

**Ivo Strecker, Stephen Tyler,  
Christian Meyer**

---

**Retoryka-Kultura : szkic projektu  
badawczego na temat związków  
retoryki i kultury**

---

Zeszyty Etnologii Wrocławskiej nr 1 (22), 91-106

---

2015

Artykuł został 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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach  
dozwolonego użytku.

Ivo Strecker  
Institut für Ethnologie und Afrikastudien, Johannes Gutenberg-Universität Mainz  
Stephen Tyler  
Department of Anthropology, Rice University, Houston  
Christian Meyer  
Institut für Kommunikationswissenschaft, Universität Duisburg-Essen

## **Retoryka-Kultura. Szkic projektu badawczego na temat związków retoryki i kultury<sup>1</sup>**

### ***Czym jest retoryczna teoria kultury (rhetoric culture theory)?<sup>2</sup>***

Określenie *Retoryka-Kultura (Rhetoric Culture)* użyte zostało po raz pierwszy przez Stephena Tylera i Ivo Streckera jako tytuł warsztatu w ramach Piątej Białej Konferencji Europejskiego Stowarzyszenia Antropologów Społecznych (EASA), która miała miejsce we Frankfurcie nad Menem w dniach 4–7 września 1998 roku. Konferencja ta zatytułowana była *The Politics of Anthropology. Conditions for Thought and Practice*, zaś celem warsztatu było podjęcie próby przewyciężenia stanu limbo, w którym pozostawiły antropologię kulturową kognitywne, symboliczne i dialogiczne orientacje teoretyczne oraz nadanie

---

<sup>1</sup> Artykuł ten ukazał się w oryginale na stronie internetowej International Rhetoric Culture Project, zob. *Rhetoric Culture. Outline of a Project for the Study of the Interaction of Rhetoric and Culture*, [www.rhetoric-culture.org/outline.htm](http://www.rhetoric-culture.org/outline.htm). Za zgodą i dzięki uprzejmości Ivo Streckera, Stephena Tylera i Christiana Meyera przekładu dokonał oraz przypisami opatrzył Michał Mokrzan. Korekty językowej przekładu dokonała Sylwia Kwaterska.

Dążąc do wiernego oddania sensu tytułu oryginału, sformułowanie „Rhetoric Culture”, współtworzące nazwę własną projektu badawczego International Rhetoric Culture Project, przetłumaczono jako „Retoryka-Kultura”. Taki zabieg, zgodnie z intencjami autorów, podkreślać ma równoprawny charakter elementów współtworzących tytułowe zestawienie – przyp. tłumacza.

<sup>2</sup> Po konsultacjach z autorami artykułu tłumacz zdecydował się na dokonanie przekładu „rhetoric culture theory” jako „retoryczna teoria kultury”. Sformułowanie takie funkcjonuje już w polskiej literaturze przedmiotu (zob. M. Mokrzan, *W stronę retorycznej teorii kultury. O założeniach teoretyczno-metodologicznych antropologii retorycznej*, „Lud” 2014, t. 98, s. 113–136). Alternatywny przekład „rhetoric culture theory” jako „teoria retoryki-kultury”, choć oddaje intencje autorów, wzbudzać może niepotrzebne nieporozumienia – przyp. tłumacza.

nowego, czy też właściwiej byłoby powiedzieć, bardzo starego kierunku studiów nad kulturą poprzez odzyskanie, badanie i pełne wykorzystanie starożytnej idei, że tak jak retoryka jest ufundowana w kulturze, tak też kultura ufundowana jest w retoryce. Przekonanie o możliwości stworzenia forum, na którym można byłoby podjąć dyskusję dotyczącą wzajemnych relacji między retoryką a kulturą zrodziło się jako rezultat pracy zapoczątkowanej w książkach Tylera i Streckera: *The Said and the Unsaid. Mind, Meaning and Culture*<sup>3</sup> oraz *The Social Practice of Symbolization. An Anthropological Analysis*<sup>4</sup>.

W świecie, w którym procesy symboliczne i struktury społeczne przechodzą na pozór radykalne przeobrażenia spowodowane pojawieniem się nowych technologii, takich jak internet, poszukiwanie inspiracji w retoryce, którą wielu nie wahałoby się uznać za przestarzałą albo wątpliwą, może wydawać się anachroniczne. Jednakże te nowe technologie komunikacji, zwracając naszą uwagę na problemy związane z porządkiem społecznym, nie są zdolne dostarczyć sposobów na ich rozwiązanie. W konsekwencji to niepowodzenie refleksji krytycznej zmusza nas do patrzenia na nowe technologie przez pryzmat retoryki, ponieważ nie jest ona ograniczona przez strukturę jakiegokolwiek kultury czy systemu technologicznego i tym samym stwarza możliwość współczesnej dyskusji, która nie byłaby z góry określona przez strukturę technologii komunikacji.

## ***Echa przeszłości***

Istotnym zadaniem stojącym przed prezentowanym tu projektem badawczym jest to, aby dokonać uważnej analizy przeszłości w celu sprawdzenia tego, czego nauczyć mogą nas wcześniejsze teorie kultury. Rozdział ten zatytułowaliśmy *Echa przeszłości*, chcąc zasygnalizować, że taka analiza jeszcze się nie rozpoczęła, a w tym miejscu pragniemy wymienić jedynie kilka postaci, które uznaliśmy za niezwykle wartościowe dla retorycznej teorii kultury.

Ptahhotep, wzyr faraona Dżedkare z V dynastii Starego Państwa (2350 r. p.n.e.), sformułował maksymę, która sugeruje, że już starożytni Egipcjanie uznawali retorykę za skuteczne narzędzie służące konfrontacji i naginaniu woli innych ludzi oraz definiowaniu i przekształcaniu sytuacji społecznych. Maksyma ta, zamieszczona w *Naukach Ptahhotepa*, ukazuje, że nawet cisza może mówić, stając się częścią owej retoryki.

---

<sup>3</sup> S. Tyler, *The Said and the Unsaid. Mind, Meaning and Culture*, New York 1978.

<sup>4</sup> I. Strecker, *The Social Practice of Symbolization. An Anthropological Analysis*, London 1988.

Jeżeli ktoś wyższy od ciebie rozprawiając wpadnie w zapał, opuść ręce, pochyl głowę i nie daj się unieść namiętności. Jeśli on nie pozwoli ci przerwać swej mowy, zbłądziłbyś bardzo, gdybyś ją przerwał, bo to byłby dowód, że nie jesteś zdolny do zachowania spokoju, gdy ci przeczą... Jeżeli masz do czynienia z człowiekiem zapalczywym, tak się zachowaj, jak gdyby cię nic wzruszyć nie mogło; milcząc będziesz miał przewagę nad tym, który się zużywa na złą mowę. Ten, kto się hamuje, ma wielką wartość i zdobywa uznanie wielkich...<sup>5</sup>

W tym miejscu chcielibyśmy przywołać słowa starego mędrca z ludu Hamar z południowej Etiopii. Słowa te zostały wypowiedziane stosunkowo niedawno, lecz oparte są one na starożytnej myśli, która, o ile nam wiadomo, powstała w czasach Ptahhotepa lub nawet wcześniej. Poproszony o przybliżenie historii swojego kraju, Baldambe (Ojciec Ciemnobrązowej Krowy) zaczął od refleksji, które wyraźnie świadczą o podzielanej przez niego świadomości istnienia retorycznego charakteru kultury:

Cóż, człowiek mówi to, co wie. Czego nie wie, tego nie może powiedzieć. Ten, który mówi coś człowiekowi, jest ojcem. Ta, która mówi do dzieci, jest matką. Niektórzy mają ojca, który umiera kiedy są jeszcze dziećmi, lecz wtedy pozostaje matka i to ona będzie ich instruować. Matka słyszała wcześniej słowa ojców. Ojcowie powiedzieli jej wiele rzeczy. Dawno temu również mój ojciec powiedział mi wiele rzeczy. Rodzice wychowują dzieci, mówiąc do nich.

Lecz jeśli dziecko nie słucha, a rodzice to zaniedbają, wtedy dziecko nie dorośnie. Nie odnajdzie niczego. Niczego nie zgromadzi. Nie będzie miało dzieci i nie poślubi żadnej kobiety. Spójrz, wcześniej to dziecko nie słuchało słowa ojców i matek. Nie słuchało ani słowa braci matki, ani rówieśników ojca. W ten sposób dzieci dorastają. *Barjo* (fortuna) siedzi na ich ramionach i zamyka lub otwiera ich uszy. Mówi się te rzeczy dzieciom, aby wiedziały, że kto nie słucha słowa ojców, zostanie złodziejem, umrze i zostanie zubożały przez słowa złodzieja. Takie są nauki rówieśników<sup>6</sup>.

Jak powszechnie wiadomo, sofisci starożytnej Grecji także utrzymywali, że „słowo jest wielkim mocarzem, który za pomocą bardzo małego i ukrytego organu (języka) wywołuje rzeczy na miarę boską. Zdolne jest bowiem i strach

---

<sup>5</sup> Cyt. za: J. Ciechanowicz, *Etyka wielkich cywilizacji*, New York 2010, s. 45.

<sup>6</sup> I. Strecker, rękopis niepublikowany.

uśmierzyć, i troskę odsunąć, radość wzbudzić i współczucie pomnożyć<sup>7</sup>. Sofiści zatem zajmują istotne miejsce wśród prekursorów retorycznej teorii kultury. Podobnie Izokrates (436–338 r. p.n.e), którego szkic dotyczący siły przekonywania nawet dzisiaj brzmi jak ogólne wprowadzenie do tej teorii. Brian Vickers w swojej przełomowej książce *In Defense of Rhetoric*<sup>8</sup> był pierwszym, który skierował naszą uwagę na Izokratesa, cytując jego myśl:

Pod względem innych przymiotów nie wyróżniamy się niczym wśród zwierząt, a nawet zdarza się, że biorąc pod uwagę siłę, szybkość i inne zalety, im ustępujemy. Ponieważ jednak mamy skłonność do przekonywania siebie nawzajem oraz wyjaśniania sobie, czego tylko byśmy nie chcieli, nie tylko porzuciliśmy życie ludzi dzikich, zesłaliśmy się razem i założyliśmy miasta, ustanowiliśmy dla siebie prawa i wynaleźliśmy sztuki, a współtwórcą niemal wszystkiego, co osiągnęliśmy, jest słowo. Ono bowiem nadało wagę prawną temu, co sprawiedliwe i niesprawiedliwe, co piękne, a co szpetne. Gdyby nie zostało to uporządkowane, nie moglibyśmy zamieszkiwać wspólnych siedzib. Dzięki słowu przeciwstawiamy się ludziom niegodziwym i sławimy zacnych. Dzięki niemu kształcimy tych, którym brak wykształcenia, a rozsądnych poddajemy próbom<sup>9</sup>.

Również retoryka rzymska dostarcza dobrze znanych przykładów wczesnej retorycznej teorii kultury. Cyceron<sup>10</sup> i Kwintyliian<sup>11</sup> byli zgodni, że retoryka i tylko retoryka, ma siłę do produkcji oraz reprodukcji kultury i społeczeństwa. Tylko retoryka może stworzyć poczucie wspólnoty, wyczarować i wyrazić wspólną historię, wartości i uczucia, na podstawie których można zbudować *communitas*.

Z kolei w duchu renesansu Giambattista Vico prowadził ożywioną walkę przeciwko kartezjańskiej filozofii, argumentując, że człowiek mógł zrozumieć w pełni jedynie to, co sam stworzył. Mowa tu oczywiście o kulturze. W książce *Nauka nowa* Vico rozwinął teorię dotyczącą tego, jak historia kultury została oparta na wyobraźni retorycznej. Kultura, powiedział Vico, została stworzona poetycko; była ona w rzeczywistości rozległą metaforą rozwijaną przez naszą

---

<sup>7</sup> Gorgiasz, *Pochwała Heleny*, „Przegląd Humanistyczny” 1984, nr 28 (3), tł. K. Tuszyńska, s. 110.

<sup>8</sup> B. Vickers, *In Defense of Rhetoric*, Oxford 1988.

<sup>9</sup> Izokrates, *Nikokles albo Cypryjczyk*, tł. K. Tuszyńska-Maciejewska [w:] K. Tuszyńska-Maciejewska, *Izokrates jako twórca parenezy w prozie greckiej*, Poznań 2004, s. 245.

<sup>10</sup> M.T. Cyceron, *O mówcy*, tł. B. Awianowicz, Kęty 2010, s. 47–49, s. 63–65

<sup>11</sup> M.F. Kwintyliian, *Kształcenie mówcy*, tł. M. Brożek, Wrocław 1951, s. 214.

zdolność lub obsesję do analogicznego myślenia. Ideę tę Vico zaprezentował w rozdziale *Ekonomia poetycka*, omawiając pojęcie „kultywacji”:

539. W pięknej i trafnej metaforze naturalnej nazwali kłosa zboża „złotymi jabłkami”, przenosząc pojęcie jabłka, zbieranego latem płodu natury, na kłosa, które przemyślność ludzka w tym samym czasie zbiera z pola.

540. (...) Przy pomocy pięknych i trafnych metafor wyobrażano sobie ziemię jako wielkiego smoka, zbrojnego w łuski i kolce (czyli zarośla i ścierniska ziemi), skrzydlatego (grunty należały bowiem do bohaterów), zawsze czujnego (ziemia wymaga bezustannej uprawy)<sup>12</sup>.

Jednakże spośród wszystkich głosów, które docierają do nas z przeszłości, głos Wilhelma von Humboldta (1776–1835) jest tutaj prawdopodobnie najważniejszy. Podobnie jak Vico, Humboldt występował przeciwko kartezjańskiej obojętności wobec języka i krytykował przekonanie, że *ratio = logos minus oratio*. W próbie ponownego połączenia filologii i filozofii, jak to miało miejsce w klasycznej tradycji greckiej, gdzie retoryka zajmowała centralną pozycję w badaniu logosu, Humboldt podkreślał ontologiczną jedność *oratio* i *ratio* w *logosie*. Wskazywał też, że rozum jest nierozzerwalnie związany z językiem, a myśl z mową.

Ja, powiedział Humboldt, jest zależne od Ty. Ja potrzebuje Ty, którego potęgą umysłu promieniuje z powrotem do Ja, i vice versa. Z tego powodu, że Ja i Ty zaangażowane są w dyskurs, odmienne sposoby użycia języka przez ludzi uwydatniają ich potęgę umysłów. Myśl ta zakłada, że Ty będzie się starało zrozumieć Ja, choć z doświadczenia wie o potencjalnych trudnościach z użyciem języka. My, ludzie, po prostu nie mamy innego wyboru, bo między potęgą umysłu Ja i potęgą umysłu Ty nie ma innego pośrednika niż język<sup>13</sup>.

Należy podkreślić, że Humboldt mówił o języku nie jako o narzędziu i produkcji (*ergon*), ale procesie i działaniu (*energeia*). W książce *Rozmaitość języków a rozwój umysłowy ludzkości* wskazywał, że język jest „wiecznie powtarzającą się pracą umysłu nad tym, by dźwięk artykułowany uczynić zdolnym do wyrażenia myśli. Bezpośrednio i ściśle biorąc, jest to definicja każdorazowego mówienia, ale też w prawdziwym i istotnym sensie tylko sumę tego mówienia można uważać za język”<sup>14</sup>.

<sup>12</sup> G. Vico, *Nauka nowa*, tł. J. Jakubowicz, Warszawa 1966, s. 273.

<sup>13</sup> Por. W. von Humboldt, *Rozmaitość języków a rozwój umysłowy ludzkości*, tł. E.M. Kowalska, Lublin 2001, s. 89.

<sup>14</sup> *Ibidem*, s. 96.

Mamy tu zatem do czynienia z tym, co słusznie można nazwać retoryczną teorią języka. W ujęciu Humboldta język jest bowiem procesem, kształtującą i twórczą pracą pojedynczych umysłów interpretujących i reinterpretujących swoje dziedzictwo kulturowe. Każdy język „otrzymał już jakąś substancję od wcześniejszych pokoleń z nieznanego nam prehistorii, toteż działanie umysłowe, według powyższego wyjaśnienia produkujące wyraz myśli, zawsze jest zarazem skierowane na coś danego, nie jest czysto twórcze, lecz przekształcające”<sup>15</sup>.

W swojej książce Humboldt przywołał obraz człowieka używającego twórczej, retorycznej zdolności do „splatania” języka. Zwróćmy uwagę, że jego słynne sformułowanie dotyczące języka przypomina charakterystykę kultury jako „sieci znaczeń”, jakiej dokonał Clifford Geertz:

Człowiek obcuje z przedmiotami głównie tak, a że jego odczucia i postęпки zależą od jego wyobrażeń, nawet wyłącznie tak, jak mu ich dostarcza język. W tym samym akcie, w którym człowiek wypłata z siebie język, wpłata też w niego siebie i każdy język oplata naród, do którego należy, pewnym kręgiem, poza który można wyjść, tylko wkraczając zarazem w krąg innego języka<sup>16</sup>.

Jeśli pokusilibyśmy się o generalizację i zamiast mówić o przedmiotach zaczęlibyśmy mówić o kulturze, to dostrzeżlibyśmy, jak blisko Humboldt był retorycznej teorii kultury. Staje się to jeszcze bardziej wyraźne, gdy uwypuklimy świadomość Humboldta na temat ograniczeń i swobody przyznanych nam przez język. Na końcu akapitu, w którym Humboldt przedstawia swoje najbardziej dojrzałe rozważania na temat charakteru języka, czytamy:

Dopiero w jednostce język uzyskuje ostateczną określoność. Nikt nie myśli przy tym samym słowie akurat i dokładnie tego samego, co inny, a ta zrazu tak niewielka różnica rozprzestrzenia się niby kręgi po wodzie na cały język. Przeważnie wszelkie rozumienie jest zarazem zawsze nieporozumieniem, wszelka zgodność myśli i uczuć ich rozbieżnością. W sposobie modyfikacji języka w każdej jednostce, w przeciwieństwie do jego przedstawionej uprzednio potęgi, objawia się władza nad nim człowieka (...). W wywieranym na człowieka wpływie leży prawidłowość języka i jego form, a w pochodzącym od niego wtórnym oddziaływaniu zawiera się zasada wolności. W człowieku bowiem może zbudzić się coś, czego przyczyny rozum nie potrafi odnaleźć w poprzedzających stanach; a mijalibyśmy się z naturą języka i uchybili właśnie historycznej praw-

---

<sup>15</sup> *Ibidem*.

<sup>16</sup> *Ibidem*, s. 106.

dzie o jego powstaniu i przemianach, gdybyśmy chcieli z języka wykluczyć możliwość występowania takich niewyjaśnianych zjawisk<sup>17</sup>.

Istotnego wkładu do retorycznej teorii kultury dokonał również Kenneth Burke, którego uczciwie można określić mianem jednego z jej ojców. Burke przekształcił Arystotelesowską retorykę w jej postchrześcijańską wersję i podkreślił, że retoryka odgrywa kluczową rolę w procesach socjalizacji, tworząc reguły kulturowe i wzory zachowań. Wystarczy w tym miejscu zacytować jego słynny fragment, w którym mowa jest o potrzebie bycia:

czujnym na składniki retoryki we wszystkich procesach socjalizacji, traktowanych jako procesy umoralniające. Jednostka usiłująca kształtować siebie zgodnie z normami komunikacyjnymi podzielanymi przez społeczeństwo jest związana z retoryką identyfikacji. Wywierając wpływ na siebie, musi ona uciekać się w różny sposób do obrazów i idei, które mają przekształcający charakter. Edukacja (indoktrynacja) wywiera na nią nacisk z zewnątrz, jednostka zaś kończy proces indoktrynacji w swoim własnym wnętrzu. Jeżeli w procesie indoktrynacji nie wykorzysta ona tego, co usłyszy od innych, wtedy też jej samoperswazja się nie powiedzie. Tylko te głosy z zewnątrz są bowiem efektywne, które mogą mówić językiem wewnętrznego głosu<sup>18</sup>.

Na koniec zwróćmy uwagę na fakt, że zaawansowane antropologiczne badania nad metaforą – i generalnie grą tropów – których byliśmy świadkami podczas ostatnich dekad, miały wpływ na ukształtowanie się retorycznej teorii kultury. Już od początku istnienia antropologii jej przedstawiciele wykazywali zainteresowanie metaforą, alegorią, symbolem, etc. – wskazać można tu chociażby na prace Jamesa G. Frazera<sup>19</sup>, Franza Boasa<sup>20</sup> i Paula Radina<sup>21</sup> – ale to dopiero „zwrot metaforyczny”, który nastąpił w połowie XX wieku, przyczynił się znacząco do wysunięcia studiów nad metaforą na czoło badań antropologicznych.

<sup>17</sup> *Ibidem*, s. 109–110.

<sup>18</sup> K. Burke, *A Rhetoric of Motives*, New York 1950, s. 39.

<sup>19</sup> J.G. Frazer, *Złota gałąź. Studia z magii i religii*, tł. H. Krzeczkowski, Warszawa 2002.

<sup>20</sup> F. Boas, *Introduction*, [w:] *The Handbook of American Indian Languages*, red. F. Boas, London 1911, s. 5–75; *idem*, *Metaphorical Expression in the Language of the Kwakiutl Indians*, [w:] F. Boas, *Race, Language, and Culture*, New York 1929, s. 232–239.

<sup>21</sup> P. Radin, *The Road to Life and Death. A Ritual Drama of the American Indians*, New York 1945; *idem*, *Winnebago Culture as Described by Themselves. The Origin Myth of the Medicine Rite. Three Versions. The Historical Origins of the Medicine Rite*, Baltimore 1950.



Poszukując inspiracji w pracach Romana Jakobsona<sup>22</sup>, Claude Lévi-Strauss<sup>23</sup> pokazał, że totemiczny i mityczny kosmos, który ludzie tworzą dla siebie i innych, może być rozumiany jako rodzaj mentalnego brikolażu działającego za pomocą operacji metaforyczno-metonimicznych. Myśl ta zainicjowała liczne, ważne badania prowadzone m.in. przez Thomasa Beidelmana<sup>24</sup>, Jamesa Foa<sup>25</sup>, Jamesa Fernandeza<sup>26</sup>, Michelle Z. Rosaldo<sup>27</sup>, Renato Rosaldo<sup>28</sup> oraz Stanleya Tambiaha<sup>29</sup>.

Jednakże pierwszą publikacją w antropologii, która w swoim tytule zamieściła zarówno „metafore”, jak i „retorykę”, była książka pod redakcją J. Davida Sapira i J. Christophera Crockera *The Social Use of Metaphor. Essays in the Anthropology of Rhetoric*<sup>30</sup>. Książka ta, która została notabene zadedykowana Kennethowi Burke’owi<sup>31</sup>, pokazywała teoretycznie i empirycznie, że metafory są nie tylko „dobre do myślenia”, „mówienia”, lub „pisania”, lecz także są one, jak kilka lat później ujęli to George Lakoff i Mark Johnson<sup>32</sup>, „dobre do życia”.

---

<sup>22</sup> R. Jakobson, *Dwa aspekty języka i dwa typy zakłóceń afatycznych*, [w:] *idem, W poszukiwaniu istoty języka. Wybór pism*, t. 1, tł. L. Zawadowski, Warszawa 1989, s. 150–175.

<sup>23</sup> C. Lévi-Strauss, *Myśl nieoswojona*, tł. A. Zajączkowski, Warszawa 2001.

<sup>24</sup> T. Beidelman, *Ambiguous Animals. Two Theriomorphic Metaphors in Kaguru Folklore*, „Africa” 1975, nr 45 (2), s. 183–200.

<sup>25</sup> J. Fox, *Sister’s Child as Plant. Metaphors in an Idiom of Consanguinity*, [w:] *Rethinking Kinship and Marriage*, red. R. Needham, London 1971, s. 219–253.

<sup>26</sup> J. Fernandez, *Persuasions and Performances. Of the Beast in Every Body and the Metaphors of Everyman*, „Daedalus” 1972, nr 101 (1), s. 39–80; *idem, The Mission of Metaphor in Expressive Culture*, „Current Anthropology” 1974, nr 15 (2), s. 119–145.

<sup>27</sup> M.Z. Rosaldo, *Metaphor and Folk Classification*, „Southwestern Journal of Anthropology” 1972, nr 28 (1), s. 83–99; *idem, It’s All Uphill. The Creative Metaphors of Ilongot Magical Spells*, [w:] *Sociocultural Dimensions of Language Use*, red. M. Sanches, B.G. Blount, New York 1973, s. 177–204.

<sup>28</sup> R. Rosaldo, *Metaphors of Hierarchy in a Mayan Ritual*, „American Anthropologist” 1968, nr 70 (3), s. 524–536.

<sup>29</sup> S. Tambiah, *The Magical Power of Words*, „Man” 1968, nr 3, s. 175–208; *idem, Animals Are Good to Think and Good to Prohibit*, „Ethnology” 1969, nr 8 (4), s. 259–423.

<sup>30</sup> *The Social Use of Metaphor. Essays in the Anthropology of Rhetoric*, red. J.D. Sapir, J.C. Crocker, Philadelphia 1977.

<sup>31</sup> K. Burke, *A Grammar of Motives*, New York 1945; *idem, Language as Symbolic Action. Essays on Life, Literature, and Method*, Berkeley 1966; *idem, Filozofia formy literackiej*, tł. E. Rajewska, Gdańsk 2014.

<sup>32</sup> G. Lakoff, M. Johnson, *Conceptual Metaphors in Everyday Life*, „Journal of Philosophy” 1980, nr 77(8), s. 453–486; *idem, Metaphors We Live By*, Chicago 1980.

Ze wszystkich współautorów tejże książki to James Fernandez najenergiczniej kontynuował nową „antropologię retoryki” ogłoszoną w *The Social Use of Metaphor*. Na początku zaprezentował on zbiór własnych esejów zatytułowany *Persuasions and Performances. The Play of Tropes in Culture*<sup>33</sup>, następnie zredagował książkę *Beyond Metaphor. The Theory of Tropes in Anthropology*<sup>34</sup>, a ostatnio był współredaktorem – wraz z Mary Taylor Huber – książki *Irony in Action. Anthropology, Practice and the Moral Imagination*<sup>35</sup>, w której znalazły się artykuły napisane przez Paula Friedricha, Jamesa Clifforda, Michaela Herzfelda, Jamesa Boona i innych antropologów oraz przedstawicieli nauk humanistycznych i społecznych, których prace mogą być rozważane jako szczególnie bliskie retorycznej teorii kultury.

## **Współczesne zagadnienia**

Jak wskazaliśmy już na to powyżej, retoryczna teoria kultury zajmuje się badaniem tego, jak retoryka ufundowana jest w kulturze oraz jak kultura ufundowana jest w retoryce. Punkt wyjścia naszych badań stanowi stwierdzenie, że *homo sapiens* jest nieustającym mówcą. Nawet wtedy, gdy milczymy, nieustannie mówimy do siebie. Nawet kiedy śpimy, słyszymy głosy i mówimy na głos w naszych snach. Nasze umysły wypełnione są ideami i obrazami, które pozostają niestabilne i niekompletne do momentu użycia języka lub raczej skierowanej do środka i na zewnątrz mowy. Bo to właśnie mowa – adresowana do nas samych, jak i innych – pozwala nadać kształt i strukturę naszemu rozumieniu świata.

Co więcej, mowa jest kluczowa dla kształtowania świadomości i Ja. W *The Said and the Unsaid* Tyler wytłumaczył tę myśl w sposób następujący:

O wiele ważniejsze od spostrzeżenia, że akt mowy logicznie wymaga innego człowieka rozumianego jako fizyczny odbiorca wiadomości, jest to, że tylko przez innych ludzi Ja ujawnia się i poznaje siebie jako coś więcej niż przedmiot. Bez Innego nie ma Ja... Świadomość, a zwłaszcza świadomość siebie, nie może

---

<sup>33</sup> J. Fernandez, *Persuasions and Performances. The Play of Tropes in Culture*, Bloomington 1986.

<sup>34</sup> *Beyond Metaphor. The Theory of Tropes in Anthropology*, red. J. Fernandez, Stanford 1991.

<sup>35</sup> *Irony in Action. Anthropology, Practice and the Moral Imagination*, red. J. Fernandez, M.T. Huber, Chicago 2011.

wyłączyć się poza kontekstem komunikacyjnym. I na tym właśnie polega mówienie będące paradygmatem dla komunikacji międzyludzkiej<sup>36</sup>.

Retoryka zarówno umożliwia, jak i ogranicza myślenie, mówienie i działanie w sposób intencjonalny w świecie, który nie jest „ani anarchiczny, ani zdeterminowany”<sup>37</sup>. I to jest właśnie nasza wrodzona umiejętność retoryczna i nasza kulturowo nabyta kompetencja retoryczna, która tworzy „wzory”, „style”, „konfiguracje”, „habitus”, „paideumę”, „etos” oraz „ducha” kultury<sup>38</sup>. Nawet „kody”, „systemy” i „struktury” analizowane przez semiotykę mogą być wyjaśnione w tych retorycznych kategoriach, gdyż, jak zauważył Geertz, nie są one niczym innym jak „sieciami znaczeń”, które sami utkaliśmy<sup>39</sup>.

Tak jak w żadnej wypowiedzi nie ma „zerowego stopnia retoryki”<sup>40</sup>, tak też nie ma „zerowego stopnia retoryki” w żadnym ze wzorów kultury, a retoryka, która w swoim najszerszym znaczeniu może być rozumiana jako wyraz mentalnej i emocjonalnej energii<sup>41</sup>, jest tak potężna i wszechobecna, że można ją nazwać grawitacyjną siłą kultury. Jeśli kultura jest wszechobecna, taki też charakter ma retoryka – jeśli przez to rozumieć praktyki dyskursu, które umożliwiają komunikację i stwarzają warunki dla działań podejmowanych przez aktorów społecznych. Przez koncept *retoryka-kultura* implikujemy wzajemną zależność retoryki i kultury. Stoimy bowiem na stanowisku, że nie istnieje opozycja między retoryką a brakiem retoryki, doświadczamy raczej ciągłości rodzajów i trybów retoryki, które przenikają rzeczywistość, począwszy od konkretnych zdarzeń mowy poprzez analizę tekstu aż po światy wirtualne.

Jedną z najbardziej oczywistych form, w których przejawia się retoryka jako grawitacyjna siła kultury<sup>42</sup> jest analogia. Tim Ingold niedawno posunął się nawet do tego, że określił analogię „napędem kultury”:

---

<sup>36</sup> S. Tyler, *op. cit.*, s. 141.

<sup>37</sup> *Ibidem*, s. 135.

<sup>38</sup> G. Bateson, *Naven*, Stanford 1958; R. Benedict, *Wzory kultury*, tł. J. Prokopiuk, Warszawa 1999; P. Bourdieu, *Szkic teorii praktyki poprzedzony trzema studiami na temat etnologii Kabylów*, tł. E. Klekot, Kęty 2007, L. Frobenius, *Paideuma. Umriss einer Kultur und Seelenlehre*, München 1921.

<sup>39</sup> C. Geertz, *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, tł. M.P. Piechaczek, Kraków 2005, s. 19.

<sup>40</sup> G. Kennedy, *Comparative Rhetoric. An Historical and Cross-Cultural Introduction*, New York 1998, s. 5.

<sup>41</sup> Por. W. von Humboldt, *op. cit.*; G. Kennedy, *op. cit.*, s. 5.

<sup>42</sup> Por. koncepcja kultury poetyckiej G. Vico, *op. cit.*

Istota kultury – pisze Ingold – leży w ludzkiej zdolności do rozpoznawania i wykorzystywania podobieństwa, lub innymi słowy, działań analogicznych. Aby skonstruować analogię (lub metaforę) należy ustalić relację między zjawiskami zaczerpniętymi z różnych dziedzin doświadczenia w kategoriach ich postrzeganych podobieństw. Wszelkie obiekty w świecie rzeczywistym złapane w spłot relacji analogicznych mogą stać się symbolem. Zaś znaczenia symboli możemy odkryć poprzez uczestnictwo w wielu kontekstach społecznych, w których są one stosowane: działanie symbolu polega na zebraniu tych kontekstów w jedno ognisko, tym większe im większy symboliczny rezonans obiektu, poprzez który jest ono reprezentowane. W trakcie życia społecznego nowe powiązania analogiczne są tworzone zawsze w oparciu o istniejące konwencje, tylko po to, aby same mogły stać się konwencjonalnymi: tym samym z czasem stają się one znaczeniami zmiany symbolicznej. Krótko mówiąc, pęd ku analogii jest motorem procesu kulturowego<sup>43</sup>.

Chociaż można podkreślać afirmującą siłę retoryki w taki sposób, jak zrobili to powyżej Izokrates i Ingold, to jednak zbyt dobrze wiemy, że za pomocą retoryki również okłamujemy mądrych i zwodzimy tych, którym brak wykształcenia, nagradzamy niegodziwych i przeciwstawiamy się ludziom zacnym. Z tych też właśnie przyczyn retoryka popadła w niełaskę, ocenizowano ją i nazwano narzędziem zła. Jednakże, jak na to zwrócił uwagę Tyler, wypędzenie zła oznaczało zarazem zniszczenie etycznych podstaw dyskursu.

Retoryczna wizja znaczenia, po raz pierwszy wyrażona przez Platona w dialogu *Fajdros*, akcentuje jedność myśli i ekspresji, która jest dopasowywana przez mówcę do indywidualnej zdolności odbierania komunikatów przez odbiorcę. W dzisiejszych czasach ta jedność myśli, ekspresji i komunikacji jest zburzona. Ten proces następował stopniowo. U Arystotelesa logika została oddzielona od retoryki i stanowiła jedynie dodatek do rozumu. Arystotelesowskie rozważania – pomimo całego nacisku położonego na zbliżenie mowy i duszy – uczyniły z retoryki jedynie akt perswazji odseparowany od rozumienia prawdy przez mówcę. W tradycji scholastycznej retoryka ponownie przyjęła pierwotną formę sycylijskiej sztuki sofistów; stała się sposobem umiętnego i finezyjnego mówienia charakterystycznym dla kapłańskiej kazuistyki. Wraz z upadkiem retoryki, znaczenie zostało oddzielone od zdarzenia mowy, a pojęcie mowy lub mówienia zostało podporządkowane idei języka. W XVII wieku znaczenie stało się niemal w całości własnością słów zamiast czynów, co wynikało przede

---

<sup>43</sup> T. Ingold, *Introduction to Culture*, [w:] *Companion Encyclopedia of Anthropology*, red. T. Ingold, London–New York 1994, s. 334.

wszystkim ze zrównania myślenia i języka, jakiego dokonali racjonalistyczni filozofowie i z utożsamienia języka z granicą poznania rozumowego. Empiryczni filozofowie dodali do tego rozróżnienie rozumu i pasji. Myśl została podzielona na racjonalną i namiętą. W tym ujęciu głos rozumu miałby być dosłowny, zaś głos emocji, poetycki lub metaforyczny. Ta separacja rozumu i namiętności zniszczyła etyczne podstawy dyskursu<sup>44</sup>.

Niczym mityczny trickster retoryka pozwala nam zamienić fakt w fikcję i fikcję w fakt. Za pomocą retoryki przekonujemy siebie i innych do tego, by zobaczyć i poczuć wszystko, czego zapagniemy. Za pomocą retoryki wyobrażamy sobie, że nie ma żadnych ograniczeń dla naszych fantazji. Za pomocą retoryki działamy jak demony, tworzymy iluzje i te idee, wartości, zasady moralne oraz prawa, które stanowią podstawę kultury.

Sugestia, że ze względu na swój retoryczny charakter kultura nigdy nie może być w pełni osadzona w obiektywizmie, może wzbudzać zaniepokojenie, ale może ona być także postrzegana jako wyzwanie. Nie musimy rezygnować z uczestniczenia w życiu społecznym z powodu postrzeganego braku obiektywizmu. Wręcz przeciwnie, zdając sobie sprawę z centralnej roli naszej subiektywności, powinniśmy być zainspirowani do tworzenia tych iluzji (konwencji), które nazywamy kulturą. W celu wyrażenia tej ważnej i konstruktywnej myśli w sposób klarowny ponownie zacytujmy Tylera:

Nasze mówienie zakłada, że podzielamy tę samą obiektywną konwencję, a w chwili gdy jesteśmy brutalnie uświadomiani, że tak nie jest, tak jak wtedy, gdy inni nas nie rozumieją, nie rezygnujemy z mowy – poza wyjątkowymi okolicznościami – ale próbujemy zamiast tego naprawiać pęknięcia w sieci intersubiektywności i dążymy do tego, aby inni nas zrozumieli. Kiedy w trakcie codziennej komunikacji stajemy wobec faktu, iż intersubiektywność ma charakter czysto założeniowy, wówczas interpretujemy ten fakt jako sygnał do ustanowienia na nowo i potwierdzenia jej obiektywnej konwencjonalności. Pomimo obawy, że świat naszych niekwestionowanych założeń ulega rozpadowi, nie wycofujemy się z życia w stronę rozpaczliwie cichej samotności, ale składamy się do potwierdzenia i realizacji naszego świata poprzez konstruktywne negocjacje. W ten sposób konwencja wyłania i utrzymuje się dzięki komunikacji. Komunikacja nie wymaga tylko obiektywnej konwencji, ona potrzebuje konwencji, która jest jednocześnie subiektywna i obiektywna<sup>45</sup>.

---

<sup>44</sup> S. Tyler, *op. cit.*, s. 167.

<sup>45</sup> *Ibidem*, s. 148.

Obecnie retoryczna teoria kultury przekształca ten pogląd i podkreśla ideę, że kultura wyłania się i jest podtrzymywana w retoryce. Nie oznacza to jednak, że teoria ta propaguje jakiś rodzaj idealizmu, czymkolwiek ów idealizm miałby być. Koncentruje się ona raczej na realnych lub wirtualnych praktykach dyskursu, w których i przez które kultury są wykonywane, kontestowane i re-produkowane. Performance i praktyka mogą być czasem uważane jako konkretyzacje porządku symbolicznego, ale nie są one jedynie instrumentarium symbolicznym. Są one także środkami, które pozwalają zmieniać i wytwarzać porządek symboliczny.

### **Stanowisko epistemologiczne**

Retoryczna teoria kultury zgłębia możliwości oferowane przez retorykę w celu wyjaśnienia kultury. Czyni to poprzez zwrócenie większej uwagi na to, co niewypowiedziane i utajone, skrywające się za tym, co wypowiedziane i otwarcie manifestowane. Bierze pod uwagę zarówno pozarozumową, jak i racjonalną stronę ludzkiej egzystencji. Równie mocno podkreśla wieloznaczność jak jednoznaczność, rozumienie jak tłumaczenie, wyobrażnię jak dekodowanie. Dodaje, a raczej przywraca, idee wyłaniania się, kreatywności, tworzenia i negocjacji do conceptów wiedzy, reprezentacji, reguł i systemu znaków. Czyni to jednak nie poprzez odnoszenie się do pojęcia znaczenia. Rozumienie nie jest bowiem jedynie zależne od znaczenia lub wiedzy o znaczeniu czy interpretacji symboli, ale możliwe jest dzięki dopuszczeniu do głosu wrażliwości, która obejmuje usensawianie (*sense making*), odczucia i empatię.

W ramach retorycznej teorii kultury kluczowe znaczenie przypada pojęciom „narracji” i „przykładu”. Wyrażamy przypuszczenie, że rzeczy stają się dla nas zrozumiałe prawdopodobnie dlatego, że są osadzone w narracjach lub przykładach, które posiadając charakter częściowy i konkretny, sygnalizują istnienie pewnej całości. Narracje i przykłady są zarówno ogólne, jak i szczegółowe – jednakże nie mogą one być konkretne nie będąc zarazem uniwersalnymi i ogólnymi. Ich konkretność nie jest dana sama w sobie, ponieważ jest ona już od początku zapośredniczona przez wrodzoną możliwość ogólności. *Retoryka-Kultura* uznaje zatem dynamiczny, procesualny charakter rozumienia i stara się dostarczyć twórczych środków, które ugruntowują nasze interpretacje rzeczywistości. Z tej też przyczyny retoryczna teoria kultury zwraca tyle samo uwagi na intuicję, co na strukturę dowodu, i przybliża się do tych środków fabularnych, które stają się narzędziami faktu.

Dokonany przez Arystotelesa podział dyskursu na *logos*, *etos* i *patos* znajduje swoje odzwierciedlenie w takich współczesnych opozycjach, jak: fakt – fikcja, fakt – uczucie, fakt – opinia, fakt – wartość. Jednakże owe elementy opozycyjne nie mogą być traktowane jako diametralnie różne i niezależne tryby tworzenia i interpretacji dyskursu. Każdy dyskurs korzysta bowiem z wielu trybów jednocześnie, czy to poprzez stosowanie bezpośrednich i jawnych środków językowych, czy też poprzez użycie implikowanych wskaźników kontekstu i presupozycji. Wychodzimy zatem z założenia, że w równym stopniu istotne jest to, co powiedziane i to, co zostaje przemilczane. Oczywiście nadal możemy odczuwać, że Arystotelesowska triada jest ogólnym schematem opisującym cele i intencje tworzonych przez nas dyskursów. Jednakże gdy uczestniczymy w interakcjach komunikacyjnych, nasze cele i intencje mogą ulegać zmianie.

Nie istnieją zatem czyste typy dyskursu. Każdy dyskurs jest otwartą możliwością zwielokrotnionych interpretacji, które pojawiają się za każdym razem, gdy dążymy do zrozumienia. Otwartość i niejednorodność dyskursu nie przeszkadza nam w rozumieniu siebie nawzajem, osiągnięciu zgody, wytwarzaniu interpretacji oraz dochodzeniu do prawd, które – co należy podkreślić – mają nietrwały charakter. Dyskurs jest dynamicznym, z natury niestabilnym procesem, w którym generujemy tymczasową skończoność interpretacji na podstawie nieskończonych możliwości interpretacyjnych. Wszystkie nasze próby domknięcia interpretacji są jedynie jej możliwymi otwarciem.

Mówiąc inaczej, retoryczna teoria kultury nie uprzywilejowuje mowy kosztem pisma; jest ona wrażliwa na wszystkie technologie dyskursu. Nie daje pierwszeństwa mówcy (jak to jest w trybie oratorskim), ani słuchaczowi (jak w hermeneutyce), ani też kodowi (jak to jest w strukturalizmie). Retoryka klasyczna akcentowała ideę mówcy i akt mowy. Z kolei późniejsza retoryka autora tekstu. Nikt (z wyjątkiem hermeneutów) nie przyjął perspektywy słuchacza. Krytyka koncentrowała się przede wszystkim na tekście jako obiekcie strukturalnym lub kodzie symboli. Retoryczna teoria kultury nie opuszcza tych *loci*, ale nie traktuje żadnego z nich jako dominującego lub punktu wyjścia do rozumienia. Częściowo w konsekwencji nieuprzywilejowania kodu, nie wyższa ona prawdy nad opinię lub perswazję. Są one bowiem jedynie rodzajami rzeczy, które staramy się robić w komunikacji. W związku z tym retoryczna teoria kultury nie jest wrażliwa na ideę niezależnych gatunków skorelowanych z różnymi trybami retoryki (*logos*, *etos*, *patos*).

Może nam się wydawać, że dla naszych retorycznych celów wykorzystujemy oddzielnie owe tryby retoryki. Przykładem można uczynić występujące powszechnie w piśmarstwie naukowym praktyki, których celem jest wywołanie

wrażenia, że dyskurs naukowy jest ustrukturyzowany i motywowany wyłącznie przez logos. Analogicznie, możemy dążyć do tego, by zakomunikować o naszych wartościach moralnych bez odwoływania się do rozumu, jak gdyby owe wartości sytuowałyby się poza nim. W naszym codziennym dyskursie przycinamy różne tryby retoryki na miarę naszych potrzeb i pragnień. Wykorzystując ich możliwości oddzielnie lub łącznie, oceniamy ich względną skuteczność w tworzonych przez nie sytuacjach, jak ma to miejsce w strategiach grzecznościowych analizowanych przez Penelopę Brown i Stephena Levinsona<sup>46</sup>.

Jednakże nie mamy całkowitej kontroli nad naszymi narzędziami retorycznymi. Chociaż staramy się wykorzystywać różne tryby retoryki oddzielnie, to nie jesteśmy w stanie stosować ich w zupełnej izolacji od siebie, tak samo jak nie możemy w pełni kontrolować i przewidywać synergii ich kombinacji. W najlepszym wypadku udaje nam się sprawiać wrażenie kontroli nad nimi, która jest wystarczająca tylko w danym momencie i jest ona oceniana na podstawie jej obecnych efektów. Wszystkie ustalone gatunki są mieszane na różne sposoby i wymykają się nam przy każdej próbie utrzymania ich w ryzach. I nawet jeśli moglibyśmy osiągnąć całkowitą kontrolę autorską, nasi odbiorcy i interpretatorzy mogą to unieważnić, ponownie przekształcając nasze zamierzone efekty. Dlatego też nie ma możliwości, aby skutecznie kontrolować interpretacje naszych rozmówców.

## Summary

### *Rhetoric Culture.*

#### *Outline of a Project for the Study of the Interaction of Rhetoric and Culture*

The article heralds a paradigm shift towards *rhetorical anthropology*. Ivo Strecker, Stephen Tyler, and Christian Meyer – founders of the *International Rhetoric Culture Project* – argue that it is time to rediscover the relevance of rhetoric for anthropology and by doing so open the way for new inquiries into the rhetorical nature of culture. In the article they first recall some contributions of early precursors of rhetorical anthropology (Isocrates, Giambattista Vico, Wilhelm von Humboldt, Kenneth Burke, James Fernandez etc.) and then go on to unravel some of the main assumptions and queries underlying rhetoric culture theory. The authors argue that rhetorical anthropology provides the right

---

<sup>46</sup> P. Brown, S. Levinson, *Politeness. Some Universals in Language Usage*, Cambridge 1987.



Ivo Strecker, Stephen Tyler, Christian Meyer

answer – but not the only one – to the problems and dilemmas associated with the practice of cultural anthropology in the postmodern world. They express their concern by means of a chiasmus: How does culture structure rhetoric, and how does rhetoric structure culture?