

JANUSZ A. MAJCHEREK

RELATYWIZM KULTUROWY, RELATYWIZM JĘZYKOWY - ZWIĄZKI I ODNIESIENIA

W obecnym okresie tak powszechnego szerzenia się w wielu dziedzinach nauki (i jej metodologii) tylu rozmaitych koncepcji relatywizujących sędzi się często, że są one przedmiotowo ograniczonymi do danego zakresu wiedzy wersjami jednej, ogólnej doktryny - obojętne czy uznamy ją za metodologiczną, czy światopoglądową. Relatywizm kulturowy może być uważany za formułę najogólniejszą, albowiem mającą tak szeroki zasięg, jaki jesteśmy gotowi przypisać kulturze w najszerszym rozumieniu, a ten bywa nawet tak rozległy, że obejmuje wszystkie formy życia ludzkiego. Odmiana lingwistyczna (językowa) relatywizmu ma wobec odmiany kulturowej liczne odniesienia, bowiem powstała na gruncie etnologicznych badań nad językowym zróżnicowaniem społeczności ludzkich. Kulminuje ona w tzw. hipotezie Sapira-Whorfa, której obecny status naukowy jest zresztą niejasny. W 1982 r. ukazał się polski wybór pism Whorfa, we wstępie do którego A. Schaff, wyrażając i przytaczając różne wątpliwości wobec radykalnej wersji tej hipotezy, wzywa do szeroko zakrojonych badań empirycznych, uzależniając dopiero od ich wyniku ostateczny jej los¹. W tymże roku A. Gawroński pisze artykuł², w którym podaje, iż najnowsze badania taksonomiczne definitywnie obaliły tę hipotezę.

Zostawiając te kontrowersje fachowcom - lingwistom (bardzo zresztą prawdopodobne, że hipoteza Sapira-Whorfa po prostu nie jest teorią empiryczną w sensie popperowskim, a więc falsyfikacji nie podlega) możemy jednak ustalić relacje wzajemne zachodzące między tymi dwoma szczególnymi odgałęzieniami współczesnego relatywizmu.

Pobieżna ocena mogłaby sugerować, że związki i odniesienia teoretyczne relatywizmów: kulturowego i językowego są ściśle i jednoznaczne, a treści obu tych koncepcji koherentne. Kwestia ta nie jest jednak tak jednoznaczna, a komplikuje ją jeszcze okoliczność, że zarówno jedna, jak i druga doktryna mogą występować w co najmniej dwu odmiennych wersjach. W przypadku relatywizmu kulturowego przyjmujemy tu, za I. Lazari-Pawłowską³, jedynie najogólniejszą typologię rozróżniającą dwa warianty wspomnianej teorii: wersję opisową i normatywną. W tej pierwszej stanowisko teoretyczne da się najkrócej wyrazić prostą konstatacją, że realnie istnieją istotne różnice w postawach, poglądach, przekonaniach, wzorach i normach zachowań etc. członków różnych kultur. Źródłem i uzasadnieniem tej tezy jest samo zróżnicowanie bogatego materiału etnologicznego, w obrębie którego zakresy odmienności związane są w zasadzie z obszarami (kręgami) kulturowymi, z których jest on czerpany, co sugeruje, że teoria ta jest prostym indukcyjnym uogólnieniem empirycznym. Ta pozornie oczywista interpretacja nie jest jednak powszechnie przyjmowana, albowiem podnosi się często, że wiąże się ona z pewną określoną predylekcją badawczą, której można przeciwstawić odmienną, wyrażającą się w poglądzie, że elementy różnicujące kultury są tylko powierzchownymi przejawami treści głębszych, które przy dokładnej analizie wykazują (lub przynajmniej potencjalnie dopuszczają) uniwersalność, wspólnotę wszystkich kultur. Pozostaje to w pewnym związku z przyjmowanymi czasami (np. Merton, Kluckhohn, Linton, Znaniecki, Levi-Straus i in.⁴) rozróżnieniem jawnych,

otwartych (overt) i ukrytych (covert) wzorów kultury. Problem sprowadza się do pytania: czy obserwowane różnice mają charakter na tyle istotny, by można wykluczyć jednolitość, jednorodność przejawiającą się w głębszych pokładach porównywanych (zestawianych ze sobą) kultur? Idzie więc zatem właściwie o same racje i kryteria radykalnego, ostrego wyodrębniania kręgów kulturowych.

Kontrowersje te poniekąd ignoruje wersja normatywna relatywizmu kulturowego. Przyjmując za oczywiste zróżnicowanie i istotną odmienną poszczególnych kultur głosi ona ich równowartość, propagując metodologiczny i metateoretyczny postulat dający się wyrazić zakazem wartościowania, porównywania przez ocenianie elementów różnych kultur i nakazem poprzestawania wyłącznie na ich opisie. Łączy się on często z determinizmem kulturowym (np. M.J. Herskovits) głoszącym, że wszelka ocena zakłada etnocentryczną perspektywę, w którą jest uwikłany jej autor, co uniemożliwia wypracowanie jakiegokolwiek uniwersalnej skali ocen dla elementów kulturowych. Relatywizm kulturowy w wersji normatywnej może mieć jeszcze pewne odmiany, stosownie do stopnia radykalizmu: skrajna głosi, że w s z y s t k i e elementy w s z y s t k i c h kultur są jednakowo wartościowe w kontekście systemów, do których przynależą i należy je globalnie akceptować jako spełniające funkcjonalną rolę; umiarkowana poprzestaje na postulatcie tolerancji i zakazując wartościowania niektórych aspektów kultury (np. moralność, prawo, religia) dopuszcza dyskusje nad innymi (kultura materialna, technika - jak np. F. Boas i niektórzy jego uczniowie).

Otóż relatywizm kulturowy w wersji opisowej znajduje w relatywizmie językowym niewątpliwego sprzymierzeńca i korelacja obu teorii jest bardzo ścisła. Relatywizm językowy jest nie tylko potwierdzeniem na gruncie etnolingwistycznym istotnego zróżnicowania kultur, ale ma także ambicje uzasadnienia postawy relatywizującej w

badaniach nad kulturą, a co więcej - wyjaśnienia genezy różnic dzielących systemy kulturowe. Podnosi on przede wszystkim primarny status języka w kulturze, zarówno jako warunku jej powstawania, jak i czynnika stymulującego jej treść. E. Sapir przekonywał usilnie, że "spośród wszystkich aspektów kultury właśnie język jako pierwszy uzyskał wysoce rozwiniętą formę i że doskonałość języka jest wstępnym warunkiem rozwoju kultury jako całości"⁵. Można to zrozumieć co prawda jako prostą konstatację roli języka w procesie kształtowania rozwiniętych form interakcji społecznych i komunikacji, koniecznych do wzmożenia i usprawnienia działań kulturotwórczych oraz adekwatnego i pełnego przekazu treści kultury w procesie socjalizacji. W istocie jednak Sapir sądził, że rola języka polega wręcz na tworzeniu możliwych warunków i organizowaniu środowiska, w którym mogłaby zaistnieć kultura, albowiem "życie człowieka jako istoty ukształtowanej przez kulturę jest kompletnie zdominowane przez werbalne substytuty fizycznego świata"⁶. Środowisko kulturowe jest więc, wg Sapira (a przeciwnie do rozpowszechnionego przekonania), *w y t w o r e m* języka, a zatem stosownie do zróżnicowania językowego kształtuje się zróżnicowanie kulturowe społeczności ludzkich. Krótko mówiąc: "światy, w których żyją różne społeczeństwa, są odrębnymi światami, nie zaś tym samym światem, tylko opatrzonym odmiennymi etykietkami", co wynika z aktywnej, twórczej roli języka, który sprawia, "że «realny świat» jest w znacznej mierze zbudowany nieświadomie na zwyczajach językowych danej grupy"⁷.

Język tłumaczy nadto i genezę owego zróżnicowania kulturowego, nie tylko jako źródło wszystkich naszych pojęć (w których kondensuje się wiedza o rzeczywistości), ale także jako konwencjonalny stymulator wszystkich procesów mentalnych. B.L. Whorf, uznając za niewątpliwie, że każdy proces myślowy jest *de facto* procesem językowym (realizującym się w języku), uważa nadto, że struktury gramaty-

czne i standardy semantyczne wprost przesadzają o treści tego myślenia. Tak na przykład sugeruje on, że dominacja rzeczowników w językach SAE (Standard Average Europeans - języki europejskie) prowadzi do koncentracji uwagi na przedmiotach, głównie wytworach ludzkich, i do zaniedbania roli wszystkich procesualnych elementów rzeczywistości, tak wszechstronnie i głęboko, wg Whorfa, odzwierciedlanych z kolei w zasobach leksykalnych niektórych języków egzotycznych (np. indiańskich). Nie waha się on wreszcie stwierdzić, że logika, jaką się posługujemy w obszarze wiedzy i w ogóle kultury europejskiej, jest konwencjonalnym wytworem standardów językowych greki starożytnej, które zdeterminowały ustalone przez Arystotelesa formalizacje⁸. Daje on w ten sposób wyjaśnienie genezy różnic kulturowych będących przedmiotem akceptującej konstatacji licznych etnologów, jak np. E.T. Halla, który pisze: "Przebywszy w swoim życiu wiele doświadczeń z kulturami tak zasadniczo odmiennymi, jak kultura japońska czy kultura Nawahów, z których żadna nie uważa zachodniego systemu logiki za efektywny, przekonujący, możliwy do przyjęcia sposób podejmowania decyzji, doszedłem do wniosku, że w logice nie ma nic świętego" czyli, mówiąc mniej patetycznie, że nawet elementarna logika dwuwartościowa nie jest uniwersalnym elementem kulturowym. Zróżnicowanie zaś systemów logicznych nie może być przedmiotem żadnych typologizujących ocen. "Nie znalazłem nic złego czy nieprawidłowego w sposobach myślenia właściwych tym kulturom" - oświadcza z przekonaniem Hall⁹.

Spór o przyczyny, stopień i teoretyczne implikacje zróżnicowania kulturowego, jaki osnuty jest wokół opisowej wersji relatywizmu kulturowego, ma swój odpowiednik także na gruncie etnolingwistyki. Relatywizmowi językowemu przeciwstawia się nurt teoretyczny wywodzący się od Chomsky'ego i jego koncepcji gramatyki uniwersalnej. Swoistą paralełą wspomnianej różnicy między ukrytymi (covert)

i jawnymi (overt) wzorami kultury jest wprowadzone przez Chomsky'ego rozróżnienie między strukturami powierzchniowymi oraz głębokimi gramatyki, przy czym to właśnie tym ostatnim przydaje nadto ich odkrywca cech radykalnie uniwersalnych, bo natywistycznych, w sensie zgoła kartezjańskim. Relatywizmowi językowemu czerpiącemu ze strukturalistycznego (pochodzącego jeszcze od samego de Saussure'a) założenia, że język (langue) jest wewnątrznie zorganizowanym (ustrukturalizowanym), gotowym zasobem k o n w e n c j o n a l n y c h treści przyswajanych przez umysły ludzi należących do pewnej wspólnoty językowej - przeciwstawia się Chomsky teorią, że owe treści są u n i w e r s a l n y m i w r o d z o n y m wyposażeniem każdego ludzkiego umysłu, które w konkretnym języku uzyskuje jedynie zewnętrzny swój wyraz. Koncepcja, że powierzchniowe zróżnicowanie języka przykrywa jedynie uniwersalną gramatykę odpowiada natomiast argumentom przeciwników opisowej wersji relatywizmu kulturowego głoszącym, że różnice standardów kultury mają błahe i drugorzędne znaczenie w obliczu uniwersalności ludzkiej natury.

Inaczej zgoła układają się związki relatywizmu językowego z normatywną wersją relatywizmu kulturowego, którą zresztą uważać należy za bardziej reprezentatywną, bo bardziej konsekwentną i radykalną wykładnię tej doktryny. Gdy wyraża się ona w determinizmie kulturowym i łączy z determinizmem językowym, wtedy prowadzi właściwie do sprzeczności z własnymi postulatami. Powołując się na różnego rodzaju argumenty, relatywiści kulturowi głoszą, że niedopuszczalne metodologicznie jest ocenianie elementów kulturowych i postulują czysty opis jako jedyną procedurę badawczą spełniającą wymóg obiektywizmu naukowego. Tymczasem determinizm językowy głosi, że w s z e l k i obraz rzeczywistości jest projekcją standardów językowych grupy, do której należy podmiot poznający, a więc jakkolwiek niezależny, obiektywny opis jest niemożliwy. Formułując na-

czelną tezę relatywizmu językowego Whorf twierdzi: "ludzie posługujący się wyraźnie różnymi gramatykami są nastawieni przez owe gramatyki na różne typy postrzegania i różne oceny zewnętrznie podobnych do siebie aktów percepcji; stąd też nie są równoważni sobie jako postrzegający i muszą dochodzić do odmiennych obrazów rzeczywistości"¹⁰. Konkretny język będący nośnikiem opisu w fatalistycznie nieuchronny sposób wnosi do niego typowe tylko dla siebie, ale stąd właśnie konwencjonalne i subiektywne kategorie. Skoro struktura syntaktyczna i zakres semantyczny języka, którym posługuje się obserwator, oparte są na kategoryzacjach i systematyzacjach obcych badanej rzeczywistości (w tym wypadku kulturowej), zatem przeprowadzenie obiektywnego opisu tej rzeczywistości staje się niemożliwe. Nie pozostawia też co do tego żadnych złudzeń Whorf, gdy pisze, że "fakt ten [determinizm języka] ma niesłychaną wagę we współczesnej nauce, oznacza bowiem, że nikt nie potrafi opisać rzeczywistości całkowicie bezstronnie"¹¹. Jeśli nawet sformułowania Whorfa dopuszczają interpretację, według której rzeczywistość przedmiotowa utrzymuje swoją autonomiczną obecność, to jednak zdecydowanie zaprzeczają możliwości jej poznawczego uchwycenia, bo każda taka próba niesie ze sobą subiektywizm etnocentrycznych standardów językowych. Prowadzi to wprost do agnostycyzmu i nie bez kozery, ale i z wyczuwalnym przekąsem, Ingarden nazwał takie wersje relatywizmu językowego "zlingwizowanym kantyzmem"¹². Analogicznie należałoby wersję Sapira, wg której nie ma różnych "etykiet" jednego świata przedmiotowego, lecz różne, kreowane w użyciu językowym, światy - nazwać "zlingwizowanym solipsyzmem". Nie są to wcale dowolne koncepty terminologiczne, służące imputowaniu obu lingwistom stanowisk filozoficznych, albowiem jeden z podstawowych argumentów przeciw relatywizmowi językowemu opiera się na zarzucie, że to

określone światopoglądowe i filozoficzne przeświadczenia, a nie empiryczne obserwacje, stanowią istotne przesłanki tej doktryny.

Może się wydawać, że sugerowane przez etnolingwistycznych relatywistów determinacje i prawidłowości dotyczą jedynie konwencjonalnego, naturalnego języka użytkowego (potocznego) i nie obowiązują na gruncie języka naukowego, wykraczającego poza standardy prostego środka przekazu. Otóż Whorf dopuszcza pozornie taką możliwość wyzwolenia języka z pierwotnych predeterminacji, gdy podaje, że "tylko osoby obeznane z całym wachlarzem systemów językowych mogą być w tym sensie wolne, ale nawet lingwiści nie mogą się tym dotychczas poszczycić"¹³. Wątpliwa jest zatem nadzieja, że ktoś spoza lingwistów-poliglotów mógłby tego w ogóle dokonać. Natomiast Sapir, biorąc pod uwagę wskazywane przez siebie samego etnocentryczne uwarunkowania każdego przekazu językowego, stał się zgoła orędownikiem sztucznego języka międzynarodowego i krytykował w tym kontekście uniwersalistyczne ambicje angielszczyzny (a także języków: francuskiego i niemieckiego). Sprawa ma jeszcze inny kontekst. Otóż relatywizm językowy wyrasta na podłożu strukturalizmu, którego fundamentalnym założeniem jest, że język stanowi system, w którym wszystkie elementy nawzajem siebie określają. Wyodrębnienie terminologii naukowej oznacza, z tego punktu widzenia, arbitralne i brutalne wyizolowanie pojęć z ich kontekstu, tzn. pozbawienie ich znaczenia. Sprawa terminologii naukowej jest więc w językoznawstwie nominalistycznym, jak zauważa A. Gawroński¹⁴, dwuznaczna i wstydliva, bywa więc z tego powodu ignorowana i zaniedbywana, co nie ułatwia analiz krytycznych. Nawet jeśli relatywizm językowy rozumiany jest bardziej umiarkowanie, pozostawia jednak w zasadzie te same problemy. Przyjmując stanowisko, że ścisły determinizm językowy jest koncepcją zbyt radykalną, by ją konsekwentnie podtrzymywać, J. Lyons jednak przestrzega: "przyjęcie przez nas [kompromisowego - przyp.

J.A.M.] poglądu, że poszczególne języki odzwierciedlają w swym słownictwie rozróżnienia kulturowo ważne i typowe dla danego społeczeństwa, zmusza nas w pewnej mierze do zaakceptowania względności języka i kultury"¹⁵. A względność języka - radykalna czy umiarkowana - to niemożność pełnej obiektywizacji opisu.

Kolejny problem powstaje w związku z rolą języka jako elementu badanej rzeczywistości kulturowej. Wszak poważna część materiału etnologicznego uzyskiwana jest w formie sprawozdawczego przekazu wyrażonego w słowach rodzimych użytkowników jakiegoś języka. Otóż całkowite kulturowe uwikłanie tego przekazu, nieuniknione według relatywizmu językowego, uniemożliwia jego odczytanie. Żadne kategorie syntaktyczne i semantyczne nie mogą zostać adekwatnie zinterpretowane przez obserwatora stojącego na zewnątrz systemu kulturowego, z którym tworzą one spójną koherencję. Obiektywnych kryteriów sensu i znaczenia nie ma poza kontekstem, który je współtworzy. I znów Sapir nie cofa się przed radykalną konsekwencją swej teorii: "zrozumienie, na przykład, prostego wiersza zakłada nie tylko zrozumienie pojedynczych słów w ich zwykłym znaczeniu, lecz pełną znajomość całego życia społeczności odzwierciedlonego w słowach lub sugerowanego przez towarzyszące im skojarzenia"¹⁶. To wszystko co w obrazie (znaku) treści określonego elementu kulturowego ma pochodzenie, lub uwikłane jest w pośrednictwo werbalne, staje się nieosiągalne poznawczo. Jak sformułował to Lyons: "wszystkie znaczenia istniejące w danym języku są specyficzne dla tego właśnie języka, poza nim zaś nie mają najmniejszej mocy obowiązującej"¹⁷. Jakże więc w tej sytuacji można myśleć o takim odtworzeniu owego przekazu, aby semantyczne nośniki jego treści mogły zachować "moc obowiązującą" w jakimkolwiek systemie pojęć naukowego opisu? Jeśli nadto pamiętamy, że Whorf przyjmuje, iż wszystko co mentalne jest natury językowej, zatem nie możemy odtworzyć obiektywnie istotnej treści

przekonań, postaw, norm, reguł postępowania członków grupy kulturowej, poza którą stoimy, a którą chcemy zbadać i opisać.

Skonsternowany tymi konsekwencjami W.V. Quine - jeden z autorytetów filozofii lingwistycznej - przedstawia swoje zastrzeżenia wobec metody relatywizmu językowego, ale jednocześnie twierdzi, że "negatywną konkluzją, do której uprawnia refleksja nad metodą, nie powinien być jednak pogląd, że nasi tubylcy widzą świat tak samo jak my, lecz że problem ten nie daje się rozwiązać"¹⁸. Znaleźliśmy się więc w ten sposób między nieuchronnością zafałszowania treści przekazu, z którego musimy korzystać lub, na pocieszenie, niemożnością ustalenia czy to zafałszowanie zachodzi, czy też nie; inaczej mówiąc: między deformacją a ignorancją. Sam Quine, stojący na gruncie behawiorystycznego empiryzmu, znajduje wyjście w postulacie koncentrowania się na obserwacji przejawów zachowań i ich wytworów, ale musi przecież w takim razie przyjąć założenie, co też w istocie czyni, że treść, znaczenie jest "czysto behawioralnej natury", a to już jednak inna, wielce kontrowersyjna koncepcja i innej, osobnej wymagałaby analizy.

Pozostaje jeszcze jedno zagadnienie wynikające stąd, że kulturowy relatywizm normatywny zakazując stosowania procedur wartościujących w badaniach innych kultur dodaje, konsekwentnie stąd wynikający, zakaz ingerowania w cudze wzory kulturowe. Na ogół chodzi po prostu o potępienie metod oddziaływania za pomocą jakichkolwiek nacisków, a zwłaszcza bezpośredniej przemocy, mających na celu wywołanie zamierzonych zmian we wzorach kulturowych (narzucenie własnych). Jeśli jednak zestawimy ten postulat z teorią relatywizmu językowego głoszącego, że w języku wyraża się swoisty światopogląd, system przeświadczeń, standardów oceny świata i wzorców zachowań, wtedy okazuje się, że nie można dochować wierności postulatowi tolerancyjnym relatywizmu kulturowego, gdy stosuje się choćby nawet

zwykłą perswazję językową! Problem ten, z pozoru sztuczny i błały, jest w istocie pierwszoplanowy, albowiem o ile środki nacisku bezpośredniego stosowane są (przynajmniej we współczesnej, postkolonialnej epoce) raczej rzadko, o tyle wzrastająca lawinowo sieć środków językowego przekazu międzynarodowego w postaci prasy, literatury, radia, telewizji i innych form masowej komunikacji jest bardzo silnym stymulatorem oddziaływania wzajemnego różnych kultur na siebie (dyfuzji kulturowych). Postępujący, w wyniku jego rozpowszechnionego stosowania, proces narastania tendencji unifikujących i standaryzujących w kulturach świata jest zjawiskiem wielkiej skali, wywołując zresztą protesty tych narodów i państw, które są w tym procesie przekazem odbiorcami zdominowanymi przez silniejszych (technologicznie) nadawców. Nie ma oczywiście żadnych dowodów, że owe tendencje są wynikiem oddziaływania niejawnych aspektów ukrytych w formie (językowej) przekazu, a nie po prostu jawnych treści wzorców, przez język jedynie przenoszonych i demonstrowanych. Z punktu widzenia relatywizmu językowego uwikłanie samego języka w to oddziaływanie musi być jednak oczywiste.

W świetle powyższych uwag i ustaleń widać więc jaśniej, że o ile relatywizm językowy sprzyja i teoretycznie ugruntowuje mniej kontrowersyjną, opisową wersję relatywizmu kulturowego, to jednak wnosi poważne, być może nieprzezwyciężalne, trudności do jego wersji normatywnej - bardziej reprezentatywnej i szerzej dyskutowanej, a także - jak się okazało - jeszcze bardziej d y s k u s y j n e j.

¹ B.L. Whorf: *Język, myśl i rzeczywistość*. Wstępem opatrzył A. Schaff. Warszawa 1982.

² *Jeszcze w sprawie relatywizmu językowego*. W: A. Gawroński: *Dlaczego Platon wykluczył poetów z Państwa? U źródeł współczesnych badań nad językiem*. Warszawa 1984.

³ I. Lazari-Pawłowska: *Relatywizm etyczny*, *Etyka* 21/1985. Taż: *O rodzajach relatywizmu etycznego*. *Studia Filozoficzne* 4/1965; *Moralność a natura ludzka*. *Etyka* 6/1970.

⁴ Zob. A. Kłoskowska: *Socjologia kultury*. Warszawa 1983, rozdz. 1; por. tejsze *Wzory i modele w socjologicznych badaniach rodziny*. *Studia Socjologiczne* 2 (5)/1962.

⁵ E. Sapir: *Kultura, język, osobowość*. Warszawa 1978 s. 33.

⁶ Tamże s. 47.

⁷ Tamże s. 88.

⁸ Zob. B.L. Whorf: Op. cit. rozdz. *Języki i logika*.

⁹ E.T. Hall: *Poza kulturą*, Warszawa 1984 s. 261.

¹⁰ B.L. Whorf: Op. cit. s. 297.

¹¹ Tamże s. 285.

¹² R. Ingarden: *Z teorii języka i filozoficznych podstaw logiki*, Warszawa 1972 s. 116.

¹³ B.L. Whorf: Op. cit. s. 285.

¹⁴ A. Gawroński: *Dlaczego Platon ...* Ed. cit. s. 198.

¹⁵ J. Lyons: *Wstęp do językoznawstwa*. Warszawa 1976 s. 474.

¹⁶ E. Sapir: Op. cit. s. 88.

¹⁷ J. Lyons: Op. cit. s. 68.

¹⁸ W.V. Quine: *Filozoficzny postęp w teorii języka*. W: *Lingwistyka a filozofia*. Red. B. Stanosz. Warszawa 1977 s. 514-515.