

I. ROZPRAWY I ANALIZY

DOI: 10.17951/et.2025.37.45

Jan Kajfosz

Uniwersytet Śląski w Katowicach, Polska; Ostravská univerzita, Czechy

ORCID: 0000-0001-6601-4067

e-mail: jan.kajfosz@us.edu.pl

Między etnolingwistyką a fenomenologią, czyli o wzajemnej przekładalności językowo konstruowanych światów doświadczanych

**Between Ethnolinguistics and Phenomenology, or the Mutual
Translatability of Linguistically Constructed Experienced Worlds**

Abstract: The goal of the article is to identify the conditions of cultural translation, without which neither ethnolinguistics nor ethnography could exist. Attention is focused on the phenomenological inspirations of qualitative research. The first of these is the need to analyse the specific situational context relative to the question of the extent to which language governs human experience. On the basis of Edmund Husserl's proposals, it can be assumed that the power of language over the human being differs in scope depending on whether a spontaneous (pre-theoretical) attitude toward phenomena prevails over a reflective (theoretical) attitude, or vice versa. Both ethnolinguistics and ethnography start from the assumption that various social creations of reality can differ fundamentally due to different linguistic and cultural systems. Nonetheless, it can be assumed that human corporeality, subjected to conscious reflection, is the common denominator of such systems, so that ethnolinguists and ethnographers can understand any text relatively well "from the inside" (i.e., from the emic perspective of native speakers).

Keywords: ethnolinguistics; ethnography; cultural relativism; phenomenology; social constructivism

Celem niniejszego tekstu jest odpowiedzieć na pytanie o warunki wzajemnej przekładalności językowo konstruowanych światów doświadczanych. W ramach antropologii kulturowej i etnolingwistyki dowodów na społeczne konstruowanie rzeczywistości zwykle się szukać w drodze komparacji języków

etnicznych (Bartmiński 2008: 15–33; Sapir 1978; Whorf 1982). Współczesna wiedza o dyskursie każe oprócz tego przyjmować, że człowiek, posługując się formalnie tym samym językiem, może uczestniczyć we względnie różnych porządkach mowy, których efektem są odpowiednio różne sposoby konceptualizowania rzeczywistości. Jako że w świecie współczesnym człowiek porusza się w rozmaitych środowiskach, gdzie odgrywa różne role społeczne i uczestniczy w różnych sytuacjach komunikacyjnych, trudno zajmować się językowym konstruowaniem świata oraz przekładalnością światów doświadczanych bez odwoływania się do różnorodności środowisk społecznych i sytuacji, w jakich ludzie na co dzień funkcjonują, a co za tym idzie – bez odwoływania się do dyskursywnego zróżnicowania światów doświadczanych (Czachur 2020: 168–169; Tokarski 2016: 30).

Zasadnicza dla etnolingwistyki kwestia, w jakim stopniu język rzutuje na rzeczywistość doświadczaną, odwraca poniekąd uwagę od innego kluczowego pytania, mianowicie, w jakich sytuacjach język ma nad człowiekiem większą władzę, a w jakich mniejszą. Gdy Benjamin Lee-Whorf w esejach zamieszczonych w książce *Język, myśl i rzeczywistość* (1982) relacjonuje przypadki, które naprowadziły go na trop relatywizmu językowego, przywołuje czasy, kiedy to jako pracownik firmy ubezpieczeniowej prowadził dochodzenia w sprawie przyczyn pożarów w różnych przedsiębiorstwach. W ten sposób przekonał się, że nawyki językowe (inaczej: habitusy językowe), które przekładają się na nawyki poznawcze i działania, rzutują na spontanicznie postrzeganą rzeczywistość i rutynowo, niejako w trybie natychmiastowym, podpowiadają, jak należy w niej postępować. Sugestywnym przykładem jest zrelacjonowanie przez Whorfa manipulacji z ogniem w pobliżu *pustych* beczek po benzynie, co spowodowało pożar. Stało się tak dlatego, że beczki nie były do końca puste – a więc pozbawione niebezpieczeństwa – bo zawierały resztki owej łatwopalnej substancji. Na tym przykładzie widać, jak tragiczne w swych skutkach może być ślepe zaufanie do języka, gdy jego użytkownik automatycznie zakłada korespondencję wypowiedzi ze światem. Podobna korespondencja jest jednak nieosiągalnym ideałem już tylko z tej uwagi, że podczas gdy ilość słów języka naturalnego jest ograniczona, ilość zjawisk w świecie jest nieograniczona. Wynika stąd, że jedno słowo i jedna wypowiedź muszą służyć do ujmowania różnych zjawisk, nawet jeśli podobnych bądź skorelowanych, a przez to odsyłających do siebie (Bocheński 1956: 64; Apel 1959: 17). Określenie *pusta beczka* może odnosić się do pojemników w różnym stopniu pustym. Różnica między *pustą* i *prawie pustą* beczką wydaje się nieznaczną, lecz jeśli w beczce przechowywana była substancja łatwopalna, przeoczenie tej drobnej różnicy może mieć fatalne skutki. W innym opisanym przez Whorfa przypadku pożar wybuchł z powodu niewłaściwej izolacji na

urządzeniu destylacyjnym. Funkcję izolacji pełnił tu wapń zwany po angielsku *limestone*. Zgubne poczucie bezpieczeństwa wynikało tu z oczywistego założenia, że *kamień* (*stone*) nie może się palić. A jednak. Wapń reagował z kwaśnymi wyparami. W ten sposób powstawał aceton, który zapłonął. W innej z kolei fabryce zapaliły się ścieki, nazywane tam *brudną wodą*. Ścieki zawierały resztki rozkładających się skór zwierzęcych, przez co powstawał biogaz, który unosił się nad powierzchnią i spowodował, że *woda zapaliła się* (Whorf 1982: 134–137).

Inżynier Whorf – jeszcze zanim został akademickim etnolingwistą – prowadził dochodzenia w sprawie pożarów, które wybuchały czasem tylko z tego powodu, że ktoś w konkretnej sytuacji zdał się na własne przyzwyczajenia językowe, a co za tym idzie – poznawcze, które zastąpiły krytyczny ogłód rzeczywistości. Nieuwaga, która prowadziła do pożarów, polegała w wymienionych przypadkach na tym, że pracownicy feralnych firm kierowali się „wiedzą milczącą” w postaci implicytnych sugestii języka (Berger, Luckmann 1983: 69–84; Marody 1987: 84; por. Kajfosh 2018b: 119–127). Whorf nie doszacował tylko, że na każdej pechowej pomyłce zaważyć musiał konkretny kontekst sytuacyjny, w którym człowiek – zaangażowany w wykonywane zadania i pochłonięty nagłącymi sprawami – przeoczył to, co w innej sytuacji, umożliwiającej większe skupienie i refleksję, być może zostałoby zauważone.

Oprócz uwarunkowanego przez język przyzwyczajenia poznawczego istotną okolicznością, której Benjamin-Lee Whorf nie uwzględnił, była nagłość spraw, która rozstrzyga, czy człowiek ma sposobność do skupienia się na własnym naocznym (spontanicznym) doświadczeniu, by analizować go w refleksji, czy też musi zdać się na rutynę. Tę kwestię podejmuje fenomenologia. Podczas gdy etnolingwiści próbują tworzyć modele kształtowania rzeczywistości doświadczanej przez użytkowników różnych języków etnicznych, dla fenomenologów kluczowy jest zwłaszcza konkretny kontekst sytuacyjny, w którym dany model działa albo nie. W różnaitości konkretnych kontekstów sytuacyjnych, wymuszających na człowieku przyjmowanie różnych postaw, można upatrywać zarzewie po dziś dzień aktualnych sporów o ważność tzw. hipotezy Sapira–Whorfa, która głosi, że język w mniejszym lub większym stopniu rzutuje na sposób myślenia i postrzegania świata. W niektórych sytuacjach taka hipoteza znajduje bowiem swe potwierdzenie, podczas gdy w innych nie do końca.

To zasadnicze odkrycie Edmunda Husserla, założyciela fenomenologii, że w zależności od konkretnych warunków człowiek może albo zdawać się na rutynę i kierować się tym, co widzi na pierwszy rzut oka, czyli niejako bez zastanowienia przyjmować postawę przedteoretyczną, albo z kolei przyjmować postawę teoretyczną i refleksyjną, poświęcając uwagę nie tylko szczegółom

postrzeganych zjawisk, lecz także sobie samemu, gdy próbuje się upewnić, czy dobrze zdefiniował sytuację i czy czegoś nie przeoczył. Według Husserla zarówno postawy przedteoretyczne (spontaniczne), jak i teoretyczne (refleksyjne) mogą być jednocześnie postawami praktycznymi w tym rozumieniu, że mogą stanowić efekt nawyku ukształtowanego przez powtarzalność (Husserl 1952: 4–11). To ważny wkład fenomenologii nie tylko w etnografię i etnolingwistykę, lecz w jakiegokolwiek badania jakościowe w naukach humanistycznych i społecznych.

Z perspektywy dzisiejszej Husserlowi można zarzucić, że jego fenomenologia – jako projekt czysto filozoficzny – przynajmniej we wstępnej fazie pomijała nie tylko różnorodność systemów językowych i kulturowych, lecz także społecznych. Owe kwestie pojawiają się dopiero w schyłkowym dziele Husserla pt. *Kryzys nauk europejskich a subiektywność transcendentna*, gdzie autor zauważa, że prawdy członków obcych społeczeństw, od tubylców znad Konga poczynając, a na chińskich chłopach kończąc, nie są tożsame z naszymi (Husserl 1954: 141–142). Kwestiami relatywizmu językowo-kulturowego zajęli się dopiero uczniowie Husserla. W każdym razie jego propozycje otworiły drogę do badania wiedzy codziennej (potocznej), jej sytuacyjnego charakteru i jej wewnętrznych sprzeczności, najczęściej nieświadomych, jak przekonująco wykazał Alfred Schütz, który przeniósł fenomenologię na grunt nauk społecznych (Schütz 2008: 213–224).

Jak powiada Alfred Schütz odnośnie do istoty codzienności, nie domyślamy rzeczy do końca, jeśli nie jesteśmy do tego zmuszeni:

[...] aktor w świecie społecznym doświadcza go w pierwszej kolejności jako płaszczyzny jego aktualnych i potencjalnych działań, a dopiero później jako obiektu refleksji. Jeśli jest on zainteresowany wiedzą na temat świata społecznego, w którym żyje, porządkuje on ową wiedzę nie w postaci naukowego systemu, lecz z punktu widzenia jej istotności dla działań aktora (Schütz 2008: 216).

Człowiek zdaje się na łaskę pojęć i uruchamianych przez nie scenariuszy w sytuacjach typowych, czyli takich, w których napotykanie przez niego zjawiska funkcjonują zgodnie z jego oczekiwaniami stworzonymi przez dotychczasową rutynę (Berger, Luckmann 1983: 75). Jeśli w różnych kontekstach sytuacyjnych dla tej samej osoby istotne jest coś innego, bo raz liczy się na przykład precyzja a innym razem szybkość, wynika stąd, że w różnych okolicznościach władza języka nad człowiekiem musi być odpowiednio różna.

Gwoli ścisłości należy stwierdzić, że etnografa i etnolingwistę nie może zadowolić nic, co można by nazwać *determinizmem językowym*. Takie określenie mogłoby bowiem sugerować, jakoby nosiciel jakiegokolwiek języka ojczystego miałby być jego dozgonnym niewolnikiem (Bartmiński 2007a: 14). Podobne określenie jest w swych absolutyzujących roszczeniach absurdałne

już tylko z tej uwagi, że gdyby myślenie i doświadczenie człowieka miało być w pełni uzależnione od jego języka, Roman Jakobson nie mógłby mówić o funkcji metajęzykowej, a więc o możliwości analizowania własnego języka naturalnego za pośrednictwem tegoż właśnie języka: „Ilekcio nadawca lub odbiorca chcą sprawdzić, czy posługują się jednakowym kodem [chcą sprawdzić, czy rozumieją używane przez siebie pojęcia w jednakowy sposób – przyp. JK], mowa zostaje sprowadzona do kodu: przybiera ona funkcję metajęzykową” (Jakobson 1989: 85–86). Mówiąc słowami Karla-Ottona Apela: „Język może być zwalczany, krytykowany i poprawiany tylko za pośrednictwem języka” (Apel 1991: 97).

Robert Kwaśnica odnośnie do funkcji metajęzykowej zauważa:

Kategorie i struktura naszego (tj. używanego przez nas) języka zamykają nasze myślenie w pewnych pojęciowych ramach, ale komunikacja (interakcja), czyli sposób posługiwania się językiem, sprawia, że bezustannie wychodzimy poza te ramy. Interakcja ze swej istoty bowiem wymaga rzeczywistej lub wyobrażonej obecności dwu podmiotów o odmiennych perspektywach. Ludzka, językowa refleksja ma więc ze swej natury charakter dialogiczny i dlatego język jako narzędzie takiej refleksji otwiera przed nami te rejony świata, które sam uprzednio zamknął (Kwaśnica 1991: 48).

Kwestię relacji między językiem a doświadczeniem dosadnie ujęła Anna Wierzbicka, według której wzory komunikacyjne i poznawcze, biorące się z przyzwyczajenia, nie stawiają przed doświadczeniem granic nie do pokonania. Podobne wzory kształtują doświadczenia człowieka tylko pod tym względem, że automatycznie nasuwają mu się sposoby widzenia i interpretowania świata pasujące do znanych mu, typowych sytuacji i że owe sposoby percepcji w rutynowych okolicznościach albo w ogóle nie są przez niego zauważane, albo uchodzą w jego oczach za coś oczywistego. Nie idzie więc o to, że dane wzory mogłyby swym nosicielom w zupełności uniemożliwiać pewne doświadczenia, lecz raczej o to, że coś im podsuwają, ułatwiają, sugerują, a jednocześnie odwracają ich uwagę od innych możliwych sposobów postrzegania i rozumienia. W każdym razie rewizje własnych nawyków poznawczych zawsze są możliwe (Bartmiński 2007a: 14; Sapir 1978: 22), a jednym z zasadniczych czynników, które taką rewizję wymuszają, jest zderzenie z obcym środowiskiem językowo-kulturowym, do którego człowiek chce się zbliżyć i uzyskać jego akceptację (Schütz 2008: 213–224).

Ponowoczesne dyskursy opierające się na założeniu, że istnieje wielość światów doświadczanych, mogą być równie dobrze heurystycznie cennym uzupełnieniem osiągnięć etnografów i etnolingwistów, jak i efektem chwytliwych tez, obliczonych na natychmiastowy retoryczny efekt. Gdyby bowiem założyć, że żyjemy w różnych, niesprowadzalnych do siebie światach, między którymi z zasady nie da się mediować, łatwo mogłoby stąd wynikać, że tak

naprawdę nic nie da się w zadowalający sposób przełożyć i zweryfikować, w związku z czym każdy ma swoją własną rację, jakakolwiek by ona nie była (por. Wheen 2006).

Subiektywność transcendentalsa jako warunek przekładu międzykulturowego

Dla fenomenologii zasadnicza jest kwestia, co łączy różniące się od siebie światy doświadczane i w jakich warunkach i na ile da się między nimi mediować. Istnienie furtek w murach okalających podobne światy decyduje nie tylko o możliwości przekładu, lecz także o być albo nie być etnolingwistyki i etnografii, których zadaniem jest *emiczna* rekonstrukcja doświadczenia każdego tubylca bądź aktora społecznego, a więc rekonstrukcja za pośrednictwem jego własnego systemu pojęciowego (*native categories*) tego, w jaki sposób w konkretnym kontekście rozumie sam siebie, otaczającą go rzeczywistość i działania własne oraz innych ludzi w jej ramach (Headland, Pike, Harris 1990). Etnolingwistyka i etnografia przynoszą dowody na to, że miara wzajemnego zrozumienia się z jakimkolwiek tubylcem jest zwykle wprost proporcjonalna do długości i jakości badań terenowych, m.in. do skali poświęcenia i wysiłku podejmowanego przez badacza oraz do stopnia wzajemnego zaufania między nim i jego informatorami, czyli ludźmi poddawanymi badaniom. Im większe poświęcenie, im więcej wysiłku etnograf włoży w badania terenowe, tym większe prawdopodobieństwo, że jego relacje nie będą chybione pod względem *emicznym*. Warunkiem sukcesu opisu etnograficznego zawsze jest współgra między zadomowieniem (zakorzeniem) badacza w świecie doświadczanym badanej społeczności i wyobcowaniem, czyli jego dystansem do owego świata (Mabry 2008: 148–161). Idzie bowiem o to, że w środowisku, w którym badaczowi wszystko jest poufnie znane – a więc „oczywiste” z jego punktu widzenia – nic nie zauważy, a tam, gdzie wszystko jest dla niego nieznane i „egzotyczne”, nic nie opisze w kategoriach tubylca.

Nowych języków i porządków kulturowych etnolingwista czy etnograf uczy się po omacku, czyli na chybił trafił, szlifując zdolność orientowania się w skutkach własnych eksperymentów i przyzwyczajając się do działań, które okazały się skuteczne. Ludwig Wittgenstein podkreśla, że człowiek, wchodząc w jakąkolwiek grę językową – a należy przypuszczać, że również kulturową – nigdy nie dysponuje w pełni zabezpieczonym teoretycznym kluczem, który pozwoliłby mu wejść w ową grę na podstawie jednoznacznych, uprzednio danych reguł. Kryteriów interpretacji tekstów nieznanego języka nie da się

nauczyć inaczej, jak tylko w trakcie samej interpretacji, polegającej między innymi na odgadywaniu i potwierdzaniu własnych przypuszczeń w innych kontekstach: „Przybysz w obcym kraju uczy się czasem języka krajowców poprzez dawane mu przez nich objaśnienia ostensywne; sens tych objaśnień często będzie musiał zgadywać i czasem odgadnie go trafnie, a czasem nie” (Wittgenstein 2000: § 32).

Warunkiem koniecznym wchodzenia w nieznane światy doświadczane – będącym podstawą badań etnograficznych i badań jakościowych jako takich – jest analiza zarówno subiektywnego (czyli: odnoszącego się do jednostki) bądź intersubiektywnego (czyli: odnoszącego się do społeczności) wymiaru świata doświadczanego, jak i obiektywnych warunków, które kształtują świadomość, a razem z nią wszystko, na co jest ona skierowana. Wszelka etnografia jest fenomenologiczna co najmniej w dwóch aspektach. Po pierwsze, nie obejdzie się bez określonej postaci *epoché*, czyli refleksji rozumianej jako analiza własnego doświadczenia. Po drugie, nie obejdzie się bez założenia, że doświadczenia ludzi różnych czasów, porządków kulturowych i środowisk społecznych muszą być do siebie w jakimś sensie podobne – muszą być co najmniej w pewnych aspektach sprowadzalne do wspólnego mianownika. Gdyby bowiem zgodzić się z radykalną wersją relatywizmu językowo-kulturowego, a więc założyć, że ludzie żyją w hermetycznie zamkniętych porządkach językowo-kulturowych i odpowiadających im światach doświadczanych (por. Burszta 1998: 94), wszelkie opisy typu *emic* (czyli: z punktu widzenia tubylca) byłyby tylko iluzją. Tak jednak nie jest. Doświadczenia w terenie pokazują, iż z informatorami – czyli przednowoczesnymi, nowoczesnymi i ponowoczesnymi tubylcami zamieszkującymi różne społecznie konstruowane światy doświadczane – można się mimo wszystko porozumiewać oraz negocjować, rewidować czy weryfikować wszelkie znaczenia. Pomyłki wynikające z rozbieżności perspektyw patrzenia siłą rzeczy się zdarzają, jednak równie często zdarzają się sprostowania, korekty.

Fenomenologia jako nurt filozoficzny i jako metodologiczna podstawa badań etnograficznych i etnolingwistycznych (Desjarlais, Throop 2011: 87–102) tym się odznacza, że z jednej strony otwiera drogę do myślenia w kategoriach relatywizmu językowego i kulturowego, z drugiej strony stawia podobnemu relatywizmowi wyraźne ograniczenia. Limitem kulturowo i społecznie uwarunkowanej wielości światów doświadczanych jest zidentyfikowana przez Edmunda Husserla subiektywność transcendentna. To nierelatywna struktura aksjologiczna, wspólna dla wszystkich istot wcielonych. Doświadczenie uwarunkowane przez własną cielesność to według tego autora podstawowa gwarancja wspólnoty doświadczeń i wpisanych w nie implicytnych wartości, która istnieje ponad wszelką różnorodnością i zmiennością wzorów kultury

rzutujących na doznawaną rzeczywistość. Jednocześnie trzeba zaznaczyć, że ostateczne określenie zasięgu subiektywności transcendentalnej leży na horyzoncie otwartego projektu fenomenologicznego, co znaczy, że każdy limit relatywności światów doświadczanych trzeba uznawać za potencjalnie tymczasowy. Nie idzie więc o to, jaki jest konkretnie zasięg tego, co nierelatywne, lecz o to, że nie da się podawać w wątpliwość samego istnienia granic relatywności światów doświadczanych (Husserl 1954: 166–167). Wystarczy stwierdzić, że rozbieżności między społecznie podzielanymi habitusami (czyli: dyspozycjami do określonego sposobu percepcji świata i działania w nim (Bourdieu 2008: 54, 72–73)) mają swoje ograniczenia wynikające z relatywnie uniwersalnej cielesności, która przekłada się na uniwersalne wartości, nawet jeśli nie pozwalają się one dogmatycznie i ostatecznie zdefiniować. Lepiej nie cierpieć niż cierpieć, nawet jeśli istnieją motywy, dla których ludzie z własnej woli poddają się cierpieniu, np. podczas społecznie usankcjonowanych rytuałów przejścia (por. Genep 2006).

Co ciekawe, koncepcja subiektywności transcendentalnej Husserla znajduje częściowych sprzymierzeńców także wśród autorów, którzy reprezentują inne nurty myślenia, na przykład strukturalizm. Jonathan Culler odnośnie do kwestii granic relatywności światów doświadczanych pisze na przykład: trudno wyobrazić sobie kulturę, w której uderzenie pięścią w nos mogłoby być przyjacielskim powitaniem (Culler 1993: 88). Doświadczenie własnej cielesności wyklucza możliwość takiego kodu kulturowego. Jeśliby z kolei przywołać nie mniej wpływowy w XX w. marksizm, jego polski przedstawiciel Adam Schaff stwierdził:

Gdyby na gruncie diametralnie różnych (i z tego względu wzajemnie nieprzetłumaczalnych) systemów językowych powstawały diametralnie różne obrazy świata – ludzie mówiący tymi językami powinni by w tych samych warunkach zachowywać się zupełnie inaczej. Jest to oczywisty nonsens, chociażby wobec unicestwiających konsekwencji biologicznych, które musiałoby pociągnąć za sobą zachowanie nieprzystosowane (a jedno z nich w takim wypadku byłoby bez wątpienia nieprzystosowane) (Schaff 1964: 238).

Ten sam autor dalej zauważa:

Mimo wszystkich różnic między poszczególnymi systemami języka i myślenia, związanych z różnicami ich genezy i uwarunkowań – jest w nich coś wspólnego, co sprawia, że języki te są wzajemnie przetłumaczalne, coś, co umożliwia porozumiewanie się ludzi, którzy pochodzą z najróżniejszych i najbardziej odległych od siebie środowisk, żyją w odmiennych warunkach naturalnych i społecznych (Schaff 1964: 238–239).

Z uwagi na cielesność komunikujących się ludzi różnorodność kodów językowych i kulturowych zawsze będzie ograniczona, co otwiera etnografowi i etnolingwiście drogę do zrozumienia *Innych*, a jednocześnie ostrzega go przed naiwnym założeniem, że *Inni* „doznają świat” w taki sam sposób jak

on sam. Subiektywność transcendentálną Edmunda Husserla można w tym rozumieniu traktować jako punkt wyjścia wszelkiej etnografii, która wcale nie musi być skazana na złudne przesłanki, zawieszenie w próżni i zasadniczą nieweryfikowalność. Mówiąc inaczej, kultury nie są hermetycznie zamkniętymi światami doświadczanymi, a cielesność to zawsze otwarta furtka, która pozwala etnografowi wychynąć poza jeden świat doświadczany i wejść w inny.

Kondycja ludzka (*conditio humana*), która przekracza różnice języków i kultur, stanowi przedmiot dociekań dla wszystkich uczniów Husserla, którzy poszli własnymi drogami. Jednym z nich jest Martin Heidegger, dla którego podmiot z uwagi na swą cielesność zawsze odznacza się mniejszym lub większym rozdarciem między immanencją i transcendencją, czego wyrazem jest jego koncepcja czworokątu (*Geviert*) (Heidegger 1994: 139–156). To ogólnie ludzka, niezależna od konkretnego porządku społeczno-kulturowego świadomość i pielęgnacja jednoczesnego bytowania w czterech sferach – na ziemi, pod niebem, wśród śmiertelnych i w obliczu istot boskich. Jeszcze inną uniwersalną sferę doświadczenia zidentyfikował Rudolf Otto, który przeniósł fenomenologię na grunt wiedzy o religii, czyniąc przedmiotem swych badań specyficznie ludzkie doświadczenie *sacrum*, nawet jeśli w różnych warunkach kulturowych odpowiednio różnie ono się manifestuje (Otto 1999).

Ujętykowanie projektu fenomenologicznego

Fenomenologia Edmunda Husserla podważyła obiektywny status przedmiotu, a razem z nim całego świata w tym sensie, że odkryła jego zależność od świadomości, która go postrzega. Założyciel fenomenologii poddawał analizie zależność postrzeganej rzeczywistości od postrzegającego ją umysłu. Za sprawą fenomenologii upowszechnił się fakt, że rzeczywistość zawsze pozostaje zależna od językowych, percepcyjnych i działaniowych przyzwyczajęń postrzegających ją ludzi; że zależna jest od ich stanu wiedzy, od nieświadomie przyjmowanych strategii odkrywania, wynajdywania i segregowania (systematyzowania) różnego rodzaju faktów, przy czym podobne strategie stanowią efekt nawyku. Mogą się między sobą różnić i zmieniać – jednak, jak już zauważono, tylko do pewnego stopnia, jako że ich ostateczną granicą jest ujmowane w refleksji ciało.

Do uczniów Edmunda Husserla należał Jan Patočka, który podstawowy mechanizm konstruowania świata doświadczanego dostrzegł w języku (Kajfosh 2005, 2018a; Vaňková i in. 2005: 26; Vaňková 2007: 21–29). Czeski fenomenolog w swych pismach uczynił język przedmiotem *epoché*, czyli refleksji. Jest ona otwarta, bo nigdy nie da się jej doprowadzić do końca, jako

że język i kultura to wielopoziomowe, potencjalnie nieskończone i powiązane z sobą systemy znaków. Obydwa mają społeczny wymiar w tym rozumieniu, że ukształtowały się w trakcie dziejów określonej społeczności komunikacyjnej. Jej członkowie nigdy nie mogą do końca opisać takich systemów, nigdy nie mogą w pełni refleksyjnie ich ująć ani też osiągnąć nad nimi pełnej kontroli, już tylko dlatego, że refleksja jakiegokolwiek znaczenia powoduje jego zmianę (por. Apel 1991: 111–126).

Fenomenologia Jana Patočki otwiera drogę od fenomenologii do semiotyki i teorii języka, która rozumie zależność świata doświadczanego od podmiotu jako jego zależność od określonego kodu (systemu znakowego), ten zaś stanowi nieodzowny element ludzkiej świadomości. Wytyczona w ten sposób przestrzeń kwestionowania i analizowania świata doświadczanego jest kluczowa właśnie dla etnografii i etnolingwistyki, gdzie badana jest konstytutywna rola systemów znakowych w budowie świadomości, a w konsekwencji w budowie świata doświadczanego, rozumianego jako jej zawartość. Mimo wszelkiej heteronomii ludzkiej świadomości – czyli jej uzależnienia od różnych systemów znakowych – znajduje się ona w centrum analizy samej siebie, stanowiąc jej przedmiot a zarazem podmiot: „By odkrywać rzeczywiste fakty w świecie «jako coś», potrzebne są punkty widzenia przyjmowane przez wcielonego człowieka na ziemi” (Apel 1959: 34). Jan Patočka antycypuje do pewnego stopnia teorię dyskursu, który co prawda rzutuje na świadomość, jednak świadomość nie jest jego niewolnikiem, skoro potrafi własny dyskurs analizować. Praski uczeń Edmunda Husserla zauważa, że język ewoluuje w taki sposób, że każdy członek społeczności komunikacyjnej nieświadomie go współtworzy. W ten sposób nowe doświadczenia niepostrzeżenie wpływają na to, co zastane. Język jest według czeskiego fenomenologa odpowiedzialny za typologizację doświadczenia przez każdą jednostkę. Dzięki językowi widzi ona rzeczy w określony sposób (Patočka 1995: 130).

W myśl Jana Patočki człowiek jest osadzony w strukturach postrzegania, mówienia, myślenia czy działania, które zawsze go poprzedzają i kształtują się w interakcjach społecznych. Dlatego też „człowiek nigdy nie zaczyna swego doświadczenia od początku, nigdy nie przyjmuje chaosu, lecz świat” (tamże). Wszystko co nowe, ukazuje mu się na tle tego, co znane i co przyswoił sobie w procesie socjalizacji (enkulturacji). Język, jako nieodłączny element ludzkiej świadomości, tworzy nieświadome, rutynowe ścieżki myślenia i nadawania znaczeń wszystkiemu, co stanowi przedmiot postrzegania (tamże). W sprzyjających warunkach i przy podjęciu pewnego refleksyjnego wysiłku każdy nosiciel języka może owe rutynowe ścieżki odkrywać, analizować i dzielić się swymi spostrzeżeniami z innymi, przez co ścieżkom myślenia można nadawać nowe kierunki.

Jan Patočka uwzględnia społeczny wymiar podmiotu, zaznaczając, że środowisko społeczne kształtuje zainteresowania jednostki, a wraz z nimi jej świat doświadczany (Patočka 1992: 85). Środowisko społeczne kształtuje jednostkę, ale jednocześnie samo jest przez nią kształtowane. Perspektywa fenomenologiczna nakazuje czujność wobec wszystkiego, co jawi się człowiekowi jako konieczne, naturalne i uniwersalnie obowiązujące. Dany wątek rozwijają Peter L. Berger i Thomas Luckmann, twórcy umiarkowanej wersji konstruktywizmu społecznego, których można by uznać za przedstawicieli trzeciej generacji ruchu fenomenologicznego. Wymienieni autorzy w kontekście faktu, że człowiek ma tendencję do uważania wszystkiego, co zostało przez niego samego wynalezione, jako czegoś odwiecznego, koniecznego i naturalnego, mówią o reifikacji, definiując ją w taki oto sposób:

Reifikacja jest postrzeganiem wytworów ludzkich działań tak, jakby były one czymś innym niż wytworem ludzkim – czymś takim, jak fakty przyrodnicze, rezultaty praw kosmicznych albo przejawy woli boskiej. [...] Zwykle też rzeczywisty związek między człowiekiem i jego światem zostaje w świadomości odwrócony. Człowiek, wytwórca świata, jest postrzegany jako jego produkt, a ludzka działalność jako zjawisko towarzyszące nie-ludzkim procesom. Znaczenia ludzkie przestają być rozumiane jako wytwarzające świat, ale są pojmowane jako wytwory „natury rzeczy” (Berger, Luckmann 1983: 146–147).

Autorzy cytowanego fragmentu zwracają m.in. uwagę na to, że właśnie w obrębie codzienności – na planie percepcji spontanicznej – kategoriom języka naturalnego przypisywana jest bardziej funkcja odzwierciedlania „obiektywnej”, niezależnej od człowieka rzeczywistości, aniżeli zdolność do jej konstruowania.

W kontekście nieświadomej wiedzy podpowiadającej człowiekowi, jak działać, Peter L. Berger i Thomas Luckmann mówią o wiedzy-receptce jako o „wiedzy o charakterze przepisu” (Berger, Luckmann 1983: 79; por. Marody 1987: 132). Jest ona reprodukowana w środowisku społecznym nie tylko poprzez świadome tworzenie kolektywnie obowiązujących norm oraz bezwiednych nawyków. Wiedza-recepta zawiera się w każdym zrozumiałym słowie, które implicytnie – w sposób niejawny („milczący”) – przywołuje określony wzorzec zachowań. Istotnym wyzwaniem dla kogoś, kto próbuje mediować między zasadniczo odmiennymi porządkami społeczno-kulturowymi, są znaczenia implicytne (milczące, niezwerbalizowane). Różnice między wypowiedziami wywodzącymi się z odmiennych porządków społeczno-kulturowych obejmują zatem tak znaczenia denotacyjne, jak i konotacyjne (por. Bartmiński 2007a: 41–51; Bartmiński 2007b: 97–99). Społecznie utrwaloną konotację, ugruntowaną w świadomości poprzez rutynowe działania komunikacyjne, można uważać za jeden z kluczowych aspektów udziału języka w społecznym konstruowaniu rzeczywistości.

Za Rolandem Barthesem konotację można rozumieć jako względnie płynną, nie zawsze przejrzystą kondensację skojarzeń związanych ze słowem lub czymkolwiek, co funkcjonuje jako znak (Barthes 2000: 250). Mówiąc inaczej, to skondensowana forma wiedzy implicytnej (tamże: 253). Ze względu na swój niejawny, niezwerbalizowany charakter – wynikający ze zwyczajowego nastawienia do „oczywistości”, którym nie trzeba poświęcać uwagi, a tym bardziej o nich mówić – konotacja może funkcjonować jako doskonała wskazówka, która na planie spontaniczności nieświadomie narzuca się użytkownikowi języka. W ten sposób konotacja nie tylko upraszcza postrzeganą rzeczywistość pod tym względem, że każe swemu nosicielowi traktować każde niepowtarzalne zjawisko jako wyraz wyidealizowanego typu, ale jednocześnie ją wartościuje, bo też spontaniczna percepcja zawsze jest jednocześnie wartościowaniem (Husserl 1952: 185–190; Cassirer 1998: 144). Leszek Kołakowski następująco wyraża swe przekonanie o przedteoretycznie doznawanej wartości i nierozzerwalnie związanej z nią motywacji:

[...] nie ma żadnych powodów twierdzić, że w faktycznym postrzeganiu (w przeciwieństwie do wymyślanego postrzegania, o którym mówią behawioryści) rozróżnienie między treścią „faktyczną” a „wartościującą” w ogóle się pojawia; kiedy widzę zły czyn, widzę zły czyn, nie zaś ruchy, które następnie interpretuję w odrębnym sądzie wartościującym (Kołakowski 1991: 59).

Nie da się uniknąć spontanicznego wpisywania postrzeganych zjawisk w społecznie ukształtowane, sensotwórcze schematy. Nie jest też możliwe nieustanne branie w nawias angażujących człowieka zjawisk i skupianie uwagi na sposobie, w jaki są one konstytuowane. Jak pisze Hannah Arendt, człowiek jest przytłoczony pilnością spraw w różnych sytuacjach życiowych i nie ma nieograniczonego czasu, aby pozwolić sobie na ciągłą krytyczną refleksję w postaci analizy własnej wiedzy. Gdyby nieustannie angażował się w taką refleksję, szybko by się wyczerpał (Arendt 2002: 37, 58, 112). Podobna refleksja stanowi jednak konieczny warunek przekładu międzykulturowego.

Zadaniem etnografa i etnolingwisty jest przekład faktów lingwistycznych mieszczących się w jednym systemie społeczno-kulturowym na inny. Faktem lingwistycznym, jak zauważa Bronisław Malinowski, nie jest zaś słowo, które byłoby wyizolowane z aktu mowy, ani zdanie, lecz pełna wypowiedź w kontekście określonej sytuacji (Malinowski 2004: 113). Bez analizy intencji, z jakimi ludzie tworzą wypowiedzi, oraz bez analizy ich relacji do interlokutorów i świata (w rozumieniu pragmatyki językowej) nie ma przekładu międzykulturowego. Każdy taki przekład musi uwzględniać kontekst cywilizacyjny, społeczny i pragmatyczny, w którym pojawia się wypowiedź (tamże: 115).

Bronisław Malinowski zauważa, że gdy dwie kultury są bardzo odmienne, „gdy wierzenia, poglądy naukowe, organizacja społeczna, moralność i dorobek kultury materialnej są diametralnie różne, wówczas większość słów jednego języka nie znajduje w drugim języku nawet odległych odpowiedników” (tamże: 42). Wówczas trzeba „dopowiadać”, tłumaczyć, a jednocześnie wyręczać się analogiami w oparciu o znajomość systemu społeczno-kulturowego nadawcy oraz zakładanych odbiorców przekładu. Bez przyjęcia perspektywy etnograficznej, bez zrelacjonowania kontekstu sytuacyjnego podobny przekład nie może się udać. „W każdym języku występują słowa nieprzetłumaczalne, ponieważ osadzone są w określonej kulturze, i tylko w niej, w środowisku fizycznym, w instytucjach, wyposażeniu materialnym oraz systemie zachowań i wartości” (tamże: 114). Nieprzetłumaczalność słów nie pociąga jednak za sobą nieprzetłumaczalności wypowiedzi. Każda wypowiedź daje się co najmniej po części przełożyć, przynajmniej z uwagi na to, co dla ludzkiego bycia w świecie jest uniwersalne.

Literatura

- Apel Karl-Otto, 1959, *Der philosophische Wahrheitsbegriff als Voraussetzung einer inhaltlich orientierten Sprachwissenschaft*, [w:] *Sprache – Schlüssel zur Welt. Festschrift für Leo Weisgerber*, red. H. Gipper, Düsseldorf: Schwann, s. 11–38.
- Apel Karl-Otto, 1991, *Transformation der Philosophie*, Bd 1: *Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Arendt Hannah, 2002, *Myślenie*, przeł. Hanna Buczyńska-Garewicz, Warszawa: Czytelnik.
- Barthes Roland, 2000, *Mitologie*, przeł. Adam Dziadek, Warszawa: KR.
- Bartmiński Jerzy, 2007a, *Językowe podstawy obrazu świata*, Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- Bartmiński Jerzy, 2007b, *Stereotypy mieszkają w języku*, *Studia etnolingwistyczne*, Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- Bartmiński Jerzy, 2008, *Etnolingwistyka, lingwistyka kulturowa, lingwistyka antropologiczna?*, [w:] *Język a kultura*, t. 20. *Jubileuszowy*, red. Anna Dąbrowska, Wrocław: Wydawnictwo UWr, s. 15–33.
- Berger Peter Ludwig, Luckmann Thomas, 1983, *Společne tworzenie rzeczywistości*, tłum. Józef Niżnik, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Bocheński Józef Maria, 1956, *Formale Logik*, Freiburg im Breisgau: Alber.
- Bourdieu Pierre, 2008, *Zmysł praktyczny*, przeł. Maciej Falski, Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Burszta Wojciech, 1998, *Antropologia kultury. Tematy, teorie, interpretacje*, Poznań: Zysk i S-ka.
- Cassirer Ernst, 1998, *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, przeł. Anna Staniewska, Warszawa: Czytelnik.
- Culler Jonathan, 1993, *Saussure*, przeł. Jana Lazarová, Bratislava: Archa.
- Czachur Waldemar, 2020, *Lingwistyka dyskursu jako integrujący program badawczy*, Wrocław: Oficyna Wydawnicza ATUT – Wrocławskie Wydawnictwo Oświatowe.
- Desjarlais Robert, Throop Jason C., 2011, *Phenomenological Approaches in Anthropology*, „Annual Review of Anthropology” 40, s. 87–102.

- Gennep Arnold van, 2006, *Obrzędy przejścia. Systematyczne studium ceremonii*, przeł. Beata Biały, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Headland Thomas N., Pike Kenneth Lee, Harris Marvin, 1990, *Emics and etics. The insider/outsider debate*, Newbury Park: SAGE.
- Heidegger Martin, 1994, *Bauen, Wohnen, Denken*, [w:] tegoż, *Vorträge und Aufsätze*, Stuttgart: Neske.
- Husserl Edmund, 1952, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, 2. Buch: *Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, red. Marly Biemel, Rudolf Bernet, Den Haag: Nijhoff.
- Husserl Edmund, 1954, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Bd 6, red. Walter Biemel, Rudolf Bernet, Den Haag: Nijhoff.
- Jakobson Roman, 1989, *Poetyka w świetle językoznawstwa*, [w:] *W poszukiwaniu istoty języka*, t. 2: *Wybór pism*, red. Maria Renata Mayenowa, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Kajfosz Jan, 2005, *Relativita žitého světa jako průnik zájmů fenomenologie a sémiotiky*, [w:] *Schizma filosofie 20. století*, red. Martin Nitsche, Pavel Soušedík, Martin Šimsa, Ústí and Labem: Univerzita Jana Evangelisty Purkyně, s. 271–285.
- Kajfosz Jan, 2018a, *Fenomenologia Jana Patočki a kwestia językowego konstruowania świata*, [w:] *Spotkania filozoficzno-socjologiczne na pograniczu w ramach Polsko-Czeskiej Wolnej Szkoły Nauk Filozoficznych i Społecznych im. Profesora Jana Szczepańskiego*, red. Andrzej Kasperek, Hynek Böhm, Katowice: Polska Akademia Nauk Oddział w Katowicach, s. 30–44.
- Kajfosz Jan, 2018b, *Presupozycje w analizie potocznych dyskursów pamięciowych*, [w:] *Pamięć w ujęciu lingwistycznym. Zagadnienia teoretyczne i metodyczne*, red. Waldemar Czachur, Warszawa: Wydawnictwa UW, s. 118–137.
- Kołąkowski Leszek, 1991, *O wypowiedzianiu niewypowiedalnego. Język i sacrum*, [w:] *Język a kultura*, t. 4: *Funkcje języka i wypowiedzi*, red. Jerzy Bartmiński, Renata Grzegorzczukowa, Wrocław: Wydawnictwo UWr, s. 53–64.
- Kwaśnica Robert, 1991, *Rzeczywistość jako byt sensu. Teza o językowym tworzeniu rzeczywistości*, [w:] *Język a kultura*, t. 1: *Podstawowe pojęcia i problem*, red. Janusz Anusiewicz, Jerzy Bartmiński, Wrocław: Wiedza o Kulturze, s. 31–60.
- Mabry Linda, 2008, *Case Study in Social Research*, [w:] *The SAGE Handbook of Social Research Methods*, red. Pertti Alasuutari, Leonard Bickman, Julia Brannen, London: SAGE.
- Malinowski Bronisław, 2004, *Słowo w kontekście działania*, [w:] *Antropologia słowa. Zagadnienia i wybór tekstów*, red. Grzegorz Godlewski, Andrzej Mencwel, Roch Sulima, Warszawa: Wydawnictwa UW.
- Marody Mirosława, 1987, *Technologie intelektu. Językowe determinanty wiedzy potocznej i ludzkiego działania*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Otto Rudolf, 1999, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, przeł. Bogdan Kupis, Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Patočka Jan, 1992, *Přirozený svět jako filosofický problém*, Praha: Československý spisovatel.
- Patočka Jan, 1995, *Tělo, společenství, jazyk, svět*, Praha: OIKOYMENH.
- Sapir Edward, 1978, *Kultura, język, osobowość. Wybrane eseje*, przeł. Barbara Stanosz, Roman Zimand, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Schaff Adam, 1964, *Język a poznanie*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

- Schütz Alfred, 2008, *Obcy. Esej z zakresu psychologii społecznej*, [w:] *O wielości światów. Szkice z socjologii fenomenologicznej*, przeł. Barbara Jabłońska, Kraków: Nomos, s. 213–224.
- Tokarski Ryszard, 2016, *Od językowego obrazu świata do obrazów świata w języku*. „Język Polski” 2, 28–37. DOI: <https://doi.org/10.31286/JP.96.2.4>.
- Vaňková Irena, Nebeská Iva, Saicová Římanová Lucie, Šlédrová Jasňa, 2005, *Co na srdci, to na jazyku*, Praha: Karolinum.
- Vaňková Irena, 2007, *Nádoba plná řeči. (Člověk, řeč a přirozený svět)*, Praha: Karolinum.
- Wheeler Francis, 2006, *Jak brednie podbiły świat. Krótka historia współczesnych urojeń*, Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza.
- Whorf Benjamin Lee, 1982, *Język, myślenie i rzeczywistość*, przeł. Teresa Hołówna, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Wittgenstein Ludwig, 2000, *Dociekania filozoficzne*, przeł. Bogusław Wolniewicz, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Streszczenie: Celem artykułu jest zidentyfikowanie warunków przekładu kulturowego, bez którego nie byłoby ani etnolingwistyki, ani etnografii. Autor kieruje uwagę na fenomenologiczne inspiracje badań jakościowych. Pierwszą z nich jest potrzeba analizowania konkretnego kontekstu sytuacyjnego, jeśli chcemy odpowiedzieć na pytanie, w jakim stopniu język rządzi ludzkim doświadczeniem. Na podstawie propozycji Edmunda Husserla można przyjąć, że władza języka nad człowiekiem ma inny zasięg w sytuacjach, gdy spontaniczne (przedteoretyczne) nastawienie do zjawisk góruje nad nastawieniem refleksyjnym (teoretycznym), a inny wówczas, gdy jest na odwrót. Zarówno etnolingwistyka, jak i etnografia wychodzą z założenia, że kierunki społecznego tworzenia rzeczywistości mogą się między sobą zasadniczo różnić z uwagi na odmienne systemy językowo-kulturowe. Mimo to można zakładać, że ludzka cielesność, analizowana w refleksji, stanowi wspólny mianownik takich systemów, dzięki czemu etnolingwiści i etnografowie przy podjęciu dostatecznego wysiłku mogą nauczyć się relatywnie dobrze rozumieć każdy tekst „od wewnątrz” (emicznie, czyli z perspektywy tubylca).

Słowa kluczowe: etnolingwistyka; etnografia; relatywizm kulturowy; fenomenologia; konstruktywizm społeczny