

WOJCIECH BURSZA

Z PROBLEMÓW JĘZYKOWEGO UWARUNKOWANIA KULTURY *

Rozważania nad wzajemnymi związkami języka z kulturą mają w literaturze antropologicznej dość długą tradycję. Mimo iż nadal dominujące jest stanowisko praktycznego separowania tej specyficznej dziedziny kultury, jaką stanowi język, od pozostałych zjawisk kulturowych, nurt badań nad rolą i miejscem języka w kulturze skupia uwagę wielu antropologów — głównie amerykańskich. Przy okazji tego typu badań sięga się zwykle do koncepcji wypracowanych swego czasu przez E. Sapira i B. L. Whorfa, antropologów uważanych powszechnie za twórców tzw. etnolingwistyki. Kluczowym momentem rozważań jest, rzecz jasna, ustosunkowanie się do idei zawartych w sławnej hipotezie Sapira-Whorfa. Również niniejszy tekst dotyczyć będzie tej kwestii, rozpatrywanej jednak w kontekście teorii kultury zakładanej przez obu tych badaczy, a mającej swoje konsekwencje w ostatecznych sądach odnośnie charakteru rozważanego przez nich związku języka z całokształtem kultury.

DWA STANOWISKA SAPIRA

Z interpretacją poglądów Sapira wiążą się pewne trudności, wypływające głównie z faktu, iż nie był on często konsekwentny w swych zapatrywaniach ogólnokulturowych i jego stanowisko ulegało istotnym zmianom. W konsekwencji nie stworzył on spójnego programu badawczego — jest to raczej zespół poszczególnych dyrektyw wymagających odpowiedniego odczytania i usytuowania w całości poglądów teoretyczno-metodologicznych Sapira. 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

* Tekst niniejszy stanowi fragment większej całości, poświęconej antropologicznym rozważaniom nad rolą i miejscem języka w ogólnym systemie kultury.

sferę kultury. Również w kwestii modelującej roli języka w kulturze poglądy Sapira ewoluowały i nie przybrały formy ostatecznych rozstrzygnięć. W pierwszym okresie swej działalności, zwieńczonej książką *Language*, Sapir w sposób wyraźny separuje od siebie język i kulturę. Tę drugą definiuje jeszcze w tradycyjno-antropologicznym duchu stwierdzając, że jest ona społecznie odziedziczonym zbiorem praktyk i wierzeń determinujących strukturę codziennego życia ludzi¹. Nieco dalej Sapir dodaje, że kulturę można określić jako to «co» społeczeństwo robi i «o czym» myśli². Język zaś, jako zbiorowa sztuka myślenia, którego zawartość jest zawsze tożsama — tzn. jest wg Sapira intuicyjną nauką doświadczenia — dostarcza 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 więc Sapirowi, by kultura i język były w jakimkolwiek prawdziwym sensie powiązane przyczynowo. Kultura jest, rzecz jasna, 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 „charakterem” kultury (np. bogactwo terminów odnoszących się do pokrewieństwa w kulturach o szczególnie rozbudowanych strukturach pokrewieństwa) oraz historycznego rozwoju języka i całokształtu 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 kultury³.

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.

Sapir zauważa jednak jeden niezwykle istotny dla jego dalszych badań fakt — nieadekwatność dotychczasowego pojęcia kultury w konfrontacji z precyzyjnym definiowaniem języka. Chodzi o to, aby uwolnić

¹ E. Sapir, *Language. An Introduction to the Study of Speech*, New York 1949, s. 207.

² *Ibidem*, s. 218.

³ Por. E. Sapir, *Time Perspective in Aboriginal American Culture: A Study of Method*, in: *Selected Writings of Edward Sapir*, Berkeley 1949, s. 432. Artykuł powstał w 1916 roku.

kulturę od treści poszczególnych jej opisów i wykazać, że posiada ona wrodzoną formę (*innate-form*), coś w rodzaju szeregu konturów, wzorów podobnych tym, jakie odkryto w języku dzięki lingwistyce strukturalnej (której nb. Sapir był czołowym przedstawicielem). Tylko w takim wypadku uzyskano by porównywalną do języka charakterystykę kultury, co mogłoby stać się pierwszym krokiem do prawomocnego zestawienia obu tych sfer⁴. Jest to więc postulat mówiący, iż właściwe zrozumienie wzajemnych relacji języka z innymi systemami kulturowymi wymaga badań 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).

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 odnoszą⁵. 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 przypadku jest on skondensowaną formą zachowania zastępczego, która pozwala „uwolnić się od ciśnienia afektywnego”, tzn. zastępuje bezpośrednią ekspresję emocjonalną⁶. Ten symbolizm nosi miano kondensacyjnego (*condensation symbolism*). 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”⁷. Zawartość treściowa

⁴ E. Sapir, *Language...*, s. 218 - 219.

⁵ Por. E. Sapir, *Symbolism*, in: *Encyclopaedia of the Social Sciences*, vol. XIV, New York 1934, s. 492.

⁶ *Ibidem*, s. 493.

⁷ E. Sapir, *Język*, w: *Kultura, język, osobowość*, Warszawa 1978, s. 37.

kultury — kontynuuje dalej — daje się zawsze wyrazić w jej języku; każdy materiał językowy symbolizuje dla użytkowników danego języka rzeczywiste znaczenia. 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 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 rozumienie znajdujemy jeszcze w *Language*). W artykule *Idea osobowości w antropologii kulturowej* wyraźnie odcina się od konstruowania pojęcia kultury w sposób mechaniczny, opierający się na uogólnianiu postrzeganych przez badacza wzorów zachowania się. „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 ręce we wspólnym im symbolicznym znaczeniu”⁸. A więc Sapira nie interesuje już teraz to, co ludzie czynią i w co wierzą, ile fakt, „jak ich czyny i przeświadczenia funkcjonują w ramach całokształtu egzystencji danej społeczności i jakie przypisuje się im znaczenie”⁹. 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 Sapir dodatkowo zakłada, że stanowi on idealny przykład, na którego podstawie ukazać można funkcjonowanie całości uspołecznionego zachowania. 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 leżące u podstaw magii zaklęć). Jak powiada Sapir: „Dla normalnego człowieka

⁸ E. Sapir, *Idea osobowości w antropologii kulturowej*, w: *Kultura*... s. 141.

⁹ E. Sapir, *Kultura autentyczna i rzekoma*, w: *op. cit.*, s. 175.

wszelkie doświadczenie, rzeczywiste i potencjalne, przesycone jest werbalizmem”¹⁰. 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 w tym fragmencie stanowiska B. Malinowskiego, który w ramach swej „kontekstowej teorii języka” mocno podkreślał nadrzędność pragmatycznej roli języka (język jest, jego zdaniem, głównie domeną działania). Sapir ostrzega jednak przed przecenianiem komunikacyjnego aspektu języka — twierdzi, że jest on przede wszystkim głosową realizacją tendencji do symbolicznego ujmowania rzeczywistości i dopiero uwzględnienie tego faktu czyni zrozumiałą jego sprawność jako narzędzia komunikowania.

Wyróżnione powyżej cechy języka decydują, zdaniem Sapira, o doniosłości tego systemu kulturowego 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 niż poziom jawnych wzorów kulturowych i Sapirowi nie chodzi o szukanie prostych odpowiedniości pomiędzy określonym typem kultury a strukturą języka. Zakłada, że 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 danej 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 konkluzji¹¹. 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 ściśle określony system fonetyczny, w którym ukształtowały się formy determinujące sposoby wyrażania się, język stał się zupełnym systemem odniesienia.

¹⁰ E. Sapir, *Język*, w: *op. cit.*, s. 39.

¹¹ E. Sapir, *Status lingwistyki jako nauki*, w: *op. cit.*, s. 88.

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 na 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 kryją się głównie w odmiennych kategoriach gramatycznych poszczególnych języków (jak była już o tym mowa, kwestia różnic słownikowych jest o wiele bardziej zewnętrzna).

Podążając więc za myślą Sapira i odczytując ją powiedziałem 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.

Sapirowi nie chodzi jednak o wyrażenie skrajnie deterministycznego stanowiska, iż prowadzi to do absolutnej wyłączności i nieporównywalności sensów kulturowych czynności i obiektów wśród różnych grup kulturowych, ile raczej pragnie wskazać, że potoczne doświadczenie społeczne (ono właśnie w stopniu najsilniejszym) jest w sposób nieuświadomiany „modelowane” poprzez zwyczaje językowe. Wydaje się, że dobrze oddaje istotę 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”¹². Mimo iż w każdym języku można wyrazić potencjalnie wszystkie treści (ten oczywisty już dzisiaj fakt uwypuklał jeszcze F. 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 zasadniczy wątek niniejszego artykułu, przejdźmy 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

¹² C. Kluckhohn, *Mirror for Man. The Relation of Anthropology to Modern Life*, New York 1949, s. 166.

kultury, ku której skłaniał się autor *Kultury, języka i osobowości*¹³. Do tej pory była bowiem mowa jedynie o modelującej roli języku w kulturze — Sapirowi chodziło o coś więcej — o wykazanie, że całość zachowania kulturowego jest w sposób nieuświadomiany modelowana, a język stanowi tego modelowania najdogodniejszą, 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, jak gdyby działały one niezależnie od umysłów jednostek owe grupy tworzących. Twierdzi dalej, że mityczną „nieświadomość społeczną” można przypisać jedynie tak pojmowanym grupom. „Zdrowiej jest przyjąć — pisze dalej — że całość ludzkiego behawioru 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”¹⁴. Sapir przyznaje wprawdzie, że bywają przypadki efektywnego stosowania założenia o ponadindywidualnym charakterze zachowań społecznych, ale że wówczas jednoznacznie zarzuca się psychologiczne wyjaśnianie różnych typów zachowań się w społeczeństwie. Zachowania społeczne są dla Sapira układem tych aspektów zachowań indywidualnych, które odnoszą się do obowiązujących wzorców kulturowych. Absurdalne jest twierdzić, że człowiek w pewnym momencie zachowuje się indywidualnie, a w innym społecznie. Każde zachowanie kulturowe organizowane jest przez jakiś wzorzec, a więc 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”¹⁵. I w tym momencie znów język ilustruje najdobitniej, jak określony system ukierunkowuje sposoby doświadczania świata przyrodniczego i społecznego. Modelowanie zachowań w danej kulturze ma zawsze charakter pozaświadomościowy w tym sensie, że jednostka z reguły nie

¹³ Najczęściej zakłada się z góry niespójność i szczątkowość dorobku Sapira, nazywając to nawet charakterystycznym „stylem” jego twórczości. Fakt ten nie powinien jednak zwalniać od prób eksplikacji koncepcji Sapirowskiej — tym bardziej, że stawia to w nieco innym świetle samą hipotezę Sapira-Whorfa. Zob. charakterystyczny, „psychologizujący” artykuł R. J. Preston, *Eduard Sapir's Anthropology: Style, Structure, and Method*, „American Anthropologist” nr 5/1966, ss. 1105 - 1128.

¹⁴ E. Sapir, *Nieświadome modelowanie zachowań w społeczeństwie*, w: *op. cit.*, s. 147 - 148.

¹⁵ *Ibidem*, s. 151.

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 stosuje tutaj termin „intuicja”, który tożsamy jest dla niego z wyczuleniem „na niezwykle delikatną materię związków zarówno znanych z doświadczenia, jak i tych, które mogą zaistnieć”¹⁶. Współcześni interpretatorzy Sapira mniemają, że odpowiednikiem „intuicji” może być pojęcie „cichej wiedzy” (*tacit knowledge*) formalnych relacji¹⁷.

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 Sapir¹⁸. A więc to, co początkowo przyjmował on dla wzorów językowych, teraz staje się uogólnioną zasadą, odnoszącą się 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 zanalizować. Uprawomocnia u Sapira tę dyrektywę fakt, iż przyjmuje on jedność języka z całym zachowaniem kulturowym na gruncie wspólnego im nieuświadomianego modelowania. W 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 kazały nam wykrawać z faktycznego kontekstu ludzkich zachowań”¹⁹. W ten sposób dochodzimy do sedna poglądów Sapira na kulturę i rolę w niej języka.

Podsumowując ten fragment rozważań podkreślić trzeba, iż Sapirowskie twierdzenia o związkach języka z kulturą stały się zaczątkiem (a nawet podstawą) 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 po-

¹⁶ *Ibidem*, s. 154.

¹⁷ Por. np. D. Hymes, *Linguistic Method in Ethnography: Its Development in the United States*, in: *Method and Theory in Linguistics*, P. L. Garvin (ed), The Hague 1971, s. 263.

¹⁸ E. Sapir, *Nieświadome...*, s. 165.

¹⁹ E. Sapir, *Idea osobowości w antropologii kulturowej*, w: op. cit., s. 139.

szukiwania 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 amerykańskich antropologów. Twórczość B. L. Whorfa przynależy, rzecz oczywista, do pierwszego z wymienionych nurtów i ona właśnie jest interesująca dla obecnych dociekań nad problemem językowego uwarunkowania kultury.

JĘZYK — SWIATOPOGLĄD — KULTURA

Jak wiadomo, gdyż o tym fragmencie dociekań Whorfa pisało się zawsze najczęściej, dokonał on porównania języka 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 hopi. Opierając się na tym, co Sapir twierdził o związkach języka z całokształtem kultury, Whorf założył, że w obu przypadkach gramatyki tych języków mają pewien związek z kulturą ich użytkowników. W skonkretyzowanej postaci cały problem zawarł on w dwóch pytaniach: (1) czy pojęcia „czasu”, „przestrzeni”, „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 zakresie?²⁰ Różnice między językiem hopi a językami SAE uwidaczniają się wg Whorfa w (a) pojmowaniu wielości i stosowania 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*)²¹.

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 jednakże wyimagine-

²⁰ B. L. Whorf, *Związek między nawykami myślenia i zachowaniem a językiem*, w: *Język, myśl i rzeczywistość*, Warszawa 1982, s. 181

²¹ Ta część wywodu dotyczy w całości cytowanego powyżej artykułu.

wana 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 analogicznych.

Pojęcia dotyczące faz i cykli są w językach SAE wyrażane zawsze przy pomocy rzeczowników (typu: lato, zima, wieczór), 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 przysłówka, mają jednak charakter temporalny. Np. nie ma tam zwrotów w rodzaju „rankiem” czy „przed południem” — trzeba byłoby to wyrazić mniej więcej jako „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*. Istnieje tam w zamian ogromne bogactwo form, stron i trybów czasownikowych, co również pozwala temu językowi wiernie i precyzyjnie opisywać rzeczywistość (nb. Voegelin w pracy *Hopi Domains* obala to twierdzenie Whorfa i znajduje wyraźne jednostki temporalne u Hopiów)²². 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 języku hopi 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 i stwierdza, że ci pierwsi analizują rzeczywistość (makrokosmos, jak mówi Whorf) w kategoriach rzeczy, formy i substancji. Zjawiska czy pojęcia o charakterze

²² Wg. H. Landar, *Language and Culture*, New York 1966, s. 27.

nieprzestrzennym obiektywizuje się w formach językowych odnoszących się do przestrzeni i traktuje jak rzeczy.

Indianie Hopi 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. Wg niego w kulturze europejskiej rozróżnianie „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. 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 sobie pytań na wstępie rozważań. Whorf może odpowiedzieć, że 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”²³. Owe „szablony mówienia” są ściśle zintegrowane z całością kultury.

W tym miejscu rodzi się pytanie. Jak jednak pojmuje Whorf samą kulturę, co kryje się u niego pod tym pojęciem. Próżno by szukać w poszczególnych artykułach *Języka myśli i rzeczywistości* bliższych rozważań na ten temat. Utrudnia to w znacznym stopniu interpretację postawionych przez Whorfa hipotez. Ma rację Lévi-Strauss kiedy mówi, że o ile Whorf rozpatruje język na poziomie wyrafinowanych relacji strukturalnych, o tyle kulturę traktuje niezwykle powierzchownie, utożsamiając ją z zewnętrznymi jej manifestacjami i to dobranymi pod kątem potrzeb dowodzenia relacji języka z innymi zjawiskami kulturowymi. Na podstawie analiz Whorfa nie można dać odpowiedzi na nasuwające się, fundamentalne pytania, a to: Jakie istnieją podobieństwa między wewnętrzną strukturą języka a innymi dziedzinami kultury? W jaki sposób język i kultura odzwierciedlają swoją strukturę w danym momencie czasu lub wpły-

²³ B. L. Whorf, *Ibidem*, s. 213.

wają na siebie w trakcie historii? Jakie techniki można zastosować do wnioskowania form językowych z zachowania pozajęzykowego lub odwrotnie?

Eksplikując zasadnicze myśli Whorfa powiedzieć można, że traktuje on język jako jedyny system w obrębie (bliżej nie definiowanej) kultury, który zdolny jest interpretować pozostałe (również bliżej nieokreślone) systemy kulturowe; pełni więc w całości kształcie kultury rolę wyjątkową. Opiera się ona na zdolności aktywnego wpływania na charakter kultury, jej myślowy i zachowaniowy „obraz”. Dzięki swej strukturze język ukierunkowuje myślenie w określony sposób, a sposób ten wyznacza specyfika jego komunikatów (to, co da się wyrazić w „szablonach mówienia”). Tak więc struktura języka, ukierunkowując myślenie, narzucając siatkę interpretacyjną na „kalejdoskopowy strumień wrażeń”²⁴, w istotny, acz nieuchwytny sposób wpływa tym samym na zachowania jednostek — uczestników danych kultur. Whorf w pewnych swoich konstatacjach idzie jeszcze dalej — chodzi tu o jego rozważania nad „światopoglądami” różnojęzycznych kultur. I znowu kolejne trudności sprawia samo pojęcie światopoglądu, jakim posługuje się Whorf.

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 — zależnie od charakteru kontekstu działań praktycznych. Sam źródłosłów niemieckiego *«Weltanschauung»* podsuwa takie intuicje znaczeniowe. Także Whorf używa określenia niemieckiego, miast niezupełnie to samo oznaczającego angielskiego *«world-view»*, ale wydaje się, że rozumie to pojęcie w specyficzny sposób. Mamy tutaj do czynienia z 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 ukryta jest pewnego typu metafizyka, a jego użytkownik zawsze posiada charakterystyczny „światopogląd” odnośnie wszechświata — ten „światopogląd” podsuwa i formułuje właśnie język. Whorf może mówić o światopoglądzie kultury, gdyż język-światopogląd „reprezentuje umysł tłumu”²⁵, stąd jest powszechnie obowiązujący i jako taki musi posiadać charakter społeczny, respektowany nieświadomie przez członków kultury. Te fragmenty rozważań Whorfa zdaje się zaciemniać dodatkowo fakt, że kiedy pisze on o kulturze, normach kulturowych etc., często ma właściwie na myśli swoiście pojęty światopogląd. Tak jest także w przypadku konstruowania zasady relatywizmu językowego, która posiada jak gdyby dwa poziomy —

²⁴ B. L. Whorf, *Nauka a językoznawstwo*, w: op. cit., s. 285.

²⁵ B. L. Whorf, *Związki...*, s. 211.

jeden odnoszący się do badań nad kulturą, drugi do rozważań nad prze-
kładalnością światopoglądów (w tym naukowych).

Pozostawiając na razie ten wątek rozważań, zajmijmy się z kolei
kwestią: co to właściwie jest hipoteza Sapira-Whorfa, czy w ogóle można
o niej mówić — jeśli tak, jak można ją zwerbalizować i jakie intuicje
badawcze kryją się pod tym sformulowaniem?

SAPIR A WHORF

Jak zauważa D. Hymes²⁶, tzw. hipoteza Sapira-Whorfa przechodziła
dziwne koleje: najpierw mówiło się jedynie o hipotezie Whorfa (na pod-
stawie czterech ówczesnie znanych jego artykułów), następnie o hipotezie
Whorfa-Lee, dopiero potem powołano hipotezę Sapira-Whorfa. Jednak
szerszy wybór prac Whorfa, dokonany w 1956 roku przez J. Carrolla
sprawił, że hipotezę związane ponownie wyłącznie z nazwiskiem Whorfa,
nazywając ją zamiennie po prostu relatywizmem językowym²⁷. Ostatnio
wrócono jednak do określenia hipoteza Sapira-Whorfa — czynią tak za-
równo jej krytycy, jak i kontynuatorzy tego typu badań²⁸.

Wydaje się nie ulegać wątpliwości, że wszystkie zasadnicze ustalenia,
składające się na treść tej hipotezy, znajdujemy już u Sapira. Sapir wła-
śnie sformułował centralną myśl, którą cytuje zresztą na wstępie jednego
z artykułów sam Whorf — stała się ona podstawą konstrukcyjną i główną
przesłanką konkretnych badań empirycznych Whorfa. Sapir ustala tam,
że (1) nie da się bytować w świecie obiektywnym w sposób bezpośredni —
zawsze jest to życie w znacznym stopniu zapośredniczone językowo, tj.
ludzie zdani są na „łaskę” języka, którym się posługują, (2) „realny”
świat jest w dużej mierze funkcją wzorów językowych (głównie grama-
tycznych). Jest to, innymi słowy, sławna teza, iż język to przewodnik po
„rzeczywistości społecznej” i podstawowy klucz dla jej prawidłowego od-
czytania i zrozumienia. Sapir wplata jednak powyższe tezy w całokształt
swoich poglądów na kulturę, w tym na kulturę symboliczną w szcze-

²⁶ Wg. D. Hymes, *op. cit.*, s. 274 - 275.

²⁷ Por. J. Fishman, *A Systematization of the Whorfian Hypothesis*, „Behavioral
Science”, nr 4/1960; G. Trager, *The Systematization of the Whorf Hypothesis*,
„Anthropological Linguistics”, nr 1/1959, ss. 31 - 35; M. Black, *Linguistic Relativity:
the Views of Benjamin Lee Whorf*, in: *Theory in Anthropology. A Sourcebook*,
R. Manners, P. Kaplan (eds), Chicago 1968, ss. 432 - 437.

²⁸ Np. J. O. Bright, W. Bright, *Semantic Structures in Northwestern California
and the Sapir-Whorf Hypothesis*, in: *Cognitive Anthropology*, S. A. Tyler (ed), Chi-
cago 1969, ss. 66 - 78; R. M. Robins, *The Current Relevance of the Sapir-Whorf
Hypothesis*, in: *Universals versus Relativism in Language and Thought*, R. Pinxton
(ed), The Hague 1976, ss. 99 - 107.

gólności. Przykład języka służy mu jako idealna ilustracja owego „modelowania”, któremu mają podlegać wszelkie zachowania społeczne. Wydaje się, że takie odczytanie Sapira zwraca uwagę na ten fragment jego dorobku, w którym starał się wypracować określoną teorię kultury, w obrębie której rozważania nad językiem pełnią naczelną rolę.

W przypadku Whorfa mamy do czynienia ze znacznym zradykalizowaniem i jednoczesnym ujednoznacznieniem ogólnych dyrektyw wysuwanych przez autora *Kultury, języka i osobowości*. Nie wchodzi on bliżej w rozważania nad charakterem relacji człowiek: rzeczywistość obiektywna; bez wahania określa tę drugą jako, bezładny w istocie, „kalejdoskopowy strumień wrażeń”, który dzięki językowi formowany jest w sensowne, odmienne systemy pojęciowe. Whorf pokazuje na przykładach Indian Hopi, Nootka, Navaho i in., jak poszczególne gramatyki języków tych plemion warunkują odmienny sposób percypowania świata. W wywodach tego badacza można, jak się wydaje, wyodrębnić dwie, wzajemnie ze sobą związane sfery problemów, jakie niesie za sobą przyjęcie relatywizmu językowego. Pierwsza z tych sfer ogniskuje się wokół zagadnienia relacji języka — w którym ma być zawarty implicite określony *«Weltanschauung»* — do zachowań kulturowych, regulowanych przez specyfikę myślenia w tym języku. W artykułach: *Nauka a językoznawstwo*, *Język i logika* oraz *Język, umysł, rzeczywistość*, koncentruje się już Whorf raczej na zagadnieniach wzajemnej przekładalności różnych systemów językowych — różnych „katalogów rzeczywistości”. Píše: „... 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”²⁹. Whorf przypatruje się z kolei konsekwencjom tej tezy dla badań naukowych i dopuszcza możliwość istnienia wielu spójnych, odrębnych sposobów interpretacji rzeczywistości, który to fakt stawia pod znakiem zapytania przekonanie o uniwersalizmie europejskiego modelu nauki. Od tego typu rozważań na pewno daleki był Sapir.

Czymże jest w takim razie tzw. hipoteza Sapira-Whorfa? Sytuacja wydaje się być analogiczna do tej, z jaką spotkać się można na gruncie filozofii nauki w przypadku tzw. tezy Duhema-Quine’a. Pierwszy z wymienionych autorów sformułował ideę o niemożności obalenia jakiegokolwiek hipotezy teoretycznej przez jakiegokolwiek ustalenia obserwacyjne. W. Quine dokonał wzmocnienia tezy autora *Teorii fizycznej* i dostarczył

²⁹ B. Ł. Whorf, *Nauka a językoznawstwo*, w: *op. cit.*, s. 285.

dotatkowych racji tezę ową potwierdzających. Dodatkowo rozszerzył zakres jej „obowiązywania”, gdyż Duhem przyjmował ją zasadniczo dla ustaleń fizycznych, a w sformułowaniu Quine’a zakres jej stosowalności jest szerszy³⁰. 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. Jako taką, hipotezę Sapira-Whorfa odczytywać można także jako podstawowe i eksponowane potwierdzenie konieczności relatywistycznej postawy w badaniach nad kulturą. Nieporównywalność sensów czynności kulturowych tłumaczy się w tym przypadku odmiennością komunikatów językowych.

ZAKOŃCZENIE

A. Schaff przytaczał swego czasu zarzuty, jakie stawiano z różnych stron hipotezie Sapira-Whorfa: „... jej kategorie wyjściowe są wieloznaczne i źle zdefiniowane; jej sformułowania są mętne; założenie, że język porządkuje i organizuje »surowe« poznanie, będące «kalejdoskopowym strumieniem wrażeń» — jest metafizyczne; równie metafizyczne jest twierdzenie, że język (pojmowany autonomicznie, a nie jako odbicie rzeczywistości) zawiera w sobie pogląd na świat; teza relatywizmu językowego prowadzi w swej postaci skrajnej do absurdalnego twierdzenia o nieprzetłumaczalności różnych języków itd., itd.”³¹

Jednocześnie w każdej pracy poświęconej badaniom nad relacjami języka z innymi dziedzinami kultury, omawia się, cytując, przeinterpretowuje — słowem — wykorzystuje w najrozmaitszy sposób dorobek Sapira i Whorfa. Hipoteza doczekała się ogromnej literatury w filozofii, socjologii, psychologii (swego czasu na badaniach Whorfa oparła się wczesna psycholingwistyka w ramach tzw. Southwestern Project) oraz antropologii. E. T. Hall, twórca tzw. proksemiki podkreśla, że w swoich pracach uogólnia zasady przedstawione przez Whorfa na całą resztę ludzkiego zachowania, na całą kulturę, pojmowaną przez niego jako komunikowanie się³². W zawężający z kolei sposób, odnosząc zasadę relatywizmu językowego do względności semantycznej, nawiązują do Sapira i Whorfa etnonaukowcy (Goodenough, Conklin i in.).

Zasadniczą bowiem ideę badań Sapira, Whorfa oraz innych etnolingwistów w rodzaju D. Lee, H. Hoijera, C. Kluckhohna — mówiącą o tym,

³⁰ Por. J. Kmita, *Z problemów epistemologii historycznej*, Warszawa 1980, ss. 156 - 157.

³¹ Wg. A. Schaff, *Język a poznanie*, Warszawa 1964, s. 127.

³² E. T. Hall, *Ukryty wymiar*, Warszawa 1976.

że język, w którym myślimy jako uczestnicy danej kultury, ma wpływ na sposób jej percypowania, w konsekwencji zaś na czynności kulturowe — wykorzystywać można w badaniach nad kulturą wielostronnie. Nie wchodząc w rozważania stricte filozoficzne można starać się skonstruować taką teorię kultury, która uwzględni aktywny udział języka i jego jednostek komunikatywnych w formowaniu odpowiednich typów przekonań kulturowych funkcjonujących w obrębie badanych kultur. Osobny z kolei problem stanowi sam fakt językowo-epistemologicznych ograniczeń badań nad kulturą, przy rozważaniu którego odwoływanie się do idei Whorfa stanowi ilustrację jednego z historycznie zaistniałych rozwiązań w tej kwestii.

WOJCIECH BURSZA

LINGUISTIC CONDITIONS OF CULTURE

(Summary)

For many years various scholars have focused their attention on the Sapir-Whorf hypothesis. Those researchers who have dealt with the problem of relationship between language and culture are especially interested in it.

Sapir's and Whorf's as well as other ethnolinguists, reflections constitute one of the historical variants of research on linguistically conditioned phenomena of symbolic culture. The above-presented article attempts at giving a reconstruction of basic features of the Sapir's theory of culture, in which research on language treated as an ideal example of unconscious modeling of all, not only linguistic, social behavior played a special role. B. L. Whorf's research composes a specific substantiation and reinforcement of theses set forth by Sapir and thus the ideas of both scholars constitute the so-called Sapir-Whorf hypothesis.

Despite the fact that this hypothesis, in its original form, had been rejected, it has still been investigated and new attempts to discuss it from points of view of different theoretical and methodological assumptions are constantly being undertaken, for it is still a vital and stimulating factor in the research on language-culture relationship. And as such it presents a specific approach to this particular anthropological problem (and not only).