

JĘZYK A KULTURA W MYŚLI ETNOLOGICZNEJ

POLSKIE TOWARZYSTWO LUDOZNAWCZE
SOCIÉTÉ POLONAISE D'ETHNOLOGIE

PRACE ETNOLOGICZNE
TRAVAUX ETHNOLOGIQUES

TOM XI

POD REDAKCJĄ NAUKOWĄ

ZBIGNIEWA JASIEWICZA



WROCŁAW
POLSKIE TOWARZYSTWO LUDOZNAWCZE

WOJCIECH BURSZA

**JĘZYK A KULTURA
W MYŚLI ETNOLOGICZNEJ**

WROCLAW 1986
POLSKIE TOWARZYSTWO LUDOZNAWCZE

304.152.3 : 800.1 : 39.001.1

№ 2403/3
1986

KOMITET REDAKCYJNY

Zbigniew Jasiewicz — przewodniczący,
Anna Kowalska-Lewicka, Antoni Kuczyński — sekretarz
Aleksander Posern-Zieliński, Zofia Sokolewicz

Pracę recenzował do druku:

Doc. dr hab. Marek Ziótkowski



REDAKTOR

Antoni Kuczyński

Okładkę projektował

Piotr Sikorski

© Copyright by Polskie Towarzystwo Ludoznawcze — Wydawnictwo

POLSKIE TOWARZYSTWO LUDOZNAWCZE — WROCŁAW 1986
Redakcja: 50-139 Wrocław, ul. Szewska 36, tel. 44-38-32

Wydanie I. Nakład 1000 egz. Ark. wyd. 11,50. Ark druk. 9,50. Papier druk. sat. kl. III 80 g,
Oddano do składania 17 marca 1986 r. Podpisano do druku i druk ukończono w lipcu 1986 r.
Zam. nr 123/155. I-3/391. Cena zł 200,—

DRUKARNIA UNIwersytetu IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU

SPIS TREŚCI

WSTĘP	7
Rozdział I. JĘZYK JAKO JEDNA Z DZIEDZIN KULTURY	17
1. Etnologia historyczno-porównawcza	17
2. Partykularyzm Boasowski a problem badań nad językiem	22
3. Epifenomenalny status języka	27
4. Teoria kultury a teoria języka	30
Rozdział II. ETNOLINGWISTYCZNE MODELE BADAŃ NAD SEMANTYKĄ KULTUR PRYMITYWNYCH	33
1. Dwa stanowiska Sapira	34
2. Problem hipotezy Sapira-Whorfa	42
3. Język — światopogląd — kultura	50
Rozdział III. BRONISŁAWA MALINOWSKIEGO TEORIA JĘZYKA A KUL- TURA PIERWOTNA	59
1. Funkcjonalny model kultury a badania nad językiem	60
2. Język jako sposób działania	62
2. Próba rekonstrukcji języka pierwotnego	65
4. Lingwistyka a etnologia	75
5. Początki współczesnej „antropologii semantycznej”	77
Rozdział IV. STRUKTURALISTYCZNE UOGÓLNIENIE ZAŁOŻEŃ LINGWI- STYKI NA CAŁOKSZTAŁT KULTURY SYMBOLICZNEJ	79
1. Koncepcja Claude Levi-Straussa	80
2. W poszukiwaniu wspólnego kodu	92
Rozdział V. KU PODMIOTOWEJ REKONSTRUKCJI KULTURY — ANTRO- POLOGIA KOGNITYWNA	97
1. O nowy program antropologii lingwistycznej	97
2. Ideacyjna teoria kultury Warda Goodenough'a	99
3. Dwa modele etnologii: problem emic/etic	109
4. Analiza składnikowa	116
UWAGI KOŃCOWE	129
STRESZCZENIE	133
BIBLIOGRAFIA	



WSTĘP

Szczególna rola teoretycznych ustaleń dotyczących języków badanych przez etnologów kultur, rozpoznana została z trzech różniących się znacznie, perspektyw badawczych.

Pierwszą z nich konstytuują badania etnolingwistyczne, wywodzące się jeszcze z przesłanek przedstawionych przez F. Boasa, usankcjonowane teoretycznie przez E. Sapira i B. L. Whorfa, a realizowane do dzisiaj przez badaczy z kręgu tzw. antropologii lingwistycznej. Określenie „antropologia lingwistyczna” jest bardzo szerokie. Wchodzą tu m. in. rozmaite wersje badań kontynuujących — głównie z perspektywy strukturalistycznej — wczesne założenia etnolingwistyki z lat 40-tych i 50-tych; wskazują one na intuicyjny charakter badań twórców etnolingwistyki. Niekiedy za specyficzną wersję etnolingwistyki uważa się także tzw. etnografię mówienia (ethnography of speaking) D. Hymesa; zbliżona jest ona jednak bardziej do orientacji z kręgu socjologii języka niżli do typowo etnologicznego sposobu badania relacji język-kultura.

Klasyczny model analizy typu etnolingwistycznego wyglądał następująco: najpierw — na poziomie teoretyczno-technicznym — rozpatrywano poszczególne systemy w obrębie danego języka etnicznego; zakładając, że wzory językowe warunkują typ myślenia, starano się poznawać i odnajdywać paralele w określonym ukształtowaniu procesów myślowych uczestników badanej kultury. Kolejny krok to poszukiwanie odbicia sposobów konceptualizowania świata przyrodniczego i kulturowego w zachowaniach kulturowych. Na koniec, starano się pokazać warunkowany charakterem języka — „obraz” danej kultury (lub jej wybranych dziedzin). Nieporównywalność sensów kulturowych tłumaczono w tym wypadku odmiennością komunikatów językowych. Była to więc jedna z możliwych wersji relatywizmu kulturowego, o czym szczegółowo traktuje drugi rozdział książki, zatytułowany „Etnolingwistyczne modele badań nad semantyką kultur prymitywnych”.

Odmienne założenia o istotnej konieczności badań nad językiem w celu prawidłowego werbalizowania zjawisk kulturowych danej grupy plemiennej, uwidaczniają się w przypadku koncepcji funkcjonalistycznej B. Ma-

linowskiego. W przeciwieństwie do etnolingwistów amerykańskich, badacz ten przyjmuje, że wśród kultur prymitywnych (a głównie do nich odnoszą się jego uwagi) język nigdy nie jest odzwierciedleniem myśli, ale stanowi integralną część ludzkiego zachowania — jest sposobem działania, a nie instrumentem refleksji, jak chcieliby filozofowie. W ramach swoich badań Malinowski sformułował także oryginalną „teorię znaczenia”, która jest szczególnie interesująca dla badań nad zagadnieniem natury języka prymitywnego. Rozważania autora *Coral Gardens...* nad pragmatycznością znaczenia, wydają się być dobrym punktem wyjścia dla próby — hipotetycznego rzecz jasna — rekonstruowania języka pierwotnego, takiego, jakim mógł on być w społeczeństwach o synkretycznym typie świadomości. W rozdziale „Bronisława Malinowskiego teoria języka a kultura pierwotna” staram się ustosunkować zarówno do poglądów samego Malinowskiego na ten temat, jak i zarysować odmienną możliwość scharakteryzowania rzeczonoj natury „języka bez semantyki” (w sensie strukturalistycznej „la langue”).

W końcowej części omawianego rozdziału przedstawiam podstawowe założenia współczesnych prób antropologów brytyjskich, usiłujących stworzyć tzw. antropologię semantyczną, tj. taki model etnologicznych badań nad semantyką kultur, który zrywa z tradycyjną, funkcjonalistyczną perspektywą koryfeusza antropologii społecznej: Radcliffe-Browna, Malinowskiego, Fortesa, Firtha, Mair i innych.

Trzecią z wymienionych koncepcji analizujących relacje: język — kultura oraz — co jest tego konsekwencją teoretyczno-metodologiczną — lingwistyka-etnologia, jest koncepcja strukturalno-semiotyczna. W klarownej postaci reprezentuje ją działalność Claude Lévi-Straussa, odmienne nieco wersje są wynikiem prac E. Leacha, V. Turnera, M. Douglas — badaczy „wychowanych” jeszcze w tradycji funkcjonalistycznej, czego reperkusje widoczne są w tej wersji „strukturalizmu”. Specyficznego połączenia dyrektyw klasycznego strukturalizmu etnologicznego Lévi-Straussa z tezami gramatyki transformacyjno-generatywnej N. Chomsky’ego, dokonała grupa badaczy północnoamerykańskich z P. Marandą na czele. Koncepcje badań tych etnologów (i folklorystów) posiadają charakter uniwersalistyczny. Uniwersalizm ów zawiera się w twierdzeniu, że na bardziej fundamentalnym (strukturalnym właśnie) poziomie prawa dotyczące języka i kultury ustalać można stosując tożsame założenia teoretyczno-metodologiczne, gdyż między językiem a innymi dziedzinami kultury symbolicznej istnieje zasadnicza analogia. Jest to więc stanowisko usiłujące postulować coś w rodzaju wspólnego „kodu”, stosowanego nieodmiennie w analizach różnych dziedzin kultury. Tym m. in. kwestiom poświęcony jest IV rozdział książki, „Strukturalistyczne uogólnienie założeń lingwistycznych na całokształt kultury symbolicznej”. Rozdział ten

jednocześnie wieńczy pierwszy z celów niniejszej pracy, tj. analityczne wyodrębnienie tych koncepcji etnologicznych, których reprezentanci w sposób szczególny skupiają się na kwestii miejsca i roli języka (jako jednej z dziedzin kultury) w obrębie całokształtu zjawisk, opatrywanych mianem kulturowych. Prezentacja tych trzech nurtów badań, w ramach których dochodzi się do różnych tez odnośnie relacji łączących język i kulturę oraz lingwistykę i etnologię — wykazać miała ważność omawianych koncepcji dla badań kultury oraz unaocznic nie zawsze dostrzegany fakt, iż implikuje to każdorazowo różne teorie kultury.

W przypadku B. Malinowskiego, badania nad językiem i jego semantyką nie mogą obejść się bez funkcjonalnego powiązania ich z badaniami całej kultury, która warunkuje rozumienie komunikatów i pozwala wyodrębnić znaczenia dzięki „kontekstowi sytuacji”, na jaki się składa. W przypadku etnolingwistyki (szczególnie jej wersji „mocniejszej”) sytuacja jest akurat odwrotna — zakłada się bowiem, że to właśnie jednostki komunikatywne języka określają założenia semantyki (pojęcia, sądy) — stąd pozajęzykowe dziedziny kultury są przez nie kształtowane; to, co się komunikuje w danej kulturze, jest już *implicite* zawarte w „szablonach mówienia”, a światopogląd jednostek sprowadza się do języka, któremu uczestnicy badanych kultur bezwiednie się podporządkowują.

Z kolei w przypadku strukturalistów w ogóle nie rozpatruje się kwestii językowych ograniczeń w badaniach odmiennych kultur, ale (uniwersalistycznie) zakłada się, że język jest wzorcową dziedziną dla badań humanistycznych, a językoznawstwo strukturalne dostarcza modelu i metod badawczych dla stworzenia ogólnie ważnej teorii ludzkiej kultury. Dla Lévi-Straussa np. nie jest ważne, czy świadomość jest determinowana przez możliwość językowego jej wyrażenia — interesują go jedynie nieuświadomiane, ustrukturyzowane systemy reguł, które mogą (ale nie muszą) wyrazić się w czynnościach kulturowych (w tym także i komunikatach językowych). Stanowisko to więc różni się zarówno od pierwszego (Malinowski), jak drugiego (etnolingwistyka) w sposób zasadniczy.

Tyle stwierdzeń dotyczących pierwszego z zasadniczych celów tej książki.

II

Dla konstrukcji myślowej niniejszej pracy istotne znaczenie ma ostatni rozdział zatytułowany „Ku podmiotowej rekonstrukcji kultury — antropologia kognitywna”. Prezentuje on współczesną orientację amerykańskiej antropologii kulturowej, która z pełną świadomością ustosunko-

wuje się do problematyki analizy odmiennych „myślowo” kultur. W przypadku antropologii kognitywnej, wcześniej nazywanej „etnonauką”, „etnosemantyką” lub po prostu „nową etnografią” (New Ethnography), spotykamy się z elementami trzech omawianych wcześniej stanowisk etnologicznych, które usiłowały (najczęściej w sposób pośredni) ustosunkować się do zagadnienia podmiotowego rekonstruowania kultury. Rozwiązań szukano głównie w możliwościach, jakie daje w tym względzie teoretyczna analiza języka i/lub teoretyczne zaawansowanie lingwistyki. Specyfika etnonauki polega na tym, iż w jej ramach natrafiamy na wyraźnie postulowany zespół założeń teoretyczno-metodologicznych, zmierzających ku podmiotowemu programowi badań nad kulturą i stawiających za cel naczelny ustalenie (nazywane przez kognitywistów „odkrywaniem”) oryginalnych współczynników humanistycznych badanych kultur. Najbardziej konsekwentnym przedstawicielem tego sposobu patrzenia na kulturę jest W. Goodenough, jeden z współtwórców etnonauki, zwolennik (tzw. ideacyjnej teorii kultury). Na gruncie praktyki badawczej etnonauki Ch. Frake wypracował metody analityczne, zmierzające do ustalenia rzeczonych współczynników przez specjalnie skonstruowany system pytań-odpowiedzi.

Przykład antropologii kognitywnej udowadnia jednocześnie, jakiego typu trudności piętrzą się przed badaniami traktującymi kulturę jako zespół odpowiednich sądów normatywnych i dyrektywalnych. Trudności te są dwójakiego rodzaju: (1) językowe — odmienność komunikatów językowych w różnych kulturach, ustalenie semantyki, kwestie przekładu itp. Praktyka antropologów lingwistycznych dowodzi, iż odpowiednie nawet rozpoznanie znaczenia systemu językowego i danych lingwistycznych dla badań nad podmiotowo charakteryzowaną kulturą, nie jest jednoznaczne z uświadomieniem sobie (2) epistemologicznych konsekwencji przyjęcia takich a nie innych założeń. Często wręcz odwraca się cały problem — rozważania nad językiem mają być rozwiązaniem kwestii epistemologicznych i dostarczać prawomocnych dyrektyw badawczych. Tak więc badacze kultury, oprócz trudności językowych, często oczywistych i uświadamianych sobie w różnym stopniu przez etnologów, mają do czynienia z barierami epistemologicznymi, nie zawsze rozpoznawanymi, a współwyznaczającymi możliwości rekonstrukcji badanych zjawisk. Z tymi właśnie problemami zapoznają Czytelnika w odpowiednich miejscach omawianego rozdziału pracy.

Coraz jaśniej rysuje się więc ostateczny cel moich analiz. Jest nim wykazanie, że każdy program podmiotowej rekonstrukcji kultury, a więc rekonstrukcji oryginalnych współczynników humanistycznych (form pojęciowych), staje w obliczu podstawowych problemów natury epistemologicznej, w obrębie których rozważania nad językiem wysuwają się na

plan pierwszy; rekonstruowanie podmiotowe kultury musi bowiem przede wszystkim dokonać werbalizacji składających się na nią sądów (normatywnych i dyrektywalnych), korzystając z odpowiednich pojęć podmiotowych.

Zjawiskiem podmiotowym — za J. Kmitą — nazwiemy każdy obiekt lub stan rzeczy, który wskazujemy poprzez odwołanie się w trybie meta-językowym do założeń semantyki badanej kultury (do składających się na nią sądów i pojęć) dotyczącej denotującej to zjawisko jednostki komunikatywnej. Innymi słowy: zjawiskiem podmiotowym jest obiekt lub stan rzeczy, który jest odniesieniem przedmiotowym danej jednostki komunikatywnej (obyczajowej, prawnopolitycznej, w szczególności językowej). Owo odniesienie przedmiotowe ujmowane jest przy tym jako zjawisko spełniające sądy tworzące założenia semantyki odnośnej jednostki, a werbalizowane w zdaniach — czy szerzej — formułach syntaktycznych języka tej kultury, która podlega rekonstruowaniu. Tak więc założenia semantyki badanej kultury podlegają każdorazowo „ujawnianiu” i wyszczególnianiu przez badającego i ten właśnie moment decyduje o tym, czy mamy do czynienia ze zjawiskiem podmiotowym.

W opozycji do tak zarysowanego rozumienia kultury stoją badania, w ramach których badacz ustosunkowuje się do sądów charakteryzujących daną kulturę w sposób obiektywizujący własną kompetencję kulturową (w tym wypadku potoczno-doświadczalną). Tak postępowali przedstawiciele pierwszych wersji etnologii historyczno-porównawczej. Dlatego m. in. nie mogło w ramach ówczesnej świadomości metodologicznej dojść do ukonstytuowania się badań nad związkami języka z kulturą (a także jakichkolwiek związków pomiędzy dziedzinami kultury). Bliżej ustosunkowują się do tych kwestii w rozpoczynającym całość rozważań rozdziale pt. „Język jako jedna z dziedzin kultury”. Poświęcony on jest przeglądowi stanowisk teoretycznych w etnologii, dla których zjawiska językowe nie stanowią szczególnie eksponowanej sfery kultury. Rezygnuje się tutaj zarówno z dociekań genetycznych, jak i stawiania hipotez co do charakteru stosunku zjawisk z zakresu kultury symbolicznej i techniczno-użytkowej lub zakłada wręcz wtórność tych zjawisk wobec naczelnego pojęcia np. struktury społecznej (Radcliffe-Brown).

III

Tak wyglądałaby, przedstawiona w skrócie, zasadnicza problematyka niniejszej książki. Niezbędne wydaje się obecnie bliższe ustosunkowanie do kilku kwestii, co do których mogą pojawić się wątpliwości i nieporozumienia utrudniające lekturę poszczególnych rozdziałów.

Otóż jeśli mówimy — tak jak w niniejszej pracy — o problemie „język a kultura”, nasuwają się przynajmniej dwa możliwe sposoby jego analizowania: (1) wpływ języka na kulturę oraz (2) wpływ kultury na język. Pytanie, jakie możemy postawić w przypadku punktu (2) — „czy rozwój kultury ma wpływ na rozwój języka?”, należy oczywiście do kompetencji lingwistyki historyczno-porównawczej.

W większości omawianych tu nurtów badawczych podkreśla się aktywną i determinującą rolę języka w całokształcie kultury. Bada się więc wpływ wzorów językowych na sposoby postrzegania rzeczywistości przyrodniczej i społecznej i — dalej — konceptualizowania jej. Tak ma się rzecz w przypadku etnolingwistyki i antropologii kognitywnej. Przedstawiciele tych orientacji programowo odzęgają się od genetycznych dociekań nad kształtowaniem się języka jako takiego (a także poszczególnych języków etnicznych). Przyjmują oni po prostu, że oto istnieje już ukształtowany kulturowo język, którym posługują się członkowie danej grupy — zadaniem etnologa jest zbadać (jednokierunkową w istocie) relację: język → kultura. Jeśli jednak uwzględnić kulturowe korzenie języka, relacja ta ma właściwie charakter triadyczny: kultura → język → kultura, ale pierwszy element tej triady jest pomijany jako oczywisty i zakłócający przebieg badań (tym samym, jak wspomniałem, eliminuje się wyjaśnianie typu genetycznego).

Zupełnie specyficzne — jak się wielokrotnie przekonamy — jest stanowisko Lévi-Straussa, dla którego zarówno język, jak i inne systemy wymiany kulturowej wyprowadzane są w ostateczności z biologicznie uwarunkowanych struktur umysłu, z „nieświadomej działalności ludzkiego umysłu” (C. Lévi-Strauss, 1970; 1979).

Dokonania B. Malinowskiego koncentrują się z kolei wokół badania wpływu kultury na język, chodzi tu więc o relację odwrotną: kultura → język. Funkcjonowanie języka zależne jest każdorazowo od sytuacji kulturowej — nie da się wyabstrahować „czystego” języka z całokształtu warunkujących go czynników kulturowych.

Powstaje teraz oczywiste pytanie: czy przedstawiciele omawianych orientacji posługują się takim samym pojęciem języka? Okazuje się, że istnieją tutaj istotne rozbieżności, których unaocznienie wyjaśnia w dużym stopniu odmienną rozważań problemu związków języka i kultury, z jakimi będziemy mieli do czynienia.

O języku mówi się w nauce przynajmniej w kilku różnych znaczeniach. W najogólniejszym, antropologicznym sensie „język” to tyle, co ludzka umiejętność mówienia („istota kultury”), samo zjawisko jako takie. Od czasów Saussurowskiej „la langue” mówi się powszechnie o języku jako ponadindywidualnym systemie wzorów i przeciwstawia go „parole” — indywidualnym aktom mowy, jednostkowym wypowiedziom „na kan-

wie" (wcześniejszego genetycznie) systemu „la langue” (F. de Saussure, 1961). W innym jeszcze sensie mówi się o konkretnych językach etnicznych lub narodowych (antropologowie określają je często za pomocą wyrazu „tongues”). Dodajmy do tego pojęcie „langage” — zbioru potencjalnych wypowiedzi w danym języku, a widać, jak różny zakres zjawisk denotuje, jednoznaczne w potocznym oglądzie pojęcie „języka”.

Badacze z kręgu etnolingwistyki, etnonauki oraz — w zdecydowanie odmienny sposób Lévi-Strauss — odwołują się w swych badaniach do języka w sensie strukturalistycznej „la langue”. Zróżnicowań form i wzorów językowych, które mają wpływać na odmienne sposoby myślenia poszukuje się właśnie na poziomie „langue” — w fonologii, słownictwie i gramatyce (w szczególności morfologii). Jeśli przedmiotem badań jest jakiś konkretny język etniczny (np. nootka, hopi), charakteryzuje się go zawsze w duchu lingwistyki strukturalistycznej i dopiero tak wyabstrahowany z kontekstu kultury materiał językowy zestawia się z innymi systemami kultury, by wykazać (wcześniej założoną) determinującą rolę wzorów językowych.

Lévi-Strauss odwołuje się do „la langue” w całkowicie odmienny sposób — pokazuje bowiem, że dopiero potraktowanie kultury jako swoistego odpowiednika odkrytego przez strukturalistów systemu językowego, umożliwia nowe spojrzenie na całość kultury. Mamy tutaj do czynienia ze specyficznym stylem myślenia, co można zobrazować następująco:

język (langue) → lingwistyka → etnologia → kultura

Można metaforycznie powiedzieć, że analizy kultury Lévi-Straussa zawsze dotyczą „langue” zjawisk kulturowych, bowiem u podłoża zarówno struktur językowych, jak i innych systemów kultury leży niezmiennie nieświadoma działalność umysłu.

Aby zaobrazować odmiennność podejścia do języka (i jego rozumienia) B. Malinowskiego, możemy posłużyć się porównawczym zestawieniem jego tez z postulatami etnolingwistyki i etnonauki, których charakterystykę języka uważa się często za „typowo etnologiczny punkt widzenia”. Sapir, Whorf i in., jak już wspominałem, zajmują się wyłącznie systemem języka (langue) — Malinowski zaś takie rozumienie odrzuca i analizuje przede wszystkim społeczne zastosowania mowy (chodzi tu więc o zjawiska „parole” oraz „langage”). Etnolingwistyka zakłada (przynajmniej w swej pierwotnej wersji), iż istnieje odpowiedniość: jeden język = jedna kultura i nie interesuje się różnymi zastosowaniami mowy, co z kolei stanowi główny przedmiot zainteresowań „empiryzmu etnograficznego” Malinowskiego. Co więcej — Malinowskiego interesuje znajomość reguł używania języka w zależności od danego kontekstu — Whorf zaś np. podporządkowuje człowieka całkowicie wzorom językowym („szablonom mówienia”), które obowiązują nieodwołalnie i charakteryzują się deter-

minującym wpływem na ludzkie myślenie. *Nota bene* na przykładzie — z jednej strony — Malinowskiego, z drugiej etnolingwistyki amerykańskiej, pokazać można doskonale dwie linie myślenia o związkach języka i kultury. Przedłużeniem pierwszej z nich jest współczesna socjolingwistyka, socjologia języka i etnografia mówienia — wszystkie te orientacje, wzorem autora *Coral Gardens* wiążą używanie języka z sytuacją społeczno-kulturową. Etnonauka kontynuuje drugi nurt myślenia, pozostając ciągle przy konfrontowaniu systemu językowego z systemami kulturowymi (tutaj zawężonymi do systemów wiedzy, „odczytywanej” poprzez język). Osobnym, ogromnym zadaniem, byłoby skonfrontowanie obu tych tradycji, zadaniem daleko wykraczającym poza ramy tej pracy.

Rozbieżność w rozumieniu języka, jaką zauważamy u poszczególnych badaczy analizowanych w tej pracy, nie jest jednak absolutna. We wszystkich bowiem przypadkach badania prowadzone są wyłącznie na płaszczyźnie synchronicznej i mają charakter typowo deskryptywny, a materiałem, na jakim opierają się badacze, są teksty języka mówionego. Ani Lévi-Strauss, ani Malinowski nie zaprzeczają też, iż w języku ukryty jest zawsze swoisty „pogląd na świat”. Takich wspólnych cech jest więcej — ich zestawienie znajdzie Czytelnik w „Uwagach końcowych”.

Wróćmy jednak do najbardziej nas interesującej relacji „język a kultura”, przyjrzyjmy się jej niejednoznaczności z innego jeszcze punktu widzenia. Podobnie jak różny jest zakres pojęcia „języka”, różne jest także rozumienie kultury zakładane przez interesujących nas badaczy. Przy bliższym przyjrzeniu się respektowanym przez nich założeniom teoretyczno-metodologicznym okazuje się, że mówią oni o „kulturze” w dwóch, różniących się znaczeniowo, sensach.

Wiadomo powszechnie, że pojęcie globalnej kultury ludzkiej jest dziełem właśnie etnologów. W ramach tak pojmowanej kultury mieści się — często uważany za jej centrum — język. Mówiąc o kulturze w tym najogólniejszym sensie, antropologowie kładą nacisk na jej „całościowość”, „uwzorowanie”, szukają jej istoty oraz natury integracji i powiązań między różnymi dziedzinami kultury. Posługiwanie się tak szeroko rozumianym terminem „kultura” jest jednak wysoce nieoperatywne i etnologowie z owego „uniwersum” kultury globalnej przechodzą do pojmowania jej w bardziej sprecyzowanym i zawężonym sensie (posługują się przy tym rozmaitymi argumentami, uzasadniającymi taką a nie inną charakterystykę kultury). Tak ma się również rzecz w przypadku badaczy interesujących się wzajemnymi związkami języka i kultury. Tutaj jednak sprawa dodatkowo się jeszcze komplikuje. Deklarowane przez danego antropologa (np. Sapira) rozumienie kultury zostaje „zastosowane” do konkretnego problemu — w tym wypadku do kwestii „język a kultura”. Wiadomo, że porównywanie zjawisk językowych (precyzyjnie opi-

sywanych przez lingwistykę) ze zjawiskami kulturowymi wymaga uprzedniego wyodrębnienia tych drugich z całokształtu „kultury”, które poddane zostaną analizie (nie można po prostu porównywać dwóch niewspółmiernych zakresów zjawisk, gdyż efekt z góry będzie znikomym).

Lektura poszczególnych rozdziałów tej książki unaocznia, iż rzeczywiście mamy do czynienia z różnymi koncepcjami kultury, z różnymi zakresami tego pojęcia. Chciałbym jednak zauważyć, iż gdy badacze mówią o „kulturze” w konfrontacji z językiem, mają głównie na myśli, tak czy inaczej werbalizowaną, kulturę symboliczną. W tym też sensie wszystkie te (same w sobie odmienne, czasami krańcowo) koncepcje (np. Lévi-Straussa i Malinowskiego) krzyżują się. Język rozważany jest z punktu widzenia jego roli i znaczenia dla kultury symbolicznej rozumianej bądź jako: (1) określona rzeczywistość myślowa (Lévi-Strauss, Goodenough), bądź jako (2) zespół czynności i/lub wytworów kulturowych (Malinowski, Sapir). Ujęcie typu (2) nie wyklucza całkowicie ujęcia (1), gdyż i tutaj zakłada się istnienie społecznie uwarunkowanej wiedzy w najszerszym sensie (np. jak jest to w przypadku Sapira).

Etnologowie wprawdzie nie interesują się prawie w ogóle problemem „język a myślenie”, ale badając język muszą stanąć przed problemem zbliżonym: „język a myślenie w ramach danej kultury”. Generalnie w ramach omawianych tutaj nurtów badawczych stwierdzić można, że myślenie możliwe jest dzięki istnieniu języka oraz, że myślenie jest zawsze myśleniem w jakimś języku (co próbuje się właśnie empirycznie uzasadnić). Nacisk na jedną z tych dwu tez jest jednoczesnym opowiedzeniem się bądź za uniwersalizmem, bądź za relatywizmem w badaniach kulturowych (np. Lévi-Strauss i Whorf).

IV

W niniejszych rozważaniach będą odwoływał się do założeń socjoregulacyjnej teorii kultury J. Kmity i w tym duchu rozumiał problem — już sygnalizowany — tj. podmiotowe rekonstruowanie kultury. Nie miejsce tutaj na szczegółowe prezentowanie istoty takiego właśnie podejścia do badań nad kulturą, zadowolę się więc uwagami najbardziej podstawowymi. Przyjmuję zatem, iż uczestnicy każdej kultury operują pewnym systemem przekonań dyrektywalnych i normatywnych, które regulują ich praktyki życiowe. Uwzględnienie faktu, że każda kultura jest zbiorem określonych sądów, tłumaczy zjawiska pojawiania się oraz interpretowania czynności i wytworów zaliczanych do zakresu kultury (tłumaczy zachowania i ich efekty). Przekonaniom tym (sądom) przydaje przy tym walor ponadindywidualny, co oznacza, że pojawieniem się czynności i wytworów kulturowych oraz ich interpretowaniem rządzi fakt

respektowania przez podmioty odpowiednich przekonań normatywnych i dyrektywalnych. Innymi słowy: każdym zakresem tego rodzaju zjawisk „rządzi” odpowiedni system przekonań pierwotny względem nich. Podobny sposób rozumienia kultury przyjmują przedstawiciele antropologii kognitywnej. Goodenough chciałby, posługując się definicją kultury jako systemu wiedzy, odkryć oryginalne sposoby myślenia podmiotów obcych kultur. Jest to zatem — wyraźnie postulowany — program podmiotowej rekonstrukcji kultury, rekonstrukcji jej oryginalnych „współczynników humanistycznych”. Uważam, że program takich badań możliwy jest do realizacji tylko przy przyjęciu świadomościowego charakteru kultury, a taką opcję przyjmuję osobiście, czego wyraz znajdzie Czytelnik w rozdziale III oraz — szerzej — w ostatnim. Uwagi zamieszczone w tej książce stanowią jedynie pierwszą — często wstępną „przymiarke” do dalszych badań nad uwarunkowaniami podmiotowej rekonstrukcji kultury. Stąd i charakter całej pracy — zarówno historyczny, jak i teoretyczno-metodologiczny. Prezentacja historycznie zaistniałych stanowisk służy jako podstawa dla rozważań teoretycznych nad relacją języka i kultury oraz nad możliwościami rekonstruowania kultur „w ich oryginalnym brzmieniu”.

Na zakończenie serdecznie dziękuję osobom, których życzliwość i bezinteresowna pomoc pomogły zwieńczyć tą oto książką kilkuletnie badania. Mam tutaj na myśli w pierwszym rzędzie prof. dra hab. Jerzego Kmitę — uczestnictwo w seminariach prowadzonych pod jego kierunkiem umożliwiło przedyskutowanie wielu zagadnień i ostateczne skryształowanie koncepcji książki. Wdzięczny jestem także doc. dr hab. Markowi Ziółkowskiemu za szereg krytycznych uwag i wnikliwą analizę treści książki.

Osobno dziękuję mojej Żonie, Hannie, za cierpliwość i pomoc przy redagowaniu pracy.

Wojciech Burszta

ROZDZIAŁ I

JĘZYK JAKO JEDNA Z DZIEDZIN KULTURY

1. Etnologia historyczno-porównawcza. Najsłynniejsza chyba ze wszystkich istniejących definicji kultury, definicja E. Tytora stanowi, że: „Kultura, czyli cywilizacja w najszerszym etnograficznym znaczeniu jest tą złożoną całością, która obejmuje wiedzę, wiarę, sztukę, moralność, prawo, zwyczaje i wszystkie inne zdolności i przyzwyczajenia nabyte przez człowieka jako członka społeczeństwa” (E. B. Tylor, 1896, s. 15). Wprawdzie w powyższej definicji nie wymienia się *explicite* języka (czy też mowy), ale jasne wydaje się, iż przynależy on w tym rozumieniu do całokształtu kultury — jest w grupie owych innych „zdolności i przyzwyczajajeń” składających się na ludzką kulturę. Intuicję tę potwierdza chociażby pobieżny przegląd zawartości dzieł przedstawicieli ewolucjonizmu klasycznego, którego przecież sam Tylor był czołowym przedstawicielem i fundatorem. I tak w podręcznikowej *Antropologii* omówione zostały następujące dziedziny kultury (w nomenklaturze Tytora są to działy etnograficzne): język, pismo, sztuki użytkowe, sztuki piękne, nauka, świat duchów, historia i mitologia oraz instytucje społeczne. Inny z ewolucjonistów, L. H. Morgan, za dziedziny kultury uważa wynalazki i odkrycia, sposoby żywienia, rząd, język, rodzinę i pokrewieństwo, religię, życie domowe i budownictwo oraz własności (L. H. Morgan, 1887, ss. 2 - 3). W obu więc przypadkach figuruje język, traktowany zarówno jako część kultury, jak i jeden z jej wytworów. Trzeba nadmienić, że Morgan uważał jednak, że język „będący sam przez się odrębnym odłamem wiedzy, nie wchodzi w zakres niniejszego (tj. etnologicznego — W. B.) badania” (L. H. Morgan, 1887, s. 3). Tylor z kolei, głównie interesujący się śledzeniem ewolucji (którą traktował jednocześnie jako postęp, nadając jej tym samym pozytywny walor aksjologiczny) czynności i wytworów ze sfery komunikacji symbolicznej oraz światopoglądu („wierzenia”), sporo uwagi poświęcił również mowie, którą — co trzeba wyraźnie zaznaczyć — oddzielił od pisma.

Swoje rozważania rozpoczyna on od generalnej uwagi, iż badanie mwy dostarcza bardzo ważnych danych w poszukiwaniu czynników rozwoju kultury. Jego zdaniem, u podstaw języka leży zawsze ta sama me-

toda postępowania — w przypadku ludów prymitywnych posiada ona jedynie mniej wyrafinowaną postać. Odrzucając jako nieadekwatne teorie dźwiękonaśladowcze i wykrzyknikowe (a także kreacjonistyczne), autor *Cywilizacji pierwotnej zakłada*, że mowa „rozwinęła się [...] podobnie jak polowanie, niecenienie ognia, pismo lub muzyka, drogą czysto ludzką i działaniem czysto ludzkich zdolności” (E. B. Tylor, 1896, s. 198). Widać tutaj wyraźnie, światopoglądową w istocie, próbę „odmitologizowania” natury języka i włączenia go w obręb innych wytworów kulturowych w perspektywie ewolucyjnej. Pierwotnie jednak — kontynuuje Tylor — zjawiska językowe nie posiadały tak „czystej” postaci, by wzorem XIX-wiecznej filologii i gramatyki porównawczej, uważać je za język — a więc za całokształt dźwięków konwencjonalnych („członkowanych”). Badając początki mowy powinno się z tej racji uwzględniać „wyrazy członkowane i stawiać je obok okrzyków, gestów i rysunków, ponieważ są wszystko to sposoby okazywania na zewnątrz wewnętrznej pracy umysłu” (E. B. Tylor, 1896, s. 197). Wraz z postępem ludzkość miała stopniowo eliminować elementy „mowy uczuciowej” i doprowadzić język do stanu znanego Tylorowi z własnej rzeczywistości kulturowej, a więc do ograniczenia do minimum zjawisk — jak to określamy współcześnie — parajęzykowych. Echa dawnej mowy, a tym samym i myśli pierwotnej, znajduje jeszcze Tylor w „filozofii dziecięcej”, gdyż stan umysłu dzikich, odzwierciedlający się w ekspresywności ich języka, doskonale odpowiada „dzieciinnemu stanowi ducha” (E. B. Tylor, 1896, s. 200).

Charakterystyczna jest tutaj sprzeczność, jaką zdajemy się odnajdywać w twierdzeniach Tylora, gdyż nieco dalej podkreśla on równą co najmniej ludziom cywilizowanym oryginalność i często bardziej wyczerpującą formę, z jaką „dzicy” wykorzystują dostępne im środki językowe. Ale jest to sprzeczność jedynie pozorna. Wypowiadając powyższy pogląd, Tylor twierdzi bowiem, że [1] nie jest prawdą, że to ludy cywilizowane dały początek plemionom prymitywnym, które stąd zachowały ślady „pierwotnej doskonałości” języka; ewolucja przebiega jednokierunkowo i polega na stopniowym komplikowaniu się i udoskonalaniu kultury (w tym, rzecz oczywista, języka) oraz [2] ludzkość posiada tożsamą psychikę, co sprawia, iż może się zdarzyć, że „dziki” wykorzystywał swoje zdolności umysłowe w sposób zbliżony do ludzi współczesnych („wszystkie języki całego świata opierają się w istocie na jednej i tej samej zdolności umysłu”) (E. B. Tylor, 1896, s. 201).

Stanowisko Tylora odnośnie do badań nad językiem jest — jak widać — doskonałą ilustracją norm i dyrektyw badawczych ewolucjonizmu. Etnologia ówczesna zainteresowana była przede wszystkim uniwersalnością swoich twierdzeń i stworzeniem teorii rozwoju globalnie pojmowanej kultury. Teoria taka powstała, mimo różnic między badaczami, a opierała

się na fenomenalistycznych w swej istocie prawach następstwa czasowego poszczególnych wytworów z poszczególnych dziedzin kultury. Efektem były tak charakterystyczne dla ewolucjonizmu schematy typologiczno-rozwojowe. Morgan np. odnotowywał równoległe i postępowe ciągi rozwojowe; z jednej strony w zakresie innowacji technicznych („epoki etniczne”), z drugiej strony rodziny (od promiskuityzmu do małżeństwa monogamicznego typu europejskiego) i form polityczno-ustrojowych. Tylorowi, Lubbockowi i in. nie chodziło o uchwycenie związków tych zjawisk z faktami innego rodzaju — tym samym opis kultury musiał posiadać charakter „atomizujący” w połączeniu z obiektywizowaniem zjawisk i podciąganiem ich pod współczynnik kulturowy reprezentowany przez badacza. Do problemu tego będę jeszcze powracał.

W przypadku ewolucjonizmu klasycznego mamy do czynienia z identyfikowaniem ewolucji (postępu) kultury z postępowaniem umysłowości jednostek, które reprezentują poszczególne stadia rozwoju dziedzin kultury. Doskonalenie się umysłu znajduje swój bezpośredni wyraz w ewolucji religii (Tylor), prawa (McLennan), rodziny (Morgan), a także interesującego nas tu najbardziej — języka.

Z podobnym sposobem „patrzenia” na badane zjawiska mamy także do czynienia w przypadku XIX-wiecznego językoznawstwa. Nurt badań historyczno-porównawczych zdominował lingwistykę europejską tego okresu, a najważniejszą szkołę tworzyli tzw. młodogramatycy, propagujący badania komparatystyczne. Podobnie jak ewolucjoniści w etnologii, także językoznawcy zainteresowani byli przede wszystkim poszukiwaniem uniwersalnych praw, które potrafiłyby tłumaczyć ewolucję języków. Charakterystycznym tego przykładem jest chociażby tzw. prawo Grimma, które *nota bene* okazało się być jedynie ograniczoną generalizacją historyczną. H. Paul w swym podstawowym dziele teoretycznym, *Prinzipien der Sprachgeschichte*, wyłożył zasady uprawiania lingwistyki i stwierdził, że o ile ma ona mieć charakter naukowy, musi być nauką historyczną, tzn. wyjaśniać różnice i podobieństwa między językami w ścisłym związku z historyczną ewolucją języków. Same zjawiska językowe traktowano jednak najczęściej jako wyraz szczególnego rodzaju regularności typu psychologicznego, co umożliwiało zarówno uzasadnianie „praw językowych” (głównie dźwiękowych), jak i poszczególnych faktów wyjaśnianych przy użyciu owych „praw”. Tym samym „prawa językowe” stały się jedynie wyrazem zjawisk psychicznych — rolę wyjaśniającą przejmowały przesłanki o charakterze psychologicznym. Jeszcze O. Jespersen polecał przecież analizować współczesne języki nowożytnie do takiego etapu w przeszłości, do jakiego pozwalają materiały historyczne, a genezy mowy dopatrywał się w skłonnościach człowieka, który w pewnym momencie „poczuł” potrzebę komunikacji z drugim człowiekiem

i zrezygnował z emocjonalnych okrzyków (które dotąd wystarczały) na rzecz artykułowanej mowy używającej nazw (O. Jespersen, 1894).

Psychologizm w przypadku lingwistyki historyczno-porównawczej ma jednak bardziej złożoną postać, niżli w przypadku ewolucjonizmu klasycznego w etnologii, również charakterystyczny dla pozytywizmu „światopogląd postępu” nie rysuje się u językoznawców tak jednoznacznie (miało na to wpływ chociażby odkrycie sanskrytu, języka na pewno nie prymitywnego).

Szkoła kulturowo-historyczna (czy też dyfuzjonistyczna) również mieści się w historyczno-porównawczym nurcie wczesnej etnologii. Mimo programowego sprzeciwu wobec ustaleń ewolucjonistycznych, wprowadzenia odmiennego aparatu badawczego i terminologii, podziela ona podstawowe cechy światopoglądu pozytywistycznego. Nie wchodząc w tym miejscu w bliższą analizę tego kierunku, gdyż nie jest to przedmiotem rozważań tej pracy; zatrzymajmy się jedynie na interesującym nas zagadnieniu umiejscowienia zjawisk językowych w badaniach nad kulturą. Instruktywne w tym względzie wydaje się stanowisko W. Schmidta, twórcy teorii tzw. kręgów kulturowych.

Rozszerzając pierwotne sformułowania F. Graebnera, Schmidt próbował zrekonstruować proces powstawania i rozprzestrzeniania się ludzkich kultur, poczynając od czasów najdawniejszych. Wczesna historia ludzkości to rozprzestrzenianie się tzw. kultur zasadniczych i powstawanie różnych kręgów kulturowych. Pierwotnie każdy z tych kręgów stanowił wewnętrznie spójną całość, dopiero późniejsze nawarstwienia sprawiły — jak sądził Schmidt a przedtem Graebner — że stały się zespołem dość luźnych wytworów kultury. I tak np. kultura zasadnicza totemowa (czwarty krąg) charakteryzuje się: używaniem sztywnych pasów z kory, chatami o stożkowatych dach, miotaczami oszczepów, totemizmem połączonym z patrylinearyzmem, odpowiednimi zdobieniami itp. itd. (A. Wali-górski, 1973, ss. 214 - 215). Jak ma się kwestia z językiem? Tutaj Schmidt reprezentuje dość oryginalne stanowisko: włącza zjawiska językowe w schemat rozwojowy kultury i opierając się na przyjętym układzie chronologicznym kręgów kulturowych próbuje je również uporządkować w analogiczne kręgi językowe (W. Schmidt, 1926). Podstawą wyodrębnienia każdego z nich jest występowanie „szeregu charakterystycznych elementów”; dokonuje się tego zabiegu na podstawie nie tyle kryteriów *stricte* lingwistycznych, ile kulturowo-etnologicznych. W ten sposób kręgi językowe tworzą podzbiór ogólniejszej kategorii kręgów kulturowych. Materiał językowy dobiera Schmidt najzupełniej dowolnie i to obiektywizując kategorie wzięte z języków indoeuropejskich. Za najważniejszy element porównawczy uważa pozycję dopełniacza: po ustaleniu jego pozycji (poprzedzającej bądź następczej) w poszczególnych grupach języ-

kowych, stara się zrekonstruować ośrodki, w których ten sposób używania dopełniacza się rozprzestrzenił, gdzie istniał obszar zasadniczy, gdzie zaś strefy pochodne jego używania. Następnie Schmidt stawia sobie pytanie: czy istnieją dające się wykazać współzależności między danym kręgiem językowym a kulturowym? (A. Burgmann, 1980, s. 67). W tym momencie interweniuje już materiał etnologiczny, który pełni rolę decydujących przesłanek dla ostatecznego przyjęcia bądź odrzucenia określonego kręgu językowego. Sam Schmidt wyraźnie powiadał, że tam, gdzie utrzymanie twierdzeń dotyczących kręgu kulturowego jest niemożliwe, należy odrzucić prawdopodobność kręgu językowego; tym samym poddaje on w wątpliwość czysto lingwistyczną możliwość wyjaśniania wewnętrznego rozwoju języka — językoznawstwo staje się nauką pomocniczą historii kultury. Do zabawnej wręcz postaci doprowadził powyższe stwierdzenie V. Christian, który opierając się na przesłankach Schmidta, powiązał odmienną rolę dopełniacza z „duchowym” podziałem ludzi na typy schizotypiczne i cyklotypiczne (A. Burgmann, 1980, s. 68).

To, co postulował i starał się realizować Schmidt, służyło udowodnieniu tezy o paralelności i wzajemnym pokrywaniu się zjawisk językowych i wytworów kulturowych w ich geograficznym zasięgu. Jako taka była to więc próba zintegrowania języka z całokształtem kultury z perspektywy historyczno-porównawczej.

Postawmy sobie teraz pytanie: czy jednak na gruncie dyfuzjonistycznej, a wcześniej ewolucjonistycznej świadomości naukowej możliwe było w ogóle podjęcie badań nad związkami między poszczególnymi dziedzinami kultury, a między językiem a resztą kultury w szczególności?

Oba te kierunki (a raczej teorie kultury postulowane w ich ramach) wyposażone są w zbliżony metodologiczno-teoretyczny współczynnik humanistyczny. Chodzi o to, że odniesienie przedmiotowe poszczególnych stwierdzeń ewolucjonistycznych i dyfuzjonistycznych (a więc, to, co odczytuje się jako kultura), jest takim samym, „naukowo widzianym” fragmentem obiektywnej rzeczywistości. Na czynności i wytwory kulturowe spogląda się „atomizująco”, nie dostrzegając uwarunkowań, w jakie wikła się badacz kultury: chodzi tu o uzależnienie wszelkich twierdzeń do kontekstu kulturowego zarówno reprezentowanego przez samego badacza, jak i badane przez niego kultury. Ten moment zostanie przeze mnie rozwinięty w ostatnim rozdziale, gdy mowa będzie o podmiotowej rekonstrukcji kultury. Tutaj powiedzmy jeszcze tyle tylko, że do podjęcia badań nad determinacją jednego zjawiska przez drugie, do stwierdzenia współzależności danych dziedzin kultury, niezbędne jest uprzednie rozpoznanie trzech charakterystycznych cech zjawisk kulturowych: (1) ich systemowości, (2) etnicznej partykularności oraz (3) kontekstowego charakteru. Z punktu widzenia wspomnianego humanistycznego współczyn-

nika teoretyczno-metodologicznego etnologii historyczno-porównawczej, a więc z punktu widzenia przekonań określających odniesienie przedmiotowe ewolucjonistycznego i kulturowo-historycznego zespołu rezultatów badawczych, prawidłowości zachodzące w obrębie całokształtu kultury, nie mogły zostać w ogóle zaobserwowane. Pomijam tutaj osobną kwestię rozpoznania charakteru i specyfiki samych zjawisk kulturowych.

Dopiero działalność bezsprzecznego twórcy nowoczesnej etnologii (antropologii kulturowej), F. Boasa, przyniosła pierwsze rozpoznania w powyższych kwestiach; z tego też względu należy poświęcić mu osobną uwagę, skupiając się na tych fragmentach, które bezpośrednio wiążą się z tematem naszych rozważań.

2. Partykularyzm Boasowski a problem badań nad językiem. Zwykło się, automatycznie niejako, dzielić historię etnologii światowej na dwa etapy: przed- i poBoasowski. Pokrywa się ten podział z innym, wyodrębniającym etnologię historyczno-porównawczą (ewolucjonizm, dyfuzjonizm, obecnie różnorakie nurty ekologiczno-adaptacjonistyczne i „kulturowy materializm” M. Harrisa) oraz funkcjonalistyczno-strukturalistyczną. Właśnie nazwisko Boasa symbolizuje zasadniczy zwrot teoretyczno-metodologiczny w etnologii i wykształcenie się w jej obrębie norm i dyrektyw badawczych postulujących partykularystyczny względnie relatywistyczny sposób oglądu rzeczywistości kulturowej.

Pierwotnie w etnologii dominował niepodzielnie uniwersalizm, który w klarownej postaci wyrażał się w przyjęciu założenia o takiej jednorodności ponadprzestrzenno-czasowej zjawisk kulturowych, która znosi bariery dla ustalania związków determinacyjnych między zjawiskami odpowiednio różnych kultur. Uniwersalny schemat rozwojowy, któremu hołdowali ewolucjoniści, zmuszał ich niejako do „podciągania” pod niego różnorodności kulturowych znanych ówczesnej nauce. Temu sposobowi traktowania nauki o kulturze sprzeciwił się zdecydowanie F. Boas. Zapoczątkowanie tradycji osobistego zaznajamiania się z rzeczywistością kulturową różnych społeczeństw sprawiło, że dla Boasa wszelkie uogólnienia i „prawa” wczesnej etnologii były nie do przyjęcia, gdyż (1) tworzono je pochopnie i (2) samą kulturę pojmowano w sposób uniemożliwiający uchwycenie różnic między różnymi systemami kulturowymi i rodzajami społeczeństw.

W pracy *The Mind of Primitive Man* Boas notował: „Kulturę można zdefiniować jako ogół mentalnych i fizycznych reakcji i czynności, które charakteryzują zachowanie jednostek stanowiących grupę społeczną [...] w relacji do jej naturalnego otoczenia, do innych grup, do członków grup między sobą oraz jednostek do siebie. Definicja zawiera także wytwory

tych czynności i ich rolę w życiu grup. Zwykle wyliczenie tych różnych aspektów nie konstytuuje jednakże kultury. Kultura jest czymś więcej, jej elementy nie są niezależne — posiada strukturę” (F. Boas, 1948, s. 159). Konsekwencją powyższego sposobu rozumienia kultury była dyrektywa całościowego, zarówno historycznego, jak i psychologicznego badania poszczególnych, czasoprzestrzennie umiejscowionych kultur i nie narzucania własnych kategorii kulturowych badanym społeczeństwom. Dyrektywę tę realizował Boas najpierw w odniesieniu do badań nad językiem. Rozpoczął on bowiem badania nad tubylczymi językami kontynentu amerykańskiego, które doprowadziły do stwierdzenia istnienia na nim ponad 1000 wzajemnie niezrozumiałych języków zgrupowanych w około 150 rodzinach językowych. Ze względu na to, iż języki indiańskie pozbawione były praktycznie wszelkiej literatury i wszelkiej dającej się stwierdzić historii, metody lingwistyki historyczno-porównawczej okazały się w ich wypadku całkowicie bezużyteczne. W sposób naturalny więc dociekania lingwistyczne prowadzone być musiały na płaszczyźnie synchronicznej. Podstawy teoretyczne swojej deskryptywnej analizy języka wyłożył Boas w monumentalnym dziele *Handbook of American Indian Languages*. Można je sprowadzić do trzech punktów: opis synchroniczny, uchwycenie struktury każdego języka oraz oparcie się na tekście mówionym (próbki idiolektu w sensie strukturalistycznym). Okazało się, że języki indiańskie posiadają z reguły budowę zupełnie odmienną od budowy języków indoeuropejskich; w rezultacie pojawia się konieczność zrewidowania i zmodyfikowania aparatu pojęciowego wypracowanego przez gramatykę europejską. Ale nie kwestie techniczne lingwistyki Boasowskiej są dla nas istotne w kontekście tych rozważań.

Ważne jest natomiast, że Boas ściśle związał ze sobą lingwistykę i antropologię, przy czym ta pierwsza stała się bardzo ważnym działem drugiej. Już w 1908 roku, rysując program ogólnej antropologii podkreślał, że „badanie języka obiecuje drogę, na której wiele z naszych problemów może znaleźć swoje rozwiązanie” (F. Boas, 1908, s. 23). Nie chodzi tutaj o to, iż praktyczna znajomość języków badanych kultur stanowi podstawowy warunek „wglądu” w różne dziedziny kultury, ale o tezę, że badania lingwistyczne mają teoretyczną ważność dla badań symbolicznej sfery kultury. Trzeba tutaj koniecznie podkreślić fakt specyficznego połączenia przez Boasa dwóch rodzajów dyrektyw: z jednej strony Boas kontynuuje tradycję dyfuzjonistyczną, z drugiej — interesuje się wewnętrznym „geniuszem kultury”. Jeśli w pierwszym przypadku separuje od siebie lingwistykę i etnologię (historia określonego języka nie jest w jakiś przyczynowy lub funkcjonalny sposób powiązana z historią kultury), o tyle w przypadku badań nad myśleniem prymitywnym lingwistyka może być niezwykle pomocna (F. Boas, 1911, s. 67). Nie

chodzi jednakże o prosty związek języka z kulturą, gdyż tutaj przyjmował Boas, że określony stan kultury nie jest warunkowany przez morfologiczne cechy języka, a jedynie stan kultury kształtuje formę języka. Swoją ideę Boas tak ujmuje: „... czysto lingwistyczne badanie jest częścią i działem gruntownych dociekań nad psychologią ludów świata. Jeśli rozumieć etnologię jako naukę mającą do czynienia z mentalnymi zjawiskami życia ludów, ludzki język, jedna z najbardziej istotnych manifestacji życia mentalnego, powinien w sposób naturalny należeć do pola badawczego etnologii” (F. Boas, 1911, s. 63). Ale Boasowi chodziło jeszcze o coś więcej. Uważał mianowicie, że procesy i kategorie językowe posiadają taką samą naturę, jak zjawiska kulturowe — jest ona w obu wypadkach nieuświadomiana. Starał się następnie wykazać, że aż do czasów powstania naukowej gramatyki, struktura językowa była nieznaną mówiącemu danym językiem, również i później kształtuje ona mowę poza świadomością podmiotu; jednostka podporządkowuje się określonym wzorom i nie jest w stanie zracjonalizować tego faktu. W przeciwieństwie do zjawisk językowych, zjawiska badane przez etnologa bywają bardzo często przedmiotem wtórnej racjonalizacji, co zmienia ich podstawową naturę, która — przypomnijmy — jest nieuświadomiana. Boas pisze: „Zasadnicza różnica pomiędzy zjawiskami językowymi a innymi zjawiskami kulturowymi polega na tym, że pierwsze nigdy nie stają się przedmiotem jasnej świadomości, podczas gdy drugie — choć pochodzą z tego samego nieuświadomianego źródła — wznoszą się często do poziomu myśli świadomej, dając przez to początek wtórnym rozumowaniom i interpretacjom” (F. Boas, 1911, s. 70 - 71). Stąd — jeśli uwzględnimy powyższy sąd — jasne staje się, dlaczego lingwistyka obiecuje, zdaniem Boasa, tak wiele badaczom kultury. Skoro kategorie językowe pozostają zawsze nieuświadomiane, można śledzić proces ich kształtowania się bez obawy natrafienia na — tak częste przecież w etnologii — wtórne interpretacje, które mogą „beznadziejnie zaciemnić historię rozwoju idei” (F. Boas, 1911, ss. 70 - 71). Metoda ta powinna być również wykorzystana w etnologii — twierdzi Boas. Do niej to właśnie odwoła się wiele lat później C. Lévi-Strauss, a D. Hymes nazwał tę zasadę „an implicit unity of method” (D. Hymes, 1971, ss. 256 - 258). Sam Boas nigdy jednak nie próbował zrealizować w praktyce badawczej postulowanych założeń, nie określił nawet w przybliżeniu, na czym miałyby polegać rodzajowa tożsamość zjawisk językowych i kulturowych.

Skoro już jesteśmy przy praktycznym postępowaniu naukowym Boasa powiedzmy, że procedura analizy była u niego klasycznie indukcyjna. Jako przedstawiciel najszerzej pojmowanej „szkoły historycznej”, interesował się Boas przede wszystkim pochodzeniem badanych wytworów (ewentualnie czynności kulturowych), starał ustalić procesy, na mocy

których doszło do powstania danego systemu kultury (w którym elementy różne czasowo i przestrzennie zyskują koherencję i wspólne znaczenie). Kolejność postępowania miała więc być zawsze następująca: najpierw ustalenie zbioru badanych elementów (czynności i wytworów), dalej dociekania nad procesami, które doprowadziły do tego, że ustanowiły one swego rodzaju całość jaką jest dana kultura oraz — ostatecznie — ustalenie wzorów (patterns) tej kultury. Podobne podejście możemy odnaleźć w wielu pracach Radina, Kroebera i Sapira. Znowu jednak praktyka badawcza pokazała, że materiał, na jakim opierał się Boas (a także etnologia w ogóle), uniemożliwia właściwie jakąkolwiek rzetelną rekonstrukcję historyczną, czy też — mówiąc słowami samego Boasa — „rzeczywistą historię kultury”. Najpierw ujawniły tę trudność w sposób dobitny badania nad językami indiańskimi, następnie również nad innymi dziedzinami kultury. „Gdybyśmy ustalili całkowicie biologiczny, geograficzny i kulturowy układ społeczeństwa oraz szczegółowo zrozumieli sposoby reagowania na te warunki przez członków społeczeństwa i społeczeństwo jako całość, nie potrzebowalibyśmy w celu zrozumienia jego zachowania się historycznej wiedzy o jego początkach” — konkluduje twórca nowoczesnej etnologii, przyznając, że tak nie jest (F. Boas, 1955, s. 17).

Wróćmy jednak do zasadniczego tematu, tj. do Boasowskich zainteresowań naturą myślenia prymitywnego. Tutaj właśnie znajdujemy zasadniczy kontekst, w którym sytuował on badania nad językiem, gdyż to język uważał za główne źródło ułatwiające dostęp do sposobu, w jaki konceptualizują świat społeczności tubylcze. Powolność i brak radykalnych zmian w strukturze językowej, przy założeniu, że myślenie wiąże się ściśle ze wzorami zawartymi w języku, umożliwia odkrywanie zjawisk mentalnych z bardzo wczesnej historii ludzkiej kultury (F. Boas, 1948, s. 206 - 207).

Boas zakłada, że jedną z fundamentalnych cech ludzkiego myślenia jest klasyfikowanie wrażeń zmysłowych i stanów uczuciowych zgodnie z ich podobieństwami w szersze lub węższe grupy — stąd „wiele różnych indywidualnych doświadczeń ukazuje nam się jako reprezentanci tej samej kategorii myślenia” (F. Boas, 1948, s. 208). Nieskończona praktycznie liczba możliwych pojęć redukowana jest poprzez klasyfikację do mniejszej liczby pojęć, które są stale w użyciu, pomiędzy którymi ustalają się określone związki, i które stosuje się automatycznie. Jako takie zaś, klasyfikacje opierają się na materiale językowym i posiadają nieuświadomianą naturę. W różnych kulturach mogą być one oparte na całkowicie różnych zasadach, poczynając od doznań zmysłowych, a kończąc na religii (Boas twierdzi, że antropomorfizacja wyobrażeń religijnych opiera się w prosty sposób na kategoriach językowych). Różnice

w zasadach klasyfikacji nie mogą być jednak bezwzględnie identyfikowane ze zjawiskami językowymi; Boas postuluje uwzględnienie szerszego kontekstu kultury. Np. określone pojęcia, które my zwykliśmy traktować jako atrybuty czegoś, mogą być pojmowane jako niezależne obiekty. Dla wykształconego Europejczyka stwierdzenie: „życie opuszcza ciało” jest wyłącznie formą wyrażenia sądu o śmierci — dla członka społeczeństwa prymitywnego ekspresja językowa zawarta w tym sądzie znajduje swój wyraz w określonych czynnościach i warunkujących je wierzeniach, które antropomorfizują pewne zjawiska natury (Boas, 1948, s. 214).

Boas szczegółowo rozpatruje różnice pomiędzy językami prymitywnymi a „cywilizowanymi” — brak w tych pierwszych możliwości wyrażenia abstrakcyjnych pojęć w rodzaju „dobra” i „zła”, brak wyższych liczebników itp. Twierdzi jednak, że żaden system językowy nie uniemożliwia w sposób bezwzględny oddania w nim rezultatów myślenia abstrakcyjnego. Boas powiada: „Ponieważ podstawa ludzkiego myślenia leży w przedostawaniu się do świadomości kategorii, w których sklasyfikowane jest nasze doświadczenie, główna różnica między mentalnymi procesami prymitywów a naszymi leży w fakcie, że my osiągnęliśmy poprzez rozumowanie z surowych, automatycznie rozwijanych kategorii lepszy system całego pola wiedzy — tego kroku prymitywni nie uczynili” (F. Boas, 1948, s. 220). Poznanie natury myślenia prymitywnego łączy się ściśle z badaniami mitologii prymitywnej, w której zawarty jest charakterystyczny sposób tłumaczenia zjawisk natury, odmienny krańcowo od tego, jaki znany jest nam ze społeczności nowożytnych.

Generalnie rzecz biorąc, poszczególne stwierdzenia Boasa dotyczące języka i badań lingwistycznych składają się na jedną podstawową tezę, która będzie odtąd charakteryzować amerykańską antropologię kulturową i różnić ją w tym względzie od tradycji brytyjskiej badań nad kulturą. Za D. Hymesem (1971, ss. 251 - 253) powiedzieć można, iż dyrektywy Boasa podkreślają (1) że poznanie języka odnośnej kultury ułatwia kontakt i rozumienie jej podmiotów, (2) generuje dane w postaci językowych elementów czynności lub wytworów należących do różnych dziedzin kultury symbolicznej oraz (3) uprawomocnia uzyskane dane.

Zauważmy na marginesie, że przyjęcie założenia o „myślowym” charakterze kultury, a za takim jej ujęciem będę optował w dalszej części pracy, a więc traktowanie jej jako zespołu odpowiednich sądów, pozwala na bardziej jednoznaczne i precyzyjne określenie roli metody językowej w badaniu kultury. Zakładając bowiem, że chcemy ustalać oryginalne współczynniki humanistyczne badanych przez nas kultur, musimy wskazać właśnie sądy, które składają się na tę kulturę. Sądy z kolei — aby można je było ustalić, muszą być zwerbalizowane przez określone zdania języka należącego do odpowiedniej kultury. W konsekwencji więc:

poznanie owego języka umożliwi ustalenie współczynników humanistycznych towarzyszącej mu kultury — tj. układu sądów tworzących założenia semantyki tej kultury, sądów uchwytnych tylko poprzez zdaniowe werbalizacje. W powyższych uwagach nie ma mowy o tym, że teoretyczno-metodologiczny model lingwistyki może być podstawą dla nauk o kulturze (jak chce tego Lévi-Strauss), bliżej rozważę tę kwestię w rozdziałach następnych.

Rzecz jasna, sam Boas daleki był od wypowiedzania się o roli języka i językoznawstwa w sposób sygnalizowany przeze mnie. W jego przypadku mamy raczej do czynienia ze zbiorem luźnych dyrektyw nakierowanych na tego typu badania — ich aplikacja jest dziełem jego uczniów i następców, szczególnie E. Sapira.

3. Epifenomenalny status języka. W literaturze antropologicznej podkreśla się często, że — przynajmniej historycznie rzecz biorąc — różnica pomiędzy amerykańską antropologią kulturową a brytyjską antropologią społeczną zawiera się w skupianiu się przez tą pierwszą na problematyce związanej z pojęciem kultury, podczas gdy pierwotny funkcjonalizm zainteresowany był głównie pojęciem struktury społecznej. Rozróżnienie to nie jest zbyt ściśle. Funkcjonalizm już od swych początków nie był kierunkiem jednorodnym, występowały w nim dwie odrębne orientacje teoretyczne: „kulturalistyczna”, wywodząca się od B. Malinowskiego i „strukturalistyczna”, związana z nazwiskiem Radcliffe-Browna. Omówimy tu więc również orientację strukturalistyczną dla zobrazowania implikacji jakie dostrzec można w jego koncepcji antropologii, a odnoszące się do teoretycznej ważności badań językowych w poznaniu kultury.

Radcliffe-Brown pojmował antropologię społeczną jako dyscyplinę teoretyczno-nomotetyczną, mającą za swój ostateczny cel dostarczenie wiarygodnych generalizacji. Jako że przedmiotem badań antropologii są społeczeństwa pierwotne (tak przynajmniej było), które nie posiadają pisanych źródeł historycznych umożliwiających rekonstrukcję przeszłych procesów dziejowych, jedynym, co pozostaje etnologowi — to badać ostatnie ogniwo hipotetycznego ciągu przyczyn i skutków, zrozumieć „teoretycznie” dane społeczeństwo. Antropologia społeczna jest dla Radcliffe-Browna nauką „przyrodniczą”, która: (1) stosuje te same metody, co nauki przyrodnicze (podobne modele wyjaśniania, schematy wnioskowania) oraz (2) dochodzi do twierdzeń, których przedmiotem są pewne regularności, nie zaś zjawiska indywidualne, przypadkowe (te bada, jego zdaniem, historia).

Kluczową rolę w koncepcji Radcliffe-Browna odgrywają dwa podstawowe teoretyczne pojęcia: struktura społeczna i funkcja. One to właśnie,

jeśli odpowiednio je rozumieć i zdefiniować, umożliwiają owo „rozumienie teoretyczne” różnych społeczeństw. Struktura społeczna może być identyfikowana z określoną klasą stosunków społecznych, które istnieją „obiektywnie”, niezależnie od swoich fizycznych realizacji i różnicują ludzi ze względu na role społeczne, spełniane w obrębie danej zbiorowości. Badanie struktury społecznej stanowi najbardziej fundamentalną część antropologii społecznej, wszystkie inne zjawiska są p e r y f e r y c z n e, wtórne wobec zagadnienia struktury. W pracy *Structure and Function in Primitive Society* badacz ten stwierdza wyraźnie, że struktura społeczna to innymi słowy budowa społeczeństwa, jego uporządkowanie w działające całości i zespół zależności występujących między członkami grupy. Struktura też stanowi bezpośrednią przyczynę wszelkich procesów społecznych, tj. szeregu zachowań i interakcji w obrębie badanych grup. Struktura jako taka nie jest dana bezpośrednio badaczowi (choć Radcliffe-Brown nie był w tym względzie konsekwentny), można do niej dotrzeć drogą pośrednią poprzez badania nad zachowaniami jednostek, które charakteryzuje powtarzalność i „interakcyjność”. Ostateczna definicja struktury społecznej określa ją jako „trwałe uporządkowanie osób w obrębie stosunków społecznych określonych czy też kontrolowanych przez instytucje, tj. społecznie ustanowione normy lub wzory zachowania” (A. R. Radcliffe-Brown. 1968, s. 177).

Jak widać z powyższych uwag, Radcliffe-Brown odrzuca właściwie całkowicie pojęcie kultury, twierdzi nawet, że „niemożliwa jest jakakolwiek nauka o kulturze”, zamiast mówić o zjawiskach kultury używa terminu „forma strukturalna” (M. Flis, 1980, ss. 45 - 53). Nie chodzi tutaj jedynie o kwestię czysto terminologiczną — Radcliffe-Brown rozpatruje wszelkie elementy kultury (normy, wzory itp.) jedynie w ich relacji do struktury społecznej. Podobnie ze zjawiskami językowymi. Definiując język jako powiązany zbiór zastosowań mowy obserwowanych w obrębie zdefiniowanej społeczności językowej twierdzi, że samo istnienie społeczności językowych jest cechą struktury społecznej. To jest najbardziej generalna relacja. Kiedy jednak rozważyć — kontynuuje — charakterystykę danego języka, jego fonologię, morfologię i słownik, nie zauważamy żadnego bezpośredniego związku lub wzajemnej determinacji między tą charakterystyką a strukturą społeczną zbiorowości, w obrębie której używa się tego języka. Radcliffe-Brown przytacza racjonalny argument, że istnieją społeczeństwa o bardzo podobnej strukturze społecznej a całkowicie różnych językach — i *vice versa*. Stąd wniosek, że zbieżność określonej formy struktury społecznej z danym językiem jest zawsze rezultatem historycznego przypadku. Zupełnie odmienną tezę stawia współcześnie J. L. Fischer, który ściśle wiąże ze sobą badania składni języków różnych grup plemiennych z równoległym ana-

lizowaniem struktur społecznych tych społeczeństw, co prowadzi do bardzo interesujących, chociaż niejednoznacznych wniosków (J. L. Fischer, 1980). Dla Radcliffe-Browna jednak wszelkie pośrednie związki struktury społecznej z językiem nie są interesujące i posiadają małą wagę dla antropologii (A. R. Radcliffe-Brown, 1976, ss. 196 - 197). W modelu „przyrodniczej nauki społecznej” nie ma też miejsca dla lingwistyki, która dla współtwórcy funkcjonalizmu jest całkowicie niezależną dziedziną nauki, w ramach której język bada się w abstrakcji od struktury społecznej grupy, która się nim posługuje. Zbiór zastosowań mowy konstytuujący język, formuje system. Systemy tego rodzaju można porównywać w celu odkrycia ich wspólnego, abstrakcyjnego charakteru, ich praw — ale będą to prawa ściśle lingwistyczne i jako takie nie mające znaczenie dla antropologii społecznej, tak jak widział ją Radcliffe-Brown (A. R. Radcliffe-Brown, 1976). Język posiada więc — w konsekwencji — status całkowicie epifenomenalny.

Zgoła odmiennie problematykę lingwistyczną traktował Bronisław Malinowski, zainteresowany głęboko kwestią znaczenia w językach prymitywnych i rolą ustaleń lingwistycznych, traktowanych jako «corpus inscriptionum» dla całokształtu kultury. Również i pod tym względem badacze ci różnią się więc znacznie.

Charakterystyczne jednak, że w praktyce badawczej bywało tak, że Radcliffe-Brown zmuszony był często stykać się z „odkrywaniem” współczynników badanych kultur i korzystał wówczas szeroko z danych językowych (a również lingwistycznych). Klasyczny przykład stanowią jego badania nad pokrewieństwem, tak wysoko cenione sobie przez C. Lévi-Straussa. Ale jest dopiero zasługą tego drugiego ustanowienie współzależności między strukturą społeczną a strukturą językową (odróżnienie relacji pomiędzy systemem nazw a systemem postaw).

Również następcy Radcliffe-Browna aż do ostatnich czasów, nie przejawiali żadnego zainteresowania problematyką związków języka z kulturą i lingwistyki z etnologią. Ani R. Firth, ani M. Forthes, R. Piddington, L. Mair i inni czołowi antropologowie społeczni, nie kładli nacisku na problemy, które szczególnie w USA zawsze stanowiły centrum zainteresowań. Wiąże się to bezpośrednio z samym modelem nauczania antropologii w Anglii, w której wykształcenie lingwistyczne nie jest tak ściśle wymagane. Nawet uczniowie Malinowskiego, mimo iż przejęli generalną ideę kontekstowego charakteru języka i jego pragmatycznej roli w kulturach prymitywnych, nie podjęli systematycznych badań w tym kierunku, a ponownego „odkrycia” Malinowskiego dokonali socjologowie z kręgu socjologii języka B. Bernsteina.

Biorąc wszystkie powyższe stwierdzenia pod uwagę można przyjąć, że teoria języka nie odgrywa w brytyjskiej antropologii społecznej żad-

nej praktycznej roli — podobnie traktuje się sam język — jedynie jako instrument pomocny w badaniu obcych kultur, służący docieraniu do interesujących badaczy zjawisk, które zwerbalizowane w języku tubylczym stają się następnie przedmiotem obcych analiz, w ramach których nie odwołuje się już do ustaleń *stricte* językoznawczych. Pewne zmiany w tym względzie obserwować można w ostatnich latach — próbuje się stworzyć tzw. antropologię semantyczną lub antropologię wiedzy. Zupełnie wyjątkową pozycję zajmuje twórczość E. Leacha, V. Turnera i M. Douglas, przedstawicieli tzw. nowego strukturalizmu brytyjskiego (zob. r. IV).

4. Teoria kultury a teoria języka. Zanim przejdę do zasadniczej części moich rozważań, niejako tytułem wstępu proponuję zapoznać się z poglądami grupy antropologów, którzy programowo uwzględniają problematykę językoznawczą w teorii kultury i zakładają określony związek pomiędzy teorią języka a ogólną teorią kultury.

Zdaniem wielu badaczy istnieją trzy czynniki decydujące o specjalnej roli teorii lingwistycznej dla etnologii. Mają to być w kolejności:

1. Materiały — już Boas silnie podkreślał decydującą rolę materiałów językowych dla teorii kultury (poznawcza nieświadomość). Współcześnie podkreśla ten aspekt C. Lévi-Strauss oraz — po części — E. Leach.

2. Metody — moment szczególnie często eksponowany we współczesnej etnologii. Metoda lingwistyczna oraz sam język traktowane są wówczas jako rodzaj danych kulturowych. Jednocześnie nacisk kładziony jest raczej na procedury niż szczegółowe rezultaty. Zdaniem etnologów, analizy lingwistyczne ukazują ich nauce rygor analityczny i oparcie na danych jakościowych. Lingwiści potrafią wyodrębnić ustrukturyzowane regularności oraz jasno precyzują cele badawcze. Wzorce dostarczane były (lub są nadal) z trzech odrębnych ośrodków lingwistycznych: ze szkoły dystrybucji komplementarnej Yale, od R. Jakobsona i „szkoły praskiej” i — ostatnio — od N. Chomsky’ego.

3. Ważność problematyki — zdaniem D. Hymesa (D. Hymes, 1964), teorie lingwistyczne nigdy nie stroniły od pytania: „czy «my» i «oni» myślimy tak samo?” Mamy więc XIX-wieczne typologie struktur (W. von Humboldt, Schleicher, Brinton, Powell i in.), następnie zainteresowania kategoriami gramatycznymi (Wundt, Durkheim i Mauss, Cassirer, wczesny Bloomfield, Sapir), dalej bardziej złożonej zainteresowania wzajemnymi relacjami słownika, struktury i światopoglądu (Trier, Whorf, Weisgerber i in.). Ostatnią wersję tego typu zainteresowań stanowią badania Lévi-Straussa z jednej strony, a dociekania etnonauki (antropologii kognitywnej), z drugiej.

Badacze, którzy podzielają te zainteresowania, reprezentują jednocześnie pogląd, że bądź (1) język jest na tyle ważną i specyficzną dziedziną kultury, iż zmusza to badaczy kultury do takiego konstruowania teorii zjawisk kulturowych, które uwzględni ten fakt zarówno w założeniach tej teorii, jak w praktyce badawczej; lub (2) nie rozstrzyga się jednoznacznie determinacyjnej bądź funkcjonalnej nadrzędności języka względem innych zjawisk kultury, ale wykorzystuje fakt poznawczego zaawansowania lingwistyki (w najrozmaitszych wariantach) i stosuje podobny lub analogiczny tryb postępowania w odniesieniu do zjawisk pozajęzykowych.

Patrząc z historyczno-teoretycznego punktu widzenia wydaje się, że można wydzielić dwie zasadnicze linie umiejscowienia teorii językowej w ogólnym kontekście badań nad kulturą. Pierwszą z nich konstytuuje pogląd, iż baza integracji języka i kultury (szczególnie symbolicznej) leży w działalności ludzkiego umysłu. Tutaj charakterystyczne jest stanowisko Lévi-Straussa, pomijając wszelkie różnice dodajmy także E. Cassirera i S. Langer (chodzi o różnice w wersjach neokantyzmu — jeśli Lévi-Straussa potraktować jako kontynuatora tej tradycji filozoficznej). Wszyscy oni kładą bowiem nacisk na wzajemną zależność funkcji i/lub efektów zbiorowej pracy ludzkiego umysłu. Jedności języka, mitu, sztuki, religii i nauki poszukuje się albo w źródle pochodzenia (symbolizacja jako podstawa myślenia), albo w zgodności (często strukturalnej) tych wymienionych aspektów ludzkiej myśli symbolicznej.

Druga linia myślenia jest bliższa tradycyjnej etnologii i kładzie nacisk na strukturę i kontekst działań społecznych, w których sytuuje się szczególne rozważania, np. nad językiem. Klasyczny przykład stanowią — jak zobaczymy bliżej — badania nad językiem prowadzone przez B. Malinowskiego. Trzeba jednakże podkreślić, że wymienione linie badawcze nie zawsze są ze sobą sprzeczne, choć często dzieje się tak, że dążenia i cele jednej linii myślenia stoją w opozycji do empirycznych twierdzeń drugiej (np. teoria totemizmu Malinowskiego i Lévi-Straussa). Znane są także teorie, w których twierdzenia obu tradycji badawczych zostają wyraźnie oddzielone analitycznie, jak choćby w przypadku Durkheima i Maussa i ich dychotomii „wyobrażenia zbiorowe/morfologia społeczna” (M. Mauss, 1973). Z drugiej znowu strony, pragmatyczna teoria języka Malinowskiego wcale nie wyklucza symbolizacji jako podstawy kultury.

Na ogół jednak teorie podkreślające szczególne miejsce „zawartości myślowej” kultury wchodzą w bliższe związki z lingwistyką i bliżej zajmują się samym językiem jako „kodyfikatorem” określonego typu myślenia.

Tak więc, aby podsumować dotychczasowe rozważania, trzeba podkreślić ściśle w s p ó z a l e ż n o ś ć pomiędzy założeniami teorii kultury

a możliwościami teoretycznego rozważenia miejsca i roli języka w systemie kultury. Wszyscy badacze, którzy kładą nacisk raczej na „behawioralną”, „działaniową” rzecz można, stronę kultury, którzy analizują ją poprzez obserwowalne „zachowania zwyczajowe” (choćby skodyfikowane w strukturze społecznej lub różnego typu instytucjach kulturowych), traktują zwykle język jako jeden z elementów kultury, odrębny od innych zjawisk kulturowych i tworzący jeden z podzbiorów ogólnego zakresu terminu „kultura”.

Inaczej ma się rzecz z badaczami, postulującymi charakterystykę kultury jako pewnej „rzeczywistości myślowej”, „ideacyjnej”, „symbolicznej” itp. Tym właśnie badaniom poświęcona będzie zasadnicza uwaga. W ten sposób poza obrębem rozważań znajdują się te wszystkie tradycyjne lub współczesne koncepcje etnologiczne, w ramach których pomija się problematykę związaną z językiem.

ROZDZIAŁ II

ETNOLINGWISTYCZNE MODELE BADAŃ NAD SEMANTYKĄ KULTUR PRYMITYWNYCH

Etnolingwistyka, zarówno ta z okresu lat 40-tych i 50-tych, jak i rozmaite jej współczesne wersje, prezentuje jedno z trzech podstawowych, dających się analitycznie wyróżnić, podejść badawczych w ramach etnologii, które z określonej perspektywy teoretycznej stara się ustalić rzezczone relacje język — kultura oraz lingwistyka — etnologia. Ambicją badaczy jest stworzenie takiego zespołu założeń teoretyczno-metodologicznych, który umożliwi dodatkowo prawidłowe rekonstruowanie odmiennych „myślowo” systemów kulturowych. Jest sprawą oczywistą, że podstawowe znaczenie dla tego typu badań mają ustalenia czynione odnośnie do komunikatów językowych oraz zasobu jednostek komunikatywnych danego języka — one to właśnie mają warunkować określony „obraz” danej kultury, to co da się w niej pomyśleć i zakomunikować. Innymi słowem, podstawową tezę, której holdują przedstawiciele etnolingwistyki, jest twierdzenie, że tylko poznanie komunikatów językowych oraz tzw. językowego zaplecza (linguistic background) każdej kultury, umożliwi prawidłowe rozpoznanie sensu czynności i obiektów kulturowych (W. Burszta, 1984). Teza ta występuje często w połączeniu z różnymi dodatkowymi stwierdzeniami i założeniami, różnicującymi poszczególnych przedstawicieli tej orientacji. Będzie o tym mowa dalej, uprzedzając jednak rozważania rzecz można, iż etnolingwistyka posiada jak gdyby dwie swoje wersje: (1) skrajną (tutaj głównie sytuuje się poglądy B. L. Whorfa i D. Lee) oraz (2) umiarkowaną (Sapir i wielu współczesnych etnologów opierających się na jego tezie o języku jako „przewodniku po rzeczywistości społecznej”). Proponuję więc przyjrzeć się bliżej specyfice podejścia etnolingwistycznego do badań nad kulturą — głównie jej sferą symboliczną. Kluczowym momentem rozważań będzie — rzecz jasna — ustosunkowanie się do idei zawartych w sławnej hipotezie Sapira-Whorfa. Kwestię tę rozpatrzę tutaj w kontekście teorii kultury zakładanej przez obu tych badaczy.

Sytuując poszczególne stwierdzenia Sapira i Whorfa, odnoszące się do miejsca i roli języka w kulturze, w obrębie zespołu ich poglądów ogólnie-

kulturologicznych łatwiej dostrzec można różnice i podobieństwa między tymi badaczami. Głównie chodzić będzie o charakter ich ostatecznych sądów dotyczących istoty związku języka z całokształtem kultury.

1. Dwa stanowiska Sapira. Z interpretacją poglądów ogólnokulturologicznych Sapira wiążą się pewne trudności, wpływające głównie z faktu, iż nie był on często konsekwentny w swych zapatrywaniach w dziedzinie teorii kultury i jego stanowisko ulegało dość istotnym przeobrażeniom. Interpretacja naczelnej dziedziny kultury, jaką był wg Sapira system języka, wykazuje znaczące przesunięcie uwagi z badania treści językowych na dociekania nad jego formą, nad formalną doskonałością i „pełnią” wzorów językowych. W konsekwencji Sapir nie stworzył spójnego programu badań nad kulturą — jest to raczej zespół poszczególnych dyrektyw, wymagających odpowiedniego odczytania i usytuowania w całości poglądów teoretyczno-metodologicznych. To, co zwykle przytacza się jako „typowe” poglądy tego badacza, na których miał oprzeć się później Whorf, jest jedynie fragmentem w jego poszukiwaniach dostępu do symbolicznej sfery kultury. Jeśli zaś chodzi o kwestię modelującej roli języka w kulturze, poglądy Sapira także ewoluowały i nie przybrały formy ostatecznych rozstrzygnięć.

Działalność Sapira rozpada się na dwa wyraźne okresy, w czym dopatrzeć się można pewnej analogii z twórczością Boasa, który po pierwotnym odseparowaniu od siebie języka i kultury, dokonał następnie teoretycznego zintegrowania lingwistyki i etnologii (a tym samym języka i kultury) i postulował tzw. wewnętrzną jedność metody. Podobnie miała się rzecz z Sapirem.

W pierwszym okresie swej działalności, której efektem najbardziej znaczącym jest książka *Language*, Sapir w sposób wyraźny separuje od siebie język i kulturę. Tą drugą definiuje jeszcze w tradycyjno-antropologicznym duchu stwierdzając, że jest ona społecznie odziedziczonym zbiorem praktyk i wierzeń determinujących strukturę codziennego życia ludzi (E. Sapir, 1949a, s. 207). Nieco dalej dodaje ponadto, że kulturę można określić jako to, «co» społeczeństwo robi i «o czym» myśli. Język zaś, jako zbiorowa sztuka myślenia, którego zawartość jest zawsze tożsama — tzn. jest wg Sapira intuicyjną nauką doświadczenia — dostarczą wskazówek o tym, «jak» społeczeństwo myśli. Sapir nie sądzi jednak, by można było znaleźć przyczynowe relacje pomiędzy zawartością doświadczenia (owym «co») a sposobem jego wyrażania (owym «jak»). Tak jak w kulturze wszelkie w niej zmiany dotyczą zawsze treści określonych dziedzin kultury, tak dążeniem języka są zmiany w ekspresji formalnej. Nie wydaje się Sapirowi prawdopodobne, by kultura i język były w jakimkolwiek prawdziwym sensie powiązane przyczynowo. Kultura jest —

rzecz oczywista — podstawą istnienia języka, ten drugi zaś nie odzwierciedla bynajmniej kultury, poza oczywistym i czysto zewnętrznym faktem relacji pomiędzy słownictwem danego języka a „inwentarzem” kultury. Relacje tego typu mają dwojaki charakter: związku słownictwa z zainteresowaniami kultury (np. bogactwo terminów odnoszących się do pokrewieństwa w kulturach o szczególnie rozbudowanych strukturach pokrewieństwa) oraz historycznego rozwoju języka i innych dziedzin kultury. Ten drugi aspekt zagadnienia poruszał już zresztą Sapir wcześniej, kiedy twierdził, że zarówno język, jak kultura są złożone z elementów różnego wieku i stąd, jeśli uda się przedstawić zmiany kultury w relacji do zmian następujących w języku (a chodzi tu znów wyłącznie o jego słownik), uzyskać można istotną miarę względnego wieku elementów kultury (E. Sapir, 1949b, s. 432).

Tak więc procesy zachodzące w języku i kulturze są procesami nieporównywalnymi — historia ich biegnie wzdłuż paralelnych linii jedynie w tym sensie, że słownictwo języka bardziej lub mniej dokładnie odzwierciedla daną kulturę, celom której służy.

Już jednak w *Language* zauważa Sapir jeden istotny dla dalszych jego badań fakt — nieadekwatność dotychczasowego pojęcia kultury w konfrontacji z precyzyjnym definiowaniem języka. Chodzi tużaj przede wszystkim o to, by uwolnić pojęcie kultury od treści poszczególnych jej opisów (a więc od ujęcia typu monograficznego) i próbować wykazać, że posiada ona wrodzoną formę (*innate-form*), coś w rodzaju szeregu konturów, struktur lub wzorów podobnych do tych, jakie odkryto w systemie języka dzięki lingwistyce strukturalnej (której *nota bene* Sapir był na gruncie amerykańskim czołowym przedstawicielem). Tylko w takich wypadkach można uzyskiwać porównywalną do języka charakterystykę wyjściową kultury, co mogłoby stać się pierwszym krokiem do prawomocnego zestawienia obu tych sfer (E. Sapir, 1949a, s. 218 - 219). Jest to więc rodzaj postulatu mówiącego, iż właściwe zrozumienie wzajemnych relacji języka z innymi systemami kulturowymi wymaga badania nie nad produktami języka (słownictwem), ale nad jego wzorami — leksykalnymi, morfologicznymi i syntaktycznymi — w relacji do innych wzorów kultury (jeśli — jak powiada Sapir — takowe da się odkryć). Tylko wówczas można będzie cokolwiek powiedzieć o rzeczywistych, „strukturalnych” związkach języka z innymi dziedzinami kultury, które wykazują podobne cechy.

Następny okres w twórczości Sapira charakteryzuje się zmianą jego nastawienia do zagadnień, które znalazły swe negatywne rozwiązanie w *Language*. Zmiana ta dotyczy traktowania języka, a w większym jeszcze stopniu podejścia do kultury. Kluczowym pojęciem staje się pojęcie symbolizmu. Sapir nie ogranicza go jedynie do pojedynczych

relacji wiążących obiekt z symbolem na mocy ustalonej konwencji, ale pragnie terminem tym objąć takie złożone systemy odniesienia, jak mowa, pismo, notacja matematyczna, godła narodowe, sygnalizacje itd. Dźwięki i znaki używane w tego typu systemach zdecydowanie nie mają znaczenia same w sobie, a uzyskują je jedynie dla tych, którzy potrafią je interpretować w terminach tego, do czego się odnoszą (E. Sapir, 1934, s. 492). Ten rodzaj symbolizmu nazywa Sapir „referencyjnym” (referential symbolism), a jego znamioną i podstawową cechą jest fakt, iż jest on substytutem innego typu zachowania i jego znaczenia nie da się wyprowadzić bezpośrednio z kontekstu doświadczenia. Również i do samych zachowań jako takich odnieść można, zdaniem Sapira, termin „symbolizm” — w tym wypadku jest on skondensowaną formą zachowania zastępczego, która pozwala „uwolnić się od ciśnienia afektywnego”, tzn. zastępuje bezpośrednią ekspresję emocjonalną (E. Sapir, 1934, s. 493). Ten „symbolizm” nosi miano „kondensacyjnego” (condensation symbolism). Podstawowy sens terminu „symbolizm” ogranicza się „do obiektów i znaków przeznaczonych do przyciągania lub ukierunkowywania szczególnej uwagi na jakąś osobę, rzecz, ideę, zdarzenie lub planowane działania skojarzone lub nie skojarzone z symbolem w jakikolwiek naturalny sposób” (S. Sapir, 1934, s. 492).

To, co konstytuuje każdorazowo kulturę, to właśnie poszczególne systemy symboliczne, spośród których formę najbardziej rozwiniętą osiągnął język. „Język — pisze Sapir — jest w ogólnym odczuciu doskonałym systemem symbolicznym, o idealnie jednorodnym materiale, jako narzędzie wszelkich odniesień i znaczeń dostępnych danej kulturze zarówno w formie zaktualizowanej komunikacji, jak i w formie takich idealnych substytutów komunikacji, jak myślenie” (E. Sapir, 1978, s. 37). Zawartość treściowa kultury — kontynuuje — daje się zawsze wyrazić w jej języku; każdy materiał językowy symbolizuje dla użytkowników danego języka rzeczywiste znaczenia (innymi słowy, język o ustalonej formie może „podsuwać” znaczenia, których nie da się wyodrębnić w oparciu o dane doświadczenia — on je niejako projektuje). Tylko dzięki językowi możliwe jest także wyjście poza to, co dane w indywidualnym doświadczeniu członka danej kultury — wyodrębniając z doświadczenia poszczególne jego elementy, język tworzy jednocześnie coś w rodzaju potencjalnego, ponadindywidualnego świata, który konstytuuje — jak powiada Sapir — powszechne porozumienie. To właśnie „porozumienie”, opierające się na możliwych (tj. istniejących) systemach symbolicznych z językiem jako systemem naczelnym, stanowi kulturę.

Widać z powyższego wyraźnie, że Sapir odchodzi już daleko od traktowania kultury jako określonych wzorów zachowania (a takie jej rozu-

mienie znajdujemy jeszcze w *Language*). W artykule *Idea osobowości w antropologii kulturowej* wyraźnie odcina się od konstruowania pojęcia kultury w sposób mechaniczny, opierający się na uogólnieniu postrzeganych przez badacza wzorów zachowania się, które zwykle traktuje się jako „typowe”, „zwyczajowe”, a tym samym przynależne do obszaru kultury. „Za prostymi schematami form kulturowych — pisze — skrywa się nader szczególny układ wzajemnych powiązań; z tej to właśnie całości wyłaniają się zupełnie nowe kształty nie mające nic wspólnego z wystawionym na plan pierwszy wykazem treści danej kultury. Stąd słowo, gest, genealogia, rodzaj wierzeń religijnych mogą sobie niespodziewanie podać rękę we wspólnym ich symbolicznym znaczeniu” (E. Sapir, 1978, s. 141). A więc Sapira nie interesuje już teraz to, co ludzie czynią i w co wierzą (opis domniemanie samoistnych, społecznie przekazywanych wzorów zachowań), ale fakt, jak ich czyny i przeświadczenia funkcjonują w ramach całokształtu egzystencji danej społeczności i jakie przypisuje się im znaczenie (E. Sapir, 1978, s. 175). Tu wskazać należy na analogię do Boasowskiej idei „geniuszu kultury”, jej wewnętrznej spójności; Sapir zmienia jedynie nieco perspektywę poznawczą — jego interesuje nie tyle sam „geniusz”, ile założenia i podstawy wyodrębnienia się danego systemu kulturowego, jego „geniuszu” czy „ducha”. Każde kulturowe zachowanie się regulowane jest przez określone wzorce, które modelują charakter i zakres indywidualnych sposobów partycypowania w kulturze. Język — jako najdoskonalszy system symboliczny — ukazuje naturę owego modelowania i stąd można założyć, że stanowi on idealny przykład, na podstawie którego ukazać można funkcjonowanie całości uspołecznionego zachowania. Wracamy więc ponownie do zasadniczego wątku naszych rozważań: jakie cechy — zdaniem Sapira — decydują o wyjątkowej roli języka w kulturze?

Jako doskonały system symboliczny posiada on zdolność przenikania bezpośredniego doświadczenia do tego stopnia, iż dochodzi do sytuacji, gdy jest rzeczą niezwykle trudną oddzielić obiektywną rzeczywistość (zarówno przyrodniczą, „naturalną”, jak i społeczną) od odnoszących się doń symboli językowych (przykładem może być wielokrotnie stwierdzane wśród plemion pierwotnych odczucie identyczności słowa i rzeczy). Jak powiada Sapir: „Dla normalnego człowieka wszelkie doświadczenia, rzeczywiste i potencjalne, przesycone jest werbalizmem” (E. Sapir, 1978, s. 39). Właśnie owo „przesycenie” leży u źródeł zjawiska, wyodrębnianego zwykle jako magia językowa, której elementem jest magia zaklęć. Identyfikacja wyrazu z nazywaną przezeń rzeczą i wpływająca stąd wiara w realną siłę sprawczą słowa przejawia się w kulturze, nie tylko prymitywnej, w najrozmaitszy sposób. Będę jeszcze o tym mówił w dalszej części pracy.

W odróżnieniu od innych form symbolizmu (np. symbolizmu matematycznego), przenikająca rola języka względem doświadczenia posiada charakter kontekstowy — poza formowaniem i interpretowaniem doświadczenia, język może też być jego substytutem. W codziennym życiu ludzi, w aktach interakcji, mowa i działanie nieustannie się przeplatają pełniąc równorzędne i niesprzeczne funkcje. Warto w tym momencie zwrócić uwagę na podobieństwo tego fragmentu rozważań do tez wysuniętych przez B. Malinowskiego, który w ramach swojej „kontekstowej teorii języka” mocno podkreślał nadrzędność pragmatycznej roli języka (język — jego zdaniem — to głównie domena działania). Ale ta paralela jest jedynie powierzchowna, Sapir ostrzegając przed przecenianiem komunikacyjnego aspektu języka — twierdzi, że jest on przede wszystkim głosową realizacją tendencji do symbolicznego ujmowania rzeczywistości. Dopiero uwzględnienie tego faktu czyni zrozumiałą jego sprawność jako narzędzia komunikowania. Jak to wyraziła przedstawicielka neokantyzmu, S. K. Langer, powołując się na poglądy Sapira: „Motywem języka jest przetwarzanie doświadczenia w pojęcia, a nie wytwarzanie sygnałów i symptomów. Mowa jest na wskroś symboliczna i tylko czasami pełni funkcję znakową” (S. K. Langer, 1976, s. 206).

Uwzględniając powyższe cechy języka musimy przyjąć — tak twierdzi Sapir — iż ma on doniosłe i pierwszorzędne znaczenie jako system kulturowo-symboliczny dla badań symbolicznej sfery kultury, której nie można analizować poprzez czystą obserwację, bez korzystania z pomocy symbolizmu językowego. Oczywiście, wpływ języka na inne dziedziny kultury zaznacza się na znacznie głębszym poziomie niżli poziom jawnych wzorów kulturowych i Sapirowi nigdy nie chodziło o szukanie prostych odpowiedniości między określonym typem kultury a strukturą danego języka. Taki punkt widzenia odrzucał już Boas i jest on nie do utrzymania pod żadnym względem. Tutaj zakłada się coś odmiennego: język jest w specyficznym sensie przewodnikiem po „rzeczywistości społecznej”. Zobaczmy bliżej, co owa teza oznacza.

W artykule *Status lingwistyki* jako nauki, Sapir odrzuca jako nieprawomocne sądy o nieistotności języka w procesach przystosowywania się do rzeczywistości. Uczestnicy danej kultury nie żyją wyłącznie w świecie „obiektywnym” oraz w świecie działań społecznych pojmowanych tradycyjnie. Ich doświadczenie zawsze jest zapośredniczone językowo — rzeczywistość społeczna jest w dużej mierze uzależniona od językowych zwyczajów grupy. Języki zaś nigdy nie są na tyle do siebie podobne, by można je było traktować jako reprezentujące tę samą rzeczywistość. „Światy, w których żyją różne społeczeństwa, są odrębnymi światami, nie zaś tym samym światem, tylko opatrzonym odmiennymi etykietkami” — czytamy w konkluzji (E. Sapir, 1978, s. 88). Sapir twierdzi więc,

że wzory językowe mają moc kształtowania określonego stosunku do postrzeganych zjawisk społecznych, że zwyczaje językowe podsuwają pewne sposoby interpretacji świata, utrudniając inne. Jako twór posiadający określony system fonetyczny, w którym ukształtowały się formy determinujące sposoby wyrażania się, język stał się zupełnym systemem odniesienia. Formy językowe decydują o określonej postawie wobec wszelkich możliwych treści wyrażania a pośrednio wobec możliwych form doświadczenia (tych, rzecz jasna, które dają się wyrazić językowo). Sapir stara się w wielu przykładach wykazać niewspółmierności analiz doświadczenia w różnych językach. Za względnością pojęć powstałych na gruncie ustalonych zwyczajów językowych kryje się, jego zdaniem, względność formy myśli. Skodyfikowane przez język interpretacje rzeczywistości zawierają się głównie w odmiennych kategoriach gramatycznych poszczególnych języków (jak była już o tym mowa, kwestia różnic słownikowych jest o wiele bardziej zewnętrzna i oczywista).

Podążając więc za myślą Sapira i odczytując ją ostatecznie powiedzieć można, iż w języku, jego specyficznych kategoriach, jest jak gdyby zawarty myślowy, konstrukcyjny schemat danej kultury. W strukturze każdego języka można odczytać cały zbiór nieuświadomianych sądów o świecie; pewne cechy zewnętrznej rzeczywistości zostają uwypuklone, inne pominięte. Każda społeczność posiada własne charakterystyczne klasy, za pomocą których porządkuje się doświadczenie — klasy te ustanawia w głównej mierze język.

Jak się wydaje, nie chodzi tutaj jednak — co często przypisywano Sapirowi — o wyrażenie skrajnie deterministycznego stanowiska, iż prowadzi to do absolutnej wyłączności i nieporównywalności sensów kulturowych czynności i obiektów wśród różnych grup kulturowych, ile raczej o wskazanie, że potoczne doświadczenie społeczne (ono właśnie w stopniu najsilniejszym) jest w sposób nieuświadomiany „modelowane” przez zwyczaje językowe. Wydaje się, iż dobrze oddaje istotę tej myśli Sapira jego kontynuator — przynajmniej przez pewien okres — C. Kluckhohn, pisząc: „... język wskazuje nam jak gdyby: «zauważ to», «zawsze uważaj to za odmienne od tamtego», «takie a takie rzeczy należą do jednej grupy». Ponieważ ludzie od dzieciństwa zaprawiani są do reagowania w ten sposób, uważają takie rozróżnienia za nieunikniony element życia [...] Każdy język wywiera wpływ na to, co posługujący się nim ludzie widzą, co czują, jak myślą i o czym mogą mówić” (C. Kluckhohn, 1949, s. 166). Mimo iż w każdym języku można wyrazić potencjalnie wszystkie treści (ten oczywisty już dzisiaj fakt uwypuklał jeszcze Boas w pracy *The Mind of Primitive Man*), jednak określone języki podsuwają i ułatwiają specyficzne sposoby oglądu i interpretacji świata.

Pozostawiając na razie na uboczu ten zasadniczy problem, chciałbym

przejsć obecnie do przyjrzenia się konsekwencjom wszystkich powyższych rozważań Sapira nad językiem dla jego modelu badań nad kulturą. Ta kwestia jest zwykle pomijana przy analizach, a wydaje się posiadać kapitalne znaczenie dla prawidłowej werbalizacji istoty teorii kultury, ku której skłaniał się autor *Kultury, języka i osobowości*. Najczęściej zakłada się z góry niespójność i szczytkowość dorobku Sapira, nazywając to nawet charakterystycznym „stylem” jego twórczości (R. Preston, 1966). Fakt ten — jeśli go nawet przyjąć — nie powinien jednak zwalniać od prób eksplikacji koncepcji Sapirowskiej — tym bardziej, że stawia to w nieco innym świetle samą hipotezę Sapira-Whorfa (W. Burszta, 1983).

Do tej pory była mowa jedynie o modelującej roli języka w kulturze — Sapirowi chodziło o coś więcej — o wykazanie, że całość zachowań kulturowych jest w sposób podmiotowo nieuświadomiany również modelowana, a język stanowi tego modelowania najdogodniejszą, najwszechstronniejszą i najbardziej przejrzystą ilustrację. Rozpoczyna on swoje rozważania na ten temat od ustosunkowania się do dwóch pojęć: „zachowań społecznych” oraz „nieświadomości społecznej”. Proponuje odrzucić rozumienie tego pierwszego terminu na sposób behawiorystyczny i odnoszenie go do grup ludzkich tak, jakby działały one niezależnie od umysłów jednostek owe grupy tworzących. Twierdzi dalej, że mityczną „nieświadomość społeczną” można przypisać jedynie tak pojmowanym grupom. „Zdrowiej jest przyjąć — powiada dalej — że całość ludzkiego behavioru wspiera się na istotnej tożsamości mechanizmów psychicznych, zarówno świadomych, jak i nieświadomych oraz że termin «społeczny» daje się pogodzić z pojęciem «nieświadomość» nie gorzej niż termin «jednostkowy», a to dla tej prostej przyczyny, że przeciwstawność pojęć «społeczny» i «jednostkowy» (lub: osobniczy) jest nader ograniczona” (E. Sapir, 1978, s. 147 - 148). Oznacza to, że w badaniach zachowań społecznych niezbędne jest uwzględnienie psychologicznego punktu widzenia. Sapir przyznaje wprawdzie, że bywają przypadki efektywnego stosowania założenia o ponadindywidualnym charakterze zachowań społecznych („wykroczenie poza organizm psychofizyczny”), ale że wówczas jednoznacznie zarzuca się psychologiczne wyjaśnianie różnych typów zachowań w społeczeństwie. Zachowania społeczne są dla Sapira układem tych aspektów zachowań indywidualnych, które odnoszą się do obowiązujących wzorców kulturowych. Absurdalne jest twierdzenie, że człowiek w pewnym momencie zachowuje się indywidualnie, a w innym społeczeństwie — wszystko zależy od celów, jakie stawia sobie badacz. Jeśli interesuje go interpretacja jednostkowa danego zachowania, może odwołać się do odniesienia go do organizmu psychofizycznego. I odwrotnie — nawet sposoby oddychania ludzi można rozpatrywać w kontekście wzorca społecznego („grzeczne” i „niegrzeczne” sposoby oddychania). Tak więc każde

zachowanie kulturowe organizowane jest przez jakiś wzorzec; można je rozpatrywać w kontekście powszechnego sposobu postępowania charakteryzującego daną społeczność. Wzorce te są z kolei w sposób zasadniczy „zależne od sposobów percepcji ustalonych przez tradycję danej społeczności” (E. Sapir, 1978, s. 151).

W tym momencie dochodzimy do istoty wywodu Sapira. Przywołuje on ponownie przykład języka jako najdobitniejszej ilustracji, jak określony system wzorów (tutaj gramatycznych) ukierunkowuje sposoby doświadczania świata przyrodniczego i społecznego. Modelowanie zachowań w danej kulturze ma zawsze charakter pozaświadomościowy w tym sensie, że jednostka z reguły nie zdaje sobie sprawy ze znaczenia, zasięgu i granic zachowania się, które jednak są przez nią respektowane. Inaczej mówiąc, jednostki zwykle postępują tak, jakby знаły doskonale generalne zasady, których realizacją są poszczególne zachowania. Sapir używa tutaj terminu „intuicja”, który tożsamy jest dla niego z wyczuleniem „na niezwykle delikatną materię związków zarówno znanych z doświadczenia, jak i tych, które mogą zaistnieć” (E. Sapir, 1978, s. 154). Współcześni interpretatorzy Sapira mniemają, że odpowiednikiem „intuicji” może być pojęcie „cichej wiedzy” (tacit knowledge) formalnych relacji (D. Hymes, 1971, s. 263). Nieświadome modelowanie zachowań werbalnych przejawia się zarówno w samych formach językowych, jak w materiale, z którego zbudowany jest język (spółgłoski, samogłoski, zmiany akcentu, intonacja), przy czym jednostka nie wie o tych konfiguracjach, ale zachowuje się tak, jak gdyby doskonale je znała i przyjmowała za oczywiste i proste.

Nie wszystkie formy zachowań kulturowych uwidaczniają tak wyraźnie mechanizmy modelowania, jak dzieje się to w przypadku języka, ale wzorce są zawsze obecne. „Im uważniej [...] analizujemy zachowania kulturowe, tym gruntowniej przekonujemy się, że różnice te dotyczą jedynie stopnia owej nieświadomości” — pisze Sapir (E. Sapir, 1978, s. 165). A więc to, co początkowo przyjmował on dla wzorów językowych, teraz staje się uogólnioną zasadą, odnoszącą się także do innych dziedzin kultury. Skoro jednak mechanizmy modelowania najłatwiej zaobserwować na przykładzie języka, powinno się korzystać głównie z osiągnięć lingwistyki, aby „sposób” tego modelowania potrafić precyzyjnie analizować. Uprawomocnia tę uogólniającą dyrektywę fakt, iż autor *Kultury, języka i osobowości* przyjmuje jedność języka z całością zachowań kulturowych na gruncie wspólnego im nieświadomianego modelowania. W cytowanym artykule *Idea osobowości w antropologii kulturowej*, Sapir formułuje wyraźnie tę zasadę mówiąc, że reguły ważne w gramatyce „są równie doniosłe dla badań nad organizacją społeczną, religią, sztuką, mitologią i techniką. Dotyczą one, niezależnie od jego rozmiarów, każdego

segmentu czy grupy segmentów, które tradycja lub wygoda każą nam wykrawać z faktycznego kontekstu ludzkich zachowań (E. Sapir, 1978, s. 139).

Podsumowując ten fragment rozważań podkreślić trzeba, że Sapirowskie twierdzenia o związkach języka z kulturą stały się przesłanką dla dwóch odrębnych tradycji badawczych w ramach współczesnej antropologii kulturowej oraz — po części — socjologii. Jedna z nich koncentruje się głównie na tych aspektach dorobku Sapira, które dotyczą rozpatrywania języka jako przewodnika po kulturze symbolicznej, druga zaś kładzie nacisk na ową strategiczną rolę językoznawstwa dla antropologii ze względu na wspólne obu tym naukom poszukiwania ukrytych poziomów zjawisk. W tej drugiej tradycji mieszczą się, mimo istniejących czasami różnic teoretycznych — antropologia kognitywna, proksemika E. T. Halla, kinezyka Birdwhistella oraz szereg indywidualnych badań antropologów amerykańskich.

2. Problem hipotezy Sapira-Whorfa. Jak zauważa D. Hymes (1971, s. 274 - 275), tzw. hipoteza Sapira-Whorfa przechodziła dziwne koleje: najpierw mówiło się jedynie o hipotezie Whorfa (na podstawie czterech znanych ówczesznie jego artykułów), następnie o hipotezie Whorfa-Lee, dopiero potem powołano nazwę „hipoteza Sapira-Whorfa”. Jednak szerszy wybór prac Whorfa, dokonany w 1956 roku przez J. Carolla sprawił, że hipotezę związane ponownie wyłącznie z nazwiskiem Whorfa, nazywając ją zamiennie po prostu relatywizmem językowym (J. Fishman, 1960; G. Trager, 1959; M. Black, 1968). Ostatnio wrócono jednak do określenia „hipoteza Sapira-Whorfa” — czynią tak zarówno jej krytycy, jak i kontynuatorzy tego typu badań (J. O. Bright, W. Bright, 1969; R. M. Robins, 1976).

Wydaje się nie ulegać wątpliwości, że wszystkie zasadnicze ustalenia, składające się na treść tej hipotezy, znajdujemy już u Sapira. Sapir właśnie sformułował centralną myśl, którą cytuje zresztą na wstępie jednego ze swych artykułów sam Whorf i która stała się podstawą konstrukcyjną i główną przesłanką konkretnych badań empirycznych Whorfa i jego następców. W cytowanym fragmencie Sapir ustala, iż (1) nie da się bytować w świecie obiektywnym w sposób bezpośredni — zawsze jest to życie w znacznym stopniu za pośrednictwem języka tj. ludzie zdani są na „łaskę” języka, którym się posługują oraz (2) „realny” świat jest w dużej mierze funkcją wzorów językowych (głównie gramatycznych). Jest to, innymi słowy, sławna teza, iż język to przewodnik po „rzeczywistości społecznej” i podstawowy klucz do jej prawidłowego odczytania i zrozumienia. Sapir jednak — w odróżnieniu od Whorfa — wplata powyższe tezy w całość swoich poglądów na kulturę, w tym na kul-

ture symboliczną w szczególności. Przykład języka służy mu jako idealna ilustracja owego „modelowania”, któremu mają podlegać wszelkie zachowania społeczne.

W przypadku Whorfa mamy do czynienia ze znacznym zradykalizowaniem i jednoczesnym ujednoczeniem ogólnych dyrektyw wysuniętych przez autora *Kultury, języka i osobowości*. Jak wiadomo, gdyż o tym fragmencie dociekań Whorfa pisało się zawsze najczęściej, dokonał on porównania języka Indian Hopi z wybraną grupą języków europejskich (dokładniej indoeuropejskich), które nazwane Standardowymi Językami Europejskimi (SAE), potraktował jako na tyle zbliżone, że możliwe do wymiennego zestawiania z językiem hopi. Opierając się na tym, co Sapir twierdził o związkach języka z całokształtem kultury, Whorf założył, że w obu przypadkach (SAE i hopi) gramatyki tych języków mają jakiś związek z kulturą ich użytkowników. W skonkretyzowanej postaci cały problem zawarł on w dwóch pytaniach: (1) czy pojęcia „czasu”, „przestrzeni” i „materii” w powszechnym ludzkim doświadczeniu przejawiają się w tej samej formie, czy też w jakiś sposób ingeruje tu struktura danego języka? oraz (2) czy możliwe jest wykrycie wspólnoty pomiędzy normami kulturowymi i zachowaniowymi a wzorami językowymi w szerokim sensie? (B. L. Whorf, 1982, s. 181).

Różnice między językiem hopi a językami SAE uwidaczniają się wg Whorfa w (a) pojmowaniu wielości i stosowaniu liczebników, (b) kształcie rzeczowników odnoszących się do jakości fizycznych i w pojmowaniu samych tych jakości, (c) pojmowaniu faz i cykli, (d) temporalnych formach czasowników oraz (e) pojmowaniu czasu trwania czegoś (duration), intensywności (intensity) i dążenia (tendency).

I tak przykładowo — w językach SAE pojęcie wielości oraz liczebniki główne i porządkowe stosuje się w identyczny sposób do obiektów bądź wydarzeń istniejących w sposób możliwy do postrzegania, jak i istniejących metaforycznie (a więc mówimy zarówno „dziesięć osób”, jak „dziesięć dni”). Jednocześnie subiektywne poczucie czasu ulega obiektywizacji. Natomiast w języku hopi sytuacja jest całkowicie odmienna — tam liczbę mnogą i liczebniki główne stosuje się tylko do przedmiotów, które mogą utworzyć obiektywny zbiór. Nie istnieje jednak wyimaginowana liczba mnoga, zamiast niej stosuje się liczebniki porządkowe i liczbę pojedynczą. Tak więc np. w hopi nie powie się: „dziesięć dni to więcej niż dziewięć dni”, ale trzeba posłużyć się konstrukcją w rodzaju „dziesiąty dzień to więcej niż dziewiąty dzień” — przykłady można mnożyć. Także długość czasu traktowana jest odmiennie: w SAE jest to właśnie klasyczna długość, u Hopiów relacja między dwoma wydarzeniami w przeszłości.

W językach SAE mamy dwa rodzaje rzeczowników: indywidualne

i zbiorowe, których rozróżnianie implikuje stosowanie pojęcia substancji lub materii oraz formy. U Hopiów istnieje formalnie wydzielona klasa rzeczowników, ale wszystkie one są nazwami indywidualnymi występującymi zarówno w liczbie pojedynczej, jak i mnogiej. W języku tym nie jest konieczne pojęcie istnienia jako dualizmu bezkształtnej materii i formy — nie ma też tam pojęć do tych analogicznych.

Pojęcia dotyczące faz i cykli są w językach SAE wyrażane zawsze przy pomocy rzeczowników (typu: lato, zima, zmierzch itd.), a zjawiska fazowe obiektywizowane, przy czym nadaje się im sens przestrzenny (albo lepiej wizualny). W hopi znowu odmiennie: pojęcia te występują w formie zbliżonej do naszego przysłowka, mają jednak charakter temporalny. Np. nie ma tam zwrotów w rodzaju „rankiem” czy „przed południem” — trzeba byłoby to wyrazić jako mniej więcej „podczas — gdy wydarza — się — faza — południowa”. W języku hopi nie spotykamy czasów w naszym gramatycznym rozumieniu (czas przeszły, teraźniejszy i przyszły), sam czas nie jest konstruktem myślowym, jak gdyby obiektywizowanym i możliwym do wyrażenia przy pomocy pojęcia continuum. Ten fragment rozważań Whorfa potwierdzony jest przez badania D. Lee na Wyspach Trobrianda, na których obserwowała ona, że nie istnieje w tamtejszym języku możliwość wyrażenia jakiegokolwiek czasowego związku pomiędzy wydarzeniami. Nie ma żadnych czasów, żadnego językowego odróżnienia między przeszłością i teraźniejszością. To właśnie — między innymi — powoduje brak w kulturze Trobriandów linearnego odczuwania rzeczywistości (D. Lee, 1977, ss. 151 - 164). W języku hopi istnieje ogromne bogactwo form, stron i trybów czasownikowych, co pozwala temu językowi wiernie i precyzyjnie opisywać rzeczywistość (nb. C. F. Voegelin w pracy *Hopi Domains* obala to twierdzenie Whorfa i znajduje wyraźne jednostki temporalne u Hopiów) (H. Landar, 1966, s. 27).

W języku hopi istnieje korelacja czasu i przestrzeni, miejsca wydarzenia z czasem wydarzenia. I tak np. wydarzenia odbywające się w tym samym czasie, ale w różnych miejscach, są interpretowane jakby odbywały się w różnych czasach. I na koniec: pojęcia trwania, intensywności i tendencji wyraża się w językach SAE za pomocą metafor przestrzennych, w drugim wypadku brak tego typu metafor, znajdujemy tam zaś tzw. tensory, których funkcją jest wyrażanie intensywności, tendencji, czasu trwania i następstwa.

Wszystkie przedstawione powyżej różnice językowe zestawia następnie Whorf ze „światem myśli” użytkowników SAE i hopi, by stwierdzić, że ci pierwsi analizują rzeczywistość (makrokosmos, jak mówi Whorf) w kategoriach rzeczy, formy i substancji. Zjawiska czy pojęcia o charakterze

nieprzestrzennym obiektywizują się w formach językowych odnoszących się do przestrzeni i są traktowane jak rzeczy.

Indianie Hopi — według autora *Języka, myśli i rzeczywistości* — widzą natomiast świat w kategoriach «zdarzania się», a zdarzenia ujmowane są w dwóch kategoriach: obiektywnych i subiektywnych. „Obiektywne” są tylko te zdarzenia, które można uchwycić w sposób sensoryczny, wszystkie inne — o charakterze psychicznym i niepsychicznym — są zdarzeniami „subiektywnymi” Czas w języku hopi nie jest równomiernie przepływającym «continuum», ale posiada charakter stabilny, cykliczny. Whorf idzie w swych dociekaniach dalej. Skoro struktura języka decyduje o różnicach w sposobie myślenia uczestników danej kultury, muszą się one objawiać w jakiś sposób także w niej samej. W kulturze europejskiej rozróżnienie „substancji” i „formy” znalazło swe odbicie np. w ukształtowaniu się materializmu, paralelizmu psychofizycznego, fizyki Newtonowskiej. Czas pojmowany jako «continuum» wymusił niejako potrzebę jego utrwalania — stąd narodziny historii, powstanie kalendarzy itp. fakty. Cykliczno-stabilny czas Indian Hopi ma z kolei powodować brak w ich kulturze wszelkiego pośpiechu, przerost działań przygotowawczych wobec mających nastąpić zdarzeń. W ten sposób Hopi traktują przyszłość, wypracowując współcześnie za pomocą środków magicznych to, czego spodziewają się w przyszłości.

Wracając teraz do postawionych na wstępie rozważań pytań, Whorf odpowiada na nie: to właśnie język i jego wzorce modelują pojęcia „czasu” i materii”. Każdy język utrwała określone „szablony mówienia”, które „pokrywają się z typowymi gramatycznymi klasyfikacjami i składają się z leksykalnych, syntaktycznych, morfologicznych i innych środków wyrażania, zespolonych ze sobą w pewną wspólną całość” (B. L. Whorf, 1982, s. 213).

W tym miejscu rodzi się jednak pytanie. Jakie rozumienie kultury zakłada Whorf w tym kontekście? Z czym pozajęzykowym można zestawiać „szablony mówienia”, jaka jest natura tej „wspólnej całości”? Próżno by szukać w poszczególnych artykułach *Języka, myśli i rzeczywistości* rozważań na ten temat. Dowiadujemy się jedynie, że język i kultura, ogólnie rzecz biorąc, „rozwickały się [...] jednocześnie, stale na siebie wpływając. Ale w tej spólcie natura języka stanowi czynnik, który ogranicza plastyczność i usztywnia tory rozwoju (kultury — W.B.) w sposób bardziej autokratyczny. Dzieje się tak dlatego, że język jest systemem, a nie zbiorem norm” (B. L. Whorf, 1982, s. 210 - 211). Dowiadujemy się więc tyle, że język stanowi indeks związanej z nim kultury. Ma rację Lévi-Strauss kiedy mówi, że o ile Whorf rozpatruje język na poziomie wyrafinowanych relacji o charakterze strukturalnym, o tyle kulturę traktuje niezwykle powierzchownie, utożsamiając je z zewnętrznymi jej manife-

stacjami i to dobranymi zawaze pod kątem potrzeb dowodzenia (wcześniej założonej) relacji języka z innymi zjawiskami kulturowymi. Jednak na podstawie analiz Whorfa nie można dać odpowiedzi na nasuwające się fundamentalne pytania: jakie istnieją podobieństwa między wewnętrzną strukturę języka a innymi dziedzinami (aspektami) kultury? W jaki sposób język i kultura odzwierciedlają swoją strukturę w danym momencie czasu lub wpływają na siebie w trakcie historii? Jakie techniki można zastosować do wnioskowania o formach językowych z zachowania pozajęzykowego lub odwrotnie?

Próbując jednak wyeksplikować zasadnicze myśli Whorfa, powiedzieć można, że traktuje on język jako jedyny system w obrębie bliżej nie definiowanej kultury, który zdolny jest interpretować pozostałe (również — jak widzieliśmy — bliżej nieokreślone) systemy kulturowe; pełni więc w całokształcie kultury rolę wyjątkową, jest „interpretantem” kultury, jak powiedziałaby E. Benveniste. Opiera się ona na zdolności aktywnego wpływania na charakter kultury, jej „myślowy” i „zachowaniowy” obraz. Dzięki swej strukturze język ukierunkowuje myślenie w określony ściśle sposób, a sposób ten wyznacza specyfika jego komunikatów (tò, co daje się wyrazić w „szablonach mówienia”).

Tak więc struktura języka, ukierunkowując myślenie, narzucając siatkę interpretacyjną na „kalejdoskopowy strumień wrażeń”, w istotny, aczkolwiek trudno uchwytny sposób wpływa tym samym na zachowania jednostek — uczestników danych kultur (B. L. Whorf, 1982, s. 285).

W pewnych swoich konstatacjach Whorf idzie jeszcze dalej — chodzi tu o jego rozważania nad „światopoglądami” różnojęzycznych kultur. Podobnie jak w przypadku pojęcia kultury, również pojęcie światopoglądu, jakim posługuje się Whorf, sprawia kłopoty interpretacyjne. Tradycyjnie pod pojęciem światopoglądu zwykło się rozumieć określony zespół sądów, często o charakterze wartościującym, które prezentują najogólniej pojętą wizję rzeczywistości. Wyróżnia się przy tym światopogląd społeczny i indywidualny. Sam źródłosłów niemieckiego «Weltanschauung» podsuwa takie intuicje znaczeniowe. W przypadku Whorfa mamy jednak do czynienia ze specyficzną identyfikacją „systemu pojęciowego” ze światopoglądem, a tego z kolei ze wzorami językowymi, które mają kształtować taki a nie inny system światopoglądowy oparty na pojęciach zawartych w języku. Dla Whorfa w każdym języku zawarta jest pewnego typu metafizyka, a jego użytkownik zawsze posiada określony „światopogląd” odnośnie wszechświata — ten „światopogląd” podsuwa i formułuje właśnie język. Whorf może mówić hipostazując o „światopoglądzie kultury”, gdyż język-światopogląd „reprezentuje umysł tłum” (B. L. Whorf, 1982, s. 211), stąd jest powszechnie obowiązujący i jako taki musi posiadać charakter społeczny, respektowany nieświadomo-

mie przez wszystkich członków kultury. Te fragmenty dociekań Whorfa zdaje się zaciemniać dodatkowo fakt, że kiedy pisze on o kulturze, normach kulturowych etc., często ma właściwie na myśli swoiście pojmovany światopogląd. Tak jest także w przypadku konstruowania zasady relatywizmu językowego, która posiada jak gdyby dwa poziomy — jeden odnoszący się do badań nad kulturą, drugi do rozważań nad przedkładalnością światopoglądów (w tym „światopoglądów naukowych”). W artykułach *Nauka a językoznawstwo*, *Język i logika* oraz *Język, umysł, rzeczywistość* koncentruje się Whorf raczej na zagadnieniach wzajemnej przedkładalności różnych systemów językowych — różnych „katalogów rzeczywistości”. Pisze: „... nikt nie potrafi opisać rzeczywistości całkowicie bezstronnie; wszystkich nas krępują pewne zasady interpretacji nawet wówczas, gdy sądzimy, że jesteśmy wolni [...] Dochodzimy tu do nowej zasady relatywizmu: postrzegający nie utworzą sobie tego samego obrazu świata na podstawie tych samych faktów fizycznych, jeśli ich zaplecza językowe nie są podobne lub przynajmniej porównywalne” (B. L. Whorf, 1982, s. 285). Whorf „stawia” tutaj przed badaniami nad kulturą granicę o charakterze epistemologicznym, która jest konsekwencją jego zapatrywań na rolę języka w kulturze; w zawężony (do względności semantycznej) sposób nawiązuje do tej tezy przedstawiciele etnonauki, o czym będzie mowa w ostatnim rozdziale książki.

Generalnie rzecz ujmując, Whorf wyznacza model badań, w obrębie którego: rozpatruje się na poziomie teoretyczno-technicznym poszczególne systemy w obrębie wyodrębnionego języka, aby szukać paraleli w takim a nie innym ukształtowaniu procesów myślowych uczestników danej kultury (np. Hopiów). One z kolei mają warunkować „obraz” danej dziedziny kultury. *Implicite* przyjmuje się już więc podstawę relatywistyczną, przy czym nieporównywalność sensów kulturowych tłumaczy się w tym wypadku odmiennością komunikatów językowych.

Czym jest więc w istocie hipoteza Sapira-Whorfa? Sytuacja wydaje się być analogiczna do tej, jaką spotkać można na gruncie filozofii nauki w przypadku tzw. tezy Duhema-Quine’a. Pierwszy z autorów sformułował ideę o niemożności obalenia jakiegokolwiek hipotezy teoretycznej przez jakiegokolwiek ustalenia o charakterze obserwacyjnym. W. Quine dokonał wzmocnienia tezy autora *Teorii fizycznej* i dostarczył dodatkowych racji tezę ową potwierdzających. Dodatkowo rozszerzył zakres jej „obowiązywania”, gdyż Duhem przyjmował ją zasadniczo do ustaleń fizycznych, a w sformułowaniu nadanym jej przez Quine’a zakres jej stosowalności jest szerszy (J. Kmita, 1980, s. 156 - 157).

Podobnie w przypadku Sapira i Whorfa — zasadnicza idea jest autorstwa tego pierwszego, ale jej konkretyzacja w połączeniu z jednoczesnym wzmocnieniem, dokonane przez Whorfa, stanowią o charakterze ogólnej

hipotezy relatywizmu językowego (tak, jak jest ona powszechnie rozumiana).

Cdrzucając literalne odczytanie fragmentów dociekań Whorfa, można wyłuskać z hipotezy Sapira-Whorfa to, co stanowi o jej ciąglej aktualności. Jeśli założyć (za Whorfem), że przekład językowy pomiędzy różnymi kulturami jest właściwie niemożliwy, stykamy się od razu z klasycznym przykładem błędnego koła: otóż jeśli „światopogląd” czy też „świat myśli” tubylców możemy zrekonstruować poprzez interpretację ich językowych jednostek komunikatywnych, to jednak sposób, w jaki je zinterpretujemy zależy od przypisywanego im przez nas „światopoglądu”. Większość antropologów nie przyjmuje jednak nieuchronności «die Sprachliche Zwischenwelt», co często wiąże się z zagadnieniami przekładu językowego, jednego z podstawowych problemów etnologicznych. Również i z tymi zagadnieniami zetkniemy się w dalszych partiach pracy.

W tym miejscu proponuję potraktować hipotezę Sapira-Whorfa jako przyjęcie — generalnie — założenia, iż to właśnie jednostki komunikatywne języka określają założenia semantyki (pojęcia i sądy) danej kultury, stąd pozajęzykowe dziedziny kultury są przezeń kształtowane. To, co się komunikuje w danej kulturze, jest już *implicite* zawarte w „szablonach mówienia”. Istotne jest także rozróżnienie, dokonane jeszcze przez samego Whorfa, a mocno podkreślane przez Hymesa — na myślenie „potencjalne” i „habitualne” (D. Hymes, 1963, s. 282). Z jednej bowiem strony, potencjalny zakres percepcji i myślenia jest najprawdopodobniej tożsamy dla wszystkich ludzi, użytkownicy języka często dokonują nowych rozróżnień i znajdują dla nich językową ekspresję. Stąd, w świetle znanych faktów o zmianach językowych, lingwistyczny determinizm nie może być absolutny (skrajne odczytanie hipotezy). Zwykle jednak człowiek odwołuje się do zwyczajowych rozróżnień, które „podpowiada” mu jego rodzimy język — w tym sensie tylko jest on więc od niego uzależniony. Taki punkt widzenia zdają się potwierdzać etnometodologiczne badania nad myśleniem potocznym, w ramach którego „potoczne życie z językiem” odwołuje się ciągle do rozróżnień pojęciowych „podpowiadanych” przez język potoczny (M. Ziółkowski, 1981; P. L. Berger, T. Luckmann, 1983).

Fundamentalne pytanie, jakie stawiają sobie etnolingwiści brzmi więc: w jakim zakresie i na jakich zasadach język związany jest ze światopoglądem tych, którzy nim mówią? Zanim jednak przyjrzymy się praktyce badawczej etnolingwistów, zatrzymajmy się na chwilę przy postaci L. Weisgerbera, głównego kontynuatora idei relatywizmu językowego na gruncie niemieckim; na jego przykładzie będzie można wykazać wyraźniej specyfikę założeń etnolingwistyki amerykańskiej. W odróżnieniu

bowiem od tradycji filozofii i lingwistyki niemieckiej Humboldta, Trieria i Weisgerbera, etnologia lingwistyczna stara się unikać założeń uważanych przez jej przedstawicieli za metafizyczne, a raczej weryfikować na materiale empirycznym wysuwane tezy. Badania typu etnolingwistycznego nie mogą być określane jako neohumoldtyzm czy też neokantyzm, choć — rzecz jasna — można na nie spoglądać także pod tym kątem widzenia, ale nie on decyduje o ich specyfice.

L. Weisgerber, kontynuator tradycji kantowskiej, jeden z twórców tzw. „teorii pola”, wyłożył swoje poglądy w monumentalnym dziele *Von den Kräften der deutschen Sprache*. Naczelne znaczenie ma w jego koncepcji zaprojektowanie pojęcia tzw. świata pośredniego (Zwischenwelt), pośredniczącego między światem zewnętrznym a jego „bytem uświadomionym”. Gdyby nie „świat pośredni”, niemożliwe byłoby w ogóle ludzkie poznanie, z kolei «Zwischenwelt» zależny jest od języka, gdyż „aby coś w owym świecie pośrednim zyskało kształt, trwałość i ważność jest rzeczą nieodzowną nadanie temu czemuś nazwy” (L. Weisgerber, 1950, s. 17). Język wprowadza do świata zewnętrznego („kalejdoskopowego strumienia wrażeń”, jak powiedziałby Whorf) jednolitość, trwałość i zrozumiałość (tutaj z kolei możemy przywołać Sapira i jego przykład wyrazu „słoń”, którego poznanie i stosowanie umożliwia stworzenie „potencjalnego świata słoń”). To jednak nie jest jeszcze najważniejsze, Weisgerberowi chodzi o to, że język nie tylko utrwała ludzkie doświadczenie, czyni możliwym jego przekazywanie i dziedziczenie — ale tworzy myślowy „świat pośredni”, kształtuje jednostkową świadomość. Język, tworząc np. grupy i klasy przedmiotów, wcale nie musi odwoływać się do świata zewnętrznego, posługuje się jedynie własnymi prawami. Nie jest on więc — w konsekwencji — narzędziem, środkiem pomocniczym, ale podstawowym czynnikiem umożliwiającym powstanie „świata pośredniego”, który jest *de facto* w przeważającej mierze „językowym obrazem świata” (Weltbild der Sprache). To swoiste spojrzenie na świat przejawia się szczególnie wyraziście w zakresie słownictwa (nb. ogromny, porównawczy materiał etnologiczny dostarcza tutaj doskonałej egzemplifikacji).

Język — twierdzi Weisgerber — determinuje nie tylko świadomość, ale także ludzkie czynności a nawet obiekty kulturowe — każdy rodzaj wytworzonych towarów, każde narzędzie i każdy proces muszą zostać nazwane. I tutaj dotykamy już szczególnie interesującej nas kwestii powiązań i zależności między językiem a najszerzej pojmowaną kulturą (łącznie z techniczno-użytkową, „materialną”). Kultura — rozwijając się dzięki świadomej działalności człowieka, była zawsze powiązana z językiem, który towarzyszy procesowi wytwarzania dóbr kulturowych, wpływa nań i na jego rezultaty a nawet — wyprzedza go. Każda czyn-

ność kulturowa jest wspomagana językowo. Wszystko, co zostało nazwane staje się trwałym elementem w świadomości. Doskonałym przykładem takiego uzależnienia od języka jest religia i proces jej tworzenia i rozwoju. Religia nie mogłaby w ogóle powstać bez języka — powiada językoznawca niemiecki. Wyodrębnianie się stabilnych bogów z wczesnomitycznych „bogów chwili” (Sondergötter) powiązane było ściśle z rozwojem określeń słownych, które przydawały wrażeniom konkretne nazwy i cechy. Podobnie w przypadku sztuki, nauki, prawa, ale także wytwórczości materialnej — język „wspomaga” wszystkie te dziedziny, współtworzy każdą z nich (L. Weisgerber, 1950; B. Andrzejewski, 1983). Weisgerber przytacza obfity materiał, mający potwierdzić jego tezy, w dużej mierze jest to materiał pochodzący z badań etnologów — tutaj interpretowany jednak w duchu kantowskim, ma usankcjonować realność poznawczą językowego świata pośredniego i językowego determinizmu. Zobaczmy teraz, jak posługują się tym samym materiałem sami etnolodzy z kręgu etnolingwistyki.

3. Język — światopogląd — kultura. Badacze, którzy przejęli podstawowe twierdzenie Sapira i Whorfa odnośnie do związków języka z pozajęzykowymi sferami kultury, stanęli przede wszystkim przed problemem odpowiedniego zdefiniowania kultury, gdyż tylko odpowiednie jej pojmowanie umożliwi porównywanie różnych zjawisk kulturowych ze specyficzną, wyjątkową dziedziną, jaką jest język naturalny, rozważany na poziomie relacji strukturalnych. Niedostatki teoretyczne ujęcia tej sfery zjawisk, które nazywa się kulturą i porównuje z językiem, legły u podstaw niepowodzenia pierwszej próby zweryfikowania hipotezy Sapira-Whorfa w ramach tzw. „Southwestern Project”.

Gdy przyjrzymy się praktyce badawczej przedstawicieli amerykańskiej antropologii kulturowej okazuje się, że mają oni tendencję do pojmowania kultury na dwóch poziomach semantycznych. Na tzw. wyższym poziomie ogólności definiuje się ją jako złożoną z wyuczonych wzorów ludzkiego zachowania zwyczajowego; na tym poziomie język wchodzi w skład kultury na równi ze wszystkim, co kontrastuje z zachowaniem instynktownym. Tak właśnie szeroko, „gatunkowo” rzecz można, najczęściej rozumieją kulturę (nie zawsze fakt ten werbalizując) zwolennicy antropologii lingwistycznej.

Na bardziej specyficznym poziomie traktuje się kulturę jako tę część ogólnego zakresu pojęcia, która nie jest komunikacją werbalną (W. Bright, 1968, s. 18). Ku temu z kolei pojęciu kultury skłaniają się wszyscy, dla których język i kultura stanowią dwa rozłączne zbiory zjawisk, możliwe do badania odmiennymi metodami, specyficznymi tylko dla jednej z tych sfer. Jest to tradycyjne stanowisko etnologiczne, nadal dominujące w ra-

mach antropologii kulturowej (zobacz „Wstęp” i rozdział I), a wyrażające się w praktycznej separacji zjawisk językowych od „reszty” kultury, tj. od tych jej dziedzin (aspektów), które wydają się nie mieć nic wspólnego z „subiektywną” sferą językowego przekazywania znaczeń (W. Burzta, 1984). Najdobitniej podkreśla taki rozdział „kulturowy materialista”, M. Harris, dla którego to, co kulturowe jest „obiektywne” w tym sensie, że zawarte w wytworach kulturowych (M. Harris, 1969; 1976).

Etnolingwiści, chcąc podkreślić kulturową naturę języka i traktować go w bardzo szerokiej, antropologicznej perspektywie, dokonują rozróżnienia pomiędzy językiem jako odziedziczonym zespołem zdolności, a «językami» — określonymi strukturami, zbudowanymi na tych zdolnościach w ramach kultury. Język dla tego nurtu badań to nie tyle jedna z dziedzin kultury, nawet wyjątkowa, bo umożliwiająca rozwój, przetwarzanie, transmisję i akumulację kultury jako całości; dla etnolingwistyki stanowi on «primus inter pares» wśród innych dziedzin symbolicznej sfery kultury, gdyż „przenika” je wszystkie. Podstawowe pytanie, na jakie muszą sobie odpowiedzieć zwolennicy tego nurtu badań, brzmi następująco: jak język, jako system symboliczny, ma się do doświadczenia?

Próby stworzenia użytecznego modelu badań etnolingwistycznych podjął się swego czasu W. Bright. Uważa on, iż możliwe jest dokonanie podziału na świat obserwowalny, do którego przynależą „wyraz” i „obiekt” (tj. odniesienie przedmiotowe) i świat strukturalny — w obrębie ludzkiego umysłu. Następnie odróżnia on zachowanie językowe od jego treści lub zawartości (choć sama treść może być w szczególnym przypadku zachowaniem językowym, np. gdy lingwista rozprawia o języku). Te dwie dychotomie oddaje Bright przy pomocy następującego schematu:



- 1 — strzałka „a” określa związek badany przez lingwistę;
- 2 — strzałka „b” wiąże rzeczywiste obiekty i czynności (poprzez inkluzję bądź dedukcję) z subiektywnymi wzorami organizacji;
- 3 — zbiór strzałek „c” reprezentuje związki oznaczone terminem „znaczenie” (W. Bright, 1968, s. 20 - 21).

Zdaniem Brighta są dwa typy jednostek strukturalnych powiązanych przez związki znaczeniowe. Istotnymi jednostkami językowymi są jednostki wyższego poziomu niż fonem i morfem — to tzw. leksemy — minimalne jednostki biorące udział w arbitralnych związkach znaczenia. J. H. Greenberg używał zamiast pojęcia „leksemu” terminu „elementarna jednostka znaczeniowa” (elementary meaning unit, (J. H. Greenberg, 1954, s. 8).

Odpowiednikiem „leksemu” na gruncie zachowania kulturowego jest „semem”. Nie zawsze, oczywiście, istnieje jedno-jednoznaczna odpowiedniość między leksemami a sememami; są takie, kulturowo zdeterminowane różnice w zachowaniu, którym brak odpowiednika leksemicznego. Jednakże — twierdzi Bright — generalna regularność korespondencji leksemu do sememu odzwierciedla ścisłą integrację języka i związanej z nim kultury i w tym względzie jest to model analitycznie użyteczny, a dowodzący jednocześnie kluczowej roli języka dla kultury jako całości. W swej istocie jest to próba doprecyzowania ogólnej idei Sapira; umożliwia ów model porównanie struktury językowej ze strukturą kulturową z punktu widzenia podstawowych znaczeniowych jednostek strukturalnych. Zobaczymy później, jak realizuje się w praktyce podobne teoretyczne założenia.

W bardzo zbliżony sposób próbuje powiązać zjawiska językowe z kulturą, a dalej lingwistykę z etnologią, M. Mathiot. Badania przez nią projektowane odwołują się bezpośrednio do hipotezy Sapira-Whorfa; dokonuje ona jej zasadniczej reinterpretacji — zamiast bezpośredniego wiązania poznawczej dziedziny języka z kulturą, Mathiot wysuwa hipotezę o dwóch rodzajach struktur (języka i kultury pozawerbalnej) i pragnie ustalić możliwe stopnie ich wzajemnych powiązań.

Autorka *An Approach to the Cognitive Study of Language* wychodzi od pojęcia systemu poznawczego, charakteryzowanego za Ch. Frakem jako „zasady, za pomocą których ludzie danej kultury konstruują swój świat”. Różnica pomiędzy językiem a resztą kultury jest, zdaniem Mathiot, fundamentalna dla badań poznawczych systemów ludzi, gdyż rozróżnienie to implikuje, że wzory poznawcze odzwierciedlone w ich języku odróżniają się od wzorów poznawczych odzwierciedlonych w ich kulturze pozawerbalnej. Te ostatnie są nazywane tematami kultury, pierwsze zaś to tematy języka. Oba te rodzaje tematów są: (1) nieliczne i (2) uwzorowane. Każdy zbiór wzorów jest traktowany przez Mathiot jako konstytuujący oddzielny system — temat struktury kultury oraz temat struktury języka. Hipotezą badawczą jest, że temat struktury języka jest powiązany z tematem struktury kultury, a stopień, do jakiego te dwie struktury są powiązane, tworzy stopień integralności języka z ogólną kulturą. Tak więc w przekonaniu Mathiot, badanie poznawczego systemu ludzi zawiera się w trzech etapach: (1) kognitywnej analizie danego ję-

zyka, (2) kognitywnej analizie danej kultury oraz (3) określeniu stopnia integralności języka-kultury (M. Mathiot, 1968).

I jeszcze jedna, wcześniejsza znacznie próba interpretacji hipotezy Sapira-Whorfa, dokonana przez znanego „lingwistę antropologicznego” G. L. Tragera, a mająca umożliwić podjęcie badań na polu wyznaczonym przez tych badaczy.

Trager zakłada przede wszystkim, że wszystkie inne poza językiem aspekty ludzkiego zachowania także posiadają strukturę, a zadaniem nauki jest ją odnaleźć i opisać. Jeśli przyjąć — za Sapirem — że język jest naczelną dziedziną kultury, pozostaje w specyficznej relacji i ma wpływ na pozostałą część kultury, inne jej działy, wtórne wobec języka, muszą być badane w świetle możliwego wpływu, jaki ma na nie system językowy. Język — posiadający strukturę — musi być analizowany strukturalnie, skoro zaś „reszta” kultury jest w ogromnym zakresie warunkowana przez język, można próbować analizować ją także strukturalnie. Nie oznacza to, że pozajęzykowe dziedziny muszą być analizowane homogenicznie lub nawet analogicznie do języka — mogą być badane w swych własnych terminach. Powinno to doprowadzić do możliwości porównania ich między sobą, tak jak możliwe jest porównanie jakichkolwiek języków. Rezultatem tego typu porównań będzie „kulturowa typologia” (G. L. Trager, 1959, s. 35).

Jest to — jak widać — jeszcze jedna próba takiego przeinterpretowania hipotezy Sapira-Whorfa, która ma doprecyzować pierwotne stwierdzenia i stworzyć model strukturalnej analizy typu etnonaukowego.

Już we wstępnej części tego rozdziału wyraźnie podkreślono, że etnolingwistyka nie była i nie jest jakimś jednorodnym kierunkiem w ramach antropologii kulturowej (w przeważającej mierze amerykańskiej, co wiąże się ze specyfiką lingwistyczno-etnologicznego kształcenia tamtejszych antropologów). Reprezentuje ją grupa badaczy, którzy w mniejszym lub większym stopniu podzielają pewne zapatrywania względem decydującego wpływu jednostek komunikatywnych języka na „rzeczywistość myślową” danej kultury. Badacze z tego kręgu *implicite* zakładają, że ogólne normy i dyrektywy badawcze, nakazujące partykularystyczny sposób patrzenia na czynności i obiekty kulturowe, znajdują swoje szczególne potwierdzenie w ramach komunikatów językowych; dowody lingwistyczne są szczególnie eksponowaną formą dowodzenia partykularystycznego i kontekstowego charakteru kultury.

Pierwszy okres rozwoju badań tego typu, jeszcze pod bezpośrednim wpływem idei Sapira i Whorfa, prezentuje „mocną” wersję etnolingwistyki. W ich ramach dokonywano właściwie prostego zabiegu: zakładając odpowiedniość jedna kultura = jeden język (co dla kultur prymitywnych, których głównie dotyczyły badania, jest do utrzymania, z zastrze-

zeniami wszakże), zestawiano dokładnie zanalizowany język z bliżej nieokreśloną kulturą jego użytkowników. I tak np. H. Hoijer, opierając się na występujących wśród Indian Navaho formach czasowników, znajdował odpowiadające im ogólne cechy społeczeństwa (nomadyzm, specyficzna mitologia z „wędrującymi” bohaterami itp.) (P. Henle, 1968, s. 43 i n.).

D. Lee z kolei interesowała się przede wszystkim wpływem języka na sposób percypowania rzeczywistości obiektywnej przez kultury prymitywne. Założyła, że członek danego społeczeństwa nie tylko kodyfikuje doświadczaną rzeczywistość poprzez używanie języka i podzielenie uwzorowanych zachowań charakterystycznych dla jego kultury, ale że jest on w stanie tylko wtedy pojąć rzeczywistość, gdy jest mu ona „przedstawiona” w tym kodzie. Nie chodzi o to, że rzeczywistość jako taka jest względna, ale że różne jej cechy są podkreślone i skategoryzowane, lub że różne jej aspekty są spostrzegane i przedstawiane w odmienny sposób przez uczestników różnych kultur. Należy więc dochodzić do różnych sposobów wyrażania rzeczywistości poprzez analizę każdego aspektu kultury — ale najlepiej można tego dokonać posługując się przykładem języka.

Dla podmiotów kultury nowożytno-europejskiej fakt, że wyraz nie jest rzeczywistością ani też rzeczą, którą oznacza, jest trwałym elementem potocznego doświadczenia społecznego. Inaczej jest jednak — twierdzi Lee — w innych kontekstach kulturowych. Prowadząc badania na Trobriandach zauważyła ona, że wyraz tamtejszego języka odnosi się zawsze do całościowego pojęcia. To, co my traktujemy jako atrybut, dla Trobriandczyka jest składnikiem (ingrediencją) całości. Jeśli powie on np. „Dobry ogrodnik” lub „Ogrodnik jest dobry”, wyraz trobriandzki musi zawierać zarówno „ogrodnika”, jak i „dobroć”; jeśli ogrodnik zatraci „dobroć”, traci definiujący go składnik, staje się czymś innym i zostaje nazwany za pomocą zupełnie innego wyrazu (D. Lee, 1977, s. 154 - 155). Inny przykład: Taytu (gatunek jamu) — ten wyraz „zawiera” określony stopień dojrzałości, wielkości, krągłości itp., bez jednego z tych definiujących składników jest czymś innym: «bwanawa» lub «gowana». W omawianym języku brak przymiotników, wyrazy łączące się z jakościami są rzeczownikami, brak terminu «być» itd. Zdarzenia i obiekty są całościami w innym sensie — serią istnień, ale nie stawiania się, temporalność nie ma żadnego znaczenia. „Nie ma żadnych czasów, żadnego językowego odróżnienia między przeszłością a teraźniejszością. Nie ma uporządkowania działań na środki i cele, żadnych przyczynowych czy teleologicznych związków” (D. Lee, 1977, s. 155). Ta swoista „bezczasowość” implikuje nieobecność oczywistych (dla Europejczyka) linearnych związków pomiędzy zdarzeniami i obiektami w percepcji rzeczywistości — to ma tłu-

maczyć ogólny charakter kultury Trobriandów. Tak więc założenia semantyki „tkwiące” w jednostkach językowych, wytyczają granice, w jakich jednostka może doświadczać rzeczywistość przyrodniczą, co z kolei odbija się na jej stosunku do rzeczywistości społecznej; stąd bierze się (w wymiarze ponadjednostkowym) ogólny charakter kultury. „Światopogląd językowy” determinuje tutaj jednoznacznie sposób myślenia o świecie i własnej kulturze, wytycza drogi i sposoby partycypowania w niej. Dlatego też etnolingwiści mogą (ze swego punktu widzenia) powiedzieć, że „Z antropologicznego punktu widzenia istnieje tak wiele różnych światów na ziemi, ile jest języków (C. Kluckhohn, 1949, s. 160).

Wraz z rozwojem badań etnolingwistycznych pojawił się jednak jeden podstawowy problem, który postawił pod znakiem zapytania dotychczasowy sposób uprawiania studiów z kręgu „language and culture”. Przyjęcie bowiem (obojętnie: *explicite* czy *implicite*) podstawowego założenia o prostej odpowiedzialności jaka istnieje między językiem a kulturą, do której on przynależy, nie obejmuje przypadków, gdy (1) ludy mówiące tym samym językiem mają często różne kultury oraz (2) ludy mieszkające na tych samych terytoriach i wykazujące pokrewieństwo kulturowe mówią jednak różnymi językami. Takie przypadki są doskonale znane z praktyki badań etnologicznych i współcześni zwolennicy etnolingwistyki próbują się do nich ustosunkować.

Już E. Sapir w *Language* zauważył np., że zunifikowane języki rodziny Atapasc znalazły swoich użytkowników w czterech różnych areałach kulturowych: prostej kulturze łowieckiej zachodniej Kanady i na Alasce, „kulturze bizona” Indian Sarcee, wysoce zrytualizowanej kulturze Navahów i wyspecjalizowanej kulturze północno-zachodniej Kalifornii (Hupa) (E. Sapir, 1949a, s. 213 - 214). Indianie Hupa są bardzo typowi dla areału kulturowego, do którego należą, identyczni kulturowo z nimi są sąsiedni Yurok i Karok — do tego stopnia iż trudno przesądzić, które elementy w ich połączonej kulturze należą do którego plemienia. Ale ich języki nie tylko są sobie obce, ale należą do trzech głównych językowych grup Ameryki (atapasc, algonkin, hokan). Sapir cytował te przykłady, by udowodnić, że „język i kultura nie są wewnętrznie związane” (E. Sapir, 1949a, s. 214). Przypomnijmy jednak, że w *Language* zebrał on wyniki swoich przemyśleń z pierwszego etapu swoich badań, kiedy odseparował od siebie obie te sfery zjawisk jako nieporównywalne teoretycznie. Kiedy zestawić powyższą jego wypowiedź z tezą, również jego autorstwa, iż „ludzie pozostają w dużej mierze na łasce języka”, wynikałoby z tego, że np. Indianie Hupa są „na łasce” języka atabasc, Yurok... itd. — a więc w jaki sposób doszło do tak dużej kulturowej zbieżności?

Przedstawiciele współczesnej wersji hipotezy Sapira-Whorfa, J. O.

Bright i W. Bright, próbując pokonać tę trudność. Sądzą przede wszystkim, że genetyczne tło każdego z języków Indian Hupa, Yurok i Karok nie musi jeszcze wcale przesądzać, że są one tak różne. Istnieje coś takiego, jak wzajemna asymilacja języków pod wpływem szerszej jednostki kulturowej — proces rzeczywiście obserwowany w wielu częściach świata. Poza tym dotychczasowe badania dotyczące arealu kulturowego kładły jedynie nacisk na jego uniformizm (miały wszak taki areal wyznaczyć i potwierdzić danymi empirycznymi). Brightowie proponują szukać korelacji między różnicami językowymi i kulturowymi (a zakładają, że te drugie jednak istnieją) w systemach poznawczych tych kultur — w tzw. taksonomiach, które nazywane są także „strukturami semantycznymi” (J. O. Bright, W. Bright, 1969, s. 68 - 69). Przykładem jest ludowa taksonomia biologiczna plemion północno-zachodniej Kalifornii. Pomijając tutaj kwestię szczegółowego jej opisu (opiera się ona nie na układzie hierarchicznym, ale na „strefie wpływów”), powstaje teraz pytanie: czy biotaksonomie badanych Indian odzwierciedlają różnorodność ich języków, czy też odpowiednią jednolitość ich kultury? Okazuje się, że biotaksonomie tych plemion są o wiele bardziej podobne, niż języki, na których się opierają — wykazują rodzaj bliskiej tożsamości, charakterystycznej przecież dla tego arealu kulturowego. Hipoteza Sapira-Whorfa w swym literalnym brzmieniu nie daje się więc zastosować do tych danych — klasyfikując biosferę trzy plemiona indiańskie zdają się żyć „w tym samym świecie”, jedynie „opatrzoną odmiennymi etykietami” (odmienne słownictwo, tożsama zasada klasyfikacyjna). Sytuacja więc byłaby klasycznie odwrotna, niż życzyłby sobie tego Sapir w drugim okresie swej twórczości. Jest jednak jeszcze jeden problem: czy taksonomie należą do kultury czy do języka? W świetle ogólnej wiedzy o tym areale kulturowym wydaje się, że jednak do tej pierwszej (jednorodna kultura — tożsamy „system pojęciowy” w taksonomiach).

Różnice w badanych taksonomiach przejawiają się jedynie w stopniu ich złożoności: najbardziej złożona jest ona u Yurok, potem u Karok, najmniej u Indian znad Smith River. Można więc z kolei zapytać, czy da się znaleźć w języku Yurok coś opozycyjnego np. do języka Indian znad Smith River, co koresponduje z większą złożonością taksonomiczną tego plemienia? Na pierwszy rzut oka wydaje się istnieć paradoksalna, odwrotna relacja między tymi dwiema kulturami. U Yurok odpowiednio złożona taksonomia związana jest z luźną strukturą gramatyczną, podczas gdy u Smith River mniej złożona taksonomia łączy się z bardzo rygorystyczną gramatyką. Oto jak tłumaczą ten paradoks omawiani badacze: „Yurok posiadają większą liczbę ogólnych klasyfikacji, które oznaczają, że mają oni większy «wybór» kiedy odnoszą się do roślin i zwierząt. Jest to zgodne z wysokim stopniem wyboru w gramatyce Yurok, z bliskim

do swobodnego porządkiem wyrazów i jego fakultatywnymi kategoriami morfologicznymi. System taksonomiczny Smith River oferuje mniejszy wybór, tak jak w ich gramatyce porządek głównego zadania jest (ustalony — W. B.) i nie inaczej. Tutaj więc brak wyboru w strukturze językowej koresponduje z przymusem narzucanym przez strukturę taksonomiczną” (J. O. Bright, W. Bright, 1969, s. 74).

Ostatecznie więc hipoteza Sapira-Whorfa w tej ograniczonej wersji brzmi: zasada wyboru zawarta w strukturze językowej Yurok ma swoje uwarunkowanie w podobnym stopniu wyboru w biotaksonomii, który manifestuje się w prosty sposób w większym bogactwie terminów ogólnych. I analogicznie — odpowiedni brak wyboru w gramatyce Indian znad Smith River i Karok ma swoje uwarunkowanie w odpowiadającym ubóstwie taksonomii.

Jak nietrudno zauważyć, powyższa interpretacja ogranicza stopień obowiązywania norm etnolingwistycznych jedynie do „względności semantycznej”, co zbliża ją już do badań typu etnonaukowego, którymi zajmę się szczegółowo w ostatniej partii książki. Warto w tym miejscu nadmienić idąc śladem J. Fishmana — że badacze z kręgu etnolingwistyki bardzo różnie odczytują idee samego Whorfa (same w sobie już niejednoznacznie). Zależnie od tego, co chce się udowodnić w ramach konkretnej analizy, sprowadza się hipotezę Sapira-Whorfa do jednego z czterech możliwych jej poziomów znaczeniowych (J. Fishman, 1960). Tak oto — i jest to stanowisko najpowszechniejsze — wykazuje się jedynie (1) istnienie zróżnicowania leksykalnego w badanych językach. Wnioski z tego typu badań są trywialnie oczywiste, o czym zapewniał już Sapir — istnienie określonego terminu językowego ułatwia członkom danej społeczności uświadomienie sobie i wyrażenie zjawiska objętego tym terminem (i odwrotnie — brak jakiegoś terminu utrudnia percepcję określonych zjawisk lub ich dokładny opis). Nie trzeba chyba dodawać, że tego typu badania niewiele mają wspólnego z ideami Whorfa.

Inny rodzaj analiz stara się wykazać (2) związek między różnicami w leksyce a różnicami w zachowaniach niewerbalnych członków różnych społeczności językowych. Badania tego typu nad nazewnictwem kolorów zapoczątkowali Brown i Lenneberg, kontynuował Conklin, a do wniosków falsyfikujących hipotezę Sapira-Whorfa doszli Berlin i Kay. Wykazali oni, że dotychczasowy nacisk badań na zróżnicowania kolorów przeoczył — udowodniony przez nich eksperymentalnie — fakt istnienia w różnych językach tzw. punktów ogniskowych, wokół których grupują się nazwy kolorów (por. B. Berlin, P. Kay, 1969).

Uwaga trzeciej grupy badaczy skupia się na (3) gramatycznej strukturze języka, którą zestawia się z ogólnymi „wizjami świata” członków

różnych kultur. Tutaj przynależą omawiane przeze mnie klasyczne analizy Hoijera, Lee, a także Kluckhohna.

Wreszcie czwarty typ analizy, najbardziej zbliżony do zapatrywań Whorfa, (4) bada relację pomiędzy gramatyką języka a zachowaniami niewerbalnymi. Najczęstszą formą badań są tutaj testy międzykulturowe, które jednak — jak to wykazała M. Marody — istotnie zubożają treść pojęcia „gramatyka” i „zachowanie” w stosunku do tego, co pod nimi rozumiał sam Whorf (M. Marody, 1984, ss. 36 - 40).

Nie wdając się w dalsze omawianie prób weryfikacji względnie falsyfikacji hipotezy relatywizmu językowego, zauważmy jednak, iż istnieje jeden fakt decydujący o ciągłej atrakcyjności i aktualności tego rodzaju badań. Wiadomo bowiem, że praktyka komunikacji językowej regulowana jest przez reguły semantyczne (obok fonologicznych i składniowych), że reguły te przyporządkowują poszczególnym jednostkom językowym określone odniesienia przedmiotowe. Dodatkowo reguły semantyczne zakładają różne rodzaje charakterystyk tych odniesień przedmiotowych, z którymi wiążą się odpowiednie wyrażenia. Innymi słowy, język, obejmując określoną semantykę z jej regułami, zakłada jednocześnie jakiś pogląd na świat. W tym względzie należy zgodzić się z generalną tezą etnolingwistyki. Błędem jest jednak utożsamianie przez ten kierunek owych charakterystyk odniesień przedmiotowych z samym językiem — mało tego — wyprowadzanie ich z języka właśnie. Chodzi mi również o to, że — jak przekonamy się w ostatnim rozdziale przy problemie tzw. emicznych opisów kultury — badanie samego języka, odciętego od owego „poglądu na świat”, którym posługują się dane społeczności, nie pozwala w ogóle scharakteryzować odniesień przedmiotowych, które są elementami tego obrazu świata.

ROZDZIAŁ III

BRONISŁAWA MALINOWSKIEGO TEORIA JĘZYKA A KULTURA PIERWOTNA

Twórca funkcjonalizmu w etnologii światowej Bronisław Malinowski zwrócił szczególną uwagę na miejsce i rolę języka w społeczeństwach prymitywnych, dając temu wyraz na łamach swych interesujących dzieł. Wypracowana przez niego tzw. kontekstowa teoria języka w ramach ogólnych rozważań nad całokształtem kultury, doprowadzi nas do rozpatrzenia relacji między lingwistyką a etnologią w badaniach kulturologicznych. Owa kontekstowa teoria języka, która — o dziwo — nie znalazła szerszego oddźwięku w brytyjskiej antropologii społecznej, wydaje się też być doskonałym punktem wyjścia dla próby hipotetycznego zrekonstruowania charakteru, jaki mógł posiadać język w społecznościach „synkretycznych”, o dominującym typie świadomości magicznej, „stapiającej” odmienne, z punktu widzenia kultury nowożytno-europejskiej, wartości techniczno-użytkowe („kultura materialna”), symboliczno-komunikacyjne („kultura społeczna”) oraz światopoglądowe („kultura duchowa”) w jedną całość synkretyczną. Na marginesie: termin „synkretyzm” czy „synkretyczny typ świadomości” rozumiem tutaj w sensie, jaki nadają mu psychologowie (nie zaś religioznawcy a tym bardziej lingwiści). Oznacza on tyle, co sposób postrzegania pewnych rzeczy całościowo, bez wyodrębniania poszczególnych części, spowodowane brakiem zdolności do analizy i syntezy. Terminem tym posługiwał się jeszcze Renan, przejął go szwajcarski psycholog Claparede, a upowszechnił Piaget. W ramach niniejszych rozważań „synkretyczność” odnosi się do rzeczywistości ponadjednostkowej, do specyficznego typu świadomości, niezwykle trudnego do „pojęcia” dla podmiotów kultury nowożytno-europejskiej.

W naturalny sposób powstaje więc pytanie: skoro przyjmiemy taką „bezdzielinową” charakterystykę kultury pierwotnej (której nie należy, rzecz jasna, wzorem ewolucjonistów mylić z kulturami pierwotnymi obecnie występującymi) — jakie miejsce zajmował w jej ramach język i czy był to w ogóle język w dzisiejszym sensie, z wyraźnie wyodrębnioną semantyką jego jednostek komunikatywnych? Pewne intuicje w tym względzie znaleźć można u samego Malinowskiego, który wspomagał się

psychologią i teoriami rozwoju mowy. Ze swej strony chciałbym zaproponować perspektywę kulturoznawczą, antypsychologistyczną i antyindywidualistyczną, wynikającą z przyjęcia pragmatycznej teorii kultury i funkcjonalno-genetycznego typu wyjaśniania zjawisk.

Ostatnia część rozdziału poświęcona jest pewnym nowym trendom współczesnej antropologii brytyjskiej, która po wielu latach nikłego lub wręcz żadnego zainteresowania zjawiskami semantyki kultury, próbuje obecnie wypracować model „antropologii semantycznej”, odmienny zarówno od „strukturalizmu” C. Lévi-Straussa, jak i od amerykańskich badań etnosemantycznych.

1. Funkcjonalny model kultury a badania nad językiem. W swojej ogólnej teorii kultury Malinowski niezbyt często zajmował się zagadnieniami języka i wzmianki na ten temat rozrzucone są po różnych tekstach — zawsze w kontekście innych rozważań. Powstały jednak dwa podstawowe teksty, w których potraktował on szczegółowo problematykę językoznawczą i wyłożył zasady swojej „teorii znaczenia” — są to II tom *Coral Gardens and Their Magic* oraz głośny artykuł *The Problem of Meaning in Primitive Languages* (B. Malinowski, 1935; 1948). Również *Argonauci Zachodniego Pacyfiku* zawierają sporo uwag odnośnie do praktycznego postępowania lingwistycznego w badaniach kultur prymitywnych. Zaczniemy jednak od uwag generalnych.

Malinowski przyjmuje, że o ludzkiej kulturze mówić możemy dopiero w tym momencie, w którym powstało myślenie symboliczne. Symbolizm, traktowany przez niego jako zdolność do tworzenia abstrakcyjnych pojęć zawartych uprzednio w języku, równoznaczny jest więc z narodzinami kultury. Symbolizm — twierdzi dalej Malinowski — jest istotnym składnikiem zorganizowanego (co oznacza: kulturowego) zachowania (B. Malinowski, 1958, s. 102). Istotną cechą charakterystyczną symbolicznego życia społecznego są „imperatywy integratywne”, które sprawiają, że wszelkie zachowania typu nawykowego stają się zachowaniami obyczajowymi a impulsy przetwarzane są w wartości. Do sfery „imperatywów integracyjnych” zaliczają się więc takie zjawiska, jak tradycja, standardy normatywne lub wartości, religia, sztuka i ceremonia oraz wszelkie możliwe do wyodrębnienia formy symbolizmu. Malinowski mówi czasem wprost o „zachowaniach symbolicznych”. Zachowania symboliczne możliwe są tylko dlatego, że ludzki język oraz — co za tym idzie — myślenie abstrakcyjne, „są przenośnikami wiedzy, wierzenia, systemów prawnych i ustrojów prawnych. Zachowanie ciągłości tradycji jest możliwe dzięki używaniu języka” (B. Malinowski, 1958, s. 169). Ale język jest fundamentem i warunkuje kulturę we wszystkich jej przejawach. Jeśli przyjąć, że istnienie kultury jest możliwe dzięki temu, iż możliwe jest przekazy-

wanie (opartej na tradycji) w i e d z y, wówczas wiadać decydującą rolę języka dla całokształtu kultury. „Materialna machina kultury oraz związane z nią ludzkie zachowanie, tj. umiejętności techniczne i reguły współpracy, są utrzymywane, regulowane i zachowywane w wiedzy tradycyjnej. Jest to możliwe dzięki językowi, instrumentowi, za pomocą którego człowiek może formułować reguły o powszechnym walorze i zawierać je w pojęciach słownych” (B. Malinowski, 1958, s. 169).

Wydaje się, że można jednocześnie traktować język jako jeden z imperatywów instrumentalnych kultury, obok organizacji ekonomicznej, systemu norm, ustroju politycznego oraz mechanizmów i agencji wychowawczych. Pozycja języka jest jednak o tyle specyficzna, iż (1) poprzedza on i umożliwia wszelkie inne „imperatywy” oraz (2) towarzyszy im nieustannie.

W pracy *The Scientific Basis of Applied Anthropology* Malinowski skonstruował charakterystyczny schemat-przewodnik, który wskazuje, jakie „składowe” kultury powinny być rozpatrywane przy jej opisie. Wy różnił więc przede wszystkim funkcjonalne aspekty kultury: gospodarka, wychowanie, ustrój polityczny, ład i prawo, magia i religia, wiedza i rekreacja. Te aspekty „przeniknięte” są zasadniczymi czynnikami kultury: (a) substratem materialnym, (b) organizacją społeczną i (c) j ę z y k i e m. Wzajemne powiązanie aspektów i czynników kultury składa się na strukturę systemu kulturowego, którą opisuje się uwzględniając szereg dodatkowych warunków (B. Malinowski, 1938, ss. 16 - 17, zob. A. K. Paluch, 1981). Podany wyżej schemat opisu kultury wzmocniony jest dodatkowo podstawowym założeniem funkcjonalizmu w wersji Malinowskiego, że kultura stanowi harmonijną i zintegrowaną całość a system kultury w normalnych warunkach jest w stanie osiągnąć stabilną równowagę wewnętrzną. Właściwym przedmiotem nauki o kulturze stają się więc zależności pomiędzy jej elementami. Kluczowymi pojęciami, które mają umożliwić opis kultury jako zintegrowanego systemu są pojęcia „funkcji” oraz „instytucji”. Poszczególne prace empiryczne Malinowskiego są właściwie takimi przykładowymi analizami funkcji różnych instytucji i pokazują, z klasycznie funkcjonalistycznej perspektywy, jak poszczególne instytucje (np. prawne, gospodarcze, rodziny, wymiany rytuałnej itd.) przyczyniają się do utrzymywania struktury systemu kulturowego oraz jak wiążą się z innymi elementami tego systemu.

Pojęcie funkcji wchodzi w specyficzne związki ze szczegółową teorią potrzeb, gdyż — jak przyjmuje autor *Życia seksualnego dzikich* — „funkcja nie może być zdefiniowana w jakikolwiek inny sposób niż zaspokojenie potrzeby przez działanie” (B. Malinowski, 1958, s. 31). Potrzeby biologiczne i pochodne warunkują fakt bycia przez człowieka istotą biologiczną i społeczną (przy czym bez zaspokojenia potrzeb biologicznych

nie można mówić o człowieku jako istocie społecznej). Wracając do zagadnienia symbolizmu powiedzieć teraz możemy, że o ile nie jest on niezbędny dla zaspokajania potrzeb gatunkowych człowieka (podstawowych), o tyle umożliwia on i warunkuje sposoby zaspokajania potrzeb pochodnych, co w dalszej kolejności prowadzi do wykształcenia się potrzeb integratywnych, specyficznich kulturowych, „przenikniętych” symbolizmem w stopniu największym. Bez symbolizmu językowego nie można zrozumieć i poznać danej kultury jako systemu normatywnego.

(Wprawdzie, jak wspominałem, w ogólnych rozważaniach nad kulturą Malinowski nie podnosi szczegółowo problemów związanych z badaniem języka, ale jego prace terenowe dowodzą, jak wielką wagę przywiązywał on do prawidłowego rozpoznawania sensów czynności i obiektów kulturowych, sensów ustalanych głównie poprzez analizę komunikatów językowych i znajomość tubylczego języka. Powiedzieć można, że dopiero analizy konkretnych zjawisk kulturowych unaoczniają teoretyczną ważność, jaką przypisywał on semantyce języka i stanowią o oryginalnym podejściu tego badacza do relacji wiążących język z kulturą.

2. Język jako sposób działania. Analizy językowe Malinowskiego, jakie prowadził głównie w odniesieniu do kultury Wysp Trobrianda, ujawniają przede wszystkim, iż traktował on język jako zakorzeniony w rzeczywistości kulturowej i życiu plemiennym i stąd niemożliwy do wyjaśnienia bez stałego odwoływania się do kontekstu kultury, który szeroko warunkuje każde wyrażenie werbalne. Przyjmuje więc, że w językach prymitywnych znaczenie każdego pojedynczego wyrazu jest w wysokiej mierze oparte na jego kontekście. Chodzi tutaj zarówno o to, że (1) znaczenie pewnych wyrażeń jest uwarunkowane kontekstem całej wypowiedzi, jak i o to, że (2) wypowiedź staje się tylko wówczas zrozumiała, gdy umieścimy ją w „kontekście sytuacji” (B. Malinowski, 1948, s. 239). Pojęcie „sytuacji” jest tutaj wzorowane na тезach Wegenera, który wypracował zbliżone pojęcie „sytuacji” w ramach swej «Situationstheorie». Malinowskiemu chodzi jednak o rozszerzone pojmowanie zarówno „kontekstu”, jak „sytuacji” — stąd badanie każdego języka odmiennej kultury musi być prowadzone w połączeniu z badaniem całej kultury oraz środowiska, w którym zjawiska kulturowe są osadzone. „Kontekst sytuacji” oznacza także dodatkowo specyfikę podejścia etnologii do badań nad językiem. W odniesieniu do języków prymitywnych powiedzenie, że znaczenie jest immanentnie zawarte w samym wyrażeniu, jest błędne i do niczego nie prowadzi, gdyż w rzeczywistym życiu wyrażenia nigdy nie znaczą jeśli są oderwane od sytuacji, w której zostały wypowiedziane. Tubylec wyraża się werbalnie zgodnie z celem oddania pewnej myśli lub uczucia, które jest aktualne w t y m m o m e n t-

cie i w tej właśnie sytuacji. To, że wyrazy są rozumiane, wypływa z faktu ścisłego powiązania ze sobą wyrażenia i sytuacji jego wypowiedzenia. Tak więc „przy mówionych, żywych językach tubylczych, wyrażenie nie posiada znaczenia poza «kontekstem sytuacji»” (B. Malinowski, 1948, s. 240). Innymi słowy — twierdzi Malinowski — nie ma języka poza mówieniem, czyli poza de Saussurowskim „parole”. Mówienie owo staje się zaś tylko wówczas zrozumiałe, gdy rozpatrujemy je w kontekście rzeczywistej sytuacji, w której dochodzi do aktu mowy (J. Szymura, 1985, s. 180).

Etnograf powinien postępować przeciwnie niżli czyni to filolog mający do czynienia z językami martwymi. Jeśli ten drugi jest w stanie rekonstruować kulturę minionego ludu jedynie na podstawie pozostawionych wypowiedzi, tak etnograf musi najpierw zbadać bezpośrednio warunki i sytuacje, które charakteryzują daną kulturę, by dopiero poprzez ten kontekst interpretować wyrażenia werbalne. Aby jednak interpretacja lingwistyczna i równoczesna analiza kultury były ze sobą koherentne, należy przyjąć kilka dodatkowych założeń. Pierwsze z nich ustala, że nie wolno traktować wyrazu (word), ani znaczenia (meaning) jako posiadających niezależną egzystencję. Zasada relatywizmu symbolicznego oznacza, że ponieważ całość możliwego do zwerbalizowania świata zależna jest od poziomu kultury, warunków geograficznych i społeczno-ekonomicznych, znaczenie wyrazu może być wywnioskowane tylko z analizy jego funkcji w odniesieniu do danej kultury (tzn. do kultury, do której on przynależy). „Każde prymitywne czy barbarzyńskie plemię, zarówno jak każdy typ cywilizacji, ma własny świat znaczeń i cały aparat językowy tych ludzi (np. typ gramatyki) może być wyjaśniony tylko w połączeniu z ich potrzebami mentalnymi” (B. Malinowski, 1948, s. 242).

Obserwując konkretne zachowania tubylców na Trobriandach oraz sposoby posługiwania się przez nich językiem, Malinowski doszedł do wniosku, iż traktowanie języka jako „ekwiwalentu myśli” nie oddaje w żadnym stopniu tego, co sam obserwował. W *Coral Gardens...* oraz w artykule *The Problem of Meaning...* autor tych prac podaje wiele przykładów konkretnych zastosowań komunikatów językowych wśród tubylców. I tak weźmy np. grupę ludzi zaangażowaną w połów ryb; język używany podczas takiego zajęcia pełen jest technicznych terminów, charakterystyk otoczenia, a wszystko to oparte jest na zwyczajowych typach zachowania, które są dobrze znane uczestnikom połowu z osobistego doświadczenia. Wypowiedź każdego z łowiących jest istotnie i ściśle związana z kontekstem sytuacji i celem pracy (a więc są to krótkie wskazówki o ruchach zdobyczy, wypowiedzi o otoczeniu, wyrażenia uczuć radości lub złości itp.). Innymi słowy: struktura całego takiego materiału językowego jest nierozzerwalnie związana i oparta na przebiegu czynności łowienia

i w jej ramach osadzona. Język jest podporządkowany działaniu, nie bylibyśmy się w stanie go nauczyć (chodzi o język „techniczny”) poprzez refleksję, musielibyśmy działać wspólnie z rybakami, aby móc się nim posługiwać i prawidłowo rozumieć jego komunikaty.

Inny przykład stanowić może grupa Trobriandczyków ustalających obszary pod uprawę, zakreślających granice poszczególnych ogrodów za pomocą raf koralowych. Wówczas także „... takie słowa jak: «kwabila», «karigei», «tuwaga», «baleko» lub «tukulumwala», oznaczające różne rodzaje raf koralowych, ścieżki, zagony itp. [...] są używane jako znaczące działania równoległe z ruchami ciała. Mowa stanowi w tym wypadku ekwiwalent gestu i ruchu. Nie funkcjonuje jako wyrażenie myśli lub komunikowanie idei, ale jako składowa zorganizowanej działalności. Gdybyśmy zebrali słowa wypowiedane przy tej okazji i potraktowali je jako tekst oderwany od kontekstu działania i sytuacji, słowa zostałyby pozabawione zachowań, stałyby się płytkie i mylące”. (B. Malinowski, 1935, s. 8).

Te i podobne przykłady (zob. J. Szymura, 1985, s. 180 - 182) prowadzą Malinowskiego do wniosku, że badanie każdej formy mowy znajdującej zastosowanie w powiązaniu z różnymi działaniami kulturowymi, ujawnia takie same jej właściwości leksykalne i gramatyczne oraz zależność struktury każdego wyrażenia od sytuacji w tym momencie, gdy wyrażenie jest wypowiedane. Ostatecznie więc język w jego prymitywnej formie badać się powinno na tle ludzkiej działalności i jako sposób ludzkiego postępowania w praktycznych sytuacjach.

Wśród ludów prymitywnych nigdy nie używa się języka jako odzwierciedlenia myśli, to tylko w języku pisanym mamy do czynienia ze skondensowaną częścią myślenia, zapisem faktu lub myśli. Tubylcy posługują się językiem jako ogniwem łączącym zgodną ludzką działalność, jest on więc dla nich nieodłączną częścią zachowania — „sposobem działania, a nie instrumentem refleksji” (B. Malinowski, 1948, s. 246).

Możemy w tym momencie zapytać: ale czy rzeczywiście owo „działaniowe” zastosowanie języka wyczerpuje zasób możliwych funkcji mowy w społecznościach prymitywnych? Przecież życie plemienne to nie tylko ciągle podejmowane czynności „produkcyjne”, ale także „niematerialne” akty interakcji, a również cała sfera światopoglądowa kultury.

Malinowski odpowiada, że zasadność jego poglądów na język jako sposób działania potwierdza się także w przypadku tzw. mowy narracyjnej, a więc tekstów opowiadań. Każde opowiadanie wiąże się również bezpośrednio z sytuacją, do której się odnosi (np. z wykonaniem konkurencyjnej żeglugi). Słowa opowiadającego są znaczące z powodu uprzednich doświadczeń słuchaczy, a ich znaczenie opiera się na kontekście odnośnej sytuacji (nie w tym samym stopniu, ale w ten sam sposób, co w przy-

padku mowy w działaniu). Wprawdzie mowa narracyjna wiąże się z działaniem tylko pośrednio, ale aby ją zrozumieć, musimy odwołać się do bezpośredniej funkcji mowy w działaniu. Stąd różnica stopnia, ale nie sposobu.

Innym typem funkcji mowy w społeczności prymitywnej jest tzw. współuczestniczenie fatyczne (phatic communion), typ mowy, w którym więź danej wspólnoty tworzy się poprzez samą wymianę słów. Również i w tym wypadku nie chodzi o oddanie myśli za pomocą pojęć językowych, ale słowa spełniają przede wszystkim funkcję społeczną. „Kontekst sytuacji” ma tutaj charakter wewnętrzny — zawiera się w atmosferze towarzyskości i osobowej wspólnoty ludzi, którzy wymieniają między sobą komunikaty językowe. Całość sytuacji zawiera się więc w tym, co dzieje się językowo (B. Malinowski, 1948, s. 249 - 250).

Generalnie więc Malinowski przyjmuje, że język prymitywny w swych funkcjach jako (1) sposób działania, (2) mowa narracyjna oraz (3) kontakt fatyczny, posiada zasadniczo pragmatyczny charakter i traktowanie go jako środka wyrażania myśli jest spojrzeniem bardzo jednostronnym i to tylko na jedną z jego najbardziej pochodnych i wyspecjalizowanych funkcji. Główną funkcją języka „nie jest wyrażanie myśli ani towarzyszenie procesom myślowym, lecz raczej odgrywanie czynnej roli w czysto pragmatycznej, instrumentalnej części ludzkiego zachowania” (B. Malinowski, 1935, s. 7). Powyższy cytat możemy porównać ze sławnym powiedzeniem Wittgensteina, że „znaczenie wyrazów leży w ich użyciu”, również teoria znaczenia Malinowskiego — wypracowana na podstawie jego ogólnych zapatrywań na istotę języka — posiada zdecydowanie pragmatyczny charakter. Sam uczony nazwał ją empiryzmem etnograficznym.

3. Próba rekonstrukcji języka pierwotnego. Sposób, w jaki Malinowski patrzy na proces konstytuowania się znaczenia w języku, ściśle wiąże się z jego pragmatycznym spojrzeniem na funkcje mowy w kulturze. Człowiek prymitywny, ucząc się rozumieć znaczenie słowa, nie dokonuje tego na drodze wyjaśnień ani przez szereg aktów spostrzeżeniowych, lecz poprzez uczenie się posługiwania tym słowem. «Znaczenie» słowa polega na właściwym zastosowaniu czegoś, co to słowo oznacza. Słowo «znaczy» coś kiedy może być zastosowane, a nic nie znaczy, kiedy nie wiąże się z żadnym rzeczywistym doświadczeniem. Podobnie jak nazwa, także czasownik (słowo związane z działaniem) nabiera znaczenia, gdy aktywnie uczestniczy w działaniu. Jak powiada Malinowski — „stosuje się go wtedy, gdy może on spowodować działanie, nie zaś po to, aby tłumaczyć myśli” (B. Malinowski, 1948, s. 258). Stąd bierze się traktowanie słów jako posiadających swoistą moc, jako środków powo-

dowania czegoś i sposobów manipulowania czynami i przedmiotami. Nie jest zaś słowo sposobem określania czynów i przedmiotów (funkcja symboliczna). W normalnym użyciu wyrazów więź między symbolem a jego odniesieniem przedmiotowym (odpowiednikiem pozajęzykowym — referent), jest czymś więcej aniżeli jedynie konwencją.

W najwcześniejszych etapach ludzkości, gdy kształtowało się znaczenie, wyrażenie językowe jest zwykłą reakcją dźwiękową, ekspresyjną, znaczącą i skorelowaną z sytuacją, ale nie wymagającą żadnego aktu myślenia. Nie można jeszcze wówczas mówić o dźwiękach mowy artykułowanej, stąd reakcja dźwiękowa nie jest jeszcze symbolem a sytuacja (związana bezpośrednio z reakcją) odpowiednikiem pozajęzykowym. Nie istnieje więc semantyka. Początki mowy artykułowanej są paralelne z oddzielaniem się odpowiednika pozajęzykowego od sytuacji, ale ciągle jeszcze istnieje rzeczywista korelacja między dźwiękiem (artykułowanym lub wyartykułowanym częściowo) a jego odniesieniem przedmiotowym, gdyż dźwięk nie jest jeszcze rzeczywistym symbolem i nie może być używany w oderwaniu od tego, co oznacza. Moglibyśmy ten etap nazwać etapem ograniczonej semantyki, w ramach której użytkownik języka nie jest w stanie wyodrębnić w akcie myślowym konwencjonalnego charakteru symbolu językowego. To, że „kamień” jest kamieniem wynika z faktu, że nazywam go kamieniem i tylko z tego. Język posiada wówczas właściwie jeden zakres zastosowań — w konkretnych działaniach i najprostszych rodzajach komunikowania.

To stadium — twierdzi autor *Coral Gardens*... — przechodzi w stadium następne, w którym jednorodne pierwotnie zastosowanie języka rozdziela się na trzy odmienne (choć powiązane): czynne, narracyjne i rytualne (1948, s. 261). Mowa w działaniu (a więc czynne użycie języka) przypomina najbardziej poprzedni etap, gdyż tubylec posługuje się rzeczywistym symbolem, aby odnieść go w bezpośredni sposób do odpowiednika pozajęzykowego, wywołuje tym samym pożądaną przez siebie reakcję i komunikuje konkretny stan rzeczy.

Inaczej ma się rzecz w przypadku języka magii rytualnej. W tym wypadku w mistycznie zakładaną relację pomiędzy symbolem a jego odniesieniem przedmiotowym wkracza zespół działań rytualnych, „wiążących” myślowo i pośredniczących między językiem a oznaczanymi przezeń stanami rzeczy. „Słowo działa na rzecz i rzecz wyzwala słowo w ludzkim umyśle” (1948, s. 259). Stąd bierze się „magia słów”, tak szeroko omawiana przez Malinowskiego w *Argonautach Zachodniego Pacyfiku*.

Mowa narracyjna znamionuje ostatni etap rozwoju i konstytuowania się znaczenia; można w stosunku do niej posłużyć się trójkątem Ogdena i Richardsa, który obrazuje uniezależnienie się symbolu od jego odpo-

odtworzenie tej pragmatycznej wizji świata ludów pierwotnych, a jeszcze trudniej rysuje się zadanie wykazania korelacji między prymitywnym światopoglądem a gramatyką języka.

Przed wszystkim wyżej rozwinięty język, posiadający swoją ewolucyjną historię, charakteryzuje się większą ilością warstw strukturalnych. Trzeba więc wydzielić różne sposoby użycia języka — pragmatyczne, narracyjne, rytualne, scholastyczne, teologiczne. Język naukowy (tzn. taki sposób posługiwania się nim) nie może zostać należycie wytłumaczony bez uwzględnienia poprzednich stadiów. Podstawowe zarysy gramatyki są właściwe głównie najbardziej prymitywnym zastosowaniom języka. Kategorie wywodzące się z tych pierwotnych sposobów posługiwania się językiem mogą także być identyczne dla wszystkich ludzkich języków, mimo narzucającej się powierzchownej różnorodności. Ludzie posiadają zasadniczo identyczną naturę i stąd można przyjąć, że prymitywne użycie języka jest wszędzie zbliżone. Język jest pod małym wpływem myślenia, przeciwnie — myślenie jest pod przemożnym wpływem języka, używanego jako narzędzie w ludzkim działaniu kulturowym. Tak więc fundamentalne kategorie gramatyczne, uniwersalne dla wszystkich języków, mogą być zrozumiane tylko w odniesieniu do pragmatycznego światopoglądu człowieka prymitywnego. Bezsporny — dla Malinowskiego — jest również fakt, że prymitywne kategorie językowe musiały głęboko kształtować późniejsze sposoby posługiwania się językiem.

Zewnętrzny świat interesuje tubylca o tyle tylko, o ile dostarcza użytecznych rzeczy, przy czym „rzecz użyteczna”, to nie tylko to, co da się zjeść, użyć jako narzędzie itp., ale wszystkie pobudki jego aktywności w zabawach, rytuale, wojnie, twórczości artystycznej. Takie „znaczące rzeczy” tubylec odróżnia jako izolowane, oderwane jednostki z niezróżnicowanego tła. I tak np. wszelkie stworzenia nie mające żadnej użyteczności i nie odgrywające roli w tradycji kulturowej określane są zwykle jakimś ogólnym terminem w rodzaju „latające zwierzę”. Jeśli jednak taki obiekt wykazuje jakąkolwiek użyteczność, natychmiast zostaje nazwany i wysoce zindywidualizowany. Zdaniem Malinowskiego, uprawnione jest przyjęcie zasady, że kultury prymitywne mają wyraźną tendencję do izolowania małych, łatwo dotykalnych obiektów — preferuje się to, co łatwiej oddzielić. Określone, drobne szczegóły krajobrazu dokładnie się określa i stają się one składnikiem tradycji, podczas gdy całe ogromne obszary pozostają nie nazwane i niezróżnicowane. Tubylcy mają tendencję do większego zainteresowania światem zwierzęcym niż roślinnym (temu twierdzeniu zdają się przeczyć współczesne badania etnobiologiczne oraz Lévi-Straussa rozważania nad klasyfikacjami prymitywnymi Ameryki Południowej) (C. Lévi-Strauss, 1969a).

Wszystkie osoby, zwierzęta i przedmioty składają się na ogólną kategorię, nie tyle zdefiniowaną, od odczuwaną i wyrażającą się w ludzkim zachowaniu, skonstruowaną (jak można mniemać) przy pomocy selektywnych kryteriów użyteczności biologicznej, opierają się na wartościach i zastosowaniach społecznych. Praktyczny światopogląd izoluje z niezindywidualizowanego tła kategorię osób i upersonifikowanych rzeczy, którą Malinowski nazywa „surową substancją”. Różne składniki tej „surowej substancji” oznaczane są klasą wyrazów stosowanych do nazywania osób i upersonifikowanych rzeczy — wyrazy te tworzą z kolei prymitywną kategorię gramatyczną niezależnych rzeczowników (noun-substantives) (1948, s. 270). Drugą ważną klasę wyrazów tworzą czasowniki, chociaż gramatyczna struktura czasowników jest słabiej rozwinięta w językach plemiennych. Ludzkie działanie koncentruje się wokół przedmiotów, ale nawet w najbardziej pierwotnej kulturze musi istnieć rzeczywista kategoria językowa, w której zawarte są wszelkie wyrażenia zmiany, ruchu i woli oraz związane z osobowym działaniem człowieka.

Szczególne miejsce zajmują zaimki, związane z czasownikami, ale podobne w budowie gramatycznej do rzeczowników. Charakterystyczne, że Malinowski cały czas operuje pojęciami wziętymi z języków europejskich i bez zastrzeżeń „przykłada” je do języków całkowicie odmiennych, przed czym tak przestrzegają badacze z kręgu etnolingwistyki. Zakłada się tym samym uniwersalność pewnych kategorii gramatycznych, uniwersalność wypływającą — ponownie — z pragmatycznej natury języka, która jest zasadniczo obowiązująca dla wszystkich ludzkich języków, jeśli potraktować je w perspektywie historycznej — kształtowania się ich semantyki w sensie nowożytnym. Malinowski dodatkowo posługuje się w tych momentach twierdzeniami psychologicznymi na temat rozwoju mowy u dziecka. Poszczególne etapy tego rozwoju znajdują — jego zdaniem — swoje paralele wśród „posobów używania języka przez ludy pierwotne. Kształtowanie się znaczenia ma przebiegać analogicznie u dzieci i ludów pierwotnych.

Spróbujmy teraz spojrzeć na język i kulturę pierwotną z nieco innej perspektywy. Uwagi poniższe w dużej mierze będą posiadały charakter hipotezy i tak je należy traktować. Przyjmijmy przede wszystkim, że jedyną formą świadomości społecznej we wspólnotach pierwotnych były przekonania kulturowe (o charakterze normatywno-dyrektywalnym), składające się na magię. Ale nie była to — posługując się słowami J. G. Frazera — magia w postaci *explicite*, taka, jaką znamy z obserwacji choćby współczesnych społeczności prymitywnych. We wcześniejszej fazie rozwojowej kultury pierwotnej nie istniał wyraźnie wyodrębniony podział pracy, co powoduje, że nie możemy jeszcze mówić w ogóle o odrębnych typach praktyki społecznej oraz regulujących je formach

świadomości społecznej. Nie ma więc odrębnego typu magicznej praktyki społecznej (w sensie praktyki światopoglądotwórczej), nie występuje też odrębna, magiczna sfera świadomości społecznej (czyli magia jako dziedzina kultury). Musimy więc w konsekwencji przyjąć, że wszystkie działania techniczno-użytkowe były w znacznej mierze równoczesnymi działaniami magicznymi, tzn. można z ich kontekstu subiektywnego wyabraować z jednej strony (1) sądy „czysto” techniczno-użytkowe (współcześnie: dziedziny kultury techniczno-użytkowej, „materialnej”) oraz (2) sądy „czysto” magiczne (magia jako światopoglądotwórcza dziedzina kultury). W odniesieniu do tego rodzaju społeczności pierwotnych nie możemy też mówić o istnieniu w jej ramach odrębnej symboliczno-komunikacyjnej dziedziny kultury. Działania techniczno-użytkowe posiadają zarazem kulturowy sens komunikacyjny oraz — jednocześnie — „czysto” magiczny sens światopoglądowy. Istnieje więc tym samym jeden jedynie typ praktyki społecznej, jedna dziedzina kultury. Sensy kulturowe działań składających się na tę praktykę z reguły wykraczają poza zakres wartości techniczno-użytkowych i posiadają albo charakter techniczno-użytkowy i symboliczno-komunikacyjny lub techniczno-użytkowy i światopoglądowy, bądź — co jest najbardziej prawdopodobne — charakter troisty, „łączący” wartości techniczno-użytkowe, symboliczno-komunikacyjne oraz światopoglądowe. Działania praktyczne, jak np. drażnienie pnia przy budowie łodzi, posiadały równorzędny status z działaniami o charakterze symbolicznym. Człowiek „wierzący” w magię nie wypłyne czółnem zbudowanym bez towarzyszących cyklowi produkcyjnemu zabiegów i zaklęć magicznych. Czynności techniczno-użytkowe i symboliczne tworzą więc nierozdzielną „jednię”.

Jakie fakty mogą przemawiać za podaną (w ogromnym, rzecz jasna, skrócie) powyższą charakterystyką „kultury magicznej”? Można byłoby dłużej zatrzymać się przy komentowaniu tej kwestii, ale nie jest to celem tej książki — zadowolę się więc jedynie zasygnalizowaniem materiału, który potwierdza tę hipotezę. Zauważmy zatem, że „urząd” czarownika charakteryzował się wielofunkcyjnością — pełnił on jednocześnie funkcje nauczyciela, kapłana, lekarza, uczonego i artysty. Tym samym również wielofunkcyjna była magia jako praktyka społeczna: łączyła w rytuałach magicznych pierwiastki z różnych sfer kultury (np. obecność elementów magii łowieckiej czy płodności w rytuałach inicjacyjnych). Pośrednim dowodem może być także nadbudowo-bazowa koncepcja stosunków rodowych Maurica Godeliera, która daje się sprowadzić do konstatacji, iż w stosunkach pokrewieństwa podmiotów świadomości magicznej zawarte są zarazem stosunki ekonomiczne i „ideologiczne” (M. Godelier, 1973; A. Pałubicka, 1984). Fakty powyższe były już niejednokrotnie stwierdzane na gruncie etnologicznych dociekań nad zja-

wiskami kultury pierwotnej. Werbalizowano je najczęściej w postaci stwierdzeń o przepojeniu życia społeczeństw pierwotnych magią czy też religią. Niezwykle istotne w tym względzie jest także strukturalistyczne stwierdzenie o zachodzeniu w ludzkim myśleniu (zwłaszcza pierwotnym) bezustannych transformacji metaforyczno-metonimicznych. W odniesieniu do kultury magicznej mówić (jak się przekonamy) należy raczej o koegzystencji tych związków, o istnieniu czegoś w rodzaju palimpsestu Edmunda Leacha (E. Leach, 1976).

Zastanówmy się obecnie nad kwestią następującą: jeśli przyjmiemy wyłożoną powyżej hipotezę, powstaje pytanie o charakter języka społeczności o synkretycznym (syntetycznym) typie świadomości. Czy aparatura pojęciowa współczesnej lingwistyki jest w stanie zdać sprawę z istoty języka społeczeństw tego typu?

Generalnie rzecz biorąc okazuje się, że definicje języka przeprowadzane w terminach nowożytno-europejskich (dotyczy to każdej z wersji językoznawstwa współczesnego) nie odpowiadają kontekstowi kultury magicznej. Istnieje bowiem swego rodzaju niewspółmierność semantyczna definiowanych w ramach poszczególnych orientacji lingwistycznych pojęć a ich zakładanym odniesieniem przedmiotowym. Dotychczasowe językoznawcze definicje języka nie znajdują swego odniesienia przedmiotowego w społeczeństwach będących wyrazicielami świadomości typu magicznego. Pojęcia odzwierciedlające i adekwatnie opisujące język w kulturze nowożytno-europejskiej, w jakiej funkcjonuje i którą rejestruje badacz-językoznawca, często przenoszone są bez odpowiednich modyfikacji na zjawiska odległych czasowo i przestrzennie kultur. Jak pamiętamy, sam Malinowski uważał współczesną sobie, wysublimowaną wiedzę o języku wręcz za przeszkodę („warstwę strukturalną”), która przesłania pierwotny charakter i obraz języka. Zapytajmy więc po prostu: czy w kulturze magicznej istniał język w sensie strukturalistycznej „la langue”?

Jak powszechnie wiadomo, u podstaw współczesnego językoznawstwa legło Saussurowskie rozróżnienie całokształtu zjawisk mowy (langage) na ponadindywidualny system językowy (la langue) oraz każdorazowe i indywidualne realizacje wzorów systemu językowego — czyli „parole”. Można przyjąć, iż aby możliwe było w ogóle mówienie, niezbędnie istnieć musi poprzedzający je społeczny kontekst systemu językowego; mówienie jest „czerpaniem” z jego reguł, zawsze niedoskonałym i zmiennym (oczywiście w ramach, na jakie „la langue” pozwala). W tym sensie w podobny sposób można byłoby zinterpretować zasadniczą ideę generatywistów spod znaku N. Chomsky’ego; ich „kompetencja” poprzedza i umożliwia „wykonanie”, to, co obserwujemy na „powierzchni” wypowiedzi jest realizacją głębszych poziomów języka. Zauważyć zatem wypada, że strukturalistyczne teorie lingwistyczne wyraźnie preferują analizy syn-

taktyczne (relacje syntagmatyczne i paradygmatyczne między jednostkami językowymi), mniej uwagi poświęcając niezwykle istotnemu komponentowi systemu językowego — semantyce. Można wręcz powiedzieć, że problematyka semantyczna jest redukowana do składniowej w pewien specyficzny sposób. Otóż wspomniane wyżej relacje paradygmatyczne (ekwiwalencji) i syntagmatyczne (przyległości) mają w analogiczny sposób zachodzić w sferze swoich odniesień przedmiotowych. I tak np. w ramach swej ogólnej semantyki A. J. Greimas starał się odkryć elementarną jednostkę znaczeniową, która byłaby analogiczna do jednostki elementarnej „planu wyrażania” (formy) języków naturalnych, tzn. do opozycji fonologicznej. Cały więc wysiłek sprowadza się do przekodowywania struktury jednostek językowych na strukturę ich odniesień przedmiotowych. Warto na marginesie zauważyć, że u samego Chomsky’ego komponent semantyczny jest najslabiej rozwiniętą stroną gramatyk transformacyjno-generatywnych.

Mówiliśmy poprzednio o synkretycznym typie świadomości społeczeństw typu magicznego. Wydaje się, że ów synkretyzm można obserwować przede wszystkim w sferze języka (można trafniej byłoby mówić w tym kontekście nie tyle o języku, ile raczej „mowie”). Mowa magiczna zarówno symbolizowała to, do czego się semantycznie odnosiła, jak też jednocześnie pozostawała do symbolizowanego stanu rzeczy w stosunku przedmiotowo-metonimicznym — wpływała nań przyczynowo lub też była jego częścią (w sensie fizycznym). Tak więc podmiot wypowiadając np. określone słowo nie tylko uświadamiał sobie dany obiekt lub zjawisko („uobecniał” je niejako), ale równocześnie i dodatkowo starał się nań oddziaływać. Często przyjmowało to (i przyjmuje w społecznościach pierwotnych) formę bezpośredniego przywoływania danego obiektu lub zjawiska; albo odwrotnie — zabezpieczania się przed „obecnością” czegoś niepożądanego. Etnologia zanotowała ogromny materiał, który udowadnia jednoznacznie, że u podstaw „magii językowej” leży identyfikacja wyrazu z nazywaną przezeń rzeczą, z czego wypływa przekonanie o realnej sile sprawczej słowa. Zjawiska takie występują tym częściej, im bardziej społeczeństwo jest przesycone myśleniem magicznym.

Mając na uwadze powyższe stwierdzenia zauważmy teraz, że w kontekście mowy magicznej semantyka językoznawstwa współczesnego nie bardzo daje się zastosować. Semantyka ta — generalnie — zajmuje się bowiem tylko związkami symbolizowania pomiędzy symbolem językowym a jego semantycznym odniesieniem przedmiotowym. Myślone reguły symbolizowania współtworzą bowiem semantykę każdego języka nowożytnego. Z zupełnie odmienną sytuacją mamy do czynienia w przypadku mowy magicznej. Związki odniesieniowe takiej mowy składają się z jednoczesnych komponentów symboliczno-semantycznych i przedmiotowo-

-metonimicznych. Tak rzecz ma się z analitycznego punktu widzenia, niemożliwe jednak wydaje się określenie istoty operacji, która „składa” te dwa komponenty w jedną synkretyczną całość. Trudno więc jest sobie — w konsekwencji — wyobrazić i opisać magiczny sposób porozumiewania się (będącego jednoczesnym działaniem). Można jedynie przyjąć, że mówienie magiczne nie posiadało określonej semantyki, było mówieniem poza kontekstem „langue” — nie było więc jeszcze językiem we właściwym (nowożytno-lingwistycznym) tego słowa znaczeniu.

Hipoteza, że w społecznościach magicznych nie istniała wyraźnie skrytalizowana „la langue” może sugerować niemożność efektywnego komunikowania się w tych kulturach. Byłaby to teza absurdalna. Oczywiście jest, że członkowie hipotetycznie rekonstruowanej kultury magicznej posługiwali się mową umożliwiającą im porozumienie, kontakt i komunikowanie. Proces symbolizacji, którego język jest najdobitniejszym przykładem, był z pewnością nieodzownym warunkiem narodzin ludzkiej kultury, nie znaleziono też jakiegokolwiek grupy ludzkiej, która nie posługiwałaby się językiem jako środkiem porozumiewania się. Chodzi jednak o to, że dopiero od pewnego momentu rozwoju historycznego możemy mówić o usamodzielnieniu się symboliczno-semantycznej funkcji języka, tzn. o możliwości myślowego „przywoływania” symbolizowanych semantycznie stanów rzeczy. Innymi słowy problem leży w tym, kiedy język-myślenie zautonomizował się i oddzielił od języka-działania (od komponentu przedmiotowo-metonimicznego).

Przypomnijmy, że Malinowski w swych rozważaniach sugerował coś w rodzaju ograniczonej semantyki języka Trobriandów. Nie byłaby to więc semantyka języka, tak jak chcieliby ją widzieć szczególnie lingwiści typu L. Hjelmsleva. Wizja świata Trobriandczyków — powiada Malinowski — jest czysto pragmatyczna — mówienie jest równoczesnym działaniem, bądź odnosi się do działania w sposób pośredni (jak w przypadku mowy narracyjnej). Autor *Coral Gardens and Their Magic* twierdzi, że język-działanie ma na celu głównie komunikowanie określonych stanów rzeczy (w przypadku „kontaktu fatycznego” również komunikuje się fakt, że „oto jestem swój, nie zaś obcy i mam dobre zamiary, nie chcę nikogo obrazić”). Czy jednak aspekt komunikacyjny wyczerpuje zastosowania języka? Jak ma się rzecz przy rytualnym użyciu języka? Wróćmy znów do hipotetycznej kultury typu magicznego.

Przyjęliśmy, że w magicznym typie kultury czynności kulturowe były wielofunkcyjne. Podobnie w przypadku mowy — komponenty symboliczno-semantyczne i przedmiotowo-metonimiczne ciągle się przeplatały. Tym samym trudno jeszcze mówić o odrębnych, językowych sensach komunikacyjnych. Mowa w społecznościach „magicznych” musiała jednakże posiadać przynajmniej taką charakterystykę fonetyczno-gramatyczną, która

umożliwiała jednostkom odróżniać i rozpoznawać czy w danym przypadku chodzi o jakiś stan rzeczy, obiekt (lub jego cechę), działanie, czy też relacje łączące stany rzeczy, obiekty itd. Tak więc pewien korpus związków odniesienia był niezbędny dla prawidłowego partycypowania w kulturze; w kontekście kultury magicznej należałoby może powiedzieć — do przeżycia. Rytualne zastępowanie mowy — także w ujęciu Malinowskiego — stanowi klasyczny przykład koegzystencji związków odniesieniowych z odpowiednimi obiektami czy zjawiskami.

Wszystkie poczynione dotąd uwagi prowadzą do konkluzji, że mowa w synkretycznych społecznościach magicznych nie istniała jako oddzielna, autonomiczna dziedzina kultury. W konsekwencji trudno jest wówczas mówić o języku jako odrębnej praktyce językowej, której celem nadrzędnym byłoby komunikowanie symboliczne (zob. J. Kmita, 1985). Jest to fakt dość trudny do wyobrażenia sobie, szczególnie z naszej, nowożytno-analitycznej perspektywy, w ramach której bez trudu rozpoznajemy zespoły zjawisk określonych jako językowe. Przyjęło się zaliczać język do komunikacyjnej (komunikacyjno-symbolicznej) sfery kultury, obok sztuki i obyczaju. W ramach „kultury magicznej”, gdzie „wszystko było wszystkim”, tego typu podział i wyodrębnianie analityczne różnych dziedzin kultury, jest całkowicie mylące.

Już wówczas mowa spełniała — zawsze charakteryzującą język — funkcję integrująco-różnicującą społecznie. Komunikowanie za pomocą mowy — jakkolwiek by ono nie wyglądało — miało taki efekt, że było znakiem przynależności do danej grupy. Przekazy funkcjonowały obiektywnie w ten sposób, że integrowały subiektywnie członków danych grup społecznych (wzmacniając poczucie przynależności grupowej), przeciwstawiając ich członkom grup o odmiennej „mowie”. Owe odmienności językowo-komunikacyjne były jednak zawsze stopione z odmiennością wartości obowiązujących w danej grupie i trzeba je rozpatrywać w ogólnym kontekście ówczesnej kultury.

Na koniec tych uwag — na marginesie właściwego toku wykładu — słów kilka o powiązaniach pomiędzy językiem a magicznym sposobem percypowania rzeczywistości. Badania etnologiczne wykazują, że każdy magiczny akt rytualny składa się ze współwystępujących i działających na siebie wzajemnie aktów mowy (w formie wypowiedzi i zaklęć) oraz działań (manipulowanie przedmiotami). Ta całość składa się na specyficzny akt performatywny (w sensie, w jakim używał tego pojęcia J. Austin), dzięki któremu dochodzi do przenoszenia określonych właściwości na przedmioty lub osoby, na które chce się oddziaływać. Jak zauważa S. J. Tambiah — logika konstrukcji takiego „przenoszenia” opiera się na (1) metaforyczno-analogicznym przeniesieniu przez wyrażenie pośredniczące lub na rzeczywistym kontakcie z przedmiotem używanym

jako „przenośnik” oraz (2) słownym przenoszeniem energii z „części” na „całość” (metonimia) (S. J. Tambiah, 1979, s. 354). Mamy tu więc klasyczną koegzystencję komponentów symboliczno-semantycznych i przedmiotowo-metonimicznych. Mimo iż znajduje się wyjątkowe przykłady aktów rytualnych i magicznych obywatycznych się bez udziału werbalnego, jednak zdecydowana ich większość jest konglomeratem działań fizycznych i aktów mowy. Zauważmy przy tym, że sama mowa używana przy tego typu aktach, jest już — zgodnie z wcześniejszymi ustaleniami — równoczesnym działaniem (komponent metonimiczno-przedmiotowy), co dodatkowo wzmacnia tezę o performatywnym charakterze aktów rytualnych.

Jakie relacje wzajemne można wyznaczyć pomiędzy wypowiedzią magiczną a działaniem magicznym? Przede wszystkim opierają się one na tożsamej zasadzie myślenia — na myśleniu analogicznym; poza tym zarówno wypowiedzi, jak i działania mają charakter rytualny, a akty rytualne z kolei są aktami performatywnymi. Każda wypowiedź jest jednocześnie próbą wpływania przyczynowego (przenoszenie energii), każde działanie fizyczne z kolei zawsze jest określonym komunikatem (komunikuje, że oto właśnie dokonuje się takich to a takich zabiegów fizycznych by osiągnąć określony stan rzeczy lub by uniknąć stanu rzeczy niepożądanego i niebezpiecznego). Sens aktu rytualnego realizuje się tylko wtedy, gdy prawidłowo zostanie odczytany jego całościowy kontekst myślowo-działaniowy.

I uwaga ostatnia. Zarówno myślenie typu magicznego, jak i mowa magiczna dzielą jedną generalną cechę (nie wchodzę tutaj w ogóle w problemy związków języka z myśleniem): nie posiadają one charakteru myślowo-refleksyjnego, ale raczej uobecniają zjawiska i są jednocześnie w nich partycypacją. Wartości realizowane w ramach mowy i działania magicznego należą przede wszystkim do porządku metonimiczno-przedmiotowego i — jako takie — poddają się ludzkiemu oddziaływaniu. Jak się wydaje, omawiany w tym rozdziale fragment rozważań Malinowskiego nad kulturą, dotyczący miejsca i roli w niej języka, jest bliski powyższemu intuicjom.

4. *Lingwistyka a etnologia*. Dotychczasowe rozważania nad poglądami Malinowskiego w dziedzinie badań lingwistycznych w ogólnej analizie kultury, skupiły się na następujących kwestiach: najpierw sytuowano jego poglądy odnośnie do języka w systemie twierdzeń funkcjonalizmu jako teorii kultury; następnie ukazano założenia jego pragmatycznej teorii języka zarówno w kontekście synchronicznym („język jako sposób działania”), jak diachronicznym (genetycznym) — chodziło o kwestię kształtowania się semantyki w językach pierwotnych. Rozważania te

skupiały się tym samym na relacji, jaka możliwa jest do wyznaczenia na gruncie funkcjonalizmu pomiędzy językiem a kulturą. Ustalenie, że badanie języka nie może obejść się bez funkcjonalnego powiązania go z badaniami całokształtu kultury, stawia w ciekawym świetle możliwe relacje, jakie wyznaczyć można w tym kontekście między lingwistyką a etnologią (antropologią społeczną w tradycji brytyjskiej).

Współdziałanie tych obu nauk w najsilniejszym stopniu uwidacznia się przy problemach przekładu językowego, którym to zagadnieniom poświęcił Malinowski dużo miejsca w swych pracach terenowych. Główne cechy tzw. tekstowej metody Malinowskiego można byłoby scharakteryzować następująco: jeśli mamy dany komunikat językowy umieszczony funkcjonalnie w danej kulturze, dokonujemy najpierw tłumaczenia na jego ekwiwalent w języku badacza; następnym krokiem jest dokonanie wolnego przekładu (w tzw. *running language*). Potem łącząc przekład interlinearny, nazywany także symetrycznym, z wolnym tłumaczeniem, dochodzimy do szczegółowego komentarza albo „kontekstowego określenia znaczenia”. Komentarz odnosi wolne tłumaczenie do przekładu dosłownego i ma do czynienia z „ekwiwalentami”, zawierając dodatkowo uwagi fonetyczne i gramatyczne. Oczywiście sam komentarz odnosi już do samego komunikatu (tekstu), z pominięciem funkcjonalnego w stosunku doń „kontekstu sytuacji” (por. J. R. Firth, 1963, s. 106 - 108). Jak więc widać, Malinowski traktuje problemy przekładu językowego właściwie również jako problemy etnograficzne. Całość jego metody przekładu (tłumaczenia) jest definiowaniem terminów lingwistycznych na drodze analizy etnograficznej. Oznacza to umieszczanie tekstów językowych w kontekście kultury, z której pochodzą, dopiero potem mają miejsce analizy czysto lingwistyczne, by w konsekwencji dać definicję zarówno lingwistycznego, jak i kulturowego charakteru wyrazu.

„Kontekstowe określenie znaczenia” zawiera charakterystykę fonetyczną, gramatyczną i leksykalną i również sytuuje dany tekst językowy w kontekście badanej kultury. Wszystko to prowadzi do bardzo specyficznego traktowania stosunku językoznawstwa do antropologii społecznej. To pierwsze staje się służebne wobec twierdzeń etnologicznych i dlatego właśnie Malinowski podkreśla niemożność bazowania jedynie na „sterylnych” analizach lingwistycznych, gdyż w odniesieniu do społeczeństw prymitywnych nie da się w y a b s t r a h o w a ć języka z całokształtu warunkującej go kultury. W ten sposób zbiegają się tutaj wszystkie założenia odnośnie do teorii kultury i języka, jakie wypracował autor *Argonautów Zachodniego Pacyfiku* — ich konsekwencją w interesującej nas kwestii jest przyjęcie tezy o integralności lingwistyki (jako poddziedziny) i etnologii w badaniu kultur prymitywnych. W tym kierunku powinny też pójść przyszłe badania: „Sądzę, że w przyszłości języ-

koznawstwo zwłaszcza zajmujące się znaczeniową stroną języka, powiąże studia językowe z całością kultury” (B. Malinowski, 1958, s. 5). W tym momencie zauważyć można pozorną zgodność powyższego sądu z twierdzeniami etnolingwistyki, ale — jak starałem się pokazać w poprzednim rozdziale — realizacja tego zadania przybiera w obu przypadkach zasadniczo odmienny sposób.

5. Początki brytyjskiej „antropologii semantycznej”. Teoria języka wypracowana przez Malinowskiego, nie stała się nigdy właściwie obiektem szczególnego zainteresowania i nie znalazła kontynuatorów wśród brytyjskich antropologów społecznych. Jedynie przedstawiciele tzw. londyńskiej szkoły lingwistycznej, J. R. Firth i F. R. Palmer oraz J. Austin zajęli się bliżej niektórymi jej aspektami (zob. J. Szymura, 1985). Reprezentanci współczesnej subdyscypliny w antropologii społecznej — sami siebie nazywający „antropologami semantycznymi”, odrzucają w całości jej podstawowe sformułowania, przede wszystkim — jak twierdzą — ze względu na ich behawiorystyczny charakter. Szczególnie ostro krytykuje się wiarę Malinowskiego w „konkretną sytuację” i „sytuację działania”, w których miałyby być bezpośrednio osadzone wyrażenia. W *Coral Gardens*... mówi się wprost o „rzeczywistości środowiskowej”, „wyrażenie” miało dla Malinowskiego prawie hipnotyczną moc utożsamiającą je z „rzeczywistością”. Prowadziło to do pomieszania tego, co jest konstruktem teoretycznym badacza a doświadczeniem. Czynniki lub elementy sytuacji, łącznie z samym tekstem, są abstrakcjami z doświadczenia i nie są w żadnym sensie w nim „osadzone”. Pojęcie „kontekstu sytuacji”, skonstruowane w sposób czysto behawiorystyczny, okazało się całkowicie nieprzydatne dla ogólnej teorii semantycznej, którą chcą wypracować badacza z kręgu „antropologii semantycznej”. Generalnie uważają oni, że dotychczasowy model uprawiania etnologii, pozostający pod ciągłym jeszcze wpływem idei funkcjonalistycznych (lub kryptofunkcjonalistycznych) jest zbyt dogmatyczny i pragmatyczny jednocześnie, by mógł służyć jako punkt wyjścia dla badań semantycznych. Jedynym etnologiem „starej daty”, który zapoczątkował trend semantyczny w brytyjskiej antropologii społecznej, był Evans-Pritchard. Rozumiał on antropologię społeczną nie jako „naukę przyrodniczą” (jak choćby Radcliffe-Brown), ale jako gałąź humanistyki badającą systemy moralne. Dla Malinowskiego kultura była przede wszystkim rzeczywistością instrumentalną, stąd semantyka nie przyciągała głównej jego uwagi. Mit w perspektywie funkcjonalistycznej nie wymagał analizy symbolicznej, rozpatrywano jedynie jego funkcjonalną rolę jako wzorów zachowań. Podobnie w przypadku Radcliffe-Browna — traktował on znaczenie jedynie jako „rodzaj społecznej fizjologii”. Ale współczesna „antro-

pologia semantyczna" nie chce w prosty sposób zastępować pojęcia „funkcji” pojęciem „znaczenie”. Wychodzi bowiem od podstawowego założenia, że istotą człowieka jest tworzenie znaczeń (M. Crick, 1978; 1982). Teoria kultury powinna więc przede wszystkim uwzględniać myślowo-pojęciowy porządek kultury. Kulturę definiuje się jako proces nabywania i manifestowania wiedzy — reguł, wartości i wierzeń. Pojęcie wiedzy kontrastuje z pojęciami działania, odczuwania, ideologii, w których jedynie odzwierciedla się pojęciowy system danej kultury.

Badacze w rodzaju Cricka i Pococka uważają, że badania nad tak pojmowaną kulturą powinno zaczynać się od „struktur pojęciowych” będących częścią kultury badacza. „Antropologia jest częścią samej siebie. Każde twierdzenie dotyczące kultury jest także twierdzeniem o antropologii” (M. Crick, 1982, s. 307). Im większa jest samowiedza antropologów na temat własnej kultury i własnej nauki, tym bardziej wartościowe będą twierdzenia o innych kulturach. Chodzi więc o to, że własnej kulturze należy poświęcić nie mniej uwagi niż kulturom obcym. Crick twierdzi, że dopóki „my” (nasze struktury pojęciowe) pozostajemy zbądani jedynie w małym stopniu, dopóty porównywanie nas z „innymi” posiada niewielką wartość naukową.

Zasadnicze pytanie, które zadają sobie badacze z kręgu „antropologii semantycznej”, nazywanej także „antropologią wiedzy”, brzmi: jak interpretować rozumiejąco systemy semantyczne innych społeczeństw? Poszukuje się we własnej kulturze tej jej części, która jest najlepszym do zastosowania instrumentem przekładu dla zrekonstruowania i zrozumienia różnych systemów myślenia i działania obcych społeczeństw.

Trudno jeszcze cokolwiek bliżej orzec o dokonaniach tego ukierunkowania badawczego. Programowo sprzeciwia się on wszelkim dotychczasowym wersjom badań nad semantyką kultur i — jak dotąd — badacze zajęci są raczej krytyczno-analitycznym „rozbiorem” tradycji antropologicznej badań semantycznych. Rozważa się więc kwestię, czy język rzeczywiście adekwatnie reprezentuje naszą wiedzę oraz w jakim sensie jest on systemem wiedzy. Czas pokaże, czy to interesująco zapowiadające się ukierunkowanie osiągnie znaczące wyniki poznawcze. Zdecydowałem się poczynić o nim tych kilka najogólniejszych uwag ze względu, iż jest to istotne *novum* w brytyjskiej antropologii społecznej. Badania semantyczne nie posiadają tam bowiem zbyt bogatej tradycji (zob. H. Henson, 1974, M. Crick, 1978).

ROZDZIAŁ IV

STRUKTURALISTYCZNE UOGÓLNIENIE ZAŁOŻEŃ LINGWISTYCZNYCH NA CAŁOKSZTAŁT KULTURY SYMBOLICZNEJ

Trudno byłoby znaleźć drugą orientację, która byłaby obarczona taką wieloznacznością i nieokreślonością, jak dzieje się to w przypadku strukturalizmu. Mianem „strukturalistycznych” określano bowiem — i często dzieje się tak do dnia dzisiejszego — wszelkie zespoły poglądów metodologiczno-teoretycznych, w ramach których spotkać można słowo „struktura”. W taki właśnie sposób podszedł do strukturalizmu J. Viet, gdyż traktuje on jako strukturalistyczne zarówno koncepcje osobowości podstawowej (A. Kardiner), jak i system Parsonsa, funkcjonalizm-strukturalizm Radcliffe-Browna i in.; z drugiej znowu strony za strukturalistyczne uważa się także takie koncepcje, jak: Diltheyowsko-Sprangerowską wersję niemieckiej filozofii humanistyki, teorię gestaltystów, językoznawstwo strukturalne (szkoła praska, kopenhaska i dystrybucjonistyczna), teorię gramatyk transformacyjno-generatywnych N. Chomsky’ego, strukturalizm J. Piageta, a także etnonaukę! Jakby tego było mało, wylicza się poszczególnych badaczy, których trudno zaszeregować do określonych koncepcji, ale w społecznej świadomości metodologicznej funkcjonują oni jako „strukturaliści”: Althusser, Foucault, Godelier (uważany jednocześnie za marksistę), Glucksman, Barthes, Eco, Greimas, Green, Genette, Derrida, Todorov, Sebag, Thion, Lacan itd.

Rozdział ten traktuje jedynie o strukturalizmie w etnologii, zapoczątkowanym przez Claude Lévi-Straussa, a obecnie kontynuowanym w najrozmaitszych wariantach i odcieniach na całym świecie. Nie będzie to jednocześnie całościowa analiza strukturalizmu, ale zaakcentowanie tych momentów teorii Lévi-Straussa i innych zwolenników „antropologii strukturalnej”, które traktują o roli języka w kulturze oraz znaczeniu lingwistyki dla rozważań z kręgu teorii kultury. W przypadku koncepcji strukturalistycznych dzieje się tak, że uwaga badaczy zostaje przesunięta z rozważań nad językiem i kulturą oraz związków między nimi, na związki między lingwistyką a naukami o kulturze (a etnologią w szczególności). Jest to zupełnie odmienny sposób „myślenia” o kulturze — zarówno od

tradycji funkcjonalistycznej, jak i amerykańskiej etnolingwistyki. Rozdział niniejszy dotyczyć będzie tylko specyficznego problemu, jaki jawi się przy strukturalistycznym charakteryzowaniu badanej rzeczywistości — chodzi o owo uogólnienie założeń lingwistycznych na całość badań kultury i konsekwencje takiego sposobu postępowania (por. W. Burszta, 1980).

1. *Koncepcja Claude Lévi-Straussa*. Przyjmuję, iż używając terminu „strukturalizm” w odniesieniu do Lévi-Straussa, będę pod nim rozumiał przede wszystkim metodę badawczą wyrosłą z założeń językoznawstwa strukturalnego (szczególnie w praskiej jego wersji), posługującą się jego metodami w celu konceptualizacji zjawisk ze sfery kultury symbolicznej. Fakt, że Lévi-Strauss przejął postulaty i metody strukturalistów praskich, ma swoje uzasadnienie nie tylko w kontekście dokonań tej szkoły, ale jest także konsekwencją specyficznego sposobu myślenia o kulturze, jaki zapoczątkował mistrz francuskiej socjologii Emil Durkheim, kontynuował m. in. M. Mauss, a twórczo przekształcił sam Lévi-Strauss. Za tymi postaciami kryje się Ferdynand de Saussure i jego koncepcja języka jako ponadindywidualnego systemu.

W *Zasadach metody socjologicznej* Durkheim pisał o naczelnym pojęciu, którym posługują się nauki społeczne — faktach społecznych, że odznaczają się szczególnymi cechami i „polegają [...] na sposobach działania, myślenia i odczuwania zewnętrznych wobec jednostek a zawdzięczających swoje istnienie potędze przymusu, przy której pomocy jednostce się narzucają” (E. Durkheim, 1968, s. 32). Istota faktów społecznych polega na „wyobrażeniach i działaniach” i stąd nie można ich mieszać ze zjawiskami organicznymi i psychicznymi. Tym zaś, co je konstytuuje, są „wierzenia, skłonności i praktyki grupy, wziętej jako zbiorowość. Czymś zupełnie innym są formy, jakie przybierają stany zbiorowe załamujące się w jednostkach” (E. Durkheim, 1968, s. 42). Fakty społeczne posiadają walor powszechności, własną egzystencję, która jest zupełnie niezależna od jednostkowych realizacji i manifestacji w „realnym” świecie.

Odbicie tego zasadniczego poglądu Durkheima znajdujemy w ujęciu języka, dokonany przez de Saussure'a. Zaprojektował on rodzaj analitycznego odróżnienia zachowań językowych od kierujących nimi reguł. Język (*langue*) to „społeczny wytwór zdolności mowy oraz ogół konwencji przyjętych z konieczności przez grupę społeczną, aby jednostki mogły z tej zdolności korzystać” (F. de Saussure, 1961, s. 25). „*La langue*” odpowiada dokładnie Durkheimowskiemu „faktowi społecznemu”; jest zewnętrzna wobec jednostek i kieruje się własnymi prawami dźwiękowego narzędzia mowy (*parole*), jest systemem reguł istniejących w psychice jednostek, wspólnym im wszystkim i pozostającym jednocześnie poza obrębem ich woli. „*Parole*” zaś to akty mowy jednostkowej, praktyczne

i niedoskonałe (zwykle) realizacje normy językowej zawartej w „langue”. Ponieważ jednostka nie zna całości reguł językowych, nie jest w stanie ich sobie uświadomić, w tym sensie nie posiada języka. Ona jedynie posługuje się językiem w konkretnych aktach mówienia. Sam język jednak (langue) jest ponadjednostkowy, dla podmiotu mówiącego stanowi nieprzekraczalny przymus. Konsekwencją takiego ujęcia języka był postulat, by lokalizować badane zjawiska poza świadomością jednostek, gdyż celem językoznawstwa jest „zbadanie sił działających w sposób trwały i powszechny we wszystkich językach i wydobycie praw ogólnych, do których można by sprowadzić wszystkie poszczególne zjawiska występujące w historii języków” (F. de Saussure, 1961, s. 22). Przytoczone zdanie jest dokładnym odbiciem poglądów Durkheima, który proponował rozpatrywać zjawiska społeczne jako byty «sui generis», oddzielone i odmienne od badanych podmiotów, które mają jakieś o nich wyobrażenie.

Lévi-Strauss przyjął Saussurowskie rozróżnienie na „langue” i „parole” i także traktuje bez zastrzeżeń język jako zjawisko społeczne, żyjące i rozwijające się jako wytwór zbiorowy, a zachowania językowe sytuuje na poziomie myśli nieuświadomianej. Skoro lingwistyka strukturalna — kontynuuje — osiągnęła taką precyzję w badaniu „langue”, może również uda się zastosować jej tezy do badań innych dziedzin kultury? Czy analiza rzeczywistości, upraszczająca i tłumacząca da się zastosować do zjawisk pozajęzykowych, które bada etnologia?

Lévi-Strauss proponował sprawdzić użyteczność schematu metody fonologicznej, wypracowany swego czasu przez M. Trubeckiego, a kontynuowany (z różnymi zmianami) do dzisiaj w językoznawstwie. Etnolog, analogicznie do lingwisty strukturalnego, powinien więc: (1) przechodzić od zjawisk uświadomianych do badania ich nieuświadomianej infrastruktury; (2) analizować je jako człony w ich wzajemnych relacjach; (3) wprowadzić pojęcie systemu, by ostatecznie (4) odkrywać ogólne prawa (C. Lévi-Strauss, 1970, s. 91). Aby jednak sprawdzenie takie było prawomocne, niezbędne jest udowodnienie tezy, że pomiędzy językiem a innymi dziedzinami kultury symbolicznej istnieje zasadnicza analogia.

Jak widzieliśmy w poprzednich rozdziałach, refleksja antropologiczna nad kulturą bez zastrzeżeń traktuje język jako integralną część (dziedzinę, aspekt) kultury. Lévi-Strauss nie przeczy, rzecz jasna, że język jest jednocześnie zarówno wytworem, jak i częścią kultury, ale nie te aspekty zagadnienia interesują go jako „strukturalistę”. Jego zdaniem należy przede wszystkim wyodrębnić trzy płaszczyzny dyskusji: można zajmować się stosunkiem między jednym określonym językiem a jedną określoną kulturą, stosunkiem między mową a kulturą w ogóle oraz stosunkiem między lingwistyką a etnologią jako naukami. Lévi-Straussa

interesują właściwie tylko dwie ostatnie płaszczyzny. Twierdzi, że język można traktować jako warunek kultury i to w dwojakim sensie. Z diachronicznego punktu widzenia (nie tak istotnego dla Lévi-Straussa) badamy jak jednostka przyswaja sobie kulturę swej grupy za pośrednictwem głównego systemu symbolicznego, jakim jest zawsze język. Ale to jest oczywiste i teoretycznie mało interesujące.

Zarówno kultura, jak język nie są dla autora *Antropologii strukturalnej* ani ogółem określonych procesów psychicznych, ani też zbiorem wytworów tych procesów. Jeśli założyć, że kultura posiada raczej mentalny charakter, można próbować odpowiedzieć na pytanie, w jakim sensie język jest warunkiem kultury w tej mierze, w jakiej posiada ona budowę podobną do budowy języka. Czytamy: „Zarówno język, jak kultura zbudowane są z opozycji i korelacji, inaczej mówiąc — ze stosunków logicznych. Można zatem rozpatrywać język jako fundament, na nim mogą być nadbudowywane struktury, niekiedy bardziej złożone, ale tego samego typu co te, które są mu właściwe, odpowiadają one pod wieloma względami rozpatrywanej kulturze” (C. Lévi-Strauss, 1970, s. 130 - 131). Ale jest to jedynie szkic samego zakresu zjawisk. Najważniejsze jest stwierdzenie, że język i kultura są dwoma równoległymi przejawami bardziej fundamentalnej działalności jaką stanowi aktywność ludzkiego umysłu. Fonologia — powiada Lévi-Strauss — potrafiła już wyjść poza historyczne i świadome zjawiska, nie są one w żadnym względzie przedmiotem jej analiz; są zaś nimi obiektywne realności, polegające na „systemach stosunków stanowiących wytwór nieuświadomianej działalności umysłu”. Sam Lévi-Strauss kieruje swoją uwagę na wypracowanie uniwersalnego kodu, który zdolny będzie wyrazić wspólne własności struktur różnych aspektów życia społecznego, a więc obok języka — także systemów pokrewieństwa, sztuki, religii, mitologii itd. Fundamentem konstytutywnym kodu jest właśnie ludzki umysł i jego nieuświadomiana działalność.

Całością kultury jest dla Lévi-Straussa „całością znaczącą”, systemem komunikacji, którego główną funkcją jest zachowywanie stabilności danej grupy społecznej. Interpretując ją w ten właśnie sposób, wyznacza trzy przynajmniej poziomy komunikacji: (1) reguły pokrewieństwa i zawierania małżeństw, służące zapewnieniu krążenia kobiet między grupami; (2) reguły ekonomiczne (zapewnienie wymiany dóbr i usług) oraz (3) reguły językowe warunkujące krążenie przekazów. Te trzy formy komunikacji są równocześnie formami wymiany, między którymi zachodzą określonego rodzaju powiązania — związkom małżeńskim towarzyszą świadczenia ekonomiczne, a język uczestniczy w wymianie na wszystkich jej poziomach (C. Lévi-Strauss, 1970, s. 147 - 148). Całości te wykazują więc „homologię” i można czynić formalne charakterystyki

każdego typu wymiany, ujmowanego osobno i wskazywać transformacje, które pozwalają przejść od jednego z nich do drugiego. Lévi-Strauss wskazuje ponadto na fakt, iż oprócz tych systemów komunikacyjno-wymiennych istnieją w ludzkiej kulturze także specyficzne języki takie, jak sztuka, mit, obrzędy i religia.

U podstaw życia społecznego leży zawsze działalność intelektu; jej własności formalne nigdy nie są bezpośrednim odbiciem konkretnej organizacji społeczeństwa, zasadnicze (formalne) aspekty umysłu ludzkiego są tożsame dla wszystkich ludzi. Punktem, do którego niezmiennie zmierza każda analiza Lévi-Straussa, są właśnie owe uniwersalne prawa ludzkiego umysłu. Istnieje teoretyczna granica pomiędzy wiedzą czysto faktograficzną a teoretycznym opracowaniem danych obserwacyjnych. Na dane obserwacyjne składają się systematyczne obserwacje zachowań poszczególnych jednostek oraz zapis świadomie stosowanych reguł kulturowych danej grupy. Tym zajmuje się, zdaniem francuskiego etnologa, etnografia, której przedłużeniem teoretycznym jest dopiero etnologia.

Pierwszym zakresem zjawisk, którym zajął się autor *Mythologiques*, była problematyka pokrewieństwa, w obrębie której Lévi-Strauss dokonał pierwszego zastosowania swojej „metody strukturalnej”. Podkreślił on analogię pomiędzy tradycyjnym sposobem stawiania tutaj problemu a sytuacją lingwistyczną przed pojawieniem się fonologii strukturalistycznej. Badając problemy pokrewieństwa etnologia widzi siebie w sytuacji formalnej podobnej do tej, jaka cechuje lingwistę-fonologa: podobnie jak fonemy, pojęcia pokrewieństwa są elementami znaczenia, ale zyskują to znaczenie jedynie wówczas, gdy tworzą system. „Systemy pokrewieństwa” oraz „systemy fonologiczne” są wypracowywane przez ludzki umysł na poziomie myślenia nieuświadomianego (C. Lévi-Strauss, 1970, s. 92). Można tym samym przyjąć, że w innym porządku rzeczywistości zjawiska pokrewieństwa są zjawiskami tego samego typu co zjawiska językowe. Pozostaje teraz wypracować na gruncie etnologii metodę analogiczną (pod względem formy, a może także treści), do tej, jaką stosuje fonologia.

Zaadaptowanie lingwistycznego modelu fonologii zakłada jedną ważną konsekwencję — zburzenie porządku synchronia–diachronia w badaniach etnologicznych. Dotychczasowe badania nad problematyką pokrewieństwa, podobnie jak kiedyś badania lingwistyczne, skoncentrowane były właśnie na owym stosunku dwóch płaszczyzn. Diachronia miała w zasadzie sama z siebie zdawać sprawę ze zjawisk synchronicznych (albo strukturalnych). Wraz z pojawieniem się fonologii stosunek ten ulega zburzeniu i sytuacja odwraca się: strukturalny aspekt zjawisk jest tym momentem, który wyjaśnia ich aspekt diachroniczny. Czy podobnie może być w odniesieniu do innych dziedzin kultury?

Próbując stosować model lingwistyczny należy wystrzegać się ulegania powierzchownym analogiom pomiędzy systemami fonologicznymi a systemami pokrewieństwa: etnolog nie może, wzorem analizy fonologicznej, rozkładać terminów danego systemu pokrewieństwa na „cechy dystyngtywne” i tworzyć jedną lub wiele „par opozycyjnych”. W przeciwieństwie bowiem do analizy fonologicznej nie dojdziemy na tej drodze do żadnych „praw”, a wynik analizy będzie bardziej abstrakcyjny, niż było to w punkcie wyjścia. Trzeba natomiast uświadomić sobie, że terminy pokrewieństwa „mają nie tylko byt socjologiczny; są również elementami mowy” (C. Lévi-Strauss, 1970, s. 95). W tym sensie terminy te pochodzą bezpośrednio, a nie tylko analogicznie, od metody lingwistycznej. Analiza fonologiczna nie stosuje się bezpośrednio do słów, ale do słów rozłożonych poprzednio na fonemy — na poziomie słownictwa nie ma „koniecznych stosunków”; jest to obowiązująca zasada dla wszystkich elementów słownika, a więc także dla terminów pokrewieństwa (które przecież takimi elementami — na mocy definicji — są także). Tak więc, aby zastosować metodę fonologiczną w badaniach pokrewieństwa, należy ją rozszerzyć i „zapomnieć” o jej podstawach (tak jak rysują się one u językoznawców).

„System pokrewieństwa” obejmuje w istocie dwa różne porządki rzeczywistości: (1) system nazw (system słownictwa) oraz (2) system postaw. Między nimi występuje zasadnicza różnica: system postaw nie musi wyrażać się w odmiennym, świadomie stosowanym słownictwie. Punktem wyjścia dla Lévi-Straussa jest system pokrewieństwa traktowany właśnie jako system postaw, które tworzą d w i e relacje dwuczłonowe: (a) autorytatywnej surowości i (b) familiarnej zażyłości. W obrębie danej grupy plemiennej występują zawsze relacje więzi małżeńskiej (mąż, żona), filiacji (ojciec, syn), pokrewieństwa (brat żony, żona) oraz wujostwa (brat żony, syn). Lévi-Strauss stawia hipotezę, że w przypadku każdego konkretnego systemu pokrewieństwa każda z relacji (więzi wujostwa itd.) zawiera się w jednej z dwóch relacji (a) lub (b). Jeśli znajdzie się zasadę, na której opiera się powyższa klasyfikacja — ustali się tym samym strukturę systemu pokrewieństwa.

Sam system pokrewieństwa jest zinstytucjonalizowanym kulturowo i uświadamianym sobie przez członków grupy systemem klasyfikacyjnym związków pomiędzy ludźmi, wyrażanych przez relacje więzi małżeńskiej, wujostwa, filiacji oraz pokrewieństwa. Ale dla Lévi-Straussa nie są interesujące świadomie werbalizowane reguły kulturowe, które przesądzają o takiej a nie innej klasyfikacji stosunków pokrewieństwa, ich związki z normatywnymi zespołami przekonań. Przyjmuje, że „...to, co decyduje o charakterze klasyfikacji, o charakterze takiego czy innego systemu pokrewieństwa, znajduje się już poza świadomością ludzi i wyraża się

w samej strukturze systemu" (J. Kmita, 1971, s. 131). Na „strukturę” tę składają się relacje opozycji zachodzące między elementami członów klasyfikacji. Jak to wyraził Lévi-Strauss w jednej ze swych ostatnich prac, które podkreślają raczej światopoglądową wartość „strukturalizmu”, w króciutkiej *Myth and Meaning*: struktura zawiera reguły (rules), które sprawiają, że świat stosunków pokrewieństwa nie jest światem „absurdu” (C. Lévi-Strauss, 1979, s. 11). W przypadku omawianego systemu pokrewieństwa chodzi o jedną relację opozycji — między członami (a) i (b). Wprawdzie Lévi-Strauss mówi o dwóch parach opozycji, ale jeśli trzymać się ustaleń fonologii praskiej, opozycji nie stanowi stosunek między wujem a jego siostrzeńcem, ojcem a synem, ale pomiędzy parami (wuj, siostrzeniec) i (ojciec, syn). Relacje (a) i (b) wzajemnie się wykluczają oraz co istotniejsze, zamiana jednej z nich na drugą prowadzi do zmiany znaczenia konkretnej (empirycznie) postaci jednej z relacji (więzi, filiacji, pokrewieństwa, wujostwa). Tak więc — generalnie — struktura pokrewieństwa wyraża się w „czterech członach (brat, siostra, ojciec, syn) połączonych przez dwie pary opozycji skorelowanych i takich, że w każdym z dwóch pokoleń wchodzących w grę występuje zawsze jeden stosunek pozytywny i jeden negatywny” (C. Lévi-Strauss, 1970, s. 106). Pozytywne są relacje, familiarnej zażyłości (Lévi-Strauss oznacza je jako (+), negatywne — relacje autorytatywnej surowości (—) I tak jeśli np. relacja więzi małżeńskiej jest „nacechowana pozytywnie”, zawiera się w (b) — familiarnej zażyłości; gdy relacja pokrewieństwa jest z kolei negatywna, zawiera się w (a) — autorytatywnej surowości. Analogicznie jest w przypadku relacji filiacji i wujostwa. Następnie Lévi-Strauss wyszczególnia możliwe typy związków zachodzące między relacjami w systemie. Relacje pomiędzy (a) i (b) są tylko wtedy istotne, gdy uznamy, że są dystynktywne, znaczące. Tak jak w języku poprzez krążenie przekazów, tak poprzez wymianę kobiet między dwoma grupami egzogamicznymi kształtują się określone związki społeczne. Grupa biorąca żonę jest w sytuacji dłużnika wobec jej brata (reprezentującego drugą grupę), który oczekuje odwzajemnienia. Tak więc przedstawiciel grupy dającej mężczyźnie żonę jest niejako „wpisany” w podstawową strukturę systemu pokrewieństwa. „Żadne istnienie — pisze Lévi-Strauss w innym miejscu — nie może być pomyślane ani dane poza fundamentalnymi wymogami swojej struktury” (C. Lévi-Strauss, 1970, s. 109). Struktura systemu pokrewieństwa działająca na poziomie myśli nieuświadomianej, determinuje obecność brata żony (instytucja awunkulatu) w kontekście konkretnych systemów pokrewieństwa.

Innym przykładem zastosowania dyrektyw lingwistycznych przy analizowaniu zjawisk kultury symbolicznej, jest analiza totemizmu. Dotychczasowe teorie tego zjawiska posiadały charakter (1) uniwersalistyczny

(wierzenia i praktyki totemiczne można wywieść genetycznie z wcześniejszych stadiów rozwoju ludzkości) bądź (2) partykularystyczny (wyjaśnianie istnienia systemów totemicznych poprzez wskazanie na ich sens). Lévi-Strauss odrzuca je w całości i proponuje przyjąć, że istota totemizmu, czyli związek pomiędzy stosunkiem człowieka do natury a oznaczaniem grup społecznych tkwi w umyśle ludzkim, który pośredniczy między światem natury i kultury. „Umysł zakłada homologię nie tylko w łonie systemu oznaczającego, ile pomiędzy odstępami różnicującymi, jakie istnieją z jednej strony między gatunkiem «x» i gatunkiem «y»; z drugiej strony między klanem «a» i klanem «b» (C. Lévi-Strauss, 1968, s. 23).

Do tak zdefiniowanego zjawiska Lévi-Strauss proponuje zastosować analizę strukturalną o charakterze modelowym, która jest pierwszym krokiem otwierającym „drogę dostępu do struktury” i ma polegać na: (1) zdefiniowaniu badanych zjawisk jako stosunku między dwiema lub większą ilością kategorii rzeczywistych lub możliwych; (2) zbudowaniu tablicy możliwych permutacji między tymi kategoriami; (3) poddaniu jej analizie, która dopiero na tym poziomie może dotrzeć do koniecznych związków, gdyż zjawisko empiryczne, które stanowiło punkt wyjścia, było jedynie jedną z możliwych kombinacji, których system należałoby uprzednio zrekonstruować (C. Lévi-Strauss, 1968, s. 27).

Punkt pierwszy realizuje się poprzez ustalenie zakresu pojęcia totemizmu jako stosunków idealnie usytuowanych pomiędzy szeregiem natury i szeregiem kultury. Szereg natury składa się z klas oraz jednostek, szereg kultury — odpowiednio — z grup i osób. Grupując teraz na cztery sposoby po dwie kategorie z różnych szeregów otrzymujemy odpowiedni schemat, w którym każdej z tych czterech kombinacji mają odpowiadać zjawiska uchwytnie empirycznie wśród grup plemiennych. Powyższe rozważania wyznaczają więc pewien system relacyjny (Lévi-Strauss nazywa go, wzorując się na lingwistyce strukturalnej, polem semantycznym), zawierający cztery możliwe, logicznie równorzędne typy. Następnym zadaniem jest potwierdzenie za pomocą materiału empirycznego (1) obecności poszczególnych elementów systemu, (2) charakteru zawartych w nim relacji i (3) momentów odróżniających ten system od innych (por. G. Kloska, 1970). Doprowadza to do ostatecznego stwierdzenia, że instytucje totemiczne odwołują się do homologii „między różnicami, które się ujawniają z jednej strony w płaszczyźnie grup, z drugiej zaś w płaszczyźnie gatunków” (C. Lévi-Strauss, 1969a, s. 174). Jest to więc homologia „między dwoma systemami różnic” przynależącymi do ram natury i kultury, dla Lévi-Straussa jest to „czysta struktura totemiczna” — zbiór członów wielu klasyfikacji dwuczłonowych, z relacją opozycji jako zasadą podziału. Do takich właśnie struktur stara się docierać w swych pracach

francuski etnolog i to właśnie uważa za naczelne zadanie „antropologii strukturalnej”. Wzmacnia i uprawomocnia tę dyrektywę przyjęcie zasadniczej tezy, że nieświadomiana działalność umysłu ludzkiego „steruje” myśleniem kulturowym, że polega ona „na nakładaniu form na pewną treść [...], formy te są zasadniczo tożsame dla wszystkich umysłów: starożytnych, pierwotnych i cywilizowanych [...] wystarczy dotrzeć do nieświadomianej struktury utajonej za każdą instytucją i każdym zwyczajem, by otrzymać zasadę interpretacji stosowalną prawomocnie do innych instytucji i innych zwyczajów” (C. Lévi-Strauss, 1970, s. 77).

„Struktury” mają utrzymywać się niezależnie od wszelkich wydarzeń społecznych, mimo zmieniających się form życiowej praktyki — mają istnieć w synchronii swych form, przy zmianach diachronicznych konkretnych treści społecznych. Lévi-Strauss przydaje więc swoim „strukturom” naturalistyczno-ahistoryczny charakter i rozumie je w sposób instrumentalistyczny. „Jako podstawową zasadę ustala, iż pojęcie struktury nie odnosi się do rzeczywistości empirycznej, lecz do zbudowanych na jej podstawie modeli. Struktura nie jest więc absolutnie identyfikowana z realistycznie pojętym całokształtem stosunków społecznych, aczkolwiek stanowi ich teoretyczną charakterystykę; jest w nich jakby zawarta i poprzez analizę może zostać nie tyle odkryta (jak chcieliby tego przedstawiciele etnonauki) ile „narzucona” na nie (W. Burszta, 1980).

W konsekwencji więc należy budować teorie określające struktury w sposób czysto instrumentalny. „Modelowe” konstrukcje struktur odnoszą się do semantycznych modeli systemów ludzkiej wiedzy i mogą być badane jako zespoły zasad nadających ludzkim przekonaniom charakter usystematyzowany. Układy relacji stanowiące struktury charakteryzują się wieloma cechami:

(a) są pozaempiryczne — „dopasowane” do faktów, ale same nimi nie będące;

(b) mają charakter systemu (zmiana jednego elementu powoduje zmianę wszystkich pozostałych);

(c) ujmowane w modelach struktury mogą być analizowane i porównywane niezależnie od charakteru ich części składowych;

(d) każdy model należy do pewnej grupy transformacji odnoszących się do modelu tej samej rodziny — grupa modeli stanowi zbiór wszystkich transformacji;

(e) „struktury” mogą być wyrażone jednocześnie jako modele mechaniczne lub statystyczne, zależnie od rodzaju uporządkowania rzeczywistości i charakteru związków wzajemnych elementów modelu (modele mechaniczne wyjaśniają zachowania idealne, statystyczne normy i zachowania konkretne);

(f) modele powinny być zbudowane tak, aby ich funkcjonowanie mog-

ło ukazywać wszystkie dostrzeżone fakty (C. Lévi-Strauss, 1970, s. 367 - 368; 372 - 373; A. K. Paluch, 1973).

Założenie o instrumentalnym charakterze „struktur” łączy autor *Mysli nieoswojonej* z przekonaniem o istnieniu pewnych ich realnych odpowiedników. Są one trwałymi formami sposobu myślenia człowieka i jako takie z kolei są odpowiednikami określonych prawidłowości działania kory mózgowej. Tak więc ostatecznie „struktury” są tożsame z formalnymi aspektami działania umysłu ludzkiego i nie oznaczają nic innego, jak swoistą „logikę” jego działania. Logika ta jest zaś powszechna, choć nieświadoma — jest pewną organizacją stałego i ograniczonego materiału, repertuaru możliwości, który przejawia się z kolei w rzeczywistości społecznej w postaci takiego a nie innego „obrazu” kultury (lub wyodrębnionych jej aspektów). Stąd analiza strukturalna wyjaśniać ma zasady istnienia rozmaitych zjawisk, ale przede wszystkim unaoczniać sposób funkcjonowania w nich uniwersalnych kategorii umysłu. Yvan Simonis, jeden z najbardziej wnikliwych krytyków Lévi-Straussa, pisze o tym następująco: „Strukturalizm interesuje się funkcjonowaniem umysłu ludzkiego, interesuje się jego naturalną kondycją, posiada on talent przypominania nam o naszej radykalnej skończoności, uspokaja nasze uczucie «transcendencji», mając nadzieję nawet uczucie to znieść. Strukturalizm zajmuje się skończonością czyniąc z niej prawdę człowieka” (Y. Simonis, 1968, s. 344).

Tylko zjawisko potraktowane w jego aspekcie strukturalnym pokazuje nam swoją istotę — struktura jest niezmienna, jej prawa to prawa synchroniczne, „synchronia zaś — stawia opór diachronii” i dlatego strukturalna organizacja świata społecznego jest niezmienna.

Lévi-Strauss, chcąc uogólnić założenia językoznawstwa strukturalnego na całokształt kultury symbolicznej, a więc na takie jej dziedziny, jak m. in. sztuka i religia, musiał dokonać pewnego dodatkowego zabiegu teoretycznego. W badaniach nad sferami kultury symbolicznej, które obejmują kulturowe uogólnienia doświadczenia społecznego, tak jak czynili to lingwiści strukturalni z „Koła Praskiego” — możliwe było traktowanie „struktur” i „systemów” w sposób realistyczny. I tak np. związki pomiędzy jednostkami językowymi („związkami cech dystynktywnych”) oraz ich sensami kulturowymi („znaczeniami”) R. Jakobson traktował jako rodzaj realnych prawidłowości (istniejących bez związku ze społecznymi przekonaniem kulturowymi). Podobnymi zresztą realnościami miały być same jednostki językowe, cechy dystynktywne i opozycje zachodzące między nimi. W konsekwencji więc utożsamiano badaną dziedzinę ze zjawiskami i prawidłowościami artykułowanymi przez uogólnienia językowego doświadczenia kulturowego (J. Kmita, 1978, s. 83). Nie zakładano przy tym istnienia jakichkolwiek ontologicznych struktur myślowych i prawa dotyczące systemu języka („la langue”) i jego struktury tylko

pośrednio odnosiły się do człowieka i jego sposobu myślenia. W przypadku koncepcji Lévi-Straussa takie stanowisko było już nie do utrzymania. Rzeczywistość społeczna dana francuskiemu etnologowi w postaci „czysto” empirycznej, przedstawia się jako chaotyczny spłot zjawisk, w obrębie którego niemożliwe jest znalezienie prawidłowości w fenomenalistycznym jej obrazie. Stąd „struktura” spełnia niezbędną rolę narzędzia porządkującego tę rzeczywistość — selekcjonuje i systematyzuje wyobrażenia odpowiadające przekonaniom kulturowym jednostek; wnosi ład do rzeczywistości. Jako taka jest zaś tworem umysłu ludzkiego, który w sposób nieuświadomiany klasyfikuje zjawiska otaczającego świata i nadaje im według niezmiennych zasad sens. Jest więc zawsze klasyfikacją — systemem złożonym z członów przeciwstawnych sobie dzięki cechom „znaczącym”.

Jest jednak zasadnicza dwuznaczność w postępowaniu badaczy w rodzaju Lévi-Straussa. Autor *Mythologiques*, wykształcony humanista, jest jakby drugim ogniwem w procesie „strukturyzowania” rzeczywistości. Odtwarza bowiem — po pierwsze — nieświadomie tworzone struktury zakodowane w „nieoswojonych” umysłach i unaocznia ich obraz z pełną świadomością uczonego etnologa-strukturalisty. Zacytujmy raz jeszcze Simonisa: „Celem wszelkiej aktywności strukturalistycznej [...] jest rekonstrukcja obiektu w taki sposób, aby ukazać w tej rekonstrukcji reguły funkcjonowania tego obiektu. Struktura jest więc w rzeczywistości niejako pozorem obiektu, ale pozorem sterowanym, zainteresowanym, ponieważ imitowany obiekt ukazuje coś, co dotąd było niewidzialne, albo też, co było niewidzialne w naturalnym obiekcie [...] Doszedłszy do nieświadomego systemu Lévi-Strauss przejawia tendencję, aby przekazać mu całą świadomość” (Y. Simonis, 1968, s. 339 i 341). Taka więc swoista podwójna strukturalizacja jest charakterystycznym rysem wywodów Lévi-Straussa i konsekwencją instrumentalistycznego ujmowania zjawisk kultury. Ciekawe, że współcześni kontynuatorzy dorobku swego francuskiego mistrza zdają się opowiadać jednoznacznie za tezę, że ostateczne ustalenie charakteru „struktur” należy w y ł ą c z n i e do badacza i traktują dane kulturowe jedynie jako etap do wykazania cybernetycznego charakteru „koniecznych struktur” (por. P. Maranda, 1982).

Dla Lévi-Straussa pojawienie się kultury jest jednoznaczne z pojawieniem się myślenia symbolicznego, przy czym jest rzeczą niemożliwą do ustalenia, kiedy miał ten fakt miejsce — należy go po prostu przyjąć. Kategorie myślenia symbolicznego wyrażają uniwersalne i nieświadome cechy ludzkiego umysłu — są więc zdeterminowane przez wytworzone już uprzednio nieświadome struktury. Myślenie symboliczne określa i porządkuje całość doświadczanego przez człowieka świata przyrodniczego

i społecznego. Język, jako kodyfikator myśli, jest jednocześnie rezultatem pojawienia się myślenia symbolicznego, które umożliwiło człowiekowi ujmowanie świata w systemy opozycji. Językoznawstwo strukturalne znowu posiada w tym momencie heurystyczną ważność dla twierdzeń Lévi-Straussa, gdyż pokazuje istotę binarnej opozycyjności w języku, co zostaje ponownie uogólnione na myślenie w ogóle. Podobnie jak w języku, logiczne struktury myślenia przejawiające się w innych dziedzinach kultury, sytuują się nie na poziomie faktów empirycznych, ale na poziomie nieświadomej działalności umysłu. Ona to właśnie scala całość kultury i stąd kultura „może być rozpatrywana jako zbiór systemów symbolicznych, wśród których czołowe miejsce zajmują język, reguły zawierania małżeństw, stosunki gospodarcze, sztuka, nauka, religia. Wszystkie te systemy wyrażać mają pewne aspekty rzeczywistości fizycznej i rzeczywistości społecznej, a ponadto stosunki zachodzące między tymi dwoma typami rzeczywistości oraz te, które wiążą jedne systemy symboliczne z innymi” (C. Lévi-Strauss, 1973, s. XXII).

Lévi-Strauss nie sądzi (jak choćby wielu antropologów amerykańskich), że pomiędzy językiem a kulturą istnieje jakaś dająca się dowieść absolutna odpowiedniość, ale jedynie korelacja — i to tylko pomiędzy niektórymi aspektami i niektórymi poziomami. Jak już o tym wspominałem — mity, obrzędy, systemy pokrewieństwa są strukturami nadbudowującymi się na fundamencie języka. Te dziedziny kultury także są systemami znaków (analogicznymi do znaków językowych) i jako takie mogą być badane jak języki naturalne (w sensie logicznym).

Zauważmy jednak, że Lévi-Strauss zajmuje bardzo specyficzne stanowisko, gdy przechodzi do „wyjaśniania” badanych przez siebie zjawisk. Nie bierze on w ogóle pod uwagę jako ich eksplanansu świadomie stawianych sobie przez podmioty badanych kultur celów i akceptowanej wiedzy oraz neglżuje wszelkie prawa mówiące o diachronicznych prawidłowościach w kulturze. Narzędziem wyjaśniania jest nieodmiennie instrumentalistycznie pojmowana „struktura”, która — najogólniej rzecz biorąc — jest określoną serią typów relacji opozycji, przy czym każdy typ jest wyznaczony przez rodzaj przeciwstawnych i jednocześnie „znaczących” cech (np. przecenione i niedocenione więzi pokrewieństwa w analizie mitu). Jest to struktura funkcjonalna (analogicznie jak w językoznawstwie strukturalistycznym), utrzymująca się trwale, a jej utrzymywanie się nie jest w dodatku celem żadnego świadomego działania ludzkiego. Mało tego — to ona właśnie determinuje je w sposób powszechnie obowiązujący. Ludzie wprawdzie przestrzegają norm, obrzędów, zwyczajów, nakazów, ale czynią tak w ten sposób, że związane z ich zachowaniami „systemy”, mimo ciągłego przekształcania się, zachowują wciąż swoją „strukturę”. Funkcja tedy nie ma nic wspólnego z sensem naczelnym przestrzegania

owych norm i zakazów (J. Kmita, 1971, s. 157). Również więc i w tym względzie Lévi-Strauss traktuje swoje „struktury” analogicznie do lingwistów strukturalnych, którzy analizując system językowy korzystają z przesłanek wyjaśniania funkcjonalnego. System języka jest również rozumiany jako struktura pozaświadomościowa i pozapodmiotowa, funkcjonalna. Jednostki ludzkie, posługując się wypowiedziami konkretnego języka, nieświadomie stosują się do zawartych w nim immanentnych reguł. Utrzymywanie się systemu w stanie równowagi, bądź zmiana jednego stanu systemu na stan drugi, odbywa się bez ingerencji człowieka, zgodnie z teleologicznym obrazem struktury funkcjonalnej systemu.

Także Lévi-Strauss wyjaśnia zjawiska poprzez wskazanie racji funkcjonalnej danej czynności (ewentualnie obiektu kulturowego) w określonym systemie. Doskonałym przykładem był omawiany przeze mnie system pokrewieństwa. Jak to ujmuje lapidarnie sam francuski badacz: „Żadne istnienie nie może być pomyślane ani dane poza fundamentalnymi wymogami swojej struktury” (C. Lévi-Strauss, 1970, s. 109). Celowo powtórzyłem cytaty już przytoczone, gdyż uważam, że oddaje on idealnie sedno „strukturalizmu” Lévi-Straussa.

Dyrektywa wyjaśniania funkcjonalnego, którą preferuje Lévi-Strauss, zakłada jednocześnie odpowiednie ujęcie poszczególnych dziedzin kultury jako określonych struktur funkcjonalnych. W dziedzinie społecznie funkcjonujących wyobrażeń o świecie świadomość nie odgrywa właściwie żadnej roli (wyobrażeniom tym i w konsekwencji także strukturom przysługuje charakter pozaświadomościowy). Semantyczne odniesienia przedmiotowe dla poszczególnych elementów dziedziny społecznie funkcjonujących wyobrażeń o świecie nie są przez Lévi-Straussa zrelatywizowane do społecznego „współczynnika humanistycznego”, mało tego — wszystkie próby ze strony etnologów, które zmierzały w tym kierunku — (jak choćby B. Malinowskiego), są ostro krytykowane jako „zaciemniające” prawdziwy, strukturalny charakter ludzkiej kultury i rządzącego nią umysłu.

Na zakończenie tych rozważań, szkicujących pod interesującym nas względem koncepcję badań etnologicznych w wersji „klasycznego strukturalizmu” Lévi-Straussa, określone zostaną cztery zasadnicze tezy z kręgu lingwistyki strukturalistycznej, które zostały przyjęte przez autora *Totemizmu* i wykorzystane na zasadzie uogólnienia przy charakteryzowaniu zjawisk kultury (szczególnie symbolicznego jej wymiaru).

(1) Język i kultura powinny być ujmowane przede wszystkim w ich aspekcie synchronicznym, jako ponadindywidualne systemy posiadające określoną strukturę. Zasadniczą rolę w takich systemach pełnią relacje pomiędzy „systemami różnic”, na jakich się one opierają (wskazywanie

racji funkcjonalnej). Lévi-Straussowska „struktura” jest wymodelowana na schemacie charakterystycznym dla systemu fonologicznego:

$$S = \langle U; R, A_1, \dots, A_n, T_1, \dots, T_n \rangle$$

gdzie U (uniwersum struktury) jest zbiorem cech dystynktywnych skorelowanych ze sobą relacją opozycji (R); A_1, \dots, A_n — to iloczynny cech dystynktywnych (w przypadku systemu fonologicznego są to fonemy, w przypadku mitów — mitemy itd.); T_1, \dots, T_n — to ciągi fonemów, mitemów, gustemów czy innych cech dystynktywnych, które tworzą pewne całości „syntagmatyczne” (w przypadku języka reprezentujące możliwe idiolekty).

(2) W każdym systemie dadzą się wyróżnić pewne elementy stałe — tzw. inwarianty. Zadaniem opisu strukturalnego (zarówno lingwistyki strukturalnej, jak Lévi-Straussa) jest określenie różnych możliwości kombinacyjnych poszczególnych elementów, ukazanie funkcji różnicującej, jaką w danym systemie pełnią poszczególne elementy.

(3) Podmiot konkretnej kultury, posługujący się danym językiem nie uświadamia sobie reguł strukturalnych, jakim poddana jest każda jego wypowiedź, chociaż reguły te w sposób nieuświadamiany „funkcjonują” w jego umyśle. Podobnie w przypadku np. myślenia mitologicznego (czy też myślenia mitem). Językowe rozróżnienie na związki syntagmatyczne i paradygmatyczne znajduje swój wyraz w myśli organizującej mit. Każda opowieść mityczna — jak przyjmuje Lévi-Strauss — dzieli się na szereg kolejnych segmentów „opowiadających” poszczególne (i kolejne zarazem) epizody określonych dziejów mitycznych. Epizody te łączą się na zasadzie relacji przyległości — każdy z segmentów jest metonimią wspomnianych dziejów. Jednocześnie segmenty te są metaforami, których semantyczne odniesienia przedmiotowe zlokalizowane są w epizodach, „opowiadanych” przez segmenty pozostałe. Tak więc każdy segment jest „częściową transformacją metaforyczną” wszystkich innych segmentów. Zadaniem badacza-strukturalisty jest znaleźć wspólną strukturę tych transformacji i zapisać ją w zgodnym z nią nowym porządku metonimicznym.

(4) Język jako system w sposób konieczny powiązany jest z myśleniem, którego podstawową cechą jest tendencja do binarnego ujmowania rzeczywistości.

2. W poszukiwaniu wspólnego kodu. Wersja strukturalistycznych badań nad kulturą C. Lévi-Straussa może już być obecnie uważana za klasyczną. Wszyscy badacze skłaniający się ku strukturalistycznej metodzie badań czynią zawsze odwołania do ustaleń francuskiego mistrza i podkreślają — jak choćby E. Leach, że strukturalizm w etno-

logii oznacza po prostu model antropologii Lévi-Straussa i wszystkie prace, które mniej lub bardziej bezpośrednio czerpią z tego źródła (E. Leach, 1973, s. 38 - 39). Jest bardzo symptomatyczne, iż kontynuatorzy prac autora *Mythologiques* interesują się prawie wyłącznie tą stroną „strukturalizmu”, która nie wikła się w przesądzenia natury filozoficznej (co czynił bardzo często Lévi-Strauss) i akceptują uż y t e c z n o ś ć metody strukturalnej w precyzyjnym analizowaniu różnych dziedzin kultury (tych, rzecz jasna, które wykazują właściwości „strukturalne”).

Jedną z takich dziedzin jest folklor, którego badania w sposób strukturalistyczny zapoczątkował W. Propp, rozwinęli Lévi-Strauss i T. Sebeok, a obecnie szeroko eksplorują tę problematykę A. Dundes oraz P. Maranda i E. Köngäs Maranda. (C. Lévi-Strauss, 1978, P. Maranda, E. Köngäs Maranda, 1971). Zasadniczym problemem strukturalnych badań nad folklorem, podobnie jak wszelkich analiz strukturalistycznych jest znalezienie „jednostek operacyjnych”, którymi można manipulować, tzn. dokonywać na nich operacji logicznych. Dla Proppa taką jednostką (czy też „składnikiem elementarnym”) była „funkcja”, dla Lévi-Straussa „mitem”, dla Dundesa „motifeme”.

W pracy *Structural Models in Folklore and Transformational Essays* jej autorzy skonstruowali pięć modeli, które są niezbędne przy adekwatnym (w sensie strukturalistycznym) opisywaniu mitów, opowiadań, zagadek, rytuałów, jak i innych gatunków folkloru. Typologia ta ma ukazać, że folklorem rządzą odpowiednie reguły, generujące poszczególne teksty. Köngäs Maranda analizując zagadki fińskie, operuje pojęciami metafory-metonimii oraz transformacji. Okazało się, że struktura pozostaje tutaj niezmienna, a dziedzina semantyczna ulega transformacji. Z kolei przy transformacyjnej analizie mitu jest sytuacja dokładnie odwrotna — dziedzina semantyczna pozostaje taka sama, podczas gdy zachodzi transformacja struktury. Metoda strukturalna w wersji autorów *Structural Models...* zmierza ku zredukowaniu rozmaitych gatunków folklorystycznych (nb. osobno należałoby rozważyć pojęcie „folkloru”, którym posługują się badacze-strukturaliści) do uniwersalnych modeli i formuł, które często przyjmują ostatnio zdecydowanie cybernetyczny charakter (por. I. Rossi, 1982).

Ze swoistą wersją strukturalizmu mamy do czynienia w przypadku brytyjskiego antropologa, Edmunda Leacha. Poddaje on dość ostrej krytyce prace Lévi-Straussa, szczególnie zaś fakt, że zbyt mało uwagi poświęcono w nich materiałowi empirycznemu. Poszczególne analizy Lévi-Straussa skupiają się głównie na wykazaniu, że materiały etnologiczne przedstawiające zróżnicowanie kulturowe „świata plemiennego” dają się uporządkować i „zaszeregować” do stałych, niezmiennych reguł, które nimi kierują. Zdaniem Leacha Lévi-Strauss zbyt pobieżnie traktuje treści

zawarte w poszczególnych systemach reguł kulturowych wyrażających się w zachowaniach. Proponuje więc ze swej strony — nazwijmy to — „strukturalizm empiryczny zorientowany”, nie dążący do tak szerokich uogólnień, jak dzieje się to w przypadku autora *Totemizmu*. Leach łączy w sposób harmonijny tezy dwóch, tak sobie przeciwstawionych przez Lévi-Straussa teorii — funkcjonalistycznej i strukturalistycznej. Interesuje się kulturą nie w sensie globalnym, ale konkretnymi systemami kulturowymi, w obrębie których poszukuje struktur oraz ich permutacji i transformacji. Leach chciałby przede wszystkim rozszerzyć „moc” obowiązywania dyrektyw strukturalistycznych na współczesne społeczeństwa industrialne (na „społeczeństwa gorące”, historyczne, jak powiedziałby Lévi-Strauss). Chciałby równocześnie przydać strukturalizmowi waloru historycznego — analizować uwzorowane struktury w ich aspekcie diachronicznym na równi z badaniem ich „obrazu” w danym momencie historii (por. E. Leach, D. A. Aycocock, 1983).

Autor *Culture and Communication* wyróżnia trzy aspekty ludzkich zachowań: (1) biologiczne, (2) techniczne — zmieniające fizyczny stan świata zewnętrznego oraz (3) ekspresyjne — mające sens symboliczny. Do grupy tych ostatnich zalicza się zarówno zachowania werbalne, jak i gesty i wszelkie „drobne” zachowania symboliczne (E. Leach, 1976, s. 9). Ludzka komunikacja opiera się na znaczeniu działań ekspresyjnych operujących jako sygnały, znaki i symbole. Całość ludzkiej komunikacji (werbalnej i pozawerbalnej) zorganizowana jest w uwzorowane jednostki informacyjne — analogicznie jak uporządkowanie dźwięków, słów, i zdań w języku naturalnym (E. Leach, 1976, s. 10). W tym sensie np. ubieraniem się rządzą również „reguły gramatyczne”. Informacje otrzymane przez jednostki są bardzo łatwo transformowane i to w różnoraki sposób. Leach proponuje przyjąć, że na określonym poziomie abstrakcji wszystkie ludzkie zmysły zakodowane są w ten sam sposób; chodzi o rodzaj „logicznego” mechanizmu, który pozwala przekształcać informacje wzrokowe w informacje dźwiękowe itd. Istnieje jednak zasadnicza różnica pomiędzy werbalnym a niewerbalnym przekazem informacji. „Reguły gramatyczne rządzące wypowiedziami językowymi są takie, iż kto dobrze opanował dany język może produkować zupełnie spontanicznie nowe zdania i spokojnie oczekiwać, że zostanie zrozumiany. Tak nie jest w większości niewerbalnych form komunikacji” (E. Leach, 1976, s. 11). Innymi słowy — składnia języka jest o wiele bardziej złożona niż „składnia” języka niewerbalnego. Zadaniem badawczym jest ustalenie poziomu, na którym mechanizm komunikowania kulturowego jako takiego musi być podobny, gdyż „każdy jest transformacją każdego innego w jeszcze większym stopniu, jak tekst pisany jest transformacją mowy” (E. Leach, 1976, s. 16). Również więc i Leach poszukuje wspólnego

k o d u dla wyrażenia ludzkiej komunikacji. Odwołując się do przykładu języka Leach zakłada przy tym jedynie, iż ów mechanizm komunikowania w nim właśnie jest najlepiej uwidoczniiony.

Podsumowując można powiedzieć, że przedstawiciele strukturalizmu w etnologii generalnie poszukują takiego zestawu założeń teoretyczno-metodologicznych, który pozwoli im ujednoczyć metodę badawczą i stosować ją do różnych dziedzin kultury. Czyni się to bądź na drodze operacji formalnych (Maranda, Dundes), bądź poszukuje „mechanizmu” kultury na takim głębokim poziomie, na którym wszelkie aspekty kultury wydają się sprowadzać do jednej zasady.



ROZDZIAŁ V

KU PODMIOTOWEJ REKONSTRUKCJI KULTURY — ANTROPOLOGIA KOGNITYWNA

Rozpocznijmy nasze rozważania od kilku uwag informująco-porządkujących oraz od zarysowania genetycznego tła, z jakiego w połowie lat 50-tych wyłoniła się orientacja, o której będzie mowa w niniejszym rozdziale. Będzie to dogodny punkt wyjścia do dalszych analiz, gdyż umożliwi skoncentrowanie się jedynie na najistotniejszych momentach teorii i praktyki badawczej antropologów kognitywnych.

1. O nowy program antropologii lingwistycznej. Po pierwszym ogromnym zainteresowaniu ideami zawartymi w hipotezie Sapira-Whorfa, po kilku latach dynamicznego rozwoju etnolingwistyki, okazało się z czasem, że oczekiwania, jakie miano wobec tak ukierunkowanego programu badawczego, znacznie przerosły rzeczywiste wyniki. Po niepowodzeniu „Southwestern Project” zainteresowania etnologów związkami pomiędzy językiem a „resztą” kultury znacznie osłabły. Nastąpił okres dyskusji etnologiczno-lingwistycznych nad wzajemnym stosunkiem tych nauk i badanych przez nie zjawisk. W kontekście antropologii kognitywnej, decydujące znaczenie dla jej późniejszego ukonstytuowania się, miały dwa nurty dotychczasowej antropologii lingwistycznej i dyskusje nad ich możliwościami i programem. Była to, z jednej strony, tradycja etnolingwistyczna, po zarzuceniu jej przez samych antropologów amerykańskich, rozwijana później także na marginesie ścisłych analiz formalno-językowych przez Greenberga, Harrisa, Hocketta, Voegelina, Newmana, Hymesa i in. Z drugiej jednak strony coraz częściej na temat innych zjawisk kultury zaczęli wypowiadać się badacze sięgający (po początkowo sporadycznie) do teorii i metodologii lingwistyki strukturalnej.

Dla pierwszego z tych nurtów charakterystyczne jest usiłowanie oddalenia się od ujmowania języka jako jedynie „czystej formy, systemu dźwięków i znaków” i ustanowienia związków między formą językową a treścią kulturową — w sensie, w jakim rozumiał to jeszcze Sapir (R. Redfield, M. Singer, 1954, s. V). Znowu chodzi o ujmowanie języka w perspektywie etnologicznej — jako należącego do tego zakresu kultury,

w którego kategoriach treściowych wyraża się ważna część poznawczej organizacji tej kultury, i który dlatego właśnie ma podstawowe znaczenie dla możliwości dotarcia do obrazu świata, jaki ma użytkownik tego języka.

Szczególnie Voegelin i Harris (1945; 1946; 1952), w trzech wspólnych pracach, starali się wykazać — na nowo niejako — ścisłe związki między językiem a kulturą, a tym samym wskazać na nowe możliwości współpracy lingwistyki z etnologią. Treść tych rozważań można sprowadzić do kilku podstawowych tez:

(1) język jest częścią kultury; (2) mówienie i zachowanie pozawerbalne konstytuują wspólnie „sytuację etnolingwistyczną”; (3) lingwistyczna analiza sekwencji morfemów może dostarczyć wiedzy o związanej z nimi kulturze; (4) dane lingwistyki i antropologii kulturowej są w szerokim stopniu takie same; (5) stosowanie języka tubylczego w badaniu kultury jest raczej rodzajem obserwacji niż narzędziem etnologii (chodzi tutaj o to, iż antropolog ma patrzeć na język jako przedmiot badań, a nie tylko jak na instrument do wykrywania potrzebnych mu danych). Problemy związków lingwistyki z innymi naukami są tylko częściowo rozpatrywane przez etnologię (odmienność sytuacji teoretyczno-metodologicznej obu nauk w istotny sposób przeszkadza w koordynacji ich programów badawczych, czego dobitnym przykładem są niepowodzenia, lub powodzenia szczątkowe wczesnej etnolingwistyki) (C. F. Voegelin, Z. S. Harris, 1945; 1946; 1952).

Powyższe problemy stały się następnie treścią dużej, interdyscyplinarnej konferencji, jaka odbyła się w 1953 roku. Centralnymi problemami dyskusji były: sprecyzowanie problemów, które rodzą się przy relatywizowaniu języka do innych aspektów kultury (chodzi tu przede wszystkim o hipotezę Sapira-Whorfa), przegląd dotychczasowych wyników i bieżących badań na tym obszarze, rozważenie planów na przyszłość (modyfikacja dotychczasowych założeń oraz usiłowanie zintegrowania przedsięwzięć tematycznie sięgających w dziedzinę zagadnień treści języka). Najważniejszym efektem tej konferencji, mającym decydujące znaczenie dla ukonstytuowania się studiów etnonaukowych, było stwierdzenie, że przeważająca część organizacji zjawisk kulturowych może być ujęta empirycznie w sposób bardziej właściwy przez pryzmat zawartych w budowie języków uwarunkowań klasyfikacyjnych, niż w konwencjonalnej perspektywie etnologicznej. Stąd wzięły się oczekiwania, że lingwistyka dostarczy ścisłych i analitycznych metod służących realizacji tych zamierzeń. Etnologowie wyrazili powszechną nadzieję, że lingwistyka dostarczy nie tylko technicznej pomocy w stosowaniu języków jako narzędzia komunikowania danych, ale przede wszystkim impulsu dla rozwoju porównywalnie dokładnych metod na polu etnologicznych badań kultury.

Jak widać, obrady konferencji dotyczyły obu nurtów badań, wymienionych tu jako poprzedzające antropologię kognitywną. Problem związku lingwistyki i etnologii, po początkowo niezależnym ich rozwoju, integrował się na nowych podstawach metodologiczno-teoretycznych. Co ciekawe, i co równocześnie różni tradycję amerykańską od „strukturalizmu” Lévi-Straussa, impuls ku zintegrowaniu obu nauk wyszedł od przedstawicieli zarówno językoznawstwa, jak i etnologów (przy czym w wielu wypadkach była to jedna osoba, na co wpływ ma tamtejsze równoległe kształcenie etnologiczno-językoznawcze). Tak więc lingwiści usiłowali poszerzyć swe analizy formy językowej na treść języka, wskutek czego wyłoniła się problematyka wykraczająca poza tematykę ściśle językoznawczą, a wchodząca w zakres zainteresowań etnologicznych. Etnologowie z kolei zwrócili się w kierunku lingwistyki, by (1) rozwiązać czysto techniczne problemy swych analiz oraz (2) próbować zastosować założenia lingwistyki w teorii kultury.

Ostatecznie więc główna idea, jaka przyświecała powstającej etnonauce może być wyrażona w sposób następujący: jeśli język jest jednym z aspektów kultury, ale ze wszystkich innych aspektów dającym się najłatwiej opisać i sformalizować, można osiągnięcia językoznawcze traktować jako strategicznie ważne dla badań innych dziedzin kultury (R. Burling, 1969, s. 817).

Jak wspominałem, etnonauka narodziła się w połowie lat 50-tych i opierała się wówczas w całości na powyższej idei. Zasadniczy wkład w początkowej fazie rozwoju tak ukierunkowanych badań jest dziełem Warda Goodenough'a, absolwenta Yale (gdzie zawsze istniał bardzo silny ośrodek lingwistyczny), ucznia znanego językoznawcy, G. Tragera. Niezależnie od Goodenough'a pracowali dwaj inni twórcy etnonauki — F. Lounsbury i H. Conklin. Najbardziej dojrzałą próbę stworzenia kognitywnie ukierunkowanej teorii kultury podjął właśnie Goodenough, proponując więc przyjrzeć się bliżej zasadniczym jej rysom oraz implikacjom, jakie niesie ona dla praktyki badawczej etnonauki.

2. Ideacyjna teoria kultury Warda Goodenough'a. Pierwszy zarys proponowanego przez siebie rozumienia kultury antropolog ten dał w 1957 roku w artykule *Cultural Anthropology and Linguistics*; później rozszerzał systematycznie i rozbudowywał swoją koncepcję w kolejnych pracach: *Cooperation in Change* i *Description and Comparison in Cultural Anthropology*, by ostatecznie dać systematyczny jej wykład w najnowszej poważniejszej pracy *Culture, Language, and Society*; drugie poprawione wydanie z roku 1981 zawiera nieco modyfikacji, ale dotyczących kwestii drugorzędnych i to natury językoznawczej (por. W. Goodenough, 1963; 1970; 1981).

Poglądy Goodenougha na kulturę odznaczają się konsekwencją i trudno zauważyć, co często zdarza się w humanistyce, poważniejsze sprzeczności w ciągu rozwojowym budowanej koncepcji (co nie jest, rzecz jasna, równoznaczne z nieistnieniem takich sprzeczności wewnątrz samej teorii).

Zdaniem Goodenough'a, wiele nieporozumień w historii antropologii światowej, szczególnie w odniesieniu do tego, co jest właściwie przedmiotem jej badań, wpływało (i ten stan rzeczy trwa nadal) z braku teoretycznego oddzielenia dwóch porządków rzeczywistości, które zamienne nazywa się kulturą. Pierwszy z nich to fenomenalny porządek obserwowanych wydarzeń wraz z ich (również obserwacyjnie uchwytnymi) regularnościami. Dla wielu badaczy ten — jak powiedzieć można — porządek materialno-zachowaniowy, tożsamy jest z pojęciem kultury. Zakłada się tym samym, że kultura to tyle, co „sposób życia” czy też zespół zewnętrznych cech charakteryzujących daną społeczność. Badacz jest w stanie bezpośrednio doświadczać zjawiska z kręgu tak właśnie rozumianej kultury, opisywać je przy użyciu listy anatomicznych cech i instytucji takich, jak typu domu, typ rodziny, typ gospodarowania, typ pokrewieństwa itp. itd.

W przekonaniu Goodenough'a kultura nie może być w żadnym przypadku utożsamiana z porządkiem fenomenalnym. Jeśli bowiem przyjąć, że kultura jest czymś wyuczonym, trzeba w sposób wyraźny odróżnić to, co właśnie zostało wyuczone, od materialnych tego manifestacji w wytworzonych produktach, jawnych zachowaniach (włączając w to mówienie) oraz zdarzeniach społecznych. To, czego się uczymy — to różnego typu standardy składające się na nieobserwowalny bezpośrednio porządek ideacyjny — czyli właściwą kulturę. Istota kultury w ujęciu autora *Cooperation in Change* zawiera się więc nie w porządku fenomenalnym, który jest jedynie zbiorem artefaktów porządku ideacyjnego, ale właśnie w tym drugim (W. Goodenough, 1964a, ss. 11-12). Zauważmy na marginesie, że opozycja „fenomenalny/ideacyjny” koresponduje z odróżnieniem przez N. Chomsky'ego płaszczyzny kompetencji i wykonania. Stąd biorą się późniejsze próby przeniesienia modelu gramatyk transformacyjno-generatywnych do badań „struktur głębokich” kultury (por. M. A. Durbin, 1972; I. Rossi, 1982 i in.). Goodenough pisze: „Kultura nie jest zjawiskiem materialnym, nie składa się z rzeczy, ludzi, zachowań lub uczuć. Jest raczej organizacją tych wszystkich składników. Jest formą tego, co ludzie przechowują w swoim umyśle, ich modeli postrzegania, kojarzenia i interpretowania świata” (W. Goodenough, 1964 b, s. 36). Kultura — kontynuuje dalej — będąc tym, czego ludzie się uczą, w odróżnieniu od ich dziedzictwa biologicznego, musi składać się z końcowego efektu uczenia się, a więc wiedzy, pojmowanej tutaj w najbardziej ogólnym sensie tego terminu. W innym

jeszcze miejscu Goodenough dodaje, że „...kultura społeczeństwa składa się z tego wszystkiego, co jednostka powinna wiedzieć, albo w co powinna wierzyć w celu działania w tym społeczeństwie w możliwy do akceptacji dla jego członków sposób; czyni tak w każdej roli, którą społeczeństwo przypisuje każdemu swojemu członkowi” (Goodenough, 1964 b, s. 36).

Goodenough proponuje przyjrzeć się krytycznie tradycyjnemu antropologicznemu spojrzeniu na kulturę, w którym to z reguły traktuje się ją jako byt ponadjednostkowy, o swoistych sobie prawach, w obrębie którego jednostki jedynie partycypują. Sposób myślenia o kulturze powinien, jego zdaniem, przebiegać następująco: ludzie uczą się jako jednostki, stąd jeśli kultura jest czymś wyuczonym, jej ostateczne miejsce musi być raczej w jednostkach, niż w grupach. Skoro zaakceptujemy ten punkt widzenia, twierdzi autor *Culture, Language, and Society*, wtedy teoria kultury powinna wytłumaczyć, w jakim sensie możemy mówić o kulturze jako czymś przekazywanym lub jako o własności grup w ogóle. Musi także wyjaśnić, co to są za procesy, za pomocą których owo „przeżywanie” zachodzi. Innymi słowy, „problem zawiera się w tym, jak coś, co jest indywidualne, staje się społeczne. Goodenough zarzuca więc innym antropologom (m. in. polemizującemu z nim C. Geertzowi), że z góry zakładają społeczny charakter kultury i z tego poziomu rozpoczynają swe analizy, mało uwagi poświęcając problemom indywidualnego nabywania kompetencji kulturowej (por. C. Geertz, 1973, s. 10 - 12; R. Keesing, 1974).

Zobaczymy teraz bliżej, jak widzi Goodenough relacje zachodzące między kulturą, jednostką i społeczeństwem — a jest to odwieczny temat rozważań antropologii kultury. Każda jednostka — przyjmując „kognitywiści”, a więc obok Goodenough'a także Ch. Frake i F. Lounsbury — z własnego doświadczenia buduje swój prywatny, subiektywny pogląd na świat. Spojrzenie to obejmuje zarówno poznawcze, jak i uczuciowe uporządkowanie owego doświadczenia. Goodenough posługuje się tutaj terminem *propriospekt* (z łacińskich *proprio* i *spectus*), wcześniej mówił o tzw. kulturze prywatnej (por. W. Goodenough, 1963). Inny przedstawiciel antropologii kognitywnej, A. Wallace używa na określenie jednostkowego spojrzenia na rzeczywistość terminu „mazeway” mówiąc, że „mazeway jest dla jednostki tym, czym kultura dla grupy” (A. F. C. Wallace, 1970). Nb. Wallace jest przedstawicielem jednego z odłamów etnonauki (tutaj bliżej nie omawianego), który wchodzi w związki z psychologią poznawczą. Badacze w rodzaju Wallace'a, Atkina, Romney'a i D'Andriadego skupiają się głównie na kwestiach tzw. psychologicznej realności kultury. Wróćmy jednak do poglądów samego Goodenough'a.

We wspomnianym osobowym *propriospekcie* zawarte są różne stan-

dardy postrzegania, oceniania, wierzenia i działań, przypisywane innym jednostkom. Właśnie poprzez przypisywanie określonych standardów innym osobom jednostka usensawnia ich zachowania i czyni je w dużym stopniu przewidywalnymi. Propriospekt jest jednocześnie rodzajem „przewodnika” dla niej samej — dla jej własnych zachowań. Mamy tu więc oddziaływanie obustronne.

Goodenough twierdzi dalej, że człowiek przypisując innym ludziom określone standardy, dzieli ich tym samym na zbiory lub kategorie, przy czym każdy z tak wydzielonych zbiorów posiada sobie tylko właściwe standardy, które składają się na jego kulturę. Trzeba w tym momencie zauważyć, że autor *Culture, Language, and Society* odwołuje się tutaj w sposób oczywisty do koncepcji „uogólnionego innego”, stworzonej swego czasu przez G. H. Meada. Mówił on o przyjmowaniu przez jednostkę postaw innych w stosunku do siebie. Człowiek staje się w ten sposób świadom siebie jako obiektu lub jednostki, co jest podstawowym czynnikiem rozwoju osobowości. Każdą zorganizowaną wspólnotę lub grupę społeczną, która daje człowiekowi jedność osobowości, nazywał Mead właśnie owym „uogólnionym innym” (G. H. Mead, 1975, s. 214 i n.).

Goodenough przyjmuje, że każdy wydzielony przez jednostkę zbiór jest dla niej znaczącą całością — niezależnie od tego, czy członkowie tego zbioru postrzegają siebie również jako odrębną całość albo są w jakikolwiek sposób zorganizowani jako funkcjonująca grupa. Współtwórca etnonauki powiada dalej, że „tak długo, jak jednostka przypisuje odmienne standardy różnym zbiorom innych, tak długo postrzega te zbiory jako posiadające odmienne kultury. W ten sposób każdy indywidualny propiospekt włącza różne kultury, które jednostka wiąże ze znaczącymi zbiorami innych” (W. Goodenough, 1981, s. 98).

Graficznie można to przedstawić w sposób następujący:

$$p = (a + b + c + \dots) + x,$$

gdzie indywidualny propiospekt (p) składa się z poszczególnych kultur (a , b , c , itd.) przypisywanych odpowiednim zbiorom, łącznie ze wszystkimi innymi formami, wierzeniami, wartościami i przepisami (x), które jednostka wytworzyła z własnego doświadczenia i których nie przypisuje żadnej innej osobie oprócz siebie.

Często bywa jednak tak — kontynuuje Goodenough — że jednostka jest kompetentna w więcej niż jednym systemie standardów, tj. w więcej niż jednej kulturze — takimi przypadkami są np. wykształceni Amerykanie obcego pochodzenia. Wówczas to taka jednostka, posiadając coś w rodzaju „repertuaru” poszczególnych potencjalnych kultur (znajomość kilku systemów standardów), w różnych sytuacjach dokonuje w ich

obrębie wyboru i „uruchamia” tę, która jest w danym momencie i zaistniałej sytuacji najbardziej odpowiednia. Taka wybrana kultura w obrębie osobowego propriospektu nazywana jest „kulturą operacyjną”, termin „operating culture” można również oddać jako „kultura bieżąca” w tym sensie, iż jednostka wybiera ją właśnie w danej sytuacji i „aktualizuje” (W. Goodenough, 1981, s. 99).

W zakresie, w jakim jednostka identyfikuje siebie z określoną grupą innych, uważa kulturę związaną z tą grupą za „swoją” kulturę, przy czym wybór jest zwykle determinowany okolicznościami związanymi z identyfikowaniem się społecznym, nie zaś stopniem kompetencji w systemie standardów (choć często jedno idzie w parze z drugim). Tak scharakteryzowane pojęcie kultury, wychodzące od jednostkowych mniemań, nazywa Goodenough „subiektywnym”.

Ludzie łączą się zawsze — czytamy dalej — w grupy naturalne, oparte głównie na wspólnocie interesów. Jeśli członkowie takiej grupy są świadomi siebie jako ciągłej jednostki i rozróżniają swoich członków od nieczłonków przy zastosowaniu tożsamego kryterium (kryteriów) przynależności, grupa konstytuuje społeczeństwo, w najszerszym i najprostszym sensie tego terminu. Publiczna kultura każdej takiej grupy składa się więc z osobowych standardów, przypisywanych innym członkom grupy lub grupie jako całości. Ludzie mający często ze sobą do czynienia wytwarzają w sobie oczekiwania odnośnie do sposobu kierowania tymi kontaktami. Niektóre z tych oczekiwań przybierają formę reguł lub zasad zachowania się. Jednostki nie formułują tych reguł w sposób świadomy, lecz reagują na ich niedorzeczywanie, co odczytywane jest jako naruszenie standardu odpowiedniego zachowania się. Oczywiście nie jest tak, że pozostający ze sobą w kontakcie ludzie mają absolutnie jednakowe oczekiwania względem innych. Goodenough podkreśla jednak z naciskiem, że owe indywidualne warianty (niezgodności) oczekiwań nie mogą być sprzeczne z ogólnie panującym systemem. Innymi słowy, w każdym społeczeństwie wymagana jest pewna unifikacja standardów, którym podporządkowują się jego członkowie. W wielu dziedzinach kultury niezgodność indywidualnych standardów zredukowana jest do minimum, najlepszym przykładem w tym względzie jest oczywiście język — tutaj jednostka musi rozumieć innych i sama być rozumianą; z tego też względu unika możliwości nieporozumień.

W szczególnie istotnych dla społeczeństwa obszarach standardy przybierają postać nakazów (precepts), określających wzajemne prawa i obowiązki różnych kategorii osób i grup. Jest jeszcze jeden powód małego stopnia niezgodności podstawowych standardów społecznych (tzw. low variance); otóż ludzie wchodzący dopiero w życie nie posiadają wiedzy o standardach zachowywania się, wiary, oceniania, działania czy też ko-

munikowania się — nabywają tę wiedzę dopiero w procesie enkultu-
racji w ramach rodziny, od starszych, lub — szczególnie w odniesieniu
do wiedzy ezoterycznej — od lokalnych autorytetów. A więc i z tego
powodu ustalony zespół stabilnych, „bazowych” rzecz można, standardów,
jest niezbędny i nieunikniony.

Goodenough powiada następnie, że na publiczną kulturę danej grupy
(danego społeczeństwa) patrzeć można również „obiektywnie”, tj. jako
na kategorię taksonomiczną, obejmującą różne subiektywne
wersje kultury publicznej, utrzymywane przez indywidualnych człon-
ków grupy. Dla Goodenough'a zarówno „subiektywne”, jak „obiektywne”
pojmowanie kultury stanowi niezbędną część każdego opisu i teorii kul-
turowej. Bliżej zobaczymy, o co tutaj chodzi przy omawianiu praktyki
badawczej etnonauki.

Wróćmy jednak do zasadniczego wywodu. W każdym społeczeństwie
istnieją poszczególne systemy standardów, w których kompetentni są
wszyscy jego członkowie — są to tzw. uniwersalia kultury publicznej.
Istnieją jednak systemy inne, w których kompetentni są tylko niektórzy
członkowie wspólnoty; niektóre z tych systemów mogą być związane
z subgroupami w obrębie społeczeństwa (stan kapłański, społeczność uni-
wersytecka itp.). Określone systemy standardów stosowane są przez te
grupy na zasadzie „specjalizacji” w ramach ogólnej kultury publicznej
danego społeczeństwa. Ze specjalnościami i subgroupami w kulturze pu-
blicznej związane są różnice w kompetencji jednostek. Ponieważ kompe-
tencję w systemie standardów można nabyć tylko poprzez interakcję
z osobami już „kompetentnymi”, różnice w kompetencji wydają się być
związane z granicami społecznymi w obrębie szerszej jednostki, którą
stanowi społeczeństwo jako całość. Takie różnice służą często za oznaki
społecznej tożsamości — są to np. wiek, płeć, kasta, klasa. Co więcej —
typ kompetencji określonego rodzaju jest zawsze czymś w rodzaju „pasz-
portu” dla akceptacji w obrębie określonej subgroupy. Wzajemnie upo-
rządkowane kultury publiczne tworzą w sumie to, co etnologowie nazy-
wają „kulturą społeczeństwa” (W. Goodenough, 1981, s. 107 - 109). Składa
się więc ona (w rozumieniu Goodenough'a) ze stosunkowo odrębnych
systemów standardów odnoszących się do różnych rodzajów działalności.
Jako przykłady podaje on: język, religię, stosunki własności, architekturę,
kulturę rolną, pokrewieństwo. Każdy taki system konstytuuje odrębną
tradycję (W. Goodenough, 1981, s. 109). Podobnie jak w przypadku
uniwersaliów i specjalności, także w kulturze społeczeństwa mieszczą się
nie tylko tradycje znane wszystkim jego członkom, których funkcjono-
wanie ma znamiona uniwersalności — zawarte są w niej również tradycje
służące za kulturę publiczną tylko pewnym subgroupom — zarówno jako
specjalizacje, jak i określone grupowo kultury i podkultury. Stąd też kul-

ture społeczeństwa można określić jako złożoną organizację różnych tradycji i ich części składowych.

Rozważania nad zależnościami kultury i społeczeństwa prowadzą Goodenough'a do ostatecznych konkluzji o niezbędności wyodrębnienia poszczególnych sensów terminu „kultura”. Każdy z nich ma być przy tym jednocześnie systematycznie powiązany z innymi. Mamy więc po kolei:

(1) kulturę w ogólnym sensie systemów standardów postrzegania, wierzenia, oceniania i działania; takie ujęcie jest — zdaniem amerykańskiego antropologa — użyteczne przy rozważaniach nad zawartością kultury i jej związkiem z biologiczną, psychologiczną i behawioralną konstytucją człowieka;

(2) kulturę grupy widzianą „subiektywnie” jako system lub systemy standardów, które jednostka przypisuje zbiorom innych osób. Osobowy propriospekt może zawierać szereg takich kultur. Z takim rozumieniem terminu „kultura” mamy do czynienia, gdy rozważamy określone kultury jako produkty ludzkiego uczenia się i kiedy dokonujemy etnograficznego opisu określonej kultury;

(3) indywidualną kulturę operacyjną; jest to określony system standardów w propriospekcie jednostki, która stosuje go interpretując zachowania innych albo jako przewodnik dla własnych zachowań. Terminem w tym sensie posługujemy się badając rolę kultury w interakcji społecznej;

(4) publiczną kulturę grupy; są to wszystkie indywidualne wersje systemów standardów, które członkowie grupy spodziewają się wzajemnie zastosować jako swoje „kultury operacyjne” (operating cultures). Każda indywidualna wersja kultury publicznej koresponduje z (2) sensem terminu „kultura”. Z „obiektywnego” punktu widzenia kultura publiczna jest kategorią lub klasą zawierającą wszystkie indywidualne jej wersje. Kultura publiczna może składać się z szeregu odrębnych systemów standardów, z których każdy tworzy odrębną tradycję w jej obrębie;

(5) kulturę jako określony poziom w taksonomicznej hierarchii kultur publicznych; składa się ona ze zbioru kultur publicznych funkcjonalnie ekwiwalentnych i wzajemnie zrozumiałych; każda publiczna kultura w zbiorze jest subkulturą; stosunek kultury do subkultury ma się tak, jak stosunek języka do dialektu;

(6) kulturę społeczeństwa jako ogólny system wzajemnie uporządkowanych kultur publicznych odnoszących się do wszystkich rodzajów działalności w obrębie społeczeństwa.

Autor *Culture, Language, and Society* wyróżnia jeszcze, oprócz wymienionych sześciu sensów terminu „kultura”, tzw. culture pool. Są to systemy standardów nabyte przez członków od innych społeczeństw, które

nie są zwykle używane jako część kultury operacyjnej w ramach kontaktów wewnątrz kulturowych. „Uruchamia” się je tylko wówczas, gdy dochodzi do kontaktów z obcymi kulturami. Można więc te systemy traktować jako potencjalne i alternatywne (W. Goodenough, 1981, s. 109, 110 - 111).

Czołowi przedstawiciele antropologii kognitywnej — a więc poza Goodenoughem — Ch. Frake, H. Conklin, S. A. Tyler, A. Wallace i in., starają się wyraźnie zakładać zbliżone rozumienie kultury. Jak widzieliśmy przed chwilą, dla Goodenough'a kultura to tyle, co zbiór różnorodnych standardów, które regulują sposoby partycypacji w kulturze i umożliwiają interpretowanie sensów czynności i obiektów kulturowych, pozwalają „ogarnąć” je myślowo. Inni zwolennicy etnonauki mówią w tym wypadku o „kodzie” (Frake), „kompetencji” (Keesing), „organizacji poznawczej” (Tyler) lub po prostu o systemach wiedzy. Głównym celem badań typu etnonaukowego stało się więc odkrycie „świata myśli” lub „poznawczego świata” różnych kultur. Jak pisze Ch. Frake: „... etnografia jest dyscypliną, która szuka wytłumaczenia zachowań ludzkich poprzez opis społecznie nabytej i przekazywanej wiedzy lub kultury umożliwiającej członkom społeczeństwa zachowywać się w sposób uważany za odpowiedni przez ich towarzyszy” (Ch. Frake, 1964 a, s. 132). Ten sam Frake uważa ponadto, że etnografia ma przede wszystkim do czynienia z komunikatami a „etnograf, jak lingwista, usiłuje opisać nieskończony zbiór możliwych komunikatów jako manifestację skończonego przekazywanego kodu, będącego zbiorem reguł dla społecznie odpowiedniej konstrukcji i interpretacji komunikatów” (Ch. Frake, 1964 a, s. 132). Stworzenie metod opisu komunikatów (jako manifestacji kodu) jest drogą do zbudowania teorii kodów, co jest równoznaczne z teorią kultury. Porządek ideacyjny, a więc poznawczy, myślowy świat uczestników różnych kultur, zawarty jest w ludzkich umysłach i musi zostać odkryty, aby można było sformułować rzeczywiście istotne w danym społeczeństwie standardy postrzegania, postępowania, interpretowania, wiary, ocen i komunikowania. Goodenough powiada, że jest to problem, jak przejść od obiektywnego świata materialności (porządku fenomenalnego) do subiektywnego świata form egzystujących w umysłach ludzkich (W. Goodenough, 1964 b). Frake i Garvin ujmują to samo w formule: „Musimy wejść do głów naszych podmiotów” (Ch. Frake, 1964 a, s. 133). Powstaje pytanie, jak tego dokonać?

Najlepszy dostęp do wiedzy, pojęć i sądów zawartych w standardach czy też kodzie poznawczym, antropologia kognitywna widzi poprzez badanie komunikatów językowych. Właśnie poprzez język możemy dowiedzieć się o sposobach konceptualizowania przez ludzi zarówno świata przyrodniczego, jak i społecznego. Goodenough definiuje język

analogicznie do tego, jak uczynił to najpierw w przypadku kultury. Pod pojęciem języka rozumie więc ogół standardów zachowania się językowego. Standardy owe zawarte w każdym ludzkim języku, uporządkowane są w poszczególne systemy lub poziomy organizacji: fonologiczny, morfologiczny, syntaktyczny, semantyczny i symboliczny. Szczególnie istotne są dwa ostatnie, gdyż wiążą artykulację języka z innymi aspektami kultury (innymi systemami standardów). Podobnie jak kultura nie jest porządkiem fenomenalnych, ekstraspekcyjnie obserwowalnych zdarzeń, tak i język nie jest po prostu zbiorem wypowiedzeń, ale składa się z pojęć, przepisów i umiejętności, umożliwiających jednostce wyrażanie się zgodnie ze standardami innych członków kultury. Etnonauka skupia główną uwagę na systemie semantycznym, gdyż ma on do czynienia ze sposobem, „w jaki formy pozajęzykowe — cały zakres pojęć i doznań, za pomocą których ludzie rozumieją sens świata — są rozplanowane (mapped) w formach językowych” (W. Goodenough, 1981, s. 10). Formy językowe stają się więc rodzajem kodu dla form pozajęzykowych. Cóż jednak oznacza samo pojęcie formy?

Goodenough twierdzi, że podstawowym zjawiskiem każdej indywidualnej organizacji doświadczenia jest katalog form, które jednostka „narzuca” na doświadczaną rzeczywistość. Tak wyodrębnione formy stają się kategoriami pojęciowymi zjawisk i procesów. I w tym właśnie sensie język dostarcza zbioru form będących kodem dla wszelkich innych form kulturowych. Zacytujmy: „Poprzez reprezentowanie wielkiej ilości form możliwych do odróżnienia przez bardziej ograniczoną liczbę wyrazów naszego języka, redukujemy postrzegane w naszym doświadczeniu formy do małej ilości mniej lub bardziej abstrakcyjnie zakodowanych kategorii (np. postrzegamy więcej kolorów niż mamy wyrazów je oznaczających)” (W. Goodenough, 1981, s. 65). Formalne kategorie zakodowane w języku dostarczają więc użytkownikowi kultury stałych punktów odniesienia w katalogu form, w obrębie którego operuje. W ten właśnie sposób język staje się systemem kulturowym o niezwykle istotnym znaczeniu dla kształtu kultury jako systemu wiedzy.

„Etnonaukowcy” mniemają, że przy opisie kultury antropolog styka się z tymi samymi problemami, z którymi ma do czynienia językoznawca opisujący jakiś nieznaną sobie język. Tak jak ten drugi musi w pierwszym rzędzie uporządkować strumień dźwięków wydobywanych przez mówcę, tak antropolog usiłuje wydzielić i zdefiniować „podstawy emiczne” danej społeczności, aby móc następnie wytłumaczyć, jak te najmniejsze kulturowo-znaczące elementy (jakby odpowiedniki fonemu) łączą się ze sobą tworząc bardziej złożone formy społeczne. Goodenough uważa zresztą za jedynie prawomocny i użyteczny poznawczo indukcyjny sposób postępowania lingwistów strukturalnych — sam chciałby również

przetworzyć obserwowane zjawiska w ten sposób, by móc na drodze indukcji skonstruować teorię zdającą sprawę z tego, jak członkowie określonej kultury konceptualizują "świat materialny". Tworzenie owej teorii, która w rozumieniu etnonauki jest jednocześnie prawomocnym opisem etnograficznym — musi dokonywać się „od wewnątrz”, a pierwszym krokiem do poznania kultury innych ludów jest poznanie ich standardów językowych. Tak, zdaniem autora *Cooperation in Change*, postępowali autorzy, spod których ręki wyszły najlepsze opisy etnograficzne (byli to m. in. Malinowski i Firth). Dodajmy w tym miejscu, że mając na myśli zapoznawanie się z tubylczym językiem jako pierwszym etapem „wglądu” w kulturę, Goodenoughowi nie chodzi tyle o praktyczną jego znajomość (co jest już dzisiaj stwierdzeniem banalnym — nauka języka eksplorowanej kultury to podstawowy kanon badań etnologicznych), ile badawczoteoretyczną znajomość tej dziedziny kultury. I tutaj dochodzimy do niezwykle istotnego momentu, który charakteryzuje antropologię kognitywną. Jest bowiem faktem, że omawiani przedstawiciele tzw. nowej etnografii podkreślają szczególnie eksponowaną rolę ustaleń dotyczących języka danej kultury.

Takie sfanowisko ma swoje głębokie uzasadnienie epistemologiczne. Zauważmy zatem, że rzeczywiście wszelkie obszary komunikacji kulturowej korzystają z zasobu komunikatywnych jednostek językowych, które dodatkowo posiadają ten walor, że założenia ich semantyki są nieporównanie dokładniej artykułowane i powszechnie respektowane (dodajmy do tego, iż również o wiele lepiej zbadane dzięki teoretycznemu zaawansowaniu lingwistyki). Z tych powodów założenia semantyki komunikatywnych jednostek językowych „narzucają” się jako źródło charakteryzowanej podmiotowo kultury. Jak mieliśmy się okazję już przekonać, przedstawiciele etnonauki pragną odkrywać standardy składające się na poszczególne systemy kulturowe i zakładają, że są one możliwe do zrekonstruowania poprzez komunikaty językowe — poprzez to, co podlega kulturowemu (tutaj: językowemu) komunikowaniu. Mało tego — skoro widzimy, że etnonauka pragnie rekonstruować „współczynniki humanistyczne” czyli „formy pojęciowe” badanych przez siebie kultur tubylczych, nie może ich poznać i przedstawić inaczej, jak tylko za pośrednictwem formuł zdaniowych języka należącego do odnośnej kultury. Formy pojęciowe są to przecież układy sądów („kody”, „wiedza”, „standardy”) tworzących założenia semantyki odpowiednich jednostek komunikatywnych (także innych, pozajęzykowych), które możemy ogarnąć poznawczo jedynie poprzez ich zwerbalizowanie. Chcąc badać kulturę podmiotowo — a taki program jej rekonstrukcji zakładają Goodenough, Frake i in. — niezbędne jest wskazanie układu sądów tworzących poszczególne „współczynniki humanistyczne” tej kultury (poprzez jednostki

komunikatywnie języka). Można to uczynić tylko poprzez poznanie tego języka i to takie, które umożliwi dobranie zdań trafnie werbalizujących wchodzące w grę założenia semantyki tej kultury.

Można więc rzec, że antropologia kognitywna świadomie ogranicza swój zakres badań i zakłada akceptując podstawowe ograniczenia natury epistemologicznej, przed którym stają badania nad (podmiotowo charakteryzowaną) kulturą. Badacze przyjmują po prostu, że aby zrekonstruować („odkryć” w ich stylistyce) zjawiska kulturowe, niezbędnie muszą być one zakomunikowane przez odpowiednie jednostki komunikatywne danej kultury (inaczej nie ma możliwości stwierdzenia, czy dane zjawisko nawet „zaistniało”). Skupiają się więc na wypracowaniu metod poznania danego języka — poprzez analizy syntaktyczne i semantyczne chcą sformułować prawomocne twierdzenia odnośnie do owych „kodów” i „standardów”. Przyjrzyjmy się teraz bliżej metodom postępowania etn nauki w tym właśnie zakresie.

3. Dwa modele etnologii: problem emic/etic. Ch. Frake, czołowy adherent antropologii kognitywnej, starał się rozwijać metodę badań, która opiera się na analizowaniu wiedzy kulturowej komunikowanej za pomocą mowy (speech). Zakłada on, że interpretacja społecznie znaczącej czynności (komunikatu) przez same badane podmioty jest kluczem do odkrycia reguł kodu. Badany dokonuje interpretacji przez zastosowanie reguł kodu do konkretnego komunikatu. Stąd — powiada dalej autor *Notes and Queries in Ethnography* — jeśli znamy komunikat i interpretację, możemy wnioskować o odpowiednich regułach kodu (na drodze pośredniej, innej możliwości nie ma). Następnie należy posłużyć się, specjalnie do tego skonstruowaną, metodą pytań-odpowiedzi (Ch. Frake, 1964 a, s. 134 i n.). Metoda ta nazywana bywa przez przedstawicieli etn nauki „kontrolowanym ujawnianiem” (controlled eliciting). Wykorzystuje ona struktury zdań uzyskiwanych z języka badanej kultury w celu — jak powiedzielibyśmy ze swej strony — ustalenia odniesień przedmiotowych odpowiednich jednostek komunikatywnych tego języka; jak mówi S. A. Tyler, „celem takiego ujawniania jest nauczanie etnografa językowego zachowania się w sposób odpowiedni dla badanej kultury. Wymaga to zastosowania językowo prawidłowych pytań, które odnoszą się do pojęć znaczących w danej kulturze” (S. A. Tyler, 1969, s. 12). Chodzi też o to, by pytania i odpowiedzi były tak skonstruowane, aby odniesienia przedmiotowe „podawał” sam badany, co ma pozwolić uniknąć imputacji ze strony badacza. Celem bowiem etn nauki i cechą, która ją wyróżnia, jest dążenie, aby odkryć „semantyczny świat”, w którym żyją ludzie obcych kultur, a nie konstruować kolejną „utopię antropologiczną”, jak powiedziałby Goodenough (por. W. Goodenough, 1964 b; S. A. Tyler, 1969,

s. 11). S. A. Tyler ujmuje rzecz dosadnie, kiedy twierdzi, że opisy tradycyjnej antropologii kulturowej mówiły raczej o sposobie myślenia antropologa o kulturze, ale dawały niewielką podstawę do ustalenia, jak ludzie jakiejś kultury myślą o niej (S. A. Tyler, 1969, s. 3). Zauważmy na marginesie, że wyraźnie akcentowaną tutaj przez Tylera dychotomię „my/cni” próbują przełamać przedstawiciele brytyjskiej „antropologii semantycznej” — zakładają oni pierwotność analizy własnych „systemów pojęciowych” badacza, które dopiero w drugiej kolejności powinno próbować się „przykładać” do innej rzeczywistości kulturowej. Postępowanie Cricka i in. różni się więc od tez wysuwanych przez Tylera.

W tym właśnie miejscu niezbędne staje się odwołanie do stosowanego przez przedstawicieli etnonauki odróżnienia badań typu „emicznego” od badań „etycznych” (musimy pozostać przy oddawaniu pojęcia „etic” jako „etyczny”, mimo iż jest to mylące, ale język polski nie daje w tym względzie innych, „zgrabnych” możliwości; poza tym tak tłumaczą ten termin inni badacze, jak A. Heinz czy M. Czerwiński). Wokół tego rozróżnienia narodziło sporo nieporozumień, warto więc sięgnąć do źródła, tj. do sposobu rozumienia tych pojęć przez ich twórcę, amerykańskiego lingwistę Kennetha Pike’a.

Celem, jaki postawił sobie ten badacz w monumentalnym dziele *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behavior*, było przeniesienie metodologicznej precyzji fonologii strukturalnej, poprzez morfologię — na gramatykę i pozajęzykowe zachowania kulturowe (rozumiane tutaj czysto behawiorystycznie). Środkiem służącym do realizacji tego celu stało się wypracowanie podstawowych jednostek umożliwiających badanie dwóch zakresów zjawisk. Są to (1) jednostki fonologiczne — „phonemic units” oraz (2) konkretne manifestacje i warianty tych jednostek — „phonetic units” (K. Pike, 1967). Punktem wyjścia dla uogólnienia fonologii na zachowania pozajęzykowe jest tzw. tagmemiczny model języka wypracowany przez Pike’a. Dla uwydatnienia ogólnej zasadności tego podziału w badaniach czterech zakresów przedmiotowych (fonologii, morfologii, gramatyki i zachowań pozawerbalnych), Pike posłużył się terminami „emics” (od phon-emics) i „etics” (od phon-etics). Pierwszy z terminów odnosi się do jednostki o istnieniu specyficznie wewnątrzjęzykowym (a szerzej wewnątrz kulturowym) i tylko do niej. Pojęcie „etics” natomiast obejmuje materialne manifestacje „emics”, które jednocześnie identyczne są z wszystkimi ich alloformami (wariantami), a z drugiej tworzą bazę każdego języka czy kultury. Stosunek obu jednostek odpowiada wzajemnemu stosunkowi obu płaszczyzn analitycznych (fonemiki i fonetyki).

Wychodząc od behawiorystycznie inspirowanego ujęcia języka i jego kontekstu kulturowego, Pike nadaje obu wyrażeniom, „emics” i „etics”,

znaczenie strategiczne dla badań, sygnalizują one bowiem dwie płaszczyzny analityczne dla wszystkich obszarów ludzkich zachowań. Jest to więc próba skoordynowania w jednym modelu teoretycznym kilku dyscyplin naukowych takich, jak lingwistyka, archeologia, antropologia fizyczna, socjologia i psychologia (K. Pike, 1967, s. 6; por. E. Renner, 1980).

„Emiczny punkt widzenia” i „etyczny punkt widzenia” stanowią u Pike'a parę pojęć zarówno dychotomicznych, jak i komplementarnych. Generalnie: etyczny punkt widzenia bada ludzkie zachowanie z pozycji zewnętrznych w stosunku do określonego systemu, jako istotne i wstępne podejście do niego; emiczny punkt widzenia wynika z badania zachowań w obrębie systemu (K. Pike, 1967, s. 37).

Oto zaś, jak wyglądają bliżej relacje między tymi pojęciami widziane przez twórcę tagmemiki.

(1) Międzykulturowość w opozycji do określoności; ta para pojęciowa zawiera w sobie kryteria wyodrębnienia wszystkich następujących po niej par pojęciowych. Spojrzenie międzykulturowe (etyczne) wyodrębnia tylko takie stany rzeczy, które można znaleźć w kilku językach i/lub kilku kulturach tak, jakby istniały one w jednym czasie. W tym sensie jest porównawcze w rozumieniu etnologicznym (ale nie lingwistycznym). „Określony” czy „specyficzny” punkt widzenia stosuje się tylko do jednego języka i kultury w danym czasie. Ale fakt, że wyodrębniamy „jednostki emiczne”, opiera się na ustalonych w „podejściu etycznym” uniwersalnie ważnych kategoriach w takich zakresie, w jakim są każdorazowo relewantne.

(2) Jednostki i klasyfikacje należące do „etics” nie są ustalane na drodze analiz empirycznych, lecz są ich założeniami — umożliwiają tym samym dostęp do systemu. Z drugiej jednak strony same są komparatywnym rezultatem wielu jednostkowych analiz badawczych języka i kultury, które są modyfikowane i precyzowane na drodze badań empirycznych. W przeciwieństwie do nich, jednostki i klasyfikacje należące do „emics” mogą być określane tylko w trakcie jednostkowych analiz empirycznych, bowiem uwarunkowane są one specyfiką danego języka czy kultury; tym bardziej odpowiadają one empirycznym danym, im dokładniej kryteria należące do badań etycznych wyrażają uniwersalnie ważne przesłanki ich występowania.

(3) „Kreowanie” systemu przez analityka a „odkrywanie” go. Dla Pike'a wypracowywanie ogólnych systemów o charakterze etycznym jest dziełem analityków, gdyż nie można ich uzyskać bezpośrednio na podstawie empirycznych badań poszczególnych języków i kultur. Mają one już w założeniu uniwersalny charakter dla badań porównawczych. Systemy emiczne z kolei mają oddawać empirycznie daną strukturę (organi-

zacje) języka lub kultury. Biorąc jednak rzecz z epistemologicznego punktu widzenia, również systemy emiczne są przecież dziełem analityków, gdyż nie są to zjawiska bezpośrednio obserwowalne — wnioskuje się o nich jedynie na podstawie danych obserwowalnych (np. z komunikatów językowych).

(4) „Zewnętrzne” i „wewnętrzne” spojrzenie; kryteria etyczne umożliwiają (dzięki swemu porównawczemu charakterowi) ogląd i analizę empiryczną z takiego punktu widzenia, który abstrahuje od ich językowej czy kulturowej konkretyzacji i uporządkowania. Znaczy to, że umożliwiają stworzenie uniwersalnie ważnych założeń stosowanych bez względu na charakter i specyfikę konkretnej rzeczywistości językowo-kulturowej. Kryteria emiczne — jak należy się domyślać — służą analizie zjawisk empirycznych jedynie z punktu widzenia systemu, do którego należą jako jego elementy.

(5) Plan „zewnętrzny” i „wewnętrzny”; ogół jednostek etycznych tworzy systematycznie uporządkowany „plan”, którego reguły są ważne empirycznie i logicznie dla wszystkich języków i kultur. I przeciwnie — kryteria emiczne są tylko i jedynie elementami konkretnego systemu empirycznego (to jest ów „plan wewnętrzny”).

(6) Kryteria absolutne i relatywne; z jednej strony nacisk na uniwersalność, z drugiej partykularność (uwarunkowania w danym systemie).

(7) Nieintegralność i integralność; spojrzenie etyczne nie wymaga traktowania każdej jednostki jako części szerszego układu; spojrzenie emiczne widzi każdą jednostkę jako funkcjonującą w ramach jednostki wyższego rzędu strukturalnego, w hierarchii jednostek i hierarchii układów jednostek. W badaniach etycznych dopuszczalne jest więc nieuwzględnienie integracji i funkcji jednostek tworzących większe całości, w badaniu emicznym jest to niedopuszczalne.

(8) Podobieństwa i różnice a „systemowość” — dwie jednostki tylko wówczas traktować można jako emiczne (tzn. różniące się emicznie między sobą), gdy wywołują różne reakcje u osób posługujących się tym samym językiem lub działających według tych samych reguł kulturowych (a więc kryterium ma charakter behawiorystyczny).

(9) Dane częściowe a dane całościowe (total); przy danych etycznych chodzi o ich wyabstrahowanie z wielu analiz emicznych, co oznacza, że są one niezależne od empirycznych warunków organizacji typu emicznego. Ustalanie danych emicznych wymaga natomiast niezbędnej znajomości językowych oraz pozajęzykowych jednostek komunikatywnych, które „osadzone” są jako funkcjonalne części w badanym systemie.

(10) Wstępna a ostateczna prezentacja wyników badawczych; zdaniem Pike'a dane etyczne umożliwiają dostęp do danego systemu, co

jest zawsze początkowym punktem analizy. Ostateczna analiza i prezentacja wyników musi być jednak dokonana w jednostkach emicznych. Jak powiada amerykański językoznawca: „W całościowej analizie wstępny opis etyczny jest stopniowo redefiniowany i ostatecznie — prawdopodobnie jednak nigdy w praktyce — zamieniony przez jednostkę, która jest całkowicie emiczna” (K. Pike, 1967, s. 38).

Jak widać z powyższego omówienia, dychotomia emic/etic nie jest dychotomią *sensu stricto*. Podejście etyczne jest bowiem niezbędne (nie da się go ominąć) z dwóch powodów: badacz udający się do obcej sobie kultury, nie ma innej drogi rozpoczęcia swych analiz niż wyjście z ramowego, próbnego jej opisu etycznego. Czyniąc tak wypracowuje określony sposób symbolicznego opisu postrzeganych przez siebie zjawisk. Jednak tylko badania typu emicznego są w stanie ukazać, jak język i kultura tworzą — jak powiada Pike — pracującą całość, tj. pokazać ich integrację i wzajemne związki. Dopiero na tym tle można zrozumieć „postawy, motywy, zainteresowania, reakcje, konflikty i rozwój osobowościowy” (K. Pike, 1967, s. 41). Widać to wyraźnie na gruncie fonologii. Badacz ma na wstępie swej analizy do dyspozycji instrumentarium umożliwiające określenie dźwięków języka niezależnie od ich specyficznej funkcji. Oznacza to, że dane dźwięki określa on z punktu widzenia warunków „etics”. W odniesieniu do tego określa on następnie dźwięki z zastosowaniem procedury dystrybucyjnej pod względem ich funkcji językowej, tzn. przeprowadza ustalenia w warunkach „emics”. Rezultaty analiz emicznych i etycznych mogą — choć nie muszą — być zgodne; nie oznacza to, że któraś z procedur analitycznych jest zbędna. Sama analiza „etics” nie wystarczyłaby, ponieważ nie może ona nic orzec o specyficznie językowej roli dźwięków i tym samym o ich funkcji w całości języka. Potwierdza ona jedynie, że w danym języku pojawiają się określone dźwięki istniejące w alfabecie fonetycznym. Podobnie oddzielnie przeprowadzona analiza „emics” jest niemożliwa; nie można w potoku mowy wyróżnić dźwięków bez ich wcześniejszej charakterystyki fonetycznej (por. szerokie fragmenty pracy E. Rennera, 1980). Tyle interpretacji poglądów i dyrektyw samego Pike’a.

Przeniesienie fonologicznej strategii dwóch płaszczyzn analitycznych na całość zachowania kulturowego wiąże się z jednym jeszcze problemem, przez samego Pike’a raczej niedostrzeganym. Narzuca się bowiem problem zasadniczej natury: jak wygląda kwestia empirycznego uzasadnienia kategorii etycznych oraz — co ściśle się z tym wiąże — określania stosunku obu płaszczyzn — emicznej i etycznej — do siebie? W samej lingwistyce strukturalnej kategorie etyczne (bo są to właśnie kategorie etyczne) w rodzaju „fonemu”, „morfemu” i in., tworzą rodzaj systemu współrzędnych, dzięki któremu mogą zostać określone fonetyczne i fonemiczne

właściwości każdego języka. Innymi słowy — uniwersalne jednostki językowe o charakterze etycznym dają się w każdym przypadku sprowadzić do swoich jednostkowo-empirycznych wariantów, obojętnie jak różne badaliśmy języki. Taki status kategorii etycznych w lingwistyce dystrybucjonistycznej ogranicza się właściwie wprawdzie do fonologii, ma jednak wpływ na inne dające się analogicznie analizować elementy systemu języka. Dzieje się tak dzięki taksonomicznej zależności poszczególnych systemów w obrębie języka jako całości. Czy rzecz ma się podobnie w odniesieniu do etnologii i badanej przez nią kultury (też ujmowanej przecież systemowo)?

Okazuje się, że etyczne kategorie etnologicznych badań nad kulturą wyodrębniane są najczęściej z międzykulturowych próbnań określonych zakresów zjawisk kulturowych. Jedynie dla niewielkich, jak dotąd przynajmniej, badawczych zakresów etnologii, takich np. jak badania pokrewieństwa, udało się skonstruować analityczne modele analogiczne z procedurami fonologii strukturalnej (poświęcę jeszcze temu nieco uwagi przy okazji badań F. Lounsbury'ego i W. Goodenough'a). Na razie wróćmy do opozycji „emic/etic”; próbowali zastosować ją w swoich badaniach głównie przedstawiciele etnonauki, nazywający siebie „badaczami emicznymi”.

Pierwszym etnologiem kognitywnym, który usiłował adaptować pierwotne sformułowania Pike'a na potrzeby analiz etnologicznych, był W. Sturtevant. Opierając się na terminologii autora *Language in Relation...* charakteryzuje on etnologicznie relewantne „jednostki emiczne” jako zasadniczo „kulturowo-specyficzne”, a „jednostki etyczne” uważa za „kulturowo-wolne” (W. Sturtevant, 1964, s. 101 - 102). Oznacza to tyle, że „jednostki etyczne” winny być na tyle uniwersalne kulturowo, jak niezależne są one od konkretnego języka w analizie fonologicznej. Sturtevant zakłada dodatkowo, że ustalone przez badacza „jednostki emiczne”, jako jednostki charakterystyczne dla danej kultury, należy rozłożyć na „jednostki etyczne” — jednostki podstawowe i kulturowo uniwersalne (jak w fonologii). Jak do tej pory udało się skonstruować taki model analizy do niewielu tzw. dziedzin semantycznych, oprócz pokrewieństwa — dla nazewnictwa kolorów i chorób oraz dla wszelakich klasyfikacji biologicznych (por. M. A. Durbin, 1972; J. L. Fisher, 1961: Ch. Frake, 1964b; W. H. Goodenough, 1956; F. Lounsbury, 1956; M. Z. Rosaldo, 1972; S. A. Tyler, 1978).

Najszerzej ustosunkował się do rozważanych tutaj momentów teorii i metodologii badań nad kulturą. W. Goodenough. W pracy *Description and Comparison in Cultural Anthropology* powiada więc on, że opis w etnologii ma zawsze charakter emiczny w takim zakresie, w jakim opiera się na elementach, które już były zawarte w tym systemie; etycz-

ny jest zaś o tyle, o ile opiera się na elementach pojęciowych, które nie są komponentami tego systemu. Przedmiotem analizy emicznej jest ustalenie minimalnego zbioru komponentów pojęciowych służących jako pierwotne punkty odniesienia dla opisu pozostałej zawartości systemu. Jednakże ten minimalny zbiór komponentów może być opisany tylko w terminach etycznych, tzn. w odniesieniu do pojęć zewnętrznych w stosunku do opisywanego systemu. Tak więc pojęcie „emics” oznacza dla Goodenough’a zespół zasad metodologicznych i założeń teoretycznych stosowanych przy opisie emicznych systemów zachowaniowych (zarówno językowych, jak i pozajęzykowych). „Etics” zaś dotyczy wszystkiego, co związane z konceptualizowaniem i opisywaniem podstawowych (pierwotnych) komponentów emicznych wspomnianych systemów. Co więcej — ponieważ pojęcia etyczne zdolne są opisywać podstawowe komponenty emiczne każdego takiego systemu, dostarczają tym samym ram pojęciowych, punktów odniesienia, za pomocą których dociekać można podobieństw i różnic pomiędzy określonymi systemami kulturowymi (W. Goodenough, 1981, s. 16).

Opierając się na ópozycji emic/etic Goodenough dokonał podziału antropologii na dwie jej wersje. Etnologiczne teorie kultury o charakterze etycznym miały być próbą stworzenia uniwersalnej typologii kultur. Stąd obecność pojęć w rodzaju „jądra kulturowego”, „normy kulturowej”, „wzoru”, „struktury modalnej”, „typu osobowości” i in., przy czym nacisk położony był nie tyle na strukturalny opis konkretnych kultur ile na porównywanie między sobą wielu kultur według określonego schematu teoretycznego (por. W. Goodenough, 1964a, s. 10 - 12). Etnonauka ma zaś mieć charakter *stricte* emiczny, a jej badania ogniskować zawsze na jednej kulturze. Stosowane przez badaczy terminy etyczne (co jest nieuchronne na pewnym etapie analizy) muszą być zawsze konkretyzowane w ramach tej właśnie, określonej czasoprzestrzennie kultury. Jak to określa lapidarnie W. Sturtevant: każdy opis emiczno-etnonaukowy jest m. in. sprawdzeniem, jak „zachowują” się kulturowo-wolne terminy etyczne badane w lokalnym wymiarze (W. Sturtevant, 1964, s. 102).

Goodenough mówiąc o opisie emicznym — podobnie jak Pike — zawsze powołuje się na przykład lingwistyki strukturalnej, gdzie dwa rodzaje operacji — fonemika i fonetyka są równie istotne i nierozłączne. Tak jak fonemika nie jest tautologicznym opisywaniem podstawowych elementów systemu języka za pomocą samych tych elementów, tak emiczny opis kultury musi opierać się na niezależnych ramach pojęciowych.

Problem, o którym cały czas jest mowa w tej części książki, jest oczywiście o wiele starszy i nie dotyczy jedynie etnologii, chociaż właśnie dla ustaleń tej nauki nabiera pierwszorzędnej ważności. Zwracało nań uwagę wielu antropologów z E. Sapirem, C. Kluckhohnem i B. Malinow-

skim na czele; dla antropologii kognitywnej ma zaś znaczenie kluczowe, gdyż chce ona przecież odkrywać zjawiska zrelatywizowane do badanych kultur i unikać przy tym imputacji teoretycznych ze strony samych badaczy. Innymi słowy, chodzi tutaj o odpowiedź na pytanie: jak miałby wyglądać etnologiczny opis kultury jako systemu emicznego i czy jest on w ogóle możliwy do zrealizowania? Czy istnieją więc „czyste” opisy emiczne?

Z rozważań powyższych wynika, że zwolennicy etnologii koncentrują swoją uwagę głównie na języku jako źródle informacji o tym, jak wyglądają standardy poznawcze różnych kultur. Można więc powyższe dwa pytania przeformułować w sposób następujący: jak zrekonstruować założenia semantyki odnośnych jednostek komunikatywnych danego języka bez narzucania własnych sądów odnośnie do rzeczonych założeń? Odwołajmy się ponownie do praktyki badawczej antropologii kognitywnej, szczególnie zaś do stworzonej przez badaczy z jej kręgu tzw. analizy składnikowej (componential analysis). Na tej drodze powinniśmy przynajmniej odpowiedzieć sobie, czy etnonauka realizuje rzeczywiście zakładany przez siebie podmiotowy program badań kultury.

4. **Analiza składnikowa.** Pierwocin podejścia, które tak szeroko rozwinięte zostało przez antropologię kognitywną i nazwane „analizą składnikową”, możemy doszukiwać się już u A. L. Kroebera. Chodzi tutaj o jego sławny artykuł z 1909 roku, w którym zastosował on zabiegi klasyfikacyjne porządkujące zagadnienia stosunków pokrewieństwa (A. L. Kroeber, 1973, s. 415 - 430). Z pełną świadomością teoretyczno-metodologiczną podobne podejście zastosowali F. Lounsbury oraz W. Goodenough (niezależnie od siebie). Od tego czasu analizy typu składnikowego rozwinięły się bardzo dynamicznie, szczególnie na gruncie antropologii amerykańskiej; w różnych wariantach próbuje się je obecnie stosować do coraz szerszego zakresu zjawisk.

Bazą wyjściową analizy składnikowej jest przyjęcie założenia o epistemologicznej możliwości traktowania języka i kultury jako rzeczywistości ideacyjnych o charakterze strukturalnym, przy czym język jest poddziedziną kultury, rozpatrywaną jako dziedzina dla niej podstawowa. Stąd semantyka języków naturalnych zyskuje fundamentalną ważność dla badań (B. N. Colby, 1966; M. A. Durbin, 1972; E. Renner, 1980; W. Burszta, 1982).

Zwolennicy etnonauki rozróżniają (za Peircem i Morrisem) dwa rodzaje znaków. Do pierwszego rodzaju zalicza się każdy znak, który sam jest elementem i przez to reprezentantem klasy, której formę pojęciową oznacza. I tak np. „guzik” jest sam przez siebie elementem i tym samym reprezentantem klasy pojęciowej (sam musi sygnalizować kryteria przy-

należności do klasy; zanim będzie go można zidentyfikować jako „guzik”). Posiada on więc właściwości będące niezbędnymi znamionami przynależności do klasy. Innymi słowy: każde indywidualne zjawisko przynależy do określonej klasy zjawisk i jest „znakiem ikoncznym” tej klasy. Goodenough powiada następująco: „... każdy obiekt materialny, zjawisko lub działanie, na które ludzie reagują, jest niezbędnie ikoną, oznaczającą pewnego rodzaju formę pojęciową” (W. Goodenough, 1964b, s. 37).

Drugi rodzaj znaków — to znaki „nieikoniczne” — same w sobie nie posiadające właściwości przynależnych klasie, której formy pojęciowe są przez nie oznaczane. W przeciwieństwie do znaków „ikonicznych” znaki „nieikoniczne” nie posiadają materialnej reprezentacji; gdy oznaczają formy pojęciowe, wówczas same są formami pojęciowymi oznaczanymi przez znaki „ikoniczne” (W. Goodenough, 1964b, s. 38).

Dla odróżnienia obu rodzajów znaków istotne jest więc to, iż znaki ikoniczne są materialnie uchwytny, podczas gdy nieikoniczne takimi nie są. W obrębie języka np. wyraz „kamień” jako pojęciowa forma językowa nie ma właściwości klasy oznaczonych przez nią obiektów i dlatego jest znakiem nieikonicznym. Natomiast każda wypowiedziana wersja tego wyrazu jest znakiem ikoncznym, który poprzez akustyczną materializację oznacza językową formę tego słowa. Podobnie jak w przypadku fonu (dźwięku): jako akustyczne oddanie fonemu jest on znakiem ikoncznym, ponieważ posiada właściwości klasy fonologicznej, którą reprezentuje. Tak więc każda wypowiedź językowa jest znakiem ikoncznym każdorazowej formy językowej (lub kombinacji form) (W. Goodenough, 1964b, s. 38).

Goodenough idzie dalej i twierdzi, że pod tym względem formy kulturowe mające materialną reprezentację nie różnią się zasadniczo od form językowych. Posługuje się przykładem: „dom” jako obiekt sztuczny i dlatego a priori sklasyfikowany jako specyficznie kulturowy oraz „drzewo” jako obiekt naturalny, lecz również sklasyfikowany jako specyficznie kulturowy. „Dom jest ikoną formy kulturowej lub złożonej kombinacji form, których jest materialnym wyrazem. Drzewo, będąc ponadto obiektem naturalnym interesującym botaników jest ikoną, oznaczającą formę kulturową, tę samą formę, którą oznaczamy wyrazem «drzewo»” (W. Goodenough, 1964b, s. 39). Wynika stąd odpowiedniość podstaw empirycznych, na jakich zasadzają się zarówno formy językowe, jak i kulturowe. Tym samym możliwy i prawomocny teoretycznie jest analogiczny sposób podejścia do zjawisk jako znaków ikonicznych.

Według Goodenough’a, sukces lingwistyki polega na ograniczeniu się przez nią do badań zjawisk językowych jako znaków ikonicznych, rola tych zjawisk, jako znaków nieikonicznych powinna być badana przez antropologię kulturową, gdyż pozostaje poza nawiasem zainteresowań ję-

zykoznawczych. Jak powinna więc wyglądać procedura analityczna takich badań?

Jak w poprzednich wypadkach (np. przy problemie emic/etic) Goodenough proponuje przyrzeć się ponownie praktyce postępowania lingwisty. Dla niego każda napisana litera jest znakiem ikonycznym, który oznacza pojęciową formę tej litery — czyli grafem. Grafem natomiast jest znakiem nieikonicznym, który oznacza fonem (jeśli mamy na myśli zapis fonemiczny). Fonem zostaje w trakcie mówienia zmaterializowany poprzez dźwięk, który przedstawia sobą znak ikoniczny fonemu. Lingwista, chcąc izolować, a tym samym określić oznaczony grafemem fonem nieznanego języka, musi polecić użytkownikowi tego języka wypowiedzenie pewnej ilości słów i zdań, które ów oznaczony przez grafem fonem zawierają w różnych pozycjach bądź nie zawierają wcale. Gdy utrwalił on taką wypowiedź w zapisie fonetycznym, jest wówczas w stanie (stosując systematyczne procedury analityczne) izolować kryteria akustyczne, które odróżniają ten fonem od innych fonemów. W ten sposób opis fonemu jest zarazem opisem tego, co jest oznaczane przez grafem i od czego wychodziło się chcąc uzyskać dane fonetyczne. Można więc tym samym ustalić znaczenie grafemu jako znaku nieikonicznego odnośnego języka i tym samym danej kultury (W. Goodenough, 1964b, s. 39).

Taki sposób postępowania można przenieść do szerszych zagadnień kulturowych. Najprostszy przykład: jeśli badacz na polskim obszarze kulturowym i językowym porównuje zbiór obiektów określanych jako „kamienie” z innym zbiorem obiektów (np. płyty, bloki skalne itp.), może wówczas z kontrastu semantycznego wysunąć hipotezę dotyczącą kryteriów, jakie niezbędne są w języku polskim dla określenia obiektów jako „kamieni”. Kryteria te opisują pojęcia i tym samym formę kulturową, która oznacza każdy obiekt dający się przy tym identyfikować jako znak ikoniczny, a wyraz „kamień” jako znak nieikoniczny.

Widzimy więc, że w sposób oczywisty metoda badań nad kulturą postulowana przez Goodenough'a oraz innych zwolenników etnonauki, polega na przeniesieniu i specyficznym uogólnieniu lingwistycznego sposobu analizy wyrażen językowych jako znaków ikonicznych na etnologiczną analizę odpowiednich zjawisk kulturowych. Podobnie jak C. Lévi-Strauss (ale z innymi konsekwencjami teoretyczno-metodologicznymi), również Goodenough podaje przykład analizy fonemicznej jako dającej się z powodzeniem przenosić na inne obszary, na inne dziedziny kultury.

Istnieją jednak określone granice tej możliwości. Zasadnicze ograniczenie wynika z faktu, że na całym obszarze kulturowym brakuje ekwiwalentu fonetycznego alfabetu lingwistów. Analogia metod badawczych może być prawomocna dopóty, dopóki możliwa jest przy analizie typu

kognitywnego orientacja na kulturowe kategorie empiryczne. Patrząc z perspektywy, zasadniczy problem zawiera się w tym, że kategorie kulturowe, które w mniejszym lub większym stopniu są porównywalne z kategoriami językowymi, odnaleziono tylko dla wąskich odcinków badań etnologicznych — szczególnie chodzi tutaj o reguły nazewnictwa pokrewieństwa, szeroko eksplorowane przez etnonaukę.

Antropologia kognitywna w ogromnej większości sprowadzała się, szczególnie w latach 50-tych i 60-tych, do analiz pokrewieństwa jako specyficznej „dziedziny semantycznej”. Przyjmowano, że to, co należy wiedzieć o jednostkach A i B by orzec, że A jest kuzynem B, ma swój odpowiednik w pytaniu: jakie kryteria akustyczne odróżniają np. wyrazy „thick” i „sick”. W pierwszym przypadku chodzi o zbiór kryteriów, na których opiera się dany sąd (o kuzynostwie), w drugim o zbiór akustycznych „składowych” fonemu. Lingwista osiąga swój cel określania fonemów nie na drodze bezpośredniej obserwacji, lecz poprzez sprawdzanie kolejnych hipotez. W podobnej sytuacji znajduje się etnolog prowadzący semantyczną analizę nazewnictwa pokrewieństwa (zauważmy, że etnonauka traktuje systemy pokrewieństwa jako systemy nazw, systemy terminologiczne, podczas gdy omawiany w poprzednim rozdziale C. Lévi-Strauss interesuje się „systemami postaw” kryjącymi się za formalnym nazewnictwem, które nie sprowadzają się do tego drugiego). Badacz w rodzaju Lounsbury’ego czy Goodenough’a usiłuje odnaleźć jednostki pojęciowe, z których wynika znaczenie nazw pokrewieństwa. Ma on do dyspozycji konwencjonalne znaki, w mniejszym lub większym stopniu odpowiadające tym jednostkom. Także etnologowi potrzebny jest informator znający i posługujący się tymi znakami w sposób jak najbardziej kompetentny. Zadaniem badacza jest (1) ustalenie kontekstów, w których informator używa tych znaków oraz (2) opis tych kontekstów w wypracowanym „systemie notacyjnym”. System ten powinien być analogiczny z „notacyjnym” systemem lingwisty strukturalnego. Podobnie jak lingwista, jest więc on w konsekwencji w stanie ustalić, jakie znaki językowe do jakich odnoszą się sytuacji i — tym samym — które z tych znaków są synonimiczne czy polisemiczne lub wręcz homonimiczne (W. Goodenough, 1956, s. 196).

Jednostki semantyczne można traktować jako wiązki czy też kombinacje jakości postrzeganych (lub pojęciowych), poprzez które powstaje związek między wyrażeniami językowymi a oznaczanymi przez nie stanami rzeczy. Dwie postrzegalne względnie pojęciowe jakości określane są dlatego także jako kategorie semantyczne lub jako dystynktywne cechy semantyczne i mogą być również — odpowiednio do swej funkcji różnicującej znaczenie — uporządkowane jako zmienne. I tak np. nazwy pokrewieństwa: „ojciec”, „matka”, „brat”, „siostra” tworzą

uzupełniające się, semantyczne grupy odniesień. W odniesieniu do płci powstaje grupa „ojciec/syn”, przeciwna grupa to „matka/córka”. W odniesieniu do zmiennej generacyjnej z cechami „generacja ego” i „generacja wyżej ego”, powstaje grupa „siostra/brat” i „ojciec/matka” itp.

W metodologii obydwie fazy analityczne, w ramach fonologii i w ramach wyodrębniania jednostek semantycznych, nazwać można określanie klasy poprzez (1) ustalenie jej elementów i (2) ustalenie cech jej elementów. Floyd Lounsbury przeprowadził znaczące dla etnolinguistyki porównanie między podstawowymi pojęciami fonologii i kognitywnych analiz pokrewieństwa (F. Lounsbury, 1956; por. także E. Renner, 1980). Umożliwiło ono uzasadnienie analogii metodologicznej między lingwistyką a etnologią. Lounsbury, tak jak Goodenough, odwołuje się do fonologii i stara się, aby nie było to tylko powierzchowne naśladownictwo lingwistycznych procedur analitycznych, ale empirycznie i teoretycznie niepodważalne przeniesienie metod na zagadnienia treści językowych. Chodzi o zredukowanie znaków nieikonicznych do znaków ikonicznych, aby na tej drodze określić empiryczne odniesienie znaków nieikonicznych.

Koncepcja analogiczności metod wysunięta przez antropologię kognitywną nie ogranicza się jednak wyłącznie do wskazania odniesień do fonologii strukturalnej, lecz zawiera także próbę przeniesienia innych pojęć lingwistycznych na obszar semantyki. I tutaj dochodzimy do zagadnień związanych już *stricto* z analizą składnikową i jej konsekwencjami.

Analizę składnikową poprzedzają następujące etapy badawcze: przede wszystkim należy ustalić klasy pojęciowe, którymi posługują się członkowie badanych kultur w porządkowaniu otaczającego ich świata przyrodniczo-społecznego. Sama zaś klasa denotowana jest przez określoną jednostkę językową (w języku badanej kultury), która jest „znakiem nieikonicznym” owej klasy. Następnie klasy pojęciowe porządkuje się według różnych — jak widzieliśmy — kryteriów semantycznych i traktuje jako „dziedziny semantyczne”.

Pierwszy krok właściwej analizy składnikowej polega na ustaleniu całkowitego zbioru terminów odnoszących się do danej dziedziny semantycznej przy zastosowaniu podstawowego kryterium — pojęcia komplementarności. „Wszystkie te terminy, których wspólne desygnaty można traktować jak świat podzielony na komplementarne zbiory zgodnie z desygnatami terminów, tworzą system terminologiczny” (W. Goodenough, 1964c, s. 223). Następnie ustala się tzw. potencjalne składniki systemu, tj. pojęcia umożliwiające rozróżnienie między zbiorami i/lub kombinacjami zbiorów i wybiera się taką jednostkę, „która czyni największą liczbę faktycznych rozróżnień” (W. Goodenough, *ibidem*). Bywa tak, że skład-

ników tych znajdzie się więcej. Przykładowo: termin „ciotka” (należący do systemu terminologicznego pokrewieństwa) posiada takie denotaty, jak: siostra matki, siostra ojca, przyrodnia siostra matki lub ojca, żona brata matki (lub przyrodnich braci). Poprzez sprawdzenie denotatów dla wspólnych cech znaczenia, w połączeniu ze skontrastowaniem zbioru denotatów wyrażenia „ciotka” ze zbiorem denotatów innych wyrażen, osiąga się następującą definicję składnikową tego, co termin ten oznacza: każda osoba krwi lub małżeństwa, która jest jednocześnie (1) płci żeńskiej, (2) drugiego stopnia dystansu genealogicznego od ego, (3) nie w linii prostej, (4) starszej generacji oraz (5) nie powiązana przez związek małżeński w innej niż starsza generacja pokrewieństwa. W ten sposób łączy się kilka oderwanych i rozłączonych denotatów w jednolity zbiór, przy czym — jak powiada Goodenough — tworzą one „klasę lub kategorię możliwą do opisanego jako efekt kombinacji kilku określonych atrybutów” (W. Goodenough, 1970, s. 73). Ostatecznie próbuje się ustalić semantyczne relacje między tak wyodrębnionymi terminami i unaocznic strukturalne zasady danego systemu terminologicznego. Analizę uważa się za całkowicie zakończoną, gdy zdołano opisać wszystkie relacje pomiędzy jednostkami zawartymi w dziedzinie semantycznej (W. Goodenough, 1964c, s. 224).

Analiza składnikowa wypracowana przez etnonaukę posiada dwa główne warianty. Część badaczy chciałaby z jej pomocą dotrzeć do autentycznych zasad klasyfikacyjnych, na których opierają się członkowie badanej kultury. Wskazuje się jednak na trudności (jeśli nawet nie na niemożliwość) ustalenia takich zasad, często formułowanych w sposób całkowicie nieuświadomiany. Poza tym różni członkowie tej samej kultury mogą wykorzystywać różne zasady i pomimo tego podzielać tożsame kategorie. Otrzymuje się w rezultacie zbiory alternatywnych reguł, które „mogą wchodzić w grę” w danej kulturze.

Inaczej sądzą Lounsbury, Goodenough i Tyler (ten ostatni tylko do czasu). Badacze ci, dokonawszy „odkrycia” kulturowo znaczących zbiorów i ich składników, próbują określić najbardziej ekonomiczną analizę składnikową, która będzie w stanie wygenerować ich paradygmatyczną zależność. Jest to docieranie do tzw. rzeczywistości strukturalnej kultury. Goodenough tak to ujmuje: „Wspólny mianownik (badań — W. B.) nie znajduje się w żadnym poszczególnym aspekcie formalnej zawartości różnych systemów, ale w operacjach, dzięki którym budujemy model tego, co system zawiera, dzięki którym konceptualizujemy go w terminach najbardziej odpowiednich do zjawisk” (W. Goodenough, 1964c, s. 221). G. Berreman, który zajmował się szczegółowo teoretyczno-metodologiczną stroną badań etnonauki, mówi o badaczach pierwszego rodzaju, że są analitykami „hocus-pocus”, o drugich, że pragną osiąść „Boską prawdę” — ustalić jeden prawdziwy zbiór reguł, immanentnie przyna-

leżny każdej kulturze (G. Berreman, 1968, s. 267 - 268). Zostańmy jeszcze przez chwilę przy tym zagadnieniu.

Dla zobrazowania, o co chodzi w analizie składnikowej oraz jaki osiąga się rezultat końcowy, posłużmy się następującym wykresem (por. J. C. Gardin, 1965):



Wykres powyższy czytać należy w sposób następujący: C porządkuje zjawiska A w odniesieniu do B, tzn. formalny zapis komunikatywnych jednostek językowych (leksemów w terminologii Goodenough'a) ustala odpowiednie twierdzenia odnośnie do kultury.

Jak pogodzić taką formalizację badań z zakładanym przez antropologię kognitywną programem podmiotowej rekonstrukcji kultury, programem tak szeroko omawianym przez Goodenough'a? Rzecz wydaje się polegać na niekonsekwencji badaczy omawianego nurtu etnologii. Okazuje się bowiem przy bliższej analizie, że utożsamiają oni własny współczynnik humanistyczny ze współczynnikiem, który reprezentuje badany podmiot. Zakłada się więc, że w przypadku wszelkich kultur ludzie mają do czynienia z „takimi samymi” zjawiskami świata zewnętrznego, różnica polega jedynie na stosunku różnych kultur do tej rzeczywistości. Stąd „dziedzina semantyczna” określonego ludu (np. Trukesów badanych przez Goodenough'a) nie pokrywa się z „dziedzina semantyczną” antropologa, przedstawiciela kultury nowożytno-europejskiej. Powróćmy raz jeszcze do założeń Goodenough'a. Przyjmując, że każde indywidualne zjawisko „dane jest” badaczowi i badanemu przezeń podmiotowi w jednakowy sposób, stanowi „znak ikoniczny” określonej klasy zjawisk, do której ono samo należy — można próbować denotować tę klasę przez, z jednej strony, jednostkę językową „tubylca”, z drugiej — języka badacza. Otrzymujemy wówczas „znaki nieikoniczne” (1) języka badanej kultury oraz (2) odpowiednik językowy wzięty z kontekstu kulturowego analityka. Goodenough deklaruje się, że chciałby „wyłączyć” własny współczynnik humanistyczny i uchwycić „formę pojęciową” (konotację jednostki w języku badanej kultury), którą to konotację ustala się indukcyjnie jako zespół cech podzielanych przez elementy denotowanej przez jednostkę

klasy i tylko przez te elementy. Tak powstaje „dziedzina semantyczna”. Ale zauważmy, że ten zespół cech stanowią cechy wyrażane przez pojęcia (przez założenia semantyki), które są już związane z językiem badacza. O odnośnych elementach orzeka się więc w ramach tego języka, a nie w ramach języka tubylczego, który został sprowadzony (na zasadzie operacji w gruncie rzeczy o charakterze teoriomnogościowym) do języka badacza, uogólniony w jednostkach językowych innego rzędu semantycznego.

Cała więc różnica pomiędzy współczynnikiem humanistycznym badacza w rodzaju Goodenough'a i badanych podmiotów kultur tubylczych sprowadza się do odmiennego rozłożenia na poszczególne jednostki językowe sądów, które pełniąc rolę założeń semantyki, są jednak w obu wypadkach właściwie tożsame (ściślej: traktowane jak gdyby były tożsame). Są one — powtórzmy — imputowane przez badacza, który „przypisuje” badanemu własny współczynnik humanistyczny. Konsekwencją jest fakt, że zjawiska, które miały być zrelatywizowane do badanych kultur (a więc emiczne), charakteryzuje się jednak w terminach założeń semantyki jednostek językowych badacza, co umożliwia — w dalszej kolejności — formalny zapis efektów analizy. „Analiza formalna” zdaje więc właściwie sprawę z tego, że badane jednostki językowe (najczęściej terminy odnoszące się do pokrewieństwa) nie odpowiadają w sposób wzajemnie jednoznaczny jednostkom językowym badacza. Efekt jest taki, iż zamiast analiz współczynników humanistycznych kultur pierwotnych otrzymujemy uniwersalistyczny zapis, który sprowadza różne „dziedziny semantyczne” do stałych reguł znanych jedynie badaczowi.

Widać więc już chyba podstawową niekonsekwencję etnonauki. Nie jest to jednak jedyna imputacja, jakiej dokonują, wbrew deklaracjom, badacze postulujący emiczne analizy kulturowe. Następną taką imputacją wiąże się bezpośrednio z kwestią przekładu międzykulturowego (w węższym sensie językowego) i problemem tzw. hipotez analitycznych, posługując się terminologią W. Quine'a. To bardzo obszerne i ciągle dalekie od dokładnego zbadania zagadnienie poruszę w tym miejscu jedynie w wąskim kontekście antropologii kognitywnej.

Jeśli potraktować pewne fragmenty dociekań Whorfa w sposób literalny, przekład językowy pomiędzy różnymi kulturami jest właściwie niemożliwy. Antropologowie odrzucają jednak taką możliwość i próbują wypracowywać udoskonalone metody przekładu językowego. Generalnie rzecz biorąc, stosuje się dwa rodzaje przekładu: symetryczny i asymetryczny. Pierwszy z nich dąży do zachowania wierności znaczenia oraz identyczności i kolokwialności w każdym z języków. E. Nida nazywa ten rodzaj przekładu „dynamiczną ekwiwalencją”. Jako taki, przekład symetryczny ma do czynienia ze wzajemnym stosunkiem różnych symboli

kulturowych — każdy z takich symboli (możemy je nazwać „formami pojęciowymi”) w języku źródłowym jest przekładany na symbol kulturowy (formę pojęciową) drugiego języka i — jak mówią O. Werner D. T. Campbell — musi wywołać „taką samą reakcję funkcjonalną” (O. Werner, D. T. Campbell, 1973, s. 399). Symetryczność eliminuje tym samym różnicę między językami i kładzie nacisk na ekwiwalencję. Osiąga się ją na podstawie trzech głównych procedur: (1) uwzględnienia wewnątrzjęzykowej parafrazy, (2) wieloetapowości przekładu oraz (3) powtórności przekładu. Tak postępują tradycyjnie szkoleni antropologowie.

Drugi rodzaj przekładu — przekład asymetryczny — kładzie nacisk na wierność w stosunku do jednego, zwykle źródłowego, języka. Stąd naturalne w języku badanej kultury konstrukcje (np. gramatyczne) wypadają często dość egzotycznie w przekładzie. Tak postępował chociażby omawiany B. L. Whorf; dokonany przez niego przekład zwrotu z języka hopi „przed południem”, w języku angielskim (a także polskim) stał się dość dziwną konstrukcją „podczas—gdy—wydarza—się—faza—południowa” (por. B. L. Whorf, 1982). Bardzo krytycznie o tego typu przekładach na „złą angielszczyznę” wyraził się W. Quine w pracy *Word and Object*.

Sposób podejścia etnonauki do kwestii dla niej kluczowej, tj. przekładu międzykulturowego oraz rozwiązania, jakie proponują jej przedstawiciele, można przedstawić posługując się uwagami wspomnianego filozofa i logika, W. Quine'a. Wydaje się bowiem, że to, co pisze on w ramach swych uwag o tzw. przekładzie radykalnym, stosuje się w dużym stopniu do praktyki badawczej Frake'a i innych „kognitywistów”. Procedury „kontrolowanego ujawniania” proponowane przez nich w celu określenia znaczenia w językach tubylczych to nie innego, jak omawiane przez Quine'a ustalenie oznak uznawania i odrzucania zdań przez użytkowników języka (W. Quine, 1977, s. 507 - 508). Antropolog poddaje badane przez siebie podmioty rodzajowi testu, aby indukcyjnie ustalić, co powoduje uznanie, a co odrzucenie danego zdania i na tej podstawie określa jego znaczenie; dodajmy, że robi to w systemie pytań i odpowiedzi „zmuszających” badanego do wyboru właściwego zdania (por. C. Frake, 1964a). Już jednak w tym momencie analityk nieświadomie stosuje hipotezę analityczną — zakłada bowiem, bo musi tak czynić, że komunikaty badanego charakteryzują się wewnętrzną niesprzecznością, tzn. że stosuje on operacje teoriomnogościowe analogiczne do tych, które znane są badającemu. Mało tego — jeśli przekład językowy potraktować jako szczególny rodzaj parafrazy w poprzez dwóch języków, wówczas — jak we wszystkich parafrazach — istnieje nieokreślenie duża liczbą zdań w języku badacza, które są odpowiednimi parafrazami lub przekładami zdania języka źródłowego. Decyzja, które z nich jest kulturowo „odpowiednie”

zależy już tylko od badacza (chyba że wyobrazić sobie idealnego informatora, który sam będzie o tym decydował, ale wtedy rodzi się pytanie — czy będzie on reprezentował autentyczny współczynnik danej kultury, czy współczynnik obznajomionego z problematyką językoznawczą eksperta?). Etnologowie przyjmują więc jako probierz trafności interpretacji kryterium stosowanego zachowywania się «jak» tubylec (np. W. Goodenough, 1964b, s. 37). Jeśli zachowanie badacza traktowane jest jako „normalne” w danej kulturze, znaczy to, że interpretacja określonych komunikatów była trafna. Tym samym akceptuje się jednak stanowisko, iż jedynym wyjściem przy przekładach międzykulturowych jest założenie (wyartykułowane *explicite* przez Quine'a), że „... w znaczeniu nie ma niczego, czego nie ma w zachowaniu” (W. Quine, 1977, s. 510).

Wspomniani już O. Werner i D. T. Campbell uważają z kolei, że gramatyka transformacyjno-generatywna otwiera nowe możliwości także w kwestii przekładu międzykulturowego. Opierając się na semantycznej teorii generatywistów rysują oni taki oto schemat przekładu: (1) „wejście” zdania języka źródłowego w formie fonetycznej; (2) rozpoznanie struktury powierzchniowej i odwrotna transformacja w celu uzyskania struktury głębokiej zdania; (3) uzyskanie „odczytań” lub „znaczeń” ze struktury głębokiej i decyzja odnośnie tego, które z wielu odczytań (polisemia) jest odpowiednie w danym kontekście; (4) odpowiednie odczytanie zdania w terminach wyrazów i ich kombinacji w języku źródłowym zostaje rozplanowana na abstrakcyjną strukturę semantyczną (w słowniku zawierającym leksykalne i/lub semantyczne pola języka źródłowego); (5) powtórne rozplanowanie struktury semantycznej języka źródłowego na strukturę semantyczną języka badacza; (6) uzyskanie możliwie odpowiedniego rozplanowania ze struktury semantycznej (już w języku badacza); (7) generowanie możliwych struktur głębokich stosownie do przeniesienia zawartości odczytania lub kilku odczytań i decyzja odnośnie do struktur głębokich nadających się do dalszego badania; (8) transformacja wybranych struktur głębokich na odpowiednie struktury powierzchniowe języka badacza; (9) ostateczna zamiana struktury powierzchniowej na „wyjście” w fonetycznej formie tzw. zdania kandydującego (O. Werner, D. T. Campbell, 1973, s. 402).

Ta niezwykle skomplikowana i pracochłonna procedura posiada jeden — ale decydujący — słaby punkt. Wróćmy bowiem do (5) jej elementu, w ramach którego postuluje się rozplanowywanie struktur semantycznych języka źródłowego na struktury semantyczne języka badacza. Jest to przecież sedno przekładu i tutaj leży cały kłopot. No właśnie — jak dokonać owego rozplanowania? Jakimi posłużyć się kryteriami? Werner i Campbell sami przyznają, że „charakter tego rozplanowania nie jest znany” (O. Werner, D. T. Campbell, 1973, s. 402). Niczego więc właściwie

nie rozwiązano. Poza tym wydaje się, że cała ta procedura nic nie mówi nam o założeniach semantyki rozważanych jednostek językowych i jest tylko i wyłącznie wąsko-lingwistycznym usiłowaniem osiągnięcia „deskryptywnej adekwatności”. Decyduje o tym także fakt, że komponent semantyczny jest — jak dotąd — zdecydowanie najslabiej rozwiniętą częścią teorii gramatyk transformacyjno-generatywnych.

Na marginesie „śliskiego” problemu przekładu można dodatkowo poczynić uwagę o charakterze czysto epistemologicznym. Gdyby bowiem udało się kiedykolwiek wypracować idealny przekład, który absolutnie adekwatnie zrekonstruowałby rzeczony oryginalne konteksty kulturowe (ostatecznie zawsze językowe), tzn. założenia odnośnych jednostek komunikatywnych — nie da się tego inaczej przedstawić, niż za pomocą formuł zdaniowych (obojętnie — języka badacza czy języka „źródłowego”) rekonstruowanej kultury, których nie będzie się już charakteryzowało semantycznie i przyjmie jako ostateczne. Rzecz jednak w tym, w jakim miejscu postawić tę barierę. Jak widzieliśmy, etnonauka szuka rozwiązania w tym względzie w analizach formalnych.

Pozostaje jeden jeszcze moment, zasadniczy i wydający się nie do rozwiązania na obecnym etapie rozwoju nauki — a być może, iż trzeba go przyjąć w ogóle jako konieczność epistemologiczną nie do przekroczenia? Pamiętać zatem należy, że dążyć będziemy do idealnego przekładu językowego, musimy jednak (wstępnie przynajmniej) przyjąć określone przesłanki. Te przesłanki składają się na określoną charakterystykę tego, co zamierzamy badać podmiotowo. Przyjmujemy więc, bo nic innego nam nie pozostaje, że język posiada (1) określoną syntaktykę czyli kategoryzację syntaktyczną jednostek językowych oraz (2) określoną semantykę; istnienie na gruncie syntaktycznym semantyki skategoryzowanych jednostek językowych. Chcąc jeszcze sensownie mówić o związkach języka z kulturą (traktowaną jako pewna myślowa całość) zakładamy ponadto, że (3) istnieją założenia semantyki, określone sądy. To jest niezbędne minimum umożliwiające podjęcie jakichkolwiek badań.

Etnologia, tworząc dychotomiczny podział badań kultury na badania „emiczne” i „etyczne”, staje oczywiście przed tym samym problemem, traktuje go jednak jako problem metodologiczny. Nieuchronność imputacji teoretycznych jest przez jej przedstawicieli zauważana tylko częściowo i podtrzymuje się tezę, iż możliwe są opisy „czysto” emiczne. Czyni się tak, mimo iż nie udało się teoretycznie uzasadnić i usankcjonować istoty „emics” oraz odrębności badań emicznych. W ramach etnologii zastępuje się po prostu dotychczasowe pojęcie „teoria kultury” terminem „teorie określonych kultur”. Poszczególne ich wersje powinny być wyrażane w jednym metajęzyku o znanych własnościach logicz-

nych. W ten sposób ogólna teoria kultury, która miałaby w przyszłości powstać na kanwie tych szczegółowych opisów-teorii, będzie równoznaczna z językiem, którym posługujemy się opisując systemy kulturowe. Tym samym nie będzie to w żadnym przypadku teoria o „emicznym” charakterze, ale uniwersalny metajęzyk. Etnonauka zaprzecza samej sobie. Jak wykazuje dalszy rozwój badań z tego kręgu, badacze kognitywni skierowali się ku takiej perspektywie teoretycznej.



UWAGI KOŃCOWE

W ramach książki rozważaliśmy te kierunki we współczesnej myśli etnologicznej, które zainteresowane są wzajemnymi związkami języka i kultury a (w konsekwencji) lingwistyki i etnologii. Szczególnie chodziło o analityczne wyodrębnienie stanowisk najbardziej reprezentatywnych i znaczących. Wszystkie one — mimo zasadniczej niekiedy odmienności teoretyczno-metodologicznej — dzielają wspólne im (nie zawsze werbalizowane) założenia. Zespół tych właśnie założeń wyodrębnia ten nurt etnologicznej refleksji nad kulturą z całości tradycji tej nauki, stanowi o jego specyfice i odmienności od „rutynowo” uprawianej etnologii akademickiej.

Pierwsza wspólna teza charakteryzująca omawiane kierunki głosi, że język charakteryzuje się wyjątkowym usytuowaniem w ramach całości kształtu kultury jako jej integralna dziedzina. Teza ta — sama w sobie oczywista — nabiera dopiero właściwego sensu, kiedy analizuje się konkretne rozwiązania, które powodują różnorodne jej konsekwencje. W ogólnym sformułowaniu brzmi raczej banalnie i — jak myślę — podpisaliby się pod nią wszyscy humaniści. W toku rozważań starałem się więc pokazać, jak w ramach etnolingwistyki uzasadnia się modelująco-kształtującą rolę języka dla pozostałych sfer kultury symbolicznej. Stanowisko etnolingwistyczne zakłada, że język jest (1) „interpretentem kultury”. Korespondująco, poprzez zawężenie obowiązywania tej tezy do semantyki, nawiązują do niej badacze z kręgu etnonauki. Podkreślają oni, że standardy językowe stanowią zasadnicze źródło informacji o tym, jak organizują swą wiedzę kulturową dane społeczności.

Odmienne konsekwencje tezy o wyjątkowym usytuowaniu języka w kulturze unaoczniają się w przypadku koncepcji Claude Lévi-Straussa. Tutaj chodzi o język jako (2) warunek kultury i to w dwojakim sensie. Jest on środkiem transmisji kultury w procesie filo- i ontogenezy rozwoju człowieka oraz warunkiem kultury w aspekcie wspólnej, strukturalnej budowy z innymi systemami kulturowymi (religia, sztuka, mitologia itd.), które są na nim niejako „nadbudowane”, dzieląc jednak podstawowe jego cechy. Jak to wspomniałem ujmując Lévi-Straussa w rozmowie z G. Charbonnierem: „Z wielu powodów uważam język za najbardziej zasadniczy fakt kulturowy. Po pierwsze, język jest

częścią kultury [...] Po drugie, język jest zasadniczym instrumentem, uprzywilejowanym środkiem, dzięki któremu przyswajamy kulturę naszej grupy [...] W końcu, i przede wszystkim, język jest najdoskonalszym ze wszystkich przejawów porządku kulturowego, tworzących systemy na tej czy innej zasadzie. I jeśli chcemy zrozumieć, czym jest sztuka, religia, prawo, a może nawet i kuchnia lub zasady uprzejmości, należy je rozumieć jako kody utworzone przez artykulację znaków, według modelu lingwistycznego porozumiewania się" (R. Charbonnier, 1968, s. 142). Trudno o bardziej lapidarny skrót zasady „strukturalizmu”.

Z kolei Bronisław Malinowski problem wyjątkowości języka stawia na zupełnie innej płaszczyźnie. Sądzi, że aby można było cokolwiek na ten temat powiedzieć, trzeba przyjąć, iż język jest (3) integralny z kulturą i nie może być z niej w żadnym wypadku wyabstrahowany, szczególnie w odniesieniu do społeczności prymitywnych.

Drugą tezę podzielaną przez przedstawicieli omawianego przeze mnie nurtu zainteresowań można sformułować jako dyrektywę postulującą niezbędność badań nad nieuświadomianymi poziomami zjawisk kulturowych. Postępowanie zasada się tutaj na analogii z badaniami lingwistycznymi — nie tylko język jest ustrukturyzowany, cechą tę dzielają także inne systemy symboliczno-kulturowe. Skoro dopiero odkrycie poszczególnych, hierarchicznych systemów w obrębie języka, leżących poza ludzką świadomością, doprowadziło do możliwości pełnego opisu natury i funkcjonowania tej dziedziny kultury — powinno się próbować odkryć systemowy charakter pozostałych jej dziedzin, które również kryje się za obserwowalnym światem „materialności”. Podobnie jak w zwykłej sytuacji jednostka nie zdaje sobie sprawy z systemowości i „konieczności” reguł językowych (fonologicznych, morfologicznych, syntaktycznych), analogicznie nie uświadamia sobie podprządkowania innym systemom kulturowym o podobnej (jeśli nie tożsamej) co język budowie. Specyficzne — ponownie — stanowisko zajmuje w tym względzie Malinowski, który jednak rozważając zagadnienia konstytuowania się znaczenia w językach ludów prymitywnych, sytuuje je *implicite* poza świadomością podmiotów (zarówno w sensie genetycznego kształtowania się znaczenia, jak i „funkcjonowania” znaków językowych w kulturze pojmowanej synchronicznie jako stabilny system).

Skoro przyjmuje się tezę o centralnej roli języka w kulturze, zakłada wspólną z językiem budowę innych systemów kulturowych i jako cel stawia wykrywanie ich nieuświadomianego charakteru, lingwistyka (zarówno klasyczny strukturalizm, jak i teoria gramatyk N. Chomsky'ego), którą charakteryzuje najdalej posunięta dojrzałość teoretyczna i precyzja metod, stanowi narzucający się wzór dla innych nauk społecznych (w tym przypadku etnologii). Wykorzystuje się z jednej strony tech-

niczną umiejętność lingwistycznego „zapisu” materiału badawczego (Malinowski), z drugiej zaś głównie teoretyczne konsekwencje dla badań innych dziedzin kultury, jakie niesie za sobą uogólnienie ich założeń (w tym względzie istnieją przynajmniej dwie odrębne wersje — Lévi-Straussowska, czy ogólniej — „strukturalistyczna” oraz etnonaukowa). Nie stworzyli takiego modelu etnologii F. Boas, E. Sapir i B. L. Whorf — ale wyraźnie go postulowali.

Kolejną tezę, będącą niejako konsekwencją wszystkich poprzednich, jest teza mówiąca o systemowości względnie ustrukturyzowaniu całości kultury. Preferuje się tym samym analizy na płaszczyźnie synchronicznej. Przyjmując, iż między historycznym rozwojem języka a historycznym rozwojem kultury nie zachodzą konieczne korelacje, całą uwagę poświęca się wykazaniu, jak relacja pomiędzy językiem a kulturą wygląda w „planie synchronicznym”.

Omawiana w ostatnim rozdziale antropologia kognitywna (etnonauka), a w mniejszym stopniu etnolingwistyka i strukturalizm etnologiczny, kładą nacisk na operacyjność pojęcia kultury. Badacze skłaniają się raczej do zawężenia pojęcia kultury do jej sfery symbolicznej. Analizy ograniczają się do tych zjawisk kulturowych, o których zakłada się, że są „systemowe”, „uporządkowane”, „koherentne”, tj. poddające się badaniom typu lingwistycznego. Badaczy z tego kręgu nie interesuje genetyczny wymiar charakteryzowanych systemów kulturowych — perspektywa synchroniczna narzuca się zresztą jako konsekwencja oparcia na modelu lingwistycznym, gdzie dominuje typ wyjaśniania synchroniczno-funkcjonalnego (inaczej jest w przypadku Chomsky’ego, ale jego „odczytywanie” dla potrzeb teorii kultury zdaje się nie uwzględniać tego momentu teorii transformacyjno-generatywnej).

Wszystkie wyróżnione przeze mnie ujęcia związków pomiędzy językiem a kulturą oraz lingwistyką a etnologią, zakładają jednocześnie odpowiednie ujęcie związków pomiędzy teorią języka a teorią kultury. Przeprowadzone analizy upoważniają do wyszczególnienia następujących wariantów tych związków:

(1) teoria języka jest całkowicie niezależna od twierdzeń teorii kultury (tradycyjne stanowiska w etnologii);

(2) teoria języka jako integralna część teorii kultury (F. Boas i jego „an implicit unity of method”, B. Malinowski, badacze z kręgu etnonauki);

(3) teoria językowa jako podstawa dla teorii kultury (etnolingwistyka, strukturalizm etnologiczny, antropologia kognitywna).

Warto zauważyć, że można byłoby wyróżnić jeszcze stanowisko (4), w obrębie którego badacze zwracają uwagę na heurystyczną stronę dokonań lingwistyki dla teorii kultury. I tak np. w ramach tzw.

etnografii mówienia D. Hymesa odrzuca się wprawdzie wąsko-lingwistyczny sposób podejścia do „mówienia w kontekście kultury”, ale korygująco i korygująco wykorzystuje się pośrednio dokonania lingwistyki (szczególnie pojęcia „kompetencji” i „wykonania” N. Chomsky’ego). Swoją drogą zagadnienie to domaga się bliższego rozpatrzenia, tym bardziej, że podejście rodzaju (4) staje się coraz powszechniejsze w ramach antropologii kulturowej — choćby w próbach byłego zwolennika etnologii S. A. Tylera oraz R. Keesinga.

Ostatni rozdział niniejszej pracy przyniósł także — oprócz rozważań ujętych w tytule książki — także nieco uwag o możliwościach podmiotowego rekonstruowania kultury poprzez komunikaty językowe. Staralem się pokazać, w jakiego rodzaju problemy metodologiczne oraz określone konsekwencje epistemologiczne wikłają się tego typu badania. Myślę, że przykład etnologii (antropologii kognitywnej) jest instruktywny dla tych wszystkich orientacji, które zakładają, że kultura to pewnego rodzaju „rzeczywistość myślowa”. Jej rekonstruowanie nie jest sprawą łatwą i stawia badaczy w obliczu problemów, których nie dostrzega się traktując składające się na kulturę zespoły przekonań „obiektywizująco”. Ze swej strony sądzę, że każdy program podmiotowej rekonstrukcji kultury, rekonstrukcji jej oryginalnych współczynników humanistycznych (form pojęciowych), musi w pierwszym rzędzie uwzględnić rozważania nad językiem. Rozpoznanie dotyczące tej wyjątkowej dziedziny kultury, jaką stanowi język, winny być pierwszym krokiem badawczym, gdyż język wyznacza możliwości, ale i stawia bariery dla teorii kultury i jest rzeczą niezbędną zdać sobie z tego sprawę. Myślę ponadto, że dla tego typu badań ważne znaczenie ma ustosunkowanie się do rozmaitych historycznych wariantów rozwiązań, z jakimi spotykamy się w refleksji nad kulturą. Wydaje się, że prawdziwe pełne ustosunkowanie się do powyższych kwestii wymaga rozważenia ich na trzech poziomach: (1) język a kultura; (2) język a dana dziedzina wiedzy — np. etnologia oraz (3) język a możliwości nauki o kulturze.

Prezentowana Czytelnikowi rozprawa jest jedynie pierwszym krokiem na tej drodze i nie rości sobie pretensji do globalnych rozwiązań — poza analitycznymi ustaleniami składają się nań propozycje i uwagi sygnalizujące jedynie wiele szczegółowych kwestii.

Zdając sobie sprawę ze wszystkich niedostatków tej książki, gwoli usprawiedliwienia kończę znamienną uwagą C. Lévi-Straussa, który powiada, że „...problem stosunków pomiędzy językiem a kulturą jest jednym z najbardziej skomplikowanych wśród tych, z którymi się stykamy”.

LANGUAGE AND CULTURE IN ETHNOLOGICAL THOUGHT
(summary)

This book is the first broader Polish study concerning the relationship between language and culture, from the point of view of cultural anthropology (ethnology). If we want to discuss — such as in this case — the problem of “language and culture”, at least two ways of its analysis emerge:

- 1) the influence of language on culture, and
- 2) the effect of culture on language.

The question we can formulate in the latter case (2) — “Does the development of a culture have an influence on the evolution of the language?” — certainly belongs to the field of comparative linguistics.

The active and determinative role of language on culture in general is emphasized in research trends discussed in this book. Consequently, the influence of linguistic patterns on the ways of natural and social reality perception and, furthermore, conceptualisation is examined. This is the case of, first of all, ethnolinguistics and cognitive anthropology (ethnoscience). Representatives of these directions, relaying upon their school of thought, renounce genetic investigation into formation of a human language (as well as individual ethnic languages). They assume that there already exist languages used by various groups, and the languages have been shaped by cultures — the task of the ethnologist is to examine (actually one-way) relation: language → culture. It is obvious that if we take into account cultural roots of each language, the above relation is a triad, indeed, of the form: culture → language — culture. The first element of the triad is neglected, though, as the obvious one and, from the point of view of research, unessential (it is beyond the scope of this direction to explain the origin of a language).

Absolutely unique is the attitude of C. Lévi-Strauss for whom both language and other systems of cultural exchange are finally worked out from biologically conditioned structures of mind, from the “unconscious activity of human mind”.

B. Malinowski's achievements concentrate, in turn, on the examination of language impact on culture; so the opposite relation is considered: culture → language. Language functioning is viewed as always dependent on specific cultural situation in which it occurs. Therefore, according to Malinowski and today's adherents of the ethnography of speaking, it is impossible to eliminate the “pure” language from the cultural factors which determine it. This rule is particularly valid in primitive and non-literate societies.

Analytical differentiation of various research trends which concentrate on language-culture relation as well as on linguistics and ethnology, must be preceded by the determination of a primary epistemological issue. The problem is whether the representatives of the trends discussed in this book employ the same notion of language. It appears that essential divergencies exist. Their exemplification

explains, to a great extent, dissimilarity of solutions concerning language and culture issues we meet.

In literature, we talk about language in at least several different meanings. In the most general, "anthropological" meaning, language is the human ability of speaking; it is the phenomenon often identified with the essence and origins of human culture. Since the times of de Saussure's "la langue" it has commonly been said of language as of a collective system of patterns. It is contrasted with "parole" — an individual speech, single utterances based on (genetically preceding it) "la langue" system. In still another meaning we say about particular ethnic or national languages (anthropologists use the word "tongues" for them). The notion "langage" meaning a set of potential utterances in a given language, should be added. Thus, commonly, a univocally understood notion of language denotes, indeed, very broad range of phenomena.

Researchers in the fields of ethnolinguistics, ethnoscience and — decidedly different Lévi-Strauss — refer in their investigations to the structuralistic "la langue". Differentiations of linguistic forms and patterns, which are supposed to influence distinct ways of thinking, are being searched just on the level of "langue" — in phonology, vocabulary and grammar (particularly in morphology). If a certain ethnic language is the object of an examination, it is always characterized in accordance with structural linguistics and only such language material eliminated from the context of the culture is compared to other cultural systems. The purpose of the investigation is to prove (formerly assumed) the determining role of linguistic patterns and to justify this fact empirically.

Lévi-Strauss refers to "la langue" in a completely different way. He shows that only treating culture as a specific equivalent of a language system discovered by structuralists, gives a new outlook on the whole culture. We have to do here with a specific style of thinking, what can be illustrated in the following way:

langue → linguistics → ethnology → culture.

Metaphorically speaking, Lévi-Strauss' culture analysis always concerns "langue" cultural phenomena, since at the base of linguistic structures and other culture systems there is always unconscious activity of the mind (and its rules are constant).

In order to show dissimilarity of B. Malinowski's approach to language investigations, it is enough to compare his arguments with these of ethnolinguistics and ethnoscience. It is worth mentioning that the characteristics of a language performed by the followers of these trends is often considered as "typically ethnological point of view". Consequently, Sapir, Whorf, and others, deal only with language system (langue), whereas Malinowski rejects such reasoning and analyzes, first of all, social applications of speech. Thus these concern some phenomena from the domain of "parole" and "langue". Furthermore, ethnolinguistics assumes (at least in its original version) that there exists a correspondence: one language = one culture, and ignores the problem of various applications of speech. They, in fact, are the main object of interest of Malinowski's "ethnographic empiricism". In addition, the founder of functionalism is interested in the knowledge of language usage, depending on a given context, whereas Whorf, for instance, totally submits a man to the "imperialism" of linguistic patterns ("fashions of speaking"). They are finally supposed to be valid and are explicitly characterized by its determining influence on human thinking. By the way, following Malinowski, on one hand, and American ethnologists, on the other hand, it is possible to show splendidly two ways of thinking about relations joining language and culture. Continuation of the first line is contemporary sociolinguistics, sociology of language and ethnography of

speaking. All these orientations, following the author of "Coral Gardens...", associate language usage with a socio-cultural situation. Ethnoscience, in turn, pursues the second line of thinking, still persists in confronting language system with cultural systems (here restricted to systems of knowledge interpreted by means of language). It would be a separate and tremendous task to compare the above traditions, this, however, goes beyond the scope of this work.

The divergency in language understanding that we notice at several researchers discussed in this book is not absolute, though. Since in each case the investigations are conducted on the synchronic level and are of typically descriptive character. Scientists always base their work on spoken language materials. Neither Lévi-Strauss nor Malinowski deny that there is always a "specific world view" hidden in language. There are some more of such common features and they may be reduced to the following:

- 1) exceptional position of language in culture (a culture "interpreting mechanism", culture condition, integral with culture set of phenomena);
- 2) indispensibility of research on unconscious levels of the language;
- 3) linguistic structuralism.

Let us return, though, to the most interesting in this context relation "language and culture" and to their diversity of meaning, and discuss it from still another point of view. The researchers in case differently understand both the scope of the notion of language and the notion of culture. On more detailed examination of their theoretical and methodological assumptions, it appears that they talk about "culture" in two divergent meanings.

It is commonly known that the notion of global human culture is, first of all, the work of anthropologists. Culture conceived in this way involves language, often considered as its center. Talking about culture in this general meaning, anthropologists stress its "wholeness", "patterning", and search for their essence and integration nature, as well as connections among various domains of culture. It is inconvenient to employ such broadly understood notion of "culture" and ethnologists transfer from the "universal" meaning of global culture to understanding it in more precise and narrow sense (for that purpose they use various arguments motivating particular characteristics of culture). This is also the case of scientists interested in reciprocal relationships of language and culture. Here, however, the problem becomes additionally complicated. The meaning of culture presented by a certain anthropologist "applies" for a particular problem — in this case for the issue of "language and culture". It is obvious that comparison of language phenomena (described precisely by linguistics) with cultural phenomena, requires the latter ones to be first isolated from the whole culture. It is simply impossible to compare two phenomena of incomparable ranges, as the result of it will be insignificant.

When reading the next chapters of this book, we see that we actually have to do with various concepts of culture and various scopes of this notion. It is worth noting, though, that when researchers talk about culture in relation to language, they basically think about verbalized symbolic culture. In this sense, all these concepts (distinct, sometimes extremely; for instance, those of Lévi-Strauss and Malinowski) overlap. Language is considered from the point of view of its role and meaning for the symbolic culture understood as:

- 1) a particular „reality of thought" (Levi-Strauss, Goodenough), or
- 2) set of activities and/or products of culture (Malinowski, Sapir).

The latter concept (2) does not completely exclude the former one (1), as even in this case existence of socially based knowledge in the broadest sense is assumed (such as in case of Sapir).

Although ethnologists are almost completely not interested in the distinction "language and thought", but investigating a language they have to face a similar problem: „language and thinking in a given culture". Following the trends discussed here it can be generally said that thinking is possible because of language existence, and thinking always occurs in a particular language (what is being attempted to be proven empirically). The emphasis on one of these two theses is, at the same time, a declaration for universalism or relativism in culture investigations (e.g. Lévi-Strauss and Whorf).

Discoveries of specific role of theoretical statements concerning languages of cultures examined by ethnologists, when analyzing other non-linguistic domains, have been made on the base of three research perspectives. Concepts which mark these perspectives differ considerably, but simultaneously complement one another. Classical ethnolinguistic investigations are the first concept. F. Boas supplied premises for them, E. Sapir and B. L. Whorf supported them theoretically, and researchers of the so-called linguistic anthropology have been conducting them up-to-now. They include, among others, several versions which continue assumptions of linguistics from the '40s and '50s.

A classical model of ethnolinguistic analysis was as follow. First — at the theoretical and technical levels — separate systems within a given ethnic language have been considered; having assumed that linguistic patterns determine the type of thinking, they tried to recognize and find parallels in forming thinking processes of members of the examined culture. Then they searched for a reflection of ways of conceptualizing of natural and cultural worlds in culture behaviors. Finally, they tried to present a „picture" of a linguistically conditioned culture (or its chosen domains). In this concept, language is an „interpreting mechanism" of the society; as would E. Benveniste say — its structure and relations which exist within it are consequently exemplified in „habitual" way of thinking of various culture members, and further in different culture behaviors determined by this thinking. E. Sapir was undoubtedly the investigator who originated this trend of research in anthropology. B. L. Whorf based his work on Sapir's achievements. Also D. Lee, C. Kluckhohn, H. Hoijer, M. Swadesh, and others refer to him.

Sapir starts from the notion of symbolism (both „referential" and „condensation") and creates the notion of culture consisting of the very particular symbolic systems. Language achieved the most developed form among them. Culture content — he continues — is possible to be expressed in its language. Language also enables us to surpass the barrier of an individual experience and to form a potential, collective world which constitutes so-called common understanding, that is culture, indeed. Language, as an ideal symbolic system, in Sapir's concept, becomes an example of modeling for the whole society behavior. The consequence of the above assumption is a thesis about the impossibility of investigation of symbolic sphere of culture without the help of linguistic symbolism. Another words, this is the famous argument that language is a guide to „social reality". Experience of members of every culture is always mediated by language — social reality is to a great extent conditioned on language behavior of a given social group. Consequently, Sapir maintains that linguistic patterns have the power of shaping particular attitudes towards both nature and social phenomena, that language behaviors „offer" some interpretations of the world while impede others. In this sense, then, language becomes a symbolic guide to culture. Linguistic forms determine a certain attitude towards all possible contents to be expressed, and indirectly — towards all possible forms of experience (those, indeed, which can be expressed by

a language). Therefore, behind the relativity of notions originated on the base of established language behaviors, there hides the relativity of thought form.

It can be said that language contains something like a mental and structural system of a certain culture. In the structure of every language there is hidden a whole set of views about the world which are not individually realized. Each society has its own characteristic classes by means of which culture experience is arranged — basically, language establishes these notions by its vocabulary and suitable grammatical forms. This fundamental thought of Sapir can be expressed in the following way: general research principles and directions, which establish a particular way of viewing of culture activities and objects, find their substantial confirmation throughout language communicating acts; linguistic evidence is an especially exposed form of particularistic argumentation and context character of culture.

Sapir's claims about language association with culture became the foundation for the later investigation. We can distinguish among them two separate trends: one of them concentrates basically on these aspects of Sapir's achievement which concern language as a guide to symbolic culture (and the crucial point to the right recognition), the other emphasizes strategic role of linguistics for anthropology because of common, to both of these sciences, search for hidden structures.

Totally different consequences of absolute necessity of language investigation for the purpose of proper understanding various cultures we find in B. Malinowski's concept of the so-called ethnographic empiricism. He assumed that in primitive cultures language never reflects thoughts, but consists an integral part of human behavior — it is the form of activity, but not a tool for reflection (as philosophers wanted). Investigation of tribal culture is always associated with the examination of the whole culture and the environment in which culture phenomena take place. A few additional assumptions must be stated, however, in order to gain coherent linguistic and culture analysis. The first of them says that neither word nor meaning can be regarded as bearing an independent existence. The rule of symbolic relativism signifies that word meaning can be assumed only from the analysis of its function in relation to a particular culture (of which it is an integral part), because the whole world that can be verbalized depends on the level of culture, geographical and socio-economic conditions.

Examples analyzed by Malinowski lead to the conclusion that investigation of every speech act employed in connection with various culture behaviors, reveals (the same) lexical and grammatical features, as well as structures of expressions relevant to the speech situation.

The autor of „Coral Gardens...“ was of the opinion that this outlook on language as a way of behavior confirms also in the case of so-called narrative speech, that is, in texts of stories. Each story is directly associated with the situation it concerns. The words of the person who tells the story are meaningful because of the previous experience of the listeners, and its meaning is based on the context of the situation in question (not to the same extent, but in the same way, as in case of a speech act). Because narrative speech is only linked to a speech act, in order to understand it, we have to refer to the direct speech function at work. That is why we have to do with a difference in the degree but not in the way.

So-called phatic communion, a kind of speech in which the bond of a community forms only by exchange of words, is another type of speech function in primitive societies. Also in this case the purpose of speech is not to render someone's thoughts by means of language notions; the words primarily bear a social function.

„Context of situation” is of an internal character — it is comprised in a sociable atmosphere and in personal union of the people who exchange messages. The whole situation, then, is included in what happens by means of language. Generally, Malinowski assumes that primitive language, with the function of 1) way of acting, 2) narrative speech, and 3) phatic communion, is basically of pragmatic character, and considering language as a way of thought expression is nothing else but giving attention to only one of its derived and specialized functions.

Malinowski's establishment of precise relation between language and culture analysis, points also to a possible relation between linguistics and ethnology. Cooperation of both sciences is particularly evident in translation. Designating a meaning to each expression includes its phonetic, grammar and lexical characteristics and situates a given language text in culture context. Thereby, linguistics is an integral part of ethnology (as its subdiscipline), and performs an ancillary but indispensable role to ethnology.

„Culture as language-like” — this expression is differently read by the researchers of contemporary structuralism. The most mature theoretical stand presents Lévi-Strauss. He claims that, although language and society are governed by different rules at certain levels of analysis, at a more fundamental level, their rules can be set by the use of identical theoretical and methodological assumptions. Structural linguistics (basically in its Prague version) is for Lévi-Strauss a reference point and supplies direction for investigations which then become generalized for the investigation of the whole symbolic culture. Lévi-Strauss advocates for a real, simplified and interpreting model of scientific procedure. Such a model — in his opinion — linguists apply. But in order to validate the application of linguistic methods in the research of culture, Lévi-Strauss had to take an assumption that there exists a fundamental analogy between language and other domains of symbolic culture. Assuming as obvious that language simultaneously is a product and an integral part of culture, the author of „Structural Anthropology” concentrates only on the following issue: language as a prerequisite for culture in the aspect of their common structure. Both language and culture are formed of logical relations. Therefore, it is possible to view language as a base to which added are structures of the type relevant to language.

It is the hope of Lévi-Strauss and many other representatives of contemporary anthropology, to work out a universal code which will allow us to explain and formulate common features of structures of various aspects of social life. This common code (successfully employed in language examination) is also supposed to comprise kinship, art, religion, magic, that is — all the domains of symbolic culture in which it is possible to detect their structural character. It is done by means of some formal operations (e.g. P. Maranda), or a „mechanism” of culture is sought on such a level on which all the aspects of culture seem to resolve into an identical rule (Lévi-Strauss, Leach).

The three above mentioned trends of ethnological investigations each time imply different theories of culture and assume certain formulation of relations between the theories of language and culture. Analyses performed in this book entitle us to specify the following variants of these relations:

- 1) theory of language is totally independent of culture theory theorems (traditional attitude in ethnology, the Radcliffe-Brown's concept of epiphenomenal status of language);
- 2) theory of language is an integral part of culture theory (F. Boas and his „implicit unity of method”, Malinowski, W. Goodenough);

3) theory of language is the base for culture theory (ethnolinguistics, structuralism, ethnoscience).

In case of Malinowski, investigations on language semantics cannot be conducted without their functional connection with the investigation of the whole culture which enables us to understand messages and isolate meanings for the sake of „context of situation” that the culture forms. In case of ethnolinguistics the situation is just the opposite — it is claimed that communicative units of a language determine assumptions of semantics (notions and judgements) — consequently, non-linguistics domains of culture are shaped by them. In case of structuralists the issue of linguistic restrictions in investigations of different cultures is not considered at all. It is only assumed that language is a model field for investigations, and linguistics supplies a model and experimental methods for the creation of generally valid theory of human culture.

Crucial meaning for the concept of the book has its final chapter: “Towards the subjective reconstruction of culture — cognitive anthropology”. This orientation, also called „ethnoscience”, „ethnosemantics” or still another, consciously entangles in the problems of „mentally” distinct cultures. In the field of cognitive anthropology we find all of the three discussed ethnologic attitudes. Directly or indirectly, they attempted to assume an attitude towards the scientific problem — subjective reconstruction of culture, and towards possibilities of theoretical analysis of languages and/or theoretical application of linguistics.

One of the main founders of ethnoscience is Ward Goodenough, an anthropologist and a linguist, the main theoretician of culture among the representatives of this field. In his opinion, two distinct orders of reality, often interchangeably called culture, should be distinguished. One, this is the phenomenal order of observed events together with its observably noticeable regulations. For many researchers, this materialistic-behavioral order is identical with the notion of culture. According to Goodenough, in no way can culture be identified with the phenomenal order. If we assume that culture is something learned, it is necessary to differentiate between something that has been learned and its material manifestations in the form of products, public behavior and social events. What we learn these are various standards which compose a directly unobservable ideational order — that is, proper culture.

Goodenough writes: „... culture is not a material phenomenon; it does not consist of things, people, behavior, or emotions. It is rather an organization of these things. It is the form of things that people have in mind, their models for perceiving, relating, and otherwise interpreting them”. Culture, being this what people learn, contrary to its biological heritage, must consist of knowledge, the final effect of learning, conceived here in the most general sense.

Besides Goodenough, leading representatives of cognitive anthropology, such as, Ch. Frake, H. Conklin, S. A. Tyler, A. Wallace, and others, assume a very similar understanding of culture. Like Goodenough they consider culture as a set of standards. Frake employs the notion of „code”; „cultural competence”, „cognitive organization”, or simply „knowledge” are other concepts used.

Cognitive anthropology sees the best access to knowledge, notions and judgements included in culture in the investigation of messages. By means of language we can learn about the ways people conceptualize both natural and social worlds. Goodenough defines language analogically to culture — this is a set of standards of language behavior. These standards, embodied in each human language, are ordered into respective systems or levels of organization: phonological, morpholo-

gical, syntactic, semantic and symbolic. The last two are of particular importance, as they bind language articulation with other aspects of culture (other systems of standards). Language is not simply a set of utterances, but it consists of notions, rules and abilities which enable an individual to speak according to standards of other members of culture. Ethnoscience concentrates on the semantic system, because it informs us in which way non-linguistic forms — all range of notions and feelings by means of which people understand the meaning of the world — are mapped in linguistic forms. Linguistic forms, consequently, become a kind of code for non-linguistic forms. That is why Goodenough and other ethnoscience researchers stress the particularly exposed role of statements concerning the language of a given culture. This attitude has its epistemological justification. All areas of culture communication employ communicative units of languages which additionally have the virtue that the bases of their semantics are uncomparably more precisely articulated and generally respected. We can add that they are much better examined, for theoretical linguistics is well advanced. For that reason, assumptions of semantics of language communicative units „impose” a source of subjectively characterized culture. The followers of ethnoscience want to discover standards that compose particular systems of culture. They assume it is possible to reconstruct them from messages — from what is conveyed by language communication. These standards, codes, etc., cannot be discovered and presented differently then by means of sentences of the language that belongs to this culture. Standards, they are simply a system of judgements which constitute the fundamentals of semantics of suitable communicative units (also non-linguistic) and can be grasped by cognition (only when they are verbalized). If we want to examine culture subjectively — and such a program of its reconstruction presuppose Goodenough, Frake, and others — it is necessary to point out to the system of assumptions that form particular standards (this can be based only on linguistic communicative units). Finally, only profound and exact cognition of the language of an investigated culture may allow one to choose sentences that precisely verbalize semantic assumptions of this culture.

It can be said then, that cognitive anthropology consciously limits its scope of investigation and accepts the basic restriction, epistemological in nature, that face investigations of subjectively characterized culture. Therefore, it is assumed that in order to discover a certain phenomenon, it must be first communicated by suitable communicative units of that culture. Language supplies the largest quantity of well examined and obviously attainable communicative units.

Following Pike's distinction of emic and etic investigations, Goodenough distinguishes its two versions in the history of anthropology. Anthropological theories of culture of the „etic” type were to have been an attempt to create a universal typology of cultures. They were the sources of such notions as „culture core”, „pattern”, „modal structure”, „personality type”, and others. They did not emphasize description of certain cultures (description of emic type), but rather the comparison of many cultures, according to previously defined theoretical scheme. Ethnoscience is to be, in turn, a trend of the „emic” type, and concentrate on one culture and investigate it „from the inside” — from the consciousness of their subjects. The problem (very old, after all) is to discover culture phenomena in relation to investigated cultures and to avoid theoretical imputations of the research in case.

It appears, though, that subjective program of culture reconstruction postulated within „emic” ethnoscience is not consistent. Such researchers as Goodenough, for instance, usually unconsciously, identify their own humanistic coefficients (their own culture standards) with coefficients represented by their subjects (with their

standards). Goodenough assumes that each individual phenomenon „is given” to the researcher and to its subject of investigation in the same way. It constitutes an „iconic sign” of a particular class of phenomena to which it belongs. This class can be denoted by a linguistic unit of the examined subject, on one hand, and of the investigator itself, on the other hand. We receive then „non-iconic signs” 1) of the language of investigated culture, and 2) linguistic equivalent taken from the researcher's culture context. Ethnoscience emphasizes that it is the task of the scientist to “switch off” his own humanistic coefficient and to “grasp” connotation units in the language of examined culture. This connotation is determined inductively as a set of features shared by the elements of a class denoted by the unit, and only by those elements. This is the way in which so-called semantic domain is formed, domain which should reflect emic point of view. We should notice, though, that this set of features constitute features expressed by notions (assumptions of semantics) associated with the language of the investigator. These elements are described by means of his language, and not within the language of the examined culture. The second language was simply „reduced” to the investigator's language, generalized in linguistic units of another semantic level. In this way the ideal of „emic” is not fulfilled.

The whole difference between the humanistic coefficient (standards) of the investigator such as Goodenough and of the members of tribal cultures he examines reduces to dissimilar distribution of judgements to each linguistic unit. These judgements perform a role of semantic assumptions — in both cases they are, however, identical (to be more precise, they are treated as if they were identical). Actually, they are imputed by the scientist who „attributes” his own humanistic coefficient to the investigated person. Consequently, phenomena that were to have been relativized to examined cultures are characterized in terms of semantics assumptions of the investigator's linguistic units. This fact enables ethnoscience to record very formalistically the results of the analysis. Simultaneously, though, „culture logic” becomes the investigator's own logic of culture thinking. Formal analysis, such as „componential analysis”, illustrates that examined linguistic units (e.g. those concerning kinship examination) are not equivalents of linguistic units of the researcher.

Emic investigations of culture in the form suggested by ethnoscience is closely connected with the problem of so-called transcultural translation. In this respect, W. Quine's (a philosopher and logician) views apply well to the investigative practice of cognitive anthropology. What he writes in his remarks about so-called radical translation, to a great extent is applied in anthropological investigations. Procedures of „controlled eliciting”, suggested by Goodenough or Ch. Frake, aim at defining meaning in investigated languages (basically tribal). They are nothing else but discussed by Quine procedures of determining indications for inclusion or exclusion of sentences uttered by each language user. Frake, for instance, submits his investigation subjects to a kind of a test, in order to determine — by means of inductive reasoning — what causes inclusion or exclusion of a given sentence. On the base of it, he designates meaning (he uses a special system of questions and answers that „make” the person under examination choose the right sentence). Even now, though, the researcher unconsciously employs an analytical hypothesis, since he assumes (he has to do it, though) that messages formulated by the person examined characterize inner congruity. The purpose is to apply operations of set theory similar to those which are known to the investigator. If, in addition, we treat translation as a particular type of paraphrase across two languages, then, as in all paraphrases, there is a large number of sentences in the language of the

researcher which are correspondent paraphrases or translations of sentences of the analyzed language. This is the task of the researcher to determine which of them is actually appropriate (unless we imagine an ideal informer who will be able to decide about it himself; but will he represent then an authentic coefficient of his culture, or a coefficient of an expert on culture, familiar with problems of linguistics?). Ethnoscience implementation of an appropriate behavior criterion (behaving like a native speaker) is an attempt to solve the above dilemma. If in a certain culture, the investigator's behavior is treated as „normal”, it is to indicate that the interpretation of particular messages was relevant. A point of view is accepted, though, that the only solution to the problem of transcultural translation is to assume that there is nothing in meaning which is not in behavior.

If we assume, however, that it will be possible to translate nearly ideally in future, there remains one important epistemological aspect which defines the field of potential investigations. We always have to adapt certain characteristics of what we are going to examine. We assume, then (also Goodenough, Lounsbury, and others do it this way), that language possesses 1) definite syntax (that is, syntactic categorization of linguistic units), 2) semantics (existence of semantics of categorized linguistic units on the base of syntax). It is additionally assumed that 3) there exist some semantics assumptions (that there are certain judgements). These three assumptions are absolute prerequisites for taking up any investigation.

Ethnoscience, creating the same dichotomy of „emic” and „etic” culture investigations, faces the same problem. It regards it, though, as a methodological problem, however, these are strictly epistemological issues (entering this field, at least). Inevitability of the above theoretical imputations indicated by Goodenough and Frake is only partly noticed. An argument is maintained that only „pure” emic descriptions are possible.

It is also worth observing that hitherto existing the notion of „theory of culture” is replaced in ethnoscience by the expression of „theories of particular cultures”. Respective versions of these theories should be expressed in one metalanguage with known logical properties. In this way, general theory of culture, which was to originate on the basis of specific theories, will be synonymous to the language we use to describe culture. Therefore, in no case will it be a theory of the „emic” type, but a universal metalanguage.

It seems that ethnoscience is instructive for all researchers who assume that culture is a kind of „mental reality”. Their reconstruction is not a simple task, and we are faced with problems which are not perceived if sets of judgements that constitute culture are treated objectively. Each new program of subjective reconstruction of culture must include, first of all, considerations on language. Three different traditions of language and the whole culture investigation have been presented in this work. Examinations concerning the exceptional domain of culture which language constitutes should be the first investigative step. Language determines potentials, but also barriers for the theory of culture, and it is necessary to understand it.

Examinations of culture understood subjectively should refer to three levels and scopes of problems:

- 1) language and culture;
- 2) language and a particular field of knowledge (e.g., ethnology), and
- 3) language and science potentials.

The present work, to some extent, concerned these three issues with a clear emphasis on problem 1) and — to a smaller degree — on 2).

translated by Jan Krauze

BIBLIOGRAFIA

- Aberle D. F.
 1960 *The Influence of Linguistics on Early Culture and Personality Theory*, [w:] *Essays in Science of Culture*, G. Dole, R. L. Carneiro [eds.], New York, s. 1 - 29.
- Andrzejewski B.
 1983 *Leo Weisgerbera relatywistyczna koncepcja języka*, „*Studia Metodologiczne*”, nr 22.
- Auzias J. M.
 1967 *Clefts pour le structuralism*, Paris.
- Beck B.
 1978 *Metaphor as Mediation between Semantic and Analogic Modes of Thought*, „*Current Anthropology*”, nr 19.
- Benveniste E.
 1980 *Struktura języka i struktura społeczeństwa*, [w:] *Język i społeczeństwo*, oprac. M. Głowiński, Warszawa, s. 27 - 40.
- Berger P. L., Luckmann T.
 1983 *Spoleczne tworzenie rzeczywistości*, Warszawa.
- Berlin B., Kay P.
 1969 *Basic Color Terms: Their Universality and Evolution*, Berkeley.
- Berremán G.
 1963 *Ethnography: Method and Product*, [w:] *Introduction to Cultural Anthropology*, J. A. Clifton [ed.], New York.
- Black M.
 1968 *Linguistic Relativity: The Views of Benjamin Lee Whorf*, [w:] *Theory in Anthropology. A Sourcebook*, R. Manners, D. Kaplan [eds.], Chicago, s. 432 - 437.
- Boas F.
 1908 *Anthropology. Lectures on Science, Philosophy, and Art*, New York, s. 5 - 28.
 1911 *Introduction. Handbook of American Indian Languages*, Part 1, Bureau of American Ethnology, Bulletin 40, Washington, s. 5 - 38.
 1948 *The Mind of Primitive Man*, New York.
 1955 *Race, Language and Culture*, New York.
 1966 *Wstęp*, [w:] R. Benedict, *Wzory kultury*, Warszawa.
- Bock P. K.
 1964 *Social Structure and Language Structure*, „*Southwestern Journal of Anthropology*”, nr 20.
- Boon J. A.
 1972 *From Symbolism to Structuralism. Lévi-Strauss in a Literary Tradition*, Oxford.

- Bright W.
1968 *Language and Culture*, [w:] *Encyclopaedia of the Social Sciences*, t. 9, s. 1 - 22.
- Bright J. O., Bright W.
1969 *Semantic Structures in Northwestern California and the Sapir-Whorf Hypothesis*, [w:] *Cognitive Anthropology*, S. A. Tyler [ed.], Chicago, s. 66 - 78.
- Buchler I. R., Selby H. A.
1968 *Kinship and Social Organisation. An Introduction to Theory and Method*, New York.
- Burgmann A.
1980 Znaczenie Wilhelma Schmidta dla lingwistyki, [w:] *Działalność Instytutu Anthropolos w dziedzinie lingwistyki, etnologii i religioznawstwa*, H. Zimmon (red.), Pieniężno 1980, ss. 61 - 71.
- Burling R.
1968 *Cognition and Componential Analysis: God's Truth or Hocus-Pocus?*, [w:] *Theory in Anthropology*, Chicago, s. 514 - 522.
1969 *Linguistics and Ethnographic Description*, „*American Anthropologist*”, nr 71.
- Burszta W.
1980 *Implikacje metodologiczne krytyki koncepcji Claude Lévi-Straussa dla badań etnograficznych*, „*Lud*”, t. 64.
1982 *W świecie ideacyjnych kodów — propozycje Warda Goodenough'a*, „*Lud*”, t. 66.
1983 *Z problemów językowego uwarunkowania kultury*, „*Lud*”, t. 67.
1984 *Lingwistyka a etnologia*, „*Przegląd Literatury Metodologicznej*”, nr 1.
- Cafagna A. C.
1960 *A Formal Analysis of Definitions of „Culture”*, [w:] *Essays in the Science of Culture*, G. E. Dole, R. J. Carneiro [eds.], New York, s. 111 - 132.
- Casson R.
1975 *The Semantic of Kin Terms Usage*, „*American Ethnologist*”, nr 2.
- Chafe W. L.
1968 *Language and Linguistics*, [w:] *Introduction to Cultural Anthropology*, J. A. Clifton [ed.], New York, s. 49 - 75.
- Charbonnier R.
1968 *Rozmowy z C. Lévi-Straussem*, Warszawa.
- Colby B. N.
1966 *Ethnographic Semantics: A Preliminary Survey*, „*Current Anthropology*”, nr 7.
- Cowan J. L.
1970 *Studies in Thought and Language*, New York.
- Crick M.
1978 *Explorations in Language and Meaning*, London.
1982 *Anthropology of Knowledge*, „*Annual Review of Anthropology*”, nr 11.

- D'Andrade R. G.
1973 *Cultural Constructions of Reality*, [w:] *Cultural Illness and Health*, T. Nader, I. W. Maretsk: [eds.], Washington.
- De Saussure F.
1961 *Kurs językoznawstwa ogólnego*, Warszawa.
- Dubois J.
1969 *Strukturalizm i językoznawstwo*, [w:] *Strukturalizm i marksizm*, Warszawa, s. 93 - 112.
- Durbin M. A.
1972 *Linguistic Models in Anthropology*, „Annual Review of Anthropology”, nr 1.
- Durkheim E.
1968 *Zasady metody socjologicznej*, Warszawa.
- Evans-Pritchard E. E.
1937 *Witchcraft, Oracles and Magic among Azande*, Oxford.
- Fearing F.
1954 *An Examination of the Conceptions of Benjamin Whorf in the Light of Theories of Perception*, [w:] *Language in Culture*, H. Hoijer [ed.], Chicago, s. 47 - 81.
- Firth J. R.
1963 *Ethnographic Analysis and Language with Reference to Malinowski's Views*, [w:] *Man and Culture. An Evaluation of the Work of Bronisław Malinowski*, R. Firth [ed.] London.
- Fischer J. L.
1961 *Art Styles and Cultural Cognitive Maps*, „American Anthropologist”, nr 63.
1980 *Składnia i struktura społeczna: języki truk i ponape*, [w:] *Język i społeczeństwo*, oprac. M. Głowiński, Warszawa, 195 - 226.
- Fishman J. M.
1960 *A Systematization of the Whorfian Hypothesis*, „Behavioral Science”, nr 5.
- Flis M.
1980 *O pojęciu struktury w naukach społecznych: propozycja Radcliffe-Browna*, „Studia Filozoficzne”, nr 8.
- Frake Ch.
1962 *The Ethnographic Study of Cognitive Systems*, [w:] *Anthropology and Human Behavior*, T. Gladwin, W. Sturtevant [eds.], Washington, s. 72 - 85.
1964a *Notes and Queries in Ethnography*, „American Anthropologist”, nr 3.
1964b *A Structural Description of Subanun Religious Behavior*, [w:] *Explorations in Cultural Anthropology*, W. Goodenough [ed.] New York, s. 111 - 129.
1977 *Phying Frames can be Dangerous: Some Reflections on Methodology in Cognitive Anthropology*, „Newsletter of Institute of Comparative Human Deviation”, nr 1.
- French D. H.
1956 *An Exploration of Wasco Ethnoscience*, „Yearbook of American Philosophical Society”, nr 1.

- Gardin J.-C.
 1965 *On a Possible Interpretation of Componential Analysis in Archeology*, „American Anthropologist”, nr 5.
- Garfinkel H.
 1967 *Studies in Ethnomethodology*, New York.
- Geertz C.
 1973 *The Interpretation of Cultures*, New York.
- Gipper H.
 1976 *Is there a Linguistic Relativity Principle?*, [w:] *Universals versus Relativism in Language and Thought*, R. Pinxten [ed.], The Hague, s. 217 - 228.
- Gladwin T.
 1964 *Culture and Logical Process*, [w:] *Explorations in Cultural Anthropology*, W. Goodenough [ed.], New York, s. 167 -177.
- Godelier M.
 1973 *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*, Paris.
- Goodenough W.
 1956 *Componential Analysis and the Study of Meaning*, „Language”, nr 32.
 1963 *Cooperation in Change*, New York 1963.
 1964a *Introduction*, [w:] *Explorations in Cultural Anthropology*, New York, s. 1 - 24.
 1964b *Cultural Anthropology and Linguistics*, [w:] *Language in Culture and Society*, D. Hymes [ed.], New York, s. 36 - 39.
 1964c *Componential Analysis of Konkama Lapp Kinship Terminology*, [w:] *Explorations in Cultural Anthropology*, New York, s. 221 - 238.
 1968 *Residence Rules*, [w:] *Theory in Anthropology. A. Sourcebook*, Chicago, s. 181 - 190.
 1970 *Description and Comparison in Cultural Anthropology*, Chicago.
 1981 *Culture, Language, and Society*, Los Angeles.
- Greenberg J. H.
 1954 *Concerning Inferences from Linguistic to Nonlinguistic Data*, [w:] *Language in Culture*, Chicago, s. 3 - 19.
- Hammer M.
 1968 *Some Comments on Formal Analysis of Grammatical and Semantic Systems*, [w:] *Theory in Anthropology*, Chicago, s. 523 - 530.
- Harris M.
 1969 *The Rise of Anthropological Theory*, New York.
 1976 *History and Significance of the Emic-Etic Distinction*, *Annual Review of Anthropology*”, nr 5.
- Haugen E.
 1977 *Linguistic Relativity: Myth and Method*, [w:] *Language and Thought: Anthropological Issues*, W. C. McCormack, S. A. Wurm [eds.], The Hague, s. 11 - 28.
- Henle P.
 1968 *Language, Thought and Culture*, [w:] *Theory in Anthropology*, s. 421 - 431.
- Henson H.
 1974 *British Social Anthropologist and Language. A History of Separate Development*, Oxford.

- Hoijer H.
 1951 *Cultural Implications of some Navaho Linguistic Categories*, „Language”, nr 27, part 2.
 1953 *The Relation of Language to Culture*, [w:] *Anthropology Today*, A. L. Kroeber and others [eds.], Chicago, s. 554 - 573.
 1954 *The Sapir-Whorf Hypothesis*, [w:] *Language in Culture*, Chicago, s. 92 - 105.
- Houis H.
 1968 *Language et Culture*, [w:] *Ethnologie Generale*, J. Poirier [ed.], Gallimard, s. 1393 - 1432.
- Hymes D. H.
 1963 *Objectives and Concepts of Linguistic Anthropology*, [w:] *The Teaching of Anthropology*, P. G. Mandelbaum, G. W. Lasker, E. M. Albert [eds.], *Memoir* 94, s. 275 - 302.
 1964 *Directions in (Ethno-)Linguistic Theory*, „*American Anthropologist*”, vol. 66, nr 3, part. 2.
 1965 *A Perspective for Linguistic Anthropology*, [w:] *Horizons of Anthropology*, S. Tax [ed.], London, s. 92 - 107.
 1971 *Linguistic Method in Ethnography: Its Development in the United States*, [w:] *Method and Theory in Linguistics*, P. L. Garvin [ed.], The Hague, s. 249 - 325.
 1974 [ed.] *Reinventing Anthropology*, New York.
 1975 *Socjolingwistyka i etnografia mówienia*, [w:] *Język i społeczeństwo*, Warszawa, s. 41 - 82.
- Jakobson R., Halle N
 1964 *Podstawy języka*, Wrocław.
- Jensen J.
 1971 *Beiträge zu Problemen der Klassifikation in der Kognitiven Anthropologie*, „*Sociologus*”, nr 28.
- Jespersen O.
 1894 *Progress in Language*, London.
- Keessing R.
 1972 *Paradigms Lost: The New Ethnography and the New Linguistics*, „*Southwestern Journal of Anthropology*”, nr 28.
 1974 *Theories of Culture*, „*Annual Review of Anthropology*”, nr 3.
 1979 *Linguistic Knowledge and Cultural Knowledge. Some Doubts and Speculation*, „*American Anthropologist*”, nr 81.
- Kłoska G.
 1970 *Egzegeza „Totemizmu” Claude Levi-Straussa*, „*Lud*”, t. 54.
- Kluckhohn C.
 1949 *Mirror for Man. The Relation of Anthropology to Modern Life*, New York.
- Kłoskowska A.
 1981 *Socjologia kultury*, Warszawa.
- Kmita J.
 1971 *C. Levi-Straussa propozycje metodologiczne*, „*Studia Filozoficzne*”, nr 3.
 1977 *Kilka uwag na marginesie dyskusji o strukturalizmie*, „*Studia Metodologiczne*”, nr 16.
 1978 *O naukowo-teoretycznym ujęciu kultury symbolicznej*, [w:] *Zagadnie-*

- nia przełomu antypozytywistycznego w humanistyce, J. Kmita [red.], Warszawa, s. 59 - 84.
- 1930 Z problemów epistemologii historycznej, Warszawa.
- 1965 Kultura i poznanie, Warszawa.
- Kostyrko T., Kmita J.
- 1983 Elementy teorii kultury, Poznań.
- Kroeber A. L.
- 1973 Istota kultury, Warszawa.
- Kultgen J.
- 1975 Phenomenology and Structuralism, „Annual Review of Anthropology”, nr 4.
- Landar H.
- 1966 Language and Culture, New York.
- Langer S. K.
- 1976 Nowy sens filozofii, Warszawa.
- Leach E.
- 1970 Claude Lévi-Strauss, New York.
- 1973 Structuralism in Social Anthropology, [w:] Structuralism: An Introduction, D. Robey [ed.], Oxford, s. 37 - 56.
- 1976 Culture and Communication, Cambridge.
- Leach E., Aycock D. A.
- 1983 Structuralist Interpretations of Biblical Myth, Cambridge.
- Lee D.
- 1955 Being and Value in a Primitive Culture, [w:] Readings in Anthropology, E. A. Hoebel, J. D. Jennings, E. L. Smith, [eds.], New York, s. 283 - 295.
- 1959 Freedom and Culture. A Spectrum Book, New York
- 1977 Lineal and Nonlineal Codifications of Reality, [w:] Symbolic Anthropology, J. L. Dolgin, D. S. Kemnitzner, D. M. Schneider [eds.], New York, s. 151 - 164.
- Lenneberg E. H.
- 1953 Cognition in Ethnolinguistics, „Language”, nr 29.
- Lévi-Strauss C.
- 1968 Totemizm, Warszawa.
- 1969a Myśl nieoswojona, Warszawa.
- 1969b The Elementary Structures of Kinship, Boston.
- 1970 Antropologia strukturalna, Warszawa.
- 1973 Wprowadzenie do twórczości Marcela Maussa, [w:] M. Mauss, Socjologia i antropologia, Warszawa s. XI - LVIII.
- 1978 Structural Anthropology, vol. 2, Penguin Books.
- 1979 Myth and Meaning, New York.
- Levy-Brühl L.
- 1921 Das Denken der Naturvölker, Wien und Leipzig.
- Loflin M. D., Silverberg J. [eds.]
- 1978 Discourse and Inference in Cognitive Anthropology, The Hague.
- Lounsbury F.
- 1956 A Semantic Analysis of the Pawnee Kinship Usage, „Language”, nr 32.
- Lyons J.
- 1934 Semantyka 1, Warszawa.
- Malinowski B.
- 1935 Coral Gardens and Their Magis, vol. II, London.

- 1948 *The Problem of Meaning in Primitive Languages*, [w:] *Magic, Science and Religion and Other Essays*, Glencoe, s. 228 - 276.
- 1958 *Szkice z teorii kultury*, Warszawa.
- 1967 *Argonauci Zachodniego Pacyfiku*, Warszawa.
- Maranda P., Köngäs Maranda E.
- 1971 *Structural Models in Folklore and Transformational Essays*, The Hague.
- Maranda P.
- 1972 *Structuralism in Cultural Anthropology*, „Annual Review of Anthropology”, nr 2.
- 1982 *Anthropological Analytics*, [w:] *The Logic of Culture*, I. Rossi [ed.], London, s. 23 - 41.
- Marody M.
- 1984 *Język, myślenie i działanie. Językowe determinanty myślenia potocznego i ludzkiego działania (maszynopis powielany)*. Kraków.
- Mathiot M.
- 1968 *An Approach to the Cognitive Study of Language*, The Hague.
- Mauss M.
- 1973 *Socjologia i antropologia*, Warszawa.
- Mead G. H.
- 1975 *Umysł, osobowość i społeczeństwo*, Warszawa.
- Morgan L. H.
- 1887 *Spółeczeństwo pierwotne czyli badanie kolei ludzkiego postępu od dzikości przez barbarzyństwo do cywilizacji*, Warszawa.
- Naroll R., Cohen R. [eds.]
- 1973 *Handbook of Method in Cultural Anthropology*, New York.
- Pałuch A. K.
- 1973 *O pojęciu struktury w naukach społecznych: propozycja Claua Lévi-Straussa*, „Studia Socjologiczne”, nr 1.
- 1981 *Malinowski*, Warszawa.
- Pałubicka A.
- 1984 *Przedteoretyczne postaci historyzmu*, Warszawa.
- Panoff M.
- 1972 *Bronislaw Malinowski*, Paris.
- Piaget J.
- 1972 *Strukturalizm*, Warszawa.
- Pike K.
- 1967 *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behavior*, The Hague.
- Preston R. J.
- 1966 *Edward Sapir's Anthropology: Style, Structure, and Method*, „American Anthropologist”, nr 5.
- Quine W. V.
- 1977 *Filozoficzny postęp w teorii języka*, [w:] *Lingwistyka a filozofia*, Warszawa, s. 496 - 519.
- 1980 *Umysł a dyspozycje werbalne*, [w:] *Język w świetle nauki*, Warszawa, s. 321 - 339.
- Radcliffe-Brown A. R.
- 1968 *Method in Social Anthropology*, Chicago.
- 1976 *Structure and Function in Primitive Society*, London.

- Redfield R. Singer M. .
 1954 *Foreword*, [w:] *Language in Culture*, Chicago, s. V - VI.
- Renner E.
 1980 *Die Kognitive Anthropologie: Aufbau und Grundlagen eines Ethnologisch-Linguistischen Paradigmas*, Berlin.
- Robins R. H.
 1976 *The Current Relevance of the Sapir-Whorf Hypothesis*, [w:] *Universals versus Relativism in Language and Thought*, The Hague, s. 99 - 107.
- Romney A., Kimball A., D'Andrade G., [eds.]
 1964 *Transcultural Studies in Cognition*, „American Anthropologist”, nr 3.
- Rosaldo M. Z.
 1972 *Methaphors and Folk Classification*, „Southwestern Journal of Anthropology”, nr 27.
- Rossi I. [ed.]
 1982 *The Logic of Culture*, London.
- Sapir E.
 1929 *A Study in Phonetic Symbolism*, „Journal of Experimental Psychology”, nr 12.
 1934 *Symbolism*, [w:] *Encyclopaedia of the Social Sciences*, vol. XIV, New York.
 1949a *Language. An Introduction to the Study of Speech*, New York.
 1949b *Sounds Patterns in Language*, [w:] *Selected Writings of Edward Sapir in Language, Culture and Personality*, P. G. Mandelbaum [ed.], Berkeley, s. 19 - 25.
 1978 *Kultura, język, osobowość*, Warszawa.
- Saville-Troike M. [ed.]
 1977 *Linguistics and Anthropology*, Washington.
- Schaff A.
 1960 *Wstęp do semantyki*, Warszawa.
 1964 *Język a poznanie*, Warszawa.
- Schmidt D. F.
 1968 *Some Criticism of Cultural Relativism*, [w:] *Theory in Anthropology*, Chicago, s. 169 - 174.
- Schmidt W.
 1926 *Die Sprachfamilien und Sprachenkreise der Erde*, Heidelberg.
- Simonis Y.
 1968 *Claude Lévi-Strauss on la «pasion de l'inceste». Introduction au structuralisme*, Paris.
- Spier L., Hallowell A. I. Newman S, S. [eds.]
 1941 *Language, Culture and Personality. Essays in Memory of Edward Sapir*, Menasha.
- Sturtevant W. C.
 1964 *Studies in Ethnoscience*, „American Anthropologist”, nr 3.
- Szymura J.
 1985 *Bronisława Malinowskiego „etnograficzna teoria języka”*, [w:] *Antropologia społeczna Bronisława Malinowskiego*, M. Flis, A. Paluch [red.], Warszawa, s. 177 - 205.
- Tambiah S. J.
 1968 *The Magical Power of Words*, „Man”, nr 3.

- 1979 *The Form and Meaning of Magical Acts: A Point of View*, [w:] *Reader in Comparative Religion*, L. Vogt, E. Vogt [eds.], New York.
- Trager G. L.
1959 *The Systematization of the Whorf Hypothesis*, „*Anthropological Linguistics*”, nr 1.
- Turner R. [ed.]
1974 *Ethnomethodology*, Harmondsworth.
- Turner V.
1974 *Dramas, Fields, and Methaphors* London.
- Tyler S. A.
1969 *Introduction*, [w:] *Cognitive Anthropology*, S. A. Tyler [ed.], New York, s. 1 - 24.
1978 *The Said and the Unsaid: Mind, Meaning, and Culture*, New York.
- Tylor E. B.
1896 *Cywilizacja pierwotna. Badania rozwoju mitologii, filozofii, wiary, mowy, sztuki i zwyczajów*, t. I, Warszawa.
- Viêt J.
1967 *Les methodes structuralistes dans les sciences sociales*, Paris.
- Voegelin C. F., Harris Z. S.
1945 *Linguistics in Ethnology*, „*Southwestern Journal of Anthropology*”, nr 1.
1946 *The Scope of Linguistics*, „*American Anthropologist*”, nr 49.
1952 *Training in Anthropological Linguistics*, „*American Anthropologist*”, nr 54.
- Waligórski A.
1973 *Antropologiczna koncepcja człowieka*, Warszawa.
- Wallace A. F. C.
1962 *Culture and Cognition*, „*Science*”, nr 135.
1965 *The Problem of the Psychological Validity of Componential Analysis*, „*American Anthropologist*”, nr 67.
- Waterman J. T.
1957 *Benjamin Lee Whorf and Linguistic Field-Theory*, „*Southwestern Journal of Anthropology*”, nr 13
- Weisgerber L.
1950 *Vom Weltbild der deutschen Sprache*, Düsseldorf.
- Werner O., Fenton J.
1973 *Method and Theory in Ethnoscience or Ethnoepistemology*, [w:] *Handbook of Method in Cultural Anthropology*, s. 537 - 580.
- Werner O., Campbell D. T. .
1973 *Translating, Working Through Interpreters, and the Problem of Decentering*, [w:] *Handbook of Method in Cultural Anthropology*, s. 398 - 420.
- Whorf B. L.
1982 *Język, myśl i rzeczywistość*, Warszawa.
- Zgółka T.
1976 *O strukturalnym wyjaśnianiu faktów językowych*, Poznań.
- Ziółkowski M.
1981 *Znaczenie, interakcja, rozumienie*, Warszawa.
- Życiński J.
1983 *Język i metoda*, Kraków.

