



Instynkt ceremonialny u antropologa, czyli Wittgenstein jako religioznawca

Urszula Idziak-Smoczyńska  <https://orcid.org/0000-0002-3469-5264>

Instytut Religioznawstwa

Uniwersytet Jagielloński

e-mail: urszula.idziak-smoczynska@uj.edu.pl

Abstract

The Ritual Instinct of the Anthropologist: Wittgenstein as Religious Studies Scholar

The article deals with one of the most underestimated aspects of Wittgenstein's thought, namely his remarks on the anthropology of religion. On the one hand, it serves as a reminder of their importance – extraordinary compared with their conciseness – and of what, beyond Wittgenstein's criticism of Frazer, constituted his positive message, which is only nowadays fully appreciated (Westergaard, De Lara, Nancy, etc.). On the other hand, the article shows, in one example, how the remarks (made by R. Rhees) had an impact (perhaps negative) on their reception. The opportunity offered by contemporary experts in the humanities allows us to observe the evolution of Wittgenstein's reflection in its original context and realize its inherent potential.

Keywords: Wittgenstein, Frazer, philosophical anthropology, ritual instinct

Słowa kluczowe: Wittgenstein, Frazer, antropologia filozoficzna, instynkt ceremonialny

Mało kto wie, że Ludwig Wittgenstein, filozof od ponad stu lat „rozrywany” między tradycję analityczną i liczne kierunki myśli nieanalitycznej, wniósł ważny wkład w antropologię, a w szczególności antropologię religioznawczą, oraz że sam planował napisanie książki z tej dziedziny. Jednak poza *Traktatem* oraz szkolnym elementarzem z czasów, kiedy był wiejskim nauczycielem w dolnej Austrii¹, nie doczekał się, niestety, wydania żadnego zbioru uwag pod własną redakcją. Liczne oznaczenia oraz wersje rękopisów wskazują, że mimo wszystko nieustannie pracował nad stworzeniem zbioru uwag gotowych do publikacji. Zapisane zeszyty, dyktowane notatki

¹ L. Wittgenstein, *Wörterbuch für Volksschulen*, Wien 1926.

(po dziś dzień odkrywane i redagowane, np. w tzw. Archiwum Franka Skinnera²) oraz redakcje w postaci komentarzy i oznaczania uwag symbolami, dokonane przez samego Wittgensteina, pozwalają odtworzyć bieg jego myśli i kreślić hipotetyczne zarysy dzieł, które nie doczekały się autorskiego wydania. Niniejszy artykuł z jednej strony opiera się na najnowszych interpretacjach spuścizny tego filozofa jako antropologa w świetle współczesnej mu myśli antropologicznej³ oraz jej rozwoju, z drugiej zaś strony, bazując na małym fragmencie materiałów źródłowych, pozwala odtworzyć refleksję *in statu nascendi*.

I

Jedynie ślady bezpośredniego zainteresowania antropologią religii u Wittgensteina pojawiają się w latach trzydziestych i są związane z lekturą *Złotej gałęzi* Jamesa Frazera. Był to okres, kiedy sam Frazer wykładał w Cambridge, jednak nie ma informacji, jakoby Wittgenstein uczestniczył w prowadzonych przez niego zajęciach. Wiemy jedynie, że poprosił o wspólną lekturę *Złotej gałęzi* swojego przyjaciela, przyszłego psychiatrę i filozofa, Maurice'a O'Connora Druryego. Ten wspominał o tym w następujących słowach:

Wittgenstein powiedział mi, że od dawna chciał przeczytać *Złotą gałąź* Frazera i poprosił, żebym zdobył egzemplarz w bibliotece (*Union library*) i czytał mu na głos. Wypożyczyłem pierwszy tom pełnej wersji i czytaliśmy go przez kilka tygodni⁴.

Uwagi o Złotej Gałęzi Frazera składają się z dwóch części niezależnych zbiorów spostrzeżeń, oddzielonych od siebie w czasie. Pierwszy zbiór powstał w trakcie owej wspólnej lektury w czerwcu 1931 roku. Był to rękopis oznaczony jako MS 110. Następnie, aż do roku 1933, pojawiały się kolejne komentarze, częściowo spisywane na maszynie jako MS 211–213. Z kolei druga część powstała albo w 1936, albo – jak sądzi Rush Rhees – po 1948 roku. To Rhees był autorem pierwszej redakcji i publikacji zbioru w „Synthese” (1967, vol. 17/3). Dwanaście lat później w amerykańskim wydawnictwie ukazał się zbiór uwag, ale nieco zmieniony i uzupełniony o przekład angielski A.C. Miles'a (*Atlantic Highlands*, 1979)⁵. Przekład polski, autorstwa Andrzeja Orzechowskiego⁶, różni się od obydwu wersji, albowiem tłumacz korzystał

² *Ludwig Wittgenstein: Dictating Philosophy: To Francis Skinner*, A. Gibson, N.O'Mahony (red.), Cham 2020.

³ P. De Lara, *Le rite et la raison. Wittgenstein anthropologue*, Paris 2005.

⁴ M. O'C. Drury, *Conversations with Wittgenstein*, [w:] *Ludwig Wittgenstein. Personal Recollections*, R. Rhees (red.), Totowa–New Jersey 1981, s. 134. Wszystkie cytaty w tłumaczeniu własnym, chyba że zaznaczono inaczej.

⁵ Szczegółową i krytyczną analizę historii edycji uwag o książce Frazera przez Rheesa i innych przedstawił James Klagge, *Wittgenstein's Artillery. Philosophy as Poetry*, London 2021. Istotne z perspektywy mojej argumentacji jest to, że Klagge podkreśla w tle tej historii niejednoznaczność rolę dzieł myśli Wittgensteina i liczne kontrowersje związane z próbami obejścia ich kontrasygnaty przy publikacji innego porządku uwag (m.in. Kenneth Ketner, James Eigsti) (*ibidem*, s. 43).

⁶ L. Wittgenstein, *Uwagi o Złotej Gałęzi Frazera*, tłum. A. Orzechowski, Warszawa 1998.

z elektronicznej transkrypcji rękopisów Wittgensteina dokonanej przez Archiwum Wittgensteina w Bergen pod kierownictwem Aloisa Pichlera (2000), dzięki czemu uniknął wielu błędów poprzednich edycji⁷.

W niniejszym opracowaniu przedstawię to, co uważam za najbardziej innowacyjną myśl Wittgensteina dla rozwoju studiów religioznawczych, oraz dokonam przykładowej analizy redakcji kilku uwag, by dowiedzieć, jaki ma ona wpływ na recepcję refleksji filozofa i na ile pogłębione studia archiwalne nad jego dziedzictwem sprawiają, że jego teorie mogą być owocne dla nauk religioznawczych.

Badanie religii niemalże zawsze zaczyna się od „rozejścia się” magii i racjonalności. Pierwsze zdziwienie religioznawcy dotyczy tego, dlaczego badany aktor wierzy w siły nadprzyrodzone i możliwość przejścia nad nimi władzy. Dla każdego eksplanacjonisty w rodzaju Jamesa Frazera odpowiedzią na to zdziwienie jest po prostu niezdolność do racjonalnej oceny i stąd „prymitywność”, a nie pierwotność badanych kultur. Lucien Lévy-Bruhl uważał, że „dziki” popełnia ów błąd, dlatego że „wierzy”, ale dla Edwarda Burnetta Tylora czy Frazera tok jego myślenia jest po prostu błędny. To antropologiczne ujęcie błędu i prawdy, czyli antropologiczne ujęcie epistemologii, zawładnęło myślą europejską w latach 1880–1914. Echo tych debat będzie na tyle silne w latach trzydziestych w Cambridge, gdzie trafi Wittgenstein, że spór odżyje z całą mocą, tak jak dzieje się to współcześnie. Można rozciągnąć tę genezę racjonalności, a raczej – powiedzmy odważniej – „archeologię racjonalności”, między jej psychologiczny a socjologiczny biegun, między Luciena Lévy-Bruhla a Emila Durkheima. Fakt, że nadprzyrodzone jest powiązane z wymiarem afektywnym, sprawia, że wymyka się ono racjonalnym ujęciom. Najczęstszym wyobrażeniem tej opozycji jest lęk przed niekontrolowaną przyrodą u człowieka prymitywnego; lęk, który, mówiąc kolokwialnie, „zatyka” myślenie (według słów Paula Ricoeura⁸). Jednak nie zawsze badacz terenowy spotyka zalęknionego *homo ritualis*. Istnieją świadectwa ludów, których całkowicie beztrioskie rytuały mimo wszystko jeżą badaczom włos na głowie (np. Azande opisywani przez Edwarda Evansa-Pritcharda).

Dlatego przede wszystkim należy precyzyjnie rozwarstwić opozycję racjonalnie–nieracjonalne. Pierwszym podziałem będzie posiadanie albo błędne posiadanie racji czy też argumentów stojących za określonym wierzeniem oraz racjonalność praktyczna, której argumentami są cele praktyczne. Posiadane argumenty, stojące za danym wierzeniem, mogą być oparte na doświadczeniu, wiedzy bądź koherencji systemu odniesień. Niemniej wierzenie, jeżeli bazuje na racjonalności praktycznej, może nie tylko odwoływać się do określonej skuteczności, ale też być po prostu wyrazem uczuć, emocji, nadziei itd. W tym drugim przypadku instrumentalność wiąże się, a nawet przeplata, z ekspresywnością – „symbol jest skuteczny jako symbol”⁹, to „efektywność symboliczna” (*efficacité symbolique*) Claude’a Lévi-Staussa (1958).

Z kolei analiza *Uwag o Frazerze* Wittgensteina, pomimo ich zwięzłości i fragmentaryczności oraz całkowicie laickiego podejścia do antropologii, pozwala

⁷ A. Orzechowski, *Od tłumacza*, [w:] L. Wittgenstein, *Uwagi o Złotej Gałęzi Frazera*, Warszawa 1998, s. 8.

⁸ P. De Lara, *Le rite et la raison...*, *op. cit.*, s. 20.

⁹ *Ibidem*, s. 22.

szeroko otworzyć drogę do zniesienia opozycji ekspresyjnej–racjonalnej (symbolicznej–instrumentalnej). Choć filozof nie planował pisać o antropologii religii, gdy notował uwagi na marginesie książki Frazera, traktował swoje przykłady jako ćwiczenia umysłu dla takiego religioznawstwa, jakiego oczekiwał. Dlatego pisał, że „dzieło o antropologii można by rozpocząć” od dostrzeżenia w działalności ludzkiej *rituell Handlung* („czynności rytualnej”). Uważał, że zawsze należy zacząć od opisu, a z pewnością nie od stwierdzenia, jak czyni to Frazer, „że charakterystyczną cechą tych czynności jest to, że są wynikiem błędnych poglądów na fizykę rzeczy”. To właśnie błąd był pojęciem–kluczem u Wittgensteina, dlatego redaktor wybrał następującą uwagę na otwarcie zbioru komentarzy do *Złotej Gałęzi*: „Należy rozpocząć od błędu i przekształcić go w prawdę”¹⁰.

Jest to tylko pozornie uwaga o charakterze tautologicznym. Przejście od błędu do prawdy nie jest ani eksplanacyjne, ani teoretyczne, ani zgoła oświeceniowe. Rzecz bowiem w tym, że trzeba umieć *zacząć* od błędu. Jest to trudne ćwiczenie, albowiem w każdej kolejnej uwadze dowiadujemy się, że owego błędu nie możemy właściwie traktować jako błędu:

Zdarzyć się może i też zdarza się to dzisiaj często, że człowiek wyrzeka się zwyczaju rozpoznawszy błąd, na którym zwyczaj ten się opierał. Jednak możliwe jest to właśnie tam tylko, gdzie wystarczy zwrócić człowiekowi uwagę na jego błąd, aby odwieźć go od sposobu, w jaki działa. Ale jest tak przecież w wypadku religijnych zwyczajów jakiegoś ludu i *dlatego* nie chodzi tam o *żaden* błąd¹¹.

U podstaw religijnego symbolu nie ma *żadnego przekonania*. A błąd jest czymś właściwym jedynie przekonaniu¹².

Jeśli matka dokonuje adopcji dziecka wydobywając je spod sukni, czymś niedorzecznym jest sądzić, że ma tu miejsce jakiś *błąd* i że wierzy ona, iż urodziła dziecko¹³.

Jednak czymś nonsensownym byłoby twierdzenie, że charakterystyczną cechą tych czynności jest to, że są wynikiem błędnych poglądów na fizykę rzeczy¹⁴.

Frazer byłby nawet w stanie uwierzyć, że dziki umiera w następstwie błędu¹⁵.

Ten blok uwag, w których pojawia się pojęcie błędu, dotyczy oczywiście błędu przekonania. Być może należałoby zamiast o błędzie mówić zatem o samych przekonaniach i ostatecznie od nich odejść w religii czy też w zachowaniach rytualnych. „Zacząć od błędu” nie znaczy tego samego, co błąd naprawić. Wittgenstein mówi: zacząć od błędu i od niego poprowadzić drogę do prawdy, albowiem prawda nie może „przeniknąć, gdy coś innego zajmuje jej miejsce”. By zrozumieć to „terenowe” podejście do epistemologii, w którym mowa o drodze oraz o zajmowaniu miejsca,

¹⁰ L. Wittgenstein, *Uwagi o Złotej Gałęzi Frazera*, *op. cit.*, s. 11.

¹¹ *Ibidem*, s. 12–13 (MS 110, 183/3, 20.6.1931).

¹² *Ibidem*, s. 14.

¹³ *Ibidem*, s. 16.

¹⁴ *Ibidem*, s. 21.

¹⁵ *Ibidem*, s. 22.

należy podjąć dwa główne wątki, według których można uporządkować antropologiczne uwagi Wittgensteina.

Po pierwsze jest to zestawienie przykładów magicznych rytuałów społeczeństw pierwotnych Frazera z zachowaniami religii chrześcijańskiej oraz, jako drugie, coś, co nazwałabym strukturalnym zrywaniem ciągów przyczynowo-skutkowych w opisie rytuału.

Przykładem pierwszej kategorii jest słynna uwaga z początku zbioru:

Sposób, w jaki Frazer przedstawia magiczne i religijne poglądy ludzi, jest niezadowolający: sprawia, że wydają się one *błędami*. Czy więc Augustyn był w błędzie, kiedy na każdej stronicy swych *Wyznań* przywoływał Boga?¹⁶

Kolejna uwaga jeszcze bardziej przekonuje o tym, że badania kultur pierwotnych nie powinny różnić się od analiz zachowań religijnych w najbardziej rozwiniętej i bliskiej nam formie: Zachowanie religijne, takie jak np. religijne życie króla-kapłana, nie różni się od jakiegś współczesnej, prawdziwie religijnej czynności, od wyznania grzechów, powiedzmy. Również ono daje się „uczynić jasnym” i nie daje się wyjaśnić¹⁷.

Jeżeli chodzi o drugą kategorię, to wystarczy zestawić kilka uwag i dostrzec pewną powtarzającą się strukturę logiczną:

Ma na celu zaspokojenie i osiąga je. Lub też raczej: *nie ma na celu niczego*; postępujemy w ten sposób i czujemy się wtedy zaspokojeni (MS 110, 182/3, 20.6.1931).

Można tu jedynie *opisywać* i powiedzieć: takie oto jest ludzkie życie¹⁸.

Chciałoby się powiedzieć: zaszło tu takie a takie zdarzenie; śmieję się, jeśli potrafisz¹⁹.

Zarówno spójnik „i”, jak i dwukropki stanowią tu formę zerwania, zatrzymania, co wyraźnie oddziela zdanie podrzędne, które następuje po tych znakach. Zresztą w języku niemieckim po dwukropku obowiązuje duża litera, a to jeszcze bardziej wzmacnia poczucie odrębności.

Wielu wyciągnęło z wyżej cytowanych uwag Wittgensteina argumenty na rzecz ekspresywizmu, zwłaszcza biorąc pod uwagę odniesienia do samego siebie czy też codziennych gestów, które są wyrazem uczucia i jako takie nie powinny być traktowane jak przekonanie.

Gdy coś sprawia, że jestem rozwścieczony, wówczas uderzam czasem swą łaską o ziemię czy drzewo etc. Ale nie myślę przecież, że ziemia jakoś tu zawiniła ani że bicie może cokolwiek pomóc. „Wyładowuję swą złość”²⁰.

¹⁶ *Ibidem*, s. 11–12 (MS 110, 178/2–3, 19.6.1931).

¹⁷ *Ibidem*, s. 15.

¹⁸ *Ibidem*, s. 14 (MS 110, 180/1 19.6.1931).

¹⁹ *Ibidem*, s. 15 (MS 110, 181/6, 19.6.1931).

²⁰ *Ibidem*, s. 28.

Orzechowski w przypisie przywołuje dłuższy fragment wykładów z lat trzydziestych²¹. Jest w nim mowa o krytyce wyjaśniania niezrozumiałych zjawisk za pomocą jednej przyczyny, w szczególności, gdy pod wpływem Darwina jest ona ogniwem w ewolucji i ma wymiar praktyczny, np. pokazuje się zęby, ponieważ przodkowie gryźli w akcie agresji. Tymczasem to, „że uderza się w jakiś przedmiot, może być jedynie naturalną reakcją wyrażającą gniew”.

Rzecz w tym, że rozważania Wittgensteina idą dalej. Philippe De Lara pisze:

[...] jego badanie z istoty polega właśnie na przekroczeniu ekspresywizmu, na uznaniu rytualności ludzkiej, nie przeciwstawiając jej rozumowi. Ta idea człowieka rytualnego rzuca nieznane dotąd światło na debatę antropologiczną o racjonalności magii²².

Idea człowieka rytualnego czy też wyposażonego w odpowiedni instynkt rytualny – zarówno po stronie aktora, jak i badacza – zdaje się tutaj kluczowa.

Gdy czytamy uwagi pisane na marginesie książki Frazera, mamy przede wszystkim wrażenie irytacji Wittgensteina spowodowanej warstwą teoretyczną dzieła. Autor *Złotej Gałęzi* po opisie danych zjawisk magicznych czy rytualnych podaje ich wyjaśnienie. Wyraźnie widać, że Wittgenstein czyta po to, by poznać same zjawiska źródłowe, a próby wtłaczania ich w struktury teoretyczne jedynie go denerwują. Te emocjonalne reakcje mogą się wydawać jakąś formą zadawania sobie tortur, albowiem wystarczy znać skróconą wersję pracy Frazera, by wiedzieć, że mamy do czynienia z klasycznym dyskursem dominacji scjentystycznej, eksplanacjonistycznej. Odnosimy wrażenie, że ambicją autora *Złotej Gałęzi* jest rozwianie tajemnicy nieracjonalnych zachowań, niemniej jego opis zachowuje atmosferę, w którą Wittgenstein chce się wsłuchać. Frazer antropolog albo – ujmując rzecz bardziej ogólnie – współczesny mu antropolog staje się oponentem Wittgensteina, który w polemice z jego komentarzami dochodzi do własnego rozumienia języka rytuału. Jednocześnie Frazer pisarz umie przedstawić praktyki, które zaczynają być własnym życiem, niezależnym od intencji badacza.

Sposób, w jaki Frazer przedstawia magiczne i religijne poglądy ludzi, jest niezadowolający²³.

Jakże ograniczone jest życie duchowe według Frazera!²⁴

Jak bardzo wyjaśnienia Frazera wprowadzają w błąd, wynika z faktu, że można by – jak sądzę – z powodzeniem samemu wymyślać prymitywne zwyczaje i jedynie przypadek sprawiałby, że nie znajdowalibyśmy ich gdzieś rzeczywiście²⁵.

Nonsensem jest to, że Frazer...²⁶.

Takich przykładów można wskazać wiele.

²¹ A. Orzechowski, [w:] L. Wittgenstein, *Uwagi o Złotej Gałęzi Frazera*, *op. cit.*, s. 28 (przyp.: *Vorlesungen 1930–1935*, s. 188–189).

²² P. de Lara, *Le rite et la raison...*, *op. cit.*, s. 30.

²³ L. Wittgenstein, *Uwagi o Złotej Gałęzi Frazera*, *op. cit.*, s. 11.

²⁴ *Ibidem*, s. 16.

²⁵ *Ibidem*, s. 17.

²⁶ *Ibidem*, s. 31.

Wittgenstein wykorzystuje Frazera i jego wyjaśnienia, gdyż pod wpływem lektury *Złotej Gałęzi* zaczyna go fascynować antropologiczna zasada, jej uniwersalność, która zbliża nas do człowieka pierwotnego ponad racjonalizmem Frazera.

[Z]asada, zgodnie z którą zwyczaję te są uporządkowane, jest znacznie bardziej uniwersalnej natury niż przyjmuje to Frazer. Jest ona zawarta w naszej psychice i dlatego moglibyśmy wszystkie możliwości wymyślać sami²⁷.

Odejście od Frazera polega po raz kolejny w przypadku Wittgensteina na kwestii tożsamości i różnicy – znana jest uwaga dotycząca Hegla, pochodząca ze wspomnień Maurice’a O’Connora Druryego. Brzmi ona:

Wydaje mi się, że Hegel zawsze chce powiedzieć, że rzeczy, które wydają się różne, są w rzeczywistości tożsame. Tymczasem to, co mnie interesuje, to pokazać, że rzeczy, które wydają się takie same, są w istocie odmienne²⁸.

Można zatem powiedzieć, że w przypadku Frazera wygląda to podobnie, ale przy założeniu, że Wittgenstein zawsze postępuje na przekór. Tam, gdzie autor *Złotej Gałęzi* widzi tożsamości, Wittgenstein dostrzega różnice; tam, gdzie ten pierwszy wskazuje zasadnicze różnice (przede wszystkim irracjonalne vs racjonalne), drugi pokazuje zasadniczą tożsamość.

Niemniej ta tożsamość naszych zachowań i zachowań kultur prymitywnych ukazana została na innym gruncie aniżeli intelektualny. Gdyby były bowiem wyrazem przekonań, mogłyby zmieniać się w czasie, ewoluować, wyprowadzać nas z zaczarowanego świata nieopanowanych mocy, z którymi rytuał wchodzi w pewną interakcję. Skoro jednak rytuały są uczuciem czy też wyrazem uczuć, istotne jest zachowanie tożsamości odczuwanych emocji. W tym sensie rozbieranie rytuału z misteryjnej i numinotycznej grozy, która go otacza, nie powinno cechować badań antropologicznych. Najistotniejszy bowiem w przedmiocie badań jest właśnie dreszcz strachu, który badany przedmiot wywołuje.

Najbardziej uderzające, oprócz podobieństw, wydaje mi się zróżnicowanie wszystkich tych rytuałów. Jest jakaś różnorodność twarzy ze wspólnymi rysami, które to tu, to tam wciąż wyłaniają się na nowo. Chciałoby się nakreślić linie łączące wspólne części składowe. Lecz wówczas naszemu oglądowi brakuje nadal jakiegoś elementu; tego mianowicie, który obraz ten wiąże z naszymi własnymi uczuciami i myślami. Ta część daje oglądowi jego głębię²⁹.

Widzimy, jak u Wittgensteina wyłania się pojęcie podobieństwa rodzinnego³⁰, jednak – co szczególne w tym przypadku – jest to, że rozpoznane rysy muszą uwzględnić

²⁷ *Ibidem*, s. 17.

²⁸ M.O’C. Drury, *The Danger of Words and Writings on Wittgenstein*, red. D. Berman, M. Fitzgerald, J. Hayes, Bristol 1996, s. 157.

²⁹ L. Wittgenstein, *Uwagi o Złotej Gałęzi Frazera*, *op. cit.*, s. 32.

³⁰ Pojęcie to zostało zdefiniowane przez Wittgensteina w *Dociekaniach filozoficznych*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 2000, s. 51: „67. Podobieństw tych nie potrafię scharakteryzować lepiej niż jako «podobieństwa rodzinne», gdyż tak właśnie splatają się i krzyżują rozmaite podobieństwa członków jednej rodziny: wzrost, rysy twarzy, kolor oczu, chód, temperament itd., itd. – Będę też mówić: «gry» tworzą rodzinę”.

wymiar afektywny, tak jakby istotne w badaniu antropologicznym było uczucie, które może zostać wzbudzone rozpoznaniem podobieństwa do czyjejsz twarzy.

Więć ponadkulturowa ma tu dwa wymiary, które w sporze racjonalizm vs. ekspresywizm wzajemnie się wykluczają, a mianowicie uczucia i myśli. Nie chodzi tu o odpowiedni opis rytuałów we współczesnych społeczeństwach, lecz o myśl i uczucie, które wzniesi w nas opis obcych praktyk. Tym, co robi na nas wrażenie, jest „duch święta”, to, co może być ujęte „przez opisanie np. rodzaju ludzi biorących w nim udział, ich pozostałych sposobów postępowania, tj. ich charakteru”³¹.

[T]o, co głębokie i mroczne nie jest czymś zrozumiałym samo przez się, gdy poznajemy po prostu historię zewnętrznego działania, lecz to my wnosimy je tam, czerpiąc z doświadczenia we własnym wnętrzu³².

[T]o, że wydaje się nam to wyjątkowo przerażające, posiada zasadnicze znaczenie dla dociekań nad tego rodzaju zwyczajami³³.

[W]rażenie, jakie tu odnoszę, może być bardzo głębokie i niezwykle poważne...³⁴

Kolejna seria uwag przenosi akcent z treści na odbiór i uczucia, które mu towarzyszą. Nawet ostatni kontekst, czyli pojęcie „otoczenia”, nie dotyczy źródłowego otoczenia rytuału, lecz odnosi się do otoczenia wtórnego odbiorcy rytuału. W przypisie do polskiego wydania pojawia się odniesienie do *Dociekań filozoficznych*, paragraf 583:

[...] Co to jest *głębokie* doznanie? Czy ktoś mógłby doznawać przez sekundę gorącej miłości lub nadziei? *Obojętnie*, co sekundę tę poprzedziło i co nastąpiło po niej? – To, co się teraz dzieje, ma znaczenie – w tym otoczeniu. Otoczenie nadaje mu ważność³⁵.

Oczywiście w tym przypadku otoczenie odnosi się do pewnej spistości danego wydarzenia, która również w warstwie uczucia musi zachować rozciągłość i nie pozwolić na „wybudzenie” z rytuału. Jednak to samo wybudzenie grozi również odbiorcy i przed tym przestrzega Wittgenstein. Filozof mówi niemal dosłownie: jeśli ktoś chce na nas zrobić wrażenie, wystarczy, że opowie o rytuale wraz z jego otoczeniem; wystarczy zatem, że opisze, bez dodawania teorii, bez stawiania hipotez (np. tych dotyczących korzeni owych rytuałów), wówczas efekt zostanie osiągnięty. Przeciwnie zaś hipoteza i teoria mają efekt wybudzający. Dzieje się tak, dlatego że pochodzą one z zewnątrz. Nie są immanentną częścią rytuału. Nawet jeżeli odbiorca sam, bez sugestii antropologa, wyciągnie wnioski, to nie robi on na nim wrażenia, albowiem sam będzie jego autorem.

Jeśli potrafi sam wyciągnąć wniosek, to jak wniosek ten może wyrzucić na nim wrażenie? To przecież, co czyni na nim wrażenie, musi być czymś, czego on sam nie jest sprawcą!³⁶

³¹ L. Wittgenstein, *Uwagi o Złotej Gałęzi Frazera*, *op. cit.*, s. 35.

³² *Ibidem*, s. 37.

³³ *Ibidem*, s. 38.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, *op. cit.*, s. 216.

³⁶ L. Wittgenstein, *Uwagi o Złotej Gałęzi Frazera*, *op. cit.*, s. 39.

Od pierwszych uwag dotyczących Frazera dokonuje się zatem niezwykle odwrócenie spojrzenia na metodologię antropologiczną. Jeżeli potraktować spostrzeżenia Wittgensteina jako wskazówki do pisania książki z zakresu antropologii, to publikacja ta w jego ujęciu byłaby czymś bardzo przewrotnym: „Można tu jedynie *opisywać* i powiedzieć: takie oto jest ludzkie życie”.

Czytanie prac antropologów miałoby wówczas wymiar egzystencjalny: nie tyle dowiadywalibyśmy się od nich o innych kulturach, ile o nas samych. W tym wymiarze informacyjnym najistotniejsza nie jest treść, ale wrażenie, jakie zostaje na nas wywarłe. Ma ono większy wpływ niż wszelka teoria oraz próby wyjaśnienia rytuału. Wrażenie jest bowiem gorące, a teoria – zimna³⁷. „W porównaniu z wrażeniem, jakie wywiera na nas to, co zostało opisane, wyjaśnienie jest zbyt niepewne”.

Następna uwaga tłumaczy ową „niepewność” jako formę hipotezy. Można się zgodzić, że wszelkie rozumienie zachowań rytualnych czy też religijnych ma jedynie tryb hipotetyczny. Może zatem pojawić się teoria całkowicie odwracająca paradygmat, którym posługiwaliśmy się do tej pory. Zdarza się to w obszarze nauk ścisłych, a więc tym bardziej należy dopuścić takie ryzyko w naukach humanistycznych. Jednak tu ten tryb hipotezy nie zostaje odrzucony czy też zakwestionowany jako zbyt słaby, według oczekiwań naukowych, lecz jako nieadekwatny do wrażenia czy też emocji, których doznajmy w związku z opisem rytuału (czy też zjawisk badanych przez antropologa). Z tego powodu w kolejnym zdaniu pojawia się przykład kompromitujący wszelkie podejście hipoteczne. Powinien on wyraźnie uświadomić czytelnikom uwag Wittgensteina, że antropologia religii, do której on przystępuje, będzie czymś zupełnie niespodziewanym, bardzo dalekim od potocznych oczekiwań względem badań religioznawczych. Przykład ten brzmi następująco: „Komuś, kogo miłość pozbawiła spokoju, wyjaśnienie oparte na hipotezie będzie w nikłym stopniu pomocne. – Nie da mu uspokojenia”³⁸.

Z pewnością uwaga ta jest przekonująca, gdy potraktujemy ją osobno jako zjawisko psychologiczne. Choćbyśmy jednak zgodzili się z jej treścią – faktycznie, kogoś, kto cierpi z miłości, nie pocieszy słaba, warunkowa teoria – to powinniśmy pamiętać o kontekście. Analogia przedstawia się bowiem następująco: ów podmiot w afekcie jest to czytelnik Frazera lub innej książki z dziedziny antropologii, to on odczuwa, „że dzieje się tu coś niezwyklego i strasznego”³⁹.

Wittgenstein przyznaje, że wywołanie tego rodzaju wrażenia jest intencją Frazera, a w domyśle – każdego innego antropologa. Jednak ten zamierzony efekt zostaje niemalże natychmiast zniweczony przez wyjaśnienie. Frazerowi zależy na tym, aby oddać w opisie numinotyczną groźbę otaczającą opisywane rytuały. Udzielająca się atmosfera ulega rozbiciu, gdy autor przedstawia stojące za wskazanymi praktykami poglądy, sądząc, że tym samym je wyjaśnia. Poglądy, opinie, teorie, wyjaśnienia są nie tylko hipotetyczne, ale przede wszystkim ich pojawienie się oznacza utratę koniunkcji wrażeń, jakie wywołał opis. „Chciałoby się powiedzieć: zaszło tu takie

³⁷ Por. „Ceremonialność (gorąca albo zimna) w przeciwieństwie do przypadkowości (letniej) jest tym, co charakteryzuje przeżycie czci”. *Ibidem*, s. 18.

³⁸ *Ibidem*, s. 14.

³⁹ *Ibidem*, s. 13.

a takie zdarzenie; śmieję się, jeśli potrafisz”⁴⁰. Ta uwaga wskazuje jedno: gdy powstanie wrażenie, wyjaśnienie tłumaczące rytuał jako oparty na błędnym przekonaniu („[Frazer] sprawia, że wydają się one *błędami*”⁴¹) jest jak niestosowny śmiech. Rytuał, ceremonia, majestat śmierci mają pewną zdolność wywierania wrażenia, która raz korzysta z mediumicznej roli Frazera i jego intencji, by zrobić na czytelniku wrażenie, a w innym przypadku pęka niczym szklana bańka, gdy ten sam autor usiłuje je wyjaśniać. Dają się „uczynić jasnym”, nie pozwalają jednak na próby wyjaśnienia.

Można by rzec, że na tym etapie uwag jest to metodologiczne ograniczenie refleksji antropologicznej do czystego opisu, i to fenomenologicznego, który jednocześnie szuka pewnych analogii we „współczesnych czynnościach religijnych”, czym nie pozbawia tych obcych bądź dawnych praktyk właściwej im grozy. Niemniej jest coś jeszcze, co czyni wrażenie elementem *sine qua non* teorii antropologicznej według Wittgensteina. Zostało to wyrażone w jednej z pierwszych uwag:

[Dzieje się coś niezwykłego i strasznego]. Na pytanie jednak: „dlaczego się to dzieje?”, odpowiedzią będzie właściwie: ponieważ jest to straszne. Znaczy to, że to samo, co w wydarzeniu tym wydaje się nam straszliwe, wspaniałe, przerażające, tragiczne etc., czy jakiegokolwiek, tylko nie pospolite i pozbawione znaczenia, jest właśnie tym, co spowodowało owo zdarzenie⁴².

Rytuały, ceremonie, wydarzenia religijne istnieją właśnie dlatego, że są przepętnione tym elementem grozy, który przenosi się z uczestników ceremonii na widzów. Ci ostatni również powinni odpowiedzieć ceremoniałem:

Gdy z opowiadaniem o królu-kapłanie z Nemi zestawi się wyrażenie „majestat śmierci”, widać, że oba stanowią jedno. Życie króla-kapłana pokazuje, co słowa te znaczą. Kto jest pod wrażeniem majestatu śmierci, może dać temu wyraz takim właśnie życiem. – To również nie jest żadnym wyjaśnieniem; zastępuje tylko jeden symbol innym. Albo: jedną ceremonię inną⁴³.

Wrażenie wywołuje pewną postać przynależną sferze religijnej – króla-kapłana. Słuchając opowiadania na jego temat, można dać wyraz temu wrażeniu formą życia. Jeden symbol zastępuje inny. Jedna ceremonia wypiera inną. Gdyby ktoś nie rozumiał, o jaką formę życia czy też o jaką ceremonię Wittgensteinowi chodzi, w następnej uwadze znajdzie przykład – wyznanie grzechów. Życie religijne króla-kapłana możemy uczynić jasnym, zestawiając je ze współczesną czynnością wyznawania grzechów. Jednakże za wszelką cenę należy ustrzec się wyjaśniania.

Gdy czytamy ten swoisty dialog Wittgensteina z Frazerem, przychodzi na myśl Rudolf Otto. On również, wprowadzając kategorię *numinosum* dla oznaczenia tego, co w świętości jest ponadmoralne i ponadracjonalne⁴⁴, mówi, że nie da się ono „zdefiniować w sensie ścisłym, lecz tylko daje się badać”⁴⁵ (por. „Również ono daje się

⁴⁰ *Ibidem*, s. 15.

⁴¹ *Ibidem*, s. 11.

⁴² *Ibidem*, s. 13–14.

⁴³ *Ibidem*, s. 14.

⁴⁴ R. Otto, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, tłum. B. Kupis, Warszawa 1999, s. 10.

⁴⁵ *Ibidem*.

«uczynić jasnym» i nie daje się wyjaśnić⁴⁶). Ten rodzaj szczeliny, którą późna myśl Wittgensteina będzie rozwierać, czego efektem staną się *Dociekania filozoficzne*, szczeliny między tym, co da się powiedzieć, a tym, co da się jedynie pokazać, będzie się pojawiać się zawsze w kontekście wrażenia. W tym sensie „pokazać”/„widzieć” nie należą do neutralnego rejestru optycznych metafor. Wymagają pewnej intensywności, która bliższa jest olśnieniu aniżeli zwykłemu patrzeniu.

Otto tłumaczy we wstępnych uwagach do swojego *opus magnum*, że może jedynie podprowadzić czytelnika do punktu w własnej jego jaźni, „w którym ona sama będzie musiała się rozbudzić, ożywić i dojść do jego świadomości”⁴⁷. O tym, że istnienie tego punktu nie jest uniwersalną cechą ludzkiej świadomości, czytelnik dowie się na kolejnej stronie, gdzie Otto bezpośrednio podziękuje za uwagę tym, których „nie stać albo kto tego rodzaju elementów w ogóle nie posiada”, mając na myśli uczucia religijne, ponieważ *numinosum* jest dostępne „jedynie w szczególnej reakcji uczuciowej, jaką wywołuje w przeżywającej jaźni”⁴⁸. To, co pozytywne w *numinosum*, „przeżywane jest całkowicie w uczuciach. A kiedy badamy te uczucia, możemy je sobie wyobrazić, wywołując je równocześnie w *sobie samych*”⁴⁹. Wobec milczenia, tajemnicy i niewyraźności *numinosum* u obydwu autorów wskazana jest droga *per analogiam* w wymiarze uczucia. Język opisu pełni zatem funkcję ewokatywną. Ma ożywić „dar widzenia”. Funkcjonuje ono pod kolejnym, obok *numinosum*, ważnym neologizmem Rudolfa Otto, czyli *divinatio*⁵⁰. Pojęcie to powinno zachować idiomatyczny kształt (jak w przekładzie angielskim, gdzie jest tłumaczone jako *divination*), gdyż polski przekład jako „dar widzenia” jest mylący.

W tych rozważaniach Otto wyraźnie naraża się na zarzut uprawiania apologetyki⁵¹. Na pytanie, jak funkcjonuje ów dar widzenia, który jest właściwie warunkiem poznania *numinosum*, odpowiada bardzo bezpośrednio i odważnie:

Oczywiście nie w sposób demonstracyjny, za pomocą dowodu, według jakiejś reguły czy według jakichś pojęć. Nie jesteśmy w stanie przytoczyć żadnych pojęciowych cech w rodzaju: „Kiedy występują elementy $x + y$, to mamy do czynienia z objawieniem”. Właśnie dlatego mówimy o „darze widzenia”, o „intuicyjnym pojmowaniu”, ale w sposób wyłącznie kontemplacyjny, przez oddające się otwarcie jaźni na przedmiot do czystego wrażenia⁵².

Po tym stwierdzeniu następuje niezwykle, wprost eschatologiczne *résumé* historii „Starego Zakonu aż do Chrystusa”, które powinno otworzyć we współczesnym chrześcijaństwie „percepcję wrażenia”, dać dar „rozpoznania”, czy też „oglądu wieczności w tym, co doczesne”. Dystans bowiem pozwala spojrzeć na całość historii zbawienia.

Ten mocny fragment spuentowany jest wręcz wstrząsającym *concludo*:

⁴⁶ L. Wittgenstein, *Uwagi o Złotej Gałęzi Frazera*, *op. cit.*, s. 15.

⁴⁷ *Ibidem*, s. 11.

⁴⁸ *Ibidem*, s. 17.

⁴⁹ *Ibidem*, s. 18 (podkreślenie U.I.S.).

⁵⁰ *Ibidem*, s. 180.

⁵¹ L.P. Barnes, *Rudolf Otto and the Limits of Religious Description*, „Religious Studies” 1994, t. 30, nr 2, s. 219–230.

⁵² R. Otto, *op. cit.*, s. 188.

[T]en, kto dostrzeże następnie w tym kontekście dopełnienie i zakończenie, i tę wielką sytuację, tę wielką postać, tę opierającą się niezachwianie na Bogu osobowość, tę nieomylną i pochodzącą z tajemniczej głębi pewność i niezawodność jej przekonań i jej czynów, tę treść duchowej szczęśliwości, tę walkę, tę wierność i to oddanie, tę mękę i wreszcie tę zwycięską treść – *ten musi osądzić*: to jest boskie, to jest święte. Jeśli istnieje Bóg i jeśli chciał się objawić, to właśnie tak musiał to zrobić⁵³.

Rzeczywiście nie sposób takiego mocnego stwierdzenia nie uznać za czysto apologetyczne. Otto odcina się od logiki („nie jesteśmy w stanie przytoczyć żadnych pojęciowych cech w rodzaju: «Kiedy występują element $q + y$, to [...]»), a dalej: «Ten musi osądzić [...] nie z logicznego przymusu, nie na podstawie pojęciowo jasnej przesłanki») i szuka konieczności, która wydaje się daleka od spełnienia postulatu uniwersalności. Tym jest właśnie *divinatio*, religijna intuicja. W tym miejscu dochodzimy do Wittgensteina. Otto wyraża opinię, że błędem nie jest istnienie tej kategorii – intuicji, *divinatio* – w teologii, lecz to, że zapomina się o ich „charakterze czystych intuicji pochodzących z daru widzenia, że się je dogmatyzuje i teoretyzuje, że zapomina się o tym, czym one są, a mianowicie ideogramami nierozwiązywalnych pojęciowo uczuć”⁵⁴.

Zdanie to zdradza pułapkę niewyraźności uczuć i doświadczeń – niewyraźne pojęciowo uczucie (Otto umyślnie w tym zdaniu nie mówi o niewyraźności, tylko o nierozwiązywalności, tak jakby wspominał o kalamburze albo zagadce) posiada jednak ideogram. Czy on jednak jest, jeżeli nie pojęciem?

Czy zatem problem pojęciowości doświadczenia religijnego stanowi problem litery, *gramme*? Czy faktycznie ideogram rozwiązuje tę sprawę? Idąc dalej, można odważyć się postawić pytanie zasadnicze: Czym różni się brak zdolności do odczucia bodźca religijnego⁵⁵, czyli brak doświadczenia religijnego, od jej posiadania, mimo że pozostaje ona niewyraźna? Te pytania oczywiście sprowadzają nas z powrotem do Wittgensteina.

Według austriackiego filozofa nie można mówić o pozapojęciowych uczuciach. W *Dociekaniach filozoficznych* pojawia się uwaga, która odnosi się bezpośrednio do Williama Jamesa: „610. [James mówi:] «Brak nam słów». Czemu ich więc nie wprowadzamy? Co musiałyby zajść, abyśmy mogli to zrobić?»⁵⁶.

Fergus Kerr, autor *Teology after Wittgenstein*, wyciąga najdalej idące konsekwencje z takiej reinterpretacji świąt Beltane według Frazera. Skoro groza obchodów tych świąt nie wynika z ich korzeni, czyli z hipotezy, że w ich ramach składano u źródeł ludzkie ofiary, lecz z nas samych, to prawda o religii również wywodzi się z naszego wrażenia:

Religia, innymi słowy, musi mieć coś wspólnego z czymś głębokim i ponurym w *nas*. Jej moc nie kończy się przez refutację argumentu za istnieniem bóstwa. Religie są wyrazem ludzkiej natury na długo przed tym, zanim przyczyniają się do wyłonienia się refleksji o bóstwie. [...]

⁵³ *Ibidem*, s. 188–189.

⁵⁴ *Ibidem*, s. 190.

⁵⁵ R. Otto, *op. cit.*, s. 13.

⁵⁶ L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne, op. cit.*, s. 224.

Obiektywne studia nad procedurami religii pierwotnej stoją na drodze dostrzeżenia tego, jak dzika jest nasza własna religia⁵⁷.

Prowokacyjna postawa wobec antropologii religii, która przebija się przez uwagi Wittgensteina, nie przestaje inspirować filozofów do stawiania fundamentalnych pytań o charakterze epistemologicznym. Problem polega jednak na tym, że Wittgenstein nigdzie nie sugerował, jakoby miał takie ambicje. Jak zauważał Jacques Bouveresse, nie można traktować jego myśli jako refleksji nad warunkami możliwości nauki ani na temat metodologii nauk⁵⁸. Gdy się tak czyni, Wittgensteinowi grozi zarzut obskurantyzmu, który spotykał Rudolfa Otto czy też, podobnie myślącego, Gilberta K. Chestertona⁵⁹.

Niemniej domniemy brak ambicji rewolucjonizowania nauk religioznawczych nie musi ograniczać wagi przewrotu, którego dokonuje Wittgenstein, o czym świadczą m.in. zasięg jego uwag o Frazerze. Jedną z nich odnajdujemy jako motto do drugiego tomu *Dekonstrukcji chrześcijaństwa* Jeana-Luca Nancy'ego. Głosi ono: „Formą budzącego się ducha jest oddawanie czci”⁶⁰. Autor rozwija tę myśl, kładąc akcent na samo budzenie się, które nie jest nigdy skończone; nie spełnia się w stanie jawności i trzeźwości oświecenia. Przebudzenie trwa, gdyż otwiera oczy na to, co bezmierne. To w nim skończoność ujawnia się jako nieskończoność. Z tego względu adoracja/oddawanie czci będzie doskonałą formą dla dekonstrukcji religii. Wittgensteinowska rytualność człowieka, Otiańskie *divinatio*, adoracja (oddawanie czci) Nancy'ego winny być potraktowane nie jako apologetyka religijna czy też jako przeciwstawienie się rozumowemu poznaniu, lecz jako rozszczelnienie znaczenia, które w wymiarze afektywności – poruszenia serca – dostrzega wymiar znaczenia. Tego ostatniego aspektu badanie religii nigdy nie powinno zatracić.

II

Istnieje jeszcze jedna wersja uporządkowania uwag Wittgensteina dotyczących religii, której autorem jest Josef G.F. Rothhaupt. Chodzi o zbiór spostrzeżeń powstałych głównie od października 1929 do listopada 1931 roku, oznaczony przez austriackiego filozofa symbolem przekreślonego kółka \emptyset . Według Rothhaupta oznaczenie to można jednoznacznie odczytać jako wskazówkę wyboru, którego dokonał jego autor, planując książkę. W związku z tym, że nie ma żadnych źródeł mówiących o tytule takiej monografii, Rothhaupt nazwał ją *Krüngel Buch* i ponumerował uwagi od KBS 1 do KBS 222⁶¹.

⁵⁷ F. Kerr, *Theology after Wittgenstein*, London 1997, s. 162.

⁵⁸ J. Bouveresse, *L'animal cérémoniel. Wittgenstein et l'anthropologie*, „Actes de la Recherche en Sciences Sociales” 1977, nr 16, s. 43–54.

⁵⁹ P. De Lara, *Le rite et la raison...*, *op. cit.*, s. 158. Autor przytacza artykuł F. Cioffiego, *Wittgenstein and Obscurantism*, „Aristotelian Society Supplement” 1990, t. 64, s. 1–24.

⁶⁰ J.L. Nancy, *L'Adoration*, Paris 2010, s. 9.

⁶¹ Tego typu selekcji można dokonać w archiwach elektronicznych Uniwersytetu w Bergen, <https://wab.uib.no/transform/wab.php?modus=opsjoner> poprzez wpisanie różnych wersji znaku przekreślonego kółka i sprawdzenie wszystkich uwag, które go zawierają (dzięki uprzejmości prof. Aloisa Pichlera).

Niemniej należy zauważyć, że na przestrzeni lat uwagi te pomimo wspomnianej notacji zostały przepisane do różnych maszynowych manuskryptów. Odnajdujemy je w MS 145 z 1933 roku, następnie w MS 118 z 1937 roku oraz w manuskryptach MS 120 i MS 158. Ponieważ nasza lektura nie ma na celu wierności edytorskiej dziedzictwu Wittgensteina, a jedynie interpretację komentarzy do Frazera, nie będziemy wikłać się w spór z dziedzicami woli ani wydawcami i interpretatorami spuścizny filozofa. Czytanie uwag o Frazerze według porządku podanego w *Krüngel Buch* jest o tyle cenne, że uświadamia nam czas ich powstania i wynikającą z tego gęstość komentarzy. Okazuje się bowiem, że ich trzon jest wynikiem zaledwie kilkudniowego namysłu. Z podobnym zjawiskiem mamy do czynienia, kiedy czytając dzienniki Wittgensteina z okresu I wojny światowej, zauważamy, że większość etyczno-religijnych uwag *Traktatu* jest transkrypcją wpisów do dziennika z zaledwie dwóch–trzech dni.

Początek zbioru komentarzy do *Złotej Gałęzi* Frazera to uwagi oznaczone KBS 94–95 z dnia 10 lutego 1931 roku, podane w odwróconej kolejności:

[1] MS 110, 58/1 (Aby przekonać kogoś do prawdy, nie wystarczy jej stwierdzić, trzeba odnaleźć drogę, która prowadzi od błędu do prawdy).

[2] MS 110, 58/2 (Należy rozpocząć od błędu i poprowadzić go do prawdy).

[3] MS 110, 58/3 (Znaczy to, że trzeba obnażyć źródło błędu, bowiem w przeciwnym razie usłyszenie prawdy na nic się nam nie przyda. Nie może w nas wejść, dopóki coś innego zajmuje jej miejsce).

Następnego dnia, czyli 11 lutego 1931 roku, napisał: „[4] MS 110, 63/4 (Muszę niestrudzenie pogrążyć się w oceanie niepewności)”.

Te cztery uwagi pojawiają się w redakcji Rheesa w innej kolejności (być może zgodnej z maszynowym rękopisem), czyli [2], [3], [1], [4]. Nie wiem, dlaczego dokonano tu odwrócenia. Rhees we wstępnej notatce tłumaczy wybór jednych, a odrzucenie innych uwag z tego samego rękopisu faktem, że „Wittgenstein nie przepisał ich w maszynopisie i oznaczył jako nieudane”⁶².

Kolejna myśl według zbioru Rheesa pochodzi z zupełnie innego okresu, który odpowiada właściwej lekturze tekstu Frazera, czyli kilku dniom czerwca 1931 roku. Komentarze z 19 czerwca 1931 roku Wittgenstein zaczął od zdania: „Przedstawienie, jakie Frazer daje ludzkim koncepcjom magii i religii, jest nieadekwatne: przedstawia je jako błędy” (MS 110, 178/2). Fragment zaczynający się od tego spostrzeżenia aż do uwag dotyczących niemożliwości wytłumaczenia praktyk religijnych (MS 110, 181/7), obejmujący pierwsze pięć stron, został napisany jednego dnia. Następnie, 20 czerwca, Wittgenstein zaczyna od słów „zadawanie śmierci przez spalenie wizerunku [...]” (MS 110, 182/3), po czym pojawia się ciąg uwag stanowiących trzon zbioru Rheesa, powstałych jednego dnia. Są tu krytyczne komentarze dotyczące braku racjonalności praktycznej u „dzikiego” („domostwo buduje naprawdę z drewna, a nie z symbolicznych wizerunków”), zasada personifikacji, wyraz akceptacji dla

⁶² R. Rhees, *Introductory Note*, „Synthese” 1967, t. 17, nr 3, s. 233. Cytuję za: L. Wittgenstein, *Uwagi o Złotej Gałęzi Frazera*, *op. cit.*, s. 11.

symbolizmu („magia zawsze opiera się na idei symbolizmu i języka”). W redakcji Rheesa ciągłość manuskryptu oznaczonego MS 110, 183 zostaje przerwana po fragmencie o adopcji dziecka. W zbiorze tym brakuje następujących uwag:

Magia w *Alicji w Krainie Czarów* {*} kiedy się osusza poprzez czytanie na głos suchych kawałków (MS 110, 183/4).

Podczas magicznego leczenia choroby rozkazuje się jej, by opuściła pacjenta (MS 110, 183/5).

Chciałoby się zawsze powiedzieć po opisie takiego zdarzenia: jeżeli choroba *tego* nie rozumie, nie wiem, *jak* jej to powiedzieć⁶³ (MS 110, 183/6).

Usunięcie (a dokładnie przesunięcie tych uwag wbrew chronologii) może się opierać na interpretacji obecności pewnego rodzaju skreśleń w okolicach znaku Krünnel. Wszystkie trzy mają bowiem przekreślone koło, czyli symbol przypominający tę figurę z wpisanym wewnątrz krzyżem chrześcijańskim. Pomimo tego skreślenia komentarze te widnieją w dalszej części zbioru, a więc wspomniane oznaczenie raczej nie zostało zinterpretowane przez redaktora jako wykreślenie. Po przeniesieniu tych uwag Rhees powraca do MS 110, 183/7, niejako ciągnąc wątek krytyki prostych przekonań oraz krytyki *ad personam* Frazera. Byłoby to zrozumiałe, gdyby nie fakt, że w pierwszej uwadze przykładem jest właśnie choroba i kuracja, co łączy się wyraźnie z pominiętymi zapiskami (cytowanymi powyżej). Magia zostaje odróżniona od wulgarnej medycyny, która polega na błędnym czy zbyt prostym przekonaniu, np. wyobrażeniu o przestrzennym przemieszczaniu się choroby po ciele. Eliminowanie części przykładów przez redaktora utrudnia zrozumienie bardzo subtelnej kwestii, którą wskazywał Wittgenstein. Czym innym jest bowiem powiedzieć chorobie, żeby odeszła, albo osuszyć ją czytaniem „sucharów”, a czym innym błędnie wyobrażać sobie, że choroba porusza się po organizmie. Mam wrażenie, że w celu zrozumienia tej różnicy trzeba rzeczywiście zgromadzić przykłady, odwołać się do doświadczenia z zakresu dzieła sztuki (w tym przypadku do literatury), przywołać abstrakcyjny humor zarówno z *Alicji w Krainie Czarów*, jak i ze zdania „nie wiem, jak jej [chorobie] to powiedzieć?”. Krótko mówiąc, po raz kolejny to po stronie odbiorcy leży zasada dostrzeżenia subtelnej różnicy. Odbiorca ów musi mieć pewnego rodzaju wyczucie, którego brak Wittgenstein określa „ograniczonym życiem duchowym”. Różnica bowiem między *mówieniem o* chorobie, kiedy wyobrażamy ją sobie jako osobową moc przenoszącą się po organizmie, a *mówieniem do* choroby, zaklinaniem jej, by opuściła ciało chorego, jest bardzo wątpliwa. Wystarczyłoby bowiem przenieść nieco akcenty, by medycyna pierwotna, alternatywna, oparta na błędnych przekonaniach, stała się magią przez wrażenie, jakie wywierają na nas jej zabiegi.

Po uwagach o ograniczoności mentalnej Frazera, której istotą jest właśnie nieumiejętność wykroczenia poza granice swoich wyobrażeń o magii, religii czy kapłanach, w zbiorze Rheesa pojawia się znów luka. Brakuje bowiem komentarzy:

⁶³ Przekład własny U.I.S. Te uwagi pojawiają się w zbiorze R. Rheesa i przekładzie A. Orzechowskiego na stronie 19, jednak w tym przypadku nie korzystam z polskiego przekładu.

Jeżeli moja książka będzie opublikowana, trzeba by pomyśleć w prologu o tym, który napisał Paul Ernst do bajek braci Grimm {*}, którego już cytowałem w badaniach nad *Logiką filozoficzną* jako źródło wyrażenia „złe rozumienie logiki języka” (MS 110, 184/3).

Nic nie jest równie trudne, co wierność wobec faktów (MS 110, 184/4).

Obrazy: Dusza opuszcza ciało, które jest zachowane w kontenerze, śmierć pod postacią człowieka albo śmierć konkretnego człowieka przedstawiona przez coś mającego jakiś związek z tym człowiekiem (MS 110, 184/5)⁶⁴.

Posłowie Paula Ernsta do *Bajek* braci Grimm musiało zrobić na Wittgensteinie wrażenie. W tzw. *Big Typescript* (TS 213, pierwszej próbie redakcji uwag samego Wittgensteina) wyróżniono sekcję zatytułowaną *Mitologia w formach naszego języka* (93. Die Mythologie in den Formen unserer Sprache [P. Ernst])⁶⁵. Fragment Ernsta, do którego odwoływał się Wittgenstein, brzmi następująco:

Zdecydowana większość motywów i materiałów [bajek], które można jeszcze dziś wykorzystać, z pewnością nie pochodzi z rzeczywistości. Jest to często niezwykle dawna spuścizna ludów, występująca w enigmatyczny i wciąż niewyjaśniony adekwatnie sposób wśród najbardziej odległych i odmiennych ludów, pochodząca... z przemian języka, kiedy to późniejsze czasy nie rozumiały już logiki przeszłości i interpretowały ją poprzez nowe wytwory; poprzez zmiany poglądów na temat powiązania świata, śmierci, duszy, życia pozagrobowego, Boga itp. przez racjonalistyczną interpretację niezrozumiałych pozostałości poprzednich wierzeń, przez migrację tego materiału do innych ludów, przez jego ponowne opowiadanie w zmienionych okolicznościach i przez adaptację do nowych warunków. Proces jest zasadniczo zawsze taki: problem nierozwiązywalny za pomocą doświadczenia rzeczywistości jest rozwiązywany przez wymyśloną, zracjonalizowaną opowieść⁶⁶.

Tym razem zaburzona chronologia zapisów wraca po kolejnych dwóch dniach, czyli 22 i 23 czerwca 1931 roku. „Jak bardzo wyjaśnienia Frazera wprowadzają w błąd, wynika z faktu, że można by – jak sądzę – z powodzeniem samemu wymyślać prymitywne zwyczaje [...]” i można by je z powodzeniem odnajdywać w kulturze.

Rytuał [Orzechowski tłumaczy: „ceremonialność” – U.I.S.] (gorący albo zimny) w przeciwieństwie do przypadkowości (letniej) jest tym, co charakteryzuje pobożność⁶⁷ [Orzechowski tłumaczy: „przeżycie czci” – U.I.S.]

[J]akże ogień lub prawdopodobieństwo ognia do słońca mogłoby nie wyrzucić wrażenia na budzącym się duchu człowieka? (MS 110, 197/2).

W tej ostatniej uwadze Wittgenstein odrzuca typowe podejście intelektualistyczne. Ogień robi wrażenie, dopóki nad nim nie panujemy, dopóki nie możemy go

⁶⁴ L. Wittgenstein w: J. Rothhaupt (red.), *Krüngel Buch*, München 2011, s. 60 (w przypadku tych trzech uwag również wydaje się, że Wittgenstein skreślił zaznaczenia Krüngel i wyraźnie znak ten różni się od pozostałych).

⁶⁵ L. Wittgenstein, *The Big Typescript TS 213*, C.G. Luckhardt, M.A.E. Aue (red.), Oxford 2005, s. 317.

⁶⁶ P. Ernst w: W. Kunne, *Wittgenstein and Paul Ernst*, „Wittgenstein Studien” 1996, t. 3, nr 1, s. 273, <http://sammelpunkt.philo.at/id/eprint/2264/1/18-1-96.TXT> [dostęp: 13.11.2024].

⁶⁷ L. Wittgenstein, *Uwagi o Złotej Gałęzi Frazera*, op. cit., s. 18.

wyjaśnić. W rękopisie po tym komentarzu następuje zdanie: „Nie myślę, żeby właśnie *ogień* musiał wywierać na każdym takie wrażenie”. Wittgenstein zatem zauważa, że może to być dowolne inne zjawisko fizyczne, które wyda się tajemnicze dla „budzącego się ludzkiego ducha”. Tajemniczość ta jest cechą nie tyle zjawiska, ile ducha człowieka: „to właśnie jest charakterystyczne dla budzącego się ludzkiego ducha, że zjawisko ma dla niego znaczenie”⁶⁸. Zdziwiał, że właśnie w tym miejscu w zbiorze Rheesa pojawiają się wstawione owe trzy uwagi z dnia 20 czerwca dotyczące magii na podstawie *Alicji w Krainie Czarów* oraz relacji magii i medycyny. W wyniku tego przesunięcia ginie jednorodność myśli dotyczącej tego, że bez względu na rozwój technologiczny i intelektualny człowieka coś może stale wywierać na nim wrażenie, budzić jego ducha. Tym samym przerwana zostaje ciągłość, w której nie chodzi *de facto* o badanie innych kultur, lecz o antropologię rytualnego wymiaru człowieka.

III

Mówienie o Wittgensteinie religioznawcy, tak jak o Wittgensteinie antropologu (de Lara), wymaga szczególnie wyteżonej refleksji filozoficznej dotyczącej myśli nieukończonych i „nieoswojonych”, która – jak zauważył Vincent Descombes, pisząc wstęp do książki o podtytuł *Wittgenstein anthropologue* (Wittgenstein antropolog) – „wyraza [...] z wszelkiego badania terenowego, gdy jest ono doprowadzone do radykalnego porównania idiomów”⁶⁹. Zrozumieć idiom, ten element „płynny”, „nasycony”, „nieokreślony” (żeby użyć tylko kilku pojęć ze słownika poststrukturalistycznych znaczących), trzeba mieć słuch. Ten słuch – niezależnie od tego, czy to literacki, czy będący zdolnością abstrakcyjnego myślenia, czy poczuciem humoru, czy wrażliwością na nastrój, czy świętą grozą – ma w sobie zawsze rys pewnej ceremonialności, z której, według Wittgensteina, nie należy się budzić, jeżeli chce się zrozumieć religię.

Bibliografia

- Barnes L.P., *Rudolf Otto and the Limits of Religious Description*, „Religious Studies” 1994, t. 30, nr 2, s. 219–230.
- Bouveresse J., *L’animal cérémoniel. Wittgenstein et l’anthropologie*, „Actes de la Recherche en Sciences Sociales” 1977, nr 16, s. 43–54.
- Carroll T.D., *Wittgenstein and Method in the Study of Religion*, [w:] *Time, Memory, and Cultural Change*, S. Dempsey, D. Nichols (red.), Vienna 2009, https://files.iwm.at/jvfc/25_5_Carroll.pdf [dostęp: 13.11.2024].
- Cioffi F., *Wittgenstein and Obscurantism*, „Aristotelian Society Supplement” 1990, t. 64, s. 1–24.
- De Lara P., *Le rite et la raison: Wittgenstein anthropologue*, Paris 2005.
- De Lara P., *Wittgenstein as Anthropologist: The Concept of Ritual Instinct*, „Philosophical Investigations” 2003, t. 26, nr 2, s. 109–124.

⁶⁸ *Ibidem*, s. 20.

⁶⁹ V. Descombes, *Préface*, [w:] P. De Lara, *Le rite et la raison...*, *op. cit.*, s. 10.

- Descombes V., *Préface*, [w:] P. De Lara, *Le rite et la raison: Wittgenstein anthropologue*, Paris 2005, s. 5–10.
- Drury M.O.C., *Conversations with Wittgenstein*, [w:] *Ludwig Wittgenstein: Personal Recollections*, R. Rhees (red.), Totowa–New Jersey 1981, s. 97–171.
- Drury M.O.C., *The Danger of Words and Writings on Wittgenstein*, Bristol 1996.
- Kerr F., *Theology after Wittgenstein*, London 1997.
- Klagge J., *Wittgenstein's Artillery. Philosophy as Poetry*, London 2021.
- Krüngel Buch, J. Rothhaupt (red.), München 2011.
- Kunne W., *Wittgenstein und Paul Ernst*, „Wittgenstein Studien” 1996, t. 3, nr 1, <http://sammel-punkt.philo.at/id/eprint/2264/1/18-1-96.TXT> [dostęp: 13.11.2024].
- Ludwig Wittgenstein: Dictating Philosophy: To Francis Skinner*, A. Gibson, N.O'Mahony (red.), Cham 2020.
- Nancy J.-L., *L'Adoration*, Paris 2010.
- Orzechowski A., *Od tłumacza*, [w:] L. Wittgenstein, *Uwagi o Złotej Gałęzi Frazera*, Warszawa 1998, s. 7–10.
- Otto R., *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, tłum. B. Kupis, Warszawa 1999.
- Rhees R., *Introductory Note*, „Synthese” 1967, t. 17, nr 3, s. 233–245.
- Wittgenstein L., *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 2000.
- Wittgenstein L., *Nachlass*, <https://wab.uib.no/transform/wab.php?modus=opsjoner> [dostęp: 13.11.2024].
- Wittgenstein L., *The Big Typescript TS 213*, C.G. Luckhardt, M.A.E. Aue (red.), Oxford 2005.
- Wittgenstein L., *Uwagi o Złotej Gałęzi Frazera*, tłum. A. Orzechowski, Warszawa 1998.
- Wittgenstein L., *Wörterbuch für Volksschulen*, Wien 1926.