

## KULTURA A SZTUKA PRZYPISÓW

Wschód to Wschód. Zachód to Zachód.  
Te dwa światy nigdy się nie zejdą<sup>1</sup>.  
(Rudyard Kipling, *Ballada o Wschodzie i Zachodzie*)

Jeśli dzisiaj nie da się już pójść naprzód  
w sztuce wzajemnego niszczenia się – pozostaje  
jeszcze długa droga w sztuce porozumienia<sup>2</sup>.  
(Nicolas Bouvier, *Kronika japońska*)

Ten, przynajmniej, nieco dziwny tytuł ma być skrótową formą wprowadzenia w próbę odpowiedzi na pytanie: czy inne niż własna kultury mogą stać się zrozumiałe, a jeżeli tak, to w jaki sposób do tego dochodzi.

Też ostatnio dość często spotykaną jest stwierdzenie, iż podobnie jak niemożliwy jest wierny przekład z jednego języka na drugi, nie da się również zrozumieć ani „przełożyć” jednej kultury na drugą. To, co obce zawsze pozostanie obce. Nie przypadkiem w kilku książkach poświęconych problemom wielości kultur pojawia się umieszczony tu jako motto cytat z wiersza Rudyarda Kiplinga: „Wschód Wschód. Zachód to Zachód. Te dwa światy nigdy się nie zejdą.” Podkreśla się fakt, iż, podobnie jak ujmujemy świat poprzez własny język, potrafimy odbierać rzeczywistość tylko w kategoriach kultury, w jakiej wzrastaliśmy i jaka ukształtowała nasz sposób myślenia (a także rozumienia). Powoduje to, iż jesteśmy niejako uwięzieni w określonych schematach poznawczych i nigdy nie potrafimy widzieć świata poprzez schematy właściwe innym kulturom. Czy jednak tak jest?

---

<sup>1</sup> R. Kipling, *The Ballad of East and West*. Ten tekst w przekładzie na język polski został zamieszczony w antologii *Sto lat literatury angielskiej* (red. Roman Dyboski, Warszawa 1957), tu jednak oparłam się na oryginale angielskim.

<sup>2</sup> N. Bouvier, *Kronika japońska*, tłum. K. Sławińska, Warszawa 2001, s. 84.

Zacznijmy od kłopotów Martina Heideggera. W długich rozmowach, jakie prowadził w Niemczech z filozofem japońskim Shuzo Kuki, zetknął się z pojęciem *iki*. Pisał o tym w osobliwym tekście *Z rozmowy o języku między Japończykiem a pytającym*<sup>3</sup>. Pojęcie to uznał najwyraźniej za niedające się ani przetłumaczyć, ani wyjaśnić w kategoriach myśli europejskiej, mimo wielu prób dokonania tego przez Shuzo Kuki, znawcę filozofii, języków Zachodu i autora najlepszej książki poświęconej *iki*. To, co zapamiętał Heidegger z tych prób objaśniania, to słowa o „zmysłowym świeceniu, przez którego żywy zachwyt prześwieca to, co nadzmysłowe”<sup>4</sup>.

Nie tylko Heidegger napotkał takie trudności. Obok kilku innych terminów wywodzących się z estetyki japońskiej, takich jak *sabi*, *wabi-yūgen*, termin *iki* uchodzi za całkowicie nieprzekładalny, a co więcej niezrozumiały dla nikogo, kto nie urodził się i wychował w kulturze japońskiej. Rzecz ciekawa – to właśnie pojęcie *iki* ukazało Heideggerowi problem niedostępności innej kultury.

Na pytanie o to, co to jest *iki*, nie będzie tu szczegółowej odpowiedzi, nie o to bowiem chodzi. Rzecz w tym, czy na tak postawione pytanie można w ogóle dać adekwatną odpowiedź. Już wiemy, iż jest to termin pochodzący z japońskiej estetyki. A właściwie, to teoria estetyczna opisuje pojęcie charakteryzujące specyficzne cechy zachowań i poczucia estetycznego *gejshu*. Nie wszystkich jednak, tylko tych, które są właśnie *iki*. Jest to termin odnoszący się zarówno do elementów ubioru, jak i sposobu zachowania, do erotyki, zalotności, do owej specyficznej gry toczącej się między kobietą a mężczyzną. W artykule poświęconym *iki* Yumiko Matsuzaki<sup>5</sup> stara się, odwołując się m.in. do analiz zawartych w rozważaniach Shuzo Kuki, zestawić wszystkie aspekty tego pojęcia, dochodzi w konkluzji do wniosku, że w gruncie rzeczy *iki* pozostaje czymś charakterystycznym tylko dla kultury japońskiej i nie da się go ani oddać jakimś innym terminem, ani wyczerpująco opisać. *Jki* jako zjawisko nie posiada odpowiednika w żadnej innej kulturze, podobnie jak pojęcie *iki* nie ma odpowiednika w innym języku”<sup>6</sup>. A że autorka tej konstatacji, odwołując się zresztą do książki Shuzo Kuki, doprawdy starała się wyjaśnić, czym jest *iki*, żeby w końcu stwierdzić, że w gruncie rzeczy jest to niemożliwe, wypadałoby jej uwierzyć i wycofać się ze sprawy. Jednak nie wszystkie podejścia są tak pesymistyczne.

Wiele książek o charakterze zbeletryzowanych lub autentycznych pamiętników pisali ludzie przebywający wiele lat w fascynujących ich obcych kulturach, a swoje próby inkulturacji, także błędy i nieporozumienia, przedstawiali jako kolejne stopnie na drodze coraz lepszego zrozumienia tego, co obce. Lista takich książek byłaby niezmiernie długa, a ich lektura stanowi wielką pomoc dla tych, którzy nie mając możliwości bezpośredniego doświadczenia tego, co obce, chcą się o nim czegoś dowiedzieć. Także oczywiście telewizja czy filmy fabularne o Chinach, Japonii, Indiach czy Iranie, nie mówiąc już o prezentowanych w telewizji filmach dokumentalnych przedstawiających autentyczne odległe kultury,

---

<sup>3</sup> M. Heidegger, *Z rozmowy o języku między Japończykiem a pytającym* [w:] tenże, *W drodze do języka*, tłum. J. Mizera, Kraków 2000.

<sup>4</sup> Tamże, s. 78.

<sup>5</sup> Y. Matsuzaki, *Gra w iki. Analiza fenomenu iki na podstawie prac Shuzo Kuki*, „Estetyka i Krytyka” nr 2, 2002.

<sup>6</sup> Tamże, s. 24.

udostępniają w sposób naoczny to, o czym ludzie dawniej mogli się dowiedzieć tylko od wielkich podróżników, poszukiwaczy przygód stanowiących niegdyś ozdobę salonów.

Amerykanka Lisa Dalby, autorka dość poczytnej książki *Byłam gejszą*, opisując odchodzący już w nowej Japonii w przeszłość świat gejsz, starała się zrozumieć tę osobliwą kulturę „świata uludy” w ten sposób, że sama na jakiś czas stała się jedną z nich. Pouczana o konieczności zachowania *iki*, pisze o różnych jego aspektach i zastosowaniu go w różnych sytuacjach. Odwołuje się więc po prostu do przykładów. „Gejsze z Fukugawy słyszeły także z tego, że nigdy nie nosiły tabi. Widok bosej stopy, której bladość podkreślała czerń koturnów, stawianej na śniegu, był ogromnie *iki*. Wyrażała się w tym siła charakteru, cecha ważniejsza dla bycia *iki* od zawartego z pewnością w tym zwyczaju elementu erotycznego”<sup>7</sup>.

Zapewne jeszcze z tego znakomitego obrazka nie możemy w pełni wywnioskować, czym jest *iki*, ale już trochę wiemy. Jeszcze więcej przykładów i wyjaśnień przybliżyłoby nam to jeszcze bardziej.

Sama Yumiko Matsuzaki, przedstawiając na zebraniu naukowym Zakładu Filozofii Kultury w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego referat na temat *iki* w szerszym gronie ludzi nie znających problemu, ale otwartych i chętnych dla jego zrozumienia, także starała się poprzez przykłady różnych sytuacji, w jakich realizuje się *iki*, umożliwić coraz lepsze uchwycenie sprawy. Dodajmy tu dla ścisłości, iż termin ten wcale nie jest dziś znany przeciętnemu obywatelowi Japonii i sądzę, iż objaśnienie im tego mogłoby być równie trudne jak wytłumaczenie dzisiejszemu mieszkańcowi polskiej wsi, co to był dandyzm, termin, który nawiasem mówiąc ma wiele wspólnego z *iki*.

Podsumujmy to, co do tej pory zostało powiedziane: objaśnianie terminu może dokonywać się stopniowo, poprzez umieszczanie go w różnych kontekstach. Czasem można to zrobić jeszcze prościej. Odwołajmy się do – przynajmniej w Polsce obiegowego – przykładu. Eskimosi posiadają znacznie więcej słów określających rodzaj śniegu niż to jest w innych językach (język polski zna ich też niemało, chociaż ich znaczenie rozumieją raczej tylko narciarze i ludzie gór!). Zapewne nie można tych terminów przetłumaczyć, jeśli nie ma dla nich stosownych odpowiedników, ale zawsze można je opisać, uzyskując wiedzę o ich znaczeniu z definicji deiktycznej: popatrz, to właśnie jest taki rodzaj śniegu. Występuje więc różnica między prostym przełożeniem terminu a opisem stanu rzeczy w danym języku. Jest w tym oczywiście zawsze pewna – jeśli tak można powiedzieć – nieporadność stylistyczna, zbytnia rozwlekłość opisu, jednak, jak się wydaje, będzie ona trwała tylko tak długo, jak długo znaczenie terminu nie zostanie przyswojone. Wówczas często termin nie jest już dalej tłumaczony, pojawia się zapożyczenie językowe. Potoczna intuicja trafnie wtedy podpowiada, iż mimo lamentów językoznawców-purystów nie można zastąpić słowa „pub” słowem „bar” ani „gospoda”, bo to po prostu coś innego znaczy. W momencie, kiedy z innej kultury przyjmujemy nową instytucję rozrywkową, jaką jest pub, przyjmujemy też jego nazwę.

---

<sup>7</sup> L.C. Dalby, *Byłam gejszą*, tłum. E. Pałasz-Rutkowska, Warszawa 1992, s. 232.

Jak więc widać, metoda objaśniania polega tu na stopniowym przybliżaniu problemu, poprzez kolejne wymienianie znaczeń. W szybko zmieniającym się świecie takich objaśnień nigdy nie zabraknie. Powstają ciągle nowe prace przybliżające nam zagadnienia, prace pisane przez sumiennych badaczy, zarówno zachodnich, jak i tych wywodzących się z różnych kultur Wschodu. Każda dowolna kwestia może zostać dokładnie zanalizowana, a bezcenna wiedza objaśniająca znajdzie się w przypisach, w jakie każdy tekst jest wypożyczony.

Mowa jest tu o obszarze zagadnień trudniejszych, o tematach prac naukowych. Ale także sztuka, od literatury poprzez kino, potrafi, niekiedy nawet trafniej, ukazać chętnym odbiorcom to, co dotychczas wydawało się odległe i obce. To nic, że często jest to podane w obrazie bliższym współczesnemu odbiorcy niż dawnym epokom. Film *Mały Budda* czy monumentalna *Mahabharata* mogą czasem powiedzieć coś ważnego także dzisiejszemu mieszkańcowi Delhi czy Nankinu.

Jednak przybliżanie jakiejś kultury odbiorcom z innego kulturowego kręgu wymaga od tych odbiorców nie tylko otwartej postawy, wymaga także chęci pokonania trudu. Bardzo cenne wydają się tu uwagi Karla Poppera rozwijającego temat, który sam ogólnie określił jako „mit schematu pojęciowego”. Przede wszystkim warta przytoczenia w tym miejscu jest jego krytyka definicji, z konkluzją: „w większości zagadnień jest najzupełniej nieistotne, czy pewien termin może czy nie może zostać zdefiniowany, i jak się go zdefiniuje. Wystarczy tylko sprawić, by to, co mówimy, było zrozumiałe. A definicja z pewnością nie jest środkiem prowadzącym do tego celu (...). A zatem, mówiąc ogólnie, definicje nie prowadzą do uczynienia tego, co mówimy, zrozumiałym czy do rozjaśnienia czegokolwiek”<sup>8</sup>. Ta koncepcja doskonale wyjaśnia trudności, jakie pojawiają się wówczas, kiedy termin wywodzący się z obcej kultury próbujemy w braku doskonale adekwatnego terminu z naszego języka przełożyć przy pomocy definicji.

A przecież nie tak przebiega proces zrozumienia. Objaśnianie kultury jest możliwe tylko w długim dialogu, w – jak by powiedzieli buddyści – *mondo*, w niekończącym się cyklu pytań i odpowiedzi. Jeszcze raz zacytujmy Poppera:

Wyjaśnienie, co się przez coś rozumie w rozmowie, która toczy się w bardzo nieformalnym trybie, zależy nie tylko od mówiącego, ale także od słuchaczy: mówiący powinien zadać im pytanie: „czy jesteście już usatysfakcjonowani, czy jeszcze nie?”. Jest to coś bardzo odmiennego od definicji, która zostaje wam po prostu narzucona – i musicie ją po prostu przyjąć i ugiąć się pod jej ciężarem<sup>9</sup>.

Dla dalszego toku tych rozważań trzeba, przynajmniej w jakimś stopniu, opowiedzieć się za jakimiś wybranymi z ogromnego zestawu definicjami kultury. (W książce poświęconej zdefiniowaniu kultury A.L. Kroeber i C. Kluckhohn przytaczają sto sześćdziesiąt jeden takich definicji!<sup>10</sup>)

---

<sup>8</sup> K. Popper, *Wiedza a zagadnienie ciała i umysłu*, tłum. T. Baszniak, Warszawa 1998, s. 32.

<sup>9</sup> Tamże, s. 33.

<sup>10</sup> A.L. Kroeber i C. Kluckhohn, *Culture, A Critical Review of Concepts and Definitions*, Cambridge, Mass. 1952. Wg P. Bagby, *Kultura i historia*, tłum. J. Jedlicki, Warszawa 1958, s. 121.

Zakres znaczeniowy tego pojęcia zmieniał się w zależności od rodzaju podejścia i filozoficznego lub socjologicznego ujęcia, a różnice są tu niekiedy dość znaczne. Zestawy różnych jego znaczeń pojawiają się w różnych pracach wydawanych w ostatnich latach, w tym także i w Polsce<sup>11</sup>. W tym miejscu wystarczy jedynie stwierdzić, iż z jednej strony przydatne tu jest szerokie rozumienie kultury, obejmujące cały szereg przejawów życia społecznego od sposobu komunikowania, przez obyczaje, sztukę, po cywilizację techniczną. Z drugiej strony, sam problem przekładalności kultur zawiera w sobie pojęcie „rozumienia”, bliskie będą tu więc zarówno koncepcje proponowane przez strukturalistów – utożsamiające kulturę z szeroko rozumianą komunikacją, jak i te podejścia, które powstawały w obrębie rozważań z zakresu hermeneutyki.

Claude Lévi-Strauss najwyraźniej za najbliższą sobie definicję kultury przyjmuje stwierdzenie, iż jest to „każdy zespół etnograficzny, który okazuje znaczące z punktu widzenia badań odchylenia od innych”<sup>12</sup>. Takie ujęcie jest tu bardzo przydatne, pozwala bowiem pojęciem kultury obejmować mniejsze i większe całości w zależności od przyjmowanego doraźnie punktu widzenia. Te same grupy ludzi można ze względu na odrębność (znaczące różnice) rozpatrywać z punktu widzenia konkretnego miasta (kultura paryska), grupy zawodowej, religijnej (kultura protestancka) itp. Lévi-Strauss przywołuje tu wypowiedź Nielsa Bohra: „różnice w tradycjach różnych kultur są pod wieloma względami podobne do różnych, ale równoważnych sposobów opisywania doświadczenia fizycznego”<sup>13</sup>.

Edward Sapir, wskazując na trudności zdefiniowania pojęcia „kultura”, stwierdza, iż jest to pojęcie nieostre, a odróżnienie go od pojęcia „cywilizacji” będzie również trudne. On sam widzi trzy możliwości posługiwania się tym pojęciem. Pierwsze, to techniczne zastosowanie tego terminu przez etnologów i historyków kultury dla oznaczenia zbioru wszystkich „społecznie dziedziczonych - materialnych i duchowych - składników życia ludzkiego”<sup>14</sup>. Takie – bardzo szerokie – ujęcie pozwala na uznanie istnienia wielu „kultur”, a zarazem prowadzi często do ich wartościowania. Sam Sapir proponuje tu raczej termin „cywilizacja”. W drugim znaczeniu termin „kultura” odnosi się do sposobu, w jakim jednostka lub grupa społeczna partycypują w całości dorobku kulturowego. „Kulturalny” człowiek wybiera wartości, jego zdaniem, wyższe, a grupy dokonujące takich wyborów to elitarne grupy społeczne lub zawodowe – kultura arystokracji, absolwentów snobistycznych uczelni itp. Proponowane przez niego trzecie rozumienie pojęcia zawiera elementy dwóch poprzednich. Podobnie jak przy pierwszym akcentuje, że kultura odnosi się do grupy, a nie do jednostki, a z definicji drugiej przejmuje czynnik dokonywania wyborów. Ta koncepcja – jak stwierdza jej autor – „dąży do ujęcia w ramach jednego terminu tych ogólnych postaw, poglądów na życie i charakterystycznych przejawów cywilizacji, dzięki którym dana społeczność zajmuje w świecie dające się wyróżnić miejsce”<sup>15</sup>. Takie właśnie podejście trzeba by, jak się wydaje, przyjąć w momencie, kiedy mówi się o różnych kultu-

---

<sup>11</sup> Pojęcie kultury omawiają ostatnio m.in.: A. Flis, *Chrześcijaństwo i kultura w Europie*, Kraków 2001; S. Kowalczyk, *Filozofia kultury*, Lublin 1996.

<sup>12</sup> C. Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna*, tłum. K. Pomian, Warszawa 1970, s. 387.

<sup>13</sup> Tamże, s. 388.

<sup>14</sup> E. Sapir, *Kultura, język, osobowość*, tłum. B. Stanosz, R. Zimand, Warszawa 1978, s. 171.

<sup>15</sup> Tamże, s. 175.

rach, a przede wszystkim o kulturach narodu – Sapir przywołuje tu wręcz pojęcie „ducha narodu”, czy nawet „geniusza narodu”, przestrzegając jednak przy tym przed jakimkolwiek wartościowaniem. „W myśleniu i działaniu narodów (...) odcisnięty jest pewien wzorzec i (...) istnienie owego szablonu nie we wszystkich składnikach cywilizacji można równie łatwo wykryć. Specyficzną kulturę danej narodowości tworzy zespół tych składników jej cywilizacji, które w sposób najbardziej wyrazisty noszą na sobie piętno owego wzorca”<sup>16</sup>.

Są to wszystko określenia opisowe. Jednak można też mówić o kulturze, stosując przy tym wartościowanie. Dotyczy to wszelkich tzw. kultur wysokich, tzn. jak pisze Ernest Gellner w swej książce *Narody i nacjonalizm*<sup>17</sup> takich, które zostają uznane za za lepsze od innych i które miałyby obowiązywać jako norma. Rozróżnienie to jest istotne, gdyż, jak się wydaje, to właśnie rozbieżność między normami kultury postulowanymi przez autorytety a normami obowiązującymi w danym społeczeństwie faktycznie – najwyraźniej widać to w rozbieżności między sztuką „wysoką” a sztuką popularną, czy jak ją kiedyś określano, „masową” – powoduje, iż jakiś fragment kultury może być całowicie nierozumiały dla pewnych grup społecznych o kulturze „niskiej”, żyjących w społeczności, w której takie wysokie normy są postulowane.

Tenże Gellner uznaje kultury za to, co jest pierwotne w ukształtowaniu się całości międzyludzkich relacji. „Narody nie zostały wpisane w naturę rzeczy. Nie stanowią politycznego odpowiednika rodzajów naturalnych (...). Istnieją jedynie kultury – niekiedy subtelnie posegregowane, zachodzące na siebie – skrzyżowane, poprzeplatane. I istnieją zazwyczaj jednostki polityczne o różnuch rozmiarach i formach. W przeszłości te byty na ogół nie pokrywały się. (...) Rządzący ustalali swą tożsamość, odróżniając się kulturowo od niższy szczebli drabiny społecznej, a mikrowspólnoty rządzonych odróżniały się poziomem od sąsiadów, pogrupowanych w podobne całości”<sup>18</sup>. Zaprzeczenie tego stanowiska jest charakterystyczne dla nacjonalizmu, który Gellner określa jako „dążenie do kongruencji państwa i kultury, do tego, by każda kultura miała swój własny, polityczny dach nad głową (i to nie więcej niż jeden)”<sup>19</sup>.

Warto w tym miejscu przypomnieć, iż tam, gdzie kultura, a nie odwołanie się do narodu czy państwa określa tożsamość jednostki, ten z obcych, który ją przyjmował, stawał się „swoim”. Analizując swoistą sytuację Chin, Krzysztof Gawlikowski<sup>20</sup> zwraca uwagę na fakt, iż w tym kraju elementem spajającym od czasów starożytnych do niemal współczesnych nie było poczucie narodowościowe czy państwowe, lecz właśnie poczucie wspólnoty kulturowej. Zauważmy przy okazji, że termin „obcy”, „barbarzyńca” nie oznaczał tam człowieka innej narodowości, lecz członka innej kultury. Stosunkowo łatwo mógł stać się „swoim”, jeśli tylko, jak to się często działo, przyjął kulturę Państwa Środka. Czynnikiem

---

<sup>16</sup> Tamże, s. 177.

<sup>17</sup> E. Gellner, *Narody i nacjonalizm*, tłum. T. Hołówka, Warszawa 1991.

<sup>18</sup> Tamże, s. 64.

<sup>19</sup> Tamże, s. 58.

<sup>20</sup> K. Gawlikowski, *Chiny: państwo, naród czy cywilizacja*, [w:] *Postacie narodów a współczesność*, red. K. Gawlikowski, Warszawa 1984.

spajającym była tu zasada „li” – system nakazów i zakazów regulujących życie społeczne; są to reguły umocowane przez tradycje i jakbyśmy dziś powiedzieli „zinternalizowane”.

Ten „kulturalizm” w przeciwieństwie do nacjonalizmu nie ma tendencji do obrony istnienia wspólnoty, bowiem się broni wówczas tego, co łączy małą grupę, broni się „rodzimości” przeciw „obcemu”, a nie narodu czy państwa<sup>21</sup>.

Uważając się za jedynne państwo cywilizowane, Chińczycy nie mieli problemu z współistnieniem innych cywilizacji, bo sądzili, iż istnieje tylko jedno cywilizowane państwo: Zhungwo – Państwo Środka. Dopiero bliższe kontakty z Indiami zmodyfikowały to stanowisko, natomiast prawdziwym zaskoczeniem było stwierdzenie, iż także narody Zachodu posiadają kulturę. Stało się tak wówczas, gdy, obok (z dużym oporem przyjmowanych) misji handlowych, pojawili się tam misjonarze z Europy.

Dla tych przybyszów, zwłaszcza dla misjonarzy, którzy w obcych krajach mieli realizować swoje ściśle określone cele, nie dysponując przy tym armią, ani dostateczną ilością bogactw, wniknięcie w kulturę tych krajów, przynajmniej zdaniem niektórych z nich, stało się koniecznością. (Oczywiście nie zawsze tak się działo, krwawa historia podboju Ameryki najlepiej o tym świadczy.) Sprawa ta, jak się wydaje, warta jest przypomnienia, bowiem pierwszymi ludźmi współczesnego świata Zachodu, którzy próbowali zrozumieć inną kulturę i przenieść ją na język pojęć własnej kultury, byli właśnie misjonarze. Warto więc zatrzymać się przez chwilę nad problemem zwanym kiedyś „sporem o akomodację”.

Przypomnijmy tu parę dość znanych faktów, zdarzeń, które, jak się wydaje, można by uznać za początki prawdziwych prób zbliżenia się do innej kultury, gdyż, choć znane, mogą one rzucić pewne światło na warunki i sytuacje, w jakich taki proces może się rozpoznać.

10 września 1583 roku włoski teolog, matematyk, geograf i astronom, słowem znakomity uczony, jezuita Matteo Ricci w towarzystwie ojca Ruggieri dopłynął do małego portu nad Rzeką Zachodnią, i złożył wymaganą ceremonią ukłon przed chińskim dostojnikiem<sup>22</sup>. A był to koniec epoki Ming, epoki zamkniętej dla cudzoziemców, z wyjątkiem nielicznych kupców portugalskich, którym wolno było raz do roku popłynąć Rzeką Perłową dla wymiany towarów. W roku 1552, a więc niewiele lat wcześniej, zmarł niedaleko zamkniętego dla obcych przybyszy wybrzeża Chin, nie doczekawszy się zgody na prawo wjazdu, wielki misjonarz Franciszek Ksawery, tak sprawnie działający w Indiach i Japonii. Co takiego się stało, iż Matteo Ricci, przedstawiciel obcej religii i obcego kraju uzyskał to, co nie udało się innym – prawo osiedlenia się w Państwie Środka? I dlaczego udało mu się żyć i działać w tym kraju przez całe swoje życie? Zmarł bowiem w Pekinie, sam cesarz – rzecz niebywała – przeznaczył dla niego grobowiec przy zachodnim murze Pekinu.

Jak wszyscy misjonarze, Matteo Ricci miał określony cel swojej wizyty – przekaz chrześcijańskiej wiary. Ale Ricci miał także coś do zaoferowania. Powodem zaproszenia była informacja, jaką uzyskały władze jednej z chińskich prowincji, iż ten uczony zna matematykę, umie sporządzać mapy, a ponadto – co ważniejsze – zna się na zegarach. Był

---

<sup>21</sup> Tamże, s. 173.

<sup>22</sup> Zob. M. Ricci, *I comentari della cina. Dall'autografo inedito*, Macerata 191; F. Alfred Plattner, *Gdy Europa szukała Azji*, tłum. A. Starzeński, M. Bednarz SJ, Kraków 1975.

więc, jak byśmy dziś zapewne powiedzieli, ekspertem w sprawach dla kraju istotnych. Ze swoich zadań Ricci wywiązał się znakomicie. Sporządził pierwszą chińską mapę świata i wykazał dość dyplomacji, aby załagodzić szok wywołany ukazaniem, jak niewielki obszar zajmują Chiny w całości świata. Dokonał tego przez umieszczenie Chin na środku swojej mapy. Mapa ta była wielokrotnie drukowana i rozsyłana po całym kraju. Ricci nauczał też matematyki (sądzone, iż okaże się ona przydatna dla alchemii) i przekazywał sztukę sporządzania zegarów. Później przeprowadził wnikliwe badanie geograficzne, wykorzystując przy tym rozległą wiedzę Chin, to on jednak po raz pierwszy wyznaczył długość geograficzną Makao, oraz na jej podstawie odległości od siebie wielkich miast. I nie bez powodzenia głosił swoją misję chrześcijańską.

Zanim jednak tak się stało, Matteo Ricci postanowił nie tylko zapoznać się z krajem, w którym przyszło mu żyć, ale także jak najlepiej dostosować się do jego obyczajów, nauczyć się języka i żyć na sposób możliwie zbliżony do życia tej grupy, do jakiej czuł się przynależny. Był to zresztą błąd nowicjusza – przybranie szaty buddyjskiego mnicha, chodzenie pieszo zamiast korzystania z lektyki utrudniły mu, poprzez zaliczenie go do niższej w hierarchii grupy społecznej, zaraz na początku, kontakty z grupą, na której musiał mu zależeć: uczonych i arystokracji. Mnisi buddyjscy nie cieszyli się w tym czasie w Chinach zbytnim poważaniem. Później jednak, w miarę jak coraz lepiej poruszał się w skomplikowanych obyczajach Chin, został zaakceptowany. Zmienił strój i obyczaje na te, które przystożą ludziom wytwornym. Opanował znakomicie język, wybierając dialekt mandaryński, pięknie posługiwał się pismem. Pod przybranym imieniem Li Ma Tau zgłębiał pisma wielkich mistrzów chińskich i zastanawiał się, w jaki sposób zaakceptować kult Konfucjusza i pogodzić go z wiarą chrześcijańską, co ostatecznie uznał za możliwe. Ricci uważał Konfucjusza za największego spośród chińskich filozofów -moralistów i studiował jego pisma. Jego zainteresowanie dla chińskiej filozofii miało swoje dalsze konsekwencje. Przynajmniej przedstawił na łacinę kilka najważniejszych klasycznych jej tekstów, w tym Konfucjański Czteroksiąg. W toku coraz głębszego wchodzenia w kulturę Chin Ricci zorientował się, iż buddyzm, który wcześniej uznał za religię dominującą, jest czymś w Chinach obcym. Zaczął przedstawiać się jako konfucjanista, i – jak go widzimy na znanej rycinie – przyjął szaty szkoły konfucjańskiej. Doszedł do wniosku, że należy dążyć do upowszechniania swoich myśli w postaci książek, co z kolei zaowocowało napisanym i opublikowanym w języku chińskim katechizmem.

Napotkał wówczas trudności translatorskie: w jaki sposób przetłumaczyć na ten język istotne pojęcia chrześcijańskie? Uznał, iż można tego dokonać poprzez pojęcia zawarte w konfucjanizmie. Pomocny był mu, jak się wydaje, fakt, iż w swojej pierwotnej formie konfucjanizm nie był religią, lecz właśnie filozofią moralną, a równocześnie znajdowało się w nim miejsce na pojęcia Pana Nieba – Tianzhu i Shangdi, które to pojęcia przyjął jako ekwiwalent słowa „Bóg”. Jak widać, odnajdujemy tu istotny problem „przekładania kultury”. W opracowanym przez siebie tekście Prawdziwe znaczenie *Pana Niebios*<sup>23</sup> wniósł

---

<sup>23</sup> Zob. M. Ricci, *The True Meaning of The Lord of Heaven (T'ien-chu Shih-ii)*, trans. D. Lancashire and Peter Hu Kuo-chen, Taipei, Taiwan 1985.

poprawki zastępując terminologię buddyjską terminologią klasyków starożytnej chińskiej filozofii. Wokół tych terminów rozpełtał się niebawem spór, którego konsekwencje wykroczyły daleko poza kwestie czysto translatorskie i ściągnęły później na niego poważne oskarżenia o wprowadzanie do myśli chrześcijańskiej pojęć pogańskich.

Ojciec Matteo Ricci nie był jedynym utalentowanym i pełnym zapału zwolennikiem inkulturacji. Jego dzieło w Chinach kontynuował – pod imieniem Tang Jo Wang – niemiecki misjonarz ojciec Jan Adam Schall von Bell, doradca i przyjaciel młodego cesarza z dynastii mandżurskiej i jego następcą Ferdynand Verbiest. W Indiach włoski misjonarz ojciec Roberto de Nobili (1577-1656)<sup>24</sup> żył jak inni mieszkańcy kraju, przyjmując szaty i model życia indyjskiego sanjasina. Opis jego długich starań o pozwolenie na to, aby mógł zastąpić sutannę, powodującą, że dla ludzi, z którymi miał pracować i żyć, był obcym miejscowym ubiorem, już sam wskazuje na to, jak trudno było uzyskać akceptację dla choćby powierzchownej próby dostosowania się do obyczajów innego kręgu kulturowego. Wreszcie zgodę taką uzyskał i odtąd zawsze nosił szatę wskazującą na jego równe bramińskiemu pochodzenie, włosy uczesane w cuda i sznur bramiński zakończony krzyżem. Jego przejście na vegetarianizm, siedzenie na ziemi na sposób mieszkańców Indii także budziło niepokój jego zwierzchników. Jeszcze bardziej kontrowersyjny okazał się jego sposób ewangelizacji. Postanowił bowiem na wzór Matteo Ricciego przekazać przesłanie Pisma Świętego poprzez teksty świętych ksiąg Indii – poprzez Wedy. Opanowawszy znakomicie trzy języka: tamilski, telugu i sanskryt, studiował pod kierunkiem indyjskich uczonych Wedy, aby następnie ukazać, że nie ma sprzeczności między tym, co one głoszą, a myślą chrześcijańską. Że doczekał się kilku przesłanych z Rzymu kontroli, z Inkwizycją włącznie, nie może więc raczej dziwić. Podobnie postępował inny misjonarz, ojciec Ippolito Desideri (1618-1733), który 18 marca 1716 roku po wielu trudach i niebezpieczeństwach himalajskich bezdroży dotarł do Lhasy. Przez wiele lat studiował w klasztorach Tybetu najważniejsze i rzadko udostępniane święte teksty buddyjskie, starając się zrozumieć kraj, w którym miał głosić swoje własne przesłanie. Jego długo nie publikowany opis podróży (*Di una relazione inedita del Viaggio al Tibeto*) zachwycił tych, którzy znacznie później zafascynowali się „tajemniczym Tybetem”.

Cała ta droga ewangelizacji poprzez akomodację miała jedno zadanie: „szukać w danej kulturze punktów stycznych, nadając Ewangelii i chrześcijaństwu rysy danej kultury, tak by z zachowaniem istoty powszechnego posłannictwa chrześcijańskiego Chińczyk lub Japończyk nie przestał być sobą i by Ewangelia nie była dla nich czymś obcym, narzuconym, importowanym z Zachodu”<sup>25</sup>. Tak pisze szwajcarski jezuita o. Feliks Plattner. Można by powiedzieć, iż nie mamy tu do czynienia z bezinteresownym badaniem kultury, jej rozpoznanie ma przecież na celu przeniknięcie do niej chrześcijańskiego przesłania kultury europejskiej. Ale, zauważmy, przenikanie się kultur nigdy nie jest bezinteresowne, zawsze istnieje jakaś motywacja ze strony kultury, która elementy innej przyjmuje, zawsze jakiś cel ma kultura, która siebie innej oferuje. W każdym razie mamy tu do czynienia po

---

<sup>24</sup> P. Dahmen S.J., R. de Nobili S.J., *Ein Beitrag zur Geschichte der Missionsmethode und der Indologie*, Münster 1924.

<sup>25</sup> F.A. Plattner, *Gdy Europa szukała Azji*, s. 287.

raz pierwszy ze świadomą próbą zrozumienia i dostosowania się do kultury całkowicie odmiennej. Była to metoda skuteczna, choć nie przetrwała długo. Jej podważanie zaczęło się już w XVI wieku i trwało aż niemal do naszych czasów w długim sporze zwanym „sporem o akomodację”.

Jego początki dotyczą sygnalizowanego już tutaj problemu związanego z samą terminologią – jakimi terminami oddawać pojęcia myśli chrześcijańskiej, takie jak „Bóg” czy „dusza”, zwłaszcza w tych kulturach, którym obce jest myślenie właściwe religiom mono-teistycznym. Czy wolno czerpać tutaj ze słownika pojęć przynależnych do buddyzmu, taoizmu, konfucjanizmu? Ten problem pojawił się niemal od początku misji i borykał się już z nim św. Franciszek Ksawery. Dochodziło do tego pytanie o to, czy wolno akceptować obyczaje i ceremonie innych kultur i włączać je do obrządku chrześcijańskiego, jak to czynił Matteo Ricci. Wątpliwości zaczęli wysuwać sami jezuici, zwłaszcza przybyła do Chin w latach trzydziestych XVI wieku młoda generacja misjonarzy, pracujących przedtem w Japonii i proponujących znacznie surowsze podejście do lokalnych tradycji. Spór zaostriął się jeszcze znacznie, gdy metody jezuitów zaczęli krytykować misjonarze z innych zakonów, zwłaszcza dominikanie i kapucyni. Dyskusje ciągnęły się z różnymi rezultatami przez całe lata i kolejni papieże wydawali odmienne rozstrzygnięcia, ostatecznie jednak został wydany zakaz akomodacji. Jego skutki, zwłaszcza nakaz radykalnego odrzucania obyczajów tubylczych, dla misjonarzy były raczej oplakane i skończyły się totalnym ich usunięciem z Chin i Japonii. W roku 1744 papież Benedykt XIV ostatecznie potępił podejście przyjmujące „akomodację”. Zmiana stanowiska przyjęta przez współczesny Kościół, to już odrębny problem.

Sukcesy i porażki, ale przede wszystkim właśnie sukcesy są tu szczególnie ważne, gdyż to one ukazują, że wchodzenie w obcą kulturę nie z pozycji obiektywnego badacza, którego kontakt z innymi ma zadanie wyłącznie poznawcze, na co kładą tak duży nacisk antropolodzy, lecz przeciwnie, z dużym zaangażowaniem we własne cele, może okazać się owocne właśnie z poznawczego punktu widzenia. Natomiast fakt, iż zaproponowana przez Matteo Ricciego droga poprzez „akomodację” została odrzucona, także jest charakterystyczny. Tego rodzaju próby zostały ostatecznie potępione jako rodzaj zdrady wartości uznawanych przez Zachód, reprezentowany w tym przypadku przez potężną w owych czasach instytucję – Kościół katolicki. I nie pomógł tu fakt, iż cel, jakiemu służyły, był przecież właśnie z punktu widzenia Kościoła tak doniosły – niesienie wiary niewiernym. Przyjęcie przez misjonarzy kultury innej niż europejska, mimo de facto bliskowschodnich źródeł chrześcijaństwa, spowodowało oskarżenie, iż przyjmując obyczaje obcych, misjonarze sami niejako stali się obcy. To częsty mechanizm odrzucania innej kultury.

Każda kultura wytwarza bowiem cały zespół mechanizmów obronnych i można chyba stwierdzić, iż każda (lub niemal każda) kultura zawiera w sobie element agresji, która, jak u jednostek, przejawia się w konfrontacji z tym, co inne. Wielu badaczy z kręgu hermeneutyki zwracało uwagę na szczególną inercję, opór, jaki zarówno teorie naukowe, jak i nurty w sztuce, jak wreszcie całe kultury stawiają temu, co im choćby częściowo zaprzecza. Powstawanie nowych paradygmatów nauki dokonuje się poprzez trwające nieraz całe lata obalanie paradygmatów dotychczas utrwalonych. Nowe prądy literackie znajdowały

dla siebie miejsce w gwałtownych sporach międzypokoleniowych. W tej dość bliskiej Heglowi wizji świata, postęp dokonuje się w walce, a to, co zastane, zawsze w końcu musi ustąpić temu, co nowe. Tak więc opór jest zarazem nieunikniony, jak i poddany ocenie jako hamujący postęp, musi być uznany za zjawisko w jakiś sposób negatywne. Inaczej ma się sprawa w przypadku konfrontacji kultur.

Użyte tu celowo słowo „konfrontacja” sugeruje również element walki, sprzeciwu, chęci odrzucenia lub wręcz pokonania tego, co inne. Nie trzeba przy tym dodawać, iż owo „inne” ma w sobie często aspekt tego, co nowe, gdyż w historii ludzkości zetknięcie z innymi kulturami prowadziło czasem do takich przekształceń, jak pojawiający się w obrębie samej kultury nowy prąd myślowy czy artystyczny, jak wreszcie nowe elementy techniki zmieniające samą istotę dotychczasowego myślenia. A jednak owa obronna tendencja przejawiana przez kulturę uznaną za własną jest z reguły oceniana pozytywnie, co najlepiej wyraża chętnie w takich przypadkach używane określenie „obrona własnej tożsamości”. Porównanie tu kultury i indywidualnej osobowości wydaje się uzasadnione. Im szybciej dokonuje się zanikanie różnic między zjawiskami, im szybsze są przemiany w obrębie własnych kultur tym mocniej uruchamiają się nieświadome mechanizmy obronne wobec zagrożonej tożsamości.

A kultury są zagrożone nieustannie. Jak pisze Arnold Gehlen, „kultura jest ze swej istoty trwającą setki lat pracą nad kształtowaniem wzniosłych myśli i wielkich decyzji oraz przelewaniem ich treści w trwałe formy, w związku z czym teraz można je podawać dalej, nie zważając na niewielką pojemność małych duszyczek. Te treści trwają nie tylko na przekór czasowi, ale i na przekór ludziom. Zawsze były «nieprawdopodobne» i nigdy nie były nie zagrożone”<sup>26</sup>.

Powstające mechanizmy obronne prowadzą do uproszczeń interpretacyjnych, tworzenia stereotypów kulturowych, które utrwalają się wbrew perswazjom bardziej wnikliwie usposobionych badaczy i moralistów przestrzegających przed czarno-białym widzeniem świata. Oprócz interpretacji odwołujących się do nieświadomych mechanizmów sterujących tego rodzaju podporządkowaniem świata można tu przywołać pewne naturalne mechanizmy poznawcze, na które m.in. zwracał uwagę Gehlen, odwołując się w tym do psychologii postaci. Chodzi tu o tendencję do eliminowania w tym, co postrzegane, wszelkich nieregularności, zacierania granic, tego, co rozmyte i nieostre, na rzecz form wyrazistych, ostro ograniczonych, zamkniętych. Jest to mechanizm ułatwiający funkcjonowanie w nadzbyt skomplikowanej poznawczo rzeczywistości, dający poczucie świata uładowanego i w prosty sposób zrozumiałego. Wydaje się oczywiste, iż wszelkie próby naruszania takiego uporządkowanego świata napotykają sprzeciw.

Z drugiej strony – dodajmy – przyjęcie do akceptującej wiadomości faktów świadczących o tym, iż normy etyczne, sposoby zachowania i kryteria estetyczne mogą – i to z mocnym ugruntowaniem kulturowym – być odmienne od naszych, podważa niezachwianą wiarę w racjonalność naszej kultury i umocowane w niej zachowania tracą swój

---

<sup>26</sup> A. Gehlen, *W kręgu antropologii i psychologii społecznej*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 2001, s. 370.

dotychczasowy sens. W trudnej akceptacji tego, co inne, zawiera się więc konieczność zwątpienia w bezwarunkowe obowiązywanie zinternalizowanych wzorców i norm moralnych. Gernot Böhme pisze:

Wszystkie wielkie dokonania, uformowanie określonych charakterów, stabilizacja i upowszechnianie się określonych stanów ludzkości jako kulturowo wiążących uwarunkowane jest uznaniem za niedopuszczalne, zakazem, wyłączeniem z życia pewnych innych wariantów bytu ludzkiego. Owo inne nie tyle nie istnieje, ile żyje dalej pod powierzchnią kultury i świadomości jako groźne, chaotyczne, irracjonalne. Takie pojmowanie obcości i inności tłumaczy zasadniczą zrozumiałość obcych kultur i bardzo odległych historycznie alternatyw ludzkiego bytu. Rozumiemy je nie dlatego, że mają odpowiednik w naszych formach życia, lecz dlatego, że czujemy, iż w istocie moglibyśmy być tacy sami, albowiem inność poznajemy jako własną inność<sup>27</sup>.

Inność – podsumujmy – jest więc rozpoznawana właśnie dlatego, że niejako już wcześniej posiadamy jej ciemne i niejasne rozumienie, tłumione przez superego i odzywające się nas jako strach i pokusa. Gdyby nie owo szczególne przedrozumienie, „inne” byłoby w ogóle nierozpoznawalne.

Böhme sugeruje, iż szczególny opór przed tym, co obce w innej kulturze, płynie z faktu, że nieświadomie uznaje się to za możliwe, a co więcej, za pożądane, chociaż we własnej kulturze niedopuszczalne. Często dotyczy to spraw związanych ze sferą seksualności. „Takie sprzęgnięcie nieuświadomianych pragnień z objawiającą się rzeczywistością innych kultur może się stać również pokusą (...) Wiadomo, że ciągle pojawiają się nowi etnologowie - dezerterzy, którzy już nie chcą opuszczać tych kultur, które badają”<sup>28</sup>. Tacy „kulturowi dezerterzy” – dodajmy – znani są od dawna z przekazów literackich i kulturowych. Gauguin szukający utraconego raju, tytułowy Shogun z powieści Jamesa Clavella, nasz polski Emir Rzewuski.

Jeszcze raz trzeba podkreślić, iż owe najintensywniej odrzucane elementy obcych kultur nie są „niezrozumiałe”, a w ich odrzucaniu niemałą rolę odgrywa czynnik etycznego wartościowania. Akceptujemy przecież normy etyczne swojej grupy, więc nie możemy przyjąć norm od nich różnych. Obcy albo musi stać się swoim, albo nie powinien oczekiwać etycznego traktowania, które, mówiąc słowami Gehlena, obejmuje obcego przybysza tylko wtedy, gdy wchodzi on w pole naszego widzenia<sup>29</sup>. Jednak w sytuacji dzisiejszego świata pojawia się nakaz obejmowania troską etyczną także tych, o których jedynie posiadamy wiedzę wynikłą z poszerzającego się obszaru informacji, powstaje nowe zjawisko: „etyka dali”, „moralność z drugiej ręki”.

Jak widać, obcość zawiera w sobie implicite nieuświadomione zrozumienie, gdyż tylko wtedy może ona w nas wzbudzić emocjonalne odrzucenie, zanegowanie tego, czego nie chce się dopuścić do świadomości. Może to jednak przyjąć formę podsuwanego przez mechanizmy obronne stwierdzenia, iż tego, co inne, „nie da się” zrozumieć i nie ma powodu nawet podejmować wysiłku w tym kierunku. „Wschód to Wschód, Zachód to Zachód”. Tak tworzy się coś, co Karl Popper nazwał „mitem schematu pojęciowego”.

<sup>27</sup> G. Böhme, *Antropologia filozoficzna*, tłum. P. Domański, Warszawa 1998, s. 248.

<sup>28</sup> Tamże, s. 197.

<sup>29</sup> A. Gehlen, *W kręgu antropologii...*, s. 210.

Przez „mit schematu pojęciowego” Popper rozumie rozpowszechniony i często nieświadomie przyjmowany pogląd, że „wszelka racjonalna argumentacja musi zostać wy prowadzona z pewnego systemu założeń – tak więc sam system założeń zawsze znajduje się poza zasięgiem racjonalnej argumentacji”<sup>30</sup>. Wyraża się to w przekonaniu, że „wszelkie dyskusje czy konflikty poglądów, jakie występują między ludźmi, którzy przyjęli różne schematy pojęciowe, są próżne i bezcelowe, ponieważ każda racjonalna dyskusja może toczyć się tylko w ramach jakiegoś określonego systemu założeń”<sup>31</sup>. Od własnych poglądów nie można się uwolnić, gdyż ich założenia dyskusji nie podlegają. Taki mit – sądzi Popper – to jedno z największych zagrożeń naszych czasów, podważający jedność ludzkości. Przyjmuje bowiem, iż jedyna możliwa dyskusja to dyskusje między ludźmi o takich samych poglądach. Niewiele mitów – konkluduje Popper – może wywierać bardziej destrukcyjny wpływ. Mit schematu pojęciowego prowadzi też do stwierdzenia, iż skoro każdy uwięziony jest w swoim własnym schemacie pojęciowym, a te podobnie jak języki są odmienne, to ludzie różnych kultur nie rozumieją się wzajemnie, i to wzajemne zrozumienie nie jest możliwe. Błąd polega na przekonaniu, że nie można przekroczyć własnych schematów pojęciowych. Prawdą jest bowiem, iż „w każdym stadium naszego rozwoju jesteśmy więźniami pewnego schematu pojęciowego i pewnego języka. Ów schemat i ów język w poważnym stopniu ograniczają nasze myślenie”<sup>32</sup>. Jednak zawsze możemy uwolnić się od własnych schematów poprzez ich krytyczną analizę, poszerzając ten schemat o nowe elementy i czyniąc go bogatszym.

Jak sądzi Popper, możemy się uwalniać nawet od tych schematów, które są uwarunkowane genetycznie, poprzez ich krytyczne rozważanie. Zresztą właśnie genetyczne uwarunkowanie sprawia, iż „rozumiemy się nawzajem tak dobrze niewątpliwie dlatego właśnie, że mamy tak wiele wspólnych mechanizmów genetycznych, wbudowanych w nasz system genetyczny”<sup>33</sup>.

Uwalnianiu się od schematów pojęciowych sprzyjają właśnie konflikty z innymi schematami pojęciowymi, a rozwój cywilizacji wskazuje na to, jak owocne mogły być takie konflikty. Liczne konflikty między kulturą grecką a kulturami Wschodu leżały przecież u początków cywilizacji Zachodu, z czego Grecy zdawali sobie sprawę.

Jak wskazuje Popper, taką sytuację konfrontacji różnych schematów pojęciowych opisywał już Herodot. Jego liczne podróże ukazały mu różnorodność kultur i, jak pisze, dalej Popper, nauczył się on szanować je, a nawet „osiągnął zdolność patrzenia na zwyczaje i instytucje własnego kraju oczyma swych barbarzyńskich gospodarzy”<sup>34</sup>. Nie wpadł jednak Herodot – dodaje Popper – w pułapkę relatywizmu kulturowego. To znaczy, że nie uznał też, iż nie ma żadnej obiektywnej prawdy, lecz inna jest prawda dla Greków, inna dla Egipcjan, a jeszcze inna dla Syryjczyków. Jest to uwaga ważna między innymi dlatego, iż ostatnie lata postaw „postmodernistycznych” prowadzą często do takiego właśnie rozu-

---

<sup>30</sup> K. Popper, *Wiedza a zagadnienie ciała i umysłu*, s. 184.

<sup>31</sup> Tamże, s. 184, 185.

<sup>32</sup> Tamże, s. 187.

<sup>33</sup> K. Popper, *Mit schematu pojęciowego. W obronie nauki i racjonalności*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1997, s. 72.

<sup>34</sup> Tamże, s. 55.

mienia relacji międzykulturowych. Przy podejściu relatywistycznym – zauważmy – nie może już być mowy o dialogu ani konfrontacyjnym, ani rozumiejącym, bo nie ma żadnej prawdy, jaką wspólnie chciałoby się ustalić. Będzie jeszcze o tym mowa w ostatnim rozdziale.

Skoro został tu wprowadzony termin „dialog konfrontacyjny”, to trzeba stwierdzić, że konflikt może wynikać także ze zrozumienia. Ze zrozumienia nie musi w sposób jednoznaczny wynikać ani tolerancja, ani chęć współpracy, ani akceptacja. Z obcymi do tej pory łączył nas albo handel, albo wojna, wreszcie niekiedy cele misyjne – wszystkie te relacje nie są zresztą ze sobą sprzeczne. Nasze nastawienie poznawcze czy swego rodzaju „konieczność rozumienia” wynikała więc z tego typu powiązań. Zawsze jednak był to kontakt mający określone cele, co stwarzało pewnego typu bezpośrednią więź, nawet jeśli była to więź wojennego starcia. Ostatecznie wzrost zainteresowania prasowego dla kultury islamu nastąpił w ostatnim czasie po ataku islamskich terrorystów na Nowy Jork. Jest to często, jeśli tak można powiedzieć, próba zrozumienia z wrogich pozycji. A zresztą kultura krajów Islamu, która nigdy nie była przecież czymś dla Europy niepojętym, znana była nie tylko z podróży i wymiany handlowej, ale przede wszystkim z pouczających i dostarczających wielu cennych wiadomości konfliktów wojennych.

Wojny zawsze stanowiły dobry motyw dla próby zrozumienia tego, co obce. W tym wypadku – wroga. Często toczyły się wojny między stronami, które świetnie się rozumiały i tak jest po dziś dzień, wystarczy przypomnieć sobie długą tradycję wojen protestancko-katolickich. Doskonale zrozumienie innego może mieć na celu jego brutalną zmianę, co historia kolonizacji znakomicie potwierdza. Z kolei brak zrozumienia może wyrażać się tylko obojętnością lub pełną zaciekawieniem akceptacją dla czegoś, co jest po prostu nowe, fascynujące, egzotyczne.

Dość powszechne jest – z moralnego punktu widzenia godne pochwały – przekonanie, a raczej postulat głoszący, iż właściwą postawą przyjmowaną w kontakcie z tym, co obce, jest założona z góry aprobata, a w odniesieniu do drugiego człowieka miłość. To przekonanie, pięknie wyrażane przez przedstawicieli filozofii dialogu, zawiera w sobie także moment epistemologiczny: to miłość otwiera nas na możliwość poznania Drugiego, ona jest podłożem każdego rozumienia. Ta teza o zdolności poznawczej miłości, tak mocno akcentowana przez Maksa Schelera, wymaga jednak pewnego uzupełnienia. Nie tylko nienawiść „zaślepia”. Także „ślepa” bywa miłość, a może się zdarzyć, że niechętny stosunek do kogoś lub czegoś otwiera nam oczy na wady (czy zalety) przy pozytywnym nastawieniu niedostrzegalne. Ogólnie można stwierdzić, iż pozytywne czy negatywne nastawienie, element subiektywny wszelkiego poznawania nie powinno stanowić podstawowej przesłanki w ocenie tego, co obce. Nie jest to jednak takie proste, dotyczy bowiem szczególnego rodzaju charakteru tego rodzaju przedmiotu, jakim jest kultura. Jest ona w jakimś sensie tak trudna do neutralnego opisu jak drugi człowiek, gdyż kultura to przecież obiektywizacja tego, co stanowi istotę człowieka i co określa wszelkie relacje między ludźmi. Powstrzymanie się od wartościowania wymaga więc świadomego wysiłku. Nie zawsze zresztą jest to i możliwe, i wskazane. Nie jest bowiem tak – i dotyczy to wszystkich spraw związanych z akceptacją obcych kultur – iż akceptacja ta ma obejmować te kultury lub

raczej ich pewne właściwości, które po dokładniejszym rozpoznaniu należy uznać za moralnego i społecznego punktu widzenia za szkodliwe. Tu ocena, a czasem także zajęcie aktywnej postawy mogą okazać się konieczne.

Także wtopienie się w inną kulturę nie musi wynikać z pełnej aprobaty dla niej, może być wynikiem konieczności, strachu przed odrzuceniem lub dostrzeżenia w tym korzyści ekonomicznych, krótko mówiąc, może być rozmaicie motywowane niekoniecznie z pobudek racjonalnych, a tym bardziej nie z miłości dla dalekich bliźnich. Wszelkie próby jednolitej emotywniej interpretacji muszą okazać się chybione.

To samo może dotyczyć kultury własnej: kiedy jawi się nam ona jako obca, może wywołać gniew i odrzucenie. W gruncie rzeczy ciągle stykamy się z niezrozumiałymi fragmentami własnego dyskursu kulturowego. Mogę stwierdzić, iż osobiście nie rozumiem pewnych nurtów współczesnej muzyki. Dla wielu widzów co najmniej połowa komunikatów jest niezrozumiała. Sztuka nowoczesna wywoływała nieraz gwałtowne protesty, a stawały się one jeszcze bardziej gwałtowne, gdy odbierano ją jako obcą. Jednak w wypadku nierozumienia tego, co dzieje się w kulturze własnej, schemat pojęciowy nie działa paralizująco. Mogę próbę zrozumienia współczesnej muzyki uznać za zbyt czasochłonną albo zbędną, mogę nawet z góry uznać ten rodzaj utworów za z gruntu niedobry. Ale za tym wszystkim kryje się przeświadczenie, że dyskusja byłaby możliwa, gdyby jej poświęcić wiele czasu i trudu. Być może jednak oglądając teatr no czy słuchając chińskiej opery stwierdzą: to tylko „im” może się podobać i zaniecham wysiłku w poczuciu jego absolutnej daremności. Jak pisał Gadamer: „Nie można zrozumieć, jeśli się nie chce zrozumieć, to jest – jeśli się nie chce dać sobie czegoś powiedzieć”<sup>35</sup>.

W czasach kiedy przemieszczenie grup społecznych stworzyło pewną możliwość społecznych awansów, literatura wielokrotnie opisywała trudności, jakie musiał pokonać ktoś, kto chciał wejść w kręgi arystokracji, startując z pozycji bogatego mieszczanina (a była to, jak widzimy w wielkim dziele Marcela Prousta, jeszcze stosunkowo prosta droga), czy też z nizin społecznych do warstw o kulturze wysokiej. Optymistyczny opis zwycięskiego wejścia po długiej i ciężkiej pracy w inny obyczaj i nieomal język – bo dla mówiącej cocneyem bohaterki język londyńskiej arystokracji był, jak się jej wydawało, nie do wyuczenia – ukazywał Bernard Shaw w swoim *Pigmalionie*. Można by więc stwierdzić, że bariery zostają pokonane nie tylko tam, gdzie pojawia się dostatecznie ważny osobisty powód, ale także gdy rzecz zostaje uznana za w ogóle możliwą, gdzie nie funkcjonuje mit „schematu pojęciowego”.

Taki schemat był odrzucony przez przypominanych tu misjonarzy i do pewnego stopnia przez wszystkich tych ludzi, którzy dla docierania do innych kultur mieli wystarczająco mocną motywację. Może ona stanowić dobry grunt dla rozumienia, które nie jest przecież, jak to wskazuje hermeneutyka zwłaszcza nurtu Diltheyowskiego, aktem czysto rozumowym, lecz jest wynikiem uczestnictwa, społecznego zaangażowania jednostki w kulturę, z jakiej wyrasta. Brak takiego zaangażowania może, jak widać, sprawić, iż dla kogoś obca może być własna kultura, a w każdym razie całe jej obszary.

---

<sup>35</sup> H.G. Gadamer, *Estetyka i hermeneutyka*, [w:] tenże, *Rozum, słowo, dzieje*, tłum. K. Michalski, M. Łukasiewicz, Warszawa 1979, s. 125.

Tym bardziej obca jest taka kultura, do której, będąc cudzoziemcem, nie ma się dostępu, lub też nie stara się dotrzeć, żyjąc we własnej enklawie. Można, jak wiadomo, długo mieszkać w jakimś kraju, nie znając jego obyczajów, norm moralnych ani nawet języka.

Wszystko to skłania do postawienia sobie pytania: jak to się wobec tego dzieje, że jednak możemy zrozumieć to, co obce? Jak zauważa Merleau-Ponty, problemem zasadniczym nie jest pytanie o to, dlaczego w różnych kulturach, odległych w czasie i przestrzeni powstawały dzieła sztuki uderzająco podobne, ponieważ zawsze dominujące są różnice i różnorodność. „Prawdziwa trudność polega na zrozumieniu nie tego, czemu dzieła bywają podobne do siebie, lecz dlaczego kultury tak odmienne zapuszczają się w tym samym kierunku, stawiają sobie to samo zadanie (a po drodze trafiają niekiedy na te same sposoby wyrazu), dlaczego wytwory jednej kultury mają sens dla innych kultur, nawet jeśli nie jest już to ich sens pierwotny (...) dlaczego wreszcie istnieje jedno malarstwo lub jeden świat malarstwa”<sup>36</sup>.

A zrozumieć się możemy, mimo sporów, wojen i nienawiści. „Tym, co nadaje sens odniesieniom każdego aspektu jednej kultury do wszystkich pozostałych, podobnie jak wszystkich epizodów dziejowych do siebie, jest właśnie stała i skłonna do zgody myśl owej mnogości istot, które uznają siebie za «bliźnich», nawet gdy starają się ujarzmić siebie nawzajem, i które tak dalece tkwią we wspólnych sytuacjach, że przeciwnicy często są złączeni swego rodzaju współwiną”<sup>37</sup>. Tak formułuje problem Merleau-Ponty.

Oczywiście od dawna pojawiają się koncepcje zmierzające do wyjaśnienia, dlaczego zrozumienie obcych kultur w ogóle jest możliwe. Zapewne do najogólniejszych, a zatem najmniej wyjaśniających, należą teorie odwołujące się do wspólnej biologicznej natury wszystkich ludzi, co najlapidarniej można oddać stwierdzeniem Pribrama, iż „nie można zapominać, że wszyscy mamy podobny mózg, toteż nawet nasze wartości kulturowe muszą być zaprogramowane bardzo podobnie. Na tym zresztą opierają się najstarsze i najtrwalsze zasady etyczne. To, co jest dla nas dobre, na ogół jest dobre dla wszystkich; a to, co dolegliwe – dolegliwe dla wszystkich”<sup>38</sup>.

Dla Merleau-Ponty'ego odpowiedź zawiera się w dostrzeżeniu wspólnoty aktów ekspresji. W aktach ekspresji łączy się to, co jednostkowe i to, co powszechne, ekspresja „jest naszą najbardziej osobistą własnością, a zwracając się jednocześnie ku innym, nadaje jej wartość powszechną”<sup>39</sup>.

Inna grupa wypowiedzi odnosi się do wspólnoty rzeczywistości kształtującej podobny u wszystkich obraz świata. Takie stwierdzenie o istotowej wspólności każdego sposobu ujmowania świata wielokrotnie dobitnie formułował Wilhelm Dilthey. „Wszyscy mają przed sobą jeden i ten sam świat, rzeczywistość, która jawi się w świadomości. Ciągłe świeci słońce Homera, Platon widział tę samą co Tales rzeczywistość – z tego wynika, iż ostatecznym fundamentem wszystkich filozofii jest tożsamość zarówno świata zewnętr-

<sup>36</sup> M. Merleau-Ponty, *Proza świata. Eseje o mowie*, tłum. E. Bieńkowska, S. Cichowicz, J. Skoczylas, Warszawa 1976, s. 213.

<sup>37</sup> Tamże, s. 36.

<sup>38</sup> Zob. W. Osiatyński, *Zrozumieć świat. Rozmowy z uczonymi amerykańskimi*, Warszawa 1977.

<sup>39</sup> M. Merleau-Ponty, *Proza świata*, s. 220.

nego, jak i wewnętrznego. Sprawia ona, że zawsze ma się przed oczyma te same stosunki podstawowe. Dzięki tej tożsamości duch ludzki może w nie wnikać myślą – zawsze po nowemu, ale zawsze w te same<sup>40</sup>.

Z drugiej strony, to właśnie Dilthey wskazuje na „pierwotne doświadczenie wspólnoty” kształtujące podobne doświadczenie rzeczywistości międzyludzkiej, na wspólnotę komunikacji i możliwość wzajemnego zrozumienia mimo odmiennych u każdej jednostki perspektyw poznawczych.

Indywidualia są ze sobą połączone przez wspólnotę, w której splatają się ich węzły przynależności lub związku, jednorodności lub pokrewieństwa (...) Ta wspólnota uzewnętrznia się w tożsamości (*Selbigkeit*) rozumu, w uczuciu sympatii, we wzajemnych powiązaniach w zakresie praw i obowiązków, którym towarzyszy świadomość powinności. (...) Takie fundamentalne doświadczenie wspólnoty przenika całe pojmowanie świata duchowego. W nim łączy się świadomość swoistości jaźni i zarazem podobieństwa do innych ludzi, indywidualności i tożsamości natury ludzkiej. Stanowi ono warunek rozumienia<sup>41</sup>.

To stanowisko może ulegać modyfikacji; to, co wspólne, nadal zawarte jest w przedmiocie poznania, ale, jak u Maksa Schelera, tym przedmiotem są absolutne idee i wartości. Polemizuje z koncepcją Maksa Schelera Helmuth Plessner, który zauważa, iż do owych łączących wszystkie kultury absolutnych idei i wartości dochodzi się na różnych drogach poznawczych, uwarunkowanych kulturowo<sup>42</sup>. Dodajmy, iż jest to stanowisko, które, inaczej sformułowane, pojawia się w koncepcjach współczesnych, przy czym nie zauważa się w nich faktu, iż prowadzić to może jedynie do wniosku o niemożliwości dialogu, gdyż konstrukty poznawcze, jak byśmy dziś powiedzieli, są całkowicie różne, nawet wówczas, gdy zarysowany w perspektywie transcendencji cel poznania jest ten sam.

Warunkiem zrozumienia może być również podstawowe emocjonalne uposażenie człowieka, które wyraża się w jednostkowym, ale jednakowym u wszystkich ludzi sposobie przeżywania. Coś takiego mógł mieć na myśli Rudolf Otto, pisząc o mitycy: „Twierdzimy (...) że w mitycy faktycznie dochodzą do głosu namiętne, pierwotne motywy ludzkiej duszy, które jako takie są w równej mierze niezależne od klimatu, stron świata lub rasy i które wskazują na doprawdy zdumiewające pokrewieństwo sposobu myślenia i przeżywania u ludzi<sup>43</sup>”.

Może to jednak mieć szerszy wymiar i cała kultura zostaje wywiedziona z „pierwotnych emocji”. Było to stanowisko dość popularne w filozofii przełomu XIX i XX wieku. W gruncie rzeczy można to sprowadzić do przekonania o wspólnocie natury ludzkiej, tylko ta natura zostaje ograniczona do sfery przeżyciowej. Późniejsza koncepcja Freuda wy-

<sup>40</sup> W. Dilthey, *Rozumienie i życie*, [w:] *Wokół rozumienia. Studia i szkice z hermeneutyki*, red. i tłum. G. Sowiński, Kraków 1993, s. 88,89.

<sup>41</sup> W. Dilthey, *Przeżywanie i rozumienie*, [w:] Z. Kuderowicz, *Dilthey*, Warszawa 1987, s. 207.

<sup>42</sup> H. Plessner, *Władza a natura ludzka. Esej o antropologii światopoglądu historycznego*, tłum. E. Paczkowska-Lagowska, Warszawa 1994, s. 17,18.

<sup>43</sup> R. Otto, *Mistyka Wschodu i Zachodu. Analogie i różnice wyjaśniające jej istotę*, tłum. T. Duliński, Warszawa 2000, s. 10.

wodząca powstanie kultury z pierwotnego poczucia winy jest pewną wersją tego rodzaju poglądów.

Wspólna struktura nieświadomości to z kolei pojęcie zawarte w poszukiwaniu wspólnych „nieświadomych struktur umysłu” pojawiające się w pracach Claude’a Lévi-Straussa. Badania strukturalne, starające się wykryć możliwie ogólne cechy systemów (np. pokrewieństwa) mogą jego zdaniem pozwolić w przyszłości „na przewyżczenie (...) antynomii między kulturą, która jest sprawą zbiorowości, a ucieleśniającymi ją jednostkami; w tej nowej perspektywie rzekoma «świadomość zbiorowa» okazałaby się bowiem występującym na poziomie indywidualnych myśli i zachowań przejawem pewnych czasowych uszczegółowień powszechnych praw, które rządzą nieświadomą działalnością umysłu”<sup>44</sup>. Pozwala to na odnalezienie uniwersalnego klucza do badania kultury. „Jeśli, jak utrzymujemy, nieświadomą działalność umysłu polega na nakładaniu form na pewne treści, jeśli nadto formy te są zasadniczo tożsame dla wszystkich umysłów: starożytnych i nowożytnych, pierwotnych i cywilizowanych (...) to trzeba i wystarczy dotrzeć do nieświadomionej struktury utajnionej za każdą instytucją i każdym zwyczajem, aby otrzymać zasadę interpretacji stosowalną prawomocnie do innych instytucji i innych zwyczajów, pod warunkiem, rzecz jasna, iż analiza doprowadzona jest dostatecznie głęboko”<sup>45</sup>.

Zarazem jednak właśnie takie podejście pozwala, zdaniem Lévi-Straussa odnaleźć to, co w badaniu kultur jest najbardziej frapujące: różnice.

Tym, co interesuje etnologa, nie jest uniwersalność funkcji, która bynajmniej nie jest pewna i która nie może być stwierdzona bez uważnego zbadania wszystkich obyczajów z danego zakresu i ich rozwoju historycznego; interesuje go właśnie to, że te zwyczaje są tak bardzo zmienne. Prawdą jest, że dyscyplina, której naczelnym, jeśli nie jedynym celem, jest analiza i interpretacja różnic, oszczędza sobie wszystkich problemów, gdy bierze pod uwagę tylko podobieństwa. Ale wraz z tym traci ona wszelką zdolność odróżniania ogólności, do której dąży, od banału, którym się zadowala<sup>46</sup>.

Wszystkie te koncepcje poszukujące wspólnego podłoża kultury mogą zostać przywołane wtedy, kiedy chce się odpowiedzieć twierdząco na pytanie, czy można zrozumieć i wyrazić w terminach kultury własnej przesłania obcych kultur i wyjaśnić, na ile rzeczywistość oglądana z innej niż własna perspektywy da się odczytać i przełożyć w takim zestawie pojęć, aby był on zrozumiały. Jeszcze raz zacytujmy Diltheya.

Światopoglądy określane są z jednej strony przez naturę Universum, a z drugiej strony przez stosunek, w jakim pozostaje wobec nich skończony, poznający umysł. A zatem każdy z tych światopoglądów w granicach naszego myślenia wyraża jakąś stronę Universum. Każdy jest prawdziwy chociaż zarazem jednostronny. Nie jest nam dana możliwość jednoczesnego oglądania wszystkich jego stron. Czyste światło prawdy możemy odbierać w rozszczępionym promieniu<sup>47</sup>.

---

<sup>44</sup> C. Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna*, s. 128.

<sup>45</sup> Tamże, s. 77

<sup>46</sup> Tamże, s. 68, 69.

<sup>47</sup> W. Dilthey, *Sen*, [w:] Z. Kuderowicz, *Dilthey*, s. 250.

Można to zastosować do perspektyw kulturowych. Owo „światło prawdy w rozszepionym promieniu” wyraża myśl, w różnej formie pojawiającą się w pismach tych badaczy kultury, którzy sądzą, iż właśnie wielość i odmienność kultur powoduje, że nasze poznanie świata może stawać się coraz bogatsze i pełniejsze wówczas, gdy przewyżczając strach, nieufność i „schematy pojęciowe” sięgamy do całego tego bogactwa nie tylko po to, aby poznać innych, ale także, a może przede wszystkim poznać samych siebie. Niemądre marzenie o jednym wspólnym języku, który miałby zjednoczyć ludzkość, także dążenie do stworzenia jednej wspólnej kultury doprowadziłoby do tej kultury upadku. „Gdyby istniał tylko jeden język ludzki, w zasadzie nie byłoby już nic więcej do powiedzenia” pisał Noam Chomsky<sup>48</sup>. A Benjamin Lee Whorf przestrzegał:

Ograniczyć się do myślenia kategoriami np. języka angielskiego, zwłaszcza angielskiego standardowego, to zatracić zdolność myślenia, której, raz zgubionej, można już nigdy nie odzyskać. (...) Właśnie dlatego sądzę, że ci, którym marzy się przyszły świat mówiący jednym tylko językiem (...) obrali sobie z gruntu błędny ideał i mogą ewolucji ducha ludzkiego wyrządzić niepowetowane szkody. Kultura Zachodu dokonała za pośrednictwem języka pewnej doraźnej analizy rzeczywistości i nie dopuszczając myśli o korekcie utrzymuje, iż jest to analiza ostateczna. Jedynymi korektorami mogą tu stać się inne języki, które wieloletnia ewolucja doprowadziła do analiz zupełnie innych, choć logicznie równoważnych<sup>49</sup>.

I jeszcze: „Świat postrzegany z odmiennych punktów widzenia innych grup społecznych, które traktowaliśmy dotąd jako obce, staje się zrozumiały w innych kategoriach. Obcość przeradza się w nowy i przenikliwy sposób patrzenia na rzeczy”<sup>50</sup>. Tak pisał ten antropolog i językoznawca w artykule publikowanym w teozoficznym czasopiśmie w Madras. Jest to nie tylko teoretyczna koncepcja, ale również postulat, przesłanie moralne dla współczesnego świata.

Wielu badaczy zgodnie stwierdza, iż ujednolicenie prowadziło do nie tylko stagnacji, ale do coraz mniejszej wiedzy, gdyż tylko to, co jest odmienne, może nam ukazać swistość tego, co nasze.

Podobnie jak historia, która do pewnego stopnia określa i ogranicza jednostkę, nadając jej jednak pełnię i bogactwo uczestniczenia w kulturze, tak rozumiejące odniesienie się do tego, co inne, zarazem ogranicza i zniewala, jak to czyni każde rozumienie, otwiera jednak nowe możliwości poznawcze, a także nową skalę przeżyć i ukazuje nowe możliwości uczestniczenia w życiu własnej społeczności. Wielki polski badacz kultury Indii Stanisław Schayer pisał:

Duch ludzki jest mikrokosmosem, nieskończonością możliwości, które realizują się w postępie dziejów pod relatywnym aspektem pewnej określonej tradycji. Każda tradycja jest ograniczeniem pełni duchowego życia, ale możliwość stałego przyrastania, wzbogacania zasobu zrealizowanych dyspozy-

<sup>48</sup> N. Chomsky, [w:] *Noama Chomsky'ego próba rewolucji naukowej. Antologia tekstów*, red. K. Rosner, t. II, Warszawa 1996, s. 31.

<sup>49</sup> B.L. Whorf, *Język, myśl i rzeczywistość*, tłum. T. Hołówka, Warszawa 1982, s. 330.

<sup>50</sup> Tamże, s. 355.

cji należy do istoty „historii”. W tym stopniu, w jakim urasta i rozszerza się skala naszego przeżywania, urasta i różniczkuje się nasza zdolność rozumienia obcego ja, obcej duchowości w czasie i przestrzeni<sup>51</sup>.

Tenże Schayer uznając – co oczywiste – możliwość rozumienia i objaśniania innym obcych kultur, starał się zarazem odpowiedzieć na pytanie o to, co w takim procesie poznawczym jest pierwotne – rozumienie kultury własnej czy też dochodzenie do niego poprzez dystans, jaki stwarza obca kultura, umożliwiając nam poprzez dostrzeżenie różnic zdanie sobie sprawy z tego, co we własnej kulturze do tej pory wydawało się oczywiste, a więc niezauważalne. Schayer, który sam nigdy nie napisał jakiegoś obszerniejszego dzieła naukowego, lecz swoje niezwykle przez specjalistów cenione poglądy wygłaszał na zjazdach naukowych i przedstawił w krótkich artykułach, problem ten rozwijał przede wszystkim niejako na marginesie wielokrotnie podejmowanej przez niego polemiki ze zwolennikami stosowania – jako metody badawczej obcych kultur – analogii.

Odrzucał z wielką stanowczością wszelkie próby odwoływania się do takich elementów obcych kultur, które poprzez swoje (jak sądzi Schayer, całkowicie pozorne) podobieństwo potwierdzają słusność twierdzeń odnoszących się do naszych kultur. (Przykłady takiego postępowania dotyczą przede wszystkim filozofii; najbardziej znanym zwolennikiem krytykowanej przez polskiego orientalistę metody był Paul Deussen, badacz i popularyzator myśli Indii.)

Istotny cel takiego postępowania można ująć stwierdzeniem Schayera: „Zasadniczą wartość filozofii indyjskiej polega więc na tym, że gwarantuje ona i potwierdza obiektywną słusność pewnych rozwiązań, jakie zdobyła w swoim wielowiekowym rozwoju historia myśli zachodnioeuropejskiej”<sup>52</sup>. Te słowa trafnie wyrażają zasadniczą tendencję dziewiętnasto- i wczesnodwudziestowiecznych badań nad filozofią przede wszystkim Indii. Niewątpliwie w jakimś sensie podzielał taki pogląd Arthur Schopenhauer.

Obecnie posługiwanie się analogią ma, jak się wydaje, na celu raczej rozumienie niż uzasadnianie. Co prawda, także i tę drogę Schayer uznaje za wątpliwą. Posługiwanie się analogią dla znajdowania np. odpowiedników pojęć może bowiem, jego zdaniem, spowodować, iż szukając podobieństw pominie się znaczące w tym przypadku z heurystycznego punktu widzenia różnice. Jednak zastrzeżenia te, słuszne w odniesieniu do znaczenia pewnych pojęć, przybierają u niego, moim zdaniem, formę zbyt radykalnego uogólnienia: sądzę, iż metoda analogii nie jest metodą dającą adekwatne zrozumienie obcej duchowości, ale na pewno może okazać się przydatna dla dostrzeżenia nowych aspektów zagadnień w takich analogiach zestawianych.

Sprzeciw Schayera wymaga krótkiego rozważenia. Cała ta sprawa wiąże się dla Schayera ze sporem o sposób poznawania obcych kultur, który to problem pojawił się w jego tekstach w formie polemiki z francuskim badaczem Masson-Ourselem, autorem pracy *La Philosophie Comparée* (Paryż 1923). Masson-Oursel, zwolennik analogii jako metody badawczej, sądził, iż umożliwiała ona badanie kultury poprzez – jak relacjonuje Schayer i to

<sup>51</sup> S. Schayer, *O filozofowaniu Hindusów*, red. M. Mejer, Warszawa 1988, s. 72.

<sup>52</sup> Tamże, s. 63.

pojęcie jest dla właśnie dla Schayera istotne – „ekstrospekję”, w sposób całkowicie obiektywny i wolny od założeń własnej kultury. Otóż, zdaniem Schayera - jest to niemożliwe. Kulturę obcą można bowiem zrozumieć jedynie w następstwie „introspekcji” i tylko do tego stopnia, w jakim rozumiemy kulturę własną. Także stosowanie analogii jest możliwe tylko wówczas, kiedy wstępnie (jak powiedzą dziś hermeneutyki „w przedrozumieniu”) jesteśmy w stanie rozpoznać znaczenie obu porównywanych elementów, obu członów analogii. Obcą kulturę (Schayer analizuje problem na przykładzie tradycji kulturowej Indii) „możemy zrozumieć o tyle, o ile posiadamy odpowiedni rezonans retrospektywny. (...) Wszystko, co udaje nam się uchwycić jako różnice i przeciwieństwa (...) staje się wtedy dla nas niczym innym, jako tylko «niezrealizowaną możliwością naszej własnej tradycji». I wtedy dopiero wolno nam jest szukać analogii, to znaczy się na podstawie stwierdzonych dywergencji abstrahować względną spójność”<sup>53</sup>.

Początkiem procesu poznawczego jest zawsze własna kultura. „W tradycji obcej rozumiemy tylko to, co zrozumieliśmy już uprzednio w sferze własnych doświadczeń. Czego nie ujęła introspekcja, tego ekstrospekcja nie ujmie tym bardziej”<sup>54</sup>.

Tak więc dla Schayera „zrozumienie obcej duchowości w jej obiektywnym, historycznym wyrazie jest tylko specjalnym wypadkiem eks-trospekcji. Jednocześnie obowiązują tutaj zasada, że ekstrospektywnie możemy ująć tylko to, co dostępne jest dla introspekcji”<sup>55</sup>. I chociaż użyte tu przez Schayera terminy „esktro-” i „introspekcja” są być może nieco mylące, to jednak sama wyrażona przy ich pomocy intencja jest godna uwagi.

Nie oznacza to jednak, że obce kultury zawsze będziemy odczytywać poprzez kulturę własną (czy może raczej – mówiąc niezbyt zręcznie – że będziemy ją odczytywać poprzez własne siatki pojęciowe). Możemy bowiem dokonać epoché, zawiesić własne przekonania, otwierając się na to, co obce jako obce właśnie. (Nie chodzi mi w tym miejscu o wierne referowanie poglądów Schayera. Jest to raczej podążanie wskazanym przez niego tropem i cytowanie go tylko w tych miejscach, w których istotne jest wierne przedstawienie jego wywodów, które dla postawionego tu pytania o rozumienie obcych kultur uważam za ważne.) Analogia staje się dyskutowanym już od XIX wieku sposobem poznawania cudzych stanów psychicznych, a później obcych kultur, co zresztą ma miejsce do dziś. Stara teoria „wczucia”, stanowiąca swojego rodzaju przeciwstawienie dla poznawania przez analogię (co można, jak sądzę, oddać opozycją emocjonalne – rozumowe) w odniesieniu do kultury głosi, iż warunkiem wejścia w obcą kulturę jest emocjonalne nastawienie, stan, w jakim „stajemy się jej elementem”, „przeżywamy ją”. Takie stanowiska można spotkać i dzisiaj.

Schayer, będąc krytykiem teorii „wczucia” przejmuje jednak pewne jej elementy, ale jakoś je przetwarzając. Zachowane zostało porównanie między rozumieniem kultury a rozumieniem cudzych stanów psychicznych, przy czym i w jednym, i w drugim przypadku musi nastąpić zawieszenie sądów.

---

<sup>53</sup> Tamże, s. 66

<sup>54</sup> Tamże, s. 90.

<sup>55</sup> Tamże, s. 65.

I to zrozumienie bynajmniej nie oznacza zaprzeczenia naszej własnej tradycji: tak samo jak rozumiejąc obcą osobowość, swoje własne ja zamykamy tylko jak gdyby w nawias, podobnie i tutaj potrzebna jest swojego rodzaju epoché wobec wszystkich reminiscencji z własnej tradycji. Teraz jesteśmy jak gdyby „nie my” – ale pomimo to nie rozplywamy się, nie ginimy w obcej duchowości. Wprawdzie „współmyślimy” i „odczuwamy” i zajmujemy wobec obcych idei wyraźne stanowisko, poruszając się w granicach „immanentnej krytyki”, w obrębie obcej problematyki i jej zagadnień, niemniej przeto nie tracimy świadomości, że ta problematyka pomimo wszystko nie jest naszą problematyką<sup>56</sup>.

To stwierdzenie Schayera pozwala na postawienie sobie pytania o to, czy taka postawa dokonania pełnego epoché, umiejętność zawieszenia sądu, czysto biernego otwarcia się na to, co nowe i obce, wystarczy, aby ono samo do nas dotarło w taki sposób, w jaki rzecz – przedmiot patrzenia jawi się naszej świadomości? Otóż wydaje się, że jednak tak nie jest. Właśnie poznawanie kultury wymaga przedrozumienia, jakim w tym wypadku jest rozumienie kultury własnej. Im to rozumienie jest pełniejsze, im większa jest „wiedza” o kulturze własnej, tym pełniej i swobodniej potrafimy percypować kulturę inną.

Człowiek słabo wykształcony ma znacznie większe trudności nie tylko w przystosowaniu się do warunków nowej kultury (to do pewnego stopnia jest możliwe, jeżeli uda mu się znaleźć w niej dla siebie stosowną „niszę”), ale w jej pojmowaniu i świadomym przyswajaniu. Być może jest w tym pewne podobieństwo do uczenia się języka: pierwszego języka uczymy się automatycznie, bezwiednie, to on sam do nas „przychodzi” i właściwie nie jest to nawet uczenie się w ścisłym sensie tego słowa. Drugi język przyjdzie nam o tyle łatwiej, o ile nasza świadomość językowa jest pełniejsza, o ile „rozumiejąc” język własny możemy przyswoić sobie język cudzy. Człowiek operujący bardzo wąskim zakresem słownictwa własnego języka nie może np. opanować języka obcego w większym zakresie, chyba że będzie temu towarzyszył dodatkowy proces edukacyjny.

Że u małych dzieci proces ten przebiega inaczej, to tylko potwierdza zasadność takiej tezy. Dziecko uczy się drugiego języka niejako równoległe z własnym w podobnie bezwiedny sposób, zresztą małe dziecko nie ma też większych problemów ze „zmianą” kultury na inną i być może istnieje daleko idące podobieństwo między uczeniem się języków i kultur. Nie ma jednak jak do tej pory wypracowanej metodyki nauczania obcych kultur.

Ale wróćmy jeszcze na chwilę do inspirujących pomysłów Schayera. On sam, jak widać to z jego różnych wypowiedzi, sądzi także, że jest tu konieczna szczególna aktywność polegająca na nieustannym konfrontowaniu kultury własnej z obcą, w poszukiwaniu nie tego, co jest analogiczne, lecz przeciwnie, tego, co różni:

Możliwość zamknięcia w nawias własnej tradycji jest, jak zaznaczyliśmy, warunkiem zrozumienia, jednocześnie zamknięcie w nawias nie oznacza przekreślenia. W ten sposób zasadniczo dana jest nam możliwość świadomego przeżycia obcej duchowości, jako przeciwieństwa i antytezy do własnej tradycji. Filologiczne rozumienie się staje się wtedy filozoficzną dyskusją, jak gdyby zmaganiem się dwóch stron, dwóch przeciwników. I tylko to zmaganie się posiadać może dla nas istotną doniosłość egzystencjalną, jest więc w ogóle koniecznym warunkiem, abyśmy obcą duchowość mogli zrozumieć. W antytezie ujmujemy możliwość innych realizacji, niż te, które nam daje własna tradycja. Przez to

---

<sup>56</sup> Tamże, s. 72.

samo ta nasza własna tradycja staje się dla nas problematyczna, zaczynamy wątpić o jej bezwzględności, wszystko staje się płynne i chwiejne (...) Uświadamiamy sobie „inne możliwości”, poznajemy względność historycznego aspektu i szukamy nowego oparcia<sup>57</sup>.

Jednak, jak widać, Schayer, który tezę o twórczym podważaniu norm płynących z własnej tradycji, o odkrywaniu w zetknięciu z obcą kulturą tego, że „może być inaczej” sformułował niemal sto lat wcześniej od przytaczanych tu poglądów Gernota Böhmego, uznawał taką konfrontację kultur za cenną i dostarczającą ważnych informacji o nas samych.

Przy takim ujęciu przesuwają się cele poznawania nowej kultury: w gruncie rzeczy przedmiotem poznania staje się kultura własna. W takim rozumieniu pożytków z poznawania obcych kultur Schayer nie był i nie jest do tej pory odosobniony. Te dwa aspekty, jak się wydaje, nie stoją jednak w sprzeczności. W swoistym kole hermeneutycznym, im lepiej znamy własną kulturę, tym pełniej przyswajamy obcą, a poznawanie kultury obcej wzbogaca i pogłębia znajomość kultury własnej. Pomocne może tu być czysto teoretyczne rozważanie, które obejmujemy dziś nazwą „filozofia kultury”. Filozofia jest dobrą drogą zrozumienia kultury, oczywiście dla tych, dla których myślenie filozoficzne jest naturalną drogą poznawania świata. Zwracał na to uwagę Robert E. Allison<sup>58</sup> stwierdzając, iż skoro filozofia stanowi istotną drogę do poznawania siebie i otaczającego świata, to filozofia kultury jest wyrazem tego, w jaki sposób kultura stara się zrozumieć sama siebie. Powstaje więc sytuacja, w jakiej staramy się uzyskać samorozumienie jednej kultury poprzez samorozumienie innej kultury. Oczywiście trzeba tu dodać, że świadome poznawanie własnej kultury jest czymś innym niż zinternalizowana znajomość jej reguł kształtujących naszą osobowość. Wśród różnych nurtów badających, w jaki sposób własna kultura jest nam pierwotnie dana, zapewne koncepcje psychoanalityczne wniosły największy wkład, a proces kształtowania się superego i relacja jednostka – kultura zostały obszernie, choć nie zawsze przekonująco opisane przez samego Freuda. Nasze zanurzenie w kulturze wymyka się świadomości. Coś podobnego stwierdził już Wilhelm Dilthey.

Duch obiektywny to, w moim rozumieniu, rozmaite formy, w których w zmysłowym świecie zobiektywizowała się istniejąca między indywidualnymi wspólnota. W tym obiektywnym duchu przeszłość jest dla nas stale i na trwałe obecna. Jego obszar sięga od stylu życia, form międzyludzkich kontaktów, po stworzony przez społeczeństwo system celów, po obyczaj, prawo, państwo, religię, sztukę, naukę i filozofię. Nawet dzieło geniuszu jest bowiem reprezentantem istniejącej w danym czasie i środowisku wspólnoty idei, życia umysłowego, ideału. Od najwcześniejszego dzieciństwa z tego świata duchowego nasza osoba czerpie swą strawę. Świat ów jest również medium, w którym dokonuje się rozumienie innych osób i ich uzewnętrznień, we wszystkim bowiem, w czym zobiektywizował się duch, obecna jest wspólnota Ja i Ty. Każdy obsadzony drzewami plac, każda sala, w której siedzenia rozmieszczono wedle określonego porządku, są dla nas od kołyski zrozumiałe, ponieważ każdy plac, każdy przedmiot w pokoju znajduje się na miejscu wskazanym im przez wspólne nam czynności wy-

---

<sup>57</sup> Tamże, s. 73.

<sup>58</sup> R.E. Allison, *An Overview of the Chinese Mind*, [w:] *Understanding the Chinese Mind*, New York 1991.

znaczenia celów, zaprowadzania porządku, określania wartości. Dziecko (...) jeszcze zanim nauczy się mówić, jest całkowicie zanurzone w medium wspólnot<sup>59</sup>.

O ile ten na wpuł poetycki cytat z Diltheya trafnie opisuje fakt pierwotnego dania kultury, o tyle ostatnie zdanie może budzić wątpliwość. Dawał temu wyraz Lévi-Strauss próbując ustalić relacje między kulturą a językiem. Sprawa ta o tyle jest istotna, że już w postawionym na początku pytaniu o „przekładalność” kultur pojawia się możliwość potraktowania kultury tak jak języka. Autor Antropologii strukturalnej stwierdzał, że „problem stosunków między językiem a kulturą jest jednym z najbardziej skomplikowanych wśród tych, z którymi się stykamy. Można przede wszystkim traktować język jako wytwór kultury; stanowi jeden z jej elementów. Przypomnijmy słynną definicję Tylora, dla którego kultura jest złożonym zespołem obejmującym narzędzia, instytucje, wierzenia, obyczaje i, oczywiście, również język”<sup>60</sup>. Ale – dodaje Lévi-Strauss – można też uznać język za warunek kultury i to z dwóch powodów. Z punktu widzenia przekazu kultury do jednostek, to dziecko przyswaja sobie kulturę przede wszystkim poprzez przekaz językowy. Z drugiej strony, w aspekcie bardziej ogólnym można stwierdzić, iż język jest warunkiem kultury w tym sensie, iż kultura posiada budowę podobną do budowy języka. „Można zatem rozpatrywać język jako fundament; na nim mogą być nadbudowywane inne struktury” – konkluduje<sup>61</sup>. Wreszcie pojawia się jeszcze jedna jego propozycja: „Język i kultura są dwoma równoległymi przejawami bardziej fundamentalnej aktywności; myślę tu (...) o umyśle ludzkim”<sup>62</sup>.

Ostatecznie, jak sądzę, można by uznać, iż podobnie do kompetencji językowej (a właściwie w związku z nią) istnieje szczególna „kompetencja kulturowa”, zdolność do przyswojenia sobie kultury, z którą od narodzenia pozostaje się w kontakcie. Ona to staje się pierwszym, właściwym językiem poprzez który możliwe staje się zrozumienie i przekład drugiej kultury. Ta analogia może zostać podbudowana faktem, iż podobnie jak dziecko wychowywane dwujęzycznie swobodnie przerzuca się od jednego języka do drugiego, nie mając kłopotów z ich przekładaniem, podobnie coraz częściej mamy do czynienia z dziećmi wychowywanymi w dwóch kulturach równocześnie i stającymi przed nieustanną koniecznością przekładania jednej na drugą.

Czym jest wychowanie dwukulturowe? Chodzi o to, aby, jak w przypadku dwujęzyczności zintegrować w sobie to, co różne powierzchwnie, co jest możliwe, o ile istnieją jakieś wspólne, jak powiedziałby Lévi-Strauss „głębokie struktury” – kompetencja językowa, uniwersalne reguły każdej kultury, rodzaj „powszechników kulturowych”, które to pojęcie wprowadzam w analogii do „powszechników językowych”, tak jak rozumiał je Joseph H. Greenberg mówiąc o cechach występujących uniwersalnie we wszystkich językach. „Cechy takie istnieją, niezależnie od głębokich różnic pomiędzy językami. Wydaje mi się, że powszechniki są przejawem głębszej struktury umysłu ludzkiego, tego, jak

---

<sup>59</sup> W. Dilthey, *Rozumienie i życie*, s. 49.

<sup>60</sup> C. Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna*, s. 130.

<sup>61</sup> Tamże, s. 131.

<sup>62</sup> Tamże, s. 133.

człowiek myśli, postrzega świat itp. (...) umysł ludzki porządkując postrzegany świat ma tylko niewielką liczbę możliwości; nie może tego robić w sposób dowolny”<sup>63</sup>. Ostatecznie o wyborze tych a nie innych możliwości przesądziła sama struktura świata, w jakim znalazł się człowiek. Natomiast pytanie o to, co powoduje, że różne społeczeństwa wykształciły różne języki, to pole badań psycholingwistyki.

Oczywiście w przypadku przyswajania równocześnie dwóch kultur mamy sytuację znacznie trudniejszą niż jest to w przypadku wychowywania dziecka równocześnie w dwóch językach, a to ze względu na konieczność zintegrowania sprzecznych niekiedy sygnałów – norm, co jednak zdarza się także w przypadku wychowywania dziecka w subkulturze istniejącej w obrębie kultury np. narodowej, a nawet w dość powszechnie akceptowanej podwójnej moralności. Może więc dziecko dowiadywać się równocześnie, że prawdomówność jest cnotą, ale dobrze jest skłamać. W tym też sensie „dwukulturowość” byłaby tym samym co przyswajanie sprzecznych norm moralnych, niewątpliwie jednak cała ta sprawa wymagałaby dalszych rozważań, a także rozległych badań empirycznych. Inaczej niż w przypadku wychowania dwukulturowego, w kontakcie z drugą kulturą, która nie została przyswojona automatycznie, jak przy nauce obcego języka zachodzi proces nieustannego przekładu. Ta druga kultura, aby mogła zostać przyswojona musi zostać przetłumaczona na siatkę pojęciową własnej kultury, choć „przekład” nie musi dotyczyć języka w wąskim sensie. Może to właśnie być naoczne dostrzeżenie, własne doświadczenie, które da się sprowadzić do i wyrazić w terminach doświadczenia już uprzednio znanego. Sztuka ikebany (ten termin, jak widać, został już wprowadzony do Europy w swoim oryginalnym brzmieniu) zostaje tłumaczona poprzez odbywające się w Europie pokazy układania kwiatów, którym towarzyszy rozszyfrowywanie symboliki. Jeśli nawet nie wszystkie elementy zostaną uwzględnione i wytłumaczone, to taka sytuacja wcale nie jest nowa. Żeby odwołać się do kultury chrześcijańskiej – także znaczenia i kolejne etapy mszy nie są znane większości stale uczestniczących w niej ludzi. Symbol nie musi być do końca jednoznacznie zrozumiały, aby móc się nim posługiwać, a jedynie jego znaczenie będzie zrealizowane w indywidualny sposób, odrębnie.

Podobnie jak język, kultura jest strukturą, w której znaczenie części wynika z całości i z ich wzajemnych relacji w obrębie tej całości, dlatego też znajdowanie stosownych odpowiedników znaczeniowych dla pojedynczych elementów jest równie nieuzasadnione, jak tłumaczenie tekstu poprzez szukanie oderwanych słownikowych znaczeń wyrazów, choć i w jednym, i w drugim przypadku takie pojedyncze tłumaczenie może okazać się użyteczne jako fragment pewnej procedury. Może bowiem zdarzyć się i tak, że wydobyty z całości pojedynczy element zostanie wmontowany w inną całość i – umieszczony w obcym sobie kontekście kulturowym – zaczyna stanowić integralną część tej nowej kultury. W takim przypadku pierwotne znaczenie może zresztą nawet być nieistotne. Taki *bricolage* może wzbogacać ową całość, a wmontowany w nowy kontekst element może sam nabierać wartości, jakiej poprzednio nie posiadał. Często niedokładne rozumienie jest bardziej twórcze niż poprawna interpretacja. Zapewne dzieje się tak dlatego, że interpretacje

---

<sup>63</sup> Zob. W. Osiatyński, *Zrozumieć świat. Rozmowy z uczonymi amerykańskimi*, s. 216.

nieświadomie deformują przesłanie płynące z jakiejś kultury i są przetwarzane zgodnie z potrzebami interpretatora. Tak było w pewnym sensie z interpretacją filozofii Indii przez Schopenhauera.

Jak zauważył Edward Sapir, „o starożytnej Grecji wiemy dziś nieporównanie więcej niż renesansowi uczeni i artyści; byłoby jednak szaleństwem mniemać, że faktyczna korzyść, jaką czerpiemy z ducha Hellady – takiego, jakim go znamy – daje się porównać z tym natchnieniem, tymi siłami twórczymi, które ludzie odrodzenia czerpali z fragmentarycznego i opacznie rozumianego greckiego dziedzictwa. Trudno sobie nawet wyobrazić, by ten typ renesansu przeszłości mógł się rozwinąć w krytycznej aurze dnia dzisiejszego”<sup>64</sup>.

Może też oczywiście się zdarzyć i zapewne tak dzieje się często, że jakiś element traci wiele ze znaczeniowej doniosłości, jaką pełnił w innej kulturze, co dotyczy nie tylko niewielkich zapożyczeń, lecz przyswajania całych istotnych dla innych kultur obszarów, takich, jak właściwe poprzednio tylko im religie. Zamerykanizowany buddyzm zen, w którym istotne stają się właściwie tylko ćwiczenia koncentracji, jest tak odległy od swego pierwowzoru, że mówi się obecnie o „buddyzmie chrześcijańskim” czy „świeckim”. Jednak wszedł on trwale przynajmniej do amerykańskich i europejskich nurtów dających się określić jako New Age i być może w takiej właśnie „stechniczowanej” formie pozostanie w kulturze Zachodu, a przynajmniej stanie się, a właściwie już się stał, literackim elementem książek pisanych przez poszukiwaczy dróg duchowego rozwoju. Zostanie przyswojony w formie zmodyfikowanej, zrozumiałej dla Zachodu jak potrawy kuchni chińskiej w wersji amerykańskiej, zdumiewające Chińczyków nieznanym smakiem i przyrządzane z pominięciem tak istotnej dla ducha chińskiej kuchni równowagi między *jin* i *yang*, jak akupunktura pozbawiona uzasadniającej ją osobliwej koncepcji dotyczącej fizjologii człowieka. (Obecnie jednak te zamerykanizowane chińskie potrawy znakomicie przyrządzają właśnie Chińczycy.)

Otwarcie na tego typu zabiegi wzmacniane jest przez fakt, iż na Zachodzie wzrasta liczba badaczy nieuprzedzonych i kompetentnych, których znajomość rzeczy jest tak wnikliwa, że to ich prace stanowią ważne źródła informacji dla badań prowadzonych przez naukowców i ekspertów pochodzących z krajów Wschodu. Coraz też więcej badaczy wywodzących się z tych innych kultur, zwłaszcza z tak zwanych wielkich kultur Wschodu – Chin, Indii Japonii jest zarazem tak dobrze zorientowanych w kulturze okcydentalnej, iż mogą nam oni opowiedzieć o swojej literaturze, filozofii i obyczajach rzeczowo i w taki sposób, że staje się to zrozumiałe dla każdego przeciętnie wykształconego człowieka. Każdy z nich staje się „interpretatorem”, tłumaczem, który rezultaty własnego doświadczenia kultury przedstawia w wyjaśniającym dialogu.

Narastające informacyjne zacieśnienie świata stwarza przesłanki do bardziej bezinteresownego docierania do kultur do niedawna uważanych za dalekie. Co prawda, także i tutaj mamy do czynienia z poznaniem „z drugiej ręki”, rzadko bowiem ma się możliwość nacznego, w bliskim zmysłowym kontakcie i dostatecznie długotrwałego obcowania z inną kulturą. Jednakże właśnie trud owych poszczególnych specjalistów zmienia znajomość

---

<sup>64</sup> E. Sapir, *Kultura, język, osobowość*, s. 198.

przedmiotu na szeroką skalę. W tym sensie oczywisty staje się fakt, że zrozumienie kultur dokonuje się zawsze na poziomie jednostkowym i może się tak zdarzyć – i tak się zdarzało – że to właśnie jakiś pojedynczy człowiek poprzez własne obiektywizujące zrozumienie, poprzez własny przekaz zapoczątkowywał cały wielki proces przenikania się kultur.

Podobnie ma się sprawa z publikacjami skierowanymi do nieco lepiej zorientowanych w temacie czytelników czy też do specjalistów, badaczy kultury. Każde zagadnienie, każdy tekst, a np. na język angielski przetłumaczono już niemal wszystkie liczące się w wielkich kulturach teksty źródłowe i proces translatorski trwa nadal – opatrzone zostaje stosowną ilością przypisów stanowiących kolejne przybliżanie wszystkich tych kwestii, które nie dadzą się dość jasno wyłożyć czy przetłumaczyć bezpośrednio. Stajemy się kulturą przypisów, przybliżeń, kolejnych komentarzy. Także to, co wypracowała nasza okcydentalna kultura, przekazujemy innym w coraz lepszy sposób, odrzucając kolejny „mit schematu pojęciowego” głoszący, iż „obcy” nie są w stanie zrozumieć tego, co nasza kultura wypracowała, skoro sami tego nie wymyślili. Wiemy już, że w żadnej kulturze nie powstało nic, co nie dałoby się pomyśleć w innej kulturze. Jak pisze Noam Chomsky, jeżeli czegoś nie ma w jednej kulturze, to znaczy tylko, że jakaś możliwość nie została tam wykorzystana. Tak ma się sprawa np. z wyższą matematyką. Zdaniem Chomsky’ego zdolność liczbowa spoczywała uśpiona przez niemal całą historię ludzkości, a wiele kultur nigdy jej nie uruchomiło. Jednak członkowie tych kultur obecnie swobodnie uczą się tego, jeśli napotykają taką sposobność.

Warto w tym miejscu zauważyć, iż to, co uważamy za nasze największe osiągnięcie – nauka i technika właściwie w ogóle nie wymagają przekładu. Nie wymaga tego materialna część kultury, to, co czasem nazywa się „cywilizacją”. Oczywiście może się zdarzyć, iż przeznaczenie jakiegoś przedmiotu w obrębie całej kultury jest nieodczytane i wrak samolotu staje się przedmiotem plemiennego kultu, jednak sam proces rozumienia ogranicza się do uzyskania informacji o tym, jak to działa i do czego służy dane urządzenie i choć oczywiście może to być skomplikowane, o czym świadczą trudności, z jakimi borykają się np. starsi ludzie w obliczu najnowszych wynalazków ich własnej kultury, to jednak nie wymaga to jakichś odrębnych procedur badawczych. Inaczej mówiąc technika jest w pełni „przekładalna”.

Takich odrębnych procedur przekładania nie potrzebuje też nauka, a jeśli znaczna jej część wymaga wiele wysiłku dla jej zrozumienia, to w każdym razie dzieje się tak również w obrębie kultury własnej. Jednak sformalizowany język matematyki czy fizyki jest identycznie rozumiały dla specjalistów wywodzących się z różnych kultur i w ogóle nie wymaga się przekładu. Sytuacja jest tu porównywalna do pisma chińskiego zrozumiałego dla różnych grup etnicznych mówiących w bardzo odmiennych dialektach, zawsze jednak jednakowo rozumiejących zapis, choć jego artykulacja może dla nich wzajemnie być niezrozumiała.

Ta szczególna uniwersalność cywilizacji technicznej każe stawiać pytanie o to, czy rzeczywiście stanowi ona element składowy kultury. Gernot Böhme dochodzi nawet do wniosku, iż cywilizacja techniczna w ogóle nie jest kulturą. Jeżeli bowiem w niezmienionej formie może ona przedostać się do każdego typu kultury (może z wyjątkiem nielicz-

nych już kultur prymitywnych), to być może ona sama stanowi odrębną dziedzinę, przejawiającą, jak tego obawia się wielu ludzi, szczególną ekspansywność rozbijającą niejako od wewnątrz te kultury, do których przeniknęła. Grozi to globalizacją całej kultury – teza znana od dawna. W gruncie rzeczy jednak byłoby dość ryzykowne i grożące grzechem historycyzmu wyciąganie wniosków na przyszłość na podstawie tendencji w skali trwania kultur powstałej dość niedawno. Podobnie jak upowszechnienie łaciny w średniowieczu nie stało się przyczyną zaniku języków narodowych, choć z punktu widzenia ekonomiki porozumiewania się byłoby to uzasadnione, podobnie wspólny i jednakowy element różnych kultur – technika i nauka nie musi przesądzić o ich nieuchronnym stapianiu się w jeden wspólny język – kulturę. Choć wiele jest jeszcze wątpliwości, być może wiadać „perspektywę dla myślenia”, dla zrozumienia. Pisał Heidegger:

Perspektywa dla myślenia, które zada sobie trud odpowiedzenia istocie języka, pozostaje w całej swej rozciągłości jeszcze zasłonięta. Dlatego nie widzę jeszcze, czy to, co próbuję myśleć jako istotę języka, uczyni zadość także istocie języka Dalekiego Wschodu, czy wreszcie na koniec, który zarazem byłby początkiem, istota języka będzie mogła dojść do milczącego doświadczenia, gwarantując, że powiadania Europy Zachodniej i Dalekiego Wschodu weszły w dialog, w którym brzmi coś wyplwającego z jednego, jedyne źródła<sup>65</sup>.

Człowiek współczesny zanurzony nagle w obcy świat może tylko słuchać. „Przy zeknięciu z obcą kulturą zachowuj się rozważnie i ostrożnie. Wiedz, że otacza cię labirynt niewidocznych murów, których nie przebijesz żadną siłą. Raczej zatrzymaj się i pozwól, aby powoli zaczął cię unosić niewidoczny, ale rychło wyczuwalny rytm, pulsowanie tej nowej kultury, jej niedostrzegalne, ale silne fale, które same poniosą cię w pożądanym kierunku poznania i zadomowienia”<sup>66</sup>.

Nie musimy więc lękać się o swoją tożsamość. Każdy z nas może stać się „człowiekiem suwerennym” tak, jak rozumiał to Gernot Böhme. Człowiek taki

gdy formuje sam siebie i osiąga perfekcję w kulturowym społeczeństwie ludzkiego bytu, określonych kwalifikacjach zawodowych czy roli społecznej, wie jednocześnie, jakimi kosztami to okupił, wie też, że istnieją inne wartościowe wymiary ludzkiego bytu. Nigdy w pełni nie utożsami się z określoną jego formą. (...) Suwerenność polega (...) przede wszystkim na dopuszczeniu inności. Człowiek suwerenny wie, że nie reprezentuje całej prawdy, a forma jego egzystencji to tylko cząstkowa perspektywa bytu ludzkiego. Nie będzie się trwożliwie lękał o swoje 'ja', gdy domyśla się za nim jaźni głębszej. Nie uzna swego ciała za materialne narzędzie swej woli, swoich uczuć za atrybuty własnej duszy, a swoich myśli za wytwór własnej świadomości. Będzie obcował ze sobą jako częścią większego związku<sup>67</sup>.

Nie ma więc powodu do obaw o to, iż dialog międzykulturowy doprowadzi do ujednoczenia i zaniku różnorodności. Jak powiedział Benjamin Lee Whorf:

<sup>65</sup> M. Heidegger, *W drodze do języka*, s. 73.

<sup>66</sup> R. Kapuściński, *Lapidarium V*, „Gazeta Wyborcza”, 3.10.2002.

<sup>67</sup> G. Böhme, *Antropologia filozoficzna*, s. 251.

(...) autentyczna kultura nie da się pomyśleć inaczej niż jako zjawisko, którego podstawą jest zindywidualizowana świadomość duchowa. Rozproszona na szerokim obszarze, rzadko kiedy zachowuje ona tężyżnę i subtelność (...) Z kolei jakaś ogólna międzynarodowa kultura z trudem daje się w ogóle pomyśleć. (...) Kultura będzie musiała coraz bardziej zespałać się z względnie niewielkimi całościami społecznymi i politycznymi, które właśnie dzięki swym rozmiarom zdolne będą zapewnić miejsce temu, co indywidualne, a co dla kultury jest niczym powietrze dla życia<sup>68</sup>.

Jeśli taka właśnie wizja przyszłości miałyby się sprawdzić, zawsze będą istnieć odrębne kultury, których zrozumienie i przekład będzie źródłem ich wzajemnego bogacenia się.

Ten tekst pierwotnie zamieszczony był w książce: B.Szymańska, *Kultury i porównania*, Universitas, Kraków 2003.

---

<sup>68</sup> B.L. Whorf, *Język, myśl i rzeczywistość*, s. 251.