

Janusz A. Majcherek

Poznawanie kultury jako interpretacja symboli

Dla teorii kultury zasadnicze znaczenie ma, rodząca swoiste problemy, różnica między empirycznym badaniem jej elementów faktualnych a rekonstrukcją jej głębszych i bardziej istotnych, fundujących ją treści symbolicznych.

W empirycznych badaniach kultury mamy do czynienia z:

1. zachowaniami ludzi,
2. ich wytworami.

Wśród zachowań można z kolei wyróżnić:

- a. werbalne,
- b. pozawerbalne.

Sama kultura obejmuje jednak z pewnością także elementy niebehawioralne. Tak więc np. religia to nie tylko obrzędy i rytuały, ale także treści wierzeń, przeżycia i uczucia religijne. Zasoby wiedzy, systemy wartości, normy moralne etc. także (a może one właśnie szczególnie) należą do zakresu kultury. „Gdybyśmy próbowali obejść się bez nich całkowicie, nasze opisy świata zostałyby bardzo zubożone” – przyznaje nawet skłonny do behawioryzmu Ph. Bagby¹. Elementy faktualne obecne w badaniu empirycznym muszą więc być traktowane także jako znaki reprezentujące inne składniki kultury, których istotę i treść należy dopiero zrekonstruować. Jeśli więc nie staniemy na gruncie ekstrawaganckiej filozofii głoszącej tożsamość psychofizyczną i usiłującej utrzymywać, że myśli i uczucia to dokładnie tyle co zmiany fizjologiczne czy formy aktywności organicznej – wtedy musimy dokonać rekonstruującej interpretacji elementów odkrywanych w empirycznym badaniu kultury. Za J. Beattie można więc sformułować główny problem badań kulturowych nastę-

¹ Ph. Bagby, *Kultura i historia. Prolegomena do porównawczego badania cywilizacji*, Warszawa 1975, s. 124.

pująco: „jak mamy rozpoznawać symboliczne elementy w zachowaniu?”² Owo „jak” dotyczy sposobu, a ten jest pochodną wyboru metody.

Otóż istnieje rozpowszechniony pogląd, według którego wszelkie interpretacje muszą być odniesione jedynie do wewnętrznego kontekstu badanej kultury. Taki program metodologiczny wynika z relatywizmu kulturowego; wobec zagadnienia rekonstruującej interpretacji kultury ustosunkowuje się on tezą, że „wyjaśnienie polega na osadzeniu przedmiotu w kontekście”³ – tzn. w kontekście innych elementów danej kultury, poza którym to kontekstem dany element nie tylko wymyka się zrozumieniu, ale poza nim po prostu w ogóle nie ma znaczenia. Czyż więc może być rozumiany w innym kontekście, np. kontekście tych denotacji, które objęte są pojęciami z zasobu ogólnej teorii kultury? Inaczej mówiąc: czy istnieją obiektywne, neutralne (tzn. tutaj: wolne od wpływów etnocentryzmu) predykaty, umożliwiające formułowanie sądów (tzn. twierdzeń w formie predykcji zdaniowej – stanowiących kulminację wszelkiej teorii⁴) wyrażających opartą na doświadczeniu interpretację kultury? Otóż relatywizm zdaje się tę możliwość odrzucać – jego prawodawca M. Herskovits głosi, że „sądy bazują na doświadczeniu, a doświadczenie jest interpretowane przez każdego w kategoriach jego własnej akulturacji”⁵. W konsekwentnej aż do skrajności postaci, teza relatywistyczna przyjmuje w praktyce treść na przykład taką, jak w sformułowaniu D.Z. Philipsa: „Gdy słyszę, że jeden z mych sąsiadów zabił dziecko drugiego, moje potępienie – przyjąwszy, że jest on normalny – jest natychmiastowe. Ale gdy słyszę, że jakieś odległe plemię składa ofiary z dzieci, cóż wtedy? Nie wiem co oznacza ofiara dla owego plemienia. Co miałyby znaczyć, że potępiam „ją”, gdy owo „ją” odnosi się do czegoś, o czym nic nie wiem? Jeśli bym ją potępił, byłoby to potępienie morderstwa, ale morderstwo to nie ofiara z dziecka”⁶. Mówiąc inaczej: denotacja pojęcia „morderstwo”, podobnie jak wszelkich pojęć, według tej interpretacji nie obejmuje (i nie może objąć) faktów i zdarzeń obecnych w innym kontekście kulturowym, a niewspółmierność semantyczna elementów pochodzących z różnych kultur zabrania nam użycia tych pojęć. Tak więc wszystkie kategorie i oznaczające je nazwy są uprawnione tylko wewnątrz wspólnoty znaczeń, do której należy badany element. Odrębny kontekst jest bowiem skorelowany z odrębnym systemem językowym (systemem reguł sensu), ten zaś z kolei wyznacza swoiste i niepowtarzalne wzory racjonalności i zrozumiałości. Ostatecznie więc to, co uznawane jest za rzeczywistość, zmienia się zależnie od sfery dyskursu. Predykcja w sądach zdaniowych dokonuje się podług reguł systemu językowego, a sam ten system nie może być przedmiotem osądu. Zgoda na taką restrykcyjną metodologię prowadziłaby właściwie do paraliżu teorii. W sytuacjach opisanego

² J. Beattie, *Other Cultures*, New York 1968, s. 71.

³ Tamże, s. 49.

⁴ Zob. M.A. Krapiec, *Język i świat realny*, Lublin 1985, s. 351.

⁵ M. Herskovits, *Cultural Anthropology*, New York 1955, s. 204; szerzej zob. Z. Gierszewski, *Kultura, moralność, względność. Doktryna relatywizmu kulturowego M.J. Herskovitsa*, Poznań 2000.

⁶ D.Z. Philips, *Faith and Philosophical Enquiry*, London 1970, s. 237.

typu nie tylko nie moglibyśmy więc użyć określenia „morderstwo”, lecz żadnego określenia⁷.

Na drugim biegunie pola, otwartego relatywizacją znaczeń, napotykamy natomiast niebezpieczeństwo nieskrępowanej spekulacji, jak np. E. von Dänikena, który poprzez tendencyjną i jednostronną interpretację elementów symbolicznych (rysunki, rzeźby, mity, legendy etc.) usiłuje dowieść tezy o ich kosmicznym (pozaziemskim) pochodzeniu.

Naukowa teoria kultury musi się odnieść zarówno do kapitulanicznego agnostycyzmu poznawczego, jak i spekulatywnego dogmatyzmu.

1. Spośród wszystkich elementów dostępnych bezpośrednio w badaniu empirycznym, jedynie zachowania werbalne (wypowiedzi językowe) pełnią nie tylko funkcję wyrażania, ale realizują także funkcję stwierdzającą. Istnieją jednak, niestety, pewne ograniczenia w jej spełnianiu.

a. Zdolność werbalizacji jest nie tylko zróżnicowana wśród uczestników systemu kulturowego, ale na ogół nie osiąga pożądanego pułapu ścisłości semantycznej w odniesieniu do elementów tego systemu. Wydaje się, że badacz musi po prostu uzupełnić kategoryzacje, do poczynienia których sami wykonawcy działań i użytkownicy reguł sensu, którym one podlegają, nie są zdolni. Sądzić można, że to wprost kwintesencja procesu teoretycznego. Tymczasem z relatywistycznego punktu widzenia jest to działanie bezprawne, przekraczające nakazy neutralnego obiektywizmu badawczego i prowadzące do etnocentryzmu. Beattie uważa, że zawsze, kiedy tłumaczymy przekonania przedsiębiorczych, pozaeuropejskich ludów na język europejski, wydają się one nie tylko irracjonalne, ale także nonsensowne, wewnętrznie sprzeczne⁸, czyli, że kategorie językowe nie pochodzące z wewnętrznego kontekstu reguł semantycznych języka etnicznego, wypaczają i zniekształcają zawartość (treści) kultury. Ten pogląd to oczywiście pokłosie osławionej hipotezy Sapira-Whorfa⁹. Pominąwszy nawet naukowy status samej tej hipotezy i opartych na niej przesvědzczeń¹⁰, trzeba wyraźnie stwierdzić, że prowadzą one do sparaliżowania pracy badawczej i faktycznego agnostycyzmu poznawczego. Jest wprawdzie rzeczą oczywistą, że pewne kategorie języka etnicznego nie mają odpowiedników w języku badacza i stąd przenoszenie niektórych pojęć z języków grup lokalnych wprost do terminologii naukowej (np. „potłacz”, „kula” itd.). Ale wszak same desygnaty tych pojęć mogą być skategoryzowane w terminach języka teoretycznego, zakreślonych przez pewne definicje (tak właśnie czyni J. Huizinga, który osadza konotację pojęcia

⁷ Pomińmy tu znany badaczom, a podniesiony przez C. Kluckohna fakt, że „każda kultura posiada pojęcie morderstwa, odróżniające je od egzekucji, uśmiercenia na wojnie i innych «zabójstw uprawnionych»”, zob. C. Kluckhohn, *Ethical Relativity: Sic and Non*, [w:] Tegoż, *Culture and Behavior*, N. York 1962, s. 276.

⁸ J. Beattie, op. cit., s. 68.

⁹ O tej problematyce traktuję szerzej w artykule *Relatywizm językowy, relatywizm kulturowy – związki i odniesienia*, Rocznik Naukowo-Dydaktyczny WSP, Prace Filozoficzne VI, Kraków 1994.

¹⁰ Na ten temat zob. np. A. Gawroński, *Jeszcze w sprawie relatywizmu językowego*, [w:] Tegoż, *Dlaczego Platon wykluczył poetów z państwa? U źródeł współczesnych badań nad językiem*, Warszawa 1984.

„potlacz” w kontekście innych, szerszych kategorii identyfikujących teoretycznie tę konotację: „Spór prawny jest rywalizacją, często w postaci wyścigów lub zakładu (...). Potlacz stwarza prymitywny system stosunków prawnych. Wyzwanie doprowadza do pewnego porozumienia”¹¹). Zauważmy przy tej okazji, że Huizinga za źródło wskazanych wyżej nieadekwatności terminologicznych uważa tę okoliczność, iż słabo rozwinięte języki etniczne zawierają na ogół słowa oznaczające wąskozakresowe gatunki, ale nie mają często słów dla obejmujących je rodzajów: „mają np. słowa na określenie szczupaka, lecz nie na określenie ryby”¹². Wprowadzenie do badań kulturowych niezbędnej terminologii uniwersalnej łączy się z wieloma trudnościami, ale są one raczej typowe dla każdego języka teoretycznego. Jest faktem, że wobec każdej niemal teorii antropologicznej operującej siatką kategoryzujących pojęć można wysunąć przykłady z nią niezgodne. A. Koebben, poddawszy ten problem wnikliwej analizie, wyjaśnia: „Jest jasne, że w antropologii interesujemy się tego typu danymi, które nie prowadzą do łatwych tabelaryzacji. Nie jest zaskakujące, że napotykamy wyjątki; jest raczej zaskakujące, że natrafiamy na regularności”¹³. Materiał zebrany w badaniu zachowań werbalnych (w tym bezpośredniego, intencjonalnego przekazu językowego) musi zatem zostać osadzony w kontekście kategorii teoretycznych zdolnych sprostać wymogom naukowego opracowania owych regularności. Tylko w ten sposób może być poddany analizie teoretycznej.

b. Stopień samoświadomości (samowiedzy) rodzimych uczestników kultury jest równie zmienny i co najmniej równie niezadowolający jak zdolność werbalizacji. Trzeba mieć na uwadze, że przeważająca część (a być może wszystkie) spośród faktów kulturowych to tzw. przez J. Searle’a „fakty instytucjonalne”, a nie „surowe”¹⁴. Oznacza to, że rozpoznanie ich wymaga stosowania pewnych wzorców wiedzy i pewnych warunków sensu, które obserwator musi spełnić, zadośćuczynić im. Ale czy może je uzyskać z prostej adaptacji wzorów poznawczych stosowanych przez tubylców, co zalecałby relatywizm? Wątpliwe jest, aby reguły instytucjonalne, które fundują fakty kulturowe, były zawsze i dokładnie znane samym uczestnikom owych instytucji kulturowych. Tymczasem relatywiści odrzucają możliwość wprowadzenia, w procedury poznawcze podejmowane przez badacza, reguł instytucjonalnych określonych przez niego samego. Naturalne wydaje się założenie, że definicyjne reguły sensu odnoszą się do pewnych uniwersalnych typów powiązań między elementami kulturowymi, dzięki którym to powiązaniom tworzą one (czy też raczej: mogą być rozpoznane jako...) instytucje kulturowe określonego typu (np. obrzęd religijny, obyczaj inicjacyjny, rytuał magiczny itp.). Ale relatywista zaprzeczy właśnie uniwersalności owych typów powiązań, głosząc niepowtarzalność wszelkich

¹¹ J. Huizinga, *Homo ludens*, Warszawa 1985, s. 122.

¹² Tamże, s. 49.

¹³ Zob. A. Koebben, *Why exception? The logic of cross-cultural analysis*, „Current Anthropology” vol. 8/1967, s. 18.

¹⁴ Rozróżnienie faktów instytucjonalnych i surowych zob. J. Searle, *Czynności mowy. Rozważania z filozofii języka*, Warszawa 1987.

reguł instytucjonalnych. Znaczenie faktu instytucjonalnego staje się wówczas zależne od kontekstu i wymaga każdorazowej reinterpretacji. W ekstrawaganckiej postaci temu teoretycznemu przeświadczeniu daje się praktyczny wyraz bądź w akceptowaniu zmienności znaczenia pojęć, bądź w sztucznym kreowaniu nowych. Np. P. Winch rozróżnia pewne typy magii tylko na podstawie kryterium przynależności do określonego środowiska społeczno-kulturowego. Dzięki temu uzyskuje rzekome uprawnienie do kwalifikowania astrologii kultywowanej w pewnych środowiskach Zachodu jako „magii aberracyjnej” co otwiera możliwość jej zdyskwalifikowania jako zabobonu, podczas gdy w innych kulturach można ją uznać za „konstytutywną społecznie” i przypisać jej na tej podstawie wysoką wartość¹⁵. Z kolei Honigmann używa pojęcia „kultura ideacyjna” (*ideational culture*), aby uniknąć stosowania uniwersalnego pojęcia „religia” w badaniu pewnego plemienia¹⁶. Skrajny konfiguracyjny blokuję zatem możliwość wypracowania ogólnej teorii kultury, bo odrzuca ogólnozakresowe pojęcia teoretyczne.

Sprawa ta wiąże się ze sposobem rozumienia stosowanego często rozróżnienia jawnych i ukrytych wzorów kultury. W jednym ujęciu „jawne” znaczy tyle, co uświadamiane przez uczestnika (nosiciela) kultury, zaś w innym użyciu kryterium podziału stanowi dostępność poznawczą dla obserwatora zewnętrznego. To pierwsze, internalistyczne rozumienie kultury, odwołujące się do konstrukcji poznawczych i kategorii klasyfikacyjnych dostępnych samym członkom badanych zbiorowości, prowadzi do dylematu: relatywizm bądź agnostycyzm, a w ostateczności do podważenia kompetencji poznawczych w zakresie teorii kultury¹⁷. Rekonstrukcja tego, co ukryte na podstawie tego, co jawne, musi więc zakładać dostępność poznawczą osiągalną także poza zasięgiem samowiedzy badanych uczestników kultury.

c. Informacyjna funkcja języka nie jest w rzeczywistości bezwzględnie określona ani co do zakresu, ani co do stopnia natężenia i z punktu widzenia nowoczesnego językoznawstwa ulega ona pewnemu zatarciu. Np. J. Austin zakwestionował wiele różnic między rolą informacyjną i ekspresyjną wypowiedzi językowych, a wśród aktów mowy wyodrębnił jeszcze lokucję, perlukucję i illokucję¹⁸. Tak więc, co i skądinąd oczywiste, rekonstruująca analiza kultury także w dziedzinie badania zachowań werbalnych przedstawia (choć może w innym stopniu) problemy obecne w badaniu empirycznym innych jej elementów, w których dominuje funkcja wyrażania. Clyde Kluckhohn, wykazujący skądinąd pewną przychylność dla relatywizmu kulturowego, nazywa to szczególnym paradoksem antropologii, że każdy empirycz-

¹⁵ Na ten temat szerzej zob. K. Dixon, *Is cultural relativism self-refuting?*, „British Journal of Sociology”, 1/1977.

¹⁶ Zob. C. Kluckhohn, *Universal categories of culture*, [w:] A.L. Kroeber (ed.), *Anthropology Today*, Chicago 1965, s. 509.

¹⁷ Blizsze wyjaśnienia zob. A. Kłosowska, *Socjologia kultury*, Warszawa 1983, s. 31–33.

¹⁸ Te kwestie omawia szerzej J. Szymura w monografii *Język, mowa i prawda w perspektywie fenomenologii lingwistycznej J.L. Austina*, Ossolineum 1982; por. J. Zyciński, *Język i metoda*, Kraków 1983, t. I., s. 92 i 245–246.

nie pozyskany materiał etnograficzny, choć złożony z unikatów, musi być w procesie teoretycznego ujmowania uporządkowany według pewnych stałych kategorii¹⁹. Bez takich kategoryzacji teoria w istocie nie może się obejść. Z formalnego punktu widzenia jasne jest bowiem, że gdyby każdy przedmiot, fakt, zdarzenie itp. musiał mieć własną nazwę indywiduową, wtedy jej znaczenie, związane z tym tylko jednym elementem, nie miałoby żadnej mocy wyjaśniającej (eksplicacyjnej) – nie byłoby bowiem możliwe żadne definicje. Jedyne zdania sensowne dające się generować w obrębie takiego systemu semantycznego – to tautologie i ich negacje (X jest X-em, Y nie jest X-em), których analityczny charakter wykluczałby z kolei realną wiedzę przedmiotową. Niewątpliwie kategoryzacje mają dwoisty charakter, przejawiający się w tym, iż uwypuklenie pewnej cechy przedmiotowej, dokonane poprzez określenie przedmiotu za pomocą danej kategorii, łączy się z pomniejszeniem wszelkich innych jego cech, nieinherentnych wobec tej kategorii. Oczywiście można się spierać o dobór takich kategorii, ale nie można żądać zaniechania wszelkich. Jak pisze Bagby, wśród zjawisk „każde jest odmienne od wszystkich innych, ale jednocześnie do niektórych podobne. Dają się łączyć w klasy i kategorie, którym nadajemy nazwy. Gdyby tak nie było, nie potrafilibyśmy ich w ogóle opisywać, opis bowiem nie jest niczym innym jak wskazaniem podobieństw między zdarzeniem właśnie opisywanym a innym już nam znanym”²⁰. Postulat odwołania się do kategoryzacji stosowanych przez rodzimego nosiciela kultury jest zaś nierealny, albowiem:

- system reguł interpretacyjnych jest przecież na ogół nieuświadomiany, a w każdym razie nie wyrażony dyskursywnie;
- procedura taka zamyka drogę porównaniom międzykulturowym (bo wszak odwoływalibyśmy się do niej właśnie po to, aby nie stosować systemu pojęć jednej kultury do kategoryzacji zjawisk innej);
- w wypadku przekroczenia obszaru desygnatów kulturowych, do którego system kategoryzacyjny się bezpośrednio odnosi (i ogranicza), wprowadza właśnie perspektywę etnocentryczną.

Sprzeczność podejścia relatywistycznego polega więc, jak to formułuje B. Williams, nie tyle na tym, iż w realnej teorii, którą się nolens volens posługujemy, występują jednak pojęcia pochodzące z jednego tylko obszaru kulturowego, ale że ich stosowanie zakłada także wobec samej sfery przedmiotowej pewną stałość obecnych w niej relacji i stosunków, dających się wyrazić w pojęciach wyznaczonych wyobrażeniami ponadkulturowymi; bez ich użycia nie da się bowiem w ogóle sformułować samej tezy relatywistycznej²¹.

2. Zasięg kultury symbolicznej nie obejmuje całej zawartości kultury. Pansemiotyzm jest więc koncepcją, po pierwsze, bezproduktywną (nie dostarcza bynaj-

¹⁹ C. Kluckhohn, *Universal categories...*, ed. cit., s. 509.

²⁰ Ph. Bagby, op. cit., s. 91.

²¹ Zob. B.O. Williams, *The truth in relativism*, "Proceedings of the Aristotelian Society", vol. LXXV (1973).

mniej bardziej efektywnych teorii interpretacyjnych), a po drugie spekulatywną²². Jak to obrazowo formułuje A. Kłoskowska „pokarm może stać się symbolem, ale symbol nie może stać się pokarmem”, czy mówiąc bardziej ogólnie: żadna z elementarnych potrzeb nie może być zaspokojona przez działanie czysto symboliczne²³. Tymczasem właśnie myślenie potoczne i obraz rzeczywistości tworzony w obrębie kultur pierwotnych charakteryzuje się często pansemiotyzmem, przydającym związków swoistego znaczenia elementom dziedzin pozbawionych obiektywnej korelacji znakowej (np. zjawisko przyrodnicze uważane zostaje za znak gniewu bogów etc.). Przyjęcie takiego wewnątrzkontekstowego punktu wyjścia w interpretacji (rekonstrukcji) oznaczałoby więc co najmniej wystawienie się na pokusę grzechu pansemiotyzmu – o ile nie jego nieuchronne popełnienie.

3. Powstaje zatem problem, czy zasięg kultury symbolicznej może być wyznaczony przez obserwatora zewnętrznego. Na treść tego problemu składają się dwa osobne zagadnienia:

- a. Przed wszelką interpretacją znaków (symboli) musi nastąpić najpierw identyfikacja znaku jako znaku, a więc rozpoznanie zachodzenia procesu semiozy. Jasne jest, że w pewnych kontekstach nawet znaki ikoniczne wymagają takiej identyfikacji. Otóż świadomość kontekstu wewnątrz kulturowego wydaje się tu szczególnie niezbędna, aby nie przeoczyć semiozy, szczególnie w wypadku znaków o przydanym znaczeniu²⁴. Wyrażać, oznaczać lub znaczyć, w dosłownym sensie, mogą bowiem tylko użytkownicy znaków, zatem badacz musi być świadomy komunikacyjnej intencji nadawcy znaku (nie w sensie zamierzonej treści komunikatu, lecz w sensie samego tylko zamiaru użycia przedmiotu jako znaku²⁵). Mimo to, nie jest rzeczą przesadzoną, że wymaga to zajęcia przez badacza pozycji wewnątrzkontekstowej wobec całego systemu kulturowego. Oznaki i znaki, z którymi mamy tu do czynienia, w myśl definicji T. Pawłowskiego²⁶ stają się nimi na mocy pewnej konwencji kulturowej. Otóż świadomość owej konwencji można uzyskać drogą normalnej eksploracji badawczej rozpoznającej jej treść, tzn. dzięki wiedzy o funkcjonujących w danym obszarze konwencjach kulturowych. One same nie zawsze mogą bowiem zostać wyartykułowane przez rodzimego jej użytkownika, co więcej: niektóre mogą być przezeń nieuświadomiane.

- b. Kultura społeczności znajdujących się na niskim szczeblu rozwoju przedstawia konglomerat elementów, w których funkcje pragmatyczne i symboliczne przeplatają się tak głęboko, że trudno je rozdzielić. Otóż wydzielenie funkcji symbolicznych i praktycznych nie jest możliwe po przyjęciu modelu poznawczego badanej

²² Blizsze wyjaśnienia zob. T. Pawłowski, *Kultura jako system znaków*, „Studia Filozoficzne” 6/1973.

²³ Zob. A. Kłoskowska, op. cit., s. 153.

²⁴ Tamże, s. 166–167.

²⁵ Zob. J. Pelc, *Wstęp do semiotyki*, Warszawa 1984, s. 65.

²⁶ T. Pawłowski, op. cit.

społeczności. A. Pałubicka w swej książce *Przedteoretyczne postacie historyzmu*²⁷ ukazała, że wyodrębnienie i autonomizacja sfery symbolicznej w opozycji do techniczno-użytkowej jest dziełem kultury europejskiej, a w zasadzie jej nowożytnej fazy rozwojowej, realizującej to, co M. Weber nazwał „odczarowywaniem świata”. W obszarze funkcjonowania i oddziaływania kultur niższego poziomu mamy na ogół do czynienia ze swoistym, pierwotnym synkretyzmem światopoglądowo-technologiczno-komunikacyjnym. Podmiot działań i myślenia nie dysponuje więc świadomością swoistości tych dziedzin odniesienia przedmiotowego, albowiem kultura, w której partycypuje, nie zna ani przesłanek, ani kryteriów dla wydzielenia takich, względnie niezależnych dziedzin. Co najmniej od czasu analiz B. Malinowskiego poświęconych magii wiadomo zaś, że z subiektywnego punktu widzenia wykonawcy, czynność (czy przedmiot) symboliczna ma znaczenie i wartość czynności rzeczywistej i to właśnie ją funduje – jest racją jej istnienia i spełniania²⁸. Mówiąc inaczej: tylko badacz operujący kategoryzacją nieznaną (lub niekoniecznie znaną) nosicielowi kultury, może z zewnątrz wydzielić dwie niezależne (semiotyczną i pragmatyczną) kategorie działań kulturowych, a typ przydawanego im przez faktycznych użytkowników związku uwzględnić jako osobny przedmiot badania²⁹. Badanie naukowe jest więc w tej sytuacji dwuaspektowe:

- odrębna analiza przedmiotowa zarówno symbolicznych, jak i pragmatycznych (techniczno-użytkowych) elementów kultury,
- analiza związku jaki tym elementom przypisują nosiciele rodzimej kultury.

Posłużwszy się sygnalizowaną wyżej (zob. przyp. 26) definicją Pawłowskiego: „przedmiot A jest znakiem przedmiotu B tylko pod warunkiem istnienia pewnej konwencji kulturowej K, dzięki której przedmiot A nadaje się jako środek wyrazu dla pewnej określonej myśli o przedmiocie B”, możemy ten zakres badania określić następująco:

- 1) Przedmiot A, przedmiot B
- 2) Konwencja kulturowa K

Zinternalizowanie przez badacza wzoru kulturowego badanej społeczności nie tylko uniemożliwiłoby dokonanie tej systematyzacji i klasyfikacji materiału badawczego. Znow prowadziłoby do zamiany jednego etnocentryzmu na inny. Jaeger i Selznick, uwypuklając rangę i znaczenie kultury symbolicznej w całości systemu kulturowego, ukazali jeszcze jeden paradoks relatywistycznej metodologii. Głosząc kulturowy determinizm i kulturowe ograniczenia, jako punkt wyjścia swojego programu, metodologia ta uniemożliwia w zasadzie obiektywne badanie właśnie procesów kulturowej determinacji i czynników stymulujących w kulturze, które to zjawiska są przecież (i powinny być) przedmiotem zainteresowania teorii kultury. Więcej nawet: powinny to być badania ilościowe, służące ustaleniu nie tylko źródeł, ale

²⁷ A. Pałubicka. *Przedteoretyczne postacie historyzmu*, Warszawa 1984; por. Tejże, *O trzech historycznych odmianach waloryzacji światopoglądowej*, „Studia Metodologiczne” 23/1983.

²⁸ Zob. B. Malinowski, *Szkice z teorii kultury*, Warszawa 1958, szczególnie s. 455.

²⁹ Zob. A. Kłoskowska, op. cit., s. 149.

i stopnia integracji systemu kulturowego i społecznego³⁰. Natomiast niektórzy relatywiści (np. A. Kroeber) głoszą wręcz, że w kulturze nie można ustalić związków przyczynowych, a samą kulturę przyjmują jako rzeczywistość *sui generis*, o swoistym statusie ontycznym, ale o niejasnym zgoła pochodzeniu. Gdy to, co miałyby (i powinno) być przedmiotem badania (zarówno procesy determinacyjne, zachodzące w obrębie wewnętrznego kontekstu kultury i kształtujące typ związków między jej elementami, jak i sposób postrzegania tych procesów przez ich uczestnika) zostaje założone jako przesłanka metodologiczna, wtedy zaciera się różnica między podmiotowymi i przedmiotowymi składnikami badań prowadzonych według reguł takiej metodologii. Nie wiadomo, czy idzie nam o to, aby ustalić jak postrzegają treści swej własnej kultury jej uczestnicy (i jak to wpływa na ich działanie, m.in. przyjmujące postać symbolicznych odniesień do tych treści, które chcemy w badaniu odsłonić), czy też aby zatracić własną świadomość metodologiczną (dotyczącą tego, co i jak chcemy badać) i przedzierać się w tubylca, tracąc tym samym obiektywistyczną perspektywę, niezbędną dla wypracowania teorii.

4. Obiektywistyczna teoria znaczenia ma zaplecze formalne w postaci semantycznej definicji prawdy i przyjmuje możliwość obiektywizującego uchwycenia w procesie poznawczym relacjonalności znaczenia, należącej do istoty oznaczania, poprzez ujawnienie obu członów zachodzącej tu relacji (*signans* i *signatum*)³¹. Stanowisko relatywistyczne analizę znaczenia pojmuje natomiast jako psychologię czy socjologię oznaczania i rozumienia, a więc żąda wprowadzenia znaczeń w kontekst czynników stymulujących zjawiska psychiczne, tzn. także rozmaitych determinant społeczno-kulturowych. Znaczenie staje się zapośredniczone kulturowo. „Ostatecznie sens (lub jego brak) jest nieodwołalnie zdeterminowany kulturowo i w znacznym stopniu uzależniony od kontekstu, w którym dokonywana jest ocena” – jak to skrótowo ujmuje E.T. Hall³². Członki relacji znakowej zostają pozbawione swojego autonomicznego bytu. „Proces symbolizacji tworzy obiekty uprzednio nie istniejące i które mogą istnieć tylko w kontekście stosunków społecznych, w którym symbolizacja występuje” – zapewniał G.H. Mead³³, zaś inny zwolennik symbolicznego interakcjonizmu – Ch. Tucker – utrzymywał, że „wszelkie przedmioty są najpierw społeczne zanim staną się fizycznymi”³⁴. Herskovits był przekonany, że nawet fakty fizycznego świata są przesiewane przez kulturowe sito, że nawet to, co materialne jest zapośredniczone przez konwencje grupy.

³⁰ G. Jaeger, Ph. Selznick, *A normative theory of culture*, „American Sociological Review” 5/1964.

³¹ Określając rzecz w ramach systematyzacji dokonanej przez Kotarbińską, należy wskazać jeszcze szerszy zakres badania, obejmujący następujące relacje:

znak – denotat

znak – wytwórca

znak – interpretator; zob. J. Kotarbińska, *Pojęcie znaku*, „Studia Logica” t. VI (1957).

³² E.T. Hall, *Poza kulturą*, Warszawa 1984, s. 263.

³³ G.H. Mead, *Umysł, osobowość, społeczeństwo*, Warszawa 1975, s. 111.

³⁴ Cyt. za M. Ziółkowski, *Znaczenie, interakcja, rozumienie*, Warszawa 1981, s. 65.

Twórcze stosowanie znaków, związane z ich pewną subiektywizacją, stwarza swoiste problemy w procesie poznawczego docierania do treści znaczonych. Konstatacja obecności subiektywnych czynników w procesie symbolizowania, nie daje jednak podstaw do subiektywizmu i relatywizmu w metodologii badań służących interpretacji znaczeń. Wręcz przeciwnie: znaki jako znaki właśnie suponują przedmiotową rację istnienia. Proces realnego znakowania i ujmowania znaczeń jest sprzężony z faktycznym istnieniem treści znaczonych, które są racją samego posługiwania się znakami³⁵.

Współczesna metodologia nauki dość powszechnie przyjmuje, że nie ma niezinterpretowanego doświadczenia³⁶. Z filozoficznego punktu widzenia moglibyśmy odróżnić dwa składniki doświadczenia, które Ingarden określa jako „sposrzeganie proste (orzekanie)” i „sposrzeganie rozumiejące”³⁷. Niewątpliwe są (szczególnie od czasu fiaska pozytywistycznych programów czystego deskryptywizmu, opartego na kulcie „nagich faktów” i „zdań protokolarnych”) zarówno udział, jak i ranga aktów poznawczych drugiego typu, umożliwiających wiedzę teoretyczną. Zasadniczy problem dotyczy natomiast wyboru modelu interpretacyjnego. Przypomnijmy: metodologia relatywizmu zakazuje stosowania modeli innych niż wewnątrz kulturowe. Evans-Pritchard zapewniał, że swe badania wróżbiarstwa w plemieniu Azande (Sudan) uznał za najważniejsze rozpocząć od ułożenia swego rozkładu zajęć i prac badawczych zgodnie ze wskazaniem miejscowej wyroczni, tzn. dostosowując je do lokalnego obyczaju i światopoglądu, które zamierzał badać³⁸. Odzwierciedla się w tej deklaracji przekonanie, że dla właściwego rozpoznania reguł kształtujących kulturę, trzeba im się po prostu podporządkować. Jak daleko jednak mogą sięgać postulaty internalizowania modeli poznawczych badanego społeczeństwa i czy poziom efektywności teoretycznej badań jest rzeczywiście wprost proporcjonalny do stopnia tego zinternalizowania? Wyłaniają się tu następujące problemy:

a. Zgodnie z doktryną relatywistyczną, sens każdego elementu jest współokreślany przez wszystkie inne elementy kontekstu kultury, tworzącego niepowtarzalną konfigurację, a zatem może być zrozumiany tylko w tym całościowym kontekście (element nie ma znaczenia poza swym kontekstem). Wyabstrahowywanie zjawisk z owego kontekstu i zestawianie ich z czymkolwiek poza nim nie jest dopuszczalne. Czy możemy zadośćuczynić tym postulatowi i zakazom?

Rezygnacja z metody abstrakcji w nauce jest niewyobrażalna. Zobaczmy to na przykładzie idealizacji, polegającej na tym, że w opisie pewnego układu ograniczamy się do uwzględnienia roli tylko kilku z jego elementów składowych, wpływ pozostałych przyjmując idealizująco za równy zero. Odrzucenie tak rozumianej metody idealizacji zmuszałoby do uwzględnienia wpływu wszystkich elementów systemu.

³⁵ Zob. M.A. Krapiec, op. cit., s. 181–182.

³⁶ Zob. np. I.G. Barbour, *Mity, modele, paradymaty*, Kraków 1983, s. 70 i n.; por. J. Życiński, op. cit., s. 114 i n.; tamże liczne przykłady.

³⁷ R. Ingarden, *Z teorii języka i filozoficznych podstaw logiki*, Warszawa 1972, s. 105 i n.

³⁸ Zob. J. Beattie, op. cit., s. 5.

Znana lista Murdocka obejmuje niemal 200 takich składników kultury. W każdym badaniu oznaczałoby to uwzględnienie 2^{200} oddziaływań. A dodatkową komplikację tworzy ta okoliczność, że oddziaływania te (tzn. zachodzące w kulturze) nie są liniowe³⁹. Czyniłoby to uprawianie nauki praktycznie niemożliwym.

Z wielkim wyczuciem nowoczesnego modelu nauki odniósł się do tej problematyki sam Murdock, formułując wnioski, które wykorzystał do polemiki z konfiguracyjnym. Przecistawiając się stanowisku R. Benedict, opartemu na pojęciu wzoru kulturowego, pisał: „Dla niej kultura jest unikalną konfiguracją i może być zrozumiana tylko w całości. Silnie podkreślała, że abstrahowanie elementów dla porównania z pochodzącymi z innych kultur, jest bezprawne. Element nie ma znaczenia poza swym kontekstem; w izolacji nic nie znaczy. Uważam, że to nonsens. Specyficzne funkcje, oczywiście, mogą być odkryte tylko w kontekście. Jednakże naukowe prawa i hipotezy mogą być wywnioskowane, tak w antropologii jak i innych naukach, tylko przez wyabstrahowanie i porównywanie cech wielu zjawisk”⁴⁰.

b. Metodologia relatywizmu kulturowego w istocie blokuje procedury zarówno dedukcyjne, jak i indukcyjne. Te pierwsze kwestionuje, odrzucając możliwość sformułowania tezy o ponadkulturowej obowiązywalności, tj. zdolnej wyrazić prawdziwości obecne w każdej kulturze. Indukcja staje się zaś wątpliwa, jeśli za niedopuszczalne uznane zostanie prowadzenie wnioskowania z badań porównawczych, a właściwie samo dokonywanie takich porównań.

c. Niezależnie od wyboru modelu poznawczego, możemy wskazać na i tak nieuchronne podobieństwa perspektyw poznawczych samego badacza i uczestnika badanej kultury. J. Kmita wykazał, że niezbędne jest przyjęcie w przedmiotowej rekonstrukcji kultury założenia o obowiązywaniu w wizji świata budowanej przez daną kulturę systemu pewnych przedzałożeń, co najmniej takich jak elementarne formalizmy logiczne⁴¹. Wybór schematów poznawczo-interpretacyjnych, zgodnych z wizją świata obecną w świadomości uczestnika kultury, nie oznaczałby więc bynajmniej wyboru całkowicie odmiennego wzoru interpretacji, niż ten, który pochodziłby z kręgu pojęć teoretycznych znanych tylko badaczowi. Linton już dawno pisał: „Tak dalece, jak możemy to stwierdzić, procesy intelektualne są takie same u wszystkich normalnych istot ludzkich we wszystkich czasach i miejscach. A przynajmniej jednostki, które rozpoczynają od takich samych przesłanek, zdają się dochodzić do takich samych konkluzji”⁴². Idzie tu więc raczej o wybór przesłanek. Do jakiej (czyjej) wiedzy się zatem odwołać aby je pozyskać? Wiedza uczestnika kultury i podmiotu działań najczęściej po prostu nie istnieje – jego kompetencja

³⁹ Analizy procedur idealizacyjnych w nauce, na których oparty jest powyższy przykład zob. J. Życiński, op. cit., s. 257 i n.

⁴⁰ G.P. Murdock, *Culture and Society*, Univ. of Pittsburgh Press 1965, s. 146.

⁴¹ Zob. J. Kmita, *Kultura i poznanie*, Warszawa 1985, s. 78–79; por. Tegoż, *Z metodologicznych problemów interpretacji humanistycznej*, Warszawa 1971.

⁴² R. Linton, *Kulturowe podstawy osobowości*, Warszawa 1975, s. 117.

kulturowa, jak już wielokrotnie zaznaczano, ma charakter nieświadomy, a przynajmniej bezrefleksyjny.

5. Wszystkie powyżej zarysowane trudności, wiążące się ze stosowaniem metodologii relatywizmu kulturowego, mają jeszcze dodatkowy aspekt w przypadku badań tych spośród wytworów ludzkich działań, których kontekst znaczeniowy jest znany tylko szczątkowo lub niemal wcale. Sytuacja taka zachodzi w przypadku interpretacji źródeł archeologicznych. A.L. Kroeber uważał, że „z kulturowego punktu widzenia dane archeologiczne są najczystsze”⁴³, albowiem całkowicie zdepersonalizowane – co z jego punktu widzenia jest najwyższą zaletą, umożliwiającą pełną obiektywizację badania. Takie podejście kłóci się jednak z przekonaniem, że sensy są określone przez cały kontekst kulturowy przedmiotów – w jaki sposób ustalać bowiem owe szerokie konteksty dla pojedynczych, czasem nielicznych świadectw materialnych, stanowiących przekaz z niedokładnie albo w znikomym stopniu poznanych kultur przeszłości? Ów kontekst rekonstruowany jest wszak dopiero na podstawie interpretacyjnej analizy odkrywanych sukcesywnie podczas wykopalisk przedmiotów materialnych, więc stanowi on wynik, a nie może stanowić przesłanki takiej analizy. Ten problem rozpatrzyła szczegółowo A. Pałubicka⁴⁴. Kwestionując przekonanie, że „sensy kulturowe tkwią obiektywnie w wytworach i czynnościach, niezależnie od świadomości i intencji badacza oraz podmiotu partycypującego w danej kulturze”⁴⁵, wymienia ona liczne trudności, jakie napotyka rekonstrukcja archeologicznie pozyskanych świadectw kultury. Konkluduje więc, że mogą one pełnić przede wszystkim rolę falsyfikatorów założonych hipotez. Hipotezy poprzedzające wynik badania empirycznego założyć zaś można jedynie w oparciu o już funkcjonującą, choć zawsze niepełną i nie wyczerpującą podejmowanej problematyki, teorię ogólną. Dotyczy to każdej dziedziny badań, a więc także teorii kultury.

Jak to sformułował Linton: „gdy antropolog powiada, że kultura ma takie o takie cechy, w istocie chodzi mu o to, że są to cechy wspólne dla wszystkich kultur”⁴⁶. To właśnie te cechy, ich systematyzacja oraz wielostronna analiza są i muszą pozostać przedmiotem badań dla teorii kultury. Jeśli zaś obejmują one interpretację treści symbolicznych, to nie mogą się ograniczać do wewnątrzkulturowego ich kontekstu, lecz sięgać do uniwersalnych reguł interpretacyjnych. Metodologia relatywizmu kulturowego jest w tym procesie – jak pokazano – zawodna.

⁴³ A.L. Kroeber, *Istota kultury*, Warszawa 1973, s. 23.

⁴⁴ A. Pałubicka, *Problem poznawczej rekonstrukcji kultury symbolicznej na podstawie źródeł archeologicznych*, „Kultura i Społeczeństwo” 3/1983; por. M.A. Smith, *The limitations of inference in archaeology*, „Archaeological News Letter” t. VI, nr 1 (1955).

⁴⁵ A. Pałubicka, *Problem poznawczej rekonstrukcji...*, s. 45.

⁴⁶ R. Linton, op. cit., s. 43.

Researching culture by means of interpretation of symbols

Abstract

Researching culture concerns mostly two kinds of phenomena: human behavior and its results, both verbal and nonverbal. Obviously culture contains not only these behavioral or material objects, but their mental reasons as well. There are philosophical, moral and political convictions, mythological and magical images, religious faiths etc. among them. The first ones are then the signs of the second ones. Theoretical and practical purposes in branches dealing with culture are to recognize and understand these hidden contents of culture, having access only to their evident signs.

The main problem is if such knowledge is available without knowing specific conventions of signing and understanding meanings of signs, known only by members and users of a particular culture, as understanding verbal behavior is impossible without knowing a particular language. Hence researching culture demands difficult interpretations of signs and therefore knowledge of culture is in the first place knowledge of symbols and symbolization. Although cultures are different and particular, rules of human symbolization are universal. Thus knowledge of human culture can be universal and objective.

