraz bardziej zdawał sobie z tego sprawę i, jak sądzę, następująca uwaga z jego zeszytów z 1948 r. jest tu istotna.

Jest ważne dla naszego rozważania, że istnieją ludzie, co do których ktoś czuje, iż nigdy nie będzie wiedział, co się w nich dzieje. Nigdy ich nie zrozumie (Angielki dla Europejczyków)¹⁵.

Często opisywał on ten typ zjawiska obrazowym niemieckim wyrażeniem: „Ich kann mich in sie nicht finden” (z mora dla tłumacza na angielski!; może: „I cannot get the hang of them”)¹⁶.

[1] Pewne zakłopotanie, jakie większość z nas odczuwa w odniesieniu do instytucji takich jak wyrocznia trucizny Zande, może być jednym z przykładów. Oto kilka innych:

[2] Filozof angielski R. G. Collingwood opisał w *Autobiografii* swoją obcość wobec typu filozofii uprawianego przez jego oksfordzkich kolegów. Nie mógł on doprawdy zrozumieć, nad czym ci debatowali, jednak doskonale potrafił „śledzić” ich dyskusje i nawet czynić uwagi, które odbierane były jako wkład w debaty! [Sam znajdowałem się w podobnej sytuacji w pewnych kręgach].

[3] W widoczny sposób ważną częścią europejskiej kultury popularnej jest pasjonowanie się zawodową piłką nożną. Nie tylko nie podzielam tej rozpowszechnionej pasji; jest mi ona tak obca, iż nie czuję, bym *rozumiał*, co czują w związku z nią moi koledzy. Nie chodzi o to, że nie wiem, czego się po nich spodziewać, albo że nie mam pojęcia o podstawach sportu, czy że jestem ślepy na piękno prawdziwych umiejętności w tej dziedzinie. Niemniej – *ich kann mich in sie nicht finden*. Nie mówcie, że nie ma to nic wspólnego z *rozumieniem*. To *jest* właśnie centralne i ważne użycie słowa „rozumieć”. Jeśli czujecie,

¹⁵ *Culture and Value*, s. 74 (przyp. aut.). Jest to niemiecko- i angielskojęzyczne (tłum. P. Winch) wydanie *Vermischte Bemerkungen*. Angielski tekst tego fragmentu różni się tam nieznacznie od wersji przytoczonej w niniejszym wykładzie przez Wincha, wierniejszej wobec oryginału, na którym się tu opieram (przyp. tłum.).

¹⁶ Niemiecki oryginał można przełożyć potocznie jako „Nie mogę się do nich przystosować”, choć literalnie bliższe byłoby „Nie mogę się w nich odnaleźć”. Wersja angielska Wincha jest za to zmorą dla tłumacza na polski. Wyrażenie „get the hang of something” oznacza zrozumienie techniki czegoś, zorientowanie się w czymś. Można by więc to oddać jako: „Nie mogę w nich znaleźć (punktu zaczepienia)” czy – inaczej – „Nie łapię nic z nich” lub „Nie mogę się w nich połapać”. Wydaje mi się jednak, że bliższe intencji Wincha, choć niezgrabne, byłoby przetłumaczenie tego zdania jako: „Nie mogę się w nie wprawić” (przyp. tłum.).

że wy nie rozumiecie *mnie* (ponieważ zdaję sobie sprawę, oczywiście, że mamy do czynienia ze zjawiskiem zwrotnym), to – po pierwsze – powiedziałbym, że jest to kolejny przykład tego, na co tu zwracam uwagę, po drugie zaś chciałbym zapytać, czy czujecie, iż *rozumiecie* ten rodzaj stosunku do piłki nożnej na mistrzostwach świata, który doprowadził do zamordowania Escobara w Medellín za strzelenie samobójczego gola do bramki Kolumbii.

Przykłady te zgodne są z moim argumentem, iż trudności, którymi się tu zajmujemy, nie odnoszą się wyłącznie do tzw. „obcych” kultur. W istocie pokazują one, że granica między tym, co jest, a tym, co nie jest „obce”, należy do dosyć nieokreślonych; a to istotnie wzmacnia moje stanowisko. Problemy pojawiają się raczej z powodu pewnych osobliwości cechujących nasze pojęcie *rozumienia* niż osobliwości relacji między jedną a drugą kulturą.

Wspomniałem wcześniej, iż niektórzy mogą uważać, że to, co Wittgenstein nazywa „*sich in andere finden*”, ma jedynie marginalne znaczenie i odnosi się do łatwości postępowania z innymi w życiu praktycznym raczej niż do tego, co ściśle nazywamy *rozumieniem*. Konkludując chciałbym dowodzić, z konieczności szkicowo, że – na odwrót – owo praktyczne „zestrojenie” z innymi jest właśnie rdzeniem naszego rozumienia innych ludzi¹⁷.

Ważny fragment Wittgenstein poświęca rozważaniu tego, co wiąże się z traktowaniem innego człowieka jako osoby odczuwającej i myślącej. Chciałbym zacytować go w całości.

„Sądzę, że on cierpi”. – Czy *sądzę* też, że nie jest on automatem?
Tylko bardzo niechętnie wypowiedziałbym to słowo w obu tych kontekstach.
(A może jest *tak*: sądzę, że on cierpi; pewny jestem, że nie jest automatem? Nonsense!)
Wyobraź sobie, że mówię o przyjacielu: „On nie jest automatem”. – O czym się tu informuje, i kogo? Czy *człowieka*, który spotyka się z nim w zwykłych okolicznościach? O czym *mogłoby* go to informować? (Chyba najwyżej o tym, że tamten zachowuje się zawsze po ludzku, a nie jak maszyna.)
„Sądzę, że on nie jest automatem” – samo to zdanie nie ma jeszcze żadnego sensu.
Moja postawa wobec niego jest postawą wobec duszy. Nie *uważam*, że on ma duszę¹⁸.

Ogólna teza, jaką tu przedstawiono, wyrażana jest szczegółowo wielokrotnie w pracach Wittgensteina. Rozważcie np., jak odnosi się on do pojęcia *bólu*. Pyta, jak dziecko może się go nauczyć, i dodaje:

¹⁷ Rozważam tę kwestię pełniej w *Eine Einstellung zur Seele* [w:] P. W i n c h, *Trying to Make Sense*, s. 140-153 (przyp. aut.).

¹⁸ *Dociekania filozoficzne*, II, iv (przyp. aut.).

Oto jedna z możliwości: słowa kojarzą się z pierwotnym, naturalnym wyrazem doznania i zastępują go. Dziecko skaleczyło się i krzyczy; dorośli do niego przemawiają ucząc je wykrzykników, a później i zdań. Uczą oni dziecko nowego zachowania się w bólu.

„Powiadasz zatem, że wyraz ‘ból’ właściwie oznacza krzyk?” – Wprost przeciwnie; słowny wyraz bólu nie opisuje go, tylko zastępuje¹⁹.

Sposób, w jaki traktuje on nasze przypisanie bólu komuś innemu, choć naturalnie zasadniczo odmienny co do szczegółów, przychodzi z podobnego kierunku. Wittgenstein twierdzi, że o formach zachowania, w którym np. okazujemy współczucie dla innego człowieka, który został zraniony, myślimy jako o *postaciach przekonania*, iż ów inny czuje ból²⁰.

Tak więc w obu przypadkach Wittgenstein odchodzi od tradycyjnego traktowania pojęcia bólu jako pojęcia szczególnego wewnętrznego przedmiotu, procesu lub stanu i w zamian prosi nas, byśmy sprawdzili dokładnie, jak język odnoszący się do bólu (*pain language*) używany jest w praktyce. W ten sposób jest w stanie pokazać, jak przypisywanie bólu pierwszej oraz trzeciej osobie przynależą do siebie jako komplementarne posunięcia w tej samej grze językowej. Stąd, na ironię, poprzez nacisk na ogromne różnice między mówieniem w pierwszej a mówieniem w trzeciej osobie jest on w stanie zachować *jedność* pojęcia bólu w sposób, który był poza zasięgiem podejść tradycyjnych. Wszystkie one grzęzły na mieliźnie „problemu innych umysłów”, o którym mówiłem wcześniej w tym wykładzie.

Wittgenstein stosuje podobną strategię w wielu innych kontekstach; przykładem mogą być jego różnorodne podejścia do tego, co łączy się z rozumieniem myśli innego człowieka, oraz idące za tym oczywiście uwzględnienie różnych form, jakie może przybierać błędne rozumienie i niezrozumienie. „Praktyka nadaje słowom ich sens”, jak mówi, np. rozważając pytanie: „Skąd wiem, że dwaj ludzie mają na myśli to samo, kiedy każdy z nich twierdzi, iż wierzy w Boga?”²¹ Sukces lub porażka w „*sich in andere zu finden*” jest, jak tu dowodziłem, najistotniejszym składnikiem większości związków, w jakie ludzie mogą wchodzić między sobą. Centralnym zadaniem dla każdego, kto chce zrozumieć kulturę, będzie rozjaśnienie pojęć kształtujących takie związki międzyludzkie. Łącząc te dwa argumenty, możemy zapewne zobaczyć, że jeśli stykamy się z *jakimkolwiek* zjawiskiem kulturowym – „obcym” czy nie – tak długo, jak

¹⁹ Tamże I, § 244 (przyp. aut.).

²⁰ Tamże I, § 287 (przyp. aut.).

²¹ *Uwagi różne (kultura i wartość)*, tłum. M. Sady przy pom. M. Jakubczaka, „Colloquia Communia”, 3-4 (32-33), 1987, s. 189 (jest to przekład wybranych przez W. Sadego fragmentów *Vermischte Bemerkungen*). W *Culture and Value* s. 85 (przyp. aut. i tłum.).

„*wir können uns in diese Leute nicht finden*”, będziemy w rzeczywistości ponosić porażkę w jego zrozumieniu. W poszczególnych przypadkach może da się coś na to poradzić; ale nie sądzę, by jakieś lekarstwo zostało znalezione „metodą naukową”.

21 lipca 1994

Tłumaczenie Marcin Karłowski