

Janusz Barański  
Uniwersytet Jagielloński w Krakowie  
j.baranski@iphils.uj.edu.pl

Data przesłania tekstu do redakcji: 07.12.2014  
Data przyjęcia tekstu do druku: 19.12.2014

## O emotywności językowej z Bronisławem Malinowskim w tle

ABSTRACT: Barański Janusz, *O emotywności językowej z Bronisławem Malinowskim w tle* (On Linguistic Emotivity with Bronisław Malinowski in the Background). "Poznańskie Studia Slawistyczne" 9. Poznań 2015. Publishing House of the Poznań Society for the Advancement of the Arts and Sciences, pp. 191–208. ISSN 2084-3011.

One of the ways of understanding linguistic emotivity is taking into account an anthropological approach. The first anthropologist who recognized the emotive aspect of language was the founding father of social anthropology Bronisław Malinowski, thus forming the foundation for future ethnolinguistics and linguistic anthropology. According to the view of these subdisciplines the role of speech cannot be defined only in terms of phonology, morphology or syntax but also in terms of semantics and pragmatics. Taking into account all the above mentioned aspects of language allows finding out basic oppositional functions of language: referential and emotive. The latter one means the impact of cultural contexts on language (eg. religious cult vs academic lecture), as well as the creative role of language that shapes the nature of communication and culture itself. Anthropological studies are followed in this respect by discussed below some approaches of linguistics, literary studies, philosophy and sociology.

KEYWORDS: language; emotivity; referentiality; social anthropology; linguistics; culture

Uwagi poniższe nie pretendują do miana wyczerpującej propozycji teoretycznej, nie składają się również na empiryczne studium przypadku. Jedyne ich celem jest ukazanie tytułowej emotywności językowej w kontekście kultury rozumianej jako sposób życia ludzi. Takie podejście jest charakterystyczne dla etnologii, antropologii kulturowej, antropologii społecznej, wszelako treść kryjąca się za terminem „sposób życia” (mowa, obyczaje, wartości, przekonania, religie, etosy, ceremonie, style, mody, świat materialny itd.) jest tak rozległa i inspirująca poznawczo, że w obrębie dyskutowanej problematyki znajdziemy ujęcia przynależne nominalnie innym dyscyplinom wiedzy o człowieku (np. językoznawstwu, literaturoznawstwu, socjologii, psychologii). Niektóre z nich, obok propozycji

antropologicznych, będą przedmiotem poniższych uwag. Przedstawione koncepcje nie wyczerpują repertuaru pokrewnych badań (np. Wittgensteina, Batesona), lecz wydają się najbliższe celowi postawionemu w niniejszej pracy. Przemawia nie tylko ich ranga w obrębie odnośnych dyscyplin wiedzy, lecz nade wszystko waga transdyscyplinarna, gdyż nie sposób badać język, podobnie jak i inne sfery ludzkiego życia, tylko z jednego punktu widzenia. Emotywność zaprezentowana w tej perspektywie nie wyraża stanu indywidualnej psychiki, lecz sytuuje się na poziomie psychiki zbiorowej lub też, by sięgnąć do kategorii bardziej ugruntowanych w humanistyce i naukach społecznych, świadomości lub wyobraźni zbiorowej. Oznacza to w konsekwencji włączenie w zakres doświadczenia emocji sprawczości językowej i kontekstowości, nieodłącznych w praktykach kulturowych grup ludzi.

Zacznijmy od przypomnienia bodaj pierwszej metodycznej i ważnej z punktu widzenia antropologii społecznej wypowiedzi, która wskazuje na istnienie dwójakiej funkcji języka. Bronisław Malinowski w *Suplemencie* do pracy Charlesa K. Ogdena i Ivora A. Richardsa o języku zauważył:

Sposób, w jaki pisząc te słowa stosuję go teraz, sposób, w jaki musi go stosować autor książki, tekstu na papirusie lub napisu wyciosanego w kamieniu, jest bardzo wyszukaną, pochodną funkcją języka. Przy tym sposobie użycia język staje się skondensowanym odzwierciedleniem, rejestracją faktu lub myśli. W swoich pierwotnych zastosowaniach funkcjonuje on natomiast jako ogniwo łączące zgodną ludzką działalność, jako część ludzkiego zachowania. Jest sposobem działania, a nie narzędziem myśli (Malinowski 1981: 262).

Rozwijając tę myśl, Malinowski wskazuje – skrótowo rzecz ujmując – na istnienie w sytuacjach społecznych „mowy narracyjnej”, wyabstrahowanej w wielowiekowym rozwoju z kontekstu pozajęzykowego, która przyjęła ostatecznie postać konwencjonalnego zapisu przy użyciu stosownych symboli wizualnych zwanych pismem. Pierwotna wobec niej jest jednak „mowa w działaniu”, uwikłana w konteksty pozajęzykowe, których część może również służyć komunikacji, choć z użyciem innych jej kanałów (retoryki, mowy ciała, otoczenia materialnego itp.). Genetycznie pierwotny jest ów drugi przypadek mowy, pierwszy zaś jest wobec niego pochodny, choć uszlachetniony w swym dążeniu do czystej referencyjności. Wykorzystywanie go wiąże się z: opowiadaniem, zdawaniem sprawy, opisem – w szczególności autorstwa badacza, który ma dochować rygorów nauki,

respektującego świadectwa empirii oraz wymogi teorii. Drugi przypadek mowy jest obecny w ceremoniach religijnych, praktykach magicznych, rytuałach, oracjach politycznych, a nawet zwykłych sytuacjach codziennych: ściśle wiąże się z podejmowanymi działaniami, stąd jej znaczenie jest od nich nieodłączne. W pierwszym przypadku mamy – modelowo – do czynienia ze swoistą przeźroczystością językową, w drugim – z nieprzeźroczystością. Oznacza to (odpowiednio) dążenie „mowy narracyjnej” do autonomii wobec innych kanałów komunikacji oraz wobec praktyk życiowych, co stanowi jej sens (podczas gdy sens „mowy w działaniu” jest nieodłącznie związany z wymiarem pozajęzykowym) (cf. polskie omówienia koncepcji Malinowskiego: Szymura 1985, Burszta 1986).

To jedynie model, ponieważ zarówno owa przeźroczystość, jak i nieprzeźroczystość językowa są przypadkami nieistniejącymi w stanie czystym, stąd należy raczej stwierdzić funkcjonownie swoistego kontinuum na osi „mowa narracyjna” – „mowa w działaniu”. Nawet narracja nauki – przykład szczególnego dążenia do czystej referencyjności, zgodnej z danymi zmysłowymi i/lub prawami danej teorii – nie jest bowiem zupełnie wolna od domieszek retoryki wywodu, emocjonalnego zaangażowania referującego, uprzednich nastawień – często pozanaukowych. Jednak formuły religijne, zaklęcia magiczne, retoryka polityczna czy codzienna wymiana uwag na różne tematy również nie są pozbawione elementu referencyjnego: często wręcz towarzyszą działaniom praktycznym. Twórca funkcjonalizmu w antropologii, ustanawiając genetyczną kolejność wyodrębnionych sposobów posługiwania się mową, wskazuje na jej „pierwotne zastosowania”, właśnie z porządku „mowy w działaniu”, oraz pochodne, będące wynikiem „odrywania się” mowy od pozostałych kontekstów kultury, często niewerbalnych: to przypadek „mowy narracyjnej”. Dodajmy zatem, że nie bez powodu w żargonie naukowym istnieje termin „pojęcie oderwane”, które dobrze oddaje dążenie opisu i wyjaśniania w drugim z wymienionych trybów posługiwania się mową: czynienie elementów języka naukowego maksymalnie neutralnymi, ogólnymi, niewykłanymi w konteksty uniemożliwiające pełną i nieskrępowaną referencyjność narracji, jak również jej przekształcanie w prawa nauki.

Malinowski jako badacz kultury skupiony był w swych dociekaniach nade wszystko na przypadku „mowy w działaniu”, która ujawnia idiomatyczność jako element konkretnych „kontekstów sytuacyjnych”. Ten

przypadek mowy bowiem znaczy jedynie w kontekście wypowiedzi z użyciem innych kanałów komunikowania, jak również w kontekście podejmowanych w tym czasie działań i towarzyszących temu nastawień i emocji. Co więcej, mowa nie tylko czerpie znaczenie z owych kontekstów, lecz również nadaje im określony sens, jak w przypadku wspólnego działania: „mowa jest tutaj niezbędnym sposobem współuczestniczenia; stanowi niezastąpiony instrument tworzenia chwilowych więzi, bez których wspólne społeczne działanie jest niemożliwe” – zauważa Malinowski (1981: 260). Pośród wielu podawanych przez badacza przykładów za ilustrację powyższej prawidłowości może posłużyć połów ryb na jednej z trobriandzkich lagun, terenie badań Malinowskiego; zajęcie pełne napięcia, wiążące się z niezbędną współpracą grona mężczyzn odgrywających różne role, koniecznością posługiwania się zmienną intonacją wypowiedzi, komendami, półsłówkami, gestami, które bywają identyczne w ekspresji, odmienne jednak znaczeniowo w zależności od sytuacji. Rzecz jasna przykład połowu ryb równie dobrze można uzupełnić innymi: spożywania lunchu, kibicowania drużynie piłkarskiej czy dyskusji na seminarium uniwersyteckim oraz niezliczoną liczbą innych sytuacji, w których mowa wchodzi w symbiotyczne zrosty ze stosunkami społecznymi, emocjami czy scenarią swoistego *theatrum*.

Wskazany wcześniej fakt wzajemnego przenikania się obu trybów posługiwania się mową prowadzi Malinowskiego do jeszcze dalej idącego wniosku: „referencyjna funkcja opowiadania uzależniona jest od jego funkcji społecznej i emotywniej” (Malinowski 1981: 264). A zatem nawet w tym pierwszym przypadku: wypowiedzi, wydawałoby się, wolnej od wszelkich komponentów pozajęzykowych, można wskazać elementy spokoju lub uniesienia, perswazji lub polubowności, przekonania co do opowiadanych treści lub niepewności, a i to okazuje się zmienne w zależności od charakteru zarówno mówcy, jak i słuchacza, jego kompetencji językowej, przynależności do klasy społecznej, denominacji religijnej, płci kulturowej czy wyznawanych poglądów politycznych. Dodajmy zatem, że w doświadczeniu badawczym zarówno Malinowskiego, jak i całych pokoleń badaczy kultury rozumianej jako sposób życia ludzi, najważniejszymi formami opowiadania są narracje odnoszące się do etiologicznych fundamentów danej kultury: mity, podania, legendy (zapisane w świętych księgach lub choćby przekazywane ustnie). Ich odmianą są obleczone

w działania, napięcie i stosowną scenerię praktyki rytualne czy magiczne, zwykle zresztą nierozzerwalnie związane z narracją słowną – odprowadzane pod okiem kapłana, maga, mistrza ceremonii. Wspomagają one mocą słowa i gestu porządek naturalny, gdy w obrzędzie inicjacji młodzieniec staje się mężczyzną lub narzeczeni stają się małżeństwem, albo też działają zgoła niezależnie, stwarzając całkiem nowy stan rzeczy: dziś „magowie polityki” przewodzą tłumom w dziele przebudowy świata, a gwiazdy popkultury wyznaczają kierunki w modzie.

Twórca nowoczesnej antropologii społecznej nie był jedynym badaczem, który sprowadzał funkcje mowy do wskazanych wyżej dychotomii. Niedługo po odejściu Malinowskiego pierwszorzędną rolę wspomnianych klasycznych gatunków narracji kulturowej zauważył również Philip Wheelwright, interpretator dzieł antyku, w szczególności filozofii presokratyków, których koncepcje były silnie związane z dawniejszym światopoglądem mitycznym. Ten nieco zapomniany teoretyk w swym głównym, programowym dziele o języku symbolizmu *The Bournig Fountain* (1964), wydanym po raz pierwszy w 1954 roku, dokonuje – jak sam podkreśla – rewolucji kopernikańskiej w semantyce. Posłużenie się tym mało skromnym określeniem, pójście w ślady innego rewolucjonisty Immanuela Kanta, który przypisał sobie podobne znaczenie w dziele rewolucjonizowania filozofii, nie było jednak na wyrost.

Philip Wheelwright wpisuje się częściowo jedynie w powyższą tradycję teoretyczną, w tym sensie, że się jej przeciwstawia, by ją następnie zmodyfikować. Bogaty w wiedzę ze studiów nad odwiecznymi i klasycznymi formami narracji – mitologią, religią, literaturą, metafizyką – stwierdza, że emotywności językowej należy szukać gdzie indziej niż zwykle. Okrzyk „pali się!” można na przykład przełożyć na czysto referencyjne sformułowanie: „wybuchł pożar (w tym a tym budynku, w tym a tym miejscu etc.)”. W pierwszym przypadku istnieje – owszem – element emotywności, jednak treść okrzyku można oddać trybem opisowym za pomocą drugiego sformułowania, bardziej precyzyjnego niż pierwsze. Takiej reguły semantycznego podstawiania nie sposób zastosować bez utraty istoty przekazu na przykład w poezji czy innych formach mowy ekspresyjnej. Dzieje się tak dlatego, że – według Wheelwrighta – z prawdziwą emotywnością mamy do czynienia w takich sytuacjach posługiwania się mową (na przykład w poezji), w jakich można się spodziewać jedynie pełnego

zrozumienia i przeżycia „w (emocjach) i poprzez emocje” (dobrze oddaje zresztą ten pogląd opinia estetyka Michela Dufrenne’a „to, co daje wiersz, nie jest informacją, lecz światem samym albo lepiej – smakiem świata” [1983: 210]). Podobnie rzecz się ma z przeżyciem religijnym, w którym element emotywny odgrywa zgoła fundamentalną rolę (Wheelwright 1964: 48) – o ile z jednej strony odróżnimy je od biernej akceptacji, z drugiej zaś od teologicznej racjonalizacji. W tej perspektywie zarówno emocje poetyckie, jak i religijne zyskują – twierdzi Wheelwright (1964: 49) – odrębny, a zarazem prawomocny status ontologiczny, równorzędny wobec przekazywanego przez mowę w trybie referencyjnym.

Powyższa teza kazała badaczowi amerykańskiemu przyjrzeć się następnie relacji „referencyjność – emotywność”, elementom pochodzącym z odmiennych porządków ontologicznych, nie w kategoriach przeciwieństwa, lecz uzupełniania się. Przeciwieństwem „referencyjności” nie jest więc „emotywność”, lecz „nierreferencyjność”; analogicznie przeciwieństwem „emotywności” nie jest „referencyjność”, lecz „nieemotywność”. Wheelwright dokonuje permutacji wszystkich składowych, umieszczonych w polach krzyżujących się współrzędnych: referencyjności – nierreferencyjności oraz emotywności – nieemotywności, co prowadzi do wyodrębnienia czterech przypadków mowy: „referencyjnej/nieemotywnej” (od opisowego języka codzienności do sformalizowanego języka nauki), „nierreferencyjnej/nieemotywnej” (sformułowania fatyczne np. „dzień dobry”), „nierreferencyjnej/emotywnej” (stwierdzenia typu: „niech to diabli!”), „referencyjnej/emotywnej” (narracje poezji czy religii). Ostatni przypadek jest niezwykle interesujący z punktu widzenia heurystyki nauk o człowieku, gdyż wskazuje na istnienie mowy zarazem referencyjnej i emotywnej. W sumie, wraz z niekwestionowaną referencyjnością języka opisu i nauki, otrzymujemy dwa przypadki: opisową i emotywną, z modelowymi wcieleńiami w postaci nauki z jednej, religii zaś z drugiej strony. Oznacza to również ich równorzędną prawomocność, stanowiącą jednak według innych kryteriów, związanych z odmiennym statusem ontycznym bytów będących przedmiotem ich uwagi.

Mamy zatem z jednej strony domenę przyrody, poznawalną zmysłowo, empirycznie i eksperymentalnie, z drugiej zaś świat człowieka, który poprzez kategorie zmysłowe należy częściowo do przyrody, charakteryzuje go jednak coś więcej – kultura, której status ontyczny wykracza poza

sferę zmysłowości i empirii, co pociąga za sobą inne metody badawcze. Prawomocność referencyjna takich sfer jak poezja czy religia (dodajmy jeszcze: moralność, estetykę, metafizykę, mitologię, politykę) równa się zatem prawomocności referencyjnej pozbawionej emocji, codziennego języka opisu czy niecodziennego języka nauki. Wheelwright stawia tutaj przy okazji ogólną tezę – uzasadnioną zarówno indukcyjnie, jak i dedukcyjnie – że owe sposoby to zarazem do pewnego stopnia odrębne, choć splatające się ze sobą dziedziny, w których można analitycznie wskazać dwie naczelną sfery: nieemotywnej referencyjności i emotywności referencyjności. W drugim przypadku chodzi jednak nie tyle o emotywność jednostkową, ile emotywność zbiorową, której horyzont zakreśla dana kultura rozumiana jako sposób życia ludzi (cf. Wheelwright 1964: 50). Dodajmy jednak, że należałoby tu zastosować *pluralis* kultury, gdyż emotywnych światów jest tyle, ile ludzkich grup, identyfikujących się z nimi, a i niektóre jednostki – filozofowie, poeci, prorocy – potrafią je tworzyć choćby jedynie na swój własny użytek. Wheelwright przeciwstawił się tak wyłożonym poglądom tradycji pozytywizmu semantycznego, poszukującego jednej jedynej semantycznej obiektywności, nie przekształcił jednak swej koncepcji w bardziej rozbudowany system teoretyczny. Znalazł kontynuatorów w obrębie socjologii wiedzy.

Peter Berger i Thomas Luckmann (1983), niedługo po wystąpieniu Wheelwrighta, bo w 1966 roku, zaproponowali własne rozumienie istoty owych emotywnych światów, nie nazywając ich zresztą w ten sposób; podobnie jak poprzednik, czerpali z ustaleń antropologicznych (Malinowskiego, a także Lévy-Bruhla czy Lévi-Straussa). Odpowiednikiem sfery emotywności referencyjności jest w ujęciu Bergera i Luckmanna uniwersum symboliczne: „podłoże wszelkich znaczeń zobiektywizowanych społecznie i subiektywnie rzeczywistych” (Berger, Luckmann 1983: 156). Warto zwrócić tutaj uwagę na specjalistyczne terminy, które służą tak sformułowanej definicji. „Znaczenia zobiektywizowane społecznie” to na przykład zbiór leksykalny języka, dyrektywy etykiety, układ elementów ubioru, sekwencja zdarzeń w rytuale, co do których struktury i treści istnieje niepisana intencjonalna lub nieintencjonalna zgoda, pozwalająca na wzajemne rozumienie z ich użyciem osób biorących udział w rozmowie, przyjęciu czy odprawianej ceremonii. Są one „subiektywnie rzeczywiste”, a można by nawet uściślić ten termin – intersubiektywnie rzeczywiste, czyli

uprawomocnione w ramach światopoglądu, wartości, ideałów i praktyk realizowanych przez daną grupę ludzi. W szczególności tak rozumiana sfera tego, co subiektywnie rzeczywiste, okazuje się pokrewna emotywniej referencyjności Wheelwrighta, w której „subiektywne” byłoby odpowiednikiem „emotywnego”, a „rzeczywiste” odpowiednikiem „referencyjności”.

*Per analogiam* można by poszukać odpowiedniego terminu, który byłby odpowiednikiem nieemotywniej referencyjności w systemie Wheelwrighta – tej z porządku jedynie opisu z użyciem języka codziennego czy języka nauki. „Obiektywnie rzeczywiste” to określenie, które byłoby relacyjnie najbliższe „subiektywnie rzeczywistemu”, choć dotyczy innego porządku uprawomocniania – nie poprzez zinternalizowaną zgodę zbiorową, lecz na mocy podzielanego świadectwa zmysłów i/lub danych ilościowych. To one pozwalają na stwierdzenie, czy w trakcie wędrówki przed nami pojawiło się drzewo czy szumiąca rzeka lub czy to drzewo ma dziesięć metrów wysokości, rzeka zaś dwa metry głębokości. Należy zakładać w tym przypadku względną zgodę pośród potencjalnych uczestników wycieczki, która składać się może z katolików i buddystów, Europejczyków i Azjatów, socjalistów i konserwatystów itd. Inna kwestia, podlegająca już porządkowi subiektywnie rzeczywistego, jest taka: czy w owym drzewie, a także i w rzece, można upatrywać istnienia jakichś duchowych mocy, przejawu boskich sił czy wręcz samej boskości. Tutaj wkraczamy w domenę emotywniej referencyjności/subiektywnie rzeczywistego, która nie podlega testom zmysłowym czy ilościowym, lecz wyobraźniowym i jakościowym. Oznacza to zróżnicowane reakcje: chęć ścięcia drzewa – by zrobić z niego tratwę, dzięki której będzie można przedostać się na drugą stronę rzeki – lub odwrotnie – kierowanie do niego modłów, połączonych z żarliwym protestem przeciw zamiarowi jego ścięcia; oczywiście ta różnica może doprowadzić do konfliktu między zwolennikami obu nastawień. Warto dodać, że w obu przypadkach powyższe zachowania będą postrzegane jako „naturalne”, a więc aspirujące do obiektywnie uzasadnionych, obiektywnie rzeczywistych, lub – jak to bywa określane w żargonie codzienności – „normalnych”. Zauważmy jednak, że źródłosłów tego ostatniego określenia odsyła do normy (moralnej, religijnej, estetycznej, wreszcie – językowej), a zatem pewnej umowy i konwencji.

W podobnym, normatywnym duchu, eksponującym również społeczne ramy referencyjności, a więc i prawomocności, rozwinął swą koncepcję



badacz, który włącza się w nurt omówionych powyżej ujęć emotywności językowej. Dell Hymes (1980: 41) propozycję tę, określoną przez niego samego jako „etnografia mówienia”, uczynił „teorią mowy jako systemu zachowań kulturowych”. Takie skrótowe sformułowanie rozumienia funkcji języka wskazuje wprost na związek z koncepcją „mowy w działaniu” Malinowskiego. W odróżnieniu od klasyków lingwistyki – Ferdinanda de Saussure’a, którego przedmiotem zainteresowania było słowo, czy Noama Chomsky’ego, który skupiał się na zdaniu – dla Hymesa interesujący był akt mowy: praktyka dyskursywna percypowana nie tylko w kontekście formalizmu lingwistycznego, lecz również lingwistycznego, a także pozalingwistycznego pragmatyzmu i wielofunkcyjności.

Hymes (1980: 58) stwierdził zatem, że akty mowy to wypowiedzi o charakterze „struktur usytuowanych, to znaczy związanych ze zdarzeniami o charakterze kulturowym i osobistym, w których zawiera się w jakimś stopniu ich znaczenie i budowa wewnętrzna”. Etnografia mówienia to – w świetle powyższej wykładni – podejście, które rozpatruje „typy i sposobności mówienia” zależne od: sytuacji (wiec związkowy *versus* debata akademicka), cech charakterystycznych uczestników (robotnicy *versus* intelektualści), celów (prawa pracownicze *versus* koncepcja naukowa), nastroju (emocje tłumu *versus* logika wywodu naukowego), środków służących realizacji przekazu (chwyty perswazyjne *versus* argumenty logiczne), kanałów przekazu (skandowanie hasel *versus* przedstawianie wzorów naukowych), norm interakcji (schlebianie *versus* udowadnianie) czy norm interpretacji (przekonania *versus* twarde dane empiryczne). Wskazane powyżej dwa przykłady usytuowania aktów mowy oznaczają nierozdzielne związki z bardzo konkretnymi kontekstami wypowiedzi, które wymuszają posługiwanie się określonego typu leksyką, składnią, argumentacją, ale również gestykulacją, mimiką, mową ciała, by na zewnętrznej scenierii skończyć. Na wiecu fabrycznym podejrzana byłaby wypowiedź robotnika ubranego w garnitur i w stonowany sposób podsumowującego swe wystąpienie słowami: „w świetle istniejącej wykładni teoretycznej, lecz i korygujących ją danych empirycznych, należy wysunąć hipotezę o niewystarczającej wysokości odpraw pracowniczych” (powinniśmy się raczej spodziewać: „widać z tego wszystkiego, chłopcy, że mamy za małe odprawy!”). Podobnie podejrzana byłaby wypowiedź naukowca, powiedzmy z zakresu studiów genderowych, który występuje na wykładzie

w robotniczym drelichu i pełen emocji wyrzuca z siebie podniesionym tonem: „widać z tego wszystkiego, chłopcy, że każdy może żyć z każdym!” (powinniśmy się raczej spodziewać wypowiedzi typu: „w świetle międzykulturowej perspektywy porównawczej należy wysunąć hipotezę o braku jednego wzorca określającego płeć osób pozostających w związkach małżeńskich [partnerskich]”). Zresztą w obu przypadkach do wyłożenia powyższych konkluzji prawdopodobnie by nie doszło, gdyż słuchacze opuściliby wcześniej spotkanie lub też pozbawili mówców prawa do wypowiedzi (nie tylko z powodu seksistowskiego sposobu zwracania się do słuchaczy wykładu).

Niewątpliwie ujawnia się tutaj zbieżność kategorii struktur usytuowanych Hymesa i kontekstów sytuacyjnych Malinowskiego. Ten ostatni kładł zresztą nacisk na to, by nie słuchać jedynie tego, co ludzie mówią, lecz czy to, co mówią, jest zbieżne z tym, co czynią – stąd koncept obserwacji uczestniczącej jako ważnej techniki badawczej. Dobrze oddaje to uwaga Malinowskiego płynąca z doświadczeń badań terenowych na Trobriandach:

Mowa jest tu odpowiednikiem gestu i ruchu. Nie funkcjonuje jako środek wyrażania myśli czy komunikowania idei, ale jako część zbiorowo podejmowanej działalności. Jeśli zanotujemy pokrótce słowa wtedy właśnie wypowiedziane i potraktujemy je jako tekst oderwany od jego kontekstu działania i sytuacji, to słowa te oczywiście pozbawione zostaną znaczenia i skuteczności. Aby zrekonstruować znaczenie dźwięków, trzeba opisać zachowanie fizyczne ludzi, które pozwoli poznać cel wykonywanego przez nich wspólnie działania oraz kontekst społeczny. Mowa jest tu przede wszystkim stosowana po to, by osiągnąć skutek praktyczny (Malinowski 1987: 36).

Ludzie podejmują działania w konkretnych kontekstach przyswajanych w procesie enkulturacji, co ostatecznie daje kompetencję komunikacyjną, której jedynie część, choć znaczącą, stanowi kompetencja językowa. Nawet wykład akademicki narzuca pewne rygory pozajęzykowe, niezbędne dla osiągnięcia wystarczającego stopnia referencyjności. Z pewnością jest ona tutaj stanowiona głównie mocą danych i odpowiedniej argumentacji, a więc raczej kryteriami z porządku obiektywnie rzeczywistego, choć nie sposób pominąć odpowiedniego stroju wykładowcy czy tonu wypowiedzi. Nieco inaczej akcenty referencyjności będą rozkładać się w przypadku wiecu związkowego i raczej należy spodziewać się głównej roli tego, co Berger i Luckmann określili jako subiektywnie rzeczywiste, wraz

z licznymi elementami sytuacji wykraczającymi dalece poza język opisowy i teoretyczny: podzielanych przekonań, znaczących gestów i spojrzeń, chwytliwych sloganów, stosownej stylistyki nie tylko wypowiedzi, lecz również wyglądom uczestników oraz charakteru *theatrum*, w którym wiec związkowy ma miejsce. Zauważmy przy tym, że ta ogólnie i modelowo wskazana kompetencja komunikacyjna składa się z licznych kompetencji cząstkowych, które są niezbędne do poprawnego porozumiewania się nie tylko w stosunkowo rzadkich sytuacjach wiecu związkowego czy wykładu akademickiego, lecz także: w pracy, na stołówce, w sklepie, świątyni, na przyjęciu, przystanku autobusowym, w kinie czy w przychodni lekarskiej lub szpitalu.

Hymes przejawiał tendencję do rozumienia aktów mowy głównie w obrębie zróżnicowanych rejestrów, trybów czy stylów wypowiedzi. Okazuje się jednak, że w specyficzny sposób wypowiadać się można również poprzez zachowania czy wyglądy, a przemawiać może w swoisty sposób i towarzysząca temu sceneria. W szczególności właśnie ten aspekt komunikacji wyeksponował socjolog Erving Goffman, który kulturę, swoistą ludzką scenę teatralną, traktował jako narzędzie wszelkich form pośredniczenia (konceptję swą ukuł w dużym stopniu na podstawie obserwacji przychodni i szpitali). Analogia z teatrem jest tutaj uprawniona, a Goffman ujmował ludzkie poczynania w kategoriach „występów”, które realizują się za pomocą „fasady społecznej” – oprawy, którą posługujemy się na rozmaitych scenach życia. Jej składowe to: „dekoracja” (sceniczna, nieruchoma część środków wyrazu, np. wnętrze szpitalne) i „fasada osobista” (środki wyrazu, które przemieszczają się razem z aktorami, np. ubiór, lecz również sposób mówienia, mimika czy gesty). Ta ostatnia natomiast składa się z: „powierzchności” (środki wyrazu informujące o pozycji społecznej aktora, np. fartuch lekarski) i „sposobu bycia” (środki wyrazu informujące o roli, jaką w interakcji odgrywa „aktor”, np. kategoryczne sformułowanie diagnozy lekarskiej). Wzajemna zgodność zwłaszcza trzech ostatnich składowych – zauważa Goffman (1981: 61–62) – tworzy sytuację idealną. Innymi słowy, poszczególne środki wyrazu muszą być – używając terminologii informatycznej – „kompatybilne”, by proces komunikowania zachodził w sposób niezaburzony i, co ważne w świetle omawianej problematyki, znaczenie warstwy językowej tego procesu jest zależne od pozajęzykowych, emotywnych w rozumieniu Wheelwrighta,

subiektywnie rzeczywistych komponentów (wizualnych, materialnych, światopoglądowych, aksjologicznych, zachowaniowych).

Warto ponownie przywołać słowa Malinowskiego (Malinowski 1987: 35), uprawomocniające podejście badacza społecznego: „w rzeczywistości zasadniczą funkcją języka nie jest wyrażanie myśli lub powielanie procesów intelektualnych, ale raczej odgrywanie aktywnej, pragmatycznej roli w zakresie ludzkich zachowań”. Wskazany natomiast powyżej przykład koncepcji z zakresu nauk społecznych ma unaocznic niezbędnosc uwzględnienia owej specyficznej – by posłużyć się żargonem antropologicznym – emotywności kulturowej, która wyraża się w warstwie obiektywizacji, a nie jedynie w obszarze indywidualnych intencji i idiosynkrazji. Jak już powiedziano, ma to fundamentalne znaczenie dla zrozumienia fenomenu owych aktów mowy Hymesa, które są użyteczne i działające, słowem: komunikowalne, jedynie w ramach struktur usytuowanych. Można by wręcz zasadę tę ująć w formułę wewnątrz kulturowego przekładu, który nieustannie odbywa się z udziałem kompetentnych komunikacyjnie uczestników zaangażowanych weń w ramach codziennych interakcji. Gdy ta, cokolwiek zautomatyzowana, interakcja nie istnieje – zanikają i kompetencje, również w wyniku braku znajomości reguł komunikowania, co w szczególności dotyczy aktorów występujących z pozycji innokulturowych. Malinowski omawia tę kwestię na przykładzie szeroko (kulturowo) rozumianego przekładu:

*Tłumaczenie rozumiane jako definiowanie terminu za pomocą analizy etnograficznej, to jest przez umieszczenie go w jego kontekście kulturowym, przez zestawienie go z wyrażeniami przeciwnymi, przez dokonywanie analizy gramatycznej, a przede wszystkim przez podanie licznych, dobrze dobranych przykładów jest nie tylko możliwe, ale jest jedynym poprawnym sposobem definiowania lingwistycznego i kulturowego charakteru słowa (Malinowski 1987:49).*

Koncepcja Malinowskiego okazuje się znów głównym punktem odniesienia dla uwag o antropologicznym rozumieniu emotywności językowej. Powyższe ustalenia, angażujące ujęcia dyscyplin wiedzy spoza językoznawstwa, cofają nas bowiem do przytoczonej wcześniej wypowiedzi, w której twórca nowoczesnej antropologii społecznej podkreśla: „język jest sposobem działania, a nie narzędziem myśli”. Czy przywołamy Bergera i Luckmanna uniwersum symboliczne, dla którego racją bytu jest sfera

tego, co subiektywnie rzeczywiste, czy też Hymesa akty mowy sankcjonowane przez określoną stylistykę wypowiedzi, czy też Goffmanowski teatr życia codziennego, w którym sens wypowiedziom nadają rozmaite scenografie i dekoracje, uznamy, że język jako taki (być może za wyjątkiem języka logiki matematycznej) jest elementem kultury jako sposobu życia samego, a zatem stawania się, dziania się, działania. Na taką kreatywną funkcję języka wskazywał Malinowski w przypadku dawniejszych opowieści mitycznych, o których Wheelwright mówił z kolei w kategoriach emotywniej referencyjności. Do tego, oprócz i dziś potężnych mitów religijnych, dorzucić można i te najnowsze: polityczne, rasowe, subkulturowe, genderowe, literackie, artystyczne, muzyczne. Z pozoru proste, a często i banalne slogany polityczne, obrazy filmowe czy literackie, słowa liryki muzycznej dostarczają – jak chciał Wheelwright – takich doznań poznawczych, że są w stanie budować nastroje, percepcje, wizje, które nierzadko przekształcają się w sam czyn, działanie: rewolty polityczne, akcje społeczne, duchowe wzloty i upadki jednostek i grup. Bywa, że prowadzą i do prawdziwych wojen.

Szczególnym przypadkiem takiego działającego słowa jest magia. Warto jednak zauważyć, że chociaż jej adepci wierzą w mistyczny wpływ specjalnych formuł na rzeczywistość pozajęzykową, chodzi tutaj w istocie o oddziaływanie właśnie na uczestników praktyk magicznych, w których – znów – słowa są tylko jednym ze składników. Stanley Tambiah, który w ten sposób interpretuje punkt widzenia Malinowskiego, nie do końca przez niego wyłożony *explicite*, dopowiada przy tym: „Malinowski, przyparty do muru, odpowiedział, że magia jest «obiektywnie» fałszywa, ale «subiektywnie» prawdziwa dla jej wykonawców. Jest też jednak prawdziwa w sensie bycia prawdą «pragmatyczną», czyli w rozumieniu, które odnajdujemy w pragmatyzmie Williama Jamesa” (Tambiah 2007: 91). W rzeczy samej, jeden z uczniów Malinowskiego, Edmund Leach, dopatruje się u niego inspiracji filozofią ojca pragmatyzmu amerykańskiego. W perspektywie emotywności językowej bardziej zasadne byłoby jednak poszukiwanie związku z myślą innego przedstawiciela tej szkoły, Charlesa Sandersa Peirce’a, który kładł w swym systemie semiologii nacisk na sytuacyjny, kontekstowy aspekt znaczeń, w tym językowych: stąd szczególnie rola przypisywana indeksom, trybom znaczenia związanym nie z uniwersalnym, lecz partykularnym wymiarem komunikowania (Peirce

1997). Kiedy działacz związkowy zwraca się do pracowników z użyciem terminu „chłopy” słowo to wskazuje (ang. *index* – wskaźnik) zarazem – jak by chciał Hymes – cechy uczestników, sytuację, cele, normy interakcji oraz interpretacji. Znaczenie wykazuje wówczas rys metonimicznego sytuacyjnego umotywowania, w odróżnieniu od metaforycznej uniwersalnej arbitralności.

Nic zatem dziwnego, że i przytoczony wcześniej koncept emotywniej referencyjności pojawił się właśnie w koncepcji amerykańskiej tradycji umysłowej, podobnie jak – być może głównie za sprawą Bergera – idea subiektywnie rzeczywistego. Zresztą w przytoczonej powyżej przez Tambiaha ostatniej wypowiedzi Malinowskiego pada określenie „subiektywnej prawdy”, lecz trzeba przy tym dodać, że – znów – rzecz nie dotyczy jedynie praktyk Trobriandczyków, pośród których pochodzący z Krakowa badacz wykuwał swą metodę etnograficznych badań terenowych. Magię słowa znajdziemy bowiem i we wspomnianym współczesnym sloganie politycznym czy reklamowym, liturgii religijnej, modlitwie, złorzeczeniu, przysłowiu, przesądzie, stereotypie, dopingu sportowym, słowie popularnej piosenki, a nawet w oficjalnych i sformalizowanych wypowiedziach, które usłyszymy z ust już nie tylko magów czy kapłanów, lecz zwykłych urzędników, na przykład sędziego orzekającego winę lub niewinność i w ten oto sposób, mocą wypowiedzanego słowa, czyniącego podsądnego wolnym lub więźniem. Świadomość tych szczególnych właściwości słowa miał John L. Austin (1993), bodaj najbardziej wyrafinowany kontynuator badań Malinowskiego, zwolennik jego koncepcji języka jako sposobu działania, który przeczcucia mistrza antropologii społecznej przekuł na dojrzałą filozoficzną koncepcję performatywów, specyficznych aktów mowy.

Powyższy, wybiórczy przegląd klasycznych poglądów dotyczących języka, czasem wyrażanych jedynie pośrednio, wskazuje na niezbywalną całościowość życia człowieka – by posłużyć się kategorią ukutą przez Alfreda Schutza. Myśl Malinowskiego nie pojawiła się tutaj przypadkowo – twórca nowoczesnej antropologii społecznej dostrzegł ów holizm bodaj jako pierwszy pośród badaczy-empiryków, gdyż tak zwany teren etnograficzny wykazał jego oczywistość. To Malinowski – już po wystąpieniu de Saussure’a oraz przeciw niemu – odkrył, że języka nie sposób sprowadzić do jakiejś imaginacyjnej rury, służącej jedynie transmisji raz na zawsze ustalonych znaczeń, że jest plastyczny i zmienny, determinowany przez

komponenty pozajęzykowe i determinujący je. Takiego jego rozumienia nie przemogły próby podejmowane już w drugiej połowie XX wieku, głównie przez Noama Chomsky'ego, realizowane w koncepcji uniwersalnej gramatyki rządzącej wszelkimi językami. Tutaj z kolei nie sposób przecenić roli współczesnego temu ostatniemu Hymesa, który w dobie panowania wspomnianego uniwersalizmu cierpliwie wykazywał redukcjonizm adwersarza: sprowadzanie posługiwania się językiem jedynie do sfery kompetencji kosztem wykonania.

Jego śladem poszły ostatnie pokolenia badaczy. Na przykład Bonnie Urciuoli na podstawie badań nowojorskich Afroamerykanów i Portorykańczyków wykazała istotne znaczenie stosunków władzy dla sposobu posługiwania się językiem. Ponadto okazało się, że przemienne lub wyłączne posługiwanie się angielskim i hiszpańskim zależy od stopnia dystansu klasowego dzielącego grupy, dla których jeden z tych języków jest językiem etnicznym – służy niwelowaniu lub podtrzymywaniu dystansu grupowego (Urciuoli 1996). Podobną, społeczną, a zarazem polityczną funkcję języka, choć z nieco inaczej rozłożonymi akcentami, wykazuje Alessandro Duranti na przykładzie Samończyków: wybór określonych form języka nie tylko jest wypadkową stosunków władzy, lecz równocześnie je tworzy (Duranti 1994). Z kolei Marjorie Harness Goodwin podważyła dosyć rozpowszechnione wcześniej przekonanie o stosunkowo trwałym zróżnicowaniu genderowym ze względu na posługiwanie się językiem. Baczna obserwacja interakcji afroamerykańskich nastolatków ujawniła znaczną złożoność w tym zakresie, zależną od tematyki rozmowy, sytuacji czy składu jej uczestników – afiliacja wynikająca z płci kulturowej nie jest jedyną zmienną (Goodwin 1990).

Ostatnia kwestia, kryterium płci kulturowej, okazuje się niezwykle złożona zwłaszcza w perspektywie międzykulturowej, co podkreśla ważność wskazanego na początku powyższej wypowiedzi antropologicznego rozumienia języka. Kryterium to nie jest jedynym, które można wskazać w polu determinantów języka, potraktujmy je jednak jako emblematyczne i wzorcowe. Istnieje mianowicie dosyć rozpowszechnione mniemanie, często zakorzenione raczej w epizodycznym doświadczeniu osobistym, aniżeli wynikające z systematycznie gromadzonych danych empirycznych, podzielane nawet wśród części badaczy, które można by oddać za pomocą uogólnienia: „wszystkie kobiety mówią jak Wenusjanki,

a wszyscy mężczyźni jak Marsjanie” (Ahearn 2013: 207). Oznacza ono, w interesującym nas przypadku, żeńską uległość, dążenie do współpracy, intymność, nastawienie facylitatywne, a z drugiej strony: męską asertywność, nastawienie na konkurencję, niezależność, autorytaryzm – uniwersalne cechy, które można jakoby znaleźć w sposobach posługiwania się mową reprezentantów odmiennych płci kulturowych. Rozróżnienie to jest trudne do utrzymania, co wykazuje wspomniana praca Goodwin, nawet w obrębie jednego kręgu kulturowego, a pełną jego iluzoryczność wykazuje ogląd międzykulturowy. Laura Ahearn w wydanym niedawno, niezwykle cennym podręczniku antropologii lingwistycznej, daje liczne przykłady bogactwa nacechowanych płcią kulturową stylów komunikowania. Na przykład na Madagaskarze kobiety zachowują się i wypowiadają zwykle w sposób bezpośredni i otwarty, mężczyźni natomiast dyskretny i subtelny. Podobny styl wypowiedzi, łączący język, płć kulturową i emocje, panuje w Nowej Gwinei:

Kobiety w mniejszym stopniu panują nad swoim *hed* (negatywny wymiar jaźni – przyp. aut.) niż mężczyźni, a ważnym skutkiem tego postrzeganego przez innych braku opanowania jest to, że tylko wieśniaczki uczestniczą w pełnych złości i wyzwisk pyskówkach, znanych pod nazwą *kros*. Daleko im do posługiwania się mową nastawioną na współpracę, szukającą zgody i wyrażającą gotowość przystosowania się, co niektórzy badacze przypisywali wszystkim kobietom (...). Natomiast style komunikowania preferowane przez mężczyzn w Gapun, bardzo różne od konfrontacji tego typu, kładą nacisk na współpracę i znaczenie wspólnoty (Ahearn 2013: 205–206).

To tylko niektóre możliwe przykłady, które równie dobrze dotyczyć by mogły międzykulturowego zróżnicowania z uwzględnieniem wieku, wyznania religijnego, klasy społecznej czy zawodu. Ahearn (2013: 206) konkluduje w sposób znamieny: „nacechowany płcią kulturową charakter tych językowych przejawów ekspresji emocji wskazuje, że interakcje tego rodzaju należy badać etnograficznie, ponieważ zachodzą w konkretnych sytuacjach społecznych”. W istocie, język to tylko jeden z wielu komponentów składających się na całość, którą jest kultura rozumiana jako sposób życia ludzi. Nie można go rozumieć – ani przedmiotowo, ani podmiotowo – jeśli pominiemy fakt jego ulotnej i zmiennej semantyki i pragmatyki, zależnej od konkretnego użycia, praktyki, skupiając się jedynie – jak w klasycznych podejściach językoznawczych – na fonologii, morfologii i składni, a ogólniej jedynie na wymiarze strukturalnym.



Okazuje się przy tym, że i te, jakoby niezmiennie, jakości są sytuacyjnie determinowane, związane z okolicznościami społecznymi, psychologicznie rozumianymi emocjami czy porządkiem prawnym, czego przykłady mieliśmy powyżej. Ostatecznie prowadzi to do potwierdzenia odkrycia Malinowskiego, że język jest nade wszystko sposobem działania, a dokładniej: że skutecznie znaczy i jednocześnie w swoisty sposób działa jedynie w powiązaniu z innymi trybami komunikacji o rozmaitych sposobach zakodowania. Ostatecznym horyzontem poznawczym dla badacza języka jest kultura, pojmowana jako sposób życia ludzi, która jest czymś więcej niż tylko sumą komponentów (języków, obyczajów, wartości, stosunków społecznych itd.) – jest zjawiskiem emergentnym, a zatem, wbrew strukturalistom, istotowo niedookreślonym (dawno temu zwracał już na to uwagę Clifford Geertz, podkreślając, że nie sposób stworzyć ogólnej teorii kultury). Dopiero w tej perspektywie ujawniają się w pełni funkcje języka, w tym dyskutowana tutaj emotywność, której uwzględnianie w procesie badawczym języka jako takiego wydaje się nieodzowne dla zrozumienia – ostatecznie – człowieka samego.

### Literatura

- Ahearn L.M., 2013, *Antropologia lingwistyczna. Wprowadzenie*, przeł. W. Usakiewicz, Kraków.
- Austin J.L., 1993, *Mówienie i poznawanie: rozprawy i wykłady filozoficzne*, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa.
- Berger P.L., Luckmann T., 1983, *Spoleczne tworzenie rzeczywistości*, przeł. J. Niżnik, Warszawa.
- Burszta W.J., 1986, *Język a kultura w myśli etnologicznej*, Wrocław.
- Dufrenne M., 1983, *Perception, Meaning and Convention*, „The Journal of Aesthetics and Art Criticism” nr 2, s. 209–211.
- Duranti A., 1994, *From Grammar to Politics. Linguistic Anthropology in a Western Samoan Village*, Berkeley.
- Goffman E., 1981, *Człowiek w teatrze życia codziennego*, oprac. J. Szacki, przeł. H. Datner-Śpiewak, P. Śpiewak, Warszawa.
- Goodwin M.H., 1990, *He-Said-She-Said. Talk as Social Organization Among Black Children*, Oxford.
- Hymes D., 1980, *Socjolingwistyka i etnografia mówienia*, w: *Język i społeczeństwo*, red. M. Głowiński, Warszawa.
- Malinowski B., 1981, *Problem znaczenia w języku pierwotnym*, w: A.K. Paluch, *Malinowski*, Warszawa, s. 258–278.

- Malinowski B., 1987, *Ogrody koralowe i ich magia*, Warszawa.
- Peirce C.S., 1997, *Wybór pism semiotycznych*, wyb. H. Buczyńska-Garewicz, przeł. R. Mirek, A.J. Nowak, Warszawa.
- Szymura J., 1985, Bronisława Malinowskiego „etnograficzna teoria języka”, w: *Antropologia społeczna Bronisława Malinowskiego*, red. M. Flis, A.K. Paluch, Warszawa, s. 177–205.
- Tambiah S., 2007, *Magia, nauka, religia a zakres racjonalności*, Kraków.
- Urciuoli B., 1996, *Exposing Prejudice: Puerto Rican Experiences of Language, Race, and Class*, Boulder.
- Wheelwright P., 1964, *The Bournig Fountain. A Study in the Language of Symbolism*, Bloomington.