

# Clifford Geertz

---

## Kultura, umysł, mózg

---

Teksty Drugie : teoria literatury, krytyka, interpretacja nr 1/2 (127-128), 31-42

---

2011

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

## Clifford GEERTZ

### Kultura, umysł, mózg<sup>1</sup>

Antropologia i Psychologia postanowiły wznieść naukę pozytywną, wybierając jako podstawę dwa obiekty, spośród najgłębiej skrytych: w wersji angielskiej to *Culture* i *Mind*, w niemieckiej *Kultur* i *Geist*, we francuskiej *Culture* i *Esprit*. Twory te odziedziczyliśmy po martwych już filozofach, doświadczyły one wznoszenia i upadków, naznaczyła je zarówno historia inflacji ideologicznej, jak i retoryczne nadużycia. Mają rozległe i różnorodne zastosowania, co uniemożliwia stabilizację znaczeń lub przekształcenie w swoiste przedmioty naturalne. Choć niejednym raz oskarżano Umysł i Kulturę o zbliżanie się do mistyki czy metafizyki, wielokrotnie skazywano na wygnanie poza granice rygorystycznie pojmowanej nauki, wciąż powracają, gotowe do użycia.

Gdy pojęcia są ściśle powiązane, problemy nie tylko narastają, lecz grożą wybuchem. Proponuje się więc i rozwija mniej lub bardziej skomplikowane i równie nieprawdopodobne ograniczenia albo opisuje się jeden system o bardzo ścisłych („nasyconych”) relacjach wewnętrznych. Ostatnio, wraz z rozwojem nauk kognitywnych, dała się zaobserwować tendencja, by unikać stosowania tych terminów, zastępując je innymi: obwodami neuronalnymi, przetwarzaniem informacji czy systemami programowania. Taktyka ta polega z jednej strony na unikach, a z drugiej – na utrwalaniu stanu zastanego, zarówno w kwestii uwarunkowania myśli przez społeczny kontekst, jak i podmiotowych podstaw znaczenia.

Jeśli zaś chodzi o antropologię, to od samego początku prześladowały ją dwa problemy: mentalnej natury kultury i kulturowej natury umysłu, źle sformułow-

---

<sup>1</sup> C. Geertz *Culture, esprit, cerveau*, w: *Une introduction aux sciences de la culture*, dir. F. Rastier, S. Bouquet, PUF, Paris 2002, s. 228-241.

ne czy też po prostu odsuwane na bok. Od rozważań Tylora na temat braków poznawczych prymitywnej religii, refleksji snutej w latach 70. XIX wieku, poprzez pojęcie partycypacji i myśli prelogicznej Lévy-Bruhla, aż do refleksji Lévi-Straussa o *bricolage'u*, mitemach i „myśli nieoswojonej” w latach 60. XX wieku, problem mentalności prymitywnej (pytania, do jakiego stopnia tzw. tubylcy myślą inaczej od tzw. „cywilizowanych”, „racjonalnych” i „naukowych” ludów) wprowadził do teorii etnografii podziały i niejasność. Boas w *The mind of primitive man*, Malinowski w *Micie, magii religii* i Douglas w *Czystości i zmacie* zmagali się ciągle z tym samym problemem: ustanowienia czytelnej relacji pomiędzy tym, co zewnętrzne, i tym, co wewnętrzne; tym, co prywatne, i tym, co publiczne; tym, co osobowe, i tym, co społeczne; tym, co psychologiczne, i tym, co historyczne, związane z doświadczeniem i zachowaniem.

Być może jednak właśnie przypuszczenie, że chodzi tu o określenie relacji łączącej świat mózgu ze światem zewnętrznym, zadecydowało o wyłonieniu się problemu. Od czasu unicestwienia przez Wittgensteina samej idei języka prywatnego, a także idei socjalizacji dyskursu oraz znaczenia, która z tej pierwszej wynikała, sytuowanie umysłu w głowie a kultury na zewnątrz nie odwołuje się już, jak się zdaje, do bezsprzecznych, zdroworozsądkowych oczywistości. Tym, co znajduje się w głowie, jest mózg oraz cały aparat biologiczny. Na zewnątrz są uprzejmości, królowie i wiele innych rzeczy. Nie ma odpowiedzi na przewrotne pytanie postawione przez Andy'ego Clarka (filozofa kognitywnego): „Gdzie kończy się umysł, a gdzie zaczyna się reszta świata?”, podobnie, jak na równie zniechęcające pytanie z przeciwległej perspektywy: „Gdzie kończy się kultura, a gdzie się zaczyna reszta świata?” [1997, s. 213].

Wiele ostatnich prac z dyscypliny, którą nazwano „psychologią kultury”, opierało się na bardziej lub mniej przekonujących, wykorzystujących materiał pochodzący z różnych dyscyplin, próbach ogarnięcia wskazanego wyżej podwójnego dylematu przez ponowne przemyślenie tego, co mentalne, i kwestii znaczenia, stosując terminy mniej restryktywne niż „to jest tu, a tamto – tam”. Same tytuły prac sygnalizujących wyłonienie się tego gatunku – *Culture in mind* [Shore 1996], *Actual minds. Possible worlds* [Brunner 1986], *Thinking through cultures* [Shweder 1991], *The discursive mind* [Harre 1994], *The inner life. The outer mind* [Toulmin 1985], *How institutions think* [Douglas 1986], *Steps toward in ecology of mind* [Bateson 1972], *Ways of world making* [Goodman 1978] – sugerują, że psychologia ta ogarnia wiele spraw, ale żadnej z nich nie zamyka w ostatecznej formule. Ponowne składanie – by raz jeszcze zacytować Clarka, parafrazując tytuł jego książki [*Being there. Putting brain, body and world together again*, 1997] – „mózgu, ciała i świata” nie jest jakąś synekurą, ale ambitnym i ogromnym zadaniem. W dużej mierze jest ono już realizowane, a nawet, jak sugeruje niedawny przegląd tej zróżnicowanej materii dokonany przez Michaela Cole'a [1996], mamy do czynienia z powtórnią inauguracją.

Jak zwykle, gdy zmuszeni jesteśmy odejść od przyjętych procedur, pierwszy etap prac należało poświęcić powiązaniu tego, co psychologowie zajmujący się światem wewnętrznym dowiedzieli się na temat ludzkiego rozumowania, uczuć, pamięci,

wyobraźni i procesów decyzyjnych, z tym, co zatroškani o świat zewnętrzny antropologowie dowiedzieli się na temat kreacji sensu, pojmowania go, zastosowania i przekształcania. Wymóg ten przez jakiś czas wydawał się oczywisty, choć okazał się w zdziwiający sposób trudny w realizacji. Chcemy mówić o porzuceniu idei, że mózg *Homo sapiens* jest zdolny do autonomicznego funkcjonowania, że może skutecznie działać jako system kierowany w sposób endogeny i niezależny od kontekstu. Co najmniej od momentu, kiedy (około pół wieku temu) wraz z odkryciem skamieniałości Pithekanthropo i stanowisk z początków plejstocenu zaczęto tworzyć szczegółowy opis przedjęzykowych etapów hominizacji (powstania gatunku *Homo sapiens* z jego najważniejszymi atrybutami: małą czaszką, postawą wyprostowaną, umiejętnością wytwarzania narzędzi), fakt, że mózg i kultura ewoluowały wspólnie, że ich istnienie wzajemnie się warunkowało, zmusił nas do odrzucenia koncepcji, w myśl której mózg umożliwia, określa, wzbogaca proces mentalnego funkcjonowania człowieka i nie ma nic wspólnego z takimi artefaktami kulturowymi, jak język, rytuał, technologia, nauczanie i tabu kazirodztwa. Nasze mózgi nie znajdują się w naczyniu, lecz w ciele. Nasze umysły nie znajdują się w ciele, ale w świecie. Świat bowiem nie znajduje się w naszych mózgach, ciałach czy umysłach, to one w nim się znajdują, podobnie jak bogowie, słowa, skały, polityka.

Wszystko to – wspólna ewolucja ciała i kultury, funkcjonalnie niekompletny charakter ludzkiego systemu nerwowego, ingerencja znaczenia w myśl i myśli w *praxis* – sugeruje, że nie rozumiemy lepiej tego, co biologiczne, psychologiczne i socjokulturowe, gdy układają je będziemy w pewnego rodzaju hierarchiczny łańcuch bytu, rozciągający się od tego, co fizyczne i biologiczne, ku społecznemu i semiotycznemu, gdzie każdy poziom wyłaniający się z niższego i od niego zależny przy odrobinie szczęścia mógłby zostać do niego zredukowany. Postęp nie dokona się także wtedy, gdy ogniwa łańcucha będzie się uznawać za rzeczywistości nieciągłe, niezależne, zamknięte i izolowane, choć powiązane w sposób zewnętrzny („interfejsem”, jeśli posłużyć się żargonem) przez różne siły czy przypadkowe i niejasne przyczyny. Chodzi raczej o wzajemne ustanawianie się, współkonstruowanie, traktowanie poszczególnych ogniw jako komplementarnych, a nie jako poziomów; jako aspektów, nie jako całości; chodzi więc o pejzaże, a nie – o zamknięte królestwa.

Oto właściwy przedmiot dyskusji. W mniejszym zakresie interesuje nas, że lepiej rozumiemy mechanizmy mózgu, a więc przetwarzanie informacji, rozwój indywidualny, komunikację i zachowania zbiorowe, postrzeganie, emocje, wyobraźnię, pamięć i kształtowanie pojęć, ale też odniesienia, sens, reprezentację i dyskurs, choć w rozproszonym porządku i tylko mimochodem (a także z pewną podejrzliwością, biorąc pod uwagę ich równoczesną obecność) bardziej istotne jest bowiem, iż możliwość zredukowania tych mechanizmów do jednego, pogrupowania ich w osobnych przegródkach bądź połączenia w zunifikowaną Teorię wciąż się oddala. Wydaje się, że nie zmierzamy do wyznaczonego celu, gdzie wszystko łączyłoby się ze sobą: Babel ma się dobrze, a Ja wraz ze Społeczeństwem nie.

Uczestniczymy natomiast w coraz szybszym upowszechnianiu się, a prawdę powiedziawszy, wręcz w zmasowanym ataku tego, co Thomas Kuhn nazwał matry-

cami dyscyplinarnymi (to niejasne nagromadzenie technik, słownictwa, hipotez, instrumentów i egzemplarycznych rezultatów), z których każda, wbrew swej specyficzności i oryginalności czy nawet niewspółmierności, ma coraz silniejszy i ściślejszy wpływ na prędkość, kierunek i kształt innych. Znajdujemy się i zgodnie z przewidywaniami będziemy się znajdować w polu coraz silniej zróżnicowanym przez na pół niezależne a na pół interaktywne dyscypliny czy matryce dyscyplinarne (podobnie jak wspólnoty badaczy kładących na nie nacisk, celebryjących, krytykujących i rozwijających je), adaptujące takie czy inne podejście do badań poświęconych samemu myśleniu i jego źródłom. Właśnie w tym polu – popękanym, heterogenicznym, podlegającym ciągłym zmianom – musimy nauczyć się realizować coś, co nie będzie wspólnym projektem (Freud i Chomsky, Marshall Sahlins i Edward O. Wilson, Gerald Edelman i Patricia Churchland, Charles Taylor i Daniel Dennett nigdy nie zbliżą się na tyle, aby mogło do tego dojść), ale agregatem wzajemnie uwarunkowanych projektów, połowicznie uporządkowanym i policentrycznym.

To właśnie sugerują powyższe rozważania każdemu, kto próbuje (jak ja czynię to teraz) powiązać pewne odkrycia, oszacować niezmiernie interesujące hipotezy, by objąć całość dziedziny tak podzielonej, nieregularnej i odpornej wobec jakiegokolwiek syntezy. W ostatnich latach przywykliśmy posługiwać się pojęciem systemów złożonych, częściowo tylko połączonych oraz samoorganizujących się, wykorzystywanym przede wszystkim w inżynierii i biologii, a także w takim modelowaniu informatycznym, które tworzy symulacje zarówno mrowiska, jak i układów neuronów, rozwoju embrionu czy postrzegania przedmiotów. Nie jesteśmy natomiast jeszcze przyzwyczajeni do rozważania w ten sposób matryc dyscyplinarnych czy interakcji między nimi. Taka dziedzina, jak „psychologia kultury”, włączona już (bądź – w przyszłości) w interakcje między odmiennymi, pełnymi namiętności, a nawet zazdrosnymi i nieprzyjaznymi podejściami w opisie naszych „trybów myślenia jako tubylców”, które przeciwstawiają gorliwych promotorów własnych dyscyplin, powinna być głęboko zainteresowana w przyswojeniu podobnej postawy. Nie poszukujemy ścisłej koordynacji działań (i nie znajdujemy jej) ani też ich rozdzielania na dyscypliny pilnujące swego za wszelką cenę. Poszukujemy natomiast płaszczyzny debaty (i znajdujemy ją), która wyostrzy naszą myśl i stanie się źródłem pogłębionej refleksji. Jeśli jednak myślicie, że obecna sytuacja jest niepokojąca, przygotujcie się na najgorsze.

Aby nadać sprawom konkretny obrót, nieograniczający się do programu czy zbioru postulatów, pozwolę sobie zacytować kilka przykładów z dyskusji, jakie toczyły się ostatnio w antropologii, psychologii i neurologii, a dotyczyły tej jakże nieuchwytniej i heterogenicznej właściwości naszego bezpośredniego doświadczenia (o którym Hume myślał, że było i zawsze powinno być podporządkowane rozumowi), którą jest „namiętność” – „emocja”, „uczucie”, „afekt”, „postawa”, „nastrój”, „pożądanie”, „charakter”, „wrażliwość”.

Słowa te określają pewną przestrzeń, a nie oddzielne byty. Zachodzą na siebie, różnicują, kontrastują i porządkują nie wprost, lecz jako podobieństwa rodzinne,

zgodnie z uświęconym wyrażeniem – w trybie politetycznym; problem polega nie tyle na ustaleniu odniesień (zadanie zawsze trudne: gdzie sytuuje się „pragnienie”? Co to jest „nostalgia”?), ile zasięgu i użycia. Zacznę od antropologii, nie tylko dlatego, że w tej dziedzinie dysponuję wiedzą najbardziej dokładną, lecz także dlatego, że mój wkład w tę dyscyplinę doczekał się oskarżenia o „przyczynienie się do przyznania antropologom kultury i symboliczności prawa do rozwijania antropologii Ja i uczucia”, co – jak się wydaje – jest rzeczą godną pożałowania [Chodorow 1999, s. 144]. Jednakże nie chciałbym rozmawiać o moich dokonaniach, które w tym konkretnym przypadku jakby mimochodem sugerowały takie podejście, a nie autoryzowały je w akcie błogosławieństwa lub dyspensy. Interesują mnie prace tych teoretyków namiętności i uczuć, których zwie się „kulturalistami” lub badaczami skupionymi na „działaniu symbolicznym”.

Teoretycy ci, wszyscy prowadzący także badania terenowe, wymieńmy Michelle Rosaldo, Catherine Lutz, Jean Briggs, Richarda Shwedera, Roberta Levy i Annę Wierzbicką, są w taki czy inny sposób reprezentantami zasadniczo semiotycznego podejścia do emocji, podejścia ujmującego je poprzez znaki i znakowe konstrukcje nadające im – emocjom – formę, znaczenie i funkcję w komunikacji społecznej. Słowa, obrazy, gesty, znaki na ciele, terminologie, historie, rytuały, zwyczaje, pouczenia, melodie i rozmowy nie są tylko nośnikami (odbiciami, symptomami, emanacjami) kryjących się gdzie indziej uczuć, lecz także miejscem, samym ich mechanizmem.

[Jeśli] pragniemy – niezręcznie pisze Rosaldo, wahając się, ponieważ koncepcje tego typu bywają prowokacyjne, zwłaszcza jeśli weźmie się pod uwagę nasycenie naszego języka psychologicznego karteżjanizmem – zrozumieć, w jaki sposób piosenki, zniewagi czy zabójstwa potrafią poruszyć ludzkie serca, to musimy opracować ich interpretację, wychodząc od uchwycenia relacji między formami ekspresji a uczuciami, związanymi z kulturą i uzyskującymi określone znaczenie w przeżytych doświadczeniach tych właśnie ludzi, z tego właśnie społeczeństwa. [Rosaldo 1980, s. 222]

Gniew-*mènis* Achilleśa i wściekłość-*liget* filipińskich łowców głów, tak podobne w aspektach ogólnych i tak użyteczne przy porównaniu, u Rosaldo zyskują właściwą im substancję z „odmiennych kontekstów i [...] odmiennych form życia”. Chodzi o „modele lokalne rozumienia zapośredniczone przez formy kulturowe i logikę społeczną” [tamże].

Opierając się na takiej podstawie, badania mogą się rozwijać w wielu innych kierunkach, których większość była już przedmiotem próbnych analiz. Istnieją studia nad „słownikiem emocji”, którego celem jest odnalezienie znaczenia specyficznych dla danej kultury terminów używanych do określania uczuć, postaw i mentalności. Tak postępuje Rosaldo z pojęciem *liget* pochodzącym z języka *ilon-go* (w rzeczywistości przekład „wściekłość” jest nieadekwatny; bliższe, choć również niewystarczające są takie znaczenia, jak „energia” czy „sifa witalna”). Podobnie ma się rzecz z *mènis* w *Iliadzie*, w przypadku którego potrzebne są rozwinięte komentarze, przykłady użycia, odmiany kontekstowe, implikacje w sferze zachowań, terminy wymienne. Wielu antropologów, także ja sam, w podobny sposób

przekładało słowa danego języka na angielski, czyniąc to w sposób etnocentryczny, tendencyjny lub po prostu z lenistwa, jako terminy-klisze afektów *guilt* [wina] i *shame* [hańba]. Anna Wierzbicka, lingwista kulturowy, zauważając, że takie japońskie terminy, jak „*enryo* (*grosso modo* dystans w relacji interpersonalnej), *on* (*grosso modo* dług wdzięczności) i *omoiyari* (*grosso modo* życzliwa empatia) [...] mogą nas doprowadzić do samego rdzenia systemu wartości i postaw kulturowych [...], ujawniając całą specyficzną dla danej kultury sieć zależności [...] do jej scenariuszy [*scripts*]”, wskazuje, że podobnie jest w przypadku rosyjskiego (*toska*, „tęskna melancholia”), niemieckiego (*Heimatliebe*, „miłość do miejsca narodzin”), a także tego, co nazywa „wielkim przymiotnikiem australijskim” – *bloody* [1997, s. 16-17, 157, 218]. Także inni badacze doszli do podobnych objaśnień uszczegółowiających w przypadku samońskiego *alofa* – „miłość lub empatia [...] kierowana od dołu do góry, od jednostek o niskim statusie do indywidualów o statusie wysokim” [Shore 1996, s. 301-302]; arabskiego *niya* – „«zamiar» [...], «pożądanie» [...], «bez złośliwości» [...], «bez pomieszania» [...], «szczery»” [Rosen 1984, s. 48] i jawajskiego *rasa* – „percepcja – uczucie – smak – treść – zmysł” [Geertz 1960, s. 238-241; w Geertz 1959 – zwięzłe omówienie ogólnego podejścia].

Oprócz tych studiów nad słownictwem podjęto szerokie badania nad znaczeniami przypisywanymi emocjom oraz – na ile to możliwe – nad zarysem przestrzeni pojęciowej, w której się one rozwijają. Mamy więc badania etnomedyczne nad pojęciami określającymi chorobę, cierpienie, ból, ozdrowienie i zdrowie. Mamy badania etnometaforyczne nad porządkami figuratywnymi, jak opętanie przez duchy, sprowadzanie czarów, rytuały przejścia, które wywołują takie uczucia, jak „opętanie”, „czary” i „przejścia”, by odwrócić klasyczną procedurę Tarskiego. Istnieją badania etnopsychologiczne dotyczące ważności poszczególnych emocji w różnych kulturach oraz i tego, jak dzieci uczą się je odczuwać. Istnieją wreszcie badania etnoestetyczne mitu, muzyki, sztuki oraz odcieni i subtelnej rzeźby życia codziennego. Każde z tych badań czy raczej każdy typ badań ma wartość tylko jako eksploracja bądź inspiracja. Można niektórym zarzucić, że wprowadzają tylko zamieszanie, zamiast wyjaśnienia. Lecz ich wielość, różnorodność, zakres podejmowanych tematów, a zwłaszcza stale rosnąca subtelność obserwacji potwierdzają w sposób zadowalający, przynajmniej w moim odczuciu, zasadność kulturowych podstaw emocji.

Najsilniejsze i najbardziej rozwinięte zarzuty pod adresem teorii kulturalistycznych czy teorii działań symbolicznych zajmujących się badaniem emocji, uczuć czy namiętności, nie przybierają formy wątpliwości co do empirycznej adekwatności ujęć; to nie kwestia niewłaściwej interpretacji, rozstrzygalna na drodze dokładniejszych obserwacji. Zarzuty przyjmują raczej postać oskarżeń wymierzonych w podstawową, wręcz fatalną słabość teorii, mogącą je całkowicie podważyć: chodzi o domniemane zaniedbanie dynamiki „intrapSYchicznej”, a tym samym o ich domniemany brak zainteresowania i niezdolność do zajmowania się sprawstwem, indywidualnością i podmiotowością. Teorie, pisze szczególnie wyczulona w tej kwestii psychoanalityczka Nancy Chodorow,

## Geertz Kultura, umysł, mózg

nie są w stanie ująć w trybie teoretycznym indywidualnych procesów psychologicznych tworzenia sensu, nawet jeśli czynią to z perspektywy etnograficznej [...]. Uchylają się one przed idiosynkratycznymi i odmiennymi sposobami rozwijania się i postrzegania emocji [...]. Przede wszystkim zaś można zapytać o to, w którym momencie dziecko nabyma zdolności czy też nawyku „czytania” ciała danych w wymiarze kulturowym, jeśli nie dokonuje się to w wewnętrznych i psychobiologicznych obszarach jego istoty? [Chodorow 1999, s. 161]

W koncepcji Chodorow, która wpisuje się w nurt analityczny i tradycję bliższą raczej Melanie Klein, Hansowi Loewaldowi czy wczesnemu D.S. Winnicottowi, głębia nieświadomości i „życie intymne” warunkują tryby, w jakich małe dzieci ze skłonnościami do halucynacji stają się opanowanymi przez fantazmaty dorosłymi. Poza królestwami kultury i biologii, jak mówi, istnieje „trzecie królestwo”, którego nie da się naprawdę pojąć (tu autorka cytuje Rosaldo, będącej wraz ze mną głównym celem ataku), „odwołując się do scenariuszy kulturowych i asocjacji, jakie wywołują” czy do „scen kulturowych powiązanych ze szczególnymi emocjami” [Chodorow 1999, s. 164].

W podejściu dążącym do reifikacji emocji – pisze dalej – brakuje zrozumienia tego, co oddziela uniwersalną instynktowność człowieka czy kulturę ogólnoludzką od jej równie uniwersalnej partycularności, a także tego, w jaki sposób to swoiste „pomiędzy” nimi rozwija się i jest przeżywane w sytuacjach interpersonalnych oraz szczególnych – intrapsychicznych, którym projekcje i introjekcje, transfer i kontrtransfer nadają sens personalny. [...] [To, co] psychologiczne [jest] porządkiem swoistym, [jest] *sui generis* [...]. [Tamże, s. 166, 218]

Jednak ta samopogłębiająca się dyscyplina, samowystarczalna, jak wszyscy wiemy, której despotyczne roszczenia mogą nawet życzliwego obserwatora w uzasadniony sposób skłaniać do rezerwy, nie ma monopolu na ten typ krytyki. Każdy, kto interesuje się rozwojem indywidualnym, od Jeana Piageta i Lwa Wygotskiego do Jerome’a Brunera i Roma Harrego, żywi podobny niepokój w odniesieniu do koncepcji, która pozostaje obojętna na ontogenetyczną przeszłość jednostki. Problem nie polega na tym, że kulturowe analizy emocji nie potrafią oddać tego, jak daje do zrozumienia Chodorow („swoisty porządek”, „coś pomiędzy”, „*sui generis*”), na czym naprawdę polega przeżywanie w głębi duszy takiego bądź innego afektu. Pytanie sformułowane w ten sposób musi pozostać bez odpowiedzi; w przypadku bólu (lub „bólu”) dzieje się to, co się dzieje. Problem polega na tym, aby dowiedzieć się, w jaki sposób *mènis*, *liget*, *courroux*, *rage*, *toska*, *Heimatliebe*, *on*, *enryo* czy *omoyari* (a także *bloody*) zyskują taką moc, wywołują wstrząs i takie, a nie inne konsekwencje.

Niedawne badania prowadzone zarówno przez psychologów, rozwojowych i porównawczych (Bruner, Janet Astington, David Premack), jak językoznawców i antropologów zajmujących się psychologią (George Lakoff, Carol Feldman, William Frawley, Roy D’Andrade), przyczyniły się do szybkich postępów w tej dziedzinie. Zauważmy przede wszystkim, że wyłoniła się skorygowana koncepcja dziecięcego umysłu – nie chodzi już o rozkwit pełen szumu i konfuzji, zachłanną wyobraźnię



porywaną wbrew sobie przez wir ślepych pożądań czy endogenne algorytmy produkujące łańcuch kategorii syntaktycznych i pojęć gotowych do użycia, ale o koncepcję umysłu wytwarzającego sens, poszukującego sensu, gromadzącego sens, używającego go, czyli, jak mówił Nelson Goodman, konstruującego świat [Goodman 1978, Bruner 1996]. Badania nad kompetencją i naturalnymi zdolnościami dzieci do kreacji modeli społeczeństwa, innych, natury, siebie, procesu myślenia jako takiego (i oczywiście uczuć) oraz posługiwania się nimi, aby być w zgodzie z otoczeniem, zostały rozwinięte i zyskały przewagę. Badania ukazujące autyzm jako niepowodzenie (bez względu na jego przyczyny) dziecka w konstrukcji sprawnie działającej teorii „innych umysłów”, reprezentacji wyobraźniowych oraz reguł przyswajania rzeczywistości, konstrukcji Ja, podziału ról jako praktyk społecznych, a także podmiotowości ukształtowanej na sposób intersubiektywny, *ergo* kontekstowej, *ergo* kulturowej, nie przekazują wizerunku umysłu jako „reifikującej potęgi terminów określających emocje”, a „podmiotowych mechanizmów kreacji sensu” jako odrębnego „swoistego porządku”.

Rozwój myśli u dziecka – pisał Wygotski, można by powiedzieć, ojciec chrzestny kierunku – zależy od opanowania narzędzi myśli społecznej. [...] Używanie znaków prowadzi istoty ludzkie do pewnej struktury zachowania, która zrywa z zachowaniami biologicznymi i tworzy nowe formy procesów psychologicznych o kulturowej podstawie. [cyt. za: Frawley 1997, s. 143]

To samo dotyczy uczuć. Jak zauważył Richard Shweder,

między uszkodzeniem mózgu a tropem literackim jest wiele miejsca dla złamanego serca. [...] Wyrażenia typu kłębek nerwów, zmrożona w żyłach krew, pękająca głowa, złamane serca [są] metonimiami cierpienia; pozwalają wyrazić [...] za pomocą metafor odnoszących się do części ciała formy cierpienia fizycznego doświadczanego za pośrednictwem części ciała służących do wyrażania [...]. [Jednakże] głowa, która pęka, nie pęka, złamane serca – nie łamią się, zmrożona krew nadal skutecznie krąży, a kłębków nerwów nie dotyka żadna strukturalna patologia. [Shweder 1991, s. 324]

Inne stany emocjonalne mają jednak cielesne odpowiedniki lub przynajmniej implikują obserwowalne (i odczuwalne) modyfikacje procesów somatycznych. Przywołanie topiki części ciała w celu scharakteryzowania nie tylko cierpienia, ale emocji w ogóle (jeśli serca łamią się ze smutku, to radość je rozpała) przypomina o tym, że uczucia są odczuwane bez w względu na to, w jaki sposób się je oddaje czy jak się ich doświadcza: krew uderza do głowy, która staje się ciepła i czerwienieje, ale głowa wychładza się i blednie, kiedy krew z niej odpływa; żołądek się skręca, dłonie wilgotnieją, oddech staje się nierówny, ręce opadają, by nie wspomnieć o perturbacjach czy palpitacjach wywołanych przez Erosa. Nawet prawdziwe urazy, które uszkodziły mózg, dotykając w ten sposób rzeczywistą osobę i w szczególny sposób zmieniając jej życie, nie są bóstwami pochodzącymi z mózgu, a więc spoza kultury i zasługują na wnikliwą uwagę.

Neurologrzy od dawna badali wpływ lezji różnych obszarów mózgu na funkcjonowanie umysłu. Jednakże prawie do dziś w większości prac, ujmujących mecha-

nizmy poznawcze jako aktywność intelektu w bardzo wąskim znaczeniu, chodziło o deficyty i anomalie postrzegania, werbalne, pamięciowe i motoryczne; tak było w przypadku uszkodzenia ośrodka Wernickego (rozpoznawanie mowy) czy ośrodka Broki (wytwarzanie mowy). Natomiast perturbacje emocjonalne, być może dlatego, że ich formy są mniej określone i trudniejsze do oszacowania (być może też dlatego, że z trudem dają się scharakteryzować w terminach deficytu), były raczej przedmiotem – od Williama Jamesa do Olivera Sacksa – błyskotliwych opisów fenomenologicznych, a nie wyjaśnień skupionych na wymiarach somatycznych.

Także i w tym wypadku rzeczy uległy zmianie, jak pokazuje chociażby książka Antonia Damasio *Błąd Kartezjusza*, jedna z licznych ostatnio prac traktujących o tym, co zaczęto określać mianem „wcielonego umysłu”. Damasio powraca w niej do badań osób konkretnych, a wyodrębnionych ze względu na szczególny uraz: uszkodzenia płata czołowego (przebiecie go tępym narzędziem, usunięcie oponiaka, udar, lobotomia). Przygląda się ich wysiłkom, subiektywnym doświadczeniom, osobowości, i na tej podstawie gromadzi informacje na temat roli uczucia w konstrukcji ludzkiej egzystencji:

Uczucia pozwalają nam uchwycić choć skrawek obrazu organizmu w pełni jego biologicznej żywotności – przejawu działania mechanizmów życiowych. Gdyby nie możliwość odczuwania stanów ciała, które z natury przyjmowane są jako bolesne lub przyjemne, nie byłoby cierpienia i rozkoszy, tęsknoty i litości, a ludzka egzystencja pozbawiona byłaby tragizmu i chwały. [Damasio 1999, s. 12]

I traci sens. Jego przypadki, ludzi z urazami płatów czołowych, począwszy od opisanego w literaturze przedmiotu, żyjącego w XIX wieku brygadzysty budowlanego z Nowej Anglii, a następnie: księgowego, agenta giełdowego czy człowieka, który nigdy nie doszedł do siebie po urazie w trakcie porodu – w sumie około dwunastu – cechuje nieobecność afektu, powierzchowność, obojętność, niepewność, niestałość w wyborze celu, niezdolność do podjęcia decyzji, przewidzenia ich konsekwencji, wyciągnięcia nauki z popełnionych błędów, postępowania zgodnie z konwencją, wybiegania w przyszłość czy wreszcie odpowiadania innym w jasny sposób. Wszystko to jednak współistnieje z normalnymi, czasami wręcz nadzwyczajnymi zdolnościami motorycznymi, percepcyjnymi, intelektualnymi czy językowymi.

„Zespół Gage’a”, eponim stworzony przez Damasio od nazwiska Phineasa Gage’a, nieszczęsnego brygadzysty budowlanego z dziurą w przedniej części mózgu, jest zasadniczo dolegliwością afektywną, osłabieniem zdolności emocjonalnych, które tym samym zakłóca zdolność sądzenia, wolę i wrażliwość na więzi społeczne:

w każdym z przypadków [w zespole Gage’a] natrafiliśmy na kombinację zaburzeń procesów decyzyjnych oraz spływanie emocjonalności i uczuciowości. Siły intelektualne i doświadczenie stanów emocjonalnych podupadają razem, a ich upośledzenie może pojawić się w profilu neuropsychologicznym, w którym zdolność skupienia uwagi, pamięć, inteligencja i zdolności językowe zdają się być w tak dobrym stanie, że trudno byłoby w jakikolwiek sposób obciążać je winą za porażki życiowe pacjenta. [Tamże, s. 72]

## Szkice

Damasio wychodzi więc od zespołu objawów przyjmujących formę ukierunkowanej abstrakcyjnie paraboli, aby rozwinąć teorię o funkcjonowaniu emocji w życiu umysłu – mamy znaczniki somatyczne, dane percepcji, stany ciała gotowego do działania, Ja neuronalne *etc.* Nie będziemy dalej śledzić koncepcji Damasio (pozostaje ona na razie hipotezą badawczą); niemniej jednak możemy na tej podstawie uznać, że lakoniczna sentencja Francisca Bacona – „intelekt człowieka nie ma nic z błysku światła” – zyskuje nowe i mocne potwierdzenie empiryczne. „Emocje i uczucia – mówi Damasio w podsumowaniu swoich badań i swojego punktu widzenia – uczestniczą w tworzeniu umysłu, [...] a najprostsze funkcje organizmu splatają się z najbardziej wyrafinowanymi poziomami intelektu” [tamże, s. 9]. Namiętności – miłość, nienawiść i wszelkie poruszenia duszy – mogą zniszczyć nasze życie. Ale ich utrata czy nieobecność mogą uczynić to samo i to całkowicie.

I tak kończę krótkie wystąpienie na jakże inspirujący temat: emocje w kulturze, umysł i mózg... mózg, umysł i kultura. Wierzę, że to zwężłe i swobodne podsumowanie badań nad życiem emocjonalnym (choć mogłem równie dobrze podjąć kwestię uczenia, pamięci albo szaleństwa), zróżnicowanych pod względem koncepcji i sposobów ich wykorzystania, pozwala, jeszcze niezbyt co prawda wyraźnie, odsłonić rzecz następującą: bezustanny i wnikliwy przegląd równoważących się matryc dyscyplinarnych oraz fakt zmieniania ogniskowej w przejściu od jednego programu, jednej wspólnoty badawczej do rywalizujących z nimi, mogą wskazać nam dobry kierunek w obszarze badań rozproszonych i rozczłonkowanych. Ataki frontalne, energiczne zwroty ku jedności pojęciowej i metodologicznej zdarzają się okazjonalnie i tylko wtedy, kiedy pozwala na to sytuacja. To samo dotyczy stałego doskonalenia specjalnych technik badawczych, ustalania faktów, oczyszczonych z pasożytujących na nich spekulacji, zamkniętych w ścisłych granicach. Bez tych czynników żadna nauka, nawet społeczna, nie może się rozwijać. Jednak one same nie wytwarzają i nie wytworzą scalonej wizji, której, każdy na swój sposób, szukamy, za którą tęskni nasz umysł.

W takich okolicznościach obiekt naszych badań i sposób postępowania (jak to, czego dokonamy w obliczu siebie samych i naszego życia) został, jak mi się wydaje, precyzyjnie, choć figuratywnie wyrażony przez Richarda Wilbura w geście od znaczeń wierszu zatytułowanym, no właśnie, zatytułowanym...

### *Umysł*

Umysł w swej grze najczystszej jest do nietoperza  
podobny, co samotnie w jaskini trzepoce,  
próbując się ze ścianą kamienia nie zderzać,  
nieświadomym rozumem wiedziony w pomroce.

Nie musi wiele błędzić czy sondować,  
niejasno rozpoznaje, gdzie jaka zapora,  
może więc kluczyc, wzlatać, nurkować, szybować  
w najczarniejszej przestrzeni po właściwych torach.

## Geertz Kultura, umysł, mózg

I czyż to porównanie nie jest doskonałe?  
Umysł jest jak nietoperz. Dokładnie. Jedyne  
z tą różnicą, że intelekt najbardziej wspaniały  
wdzięczną omyłką może sprostować jaskinię.<sup>2</sup>

Przełożył Adam Dziadek

Przekład zweryfikował Jan Kordys

### Cytowana literatura przedmiotu

- Bateson G., 1972, *Steps to an ecology of mind*, Novato (Calif.): Chandler.
- Brunner J., 1986, *Actual minds, possible words*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Brunner J., 1996, *The culture od education*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Chodorov N.J., 1999, *The power of feelings. Personal meaning in Psychoanalysis, gender and culture*, New Haven: Yale University Press.
- Clark A., 1997, *Beeing there. Putting brain, body and world together again*, Cambridge (Mass.): MIT Press.
- Cole M., 1996, *Cultural psychology. The once and future science*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Damasio A.R., 1999, *Błąd Kartezjusza. Emocje, rozum i ludzki mózg*, przeł. M. Karpiński, Poznań: Dom Wydawniczy Rebis.
- Douglas M., 1986, *How institution think*, Syracuse (NY): Syracuse University Press.
- Frawley W., 1997, *Vygotsky and cognitive science. Language and the unification of the social and Computational Mind*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Geertz H., 1959, *The vocabulary of emotion. A study of Javanese socialization process*, „Psychiatry” 22, s. 225-237.
- Geertz C., 1960, *The religion of Java*, Glencoe (Ill.): The Free Press.
- Goodman N., 1978, *Ways of world making*, New York: Hackett.
- Harre R., 1994, *The discursive mind*, Thousand Oaks (Calif.): Sage Publication.
- Rosaldo M., 1980, *Knowledge and passion. Ilongot notions of self and social life*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Rosen L., 1984, *Bargaining for reality. The construction of social relation in a Muslim community*, Chicago: University of Chicago Press.
- Shore B., 1996, *Culture in mind, cognition and the problem of meaning*, New York: Oxford University Press.
- Shweder R.A., 1991, *Thinking through cultures. Expeditions in cultural psychology*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Toulmin S., 1985, *The inner life. The outer mind*, Worcester (Mass.): Clark University Press.
- Wierzbicka A., 1997, *Understanding cultures through their keyword*, Oxford: Oxford University Press.

---

<sup>2</sup> R. Wilbur *Jasnowidz i inne wiersze*, wyb., przekł. i wstęp. L. Marjańska, PIW, Warszawa 1981, s. 22.

Szkice

## Abstract

**Clifford GEERTZ**  
**(1926-2006)**

### **Culture, mind, brain**

This article, which tackles many of the issues of the present volume of *Teksty Drugie*, concerns fundamental principles of interdisciplinary research. Geertz focuses on three concepts – culture, the mind, and the brain – that had a significant impact on the disciplines of anthropology and psychology. While discussing the relativity of these notions and their various interpretations, which are often convoluted and indistinct, Geertz also points out possible overlaps of those disciplines.