

Krzysztof Pietrowicz

Metafora a zmiana kulturowa

Doctrina. Studia społeczno-polityczne 1, 45-55

2004

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Krzysztof Pietrowicz

Metafora a zmiana kulturowa

Próbując określić rolę metafory w procesach zmiany kulturowej, nie sposób uniknąć poruszenia tematu: język a kultura. Przez historię myśli społecznej przewija się przekonanie, że język to sfera wyróżniona, w której zakodowane są normy, wartości czy, szerzej rzecz ujmując, zespoły reguł służących do opisu świata. Innymi słowy język często traktowany jest jako wzorzec całej kultury. Takie podejście charakterystyczne było przede wszystkim dla antropologii społecznej, która zajmowała się w przeszłości głównie tzw. ludami pierwotnymi. Próby rekonstrukcji kultury tego rodzaju społeczności podejmowano na podstawie badań ich języków. I tak, na przykład Edward Sapir, traktując go jako rozwinięty system symboliczny, zauważał: „język jest przewodnikiem po rzeczywistości społecznej” [cyt. za: Burszta 1998: 67]. Tezę tę rozwinął Benjamin Lee Whorf, formułując zasadę relatywizmu językowego (znaną później jako hipoteza Sapira-Whorfa). Badając różnice między językiem Indian Hopi a językami indoeuropejskimi, doszedł do wniosku, że pojmowanie realnego świata jest kreowane przez charakterystyczne dla danej kultury wzory językowe. W świecie można bytować tylko za pomocą języka, który determinuje jego postrzeganie [Whorf 1982; Whorf 1982a].

Pisząc o funkcjach, które spełnia język, można wskazać na najbardziej oczywistą funkcję komunikacyjną (język jako narzędzie służące komunikacji). Można też mówić o sterowniczej czy dyscyplinującej mocy języka, czego najpełniejszym wyrazem jest wspomniana hipoteza Sapira-Whorfa (język jako *kreator* rzeczywistości). Można wreszcie wskazywać na poznawcze funkcje języka (język jako czynnik umożliwiający nietradycyjne rozumienie dotychczasowych doświadczeń i konceptualizację nowych zjawisk), jak robią to kognywiści. Dwie ostatnie z tych funkcji interesują mnie przede wszystkim.

Metafora w ujęciu kognitywnym

W niniejszym tekście metafora jest rozumiana na sposób dość specyficzny, dlatego chciałbym rozpocząć od przytoczenia klasycznej definicji tego pojęcia. Została ona sformułowana przez Arystotelesa: „Metafora jest to przeniesienie jednej nazwy na inną: z rodzaju na gatunek, z jednego gatunku na inny, lub też przeniesienie nazwy z jakiejś rzeczy na inną na zasadzie analogii” [Arystoteles 1988: 351-352]. Dla Arystotelesa język dosłowny był *normą*, a metafora stanowiła swego rodzaju ozdobnik, czy raczej ekwiwalent innego wyrazu.

U podstaw takiego ujmowania metafory leży określony model kategoryzacji. Świat w takim ujęciu jest rzeczywistością obiektywną. Rzeczy posiadają pewne inherentne cechy, na podstawie których są zaliczane do danych kategorii. Natomiast język stanowi tylko odbicie rzeczywistości.

Zasada działania metafory wygląda schematycznie następująco: X to Y (np. „Tadek to osioł”). „X” jest tym, co porównujemy (*comparandum*), „Y” jest tym, do czego porównujemy (*comparans*). W powyższym schemacie należy uwzględnić jeszcze jeden element - *tertium comparationis*. Jest to element, który jest przyczyną porównania i do niej uprawnia. W moim przykładzie tym trzecim elementem będzie zapewne fakt posiadania przez Tadeka pewnych cech przypisywanych zazwyczaj osłom (upór, tępotą itd.) – nie jest to jednak wyrażone *explicite*. Jak zauważa Jerzy Świątek, „na tym właśnie polega siła metafory i możliwości jej oddziaływania, że *tertium comparationis* nie jest ujawnione. Odczytanie metafory jest wyzwaniem” [Świątek 1998: 17].

Koncepcja Arystotelesa, choć pewne jej elementy są aktualne do dziś (np. kwestia działania metafory), nie wyjaśnia dobrze tego zjawiska. Skoro bowiem „wypowiedź przenośna może być bez żadnego uszczerbku zastąpiona wypowiedzią dosłowną, to po co właściwie używana jest metafora?” [Świątek 1998: 39]. Pojawia się też inny problem – niektóre metafory się leksykalizują; tzn. stają się *dosłownymi* znaczeniami (np. gdy się mówi o „fali strajków”, to traktuje się to dosłownie). Takie *martwe metafory* w dużej mierze składają się na język, którym się posługujemy.

Do opisanego powyżej klasycznego rozumienia metafory wprowadzono na przestrzeni lat zmiany, ale całkiem odmienne podejście do tego zjawiska pojawiło się stosunkowo niedawno. Językoznawstwo kognitywne, bo o nim tu mowa, narodziło się w połowie lat siedemdziesiątych w Stanach Zjednoczonych. W dwóch niezależnych od siebie ośrodkach uniwersyteckich, George Lakoff z Uniwersytetu Kalifornijskiego w Berkeley i Ronald Langacker z Uniwersytetu Kalifornijskiego w San Diego zakwestionowali dominujący ówczesnie transformacyjno-generatywny model języka, wywodzący się z teorii Noama Chomsky’ego, a czerpiący inspiracje z matematyki i logiki formalnej [Kalisz i Kubiński 1998: 7; Krzeszowski 1988: 5-6]. Podejścia Lakoffa i Langackera różnią się nieco od siebie. Zdecydowałem się na wykorzystanie w niniejszej pracy modelu pierwszego z wyżej wymienionych, gdyż kładzie on większy nacisk na związek swych teorii z antropologią kulturową. Inni ważni przedstawiciele tego nurtu, zbliżeni w swoich poglądach do Lakoffa, to Tim Rohrer i Mark Turner.

Rozwój językoznawstwa kognitywnego, a także po części i innych dyscyplin kognitywnych (np. antropologii kognitywnej, niektórych nurtów filozofii analitycznej i filozofii umysłu, a także – w pewnych aspektach – psychologii kognitywnej i kognitywistyki) wytworzył pewien nurt w humanistyce, z jednej strony przeciwstawiający się przeszczepianiu pojęć i założeń wziętych z nauk ścisłych na grunt nauk humanistycznych, a z drugiej strony nie negujący, jak postmodernizm, samej możliwości poznania naukowego [Lakoff 1992]. Dzięki

językoznawstwu kognitywnemu nastąpiło także ożywienie w badaniach nad metaforami. Widać to nie tylko w wyżej wymienionych dyscyplinach kognitywnych, ale na przykład w historii [zob. Topolski 1998: 185-202] czy w tak zwanym konstruktywizmie społecznym i nieklasycznej socjologii wiedzy [zob. Zybertowicz 1995: 233]. Wydaje mi się też, że twórcy tej teorii otworzyli nowe pole badań – tak socjologów, jak i etnologów zajmujących się zmianą kulturową.

Próbując się w jakiś sposób określić filozoficznie, George Lakoff i Mark Johnson, w swojej znanej książce *Metafory w naszym życiu*, zamiast „mitu obiektywizmu” i „mitu subiektywizmu” proponują ich syntezę - „mit doświadczeniowy”. Chodzi o to, że podobieństwa, jakich doświadczają ludzie, to nie podobieństwa obiektywne ani czysto subiektywne: „rzeczy istniejące w świecie odgrywają pewną rolę w ograniczaniu naszego systemu pojęciowego. Jednakże odgrywają one tę rolę jedynie poprzez nasze doświadczanie ich. Nasze doświadczenie, po pierwsze, różni się w zależności od kultury i, po drugie, może zależeć od naszego pojmowania jednego rodzaju doświadczenia w terminach innego, co znaczy, że nasze doświadczenia mogą mieć charakter metaforyczny (...). Tak więc jedyny rodzaj podobieństw, jaki ma znaczenie dla metafor, ma charakter podobieństw doświadczeniowych, a nie obiektywnych” [Lakoff i Johnson 1988: 182-183].

Ważnym elementem w procesie kształtowania się opcji kognitywnej były przeprowadzone w latach siedemdziesiątych badania psychologiczne amerykańskiej uczoney Eleanor Rosch, dotyczące sposobów budowania kategorii przez umysł ludzki [Maruszewski 2000: 215-19]. Doprowadziły one do powstania nowej teorii kategoryzacji, zawierającej założenia o istnieniu hierarchicznego modelu kategorii (podział na kategorie nadrzędne, podstawowe i podrzędne) i istnieniu wartości prototypowych (wokół których kategorie są rozwijane). W modelu kognitywnym: „Kategoria wyznaczana jest przez element(y) prototypowy, który jest najlepszym reprezentantem danej kategorii. Pozostałe elementy włącza się na zasadzie podobieństwa. Możemy więc mówić o elementach centralnych i peryferyjnych. Wyraźne są jedynie elementy centralne, natomiast granice kategorii wyznaczane przez elementy peryferyjne, często pozostają płynne i trudne do określenia” [Baluch 1995: 225]. W obrębie każdej klasy zjawisk mamy więc do czynienia z bardziej i mniej reprezentatywnymi przykładami. Jeżeli weźmiemy pod uwagę ptaki, to elementami centralnymi będą „wróbel”, „wrona” czy „bocian”, a „struś” i „pingwin” będą elementami peryferyjnymi [Skrzypczak 2000: 118-119].

Kognitywiści odrzucili więc Arystotelowski model kategoryzacji zakładający, że między kategoriami istnieją ostre granice, a każda kategoria wyznaczana jest przez zbiór cech relewantnych. Nacisk został natomiast położony na człowieka, jako na istotę postrzegającą i porządkującą rzeczywistość w sposób nie całkiem arbitralny, ale uwarunkowany kulturowo przez prototypy i, używając terminologii Ludwiga Wittgensteina, „podobieństwa rodzinne” między różnymi kategoriami. Kluczową sprawą stał się problem – jak kategory-

zujemy świat (ten problem jest także zasadniczy dla antropologii kulturowej). Innymi słowy, kognitywizm próbuje pokazać, w jaki sposób człowiek „konstruuje scenę” życia społecznego [Baluch 1995: 223-225].

Jak piszą Lakoff i Johnson, „istotą metafory jest rozumienie i doświadczanie jednego rodzaju rzeczy w terminach innej rzeczy” [Lakoff i Johnson 1988: 27]. Definicja ta z pozoru podobna jest do klasycznej. Tam jednakże metafora była tylko figurą retoryczną, tu zaś jest podstawową zasadą organizującą język. Według Lakoffa zaledwie 2-5% wszystkich konstrukcji zdaniowych używanych w komunikacji ma charakter dosłowny; reszta to metafora [Krzeszowski 1988: 17].

Dla kognitywistów metaforyczne są już procesy myślowe, które polegają na mapowaniu struktury poznawczej elementu źródłowego na element metaforyzowany [Baluch 1995: 229]. Metafory kierują naszym codziennym postępowaniem, dlatego iż „system pojęć, którymi się zwykle posługujemy, by myśleć i działać, jest w swej istocie metaforyczny” [Lakoff i Johnson 1988: 25]. Zauważmy też, że dla kognitywistów metafora to nie konkretna wypowiedź (np. „Nadeszła jesień mego życia”), ale schemat, według którego ta wypowiedź powstaje (ŻYCIE TO ROK).

Dwie zasadnicze własności metafory to tworzenie pojęć abstrakcyjnych i mówienie o tej samej rzeczy na wiele sposobów. Co do pierwszej kwestii, to jak zauważa Wojciech Baluch, „rzeczywistość pojęć abstrakcyjnych buduje się w wyniku przecinania się struktur metaforycznych. Im więcej zatem metafor określających dane pojęcie i im bogatsza ich struktura, tym bardziej bezpośrednio staje się nasze poznanie i większy stopień realności danego pojęcia” [Baluch 1995: 228]. Podobnie pisał Stefan Morawski: „metafory są u zarania wszelkiego myślenia abstrakcyjnego” [Morawski 1999: 211]. Także Lakoff i Johnson stwierdzają, że wiele ważnych dla nas pojęć „to pojęcia abstrakcyjne albo niezbyt wyraźnie zarysowane w naszym doświadczeniu (uczucia, idee, czas itd.), zatem by objąć je myślą musimy uciekać się do innych pojęć, które są dla nas wyraźniejsze (orientacje przestrzenne, przedmioty itd.). Ta konieczność prowadzi do definicji metaforycznej w naszym systemie pojęciowym” [Lakoff i Johnson 1988: 142]. Natomiast możliwość określania danej rzeczy za pomocą różnych metafor umożliwia różne rozumienie danej rzeczy, np. CZŁOWIEK TO MASZYNA i CZŁOWIEK TO ZWIERZĘ wskazują na dwie różne definicje istoty człowieczeństwa.

Źródła metafor znajdują się w fizycznym i codziennym wymiarze doświadczenia człowieka. I tak np. z budowy ciała wynika budowa niektórych schematów wyobrażeniowych: góra – dół, przód – tył, centralny – peryferyjny itp. Wiąże się to z jednym z założeń Lakoffa, który twierdzi, że myśl jest ucieleśniona (*embodied*), czyli „zakotwiczona w percepcji i ciele” [Skrzypczak 2000: 124]. Im jednak dalej od codziennego doświadczenia, tym bardziej metaforyczny staje się język: „mniej jasno zarysowane (i naturalnie mniej konkretne) pojęcia rozumie się częściowo w terminach wyraźniej zarysowanych (i zwykle konkretniejszych) pojęć, bezpośrednio opierających się na naszym doświadczeniu” [Lakoff i Johnson 1988: 136]. Wiąże się to z kolejnym założeniem dotyczącym

myśli ludzkiej – otóż według Lakoffa jest ona imaginacyjna, to znaczy, iż pojęcia, które nie są „bezpośrednio zakotwiczone w doświadczeniu fizycznym kryształizują się poprzez metaforę i metonimię” [Skrzypczak 2000: 124]. Podstawę doświadczenia stanowią *gestalty* – koherentne organizacje ludzkich doświadczeń, nie ma więc w tej koncepcji miejsca na elementarne jednostki myślenia [Lakoff i Johnson 1988: 144-145].

Przedstawię teraz jedną z klasyfikacji metafor, proponowanych przez kognitywistów. Po pierwsze, mamy potoczne wyobrażenia metaforyczne (metafory konwencjonalne). Wykorzystują one codzienne doświadczenie i powszechną w danej kulturze wiedzę. Są najczęściej używane w sposób nieuświadomiony i automatyczny. Przykładem jest WIĘCEJ TO W GÓRĘ (np. „Wzrosło wydobycie węgla”, „Przestępczość rośnie”) – metafora ta oparta jest na doświadczeniach życia codziennego, np. gdy wlewamy wodę do szklanki, to wzrasta jej poziom. Po drugie, mamy metafory wyobrazeniowe. Ich podstawą są pojedyncze analogie między elementami (np. „Ta chmura wygląda jak pies”). Po trzecie, istnieją metafory konceptualne, które są oparte na licznych analogiach i mapowaniu. Innymi słowy między *comparandum* a *comparans* istnieje bogata struktura zależności, a to znaczy, że istnieje wiele *tertium comparationis*. Przykładem niech będzie ŻYCIE TO DROGA – w tym wypadku w konkretnych wypowiedziach metaforycznych człowiek może być wędrowcem, pielgrzymem, koczownikiem czy turystą [Baluch 1995: 232-234].

Metafory sprawiają, że znaczna część naszego doświadczenia jest zorganizowana koherentnie. Stwarzają one realia społeczne i mają moc definiowania rzeczywistości – dotyczy to szczególnie metafor konwencjonalnych. Są wreszcie środkami poznania i odgrywają centralną rolę w budowaniu rzeczywistości społecznej i politycznej.

Lakoff i Johnson zauważają też, że „zdolność pojmowania doświadczeń za pośrednictwem metafory jest kolejnym zmysłem, jak wzrok, dotyk czy słuch, a metafora dostarcza jedynego sposobu postrzegania i doświadczania znacznej części świata rzeczywistego” [Lakoff i Johnson 1988: 266]. Innymi słowy, rzeczywistość społeczna i fizyczna jest pojmowana metaforycznie.

Należy zaznaczyć, że poza lingwistyką kognitywną wiele innych prądów szeroko rozumianej humanistyki głosi tezy podobne lub współbrzące z tymi omówionymi powyżej. Przede wszystkim wskazać można na filozoficzne inspiracje lingwistyki kognitywnej od starożytności (Protagoras z Abdery) do współczesności (Ludwig Wittgenstein). Można też wspomnieć o takich myślicielach, jak Ernst Cassirer i Fryderyk Nietzsche – drugi z wyżej wymienionych przyznawał metaforom konstytutywną rolę w kształtowaniu się systemów pojęciowych, a prawdę nazywał „ruchliwą armią metafor” [cyt. za: Szahaj 1996: 13]. We współczesnej filozofii takie podejście do metafory znajdziemy także w filozofii analitycznej Donalda Davidsona i w neopragmatyzmie Richarda Rorty’ego. Waldemar Skrzypczak zwraca uwagę na podobieństwo między tym, co twierdzi Lakoff a koncepcją realizmu wewnętrznego Hilary’ego Putnama. W obu przypadkach „świat postrzegamy poprzez filtry naszych zmysłów (...). Realizm wewnętrzny nie odrzuca wprawdzie istnienia rzeczywistości obiektywnej. Podkreśla on

jedynie, że nasze spostrzeganie owej rzeczywistości jest uwarunkowane i ograniczone przez naszą konstytucję cielesną osadzoną w przyrodzie, społeczeństwie i kulturze” [Skrzypczak 2000: 124]. Należy też pamiętać o postmodernizmie i konstruktywizmie społecznym, gdzie rozważania na temat metafor i języka często współbrzmiały z tezami kognitywistów [por. Zybertowicz 1995: 215-237]. Zapewne można by podać i inne przykłady. Wydaje mi się jednak, że to na gruncie lingwistyki kognitywnej nastąpiła synteza wiedzy na temat metafor i ich roli w kulturze.

Język i metafora a zmiana kulturowa

Szkicowany tu model zmiany kulturowej dotyczy przede wszystkim zmian w postrzeganiu i doznawaniu świata, a także związanych z tym zmian w zbiorze przekonań normatywnych i dyrektywalnych. Przedstawiając pojęcia służące do badania dynamiki kultury, wskazuje się często na ewolucję, dyfuzję (w tym akulturację) i synkretyzm kulturowy [np. Nowicka 1991: 102]. Są to pojęcia dość ogólne, ale mogą zostać łatwo zaadaptowane do prezentowanego poniżej podejścia. Przedstawiana tu koncepcja nie rości sobie miana jedynej i wyczerpującego wyjaśnienia. Model ten nie dotyczy np. kultur pierwotnych, posługujących się (według Andrzeja Kowalskiego) przedmetaforycznym sposobem myślenia [Kowalski 1999: 80-88].

Zmiana kulturowa jest w tej wizji nieodłącznie związana z pojawianiem się nowych metafor. Wiąże się to z nową percepcją danych zjawisk i zmianą schematów interpretacyjnych. Zmiana znaczenia jednego, ale kluczowego pojęcia może spowodować zmianę znaczeń innych pojęć – w ten sposób praktyka językowa powoduje zmianę kultury. Należy przy tym pamiętać, że jest to tylko jeden z wielu czynników powodujących zmiany. Myślę, że każdą nową metaforę, przyjętą szeroko w kulturze, można określić jako innowację kulturową, oczywiście o różnym potencjale zmiany kultury (chodzi mi o to, że tylko niektóre metafory dotyczą kluczowych elementów danej kultury, a większość kwestii marginalnych). Przez innowację rozumiem tu proces wprowadzenia czegoś jakościowo nowego w danej dziedzinie kultury [zob. Labuda 1985].

Pojawia się pytanie: skąd biorą się nowe metafory? Częściowo już o tym pisałem, ale można to pytanie sformułować inaczej: skąd się biorą innowacje? Przede wszystkim, moim zdaniem, wynikają one z nowych doświadczeń i interakcji między różnymi sferami praktyki społecznej (artystycznej, materialnej, badań naukowych). Przykładem niech będą metafory związane z metalurgią, które pojawiły się wśród ludów neolitycznych. Stały się one według Kowalskiego bazowymi schematami kategorialnymi i narzuciły całym społecznościom pewien specyficzny sposób rozumowania [Kowalski 1999: 57]. Nie tylko jednak przemiany sfery materialnej wpływają na powstanie nowej metaforyki i w konsekwencji na zmiany kulturowe. Zachodzi również sytuacja odwrotna: to metafory przyczyniają się do rozwoju nauki/techniki. Przy użyciu metafor opisuje się bowiem nowo odkryte zjawiska, co może przyczynić się do ukierunkowywania pola badań [zob. Kuhn 1979; Fojt 1998]. Innymi słowy, metafory

umożliwiają nauce opis nowych faktów¹. Gerard Labuda wskazuje na trzy stadia zmian kultury: recepcję, inwencję i innowację. Recepcja jest istotna z tego względu, że innowacje powstają na gruncie dotychczasowej wiedzy. Inwencja oznacza powstanie w umyśle czegoś, „czego dotąd w świecie nie było”, a innowacja to społeczny proces przekształcenia się inwencji w coś powszechnego [Labuda 1999-2000: 6].

Istotę zmiany metaforycznej dobrze ujęli Lakoff i Johnson: „Jeżeli nowa metafora trafia do naszego systemu pojęciowego, na którym opieramy nasze działania, wówczas modyfikuje ona ten system pojęć, a także percepcje i działania, które z tego systemu wynikają (...). Uzasadnione jest mniemanie, że same słowa nie zmieniają rzeczywistości. Ale zmiany w naszym systemie pojęć mają istotnie wpływ na zmiany tego, co uznajemy za realne; wpływają też na to, jak widzimy świat i jak działamy na podstawie tego postrzegania” [Lakoff i Johnson 1988: 173]. Zmiana metafor, którymi posługujemy się w życiu, nie jest czymś łatwym i nawet uświadomienie sobie, że działamy zgodnie z daną metaforą, nie jest równoznaczne z możliwością jej odrzucenia. Co więcej, zmiany powodowane przez pojawienie się nowych metafor nie są natychmiastowe; zauważalne stają się one dopiero podczas analizy długich przedziałów czasowych.

Przykładem zmiany metaforycznej niech będzie pojawienie się kluczowej dla zrozumienia specyfiki Zachodu metafory CZAS TO PIENIĄDZ [Lakoff i Johnson 1988: 30-31; Świątek 1998: 46-47]. Zgodnie z tą metaforą czas można tracić („Tracisz cenny czas”), oszczędzać („W ten sposób zaoszczędzisz wiele godzin”), inwestować („Zainwestowałem w to dużo czasu”), itp. Powstanie tej metafory wiąże się z rozpowszechnieniem pieniądza i doświadczeniem kupców i innych osób dążących do zysku. Czas zyskał znaczenie i stał się czymś wartościowym. Co charakterystyczne, rozpowszechnienie się tej metafory jest związane z rozwojem kapitalizmu. Max Weber, próbując zdefiniować, czym jest *duch kapitalizmu*, cytuje słowa Benjamina Franklina z dzieła *Advice to a young tradesman* [1748]: „Pamiętaj, że czas to pieniądz” [Weber 1994: 32]. Powyższy przykład prezentuje raczej ewolucyjny punkt widzenia. Nowe metafory zastępują stare, zmienia się znaczenie np. terminu czas, przekłada się to na planowanie dnia, punktualność, „terror zegarów”, itd.

Nagła, rewolucyjna zmiana znaczeń, która pojawiała się np. w językach totalitaryzmów, była wprawdzie skuteczna [zob. Klemperer 1983], ale na krótki czas. Tak więc, choć wyłączenie Żydów z kategorii *ludzie* ułatwiło akceptację Holocaustu, to nie nastąpiła tu całkowita redefinicja sytuacji. Zmiany były zbyt rewolucyjne i powrót do *ancien regime* jest w takich wypadkach tylko kwestią czasu.

Nowe metafory nie mogą być zbyt nowatorskie – muszą opierać się na zbiorowym doświadczeniu. Powinny werbalizować to doświadczenie i być genetycznie połączone z przeszłością. Innymi słowy, dana metafora ma szansę na stałe wejść do języka (zleksykalizować się), jeśli wypełnia jakąś lukę semantyczną.

¹ Thomas S. Kuhn ujmuje to w ten sposób: „Metaphor plays an essential role in establishing links between scientific language and the world” [Kuhn 1979: 415-416].

Skrajnym przykładem podkreślania roli metafory w kulturze są poglądy wspomnianego już Richarda Rorty'ego. Historię kultury rozumie on jako historię metafory [Rorty 1996: 19-43; por. Szahaj 1996: 52]. Pisze on: „Nasz język i nasza kultura są w równym stopniu przygodnością, w równym stopniu rezultatem tysięcy drobnych mutacji, które znajdują możliwość przetrwania (i milionów innych mutacji, które takiej możliwości nie znajdują), co storczyki i małpy człekokształtne” [Rorty 1996: 35]. Przez cały czas zachodzi w jego mniemaniu ewolucja języka, czyli „proces ciągłego wypierania starych form życia przez formy nowe – nie po to, by zrealizować jakiś wyższy zamysł, lecz na ślepo” [Rorty 1996: 39]. Rorty przyjmuje więc rozumienie historii ludzkości jako historii następujących po sobie metafor. Jest to podejście ewolucjonistyczne także w tym sensie, że autor ten tworzy *ex post* wrażenie ciągłości rozwoju języka.

Podsumowując rolę metafor w zmianach kulturowych można wskazać na kilka możliwych podejść do problemu. Po pierwsze, metafora to przyczyna i kluczowy czynnik zmiany (taki pogląd prezentuje Rorty, aczkolwiek dało by się tu też dołączyć postmodernistów, konstruktywistów społecznych i deterministów językowych). Po drugie, metafora jako kluczowy element języka staje czynnikiem podtrzymującym rzeczywistość społeczną (po zaadaptowaniu lingwistyki kognitywnej można by tu zakwalifikować socjologię fenomenologiczną). Po trzecie, metafora to element języka przyczyniający się do ekspansji danej innowacji kulturowej. Po czwarte, metafora to wskaźnik zmian kulturowych. Dwa ostatnie podejścia wydają się być do przyjęcia przez wszystkich badaczy kultury.

Moim zdaniem wszystkie powyższe opcje są interesujące i powinny być brane pod uwagę podczas badania zmiany kulturowej. Z jednym zastrzeżeniem: opcja numer jeden powinna być wykorzystywana ostrożnie, grozi bowiem ona popadnięciem w tekstualizm, który, jak każdy redukcjonizm, jest zbyt-
nim uproszczeniem badawczym.

Bibliografia

- Arystoteles, 1988. *Retoryka-Poetyka*, tłum. Henryk Podbielski, Warszawa: PWN.
- Baluch Wojciech, 1995. „Metafora w ujęciu kognitywnym (przegląd)”, *Ruch Literacki*, nr 2, s. 223-236.
- Burszta Wojciech J., 1998. *Antropologia kultury. Tematy, teorie, interpretacje*, Poznań: Zysk i S-ka.
- Fojt Tomasz, 1998. „Metaphor in Science”, *Acta Universitas Nicolai Copernici, English Studies VIII*, vol. 320, Toruń, s. 107-139.
- Kalisz Roman i Wojciech Kubiński, 1998. „Dwadzieścia lat językoznawstwa kognitywnego w USA i w Polsce – próba bilansu”, w: Wojciech Kubiński, Roman Kalisz i Ewa Modrzejewska (red.), *Językoznawstwo kognitywne. Wybór tekstów*, Gdańsk: Wydawnictwo UG, s. 7-27.
- Klempere Victor, 1983 (1975). *LTI [Lingua Tertii Imperii]: notatnik filologa*, tłum. Juliusz Zychowicz, Wrocław: Wydawnictwo Literackie.

- Kowalski Andrzej P., 1999. *Symbol w kulturze archaicznej*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe IF UAM.
- Krzeszowski Tomasz P., 1988. „Wstęp do wydania polskiego”, w: George Lakoff i Mark Johnson, *Metafory w naszym życiu*, Warszawa: PIW, s. 5-18.
- Kuhn Thomas S., 1979. „Metaphor in Science”, w: Andrew Ortony (red.), *Metaphor and Thought*, Cambridge: CUP, s. 409-419.
- Labuda Gerard, 1985. „Innowacje w nauce i kulturze”, w: Bogdan Suchodolski i Jerzy Kubin (red.), *Nauka w kulturze ogólnej. Cz. I. Problemy upowszechniania wiedzy naukowej*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydawnictwo PAN, s. 31-55.
- Labuda Gerard, 1999-2000. „Reguły historii kultury. Recepcja, inwencja, innowacja. Z Gerardem Labudą rozmawia Rafał Grupiński”, *Czas Kultury*, nr 6-1, s. 4-13.
- Lakoff George, 1992. „Contemporary theory of metaphor”, w: Andrew Ortony (red.), *Metaphor and Thought*, 2nd edition, Cambridge: CUP.
- Lakoff George i Mark Johnson, 1988 (1980). *Metafory w naszym życiu*, tłum. Tomasz P. Krzeszowski, Warszawa: PIW.
- Maruszewski Tomasz, 2000. „Pojęcia”, w: Jan Strelau (red.), *Psychologia. Podręcznik akademicki. Tom 2. Psychologia Ogólna*, Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, s. 205-230.
- Morawski Stefan, 1999. *Niewdzięczne rysowanie mapy. O postmodernie(izmie) i kryzysie kultury*, Toruń: Wydawnictwo UMK.
- Nowicka Ewa, 1991. *Świat człowieka – świat kultury. Systematyczny wykład problemów antropologii kulturowej*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Rorty Richard, 1996 (1989). *Przygodność, ironia i solidarność*, tłum. Wacław Jan Popowski, Warszawa: Wydawnictwo SPACJA.
- Skrzypczak Waldemar, 2000. „Językoznawstwo kognitywne – zarys kluczowych zagadnień”, *Kognitywistyka i Media w Edukacji*, tom 3, nr 1-2, s. 115-130.
- Szahaj Andrzej, 1996. *Ironia i miłość. Neopragmatyzm Richarda Rorty'ego w kontekście sporu o postmodernizm*, Wrocław: Wydawnictwo Leopoldinum.
- Świątek Jerzy, 1998. *W świecie powszechnej metafory. Metafora językowa*, Kraków: Wydawnictwo Oddziału PAN.
- Topolski Jerzy, 1998. *Jak się pisze i rozumie historię. Tajemnice narracji historycznej*, wydanie II, Warszawa: Oficyna Wydawnicza Rytm.
- Weber Max, 1994 (1905). *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, tłum. Jan Miziński, Lublin: Wydawnictwo Test.
- Whorf Benjamin Lee, 1982 (1941). „Związek między nawykami myślenia i zachowaniem a językiem”, tłum. Teresa Hołówka, w: tenże, *Język, myśl i rzeczywistość*, Warszawa: PIW, s. 181-215.
- Whorf Benjamin Lee, 1982a (1942). „Język, umysł i rzeczywistość”, tłum. Teresa Hołówka, w: tenże, *Język, myśl i rzeczywistość*, Warszawa: PIW, s. 332-362.
- Zybertowicz, Andrzej. 1995. *Przemoc i poznanie. Studium z nie-klasycznej socjologii wiedzy*, Toruń: Wydawnictwo UMK.

Krzysztof Pietrowicz**Summary**

The author presents the notion of metaphor in cultural change. The paper begins with the description of the relationships between language and culture. Language is very often treated as a model of culture. That approach was typical of cultural anthropology, especially that related to such anthropological linguistics as Edward Sapir and Benjamin Lee Whorf.

The author tries to sketch the evolution of concept of metaphor starting from Aristotle to cognitive sciences.

The next part of the article is devoted to the cognitive theory of metaphor. It focuses on George Lakoff's work. In the early stages of his career, he was one of the developers of transformational grammar. But since 1970s he has been one of the major developers of cognitive linguistics.

This part of the article is mostly based on the book „Metaphors We Live By” written by Lakoff and Mark Johnson. Lakoff and Johnson argue in this book that much of our everyday language, including what we would ordinarily call literal language, is structured by metaphors.

But more important is that human beings systematically characterize abstract ideas-thoughts, religious beliefs, political and ethical situations in terms of bodily movements and bodily functions, for example. The metaphors we use to understand ideas and minds are not separable from the „things themselves”. There are no minds which are metaphysically distinct from bodies, and there are no ideas which are metaphysically distinct from bodily metaphors. So, we can say that metaphors construct the reality of everyday life.

The author also discusses the influence of the cognitive theory of metaphor upon contemporary philosophy and sociology.

Subsequently, the article deals with the model of cultural change. Cultural changes are very closely related to the appearance of new metaphors. This is the way that language may bring about cultural changes. It is important to remember that it is only one of many factors which cause cultural changes. In the author's opinion a new metaphor is a kind of cultural innovation. In this article term „innovation” means the introduction of something new to the culture.

As George Lakoff and Mark Johnson have argued, our ordinary use of language is largely structured by metaphoric principles. In this part the paper presents the significance of their theory for social scientists. It is not easy to change 'metaphors we live by' because it does not depend on the awareness of relations between metaphors and the reality of everyday life.

It is obvious that new metaphors don't bring about instant changes. They are visible during analyses of the long periods of time.

There is a question about the origins of new metaphors). First of all the appearances of new metaphors are related to new experiences and interactions between various fields of social practice.

Moreover, new metaphors help the development of science because metaphors enable science to description of the new facts. As Thomas S. Kuhn said, „Metaphor plays an essential role in establishing links between scientific language and the world”.

In the author's opinion, the appearance of metaphor TIME IS MONEY, which is relevant to the rise of capitalism, is a good example of cultural change.

Finally, the author reaches a conclusion that there are four ways to analyze relations beetwen metaphor and cultural change:

1. Metaphor as a reason and a key factor of change;
2. Metaphor as a key unit of language and a factor that sustains social reality;
3. Metaphor as an unit of language that causes expansion of some cultural innovations;
4. Metaphor as an indicator of cultural changes.

The first way is characteristic for the postmodern theory (eg. Richard Rorty), but also for the social constructivism and language determinism. The second way may be useful in a social phenomenological analyses of the life-world and its major social structures. But the third and fourth ways are acceptable for all social scientists deal with cultural changes.

Krzysztof PIETROWICZ

Mgr, Instytut Socjologii UMK w Toruniu