

# Relatywizm kulturowy – znikający punkt

Piotr Fabiś, Andrzej Zaporowski

1

Podstawą poniższego tekstu są dwie koncepcje: teoria socjologiczna Émile'a Durkheima i filozofia języka Gottloba Frege. Te pozornie „odległe intelektualnie” teorie wykorzystujemy jako przesłanki dla postawienia zasadniczej tezy.

2

Początek antropologii jako dyscypliny naukowej wiąże się najczęściej z nazwiskiem Edwarda Burnetta Tylora i rokiem 1871, kiedy to ukazała się jego *Cywilizacja pierwotna*. Jednak korzenie współczesnej antropologii tkwią raczej w myśli Émile'a Durkheima niż w antropologii ewolucjonistycznej.

W roku 1895 ukazały się *Zasady metody socjologicznej*, druga z opublikowanych za życia Durkheima książek, a w niej definicja faktu społecznego: „Jest faktem społecznym wszelki sposób robienia, utrwalony lub nie, zdolny do wywierania na jednostkę zewnętrznego przymusu; albo inaczej: taki, który jest w danym społeczeństwie powszechny, mając jednak własną egzystencję, niezależną od jego jednostkowych manifestacji.”<sup>1</sup> Bardzo ezoteryczna to definicja. Aby zrozumieć definiendum, konieczne jest wyjaśnienie jego właściwości wymienionych w definiensie.

Fakt społeczny jest „zdolny do wywierania na jednostkę zewnętrznego przymusu”. O jakim przymusie mowa? Dlaczego ten przymus jest zewnętrzny wobec jednostki? Szukając odpowiedzi na tak postawione pytania posłużymy się przykładem języka. Język jest faktem społecznym i jako taki przyswajany jest przez jednostki pod przymusem. Jednostka rodzi się jako członek grupy społecznej i uczy się języka swojej grupy nie mając możliwości dokonania wyboru spośród większej ilości języków. Język, którym się posługuje jest więc jej dany przymusowo, a przymus ten jest zewnętrzny, ponieważ znajomość języka własnej grupy społecznej nie jest umiejętnością wrodzoną jednostki, tylko nabytą w procesie uczenia się od innych członków grupy. Ten zewnętrzny przymus przejawia się także przez brak możliwości radykalnego odejścia poszczególnych członków grupy społecznej od narzuconych z zewnątrz norm językowych, pod groźbą zerwania komunikacji językowej z innymi członkami tej grupy. Przykład języka pokazuje, że przymus, o którym mowa w cytowanej wyżej definicji, to przymus społeczny nie mający najczęściej nic wspólnego z przymusem fizycznym. Jest to jeszcze bardziej oczywiste, gdy zauważymy, że ludzie wykazują przywiązanie do swego języka.

Fakt społeczny „jest w danym społeczeństwie powszechny” i posiada „własną egzystencję, niezależną od jego jednostkowych manifestacji.” Niech naszą egzemplifikacją faktu społecznego będzie nadal język. Powszechność języka w konkretnej grupie społecznej jest oczywista. Poza niemowlętami wszystkie lub prawie wszystkie jednostki posługują się językiem swojej grupy. Należy jednak wyjaśnić, jak język może posiadać „własną egzystencję” i co skrywa się pod pojęciem jego „jednostkowych manifestacji.” W *Kursie językoznawstwa ogólnego* Ferdinand de Saussure sformułował definicję, według której język (*langue*) to „społeczny wytwór zdolności mowy oraz ogół niezbędnych konwencji przyjętych przez grupę społeczną, aby jednostki mogły z tej

zdolności korzystać.”<sup>2</sup> Tak zdefiniowany język odpowiada dokładnie durkheimowskiemu pojmowaniu faktu społecznego, Saussure przeciwstawia językowi mówienie (*parole*). „Przez mówienie (*parole*) rozumie się akt jednostki realizującej swą zdolność mowy za pomocą konwencji społecznej, którą jest język.”<sup>3</sup> Mówienie (*parole*) to języka jednostkowe manifestacje, praktyczne posługiwanie się językiem przez jednostki, często nacechowane odstępstwami od jego norm. Język (*langue*) posiada „własną egzystencję” – można ją sobie w dużym uproszczeniu wyobrazić w postaci słownika i kodeksu reguł gramatycznych – o tyle, o ile jest niezależny od jednostek tym językiem mówiących, niezależny od indywidualnych aktów mówienia (*parole*), w których się manifestuje. Żaden członek grupy nie zna wszystkich słów i reguł gramatycznych, a nosicielem języka jest tylko grupa społeczna jako całość. Opozycja między językiem (*langue*) i mówieniem (*parole*) to odpowiednik opozycji między faktem społecznym i jego jednostkowymi manifestacjami.

Przedmiotem badań po durkheimowsku rozumianej socjologii są fakty społeczne. Natomiast jednostkowe manifestacje tych faktów „mają w sobie wprawdzie coś społecznego, gdyż odtwarzają częściowo model zbiorowy, ale każda z nich zależy również, i to w dużej mierze, od organiczno-psychicznej konstytucji jednostki oraz szczególnych warunków, w jakich się znajduje. Nie są to więc właściwe zjawiska socjologiczne. Należą one jednocześnie do dwóch dziedzin i można by je było nazwać zjawiskami socjopsychicznymi. Interesują one socjologa, nie stanowiąc bezpośredniego przedmiotu badań socjologicznych.”<sup>4</sup> Dlatego też Durkheim przyjmuje zasadę mówiącą, że „fakty społeczne tym bardziej dają się obiektywnie przedstawić, im pełniej są oczyszczone z jednostkowych faktów, przez które się ujawniają.”<sup>5</sup>

Badania socjologiczne lub antropologiczne można zatem opisać jako rekonstrukcję faktów społecznych. Rekonstrukcja ta polega na wydzieleniu z jednostkowych manifestacji (przez które fakty społeczne się „ujawniają” i które w przeciwieństwie do tych faktów są dostępne empirycznie) elementów społecznych i odrzuceniu elementów indywidualnych. Te indywidualne elementy są nieistotne, ponieważ informują tylko i wyłącznie o „organiczno-psychicznej konstytucji jednostki” lub przypadkowych okolicznościach towarzyszących jej konkretnym działaniom. W ramach durkheimowskiej teorii życie jednostki można opisać słowami Makbeta:

„Życie jest jedynie  
Przelotnym cieniem; żalosnym aktorem,  
Co przez godzinę puszy się i miota  
Na scenie, po czym znika; opowieścią  
Idioty, pełną wrzasku i wściekłości,  
A nie znaczącą nic.”<sup>6</sup>

Badacz nie może obserwować bezpośrednio faktów społecznych, ponieważ składają się one z pojęć tkwiących w umysłach (mózgach) członków grupy społecznej. Podkreślić należy, że grupa społeczna nie może istnieć bez biologicznych organizmów jednostek ją tworzących, ale nośnikiem faktów społecznych jest grupa społeczna jako całość. Pojęcia te, ze względu na ich społeczną genezę, nazywa Durkheim wyobrażeniami zbiorowymi. Wszystkie pojęcia (wyobrażenia

zbiorowe) wytworzone w danym społeczeństwie odzwierciedla język, którym się to społeczeństwo posługuje: „W potocznym myśleniu operujemy tymi pojęciami, które są zawarte w słowniku. Otóż język, a zatem także wyrażany przezeń system pojęć, jest niewątpliwym efektem zbiorowego wysiłku. Wyraża on sposób, w jaki społeczeństwo jako całość wyobraża sobie obiekty swego doświadczenia. A więc pojęcia odpowiadające różnym składnikom języka to rzeczywiście wyobrażenia zbiorowe.”<sup>7</sup> Ten „system pojęć”, o którym mówi Durkheim i który umożliwia członkom społeczeństwa komunikację językową i pozajęzykową, to kultura.

Ale durkheimowska koncepcja kultury poza aspektem komunikacyjnym posiada też aspekt funkcjonalny. W *Zasadach metody socjologicznej* sformułowany został postulat analizy funkcjonalnej. „Kiedy więc przystępuje się do wyjaśniania zjawiska społecznego, szukać trzeba oddzielnie przyczyny, która je wytworzyła, i funkcji, jaką to zjawisko wypełnia.”<sup>8</sup> I dalej: „Używamy słowa 'funkcja', przedkładając je nad słowo 'cel', właśnie dlatego, że zjawiska społeczne na ogół istnieją nie ze względu na użyteczne skutki, jakie wywołują. Trzeba ustalić, czy istnieje odpowiedniość między rozważanym faktem i ogólnymi potrzebami organizmu społecznego, oraz na czym ta odpowiedniość polega, nie zajmując się tym, czy ma ona charakter intencjonalny. Wszelkie pytania o intencje są zresztą nazbyt subiektywne, by mogły być naukowo ujmowane.”<sup>9</sup> Fakt społeczny spełnia funkcję, co znaczy, że osiąga jakiś „cel społeczny”, którego poszczególne członkowie społeczeństwa mogą sobie nie uświadczać: „funkcji faktu społecznego należy zawsze szukać w jego stosunku z jakimś celem społecznym.”<sup>10</sup> Słowo „cel” należy rozumieć jako cel indywidualny, do którego jednostka świadomie dąży. Fakty społeczne tworzą jednocześnie system, w obrębie którego są ze sobą powiązane. Dlatego też: „Przyczyny faktu społecznego należy szukać wśród wcześniejszych faktów społecznych, nie zaś w stanach świadomości indywidualnej.”<sup>11</sup>

Tak precyzyjnie zbudowaną konstrukcję teoretyczną uzupełniają dwie ogólne reguły metodologiczne: „Pierwszą i najbardziej podstawową zasadą jest 'rozpatrywać fakty społeczne jak rzeczy'.”<sup>12</sup> Ale czym jest rzecz? Na to pytanie Durkheim udziela dokładnej odpowiedzi: „Rzecz jest przeciwstawna idei jako to, co poznaje się z zewnątrz, temu, co poznaje się od wewnątrz. Rzeczą jest wszelki przedmiot poznania, który nie jest ze swej natury przenikalny dla inteligencji; wszystko, o czym nie możemy sobie wytworzyć adekwatnego pojęcia poprzez zwykłą analizę myślową; wszystko, cokolwiek może być zrozumiane jedynie pod warunkiem wyjścia poza samego siebie, jedynie na drodze obserwacji i eksperymentów, na drodze stopniowego przechodzenia od cech najbardziej zewnętrznych i bezpośrednio dostępnych do cech mniej widocznych i głębszych.”<sup>13</sup> W następnych zdaniach dowiadujemy się, jaki jest cel wprowadzenia zasady nakazującej „rozpatrywać fakty społeczne jak rzeczy”: „Traktowanie takich lub innych faktów jako rzeczy nie polega więc na zaliczeniu ich do takiej lub innej kategorii rzeczywistości; oznacza ono zajęcie wobec nich pewnej postawy myślowej. Polega ona na uznaniu w chwili rozpoczęcia studiów słuszności zasady, iż nie wiemy absolutnie niczego o tym, czym rzeczy są; a zarówno ich cechy charakterystyczne, jak i nieznanne przyczyny, od których zależą, nie mogą zostać odkryte na drodze najbystrzejszej nawet introspekcji.”<sup>14</sup> Nakaz traktowania faktów społecznych jako rzeczy tożsamy jest z przybraniem „pewnej postawy myślowej”. Chodzi w niej o to, by badacz „wprawił się w taki stan ducha, w jakim znajdują się fizycy, chemicy czy fizjologowie wtedy, gdy zapuszczają się w nie zbadane

jeszcze regiony swej działalności naukowej.”<sup>15</sup> Fakty społeczne nie są oczywiście materialnymi przedmiotami, pojęcia nie są zbudowane z atomów: „Nie twierdzimy przecież, że fakty społeczne są materialnymi rzeczami, lecz jedynie, że są one rzeczami na tej samej zasadzie, co rzeczy materialne, aczkolwiek w odmienny sposób.”<sup>16</sup> Druga reguła metodologiczna sformułowana przez francuskiego socjologa mówi, że „należy systematycznie usuwać wszelkie *praenotiones*”<sup>17</sup>, pojęcia pospolite, będące produktem myśli potocznej.

Obie te reguły można zinterpretować jako postulat stosowania w socjologii czystego języka obserwacyjnego (języka opisującego rzeczywistość nie skażoną założeniami, pojęciami, przekonaniami badacza) lub jako postulat nakazujący badaczowi powstrzymywanie się od wygłaszania sądów wartościujących na temat badanych faktów społecznych (postulat neutralności aksjologicznej). Trzecia możliwa interpretacja polegałaby na uznaniu, że Durkheim postuluje jedno i drugie (czysty język obserwacyjny i neutralność aksjologiczną).

Wydaje się, że przypisywanie francuskiemu socjologowi wiary w istnienie czegoś takiego, jak język czystej obserwacji, jest nieuzasadnione. Za opozycją między faktem społecznym i jego jednostkowymi manifestacjami kryje się cała seria opozycji organizujących myśl Durkheima. Jest to przede wszystkim opozycja „społeczne – jednostkowe”, następnie opozycja „obiektywne – subiektywne”. Fakt społeczny jest obiektywny w tym samym sensie, w jakim posiada własną egzystencję. Obiektywność ta to niezależność od jednostki, niezależność od jej indywidualnych (subiektywnych) predyspozycji. Trzecią i najważniejszą dla naszych rozważań jest opozycja między tym, co niewidzialne (nieobserwowalne) i tym, co widzialne (obserwowalne). Skoro przedmiotem badań Durkheima są niedostępne bezpośredniej obserwacji (niewidzialne) fakty społeczne, to nie mógł on postulować, aby fakty te opisywano językiem czystej obserwacji. Można oczywiście odierać ten argument wskazując, iż ostatecznie wiedzę o faktach społecznych uzyskuje się tylko poprzez obserwowanie ich widzialnych, jednostkowych manifestacji. Nie wolno jednak zapominać, że Durkheim jest klasykiem antropologii i socjologii wiedzy. Rozwiązanie problemu znajdujemy na końcowych stronach *Elementarnych form życia religijnego*: „Systemowi pojęć naszego potocznego myślenia daje wyraz słownik języka ojczystego, każde bowiem słowo wskazuje tu pojęcie. Otóż, język jest czymś ustabilizowanym, zmienia się bardzo powoli, co w konsekwencji prowadzi także do stabilizacji konstrukcji pojęciowej, którą wyraża. Uczony jest w takiej samej sytuacji wobec swoistej terminologii dyscypliny naukowej, której się poświęcił, a zatem również wobec swoistego systemu pojęć, któremu ta terminologia odpowiada. Może on niewątpliwie wprowadzać tu nowości, lecz zmiany te zawsze będą pewnym gwałtem wobec utrwalonych już sposobów myślenia.”<sup>18</sup> Nauka jest faktem społecznym tak samo, jak język czy religia, a to znaczy, że tak samo, jak religia, jest systemem pojęć. Ponieważ fakty społeczne są powiązane ze sobą w ramach pewnego szerszego systemu, jakim jest kultura, system pojęć naukowych jest częścią systemu pojęć kultury europejskiej. Nie może zatem istnieć coś takiego, jak język czystej obserwacji. Język nauki (tak samo, jak język religii) używa pojęć dostępnych ludziom wychowanym w kulturze europejskiej i wyraża sposób, w jaki wyobrażają sobie oni „obiekty swego doświadczenia”. Niemożliwe jest porzucenie własnego języka, czy też systemu pojęć: „Człowiek nie myślący pojęciami, nie byłby człowiekiem, gdyż nie byłby istotą społeczną. Ograniczony wyłącznie do postrzeżeń jednostkowych, niczym by się nie różnił od zwierząt.”<sup>19</sup> W twór-

czości Durkheima obecny jest niewątpliwie dziewiętnastowieczny kult nauki, którą charakteryzować miałyby „zmysł krytyczny” obcy religii lub magii, ale uważał on jednocześnie, że „wierzymy w naukę. Lecz istota tej wiary niczym się nie różni od wiary religijnej. Ogólnie biorąc, wartość przypisana nauce zależy od wypracowanego przez zbiorowość poglądu na jej naturę i rolę w życiu. Znaczy to, że wyraża ona pewien stan opinii. A w istocie całe życie społeczne, a więc i nauka, opiera się na opinii.”<sup>20</sup>

Durkheim wprowadził do antropologii wyobrażenie kultury jako systemu pojęć, czy też schematu pojęciowego. Od tego momentu, aż po dzień dzisiejszy antropolodzy zajmują się systemami pojęć (schematami pojęciowymi) obcych im kultur, za pomocą których ludzie wychowani w tych kulturach tworzą obrazy, wyobrażają sobie, organizują, klasyfikują, porządkują, dokonują segmentacji, dzielą. To, co jest przedmiotem tych czynności, to obiekty doświadczenia, doświadczenie, strumień doznań zmysłowych, natura, rzeczywistość, świat. Głównym problemem antropologii, tym czym antropolodzy się zajmują, jest natomiast przekładanie systemów pojęć (schematów pojęciowych) obcych kultur na system pojęć (schemat pojęciowy) kultury antropologów.

Bez wyobrażenia kultury jako systemu pojęć (schematu pojęciowego) niemożliwe byłoby sformułowanie tezy relatywizmu kulturowego, której najszerzej znaną wersją jest hipoteza Sapira-Whorfa. Benjamin Lee Whorf twierdzi, że „język organizuje nasze doświadczenie. Zwykle sądzimy, że język stanowi po prostu technikę wyrażania myśli i nie zdajemy sobie sprawy, że jednocześnie klasyfikuje on i porządkuje strumień doznań zmysłowych, wytwarzając tym samym pewien obraz świata, pewien wycinek rzeczywistości, który bez trudu daje się ująć za pomocą językowych środków symbolicznych. Innymi słowy, język dokonuje w sposób bardziej surowy, ale też szerszy i bardziej zróżnicowany – tego samego, co czyni nauka.”<sup>21</sup> W innym artykule Whorf formułuje swoją zasadę relatywizmu językowego: „Dochozimy w ten sposób do nowej zasady względności, która głosi, że obserwatorzy nie utworzą sobie tego samego obrazu świata na podstawie tych samych świadectw fizycznych, jeśli ich zaplecza językowe nie są podobne lub nie dają się w pewien sposób skalibrować.”<sup>22</sup> Języki lub związane z nimi schematy pojęciowe, które nie mogą być „skalibrowane”, to gramatyki języków, na które według Whorfa składają się reguły budowania zdań i jednostki słownika, czyli słowa, wyrazy (Whorf dla określenia jednostki słownika używa słowa „termin”).

Poza tezą o nieprzekładalności niektórych języków wszystko, o czym mówi Whorf, powiedział wcześniej Durkheim.

### 3

Jednym z zachowań ludzi jest komunikowanie się między sobą. Używanie różnego rodzaju wyrażeń sprawia, że mogą oni podejmować wspólnie różnego rodzaju działania, innymi słowy, tworzą grupę. Przynależność do grupy opiera się na zrozumiałości tychże wyrażeń. Zrozumiałość zaś to takie użycie wyrażeń, że jedno z nich łączy się z innymi w sposób, w jaki czynią to ludzie posługujący się owymi wyrażeniami. W związku z tym bycie poza grupą to nic innego, jak nieumiejętność posługiwania się językiem tejże grupy. Język bowiem jest zbiorem wyrażeń.

Gottlob Frege był jednym z tych ludzi, dzięki którym możemy patrzeć na język w sposób, w jaki przed chwilą zostało to zarysowane. Nie znaczy to, iż on tak go postrzegał. Jednakże refleksja nad tym, co napisał, pozwala nam wyjść poza jego własne wnioski.

Swoje dociekania nad językiem Frege oparł na wprowadzonych przez siebie rozróżnieniach między pojęciem a przedmiotem i sensem a znaczeniem, aby ukonstytuować myśl, jako ostatecznie odniesienie szczególnego rodzaju wyrażań zwanych zdaniami.

Nie każde wyrażenie ma tę samą wagę w języku – są wyrażenia mniej lub bardziej złożone. Każdemu z nich przypisane są sens i znaczenie. Pierwszy z terminów dotyczy samej treści wyrażenia, drugi zaś jego odniesienia. Jeżeli weźmiemy słowo „koń”, wówczas jego sensem będzie to, co rozumiemy przez to słowo, czyli umiejętność łączenia go po kolei z innymi słowami takimi, jak „rumak”, „ogier”, „klacz”. Natomiast znaczeniem będzie oglądane przez nas żywe stworzenie, na którym ulan uderza na wroga, które stoi w stajni lub któremu gospodarz zakłada chomać na szyję.

Możemy używać pojedynczych słów lub też określonych ich związków. Są słowa w tychże związkach połączone określonymi zależnościami. Możemy np. powiedzieć, że „koń jest czworonożnym zwierzęciem”, lecz nie wolno nam mówić, że „czworonożne zwierzę jest koniem”.

Mamy do czynienia z takimi słowami, które odnoszą się do przedmiotów oraz z takimi, które odnoszą się do pojęć. W tym kontekście słowo „Tornado” oznacza określony przedmiot, podczas gdy słowo „koń” oznacza grupę przedmiotów, do której wyżej wspomniany należy. Stąd „Tornado” będzie oznaczało przedmiot, podczas gdy „koń” – pojęcie. Mogę bowiem powiedzieć: „Tornado jest koniem.”

Połączenie pojęcia z przedmiotem nazywamy, za Fregem, nasyceniem pierwszego przez drugie. Samo bowiem pojęcie jest formą, pewną możliwością, która realizuje się dzięki połączeniu z jakimś przedmiotem. Z drugiej strony przedmiot nie jest niczym realnym, dopóki mu się nie przypisze jakiegis cechy, w jakiś sposób się go nie określi. W ten sposób przedmiot i pojęcie mają charakter komplementarny.

Dzieje się również tak, że możemy połączyć ze sobą dwa pojęcia, przy czym jedno z nich musi być wyższego rzędu niż drugie, zaś to nie staje się jednocześnie przedmiotem względem tamtego. Stąd mówimy, że „koń jest czworonożnym zwierzęciem”, lecz nie, że „czworonożne zwierzę jest koniem”, gdyż pojęcie „czworonożne zwierzę” możemy odnieść, poza „koniem”, do „psa”, „krowy” czy „kota”.

Nasycenie pojęcia przez przedmiot (lub inne pojęcie) nazywamy zdaniem. Jemu to, podobnie jak pojedynczemu słowu, przysługuje rozróżnienie między sensem a znaczeniem.

Jeżeli istnieje jakiś związek między światem a językiem, to taki, że ów pierwszy dany jest nam w drugim. Cokolwiek bowiem jest rzeczą, i jest jakąś rzeczą, jest nią tylko dlatego, że używamy jakiegoś lub jakichś wyrażeń. Drzewo rośnie przy szosie dlatego, że mówimy: „Drzewo rośnie przy szosie”. Gdyby w języku, którym się posługujemy, owo zdanie nie występowało, wówczas nie byłoby ani drzewa, ani szosy, ani stanu tego rodzaju, że coś rośnie przy czymś. W tym też sensie świat jest zbiorem faktów albo, mówiąc inaczej, stanów rzeczy, gdyż to właśnie w języku jakiś przedmiot (lub pojęcie) nasycy jakieś pojęcie, przez co obdarzony zostaje jakąś cechą, czyli trwa w jakimś stanie.

Sensem zdania jest to, co rozumiemy przez to zdanie, czyli umiejętność łączenia go ze wszystkimi innymi zdaniami w sposób, w jaki czynią to ludzie posługujący się językiem, do którego zdanie to należy. Ale to, co teraz powiedzieliśmy, jest naszą uwagą. Powody, dla których ją poczyniliśmy, podamy poniżej. Dla Fregego sensem, tak w odniesieniu do słowa, jak i zdania, jest ich treść. Przy tym treścią zdania jest myśl. Innymi słowy, zdanie wyraża myśl.

O ile zdanie jest czymś postrzeganym przez nas (słyszymy je wypowiedziane, widzimy je napisane), o tyle myśl postrzegana nie jest. Stąd też mówimy, że może być ona wyrażona. Jest ona wieczna i trwa w świecie niezależnym od nas. Za Fregego mówimy, że nie stwarzamy jej, lecz jedynie uchwycamy, ów zaś akt nazywamy myśleniem.

Jeżeli myśl trwa od nas niezależnie, my zaś ją uchwycamy i wyrażamy w zdaniu, wówczas możemy twierdzić, iż jest ona względem tegoż zdania pierwotna. Skoro zaś świat, w którym żyjemy, jest postrzegany przez pryzmat języka, to powiemy, że wszystko, co w świecie trwa, trwa tak dzięki uchwycanym przez nas myślom.

Zależność między zdaniem a słowem wygląda w ten sposób, że sensy słów składają się na sens zdania. O ile myśl jest czymś pierwotnym i podstawowym, zaś zdanie czymś wtórnym, to wszystkie sensy elementów zdania muszą być od myśli zależne. W ten sposób wszystkie pojedyncze słowa powinny być postrzegane zawsze w kontekście zdań, których są elementami.

Powiedzieliśmy wcześniej, że sensem słowa jest jego treść, zaś znaczeniem przedmiot, który to słowo oznacza. Podobnie jest w przypadku zdania. O ile jednak łatwo jest wyobrazić sobie przypisanie znaczenia słowu (gdyż w każdej chwili możemy wskazać obiekt, do którego dane słowo się odnosi), o tyle trudność rodzi się, kiedy przychodzimy do zdania. Poczyńmy zatem pewną uwagę, która pozwoli nam trudność tę rozwiązać.

Swoje dociekania nad językiem Frege rozpoczął od języka matematyki. Mamy tu do czynienia z pojedynczymi elementami – cyframi – które wchodzą tak, jak słowa w języku etnicznym, w określone związki tworząc zdania. Formą zdania nie jest przy tym pojęcie, lecz jego odpowiednik w języku matematyki – funkcja. Podobnie, jak w przypadku pojęcia, charakter funkcji decyduje o takim, a nie innym typie zdania.

Możemy sobie wyobrazić funkcję (i pojęcie), która w danym momencie nie jest nasycona przez przedmiot. Wolno nam przecież zapisać: „Stolica Ekwadoru” i „ $2 + 3$ ”. Zawsze jednak znamy przedmioty, które są znaczeniami, odpowiednio, nazwy („Quito”) i cyfry („5”), czyli określone miasto i określoną liczbę. Gdybyśmy jednocześnie chcieli pojęciu i funkcji przypisać wiele przedmiotów, to znaczy odkryć niejako nienasycony charakter obu form przez zapisanie: „stolica ...” oraz „ $x + 3$ ”, wówczas powiemy, że pojęciu dany jest pewien zakres, podczas gdy funkcji – przebieg. Tak czy inaczej mamy na myśli pewną możliwość w obu wypadkach. Możemy bowiem zapisać: „stolica Ekwadoru”, „stolica naszego województwa”, „stolica światowej mody”; możemy też: „ $1 + 3$ ”, „ $2 + 3$ ”, „ $9 + 3$ ”.

Znaczeniem podanych powyżej wyrażeń matematycznych, podobnie jak pojedynczych cyfr, jest przedmiot, czyli liczba. Weźmy konkretny przykład: „ $1 + 3$ ”. Znaczeniem tego wyrażenia (można też powiedzieć, że jego wartością) jest liczba 4. Mogę je jednak rozwinąć przez nasycenie funkcji przedmiotami i zapisać zdanie „ $1 + 3 = 4$ ”. W takim wypadku znaczeniem tego zdania będzie przedmiot zwany przez Fregego wartością logiczną.

Jednym z najważniejszych osiągnięć Fregego jest podporządkowanie języka, w tym wypadku języka matematyki, innemu systemowi, dzięki któremu moglibyśmy orzekać, czy interesujący nas język spełnia kryteria prawdziwości i fałszywości. I systemem owym jest logika. Jeżeli przyjmiemy, że zdanie „ $1 + 3 = 4$ ” wyraża pewną myśl, to przypisanie temu zdaniu znaczenia będzie orzekaniem, czy myśl jest prawdziwa, czy fałszywa. W związku z tym, że punktem wyjścia dla dociekań Fregego była matematyka, zaś znaczeniem zdania jest przedmiot, to zarówno Prawda, jak i Fałsz (czyli

wartości logiczne) przedstawione są symbolicznie za pomocą cyfr, odpowiednio, 1 i 0.

Warto przy tym dodać, że logika spełnia funkcję swego rodzaju metajęzyka, któremu pełen wyraz dał dopiero później Tarski.

Wracając teraz do języka etnicznego powiemy, że znaczeniem każdego zdania jest przedmiot, czyli Prawda lub Fałsz. I dodamy, iż orzekanie prawdziwości lub fałszywości zdania nie ma nic wspólnego z rzeczywistością, dotyczy natomiast myśli, którą to zdanie wyraża.

Zatem świat dany jest nam nie tyle w języku, ile w myślach. I cokolwiek w świecie odnajdujemy, musimy to do tychże myśli odnieść. O ile założymy, że myśli są wieczne, to wszystko, czego w świecie nie rozumiemy lub co wydaje się w nim nie uporządkowane, polega na tym, że określonych myśli nie potrafimy uchwycić w poprawny sposób. Innymi słowy, umiejętność odpowiedniego uchwycenia myśli sprawia, że to, o czym mówię, jest uporządkowane. Stąd tak wielka waga wszystkich tautologii, z *modus ponens* na czele, we wszelkiego rodzaju dociekaniach. Wypływa też z tego, co powiedzieliśmy, wniosek, że myśli są między sobą połączone niezliczoną ilością ścieżek, określonych przy tym regułami logicznymi.

Dla Fregego nie każdemu zdaniu można przypisać znaczenie. Są zdania, które nie mówią o świecie, w którym żyjemy, lecz o fikcji. „Wenus jest boginią miłości.” Nie znajdziemy takiego przedmiotu jak Wenus, w związku z czym zdanie, którego słowo „Wenus” jest elementem, nie opisuje żadnego faktu. Ma ono oczywiście sens, lecz nie możemy przypisać mu znaczenia.

W tym miejscu okazuje się, że tzw. rzeczywistość ma dla Fregego duże znaczenie. W końcu myśli prawdziwe bądź fałszywe to takie, w których dany jest świat faktów. Nie ma tu jednak mowy o jakimś związku przyczynowym w tym sensie, że fakty stanowią podstawę do orzekania o prawdziwości (lub fałszywości) zdania. Mamy tutaj raczej do czynienia z pewnego rodzaju nieporozumieniem.

W matematyce wszystkie cyfry mają swoje jednostkowe odniesienia (liczby), w związku z czym istnieje możliwość orzekania o wartości logicznej zdania, którego te cyfry są elementami. Natomiast sposób używania wyrażeń w języku etnicznym czyni mówienie o Prawdzie (lub Fałszu) w stosunku do jego zdań niemożliwym. Elementy zdań mówiących o faktach mogą być łączone w ten sposób, że tworzą formuły mówiące o fikcji. Innymi słowy, mówimy, że używa się ich w różnych kontekstach. Frege wychodząc od matematyki, zaczął prowadzić dociekania nad językiem etnicznym i uświadomił sobie, że wyrażenia doń należące mogą wymykać się rygorom narzuconym przez logikę, gdyż jeden znak zdaniowy może wyrażać kilka myśli naraz.

O ile droga do znaczenia prowadzi zawsze przez sens, o tyle okazuje się, że jedno zdanie może posiadać równocześnie różne wartości logiczne. A skoro znak zdaniowy zawsze wygląda tak samo, to powyższy wniosek jest nie do przyjęcia. Stąd próba rozdzielenia zdań na te, które mówią o faktach, oraz te, które mówią o fikcji. Pierwszym przysługiwałoby znaczenie, podczas gdy drugim nie. To jednak może sprawiać wrażenie, że fakty właśnie są warunkiem prawdziwości (bądź fałszywości) zdań, co w myśl całej konstrukcji teoretycznej stworzonej przez Fregego jest błędne.

Możemy jednak uniknąć tego rodzaju nieporozumienia, odrzucając koncepcję znaczenia w naszych dociekaniach. Nie będziemy wówczas mogli orzekać o prawdziwości (bądź fałszywości) czegokolwiek, pozwoli nam to jednak w sposób zadowalający opisać język.

I niech kluczowym terminem naszych dociekań będzie sens wyrażenia. W myśl tego, co mówił Frege, przysługuje

ono wszystkim wyrażeniom, którymi się posługujemy. Istnieje tylko jeden warunek: zdanie jest sensowne tylko w jakimś kontekście. I tu wracamy do naszej wcześniejszej uwagi: „Sensem zdania jest to, co rozumiemy przez to zdanie, czyli umiejętność łączenia go ze wszystkimi innymi zdaniami w sposób, w jaki czynią to ludzie posługujący się językiem, do którego zdanie to należy.” Jest to, musimy przyznać, pewien wniosek, jaki wynika z czytania prac Ludwiga Wittgensteina. Ponieważ jego gry językowe w sposób bezpośredni, jak sądzimy, odnoszą się do tego, co Frege nazwał kontekstami.

Jeżeli ludzie żyją w grupie, to owa wspólnota polega na dzieleniu sensów wyrażen, którymi ludzie ci się posługują. O ile zatem mamy być członkami jakiejś grupy, o tyle musimy postępować w ten sam sposób, co jej członkowie, to znaczy, używać wyrażen tak, jak oni. Zupełnie inną rzeczą jest to, że owych języków, którymi posługują się członkowie danej grupy, jest wiele. Wspomina o tym, w kontekście rozważań nad aparaturą pojęciową, czyli jednym z takich języków, Kazimierz Ajdukiewicz. Twierdzi on m.in., że to, co nazywamy językiem etnicznym, staje się tylko zbiorem wielu języków używanych przez ludzi należących do danej wspólnoty.

Nie ma mowy o rozumieniu języka bez uchwytywania sensów jego wyrażen, czyli łączenia ich z niezliczoną ilością innych wyrażen zgodnie z określonymi regułami. Myśl w tym kontekście musiałaby zostać zrewidowana. Okazałoby się, że musielibyśmy mówić zawsze o czymś, skoro myśl wyrażona jest (z reguły) w zdaniach oznajmujących, podczas gdy w obecnej chwili ważne jest tylko, iż mówimy coś, to znaczy to, co jest zrozumiałe. Traktujmy więc myśl, podobnie jak znaczenie, jako element, który zostaje odsunięty na bok, jak powiedział Frege – parafrazując Wittgensteina – jako drabinę, którą należy, po wspięciu się po niej, odrzucić.

#### 4

Teza relatywizmu kulturowego głosząca, że każdej kulturze przypisana jest określona swoistość, nie porównywalna ze swoistością innych kultur, wydaje się bardzo atrakcyjna, zwłaszcza w kontekście wszechwładnej obecności wzorów kultury europejskiej. Czy jednak jest ona uprawomocniona? Czy ma ona na tyle mocne podstawy, aby ją głosić? Zajmijmy się, choćby pobieżnie, tą sprawą.

Niech punktem wyjścia naszych rozważań będzie artykuł Donalda Davidsona *O schemacie pojęciowym*. Jest on poświęcony problemowi przekładalności, który w zasadniczy sposób dotyczy kwestii relatywizmu kulturowego. Davidson dokonuje próby obalenia tzw. trzeciego dogmatu empiryzmu, nawiązując do dokonań W.V.O. Quine'a. Ów amerykański filozof, w swej pracy *Dwa dogmaty empiryzmu*, unieważnił dwie tezy, które do tej pory stawiane były na gruncie empiryzmu. Pierwsza z nich dotyczy rozdziału na zdania analityczne, czyli takie, które zrozumiałe są na bazie swego sensu, oraz zdania syntetyczne, zrozumiałe poprzez odwołanie się do faktów. Druga z kolei dotyczy redukcjonizmu, to znaczy przeświadczenia, że uznać można tylko te zdania, które mają charakter bezpośrednio obserwacyjny. Quine z jednej strony zniósł podział na zdania analityczne i syntetyczne, z drugiej zaś zniósł ważność zdań bezpośrednio obserwacyjnych.

Sapir i Whorf, których uznać można za relatywistów, zgadzali się na wzajemną neutralność kultur oraz ich odmiennność, postulując niemożność ich porównania. I choć każda kultura miała być czymś swoistym, istniała możliwość dotarcia do niej i ujęcia jej pojęciowego schematu. Dzieje się to poprzez przekład jej języka na język badacza. Innymi

słowy kategorii obcej wobec nas kultury mogłyby zostać ujęte za pomocą kategorii naszej kultury. Sapir i Whorf postulowali z jednej strony niezależność kultur, z drugiej zaś dopuszczali możliwość przekładania jednej na drugą.

I właśnie owo rozdzielenie stało się nie do zaakceptowania dla Davidsona. Jeżeli bowiem przyjmujemy swoistość i zamknięty charakter każdej z kultur, a jednocześnie twierdzimy, że możemy je do siebie przyłożyć, to znaczy, iż musi istnieć jakiś neutralny grunt, dzięki któremu moglibyśmy przekładać jedną kulturę na drugą. I czymże miałby być ów grunt? Sami przecież należymy do jednej z kultur, a więc w jakiś sposób jesteśmy swoiści i względem innych niezależni. Jeżeli używamy jakiegoś języka, to jest to język określony i do specyficznej kultury przypisany. Jeżeli postrzegamy obcą kulturę, to czynimy to na podstawie naszych własnych kategorii. Gdzież więc znajduje się ów niezależny grunt? Dla Davidsona on nie istnieje.

W myśl koncepcji Alfreda Tarskiego wyłożonej w jego *Pojęciu prawdy w językach nauk dedukcyjnych*, przekład możliwy jest tylko z języka na metajęzyk. Pociąga to za sobą orzekanie w metajęzyku prawdziwości zdań języka. Nie ma to jednak nic wspólnego z porównywaniem dwóch niezależnych języków z punktu widzenia niezależnego gruntu. Musielibyśmy na jego podstawie orzekać, że dwa wyrażenia różnych systemów są wobec siebie tożsame. Takiego instrumentu jednak nie mamy. Niezależny grunt istnieć może tylko w stosunku do jednego języka, przy orzekaniu o prawdziwości jego zdań.

Czy mamy wobec tego sądzić, że nasz własny język jest metajęzykiem w stosunku do innych języków? W kontekście twierdzenia o wzajemnych równouprawnieniach różnych systemów jest to czysta niedorzeczność. Moglibyśmy nawet pójść dalej i orzec, że samo mówienie o innych językach, skoro nie możemy ich przełożyć na nasz własny, jest niedozwolone. Ale jest to już inna sprawa.

W świetle wcześniejszych uwag o Fregem moglibyśmy metajęzyk w ogóle odrzucić, ale w takim wypadku tym bardziej nie posiadamy instrumentu, którym mógłby być jakiś niezależny grunt, pozwalający porównywać dwa niezależne względem siebie języki.

Na razie musi nam wystarczyć orzeczenie, że relatywizm głosi tezy z gruntu błędne, w związku z czym nie można ich w żaden sposób respektować. Zamiast ulegać ich wpływom, należałoby raczej zgodzić się ze stanowiskiem etnocentryzmu, rozumianego jako widzenie świata przez pryzmat własnej kultury i nie propagującego tezy o niezależnym punkcie odniesienia.

#### 5

Pojęcie relatywizmu kulturowego mogłoby zostać tym, czym zawsze było w antropologicznym folklorze – moralną negacją etnocentryzmu, którego antropologowie boją się jak diabeł święconej wody. Oto jak Bronisław Malinowski „dowała” mieszkańcom wysp archipelagu Amphlett: „Liczebnie jest to plemię słabe, wystawione na napady, stale borykające się z problemem wyżywienia, którego nie mogły zapewnić w dostatecznej ilości ich skaliste wyspy; a mimo to, ci ludzie dzięki swej wyjątkowej zręczności w garncarstwie, wielkiej odwadze i znakomitemu opanowaniu sztuki żeglarskiej oraz centralnej pozycji – w połowie drogi między Dobu i Trobriandami – potrafili w pewnych dziedzinach wyrobić sobie pozycję monopolistyczną w tej części świata. Rozwinęli też w sobie wiele cech monopolistów – lichwiarzy; zachłanni i skąpi, niegościnni i chciwi, pragnący utrzymać w swych rękach cały handel i wymianę przy równoczesnym braku jakiegokolwiek chęci czy gotowości poniesienia ofiar, by go

ulepszyć; nieśmiały a równocześnie agresywny w stosunku do każdego, z kim mają jakiegokolwiek stosunki handlowe, wyróżniają się niekorzystnie na tle swoich południowych i północnych sąsiadów.”<sup>23</sup> Ale aby nie być posądzonym o etnocentryzm, Malinowski powołuje na świadków Trobriandczyków, którym etnocentryzm jest obcy: „Nie jest to tylko wrażenie białego człowieka. Trobriandczycy, podobnie jak Dobuańczycy, wystawiają tubylcom z Amphlet również bardzo złą opinię, określając ich jako skąpych i nieuczciwych w transakcjach kula oraz pozbawionych wszelkiego poczucia szczodrości i gościnności.”<sup>24</sup> O co w tym wszystkim chodzi dowiadujemy się z przypisu: „Spędziłem na tych wyspach około miesiąca i stwierdziłem, że tubylcy są zdumiewająco niekomunikatywni i trudni w pracy etnograficznej.”<sup>25</sup>

Fakt, że opozycja: relatywizm – etnocentryzm odnosi się głównie do sfery moralności ujawnia formułka Claude’a Lévi-Straussa: „Barbarzyńca – to przede wszystkim człowiek wierzący w barbarzyństwo.”<sup>26</sup> Logika nieuchronnie prowadzi do wniosku, że Lévi-Strauss jest barbarzyńcą, a nazywając Lévi-Straussa barbarzyńcą piszący te słowa sami stali się barbarzyńcami. Kłopoty wiążące się z pojęciem etnocentryzmu odsłania „definicja” Richarda Rorty’ego: „Wolelibyśmy raczej umrzeć niż być etnocentryczni, ale etnocentryzm jest właśnie przeświadczeniem, że lepiej byłoby umrzeć niż podzielać pewne przekonania.”<sup>27</sup> Przed jedną z form przejawiania się etnocentryzmu nie uda się jednak uciec. Schematy pojęciowe antropologów lub po prostu ich opinie zawsze będą organizowały antropologiczne teksty.

#### PRZYPISY

- <sup>1</sup> E. Durkheim, *Zasady metody socjologicznej*, Warszawa 1968, s. 42
- <sup>2</sup> F. de Saussure, *Kurs językoznawstwa ogólnego*, Warszawa 1991, s. 36
- <sup>3</sup> Tamże, s. 40, przypis nr 10
- <sup>4</sup> E. Durkheim, *Zasady...*, s. 37
- <sup>5</sup> Tamże, s. 74
- <sup>6</sup> W. Shakespeare, *Makbet*, Poznań 1992, s. 136
- <sup>7</sup> E. Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, Warszawa 1990, s. 414
- <sup>8</sup> E. Durkheim, *Zasady...*, s. 129
- <sup>9</sup> Tamże, s. 129
- <sup>10</sup> Tamże, s. 145
- <sup>11</sup> Tamże, s. 145
- <sup>12</sup> Tamże, s. 43
- <sup>13</sup> Tamże, s. 9
- <sup>14</sup> Tamże, ss. 9–10
- <sup>15</sup> Tamże, s. 12
- <sup>16</sup> Tamże, s. 9
- <sup>17</sup> Tamże, s. 60

- <sup>18</sup> E. Durkheim, *Elementarne...*, s. 413
- <sup>19</sup> Tamże, s. 418
- <sup>20</sup> Tamże, s. 417
- <sup>21</sup> B.L. Whorf, *Momentalny i odcinkowy aspekt czasowników w hopi*, (w:) B.L. Whorf, *Język myśl rzeczywistość*, Warszawa 1982, ss. 96–97
- <sup>22</sup> B.L. Whorf, *Science and linguistics*, (w:) *Language thought and reality. Selected Writings of Benjamin Lee Whorf*, ed. by John B. Carrol, Cambridge-Massachusetts 1984, s. 214
- <sup>23</sup> B. Malinowski, *Argonauci zachodniego Pacyfiku. Relacja o poczynaniach i przygodach krajowców z Nowej Gwinei*, Dzieła t. 3, Warszawa 1987, ss. 83–84
- <sup>24</sup> B. Malinowski, *Argonauci...*, s. 84
- <sup>25</sup> Tamże, s. 84, przypis nr 13
- <sup>26</sup> C. Lévi-Strauss, *Rasa a historia*, (w:) L.C. Dunn, O. Klinberg, C. Lévi-Strauss, *Rasa a nauka. Trzy studia*, Warszawa 1961, s. 134
- <sup>27</sup> R. Rorty, *On ethnocentrism: A reply to Clifford Geertz*, (w:) *Objectivity, Relativism and Truth, Philosophical Papers*, Vol. 1, s. 203

Etnografowie przy pracy na terytorium Indian Waorani, Ekwador, 1991.  
Fot. Magdalena Krysińska

