

EDMUND LEACH

KULTURA I KOMUNIKOWANIE
LOGIKA POWIĄZAŃ POMIĘDZY SYMBOLAMI
WPROWADZENIE DO ZASTOSOWANIA ANALIZY STRUKTURALNEJ
W ANTROPOLOGII SPOŁECZNEJ*

I. WPROWADZENIE

Przypuszczalnym, przeciętnym czytelnikiem tego eseju będzie student, którego kontakt z literaturą antropologiczną dopiero się zaczyna. Niektórzy z takich potencjalnych czytelników, a być może także w równym stopniu ich nauczyciele, będą najprawdopodobniej zawiedzeni formalizmem i pozorną czy raczej powierzchowną trudnością argumentów zawartych we wstępnych paragrafach pracy, dlatego też czują się zobowiązani usprawiedliwić swój sposób przedstawienia.

Wiele lat temu ściągnąłem na siebie odium ze strony starszych kolegów antropologów dzieląc się sugestią, że etnograficzne badania innych ludów są często bardzo nudne. Zostałem źle zrozumiany, ale podtrzymuję swoją herezję.

Praca antropologa społecznego polega na analizie i interpretacji faktów antropologicznych, zwyczajowego zachowania, tak jak ono jest bezpośrednio obserwowane. Najbardziej fundamentalną cechą, która różni procedury współczesnych antropologów od tych, które były wykorzystywane przez ich poprzedników sprzed 100 lat, jest to, że współczesne świadectwa etnograficzne traktowane są zawsze funkcjonalistycznie. Dzisiaj każdy szczegół zwyczaju, widziany jest jako część złożonej całości i wiadomo jest, że szczegóły rozpatrywane w izolacji są tak pozbawione znaczenia, jak oddzielne litery alfabetu. Tak więc etnografia przestała być prostą in-

* Poniżej prezentowany tekst pochodzi z książki Edmunda Leacha *Culture and Communication. The Logic by which Symbols are Connected. An Introduction to the Use of Structuralist Analysis in Social Anthropology*. Cambridge — London — New York i in. 1985 (§ 1—5). Książka ta ukaże się niebawem w Polsce nakładem PWN w tłum. Michała Buchowskiego pt. *Rytuał i narracja* wraz z wybranymi pismami A. J. Greimasa. Edmund Leach, profesor Uniwersytetu w Cambridge jest w chwili obecnej jednym z czołowych interpretatorów i kontynuatorów idei Lévi-Straussa w anglojęzycznym środowisku naukowym (przyj. tłum.).

wentaryzacją zwyczajów, stała się ona sztuką całościowego opisu, odtworzeniem zawilego splotu wątków i przeciwwątków, tak jak w wypadku prac wybitniejszych pisarzy.

Jeśli to przyjmujemy, wówczas jasnym się stanie, że żaden szczegół własnej pracy terenowej antropologa nie może wydawać się nudny, szczególnie jest bowiem istotą sprawy. Ale szczegóły badań terenowych nad innymi ludami to zapewne inne zagadnienie.

Tylko w nielicznych przypadkach monografie antropologiczne pisane są w taki sposób, że czytelnik może wczuć się w obce środowisko kulturowe, w którym opisane wydarzenia mają miejsce. Jednakże przy braku takiej atmosfery, przeładowanie szczegółami wzmagają po prostu ten brak zrozumienia.

Jak wobec tego niewykształcony i niewykształcony w danej dziedzinie czytelnik powinien być wprowadzany w tajniki antropologii społecznej?

Zazwyczaj stosowaną procedurą są tzw. gotowe etnografie, czyli uproszczone podsumowania, takie jakich dostarczają podziwiane i szeroko czytane serie w rodzaju *Case Studies in Cultural Anthropology* (Holt, Rinehart and Winston, Inc.) czy teksty, które ilustrują ogólne hipotezy na przykładzie izolowanych przypadków, wyrwanych z kontekstu, wyciąganych z różnych klasycznych monografii antropologicznych, dotyczących Nuerów, Tikopia, Tallensi, Trobriandczyków i tym podobnych znanych i opisywanych ludów. Obydwa sposoby kryją w sobie pewne oszustwo. Początkujący czytelnik jest wprowadzany w błąd i myśli, że fakty są daleko mniej skomplikowane niż są faktycznie. Może on też na tej podstawie bardzo łatwo dojść do wniosku, że nie istnieje nic szczególnego w przedmiocie antropologii, co nie mogłoby być zrozumiane nawet przez dziesięcioletnie dziecko.

Toteż alternatywne podejście, które przyjąłem w niniejszym szkicu, opiera się na założeniu, że jedyną etnografią, na temat której początkujący antropolog może mieć jakieś własne wyobrażenie, jest ta, która wiąże się z jego własnym doświadczeniem życiowym. Z tego względu szkic mój zawiera zaledwie kilka faktów etnograficznych i to na ogół tych powszechnie znanych, a niemal jedyną etnograficzną monografią, którą polecam bliższej uwadze czytelnika jest *Biblia*. Posługując się tak niewieloma przykładami żywię nadzieję, że każdy indywidualny czytelnik wybierze z własnego doświadczenia życiowego fakty na potwierdzenie przedstawionej argumentacji.

Tymczasem moja teza jest nam bliska i znana: kultura komunikuje. Złożona współzależność wydarzeń kulturowych, sama w sobie przekazuje informacje tym, którzy uczestniczą w tych wydarzeniach. Przyjmując tę tezę stwierdzam dalej, że mój główny cel sprowadza się do ukazania sy-

stematycznej procedury, za pomocą której antropolog prowadzący obserwację uczestniczącą, może rozszyfrować przekazy informacji, jakie zawarte są w złożonych, obserwowanych całościach. Metodologia ta może tylko wówczas być uznana za użyteczną, jeśli jest zastosowana do złożonego materiału. Każdy czytelnik musi dążyć do znalezienia całościowego kompleksu faktów we własnym zakresie.

Wszystkie idee zawarte w tym eseju są zapożyczone od innych, jedyną rzeczą, która jest oryginalna, to forma, w jakiej argumenty zostały przedstawione. Ale esej ten poświęcony jest semantyce form kulturowych, toteż nadanie wywodom własnej formy nadaje im też indywidualne znaczenie.

II. EMPIRYCYŚCI I RACJONALIŚCI, TRANSAKCJE EKONOMICZNE I AKTY KOMUNIKOWANIA

W paragrafie niniejszym muszę najpierw wyznaczyć zakres swoich rozważań.

Jak można już wywnioskować z jego tytułu, esej, który wymieniłem w bibliografii pod nazwiskiem Mary Douglas¹, dotyczy bezpośrednio tematu, jakim zamierzam się zająć. W komentarzu do słynnego artykułu pióra Mauss a i Beuchata dotyczącego życia Eskimosów publikowanego na początku wieku (1906 r. ²), Douglas pisze następująco: *Jest to bezpośredni atak na geograficzny i technologiczny determinizm w interpretowaniu organizacji gospodarczej. Badanie tego zagadnienia wymaga podejścia ekologicznego, w którym struktura idei społeczeństwa, sposób zdobywania środków do życia i rozplanowanie gospodarstwa, są interpretowane jako pojedyncza współzależna całość, w której o żadnym z elementów nie można powiedzieć, że determinuje inny.*

Tak zinterpretowana praca poświęcona Eskimosom może być uznana za prototyp tego, co każdy brytyjski antropolog mógłby zrobić z danymi etnograficznymi wypełniającymi jego notes. W praktyce monografie, które wychodzą spod pióra antropologów rzadko tylko spełniają ten warunek. Zależnie od predylekcji autora znajdujemy w nich albo specjalny nacisk na strukturę idei, albo na strukturę społeczeństwa, albo na sposób zdobywania środków do życia i łatwo zapomina się o regule, że cały czas mamy przecież do czynienia z pojedynczą powiązaną całością.

¹ M. Douglas: *Symbolic Orders in the Use of Domestic Space*. W: P. J. U c k o, R. Tringham, G. W. Dimbleby: *Settlement and Urbanism*. Cambridge 1972, s. 513—521.

² M. Mauss, M. H. B e u c h a t: *Essai sur les variations saisonnières des sociétés Eskimos*. „L'Année Sociologique” 1904—5, 9.

Wszyscy antropologowie społeczni uważają, że przedmiotem ich badań jest różnorodność kultur i społeczeństw ludzkich i wszyscy oni przyjmują, że zadaniem ich jest nie tylko opisanie tego zróżnicowania, ale także wyjaśnienie, dlaczego ono istnieje. Spotykamy się z wieloma różnymi rodzajami tych *wyjaśnień*, a preferencje tego lub innego rodzaju są zazwyczaj kwestią osobistych uprzedzeń.

Niektórzy antropologowie uważają najwyraźniej, że każde wyjaśnienie musi być dokonywane w terminach przyczyny i skutku. Uczeni tego typu koncentrują swoją uwagę na historycznym tłumaczeniu poprzedzających wydarzeń. Inni utrzymują, że istotę sprawy stanowi zrozumienie współzależności, jakie zachodzą pomiędzy różnymi częściami systemu, tak jak one istnieją we współczesności. Ci oferują wyjaśnienia typu strukturalno-funkcjonalnego. Dla innych znowu przedmiotem badań jest ukazanie sposobu, w jaki dowolna, pojedyncza, rzeczywiście istniejąca instytucja należy do grupy możliwych permutacji i kombinacji, z których niektóre mogą być bezpośrednio obserwowane w innych zespołach kulturowych. Ci ostatni oferują wyjaśnienia strukturalistyczne używając terminu *strukturalistyczny* w sensie faworyzowanym przez L e v i - S t r a u s - s a.

Ale zanim będziemy mogli żywić nadzieję, że wyjaśnimy cokolwiek, musimy najpierw zrozumieć, co zachodzi. Jaka jest natura faktów, które powinny być wyjaśnione? W tej kwestii większość dyskusji wśród antropologów społecznych oscyluje pomiędzy dwiema przeciwstawnymi postawami: empirycystyczną i racjonalistyczną.

Stanowisko empirycystyczne można najlepiej przedstawić na przykładzie transakcyjnego punktu widzenia Frederica Bartha (1966 r.), które stanowi rozwinięcie tradycji funkcjonalistycznej, ustalonej przez Malinowskiego i Raymonda F i r t h a, która z kolei jest całkiem bliska stanowisku Radcliffe-Browna, Foster a, Gluckmana i ich wielu intelektualnych spadkobierców. Empirycyści zakładają, że podstawowym zadaniem antropologa w jego pracy terenowej jest zapisywanie bezpośrednio obserwowanych zachowań, twarzą w twarz, członków społeczności lokalnej, oddziałujących na siebie w toku wykonywania codziennych czynności. To zlokalizowane pole ludzkiej działalności jest później analizowane jako miejsce, w którym osoby społeczne postępując zgodnie ze zwyczajowymi konwencjami, związanymi z poszczególnymi rolami społecznymi, angażują się w transakcje ekonomiczne. W tak rozumianych transakcjach ekonomicznych manifestują się instytucje polityczne, prawne, religijne danego społeczeństwa. W tym przypadku to, co jest opisywane jako struktura społeczna systemu, wyprowadzane jest bezpośrednio z zespołu obserwowanych transakcji. Antropologowie empirycyści unikają sporu o to, czy istnieją jeszcze struktury

idei obowiązujące w danym społeczeństwie. Większość z nich uważa je bowiem za wtórny, nieobserwowalny porządek zjawisk, za abstrakcje formułowane przez teoretyków.

W monografiach pisanych przez antropologów, którzy postępują zgodnie z tą empirycystyczną (funkcjonalistyczną) tradycją, struktura społeczna jest powszechnie przedstawiana jako wzory reguł pokrewieństwa i descendencji. Jest to proste, ponieważ jest faktem oczywistym, że niemal we wszystkich samoregulujących się społeczeństwach opartych na kontaktach typu twarzą w twarz, stosunki pokrewieństwa stanowią pierwotną sieć, poprzez którą obserwować można przepływ wszelkich transakcji ekonomicznych. W konsekwencji stosunki pokrewieństwa obserwuje się jako przekształcenie stosunków ekonomicznych.

Prototypowym przykładem przeciwnego, racjonalistycznego punktu widzenia są prace Lévi-Straussa i niektóre późniejsze prace Evansa-Pritcharda.

Nie jest to racjonalizm kartezjański, który zakładał, że stosując procedurę dowodu logicznego, możemy rozwinąć w umyśle prawdziwy model uniwersum, który dokładnie odpowiada zjawiskom obiektywnego świata odbieranym przy pomocy naszych zmysłów. Jest to raczej racjonalizm bliższy nowej nauce Giambattisty Vico, filozofa XVIII-wiecznego, który twierdził, że czynności wyobrażeniowe umysłu ludzkiego są niejako *poetyckie*, nieskrępowane przez ściśle ustalone, łatwe do wyodrębnienia reguły logiki Arystotelesa i logiki matematycznej.

Racjoniści z obozu Levi-Straussa nazywają siebie *strukturalistami*, ale pojęcie struktury odnosi się tu raczej do struktury idei aniżeli do struktury społeczeństwa.

Z uwagi na ich zainteresowanie ideami jako przeciwstawnymi do obiektywnie obserwowanych faktów, antropologowie-racjoniści zajmują się bardziej tym, co ludzie mówią, aniżeli tym, co czynią. W badaniach terenowych przywiązują oni szczególną wagę do mitologii i stwierdzeń informatorów na temat tego, co powinno być przedmiotem badań. Tam, gdzie występuje sprzeczność pomiędzy stwierdzeniami werbalnymi a obserwowaną rzeczywistością, racjoniści wolą uważać, że rzeczywistość społeczna istnieje raczej w werbalnych stwierdzeniach, aniżeli w tym, co się istotnie wydarza.

Uzasadnieniu takiego stanowiska może służyć następująca analogia. Symfonia Beethovena istnieje jako muzyczna partytura, która może być interpretowana na bardzo różne sposoby przez wszelkiego rodzaju orkiestry. Fakt, że jakieś poszczególne niekompetentne wykonanie odbiega daleko od utworu, który był napisany, nie prowadzi nas do wnio-

sku, że rzeczywistą symfonią było to złe wykonanie, a nie idealny zapis nutowy.

W myśleniu antropologa społecznego o nastawieniu racjonalistycznym (strukturalnym) struktura systemu społecznych idei zakłada ten sam rodzaj stosunku do rzeczywistych wydarzeń, jak ten, który ma miejsce pomiędzy utworem muzycznym, a jego wykonaniem. Utwór jest w pewnym sensie przyczyną tego, co się dzieje, ale my nie możemy postępować *w tył* i w sposób pewny wyprowadzić utwór z bezpośredniej obserwacji jakiegось konkretnego wykonania. W wypadku muzyki, utwór zaczyna się w umyśle kompozytora. Przez analogię zaangażowani racjoniści skłonni są do opisywania systemów kulturowych jako złożonych z pewnego rodzaju bytu kolektywnego, jaki stanowi umysł ludzki. Wnoszą oni z tego, że konieczne jest badanie pewnej liczby przeciwstawnych empirycznych przypadków (pewnej liczby odrębnych wykonań przez różne orkiestry), zanim możliwe będzie uzyskanie przekonania, że wiemy, co stanowi tę wspólną abstrakcyjną rzeczywistość, która leży u podstaw ich wszystkich.

Dla tych, którzy przyjmują takie podejście, bezpośrednio obserwowane interakcje pomiędzy jednostkami, które funkcjoniści rozumieją jako *transakcje ekonomiczne*, interpretowane są jako *akty komunikowania*.

Pozwolę sobie tutaj przypomnieć to, o czym pisałem wcześniej. Rywalizujące teorie antropologów są same w sobie częścią pojedynczej, wzajemnie powiązanej całości. Oba punkty widzenia przyjmują centralny dogmat funkcjonalizmu, że szczegóły kulturowe muszą być widziane w kontekście, że wszystko jest splecione ze wszystkim. Pod tym względem oba podejścia: empirycystyczne (funkcjonalistyczne) i racjonalistyczne (strukturalistyczne) są raczej komplementarne niż przeciwstawne, jedno jest transformacją drugiego.

Zgodnie z Malinowskim, ojcem-założycielem antropologii funkcjonalno-empirycystycznej, zasada wzajemności przenika wszelkie zachowania społeczne. Stwierdzając to chciał on przede wszystkim podkreślić, że transakcje ekonomiczne, które wypływają z zasady wzajemności są społecznie spójne, ale równocześnie zauważył on też, że wzajemność jest sposobem komunikowania. Ona nie tylko coś czyni, ona także coś mówi. Jeżeli ja ofiaruję ci prezent, ty będziesz czuł się moralnie zobowiązany, aby dać mi coś w zamian. Ujmując rzecz w terminach ekonomicznych, ty masz dług wobec mnie, ale ujmując rzecz w terminach komunikowania, znaczenie wzajemnych zobowiązań jest wyrazem wzajemnego uczucia, że obaj należymy do tego samego systemu społecznego. Co więcej sposób, w jaki ty odwzajemniasz mój dar, będzie mówił coś o naszych wzajemnych stosunkach. Jeśli ty oddasz mi dar tego samego rodzaju i stanowiący dokładny ekwiwalent — szklanę piwa za szklanę piwa, kartkę

z pozdrowieniami za kartkę z pozdrowieniami — zachowanie takie wyraża równość statusu. Ale jeśli odwzajemniany dar jest innego rodzaju, np. ja daję ci pracę, ty mi dajesz za to zapłatę — wówczas zachowanie takie wyraża nierówność statusu, jaka zachodzi pomiędzy zatrudniającym a zatrudnianym.

Aby jeszcze uwypuklić tę myśl, że te dwa antropologiczne punkty widzenia, które ja określiłem jako *empirycystyczny* i *racjonalistyczny*, mogą być uważane raczej za komplementarne, a nie każdy z nich za dobry lub zły, mógłbym wskazać, że moje własne prace zawierają podejście i jednego, i drugiego typu — Leach z roku 1954 jest racjonalistą, Leach z roku 1961 jest empirycystą.

W pozostałej części tego eseju argumentacja będzie raczej strukturalistyczna (racjonalistyczna) niż funkcjonalistyczna (empirycystyczna). Moim głównym tematem jest komunikowanie, ale jest tak po prostu dla celów ekspozycji. W praktyce, gospodarka i komunikowanie nie mogą być nigdy rozdzielone. Nawet w tak namacalnie komunikatywnym obrzędzie, jak dzielenie się przez katolickiego księdza z wiernymi chlebem i winem, gdzie chleb i wino symbolizują ciało i krew Jezusa Chrystusa, nawet tu mamy do czynienia z substratem ekonomicznym — ktoś przy tej okazji musi kupić chleb i wino.

Jednakże koncentrując się na komunikatywnych aspektach transakcji ograniczam się do wyznaczenia różnorodnych parametrów, które należy wziąć pod uwagę. W obrębie tych ograniczonych ram odniesienia, indywidualne elementy obserwowanego zachowania i indywidualne szczegóły zwyczaju mogą być traktowane jako analogiczne do słów i zdań w języku oraz pasaży w przedstawieniu muzycznym.

W przypadku zwykłego języka i zwykłego muzycznego wykonania, każde pojedyncze wyrażenie zaczyna się w umyśle ludzkim i centralną zagadką do rozwiązania jest określenie, jak dalece znaczenie, które jest przekazywane słuchaczowi, odpowiada temu, co leżało w intencji nadawcy. Moim głównym celem jest obecnie rozważenie, w jaki sposób antropologowie powinni decydować jako obserwatorzy o tym, które zwyczaje, różne od werbalnych, mogą być uznane za znaczące.

Jeśli mamy rozważyć tę sprawę nie tylko w terminach ogólnych, wówczas koniecznym się staje rozwinięcie sztucznej, formalnej ramy odniesienia. Musimy podejść do tego zagadnienia tak, jakby był to problem matematyczny. Dlatego też następne paragrafy będą poświęcone wprowadzeniu żargonu pojęciowego jako ramy koncepcyjnej, która będzie mogła posłużyć za narzędzie analizy. Jeśliby czytelnik nie zaznajomił się z tymi argumentami, które są przedstawione w tak formalny i schematyczny sposób, cały wykład mijałby się z celem. Wszystko, co mogę powiedzieć w ob-

ronię takiego postępowania to to, że ono się sprawdza. Jeśli czytelnik będzie mógł się przyzwyczaić do tego sposobu traktowania świadectw etnograficznych, jaki ja proponuję, bez wątpienia dojdzie do wniosku, że wiele rzeczy, które przedtem wydawały się chaotycznym zbiorem przypadkowych obrazów, stanie się teraz zrozumiałe.

III. PROBLEMY TERMINOLOGII

Gdy znajdujemy się w towarzystwie bliskich przyjaciół czy sąsiadów, jest dla nas oczywiste, że komunikowanie się stanowi złożony, ciągły proces, składający się z wielu werbalnych i niewerbalnych zachowań. Dopiero spotykając cudzoziemca nagle uświadamiamy sobie, że ponieważ wszystkie zwyczajowe zachowania (a nie tylko akty mowy) przekazują jakieś informacje, nie możemy zrozumieć, o co w danej sytuacji chodzi, gdyż nie znamy kodu. Jak wobec tego powinniśmy postępować, aby odczytać znaczenie zwyczajów innych ludzi?

Możemy zazwyczaj rozróżnić trzy aspekty ludzkiego zachowania:

1. Naturalne, biologiczne czynności ludzkiego organizmu — oddychanie, bicie serca, procesy metaboliczne itd.
2. Działania techniczne, które służą zmianie fizycznego stanu zewnętrznego świata — kopanie dziur w ziemi, gotowanie jaj.
3. Działania ekspresyjne, które albo po prostu coś mówią o stanie świata takim, jakim on jest, albo zmierzają do zmiany jego znaczenia przez dostarczenie wyjaśnień metafizycznych.

Niezależnie od zwykłych werbalnych wypowiedzi, działania ekspresyjne obejmują oczywiście takie gesty jak skinienie głową, grymas twarzy czy wzruszenie ramionami. Ale obejmują one także takie zachowania jak noszenie munduru, stawanie na podium, wkładanie obrączki.

Wyodrębnione przeze mnie trzy aspekty zachowania nie są nigdy całkowicie oddzielone. Nawet najprostsze działanie techniczne ma swój aspekt zarówno biologiczny jak i ekspresyjny. Jeśli ja robię sobie filiżankę kawy, zmienia to nie tylko stan zewnętrznego świata, ale także pobudza moje wewnętrzne metaboliczne procesy i zarazem *mówi coś*, bowiem sposób, w jaki ja przygotowuję kawę, naczynia, jakich używam, dostarczają informacji o kulturze, w ramach której żyję.

Sposoby i kanały, poprzez które komunikujemy się między sobą, są różnorodne i bardzo złożone, ale dla celów wstępnej analizy mogę stwierdzić, że: ludzie komunikują się pomiędzy sobą za pomocą działań ekspresyjnych, które występują pod postacią sygnałów, znaków i symboli. Większość z nas nie rozróżnia precyzyjnie znaczenia tych

trzech powszechnie używanych słów, a nawet ci, którzy to robią, mogą ich używać w bardzo różnych znaczeniach³.

W tym eseju nadam tym terminom specjalnie zdefiniowane znaczenie.

W niektórych formach komunikowania się działania ekspresyjne nadawcy są bezpośrednio interpretowane przez odbiorcę. Ja mówię, ty słuchasz. Ja skłaniam głowę, ty widzisz, jak ja to robię. Ale w innych przypadkach ten związek jest pośredni. Ja piszę list i tworzę wzory znaków i symboli na papierze, w jakiś czas potem ty otrzymujesz list i interpretujesz to, co ja napisałem.

Zakres pośredniej informacji, jaką przekazują tego rodzaju listy jest bardzo szeroki. Spędzamy cały czas na interpretowaniu przeszłych, ekspresyjnych działań innych ludzi. Mogę skonstatować np., że kościół nie jest zwykłym miejscem zamieszkania po prostu patrząc na niego, ale ekspresyjne działania, które wytworzyły to rozróżnienie po raz pierwszy, miały miejsce dawno temu.

W dalszej części pracy przyjmuję założenie, że wszystkie różnorodne, niewerbalne wymiary kultury, takie jak style ubierania się, rozplanowanie wioski, architektura, meble, żywność, przyrządzanie posiłków, muzyka, fizyczne gesty i postawy itd., zorganizowane są w zbiory wzorów, zawierających zakodowaną informację w sposób analogiczny do

³ Techniczna literatura na ten temat jest bardzo bogata i sięga wstecz kilku wieków. Najczęściej cytowani autorzy to C. S. Peirce, F. de Saussure, E. Cassirer, L. Hjelmslev, C. Morris, R. Jakobson, R. Barthes. Autorzy ci wprowadzają różne znaczenia terminów *znak*, *symbol*, *oznaka*, *sygnał*, *ikona*, przy czym istnieje między nimi bardzo niewielka zgodność co do tego, jak kategorie te powinny być powiązane i rozróżniane, a towarzyszy temu duża złożoność argumentów. Firth (1973) idąc śladami Peirce'a i Morrisa, uważa termin *znak* za ogólną kategorię, która obejmuje *symbole*, *sygnały*, *oznaki* i *ikony*, jako jej poddziały. Ja osobiście wolę schemat przedstawiony na Fig. 1 (s. 53), który jest oparty na pracy Muldera i Herveya. (J. W. F. Mulder, S. G. J. Hervey: *Theory of Linguistic Sign*. Janua Linguarum: Series Minor 1936. The Hague 1972). Tutaj *znak* i *symbol* są przeciwstawnymi kategoriami *oznaki* (*index*). Odrzuciłem rozróżnienie Firtha, ponieważ biorę pod uwagę ważniejsze propozycje de Saussure'a, Jakobsona i Barthesa. Zmodyfikowałem propozycję Muldera i Herveya częściowo dlatego, że potrzebna mi była terminologia, którą mógłbym zaadoptować zarówno do nie-werbalnego, jak i werbalnego komunikowania, a częściowo dlatego, że jestem bardziej zainteresowany osiągnięciem zrozumiałości wyводу niż przedstawieniem w pełni rygorystycznej argumentacji. Odniesienia do wspomnianych wyżej autorów, znajdzie czytelnik w *Bibliografii* [zawartej w książce, z której pochodzi niniejszy fragment — przyp. red.]. Innym pomocnym przewodnikiem w tym terminologicznym labiryncie są prace Fernandez a. (J. W. Fernandez: *Symbolic Consensus in Fang Reformative Cult*. „American Anthropologist” 1965, nr 67, s. 902—929, zob. s. 917—922; oraz: *The Mission of Metaphor in Expressive Culture*. „Current Anthropology” 1974, nr 15, s. 119—145).

dźwięków, słów i zdań w języku naturalnym. Zakładam więc, że możemy równie zasadnie mówić o regułach gramatycznych rządzących noszeniem ubrań, co o regułach gramatycznych rządzących wyrażeniami mowy.

Jest to oczywiście bardzo szerokie i ogólne założenie, dlatego nie próbuję usprawiedliwiać go w szczegółach. Podstawowy argument sprowadza się do tego, że przekazy, jakie odbieramy w różny sposób (za pomocą naszych różnych zmysłów, takich jak dotyk, wzrok, słuch, węch, smak) łatwo można przetransformować jedne na drugie. I tak np. możemy przedstawić w postaci obrazów wzrokowych to, co słyszymy za pomocą słów, możemy przekształcić tekst pisany w mówiony, muzyk może przekształcić wizualny zapis utworu muzycznego w ruchy ramion, ust i palców. Gdy rozpatrujemy rzecz na bardzo abstrakcyjnym poziomie, wszystkie rodzaje naszego zmysłowego postrzegania przebiegają wyraźnie według tego samego kodu. Musi więc istnieć pewien rodzaj logicznego mechanizmu, który pozwala nam przekształcać przekazy wzrokowe w dźwiękowe, czy dotykowe i zapachowe i *vice versa*.

Trzeba jednak też uzmysłowić sobie, że istnieją wyraźne różnice pomiędzy przekazywaniem sobie informacji ustnie lub za pomocą słowa pisanego, a sposobem, w jaki porozumiewamy się między sobą za pomocą konwencji zakodowanych w zachowaniach, znakach i symbolach niewerbalnych.

Reguły gramatyczne, które rządzą wypowiedziami słownymi, są tego rodzaju, że każdy, kto biegle włada danym językiem może zbudować spontanicznie całkiem nowe zdanie z przeświadczeniem, że zostanie zrozumiany przez swoje audytorium. Rzecz ma się jednak inaczej, gdy chodzi o większość niewerbalnych form zachowania. Prywatne symbole, takie, jakie tworzymy w snach czy poematach, czy też nowo utworzone symboliczne konwencje niewerbalnego rodzaju nie będą przekazywały informacji innym, o ile nie zostaną dodatkowo wyjaśnione w innych sposób. To wskazuje, że syntaksa niewerbalnego języka musi być o wiele prostsza niż w języku mówionym czy pisanim. Gdyby było inaczej, esej tak krótki jak ten, dotyczący tak złożonego tematu, byłby doprawdy stratą czasu.

Dlatego też czytając dalsze wywody czytelnik winien pamiętać, że podobieństwo pomiędzy tworzeniem przez jednostkę zdań w spontanicznej rozmowie a tworzeniem nowych zwyczajów przez daną społeczność, w pewnym okresie czasu, oparte jest jedynie na analogii. I faktycznie bardzo niewiele wiemy zarówno o jednym, jak i o drugim.

Mój punkt wyjściowy jest arbitralny. Nazwijmy jakkolwiek jednostkę komunikowania *wydarzeniem komunikującym*. Każde takie wydarzenie jest diadyczne (dwustronne) w przynajmniej dwojakim znaczeniu:

1. Muszą zawsze w takiej sytuacji istnieć dwie jednostki: *X*, który jest nadawcą rozpoczynającym dane ekspresyjne działanie i *Y*, który

jest odbiorcą, interpretatorem produktu ekspresyjnego działania. X i Y mogą być równocześnie w tym samym miejscu, ale nie muszą.

2. Ekspresyjne działanie samo w sobie także ma dwa aspekty, po prostu dlatego, że przenosi ono przekaz. Z jednej strony jest to samo działanie lub jego rezultat, skinienie głową lub napisany list, z drugiej strony jest to przekaz nadawany przez nadawcę i rozszyfrowany przez odbiorcę.

Złożoność terminologii, jaką przedstawiam w poniższym diagramie (Fig. 1), jest użyteczna analitycznie, gdyż stosunek pomiędzy nośnikiem przekazu *A* i przekazem *B* może zakładać różnorodność form. Czytając następnych kilka paragrafów, czytelnik powinien się odwoływać do tego diagramu.

Diada komunikacyjna - wydarzenie komunikujące.

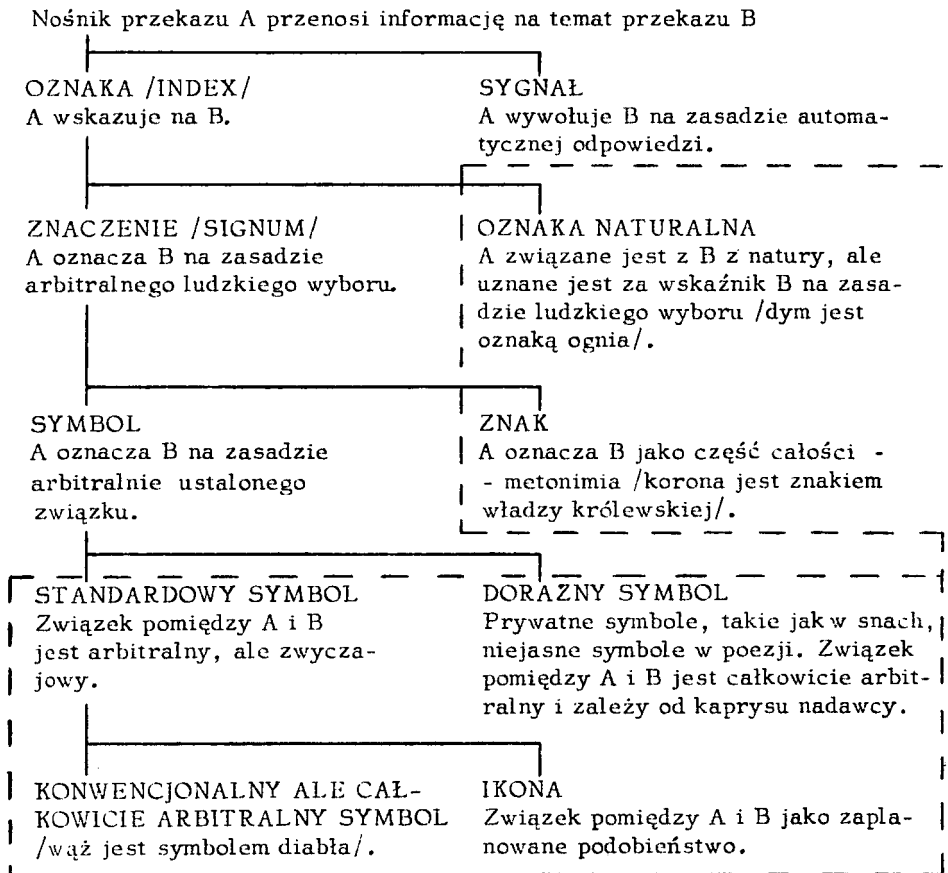


Fig. 1

Kluczowe rozróżnienie w tym schemacie jest następujące:

SYGNAŁ — Stosunek pomiędzy *A* i *B* jest mechaniczny i automatyczny. *A* wywołuje natychmiast *B*. Przekaz i nośnik przekazu są po prostu dwoma aspektami tej samej rzeczy. Wszystkie zwierzęta, łącznie z człowiekiem, stale odpowiadają na wielką ilość różnorodnych sygnałów.

OZNAKA — *A* wskazuje na *B*. Sygnały są przyczynowe, oznaki opisowe. W ramach tej ogólnej kategorii *naturalne* oznaki to te, które dotyczą związków naturalnych (dym jest wskaźnikiem ognia), *znaczące* (*signa*) to te, w których związek pomiędzy znaczącym a oznaczanym jest kulturową konwencją, *symbole* i *znaki* są przeciwstawiane jako subkategorii *znaczeń* (*signa*).

Do tej pory w mniejszym lub większym stopniu podążałem za propozycjami Muldera i Herveya (1972, 13—17)⁴. Autorom tym chodzi o poddanie rygorystycznej analizie koncepcji *znaku* w lingwistyce. Ich brak zainteresowania dla niewerbalnych typów komunikowania ogranicza użyteczność reszty ich systemu terminologicznego, tej, której dotyczą moje propozycje.

Mulder i Hervey określają *symbole* jako te znaczenia (*signa*), których właściwa interpretacja zależna jest od odrębnej (okazjonalnej) definicji, a więc będzie to np. *x*, *y*, *z* w równaniu algebraicznym, a *znaki* jako te znaczenia (*signa*), które w całości posiadają ustaloną konwencjonalną denotację, a więc *+*, *—*, *=* w równaniu algebraicznym. Zgodnie z tymi definicjami imiona własne są symbolami, podczas gdy rzeczowniki klasyfikacyjne są znakami. Np. w zdaniu *Ten mężczyzna nazywa się John* — *John* będzie symbolem tego mężczyzny. Ale w zdaniu *Te zwierzęta to świnie*, *Świnia* będzie znakiem tych zwierząt. Chociaż to rozróżnienie pomiędzy *oddzielnie zdefiniowaną denotacją* i *całkowicie ustaloną konwencjonalną denotacją* odnosi się także do przeciwstawienia *symbol* — *znak* w moim diagramie (Fig. 1), jednakże jestem zainteresowany innym aspektem tego rozróżnienia i sformułuję moją definicję nieco inaczej.

Zanim jednak do tego przystąpię, warto zaznaczyć, że algebraiczne przykłady Muldera i Herveya natychmiast czynią jasnym, że każda pojedyncza symboliczna wypowiedź jest na ogół kombinacją zarówno symboli, jak i znaków, tzn. $x+y=z$.

Widoczne jest także, że to, czy poszczególne signum będzie uważane za *znak* czy za *symbol*, zależy od tego, jak jest ono użyte. Litery rzymskiego alfabetu, gdy są użyte w równaniu matematycznym są symbolami, ale gdy są użyte w kontekście werbalnej transkrypcji, mają

⁴ J. W. F. Mulder, S. G. J. Hervey: *Theory of the Linguistic Sign...*, op. cit.

ustalone, konwencjonalne, fonetyczne wartości i stają się znakami. W tym ostatnim kontekście każda pojedyncza litera, wzięta osobno jest pozbawiona znaczenia, jednakże w kombinacji z podzespołami dwudziestu sześciu znanych znaków literowych, może przedstawiać setki tysięcy różnych słów w setkach różnych języków.

Dla celów, jakie sobie postawiłem, jest to sedno sprawy. Dwa kluczowe punkty są tu następujące:

1. Znaki nie zdarzają się w izolacji, znak jest zawsze częścią przeciwnych znaków, które funkcjonują w ramach specyficznego kulturowego kontekstu.

2. Znak tylko wtedy przekazuje informacje, gdy jest połączony z innymi znakami i symbolami, należącymi do tego samego kontekstu. Przykład: $x+y = z$ zakłada kontekst matematyczny. Poza tym kontekstem znaki $+$ i $=$ nie mogłyby przekazywać żadnych informacji. Ujmując ten punkt inaczej: znaki są zawsze sąsiadami w stosunku do innych znaków, które są częściami tego samego zespołu.

To prowadzi nas do definicji przedstawionych w diagramie (Fig. 1).

1. *Signum A* jest *znakiem* wówczas, gdy istnieje uprzedni wewnętrzny związek pomiędzy A i B, polegający na tym, że należą one do tego samego kontekstu kulturowego.

Przykłady:

(i) W kontekście zapisów dźwiękowych mówionej angielszczyzny w postaci liter rzymskiego alfabetu, każda litera czy para liter są znakami poszczególnych dźwięków.

(ii) W wypadku konwencji angielskiego literowania, sekwencja liter *APPLE* jest znakiem konkretnego owocu.

(iii) W wyrażaniu *A oznacza APPLE*, *A* jest znakiem *APPLE* i stąd także jest znakiem owocu.

(iiii) W kontekście europejskich tradycji politycznych, gdzie głównym elementem insygniów rządzącego monarchy była korona, korona jest znakiem władzy.

Ten rodzaj stosunku określany bywa czasami jako *metonimia* i w tym właśnie sensie będę używał tego słowa w tym eseju. Najogólniej, zgodnie z tym, na co wskazują nasze ostatnie dwa przykłady, metonimia występuje zawsze tam, gdzie część zastępuje całość. Oznaka, która funkcjonuje jako znak, sąsiaduje z tym, co oznaczane i jest jego częścią. Należy zauważyć, że oznaki naturalne (*dym oznacza ogień*) zawierają m e t o n i m i c z n e stosunki podobnie jak znaki.

2. Odpowiednio *signum A* staje się *symbolem*, kiedy *A* oznacza *B*, a między A i B nie istnieje uprzednia więź wewnętrzna, czyli inaczej można powiedzieć, że A i B należą do różnych kontekstów kulturowych.

Przykłady:

(i) W wyrażeniu algebraicznym niech x oznacza cenę sera, y — cenę masła, a z cenę chleba..., x , y , z są symbolami. Tutaj x , y , z należą do kontekstu matematycznego, ceny należą do kontekstu rynkowego.

(ii) Kiedy korona jest używana jako marka piwa, jest ona symbolem a nie znakiem. Nie istnieje tu żaden uprzedni wewnętrzny stosunek — korona i piwo pochodzą z różnych kontekstów.

(iii) W historii biblijnej wąż w ogrodzie Edenu jest symbolem zła. Zoologiczny kontekst węży nie posiada żadnego wewnętrznego związku z moralnym kontekstem zła.

W przedstawionym przeze mnie diagramie (Fig. 1), przeciwieństwo pomiędzy *wewnętrznymi* stosunkami, jakie zachodzą w wypadku oznak naturalnych i znaków oraz *niewewnętrznymi* stosunkami zawartymi w symbolach, odpowiada rozróżnieniu pomiędzy *metonimią* i *metaforą*. Podczas gdy metonimia zakłada przyległość, metafora opiera się na stwierdzonym podobieństwie.

W ramach ogólnej kategorii *symbolu* schemat mój idzie znowu częściowo śladami M u l d e r a i Herveya. *Standardowy symbol*, który przynosi informację w dziedzinie publicznej, odróżniany jest od *doraźnego symbolu* (*nonce symbol*), tj. prywatnych, indywidualnych symboli, takich, jakie mogą pojawiać się w snach, poezji, które nie przekazują żadnych publicznych informacji, dopóki nie zostaną zaopatrzone w dodatkowe znaczenie. W obrębie tej szerokiej kategorii *standardowych symboli*, wyróżniam *ikony*, w wypadku których *AJB* jest zaplanowanym podobieństwem, jak w wypadku modeli, map, portretów. *Ikony* odróżniam od *konwencjonalnych, ale całkowicie arbitralnych symboli*. Jest to przyjęte rozróżnienie⁵.

Moje twierdzenie, że stosunki w wypadku znaku oznaczają współwystępowanie i są przez to głównie metonimiczne, podczas gdy w wypadku symboli stosunki polegają na arbitralnie założonym podobieństwie i dlatego są głównie metaforyczne, wymaga dalszego rozwinięcia.

Niemal każdy, kto przeprowadzał uważne studia nad procesem komunikowania, zgadza się z tym, że rozróżnienie tego rodzaju jest analitycznie użyteczne i ważne, ale mimo to wciąż występują w tym zakresie duże różnice w terminologii.

Rozróżnienie pomiędzy metaforą i metonimią wiąże się z nazwiskiem Jakobsona (1956). Lévi-Strauss w duchu tradycji de Saussure' a określa niemal to samo rozróżnienie terminami *paradygmatycznej* i *syntagmatycznej*. Bardzo podobne przeciwstawienie spotykamy w mu-

⁵ Zob. R. Firth: *Symbols Public and Private*. London. 1973.

zyce, kiedy harmonia, w której te same instrumenty wydają równocześnie dźwięki słyszane w połączeniu, odróżniana jest od melodii, gdzie jedna nuta następuje po drugiej tworząc melodię.

W muzyce znana jest nam idea, że melodia może być transformowana na inną tonację tak, że może być ona grana na różnych instrumentach, ale jest to po prostu specjalny przypadek ogólniejszego procesu, gdzie syntagmatyczne łańcuchy znaków powiązanych na zasadzie metonimii mogą być przekształcone w drodze paradygmatycznej transpozycji (metafory) w inaczej manifestującą się formę. Prototypowym przykładem syntagmatycznego łańcucha są litery składające się na napisane słowo, czy słowa tworzące zdanie lub też sekwencje nut w utworze muzycznym, które wskazują melodię.

Przykładu związku paradygmatycznego dostarcza równoczesna transpozycja, która zachodzi wówczas, gdy sekwencje nut interpretowane są jako sekwencje ruchów palców na klawiaturze pianina, które przez dalsze odwrócenie stają się sekwencjami wzorów fal dźwiękowych docierających do ucha słuchacza. Stosunek pomiędzy napisanym utworem, ruchami palców i falami dźwięków jest paradygmatyczny.

Żargon ten jest męczący, ale niekiedy użyteczny. W przybliżeniu, choć niedokładnie, zarysowują się tu następujące ekwiwalencje:

Symbol [Znak = Metafora] Metonimia = Związek paradygmatyczny [Łańcuch syntagmatyczny = Harmonia] Melodia.

Na podstawie naszego powszechnego doświadczenia wiemy, że wszystkie rodzaje ludzkich działań, a nie tylko mowa, służą przekazywaniu informacji. Takie sposoby komunikowania obejmują pismo, wykonanie muzyczne, taniec, malarstwo, śpiew, budownictwo, działalność, leczenie, kult itp. Cała argumentacja przedstawiona w niniejszym szkicu sprowadza się do propozycji, że mechanizm tych różnych sposobów komunikowania musi być do pewnego stopnia taki sam, oraz że każdy z nich jest transformacją każdego z pozostałych, tak jak tekst pisany jest transformacją mowy. Jeśli tak jest rzeczywiście, wówczas potrzebny jest nam język, za pomocą którego będziemy mogli rozważać cechy tego powszechnego kodu. Temu celowi ma służyć zaproponowany przeze mnie żargon.

IV. PRZEDMIOTY, OBRAZY, POJĘCIA

Podstawową trudnością w całej tej sprawie jest to, że my cały czas zajmujemy się operacjami ludzkiego umysłu w równym stopniu, co przedmiotami i działaniami, jakie znajdują się i zachodzą w zewnętrznym świecie.

Muzyka, która powstaje jako rezultat przetworzenia nut utworu mu-

zycznego przez pianistę na ruchy palców na klawiaturze, nie jest po prostu konsekwencją automatycznych reakcji na sygnał. Takie automatyczne reakcje wchodzi w grę, ale są one modulowane przez myśl muzyczną i kompetencje wykonawcy. I to samo odnosi się do całego wachlarza ludzkiej komunikacji, zarówno werbalnej jak i niewerbalnej. Ilekroć ujmujemy znaczenie ekspresyjnego zachowania, koncentrujemy się na stosunkach pomiędzy obserwowanymi wzorami, jakie zachodzą w zewnętrznym świecie, a nieobserwowanymi wzorami, jakie istnieją w *umyśle*. Ale tutaj znowu wracamy do przeciwstawienia pomiędzy racjonalizmem i empiryzmem. Co faktycznie rozumiemy przez *wzory w umyśle*? Doradzałbym czytelnikowi sceptycyzm.

Tylko bardzo ekstremalnie behawiorystycznie nastawieni psycholodzy chcieliby rozważyć problem znaczenia bez przypisywania pewnego o stopnia realności operacjom dokonywanym w umyśle, w sferze idei, ale odwrotna forma zniekształcania jest też powszechna. Większość teorii znaków i symboli (teorii semiologicznych) została rozwinięta przez europejskich kontynuatorów de Saussure'a i oni to atakowali problem stosunków pomiędzy ideami a zewnętrznymi obiektami, przyjmując ekstremalnie racjonalistyczne stanowisko, że można zupełnie ignorować przedmioty zewnętrzne.

Pisarze ci podkreślali, że powinniśmy troskliwie odróżniać słowa jako zewnętrzne przedmioty od słów-obrazów dźwiękowych. My sami osobiście doświadczamy słów jako obrazów dźwiękowych za każdym razem, gdy myślimy za pomocą słów, bez wydawania dźwięków czy poruszania ustami. Gdy w grę wchodzi nasz ojczysty język, każde słowo (obraz dźwiękowy) jest nierozdzielnie związane z wewnętrznym umysłowym wyobrażeniem lub pojęciem. Zgodnie z tą argumentacją termin *znak językowy* w pracach de Saussure'a i jego następców odnosi się do kombinacji obrazu dźwiękowego i pojęcia. Znak językowy stanowi zatem pojedynczą jedność, w której można wyróżnić dwa aspekty, tak jak dwie strony na kartce papieru:

1. Obraz dźwiękowy (franc. *signifiant*, ang. *signifying*, pol. *oznaczająca*).
2. Pojęcie (franc. *signifié*, ang. *signified*, pol. *oznaczane*), Mulder i Hervey używają tutaj terminów *wyrażenie* i *treść*.

Niniejszy esej nie jest poświęcony wyłącznie komunikacji werbalnej czy znakom lingwistycznym. Tak jak możemy myśleć za pomocą słów nie mówiąc, tak też możemy myśleć za pomocą obrazów wzrokowych i dotykowych nie używając oczu ani nie dotykając czegokolwiek. Dlatego będę mówił raczej o *obrazach zmysłowych* aniżeli o *obrazach dźwiękowych*. Trudność polega na zrozumieniu, w jaki sposób ob-

razy zmysłowe, którymi możemy posługiwać się w naszej wyobraźni, są powiązane z obiektami i wydarzeniami, zachodzącymi w zewnętrznym świecie. Zagadki są tu różnego rodzaju.

Po pierwsze istnieje trudność, która w języku pojawia się jako zjawisko homonimii i synonimii. Słowa *hair* i *hare* (*włosy, zając*) są w języku angielskim homonimiczne, są one identyczne jako obrazy dźwiękowe. Ale są one zupełnie różnymi rodzajami obiektów i nie możemy ich mieszać ze sobą jako pojęć, chociaż gdy układamy kalambur, możemy wykorzystywać w wyobraźni tę identyczność obrazów dźwiękowych. Gra słów jest w niektórych przypadkach niezmiernie ważną cechą wszystkich form symboli czy komunikowania, ale szczególnie może w tych dziedzinach życia społecznego, które są ośrodkiem tabu, a więc w dziedzinie seksu i religii. Kalambury mogą być równie dobrze wizualne jak i werbalne. Kogut, ptak, bywał metaforą ludzkiego penisa we wszystkich częściach Europy od czasów starożytnej Grecji, także wizualne obrazy walki kogutów oraz obrazy kogutów i kur mogą być w sposób wyraźny obciążone seksualnymi skojarzeniami. Dla porównania, niewinny *truś, królik (bunny)* jest dziecięcą wersją znacznie mniej niewinnego *juterka (cunny, coney)*, a współczesne *bunny girls (króliczki, cizie)* z „Playboya” mają swoje poprzedniczki w osiemnastowiecznych *cunny houses* (burdelach).

Synonimia jest odwrotnym procesem, w którym pojedyncze pojęcie w umyśle może być przedstawione przez dwa całkowicie różne obrazy dźwiękowe, nawet w kontekście tego samego języka. Tak więc w angielskim *kill (zabijać)* znaczy to samo co *slay, a ship (okręt, łódź)* to samo co *vessel*. Tutaj znowu mamy do czynienia z niewerbalnymi analogiami pomiędzy różnymi słowami. We wszystkich niemal systemach religijnych idea teologiczna, najbardziej święte i otoczone rygorystycznym tabu pojęcia, mogą być przedstawione za pomocą kilku standardowych symboli. Na przykład we wczesnym chrześcijaństwie krzyż, symbol *Chi-ro* (anagram pierwszych dwóch liter słowa *Chrystus*) i ryba stanowiły ekwiwalentne symbole. Słowo *ryba* po grecku zawiera werbalny kalambur — greckie litery tego słowa *i-ch-th-e-u-s* mogą być czytane jako *Jezus Chrystus, Bóg i Zbawiciel*.

Ale wzór ten jest ogólnej natury. Sam fakt, że nazwy, jakie stosujemy na określenie rzeczy i zdarzeń zachodzących w zewnętrznym świecie są arbitralnie przyjętymi konwencjami, powoduje dwuznaczność obrazów zmysłowych i konceptualizacji, które te rzeczy wywołują i dwuznaczność tego rodzaju rzeczy, których używamy jako przedstawień idei metafizycznych.

Napotykamy tutaj na drugą istotną trudność. Podczas gdy niektóre pojęcia pojawiają się jako opisy przedmiotów i wydarzeń w zewnętrznym świecie, np. rzeczowniki takie jak *cow (krowa)* czy czasowniki jak *kill (za-*

bijać), inne (jak np. rozróżnienie pomiędzy dobrem i złem) tworzą się w umyśle bez odniesienia ich do poszczególnych rzeczy czy wydarzeń w zewnętrznym świecie. Na przykład, gdy ubieramy pannę młodą w biały welon, a wdowę w bardzo podobny czarny welon, wykorzystujemy opozycję biały — czarny, aby wyrazić nie tylko przeciwstawienie panna młoda — wdowa, ale także dobro — zło, podobnie jak cały wachlarz innych opozycji, takich jak szczęśliwy — smutny, czysty — skalany.

Mechanizm za pośrednictwem którego te dwuznaczne znaczenia przekształcane są w system można przedstawić schematycznie jak na Fig. 2.

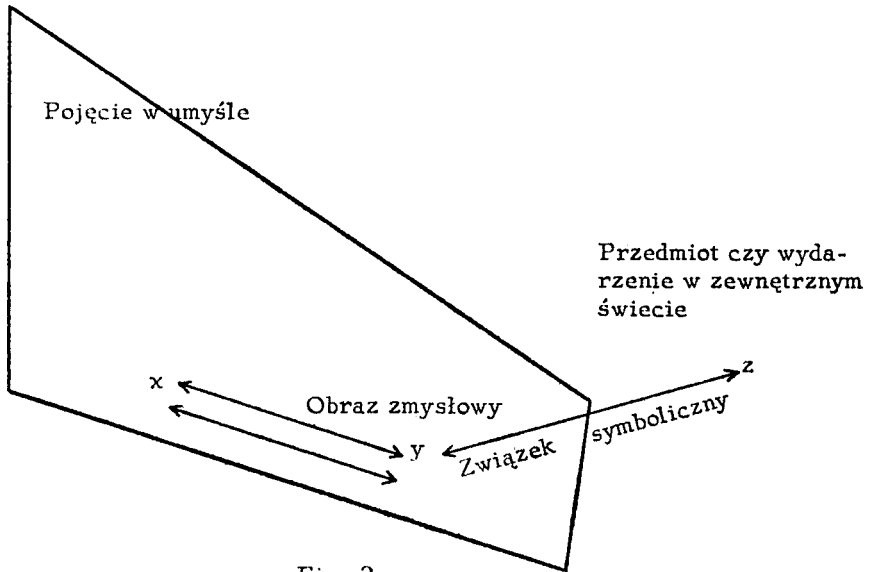


Fig. 2

Stosunek pomiędzy x — pojęciem w umyśle i y — obrazem zmysłowym jest wewnętrzny, są one dwiema stronami tej samej monety, ale stosunek pomiędzy y — obrazem zmysłowym i z — przedmiotem w zewnętrznym świecie jest zawsze arbitralny, przynajmniej do pewnego stopnia.

Z tego wynika, że w moim języku związek z i y jest zawsze symboliczny (metaforyczny). Ale to szerokie założenie musi być uściślone. O tyle, o ile związek z i y jest ustalony konwencjonalnie i zwyczajowo używany, jest to znak.

Idąc w ślady Muldera i Hervey a, powiedziałem już to samo na stronie 54. Jeśli odróżniamy pojedynczego człowieka od tłumu ludzi i dajemy mu imię *John*, jest to określenie symboliczne, ale kiedy używamy słowa *Świnia* na określenie wszystkich zwierząt tego rodzaju gdziekolwiek one się znajdują, wówczas używamy słowa *Świnia* jako znaku. Ale co wobec tego robimy, gdy używamy słowa *Świnia* na określenie policjanta.

Oczywiście pojawia się tam znowu symbolizm. Zobaczymy później, że nie jest to wcale banalna sprawa. Uwidacznia się to w antropologicznym rozumieniu magii. Teraz jednak chciałbym po prostu podkreślić, że opozycja wewnętrzny — arbitralny (intrinsic — arbitrary) nie jest ostra. Każde arbitralne skojarzenie, jakie się regularnie powtarza, zaczyna wyglądać w końcu na wewnętrzne.

Ryzykując, że wydam się nudny, pragnąłbym jednak kontynuować kwestię o zasadniczej arbitralności związku z *i* y.

W przypadku werbalnego języka, wstępna arbitralność jest oczywista. Zwierzę, które *Anglik* nazywa *dog*, *Francuz* nazywa *chien*. Angielskie słowo *dog* i francuskie *chien* są arbitralnie przyjmowanymi metaforami (symbolami) tej samej rzeczy. Tym samym związek pomiędzy obrazem dźwiękowym a pojęciem jest namacalnie wewnętrzny. Moje angielskie pojęcie *doginess* (pieskości) wywołane jest przez słowo *dog*, a nie *chien*. Słowo *dog* jest częścią mojego pojęcia, słowo *chien*, nie. Ponieważ angielski jest moim ojczystym językiem — *dog* — słowo i *dog* — zinternalizowane pojęcie, wydają się być nierozdzielne⁶.

To uczucie identyczności pomiędzy rzeczami występującymi w wewnętrznym świecie a ich nazwami, sięga bardzo głęboko. We wszelkiego rodzaju mitologiach obejmujących mitologię aborygenów australijskich i judeochrześcijańską *Biblię*, nazywanie zwierząt i roślin jest twórczym aktem, który nadaje im niezależną egzystencję.

Jednakże, mimo że bez oporów przyjmie czytelnik następujące, raczej oczywiste stwierdzenie: *moje pojęcia powiązane są z poszczególnymi słowami w danym języku, rzeczy istniejące w zewnętrznym świecie są powiązane z różnymi słowami w różnych językach*, jeśli odnosi się ono do słów, to niechętnie zgodzi się na ten sam argument w odniesieniu do niewerbalnego kontekstu.

⁶ Oczywiście sformułowanie to wiąże się z całą masą trudnych kwestii. Co się stanie np. z relacją obraz dźwiękowy — pojęcie w wypadku jednostek, które są dwujęzyczne? Mulder i Hervey (1972, 26—63) przeprowadzają niezwykle zawiłą analizę tych problemów, jakie wiążą się z kwestią wzajemnych związków pomiędzy *x*, *y*, *z* (Fig. 2) i ich wpływu na słowa mówionego języka, np. angielskiego. Domagają się oni wyraźnego określenia tych rodzajów dwuznaczności, do których odwoływałem się opisując *x* w moim diagramie jako *klasę ekwiwalentnych odnośników*, a *y* jako *klasę ekwiwalentnych form*; *x* i *y* w połączeniu są znakami *z*. Opisując ten proces Mulder i Hervey kładą wielki nacisk na początkową definicję znaku jako *sign* o *całkowicie konwencjonalnie ustalonej denotacji*. W każdym razie o tyle, o ile mogę ocenić podejście Muldera i Hervey a, które oni nazywają *denotacyjną sémantyką znaków*, nie ma ona zastosowania do problemów przekładu, a więc gdy jeden język, czy to werbalny czy niewerbalny, jest interpretowany za pomocą innego. Przedmiotem niniejszego eseju jest właśnie precyzyjne rozpatrzenie interpretacji tego ostatniego rodzaju.

Oczywiście słowa *dog* i *chien* są różnymi przedstawieniami tej samej rzeczy, ale czy na pewno moja wizualna odpowiedź na rzecz-dog, mój całościowy zmysłowy obraz tego stworzenia nie może być przedmiotem kulturowego uwarunkowania? Czy jesteście tego pewni? Jak dalece możemy być pewni, że nasza percepcja świata jest niezależna od naszego środowiska społecznego?

Jest to problem, który był źródłem szerokiej dyskusji pomiędzy doświadczonymi antropologami i psychologami i ja z pewnością nie jestem przygotowany do tego, aby w sposób kategoriyczny rozstrzygać ten problem. Ale wiemy, że artystyczne przedstawienie znanych przedmiotów przebiega według bardzo różnych konwencji w różnych kulturach i ten punkt wydaje się ważny. Jest bardzo możliwe, że każda jednostka odbiera swój świat tak, jak to sugeruje jej kulturowe zaplecze. Współcześnie większa część świata zdominowana jest przez realistyczne obrazy jakich dostarczają nam nasze kamery. Ale jest to samooszukiwanie się, jeśli wyobrażamy sobie, co prawdopodobnie robimy, że to nasze oko w sposób naturalny odbiera świat takim, jakim jawi się on nam na fotografii.

Ale wróćmy na moment do naszego porównania *policejanci to świnię*. Związek tutaj jest wyraźnie arbitralny i dlatego symboliczny (metaforyczny), byłoby błędem przypuszczać, że jest on wewnętrzny i przez to z natury metonimiczny. Ale, jak zobaczymy, jest to ważny rodzaj błędu, który wszyscy jesteśmy skłonni popełniać. Jest to jeden z przyjętych sposobów, wykorzystywany przez nas celem zamaskowania faktu, że niemal wszystko, co mówimy czy robimy, jest pełne dwuznaczności.

Diagram przedstawiony na Fig. 2 pomaga nam wyjaśnić, w jaki sposób ta dwuznaczność pojawia się po raz pierwszy. Przypuśćmy, że z oznacza zwierzę hodowlane, nazywane w Anglii *cow* (krowa). Wygląd tego zwierzęcia wywoływał będzie w umyśle angielskiego obserwatora zarówno obraz wizualny, jak i obraz dźwiękowy *cow*. Te dwie wersje y służą sklasyfikowaniu zwierzęcia, o którym mowa, jako *krowy*, a nie jako *konia*, ale x — pojęcie krowy w umyśle nie jest w takim samym stopniu związane z obrazem wizualnym jak z obrazem dźwiękowym. Stąd też każdy z nich może być przedmiotem nowych gier umysłowych. W szczególności zaś, możemy wiązać cechy obrazu wizualnego z obrazem dźwiękowym tak, że staje się on podstawą nowych metafor. Angielskie słowo *cow* może być zatem stosowane nie tylko w odniesieniu do znanego zwierzęcia hodowlanego, ale również do wieloryba płci żeńskiej, słonia płci żeńskiej i nosorożca płci żeńskiej i nawet do istot ludzkich płci żeńskiej.

Te zastosowania tego słowa są wszystkie metaforami, ale związki nie są tu całkowicie arbitralne, elementy metonimii są w nich zawarte, na co wskazuje fakt, że gdziekolwiek opisuje się płć żeńską poszczególnych gatunków słowem *krowa*, płć męska jest określana jako *byk*.

Może to zostać odebrane jako głupi, dziecinny żart, ale jest to zasada dotycząca rzeczy, o której musimy pamiętać. Metaforyczne (symboliczne) i metonimiczne (znakowe) stosunki są pojęciowo odrębne i w istocie, w naszym zwykłym procesie komunikowania się, mamy tendencję do ukazywania ich oddzielnie. Musimy tak czynić, by uniknąć wieloznaczności. Ale ukryta wieloznaczność jest zawsze obecna i istnieje wiele specjalnych, ale ważnych sytuacji, jak np. w zwrotach poetyckich czy religijnych, kiedy dochodzimy do przeciwnej skrajności. Dzięki zmianie kodu, przejściu od symboli do znaków, jesteśmy w stanie przekonywać się wzajemnie, że metaforyczny nonsens jest w rzeczywistości metonimicznym sensem.

V. SYGNAŁY I WSKAŹNIKI

Zanim przejdę do dalszych wywodów, zmuszony jestem wyprowadzić bardzo skrótowe rozróżnienie, którego już dokonałem, pomiędzy *sygnałami* i *oznakami* (por. s. 54). Czytelnik powinien jeszcze raz przyjrzeć się diagramowi na Fig. 1.

Sygnały odnoszą się do automatycznego, natychmiastowego mechanizmu reakcji. W przyrodzie większość sygnałów jest biologicznej natury. Każdy gatunek przyrodniczy został przystosowany w drodze ewolucji do odpowiedzi na warunki swojego środowiska, dzięki złożonej sieci powiązanych sygnałów. Weźmy prosty przykład dotyczący świata ludzkiego. Jeśli nie piję przez kilka godzin w ciągu upalnego dnia, jestem spragniony. Uczucie pragnienia jest biologicznym sygnałem, który wyzwala reakcję. Zaczynam się rozglądać za czymś do picia.

Nie jest całkowicie jasne, do jakiego stopnia porozumiewaniem się pomiędzy ludźmi dorosłymi rządzą sygnały, ale reakcja matki na płacz dziecka jest z pewnością w większej mierze instyktowna i tej swojej *zwierzęcej natury* nie pozbywamy się w miarę dorastania.

Na szczególną uwagę zasługują dwie ogólne cechy sygnałów.

1. Sygnał jest zawsze częścią sekwencji przyczynowo-skutkowej. Jest on zawsze najpierw wywoływany przez pierwotną przyczynę i później funkcjonuje sam jako przyczyna, wytwarzając dalsze rezultaty.

2. Istnieje zawsze pewien przedział czasu, jaki upływa pomiędzy sygnałem, a jego konsekwencją.

Techniczne działania ludzi, które zmieniają stan zewnętrznego świata, przypominają pod tym względem sygnały. Główna różnica polega na tym, że sygnały są automatyczne w swoim działaniu i nie wymagają intencjonalnej odpowiedzi ze strony odbierającego, ale nie są one w pełnym tego słowa znaczeniu mechaniczne i przez to, że efektywność sygnału zależy od zmysłowej reakcji odbiorcy,

której nie da się w pełni przewidzieć. Z drugiej strony, działania techniczne są w pełni mechaniczne i wymagają wstępnego intencjonalnego aktu ze strony nadawcy.

Ten punkt posiada ważne znaczenie w antropologicznych teoriach magii.

Przeciwieństwo pomiędzy sygnałem a oznaką jest takie, jak pomiędzy dynamiką a statystyką. W wypadku sygnału, jedno wydarzenie jest przyczyną drugiego, sygnał sam w sobie jest przekazem. W wypadku oznaki, nośnikiem przekazu jest wskazanie na przeszłe, obecne i przyszłe istnienie przekazu. Nie zakłada to żadnego związku przyczynowo-skutkowego. Jednakże wszystkie zwierzęta, łącznie z człowiekiem, reagują na zwyczajowo używane oznaki tak, jakby były one sygnałami.

Ten ważny punkt można zilustrować na przykładzie psa Pawłowa. Jedzenie było regularnie podawane psu wraz z akompaniamentem dzwoniącego dzwonka. Prawdziwie biologicznym sygnałem dla psa był zapach jedzenia, który wywołuje reakcję w postaci wzmózonego wydzielania śliny, ale pies nauczył się wiązać dźwięk dzwonka z żywnością. Dlatego potem dzwonienie dzwonka wywoływało podobną reakcję wzmózonego wydzielania śliny, nawet wówczas, gdy jedzenia nie było. Dzwonek był oznaką obecności pożywienia, ale traktowany był jako sygnał.

Większa część normalnej ludzkiej edukacji polega na przyswajaniu sobie inwentarza oznak, zarówno naturalnych jak i wytworzonych przez człowieka. Uczymy się co występuje z czym. Ale ucząc się naszej lekcji dokonujemy skrótów myślowych i zachowujemy się jak pies P a w ł o - w a. Na przykład czytając ten tekst, możemy wysiłkiem woli dostrzec indywidualne oznaki, drukowane litery na papierze, ale traktujemy zazwyczaj te drukowane litery jako aparat sygnalizacyjny, który automatycznie wywołuje informację *w oczach umysłu*.

Ale to, może sobie pomyśleć czytelnik, psuje całą argumentację. Wcześniej, w paragrafie 2, posłużyłem się *explicite* przypadkiem liter tworzących dane słowo jako przykładem syntagmatycznego łańcucha znaków. Teraz jednak twierdzę, że w praktyce, gdy jesteśmy rzeczywiście zaangażowani w czynność czytania, traktujemy taki s y n t a - gmatyczny łańcuch znaków tak, jakby to były sygnały. Gdzie zatem leży istotny punkt tej analizy?

V. TRANSFORMACJE

Wnioski z paragrafów III i IV mogą doprowadzić cynicznego czytelnika do wniosku, że przywołałem w nich skomplikowane rozróżnienia, wprowadzone w paragrafie II i na Fig. 1 jedynie po to, by wykazać, że nie mają one zastosowania w praktycznych sytuacjach. Do pewnego stopnia

jest to prawdą! Jakobson, który pierwszy podkreślił wagę biegunowego rozróżnienia pomiędzy metaforą a metonimią, od początku twierdził, że w faktycznie obserwowalnych formach dyskursu czy to werbalnego czy niewerbalnego, te dwa sposoby są zawsze ze sobą zmieszane, chociaż jeden może dominować nad drugim. Prototypem ogólnego systemu przekazu informacji jest nie rząd czcionki, ale wykonanie orkiestry, gdzie harmonia i melodia działają w połączeniu.

Pogląd Jakobsona został rozwinięty przez Lévi-Strauss a, który dostarczył słynnej techniki interpretacji mitu. Kluczowym punktem jest w tym wypadku nie to, że metafora i metonimia, związek paradygmatyczny i łańcuch syntagmatyczny są powiązane, ale że znaczenie zależy od transformacji jednego typu w drugi i na odwrot.

Aby przyrzeć się temu, co proponuje Lévi-Strauss, konieczne jest prześledzenie w szczegółach kilku przykładów, jakie on podaje. Formalne reguły jego metody są wyraźnie wytyczone. Lévi-Strauss najpierw rozbija syntagmatyczny łańcuch całej mitycznej opowieści na sekwencje pojedynczych epizodów. Potem przyjmuje, że każdy epizod jest cząstkową, metaforyczną transformacją każdego innego. To pociąga za sobą założenie, że opowieść jako całość może być uważana za palimpsest z góry nałożonych (ale niekompletnych) metaforycznych transformacji.

Jeśli przyjmiemy to założenie, musimy dojść do wniosku, że analityk, który pragnie rozszyfrować przekaz zawarty w micie jako całości (jako odrębny od powierzchniowych informacji, które są przedstawione w poszczególnych epizodach) musi poszukiwać wzoru struktury będącego z konieczności rodzajem abstrakcji, który jest wspólny dla całego zespołu metafor. Końcowa interpretacja polega na odczytaniu tego odtworzonego wzoru tak, jakby był on syntagmatycznym łańcuchem. Ta procedura zakłada podwójne przejście od typu metonimicznego do metaforycznego i później z powrotem do metonimicznego.

Lévi-Strauss sam przedstawił ten proces w postaci formuły matematycznej ⁷, a jego naśladowcy P. i E. K. M a randa⁸ sformalizowali ten argument jeszcze bardziej.

Oryginalna wersja, jaką przedstawił Lévi-Strauss w 1955 roku, była później przerabiana na wiele różnych sposobów, ale wciąż jest ona najbardziej zrozumiała. Może ona być przedstawiona w postaci następującego schematu:

1. Zaczynamy od mitycznej historii, która jest linearna w formie, jedna rzecz następuje po drugiej. Wydarzenia następują w kolejności, tak

⁷ C. Lévi-Strauss: *Mythologiques 2: Du Miel Aux Cendres*. Paris 1966, s. 211—212.

⁸ E. K. i P. Maranda: *Structural Models in Folklore and Transformatioal Essays*. The Hague 1971, s. 24—25.

że tworzą one syntagmatyczny łańcuch, są powiązane na zasadzie metonimii.

2. Analityk następnie zauważa, że historia mityczna może być rozbita jako całość na epizody *A*, *B*, *C*:

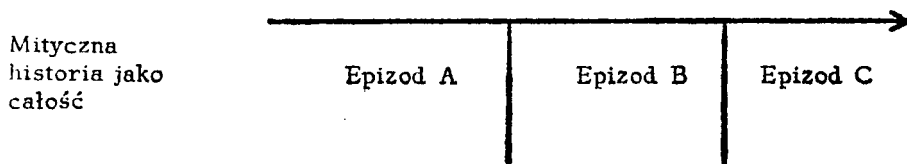


Fig. 3a

3. Każdy z epizodów jest następnie uważany za częściową transformację każdego z pozostałych. W ten sposób układamy diagram, który sugeruje, że każdy z pod-wątków odnosi się równocześnie do wszystkich wydarzeń i daje w sumie określony rezultat. Mówiąc żargonowo, w wyniku pierwszego etapu początkowy łańcuch syntagmatyczny zostaje przekształcony w związek paradygmatyczny (metonimia zostaje przekształcona w metaforę), a więc:

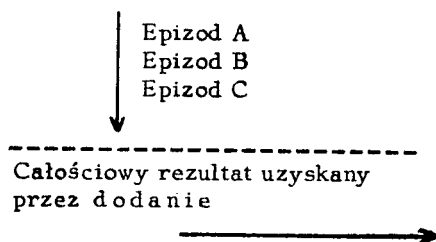


Fig. 3b

W porównaniu ze szczegółami zawartymi w pierwotnych epizodach, elementy w całościowo podsumowanej opowieści są abstrakcyjne. Jest to strukturalna sekwencja, która może być przedstawiona w formie algebraicznego równania, którego każdy z trzech pierwotnych epizodów jest tylko niedokładnym przedstawieniem. Mówiąc żargonowo, ten proces sumowania prowadzi do odwrócenia związku paradygmatycznego w łańcuch syntagmatyczny, metafora jest przekształcona w metonimię.

Podstawowa reguła, z jaką mamy tu do czynienia, jest wspólna dla wszystkich werbalnych wyrażen i wszelkiej działalności rytualnej. Wyrażenia te układają się w sekwencje czasowe. Ze swej natury są one syntagmatycznymi łańcuchami elementów przekazujących informacje. Ale więk-

szość przekazów jest synchroniczna, koniec jest więc ukryty w początku i *vice versa*. W interpretowaniu informacji zawsze postępujemy podobnie jak przy tłumaczeniu z jednego języka na drugi. Transformujemy tak, jak w wypadku muzyki, z jednej tonacji w drugą. Operacja ta stanowi przekształcenie paradygmatyczne.

Kiedy przekazujemy informacje za pośrednictwem mowy, odstęp czasu pomiędzy początkiem wypowiedzi a jej końcem jest tak krótki, że niemal zapominamy, że jakkolwiek czynnik czasu tutaj w ogóle występuje. Ale gdy próbujemy odpowiednio zinterpretować obrzęd rytualny, zapominamy, że wydarzenia, które są oddzielone znacznym odstępem czasu, mogą być częścią tego samego przekazu. Wspomniałem już o takim przypadku, ale warto go powtórzyć. Europejskie zwyczaje chrześcijańskie, w myśl których panna młoda jest ubrana na białą i wkłada biały welon, a wdowa jest ubrana na czarno i wkłada czarny welon, obydwa są częścią tego samego przekazu. Te dwa zwyczaje są logicznie ze sobą powiązane. Powodem, dla którego zazwyczaj nie dostrzegamy, że są one powiązane logicznie, jest to, że są one zwykle znacznie oddalone w czasie.

Tłumaczyła:
Barbara Olszewska-Dyoniziak