

Anna Wierzbicka

Uniwersalia ugruntowane empirycznie

Teksty Drugie : teoria literatury, krytyka, interpretacja nr 1/2 (127-128), 13-30

2011

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Anna WIERZBICKA

Uniwersalia ugruntowane empirycznie

I. Między „relatywizmem” a „uniwersalizmem”

Temat „język, umysł, mózg” stawia nas nie przed trzema pytaniami (o język, o umysł i o mózg), ale przed jednym: jaki jest wzajemny stosunek między językiem, umysłem a mózgiem, czy jeszcze konkretniej, jakie jest miejsce umysłu „między językiem a mózgiem”?

Oczywiście, język to pewna fikcja: nie ma „języka” (w liczbie pojedynczej), są tylko języki w liczbie mnogiej, podobnie jak nie ma „kultury” w liczbie pojedynczej, są tylko kultury w liczbie mnogiej. „Mózg” to nie fikcja, ale abstrakcja, gdyż mózgów (ludzkich) jest tyle, ile ludzi. Wszystkie te mózgi mają jednak w zasadzie tę samą strukturę oraz to samo miejsce w ciele człowieka i o „mózgu” (w liczbie pojedynczej) wiadomo bardzo dużo.

Pytanie o miejsce „umysłu” między „językiem” a „mózgiem” jest więc w istocie pytaniem o jego miejsce między językami i kulturami (w całej ich różnorodności) a biologią ludzką (w jej zasadniczej jedności). Do jakiego stopnia i pod jakimi względami umysły ludzkie kształtowane są przez poszczególne języki i kultury, a pod jakimi względami i do jakiego stopnia są uzależnione od wspólnej ludzkiej biologii?

Ogólnie rzecz biorąc, antropologowie bardziej skłonni są podkreślać różnice między sposobami myślenia i odczuwania związane z różnymi językami i kulturami, a psychologowie i filozofowie – jedność ludzkiego umysłu określoną przez wyznaczniki biologiczne i ewolucyjne. Nie zawsze jednak jest tak, jak pokazuje na przykład ostra wewnętrzna polemika na ten temat między dwoma antropologami, Cliffordem Geertzem i Melfordem Spiro. Ogólnie mówiąc, zakres zgody wśród uczonych reprezentujących różne kierunki i różne dyscypliny jest niewielki.

Szkice

„Wszystko wskazuje na to, że toczy się teraz zażarta bitwa o duszę nauk społecznych” – czytaj: nauk o człowieku – pisali dziesięć lat temu amerykańscy filozofowie Ron Mallon i Stephen Stich [2001, s. 133]. Według Mallona i Sticha walczące w tej bitwie strony to „konstruktywizm społeczny” i „psychologia ewolucyjna”.

Inni autorzy, którzy zgadzają się, że toczy się teraz ostra walka między dwoma przeciwstawnymi podejściami do nauk o człowieku, używają innych określeń. Wpływowy kognitywista, Steven Pinker, lubi odwoływać się tutaj do frazy Locke’a – *tabula rasa*. Dla tego badacza świat naukowy dzieli się na zwolenników i przeciwników owej Locke’owskiej czystej (niezapisanej) tablicy. Pinker, który swoją książkę z 2002 roku zatytułował *The blank slate. The modern denial of human nature*, co w polskim wydaniu z 2005 roku przetłumaczono na: *Tabula rasa. Spory o naturę ludzką*, także odwołuje się często do pojęcia „natura ludzka” (*human nature*). Jego zdaniem, świat naukowy dzieli się na tych, którzy uznają istnienie „natury ludzkiej”, i tych, którzy odrzucają tę koncepcję.

Sam Pinker nie tylko mocno wierzy w istnienie owej „natury ludzkiej”, ale co więcej, jest przekonany, że wiele już wiemy o tym, jakie są jej istotne i uniwersalne cechy. Jest również przekonany, że nauka kognitywna (*cognitive science*) ustaliła już w zasadzie, jak funkcjonuje umysł ludzki (stąd tytuł innej jego książki, z 1997 roku, brzmi: *How the mind works*, a w wydaniu polskim z 2002 roku: *Jak działa umysł*).

O ile w ostatnich dekadach XX wieku w walce „o duszę nauk społecznych” dominowały terminy „relatywizm” i „uniwersalizm”, o tyle w pierwszej dekadzie nowego stulecia przeważają raczej hasła „kultura” i „biologia” (a także „kultura” i „psychologia ewolucyjna”). Istota sporu pozostaje jednak w zasadzie ta sama – co jest ważniejsze: to, co ludzi psychicznie łączy, czy też to, co ich dzieli? To, co wrodzone, czy to, co ukształtowane przez tę czy inną kulturę?

Dla osób postronnych taki sposób stawiania pytań może się wydawać trochę dziwny: dlaczego koniecznie musimy wybierać między kulturą a biologią (albo psychologią ewolucyjną), między uniwersalizmem a relatywizmem, między naturą ludzką a niezapisaną tablicą? Czy nie możemy raczej przyjąć, że w psychologii ludzkiej są zarówno cechy uniwersalne, właściwe gatunkowi ludzkiemu, jak i cechy nieuniwersalne, ukształtowane przez poszczególne kultury? A kiedy już uznamy, że są i jedne, i drugie, czy nie należałoby podjąć badań zmierzających do ustalenia, które to cechy są naprawdę uniwersalne, a które zależą od kultury danej społeczności?

Faktem jest jednak, że mało jest dzisiaj programów badawczych angażujących się jednocześnie w dwa projekty: poszukiwanie uniwersaliów i analiza różnorodności światów myślowych związanych z różnymi kulturami. Z jednej strony ci, którzy – jak Pinker – opowiadają się za biologicznie zdeterminowaną i ewolucyjnie ukształtowaną naturą ludzką, skłonni są bagatelizować różnice kulturowe i traktować je, według często używanego określenia, jak „lukier na cieście” (*icing on the cake*). Z drugiej strony ci, którzy – jak Clifford Geertz lub Richard Shweder [1991] – uznają, że różnice w sposobach myślenia związane z różnymi kulturami są

głębokie, a nie trywialne, na ogół bardziej interesują się dokumentowaniem tych różnic i demaskowaniem fałszywych uogólnień na temat ludzkiej natury i psychologii niż poszukiwaniem autentycznych uniwersaliów.

Tę pewną jednostronność adwersarzy dobrze ilustrują właśnie postawy Pinkera i Geertza. „Uniwersalia” psychologiczne postulowane przez Pinkera są często wzięte wprost z jego ojczystej angielszczyzny i uderzają swoim etnocentryzmem. Na przykład wrodzone i jakoby uniwersalne pojęcie ‘story’ jest w istocie wytworem kultury anglosaskiej i nie ma w ogóle odpowiednika w innych językach świata [zob. Wierzbicka 2010b]. Tego rodzaju pseudouniwersalia są znakomitą ilustracją tezy Geertza, że za „uniwersalizmem” kryje się często głęboki „parochializm”. Z drugiej strony, nieufność Geertza wobec rzekomych uniwersaliów posuwa się tak daleko, że nie pozostawia zbyt wiele miejsca dla prawdziwych uniwersaliów.

Pinker cytuje, z polemiczną intencją, wypowiedź antropologa Leslie White’a [1949], że „znaczna część tego, co nazywane jest powszechnie «naturą ludzką», to po prostu «kultura», przepuszczona przez gęsty splot nerwów, gruczołów, narządów zmysłu, mięśni itp.” [Pinker 2005, s. 47]. Takie wypowiedzi ilustrują, zdaniem Pinkera, przekonanie, że „tablica jest niezapisana” (*the slate [is] blank*). W istocie jednak White nie mówi, że **w s z y s t k o**, ale że **z n a c z n a c z ę ś ć** „tego, co nazywane jest powszechnie «naturą ludzką», to po prostu «kultura»”. Książki samego Pinkera są doskonałą ilustracją słuszności słów White’a.

Na tej samej stronie i z tą samą intencją Pinker [2005] cytuje Geertza:

nasze idee, wartości, czyny, a nawet nasze emocje są, podobnie jak sam nasz system nerwowy, produktami kultury – co prawda są to produkty wytworzone na bazie tendencji, zdolności i predyspozycji, z którymi już się urodziliśmy, lecz mimo wszystko zostały one wytworzone. [Geertz 2005, s. 70]¹

Ponieważ Geertz nie pisze „wiele z naszych idei...”, ale po prostu „nasze idee...”, jest w jego wypowiedzi pewna przesada – i ta przesada daje Pinkerowi mocniejszy punkt zaczepienia niż bardziej wyważone zdanie White’a.

Geertz podkreśla, że nie jest pryncypialnie przeciwny programom badawczym skierowanym na poszukiwanie uniwersaliów:

[...] atak, jaki przypuszczam na wysiłki wyprowadzenia koncepcji bezkontekstowej „ludzkiej natury” z badań biologicznych, psychologicznych, lingwistycznych czy w tym przypadku kulturowych (HRAF i tym podobne), nie powinien być mylony z atakiem na same te badania jako programy badawcze. [Geertz 2003, s. 70]

¹ Tłumaczenie cytatu podajemy za przekładem Marii M. Piechaczek [Geertz 2005]. W dokonanym przez Agnieszkę Nowak polskim tłumaczeniu książki Pinkera fragment ten brzmi następująco: „Nasze myśli, wartości i czyny, a nawet nasze emocje są – podobnie jak sam układ nerwowy – wytworami kultury. To prawda, powstają ze skłonności, zdolności i predyspozycji, z jakimi przyszliśmy na świat, ale pozostają tylko wytworami” [Pinker 2005, s. 47], co gorzej oddaje myśl Geertza i nie odpowiada temu, jak rozumie ten cytat Anna Wierzbicka. (Przyp. red.)

Jednak w istocie uwaga jego skierowana jest (była) przede wszystkim na badanie różnic, a nie na poszukiwanie punktów zbieżnych między kulturami. Charakterystycznym przykładem jest tutaj pewna niecierpliwość, z jaką Geertz zbył, na przykład, obserwacje innego antropologa, Hortona [1982], że wszystkie języki i kultury zdają się rozróżniać pojęcia czasowe ‘przedtem’, ‘potem’ i ‘w tym samym czasie’ oraz pojęcia przestrzenne takie, jak ‘nad’, ‘pod’ i ‘wewnątrz’, a także kategorie ontologiczne takie, jak na przykład ‘ludzie’ i ‘rzeczy’.

Empiryczne badania nad językami świata [zob. na przykład Goddard, Wierzbicka 2002] wskazują jednak, że te wymienione czterdzieści lat temu przez Hortona hipotetyczne punkty stałe istotnie należą do autentycznych uniwersaliów językowych i pojęciowych, są zatem czymś zupełnie innym niż pseudouniwersalia w rodzaju tych postulowanych na przykład przez Pinkera.

Wizją Hortona był program badań porównawczych nad różnymi „systemami myślowymi” (*thought-systems*) wpisanymi w różne kultury, program oparty na założeniu, że istnieją pewne elementy wspólne wszystkim kulturom. W jego własnym sformułowaniu, te wspólne elementy to „mocny trzon ludzkiej racjonalności poznawczej wspólnej dla wszystkich kultur we wszystkich miejscach na ziemi i we wszystkich epokach od zarania ludzkiego życia społecznego” [Horton 1982, s. 256]. Horton nazywał ten hipotetyczny wspólny trzon poznawczy „ludzką teorią prymarną”. Zdaniem badacza, idea, że istnieje taki „trzon poznawczy” wspólny całej ludzkości, jest konieczną przesłanką dla kogokolwiek, kto usiłuje podjąć zadanie przekładu międzykulturowego.

Geertz [2003] w swojej obronie „relatywizmu” (a raczej tego, co sam nazywa „anty-antyrelatywizmem”), wspomina Hortona krytycznie, umieszczając go w jednym obozie z uczonymi, którzy widzą różnice kulturowe jako powierzchowne i trywialne („lukier na cieście”). Jednak Horton opowiadał się wyraźnie przeciwko bagatelizowaniu różnic kulturowych i charakteryzował ekstremistyczne przeciwstawianie sobie „uniwersalizmu” i „relatywizmu” jako postawę jałową i niemądrą. Kończącą konkluzję Hortona – „relatywizm jest skazany na fiasko, podczas gdy uniwersalizm ma w przyszłości szanse odnieść sukces” [Horton 1982, s. 62], na którą ostro zareagował Geertz, trzeba, jak sądzę, rozumieć jako sprzeciw wobec skrajnego, a nie wobec umiarkowanego relatywizmu. W wizji Hortona umiarkowany relatywizm i umiarkowany uniwersalizm są w istocie nie antytenetyczne, lecz komplementarne. Horton odrzucał zarówno „stary empiryczny obraz teorii mózgu jako *tabula rasa*, jak i teorie rozwoju kompetencji umysłowej i językowej odwołujące się wyłącznie do uczenia się (*learning*)” [tamże, s. 235] i mówił o „bezowocności i dogmatyczności starej debaty między ekstremistami po obu stronach” [tamże, s. 235].

Taką właśnie integrację „umiarkowanego relatywizmu” i „umiarkowanego uniwersalizmu” postuluje program badawczy zainicjowany w roku 1972 moją książką *Semantic primitives*, projekt rozwijany od przeszło dwudziestu lat w Australii wspólnie z Cliffem Goddardem i znany dziś w świecie pod nazwą NSM (od Natural Semantic Metalanguage – „naturalny metajęzyk semantyczny”). Badania te różnią się

swoim nastawieniem zarówno od powierzchownego uniwersalizmu typu Pinkera, jak i od pryncypialnego antyuniwersalizmu Geertza. Jednocześnie program ten dzieli zarówno wiarę Pinkera w istnienie wrodzonych uniwersaliów poznawczych, jak i przekonanie Geertza o głębokich, można powiedzieć fundamentalnych, różnicach między etnopsychologiami i etnofilozofiami związanymi z różnymi językami i kulturami świata.

Cechą szczególną tego programu jest połączenie głębokiego zaangażowania w poszukiwanie uniwersaliów z równie głębokim zaangażowaniem w badanie i dokumentowanie różnic w sposobach myślenia związanych z różnymi językami i kulturami. Jest atakowany przez jednych za „uniwersalizm”, a przez innych za „relatywizm”. W istocie jednak program ten zakłada, że „uniwersalizm” i „relatywizm” są nierozłączne, że autentyczne uniwersalia znaleźć można tylko drogą badań empirycznych i że nieetnocentryczne badania nad różnorodnością kultur wymagają aparatu pojęciowego opartego na dobrze udokumentowanych pojęciach uniwersalnych.

Artykuł filozofów Mallona i Sticha *The odd couple. The compatibility of social and evolutionary psychology* [2000] głosi w tytule zgodność (kompatybilność) „konstrukttywizmu kulturowego” i „biologii ewolucyjnej”, a więc, w innej wersji, „relatywizmu” i „uniwersalizmu”. W istocie jednak treść artykułu jest jedną jeszcze ilustracją twierdzenia Geertza, że uczeni, którzy głoszą istnienie uniwersaliów poznawczych, skłonni są traktować różnice między etnopsychologiami jako różnice w „lukrze na cieście”. Na przykład, jeśli badania empiryczne pokazują, że – wbrew twierdzeniom wielu uniwersalistów – pojęcie ‘anger’ (z grubsza, ‘gniew’) nie jest uniwersalne, to zdaniem Mallona i Sticha wystarczy zastąpić słowo *anger* technicznym wyrażeniem ‘core anger’ (z grubsza, ‘proto-gniew’) i dalej podtrzymywać tezę o uniwersalności tego pojęcia i związanego z nim uczucia.

W programie badawczym opartym na teorii NSM nie chodzi o taką „integrację” biologii i kultury, która jest w istocie kapitulacją wobec płytkiego, anglocentrycznego pseudouniwersalizmu. W dalszej części tego artykułu pokażę, w jaki sposób metodologia NSM pozwala nam porównywać kultury emocjonalne związane z różnymi językami w oparciu o autentyczne, empirycznie ustalone pojęcia proste i uniwersalne, bez absolutyzowania pojęć angielskich takich jak ‘anger’ i bez chwytów takich jak zastępowanie słowa *anger* jego modyfikacjami takimi, jak ‘core anger’ [Mallon, Stich 2000], ‘ur-anger’ [Parrott 2010] albo ANGER [Griffith 1997].

2. Teoria NSM: jedność w różnorodności

Perspektywę na język, umysł i mózg, jaką reprezentuje teoria NSM, przedstawia w skrócie tytuł mojej książki z roku 1992 *Semantics, culture, and cognition. Universal human concepts in culture-specific configurations* (*Semantyka, kultura, poznanie. Uniwersalne pojęcia ludzkie i ich różne konfiguracje związane z różnymi kulturami*). Teoria NSM przyjęła za punkt wyjścia hipotezę Leibniza o istnieniu „alfabetu myśli ludzkich” (*alphabetum cogitationum humanarum*) i uczyniła tę hi-

Szkice

potęgę punktem wyjścia do szeroko zakrojonych badań empirycznych nad językami świata.

Pierwsza lista kandydatów na status pojęć, które znaleźć można we wszystkich językach, była przedłożona w mojej książce *Semantic primitives* [1972] i zawierała tylko czternaście elementów. Po upływie lat bez mała czterdziestu mogę powiedzieć, że z tych czternastu potwierdziło się w badaniach empirycznych dziesięć: JA, TY, KTOŚ, COŚ, TEN, CHCIEĆ, MYŚLEĆ, CZUĆ, MÓWIĆ i CZĘŚĆ.

Jednak badania empiryczne nad językami świata pozwoliły tę pierwotną listę znacznie rozszerzyć. Postulowany obecnie zestaw – najprawdopodobniej już pełny – zawiera 64 elementy. Polskie wykładniki tych elementów podaje poniższa tablica.

Tablica pojęć uniwersalnych

JA, TY, KTOŚ, COŚ, LUDZIE, CIAŁO	rzeczy i osoby
RODZAJ, CZĘŚĆ	relacje
TEN, TEN SAM, INNY	determinatory
JEDEN, DWA, DUŻO, MAŁO, NIEKTÓRZY/NIEKTÓRE, WSZYSCY/WSZYSTKO	kwantyfikatory
DOBRY, ZŁY	ewaluatory
DUŻY, MAŁY	deskryptory
MYŚLEĆ, WIEDZIEĆ/ZNAĆ, CHCIEĆ, CZUĆ, WIDZIEĆ, SŁYSZEC	predykaty mentalne
POWIEDZIEĆ/MÓWIĆ, SŁOWO, PRAWDA	mowa
ROBIĆ, DZIAĆ SIĘ/STAĆ SIĘ, RUSZAĆ SIĘ, DOTYKAĆ	czynności, działanie się, ruch, kontakt
BYĆ (GDZIEŚ), BYĆ (ISTNIEĆ), MIEĆ, BYĆ (CZYMŚ/KIMŚ)	miejsce, istnienie, posiadanie, identyfikacja
ŻYĆ, UMRZEĆ	życie i śmierć
KIEDY/CZAS, TERAZ, PRZED, PO, DŁUGO, KRÓTKO, PRZEZ PEWIEN CZAS, CHWILA (W JEDNEJ CHWILI)	czas
GDZIE/MIEJSCE, TUTAJ, NAD, POD, WEWNĄTRZ/W, Z (KTÓREJ) STRONY, BLISKO, DALEKO	przestrzeń
BO/Z POWODU, JEŻELI, NIE, BYĆ MOŻE, MÓC	pojęcia logiczne
BARDZO, WIĘCEJ	augmentator, intensyfikatory
TAK (JAK)	podobieństwo

Wierzbicka Uniwersalia ugruntowane empirycznie

- Pojęcia elementarne istnieją jako specyficzne znaczenia pewnych słów (nie jako jednostki leksykalne).
- Wykładnikami pojęć elementarnych mogą być wyrazy, morfemy albo frazemy.
- Wykładniki te mogą być morfologicznie złożone.
- Mogą one mieć w różnych językach różne właściwości morfosemantyczne (na przykład należeć do różnych części mowy).
- Mogą one mieć różne warianty kombinatoryczne (alloleksy).
- Każde pojęcie elementarne ma określony zestaw właściwości syntaktycznych (kombinatorycznych).

Patrząc na tę tablicę, łatwo stwierdzić, że na liście pojęć uniwersalnych znajdują się między innymi postulowane przez Hortona elementy PRZEDTEM, POTEM, NAD, POD i LUDZIE. Jednocześnie nietrudno zauważyć, że nie ma na niej większości pojęć proklamowanych jako uniwersalne przez znanych „uniwersalistów”, takich jak Brent Berlin i Paul Kay [1969], Paul Ekman [2004] czy Marc Hauser [2006], a więc ani nazw kolorów (‘czarny’ i ‘biały’), uczuć (‘gniew’, ‘smutek’, ‘radość’ itd.), ani wartości moralnych, takich jak te związane z nieprzetłumaczalnymi na język polski słowami *right* i *wrong*. Nie ma też na niej absolutyzowanego przez Pinkera pojęcia ‘story’ (‘opowiadanie’).

Nie sposób oczywiście uzasadnić tutaj zestawu pojęć postulowanych jako uniwersalne w teorii NSM. Zainteresowany czytelnik może znaleźć szczegółowe omówienie i uzasadnienie tych elementów gdzie indziej [zob. przede wszystkim Goddard, Wierzbicka 2002; Goddard 2008; Wierzbicka 2010c]. Pewne wyjaśnienia są jednak konieczne. Potrzebne są też przykłady.

Skąd wiadomo na przykład, że pojęcia ‘ktoś’ i ‘coś’ są uniwersalne? Udowodnić tego nie można, ale można pokazać, że szeroki wachlarz języków, z najróżniejszych rodzin językowych i kręgów kulturowych, ma takie rozróżnienie, czyli z grubsza rzecz biorąc, ma osobne słowa na ‘ktoś’ i na ‘coś’. Co więcej, można stwierdzić, że nie znaleziono dotychczas ani jednego języka, który by takiego rozróżnienia nie miał. (Pozornym, ale tylko pozornym, wyjątkiem omawianym w literaturze przedmiotu jest tutaj język litewski, zob. Bogusławski 1998.) Istnienie różnych słów jest mocnym dowodem na istnienie (w myśleniu użytkowników danego języka) różnych pojęć [zob. Dixon 2008].

Zatem postulowanie istnienia 64 elementów uniwersalnych znaczy, że tyle właściwie elementów sprawdzilo się w badaniach empirycznych opartych na założeniu, iż istnienie słowa oznacza istnienie pojęcia (albo, w wypadku polisemii, kilku pojęć). Niektórzy oponenty teorii NSM oburzają się na takie utożsamianie zestawu pojęć uniwersalnych z zestawem, mówiąc skrótowo, empirycznie udokumentowanych słów uniwersalnych. Jeżeli w jakimś języku nie ma na przykład słowa na ‘kolor’, nie znaczy to, ich zdaniem, że jego użytkownicy nie mają pojęcia ‘kolor’ [zob. na przykład Kay i Kuehni 2008]. Z punktu widzenia teorii NSM takie stanowisko jest niebezpieczne i bardzo często prowadzi do absolutyzowania pojęć an-

gielskich. Oczywiście, teoretycznie rzecz biorąc, jest możliwe, że użytkownicy jakiegoś języka, w którym nie ma słowa na ‘kolor’, mają wszakże pojęcie ‘koloru’. Ale jakie są dane, by twierdzić, że takie pojęcie mają?

Tak jak ja to widzę [zob. Wierzbicka 2005, 2006b, 2008], jeśli w jakimś języku nie można zapytać „jakiego to jest koloru?”, to nie ma podstaw, by twierdzić, że użytkownicy tego języka myślą o świecie (między innymi) w kategoriach kolorów. Nie znaczy to oczywiście, że nie widzą oni różnych kolorów, tylko że interpretują to, co widzą, w innych kategoriach myślowych. Upieranie się, że ludzie, którzy nigdy nie mówią w swoim języku o kolorach, nie mają słowa na ‘kolor’ i nie są w stanie zapytać „jakiego to jest koloru?”, myślą jednak o świecie w kategoriach kolorów, to moim zdaniem rzutowanie na ich język kategorii myślowych wziętych z innych języków (zwykle z naszego własnego), a więc czysty etnocentryzm.

Twierdzenie, że istnieją 64 „słowa uniwersalne”, a zatem, że istnieją (co najmniej) 64 pojęcia uniwersalne, to twierdzenie empiryczne. Może się okazać oczywiście, że wymaga ono korekty, ale wiadomo, w jaki sposób można je weryfikować i jakie nowe fakty mogłyby wskazać na potrzebę poprawek czy uzupełnień. Twierdzenie, że pojęć uniwersalnych jest o wiele więcej, bo mogą istnieć pojęcia uniwersalne, które w wielu językach nie są „wcielone leksykalnie”, to twierdzenie nieempiryczne i nieweryfikowalne.

3. Globalna kultura myślowa i jej aparat pojęciowy

W tomie *Rationality and Relativism* [Hollis, Lukes 1982], z którym Geertz polemizuje, szczególnie uderzający jest rozdział napisany przez filozofa Ernesta Gellnera. Gellner nie chce, żeby ta wizja człowieka, którą jest gotów przyjąć, była na łasce lub niełasce badań empirycznych (lub pseudoempirycznych) nad językami i kulturami w każdym niedostępnym zakątku świata. Pojęciowa unifikacja świata, którą obecnie obserwujemy, jest jego zdaniem sprawą Nauki (przez duże N), której korzenie tkwią w historii myśli europejskiej: „Pojęciowa unifikacja świata jest dziełem jednego, szczególnego stylu myślenia, który wśród ludzi nie jest uniwersalny, tylko specyficzny dla jednej określonej kultury” [Gellner 1982, s. 200]. Zarazem jednak Gellner podkreśla, że ta nowa globalna kultura myślowa, która szerzy się dzisiaj w świecie, „jest najwidoczniej dostępna dla wszystkich ludzi”.

Geertz komentuje wywody Gellnera ironicznie:

Ernest Gellner dowodzi, że fakt, iż inni ludzie nie wierzą w to, w co wierzymy my, dzieci Galileusza, na temat konstrukcji rzeczywistości nie oznacza, że „jedynie prawdziwa wizja”², w którą wierzymy, nie jest poprawna. Jest tym bardziej poprawna, że inni, łącznie z mieszkańcami Himalajów, są gotowi ją zaakceptować. [Gellner uważa za prawie pewne, że wizja ta istotnie jest jedynie słuszna (*correct*)³] [Geertz 2003, s. 83]

² Geertz cytuje tutaj książkę: E. Gellner *Spectacles and predicaments*, Cambridge University Press, Cambridge 1979 [Geertz 2003, s. 68, 83]. (Przyp. red.).

³ Tego zdania nie ma w polskim tłumaczeniu książki Geerta. (Przyp. red.).

Nie podzielając stanowiska Gellnera, uważam jednak, że jego wywody są bardzo pouczające i że warto poświęcić im chwilę uwagi.

Osobiście, ja też jestem przekonana, tak jak Gellner, że wśród różnych wierzeń na temat rzeczywistości jedne mogą być prawdziwe, a inne fałszywe. Rozumiem też i podzielam nieufność badacza wobec trudnych do sprawdzenia doniesień z badań terenowych na temat przysłowiowego języka Bongo-Bongo. Kiedy na przykład czytam, że jakiś język gdzieś w Nowej Gwinei czy Oceanii nie ma słów na ‘przedtem’ i ‘potem’, na ‘chcieć’ i ‘wiedzieć’ albo na ‘dobry’ i ‘zły’, nie jestem skłonna brać takich doniesień za dobrą monetę.

Analiza semantyczna wielu języków prowadzi do wniosku, że wymienione powyżej elementy są cegiełkami pojęciowymi, bez których nie sposób wyeksplikować znaczeń wielu innych słów ani wyjaśnić sensu wielu zrozumiałych intuicyjnie zdań, a przy pomocy których można to zrobić. Fakt, że elementy te da się bez trudu zidentyfikować w wielu tak różnych językach, jak angielski i japoński, malajski i ewe (Afryka), czy chiński i Yankunytjatjara (Australia), sugeruje, że są to istotnie uniwersalne, fundamentalne cegiełki myśli ludzkiej.

Jednak NSM jest programem nie tylko analitycznym, ale i empirycznym, zatem wszelkie doniesienia na temat poszczególnych języków i kultur traktuje jako zadanie i wyzwanie: wszelkie kłopotliwe dane wymagają weryfikacji i są jej w miarę możliwości poddawane. Gdzie tylko jest to możliwe, weryfikacja taka dokonuje się w konsultacji z nosicielami (*native speakers*) danego języka i kultury.

Czy taka weryfikacja empiryczna może stanowić zagrożenie dla Prawdy i dla Nauki? Zdaniem badaczy związanych z programem NSM Prawda nie potrzebuje się obawiać weryfikacji empirycznej. Co do Nauki, odpowiedź jest mniej prosta, ale w zasadzie i Nauka, żeby być wierna sama sobie, powinna być na taką weryfikację otwarta.

Trudno nie zgodzić się z Gellnerem, że nauka uprawiana i lansowana przez Dzieci Galileusza sprawdza się pod wieloma względami w praktyce, a w szczególności w technologii. Trudno się też nie zgodzić, że to właśnie owa nauka wywodząca się, mówiąc skrótowo, z Galileusza, staje się na naszych oczach nauką globalną i podstawą postępującej unifikacji pojęciowej świata.

Niemniej jednak jest również prawdą, że aparat pojęciowy tej globalnej nauki wywodzi się do pewnego stopnia z języków europejskich, a także, że system pojęciowy wpisany w język angielski odgrywa tutaj rolę szczególną. Ilustrują to, między innymi, trzy kluczowe słowa tytułu mojej książki *Evidence, experience, and sense. The hidden cultural legacy of English* [2010a]. W szczególności, słowo *evidence*, które nie ma odpowiedników w innych językach europejskich, odgrywa we współczesnej nauce rolę bardzo istotną. Stwierdzenie, że pojęcie ‘evidence’ (które różni się w sposób istotny od pojęcia ‘proofs’ – ‘dowody’), wywodzi się z historycznie ukształtowanego systemu pojęciowego angielszczyzny, nie oznacza, że pojęcie to jest jakoś podejrzane albo że należałoby się go pozbyć. Jego triumf we współczesnej nauce światowej jest faktem dokonany i nie miałyby sensu próbować je zdezonizować. Z drugiej strony, fakt, że to pojęcie, wywodzące się z jednej kultury

i jednego języka, jest obecnie tak ważne w nauce światowej, oznacza, że trzeba je wyjaśniać ludziom, którzy go nie rozumieją.

Gellner podkreśla, że ta szerząca się dziś w świecie kultura myślowa jest najwidoczniej (*evidently*) dostępna dla wszystkich ludzi. Jednakże doświadczenie imigrantów w krajach anglojęzycznych pokazuje, że przyswojenie sobie tej kultury jest zwykle dla nich bardzo trudne [zob. na przykład Besemeres, Wierzbicka 2009]. Takie pojęcia, jak na przykład ‘evidence’ czy ‘fairness’ nie są wchłaniane po prostu z powietrza i jeśli mają być przyswojone, wymagają wyjaśnień. Aby wyjaśniać trudne nowe pojęcia w sposób skuteczny, trzeba tłumaczyć je na pojęcia proste i już dla adresatów zrozumiałe.

Takimi pojęciami prostymi i dla wszystkich zrozumiałymi są w moim przekonaniu te, które znaleźć można w postaci odpowiadających im wyrazów we wszystkich językach świata. Pojęcie ‘evidence’ może być teraz pojęciem globalnym, ale nie jest ono pojęciem powszechnie zrozumiałym. Można je jednak wyjaśnić w sposób powszechnie zrozumiały przy pomocy pojęć prostych i uniwersalnych takich, jak ‘wiedzieć’, ‘widzieć’, ‘tak jak’, ‘ludzie’, ‘bo’, i ‘nie’ [zob. Wierzbicka 2010a, rozdział 3].

Zgadzam się więc z Gellnerem, że kultura myślowa wywodząca się, mówiąc skrótowo, z Galileusza (a również z Locke’a, Newtona itd.) jest p o t e n c j a l n i e dostępna dla wszystkich ludzi. Ale jest potencjalnie dla nich dostępna tylko dlatego, że w każdym „Bongo Bongo” znaleźć można te same cegiełki myślowe, z których są skonstruowane wszelkie kulturowo i historycznie ukształtowane pojęcia szerzące się dziś w świecie poprzez język angielski.

4. Uniwersalia i pseudouniwersalia

Encyklopedia nauk kognitywnych wydana przez MIT [Wilson, Keil 1999] zawiera listę „uniwersaliów ludzkich” (pojęć, wierzeń i praktyk) zaproponowaną przez antropologa Donalda Browna [1991] i powtórzoną z aprobatą przez Pinkera w jego książce *Tabula rasa*. Z punktu widzenia badań prowadzonych przez wiele lat w ramach teorii NSM lista ta to dobry przykład tego, co po angielsku nazywa się *dog’s breakfast*, a co po polsku można by określić jako „groch z kapustą”. Są na tej liście elementy, które w pełni sprawdziły się w szeroko zakrojonych badaniach empirycznych, na przykład słowa ‘dobry’ i ‘zły’, ‘część’, ‘ten sam’, ‘jeden’, ‘dwa’, ‘ja’ i ‘ty’, ‘miejsce’, ‘czas’ i ‘ruch’ (‘ruszać się’). Jednocześnie jest też na niej wiele elementów, o których od dawna już wiadomo, że choć są one szeroko rozpowszechnione w językach świata, nie są bynajmniej uniwersalne, takich jak ‘biały’ i ‘czarny’ czy pojęcie logiczne ‘i’ (‘koniunkcja’). Są też na niej elementy wywodzące się wprost z języka angielskiego i kultury anglosaskiej, niemające swoich dokładnych odpowiedników w innych językach, takie jak na przykład pojęcie ‘fairness’ [zob. Wierzbicka 2006a].

Taki nonszalancki stosunek do empirycznych badań nad językami i kulturami dobrze pokazuje, o co chodziło Geertzowi, kiedy atakował nie tylko „anty-antyrelatywizm”, ale jakby i samo poszukiwanie uniwersaliów:

Wierzbicka Uniwersalia ugruntowane empirycznie

Mój własny pogląd [...] zakłada, że [...] większość uniwersaliów (ewentualnie wszystkie) jest tak ogólna, że brak im intelektualnej siły i nie są zdolne wzbudzić zainteresowania, są wielkimi banałami pozbawionymi zarówno szczegółowości, jak i elementu zaskoczenia, finezyjności czy objawienia i dlatego są niesłychanie mało użyteczne. [Geertz 2003, s. 172]

Przykładem takich banalnych i bezużytecznych zdaniem Geertza uniwersaliów jest m.in. stwierdzenie, iż „ludzie wszędzie mają określone poglądy na temat różnic między płciami” [tamże].

Podzielam niecierpliwość Geertza wobec „uniwersaliów” wyspanych z palca albo mętnych, nieprecyzyjnych i niepoddających się (albo niepoddawanych) weryfikacji empirycznej. Ale odrzucenie w s e l k i c h uniwersaliów jako banalnych, mętnych i nikomu do niczego niepotrzebnych, to moim zdaniem wylewanie dziecka z kąpielą.

Geertz odrzuca ze zrozumiałą niecierpliwością doktrynę Chomsky’ego i Fodora [zob. na przykład Chomsky 1987, Fodor 1981], że dziecko przychodzi na świat z „wrodzonymi algorytmami masowo produkującymi syntaktyczne kategorie i gotowe pojęcia” [Geertz 2003, s. 263] i przeciwstawia jej przekonanie, że dla umysłu dziecka charakterystyczne jest „wytwarzanie znaczeń, poszukiwanie ich, zachowywanie i posługiwanie się nimi; jednym słowem, by przywołać określenie Nelsona Goodmana⁴, konstruowanie świata” [tamże, s. 263-264]. Jeśli się zważy, że według twórców doktryny o prefabrykowanych pojęciach (Chomsky’ego i Fodora), nawet pojęcia takie jak ‘biurokrata’ i ‘karburator’ są wrodzone, trudno nie odpowiedzieć się po stronie tezy, że dziecko „konstruuje” znaczenia. Pozostaje jednak pytanie: z c z e g o je konstruuje? *Ex nihilo*? Doktryna Chomsky’ego i Fodora, że w s z y s t k i e pojęcia, włącznie z ‘biurokratą’ i ‘karburatorem’, są wrodzone, jest tak dziwaczna, że trudno brać ją na serio. Jednakże hipoteza, że parę dziesiątków pojęć prostych i poświadczonych leksykalnie we wszystkich językach, takich jak ‘jeden’ i ‘dwa’ albo ‘ktoś’, ‘coś’ i ‘ludzie’, ma inny status epistemologiczny niż ‘biurokrata’ czy ‘karburator’, ma moim zdaniem oczywisty sens. Jest rzeczą jasną, że większość języków świata nie ma słów na oznaczenie ‘biurokraty’ i ‘karburatora’, podczas gdy badania empiryczne wskazują, że wszystkie języki mają słowa na ‘jeden’ i ‘dwa’ (choć niekoniecznie na ‘trzy’ lub ‘cztery’) oraz na ‘ktoś’, ‘coś’ i ‘ludzie’ (choć wcale niekoniecznie na ‘zwierzę’). Jest również rzeczą oczywistą, że słowa takie jak ‘biurokrata’ i ‘karburator’ dadzą się zdefiniować w pojęciach prostych, podczas kiedy pojęć takich jak ‘ktoś’ i ‘coś’ zdefiniować się nie da.

Nie będę się spierać o to, czy lista 64 pojęć uniwersalnych podana w zamieszczonej wcześniej tablicy jest czy nie jest „zadziwiająca” albo „relewacyjna”. Pracom zawartym w tomach zbiorowych takich, jak *Meaning and universal grammar* [Goddard, Wierzbicka 2002], *Cross-linguistic semantics* [Goddard 2008] czy *Semantic*

⁴ Geertz cytuje tutaj książkę: N. Goodman *Jak tworzymy świat*, przeł. M. Szczubiałka, Fundacja „Aletheia”, Warszawa 1997 [Geertz 2003, s. 254, 264]. (Przyp. red.)

Szkice

primes and universal grammar [Peeters 2006], które są zarówno empiryczne, jak i analityczne, trudno chyba jednak odmówić precyzji, niemal pedantyczności w dociekaniach i argumentacji.

Przede wszystkim jednak chciałabym wyjaśnić, dlaczego lista pojęć uniwersalnych oparta na rzetelnych badaniach empirycznych nie tylko nie jest „nikomu do niczego niepotrzebna”, ale może służyć jako praktyczne narzędzie w komunikacji międzykulturowej, w stosunkach międzynarodowych, w prawie, w oświacie, w kształceniu międzykulturowym zarówno rzesz imigrantów, których pełen jest dzisiejszy przemieszany etnicznie świat, jak i rdzennej ludności krajów, do których owe rzesze imigrantów przybywają itd.

We współczesnym świecie, w którym dominującą rolę odgrywa język angielski, zachodzi przede wszystkim nagła potrzeba „inkulturacji” milionów ludzi w świat myślowy języka angielskiego. Jego uprzywilejowana pozycja w dzisiejszym świecie może się wydawać czymś niesprawiedliwym, ale jest ona niewątpliwie faktem dokonanym. „Inkulturação” w takie pojęcia, jak ‘evidence’, ‘fairness’, ‘privacy’, ‘reasonable’, ‘story’ czy ‘well...’ i w związane z tymi pojęciami rutyny konwersacyjne, reguły interakcji i praktyki społeczne, jest praktyczną potrzebą dla milionów imigrantów do krajów języka angielskiego, a także dla milionów innych ludzi, dla których angielski nie jest językiem ojczystym, ale którzy muszą się nim posługiwać w kontaktach z ludźmi z innych krajów i innych kręgów kulturowych.

5. Potrzeba wspólnej miary i wspólnego języka

Mosty pojęciowe między ludźmi z różnych kręgów językowych i kulturowych muszą opierać się, w ostatecznym rachunku, na pojęciach prostych i uniwersalnych, które mogą być zarazem *tertium comparationis* i *tertium explicationis*.

Geertz uznaje na przykład, że ani słowo *liget* z języka filipińskich Ilongotów [omawiane szczegółowo przez Michelle Rosaldo 1980] ani słowo *song* [omawiane szczegółowo przez Catherine Lutz 1988] nie znaczą tego samego, co najbliższe im angielskie słowo *anger* (z grubsza ‘gniew’). Według oponentów [na przykład Spiro 1984, Griffiths 1997, Ekman 2004; Mallon, Stich 2000 etc.] różnice semantyczne między tymi słowami, jeśli w ogóle istnieją, są tak niewielkie, że można je po prostu zignorować. Aby pokazać, że różnice te są realne i wcale niebłahe, trzeba je zidentyfikować. Do tego jednak potrzebna jest wspólna miara. Takiej wspólnej miary dostarcza minijęzyk oparty na pojęciach prostych i uniwersalnych [zob. analizę słów *liget*, *song* i *anger* w Wierzbicka 1992].

Tertium comparationis to wspólna miara dla porównywania pojęć; *tertium explicationis* to wspólna miara dla ich wyjaśnienia. Na przykład, żeby wytłumaczyć imigrantom przybywającym do krajów anglojęzycznych, co znaczy niezrozumiałe dla nich pojęcie ‘frustration’ (na temat którego jest już cała literatura), nie wystarczy posługiwać się katalogiem zbliżonych znaczeniem terminów z ich języka ojczystego, skoro naprawdę bliskich odpowiedników w innych językach nie ma. Można natomiast wyjaśnić to znaczenie imigrantom z dowolnego kraju, posługu-

jąc się komponentami, takimi jak „chcę to zrobić”, „przedtem myślałem, że będę mógł to zrobić”, „teraz myślę, że może nie będę mógł tego zrobić, to źle”, czyli komponentami sformułowanymi w słowach prostych i uniwersalnych [zob. Besemeres, Wierzbicka 2009].

Zarówno porównywanie systemów myślowych, jak i porównywanie pojęć wymaga jakiegoś języka. Widział to dobrze cytowany poprzednio Horton:

jakikolwiek program rozumienia różnych kultur (*cross-cultural understanding*) musi zacząć od przekładu wszystkich zespołów idei, o które chodzi, na terminy jednego „światowego” języka. Dopiero kiedy to zostało zrobione, może się wyłonić schemat podobieństw i różnic. Ale bez pewnego repertuaru porównywalnych pojęć [...], których dostarcza *ex hypothesi* teoria prymarna, nie może być „mostu” do przechodzenia od jednego języka do drugiego, nie może być mowy o przekładzie. [Horton 1982, s. 259]

Mówiąc o języku „światowym”, Horton odwoływał się do praktycznej konieczności używania dla porównań międzykulturowych jednego z języków, które w danym okresie mają status „języków światowych”. „W chwili obecnej [pisał to w roku 1982] zachodnie języki angielski i francuski mają taki status. Posługiwanie się nimi jako instrumentami przekładu [międzykulturowego] jest więc nieuniknione” [tamże, s. 202].

Czterdzieści lat później status głównego światowego języka nauki należy już niewątpliwie do angielskiego. Z punktu widzenia teorii NSM nie oznacza to jednak, że angielski jako taki może być używany jako skuteczne i wystarczające narzędzie przekładu międzykulturowego. Globalny status angielskiego nie oznacza, że jest to język neutralny: jak każdy inny język, język angielski nasycony jest kulturą, w ramach której się ukształtował [zob. Wierzbicka 2006, 2010a].

Precyzyjnym, pojęciowo neutralnym, a zarazem praktycznym metajęzykiem dla przekładu międzykulturowego może być nie angielski jako taki, ale tylko miniangielski, a więc to jądro leksykalno-gramatyczne języka angielskiego, które jest izomorficzne w stosunku do jądra leksykalno-gramatycznego wszystkich innych języków. Właśnie to wspólne leksykalno-gramatyczne jądro wszystkich języków spełnia warunki tej Hortonowskiej „teorii prymarnej”, bez której nie może być mostu do przechodzenia od jednego języka do drugiego.

Teoretycznie takim neutralnym językiem-mostem może być oczywiście nie tylko miniangielski, ale równie dobrze minijapoński, minipolski, minirosyjski czy minizulu. Jednak praktycznie rzecz biorąc, obecny status angielskiego jako pierwszej globalnej *lingua franca* oznacza, czy się nam to podoba, czy nie, że najpraktyczniejszym, a przynajmniej głównym metajęzykiem dla „przekładu międzykulturowego” jest w tej chwili miniangielski.

Oczywiście, to, co jest praktyczne w jednej sytuacji, nie musi być praktyczne w innej. Sięgnijmy jeszcze raz do przykładu pojęcia ‘frustration’. Dla Polaków uczących się angielskiego najpraktyczniejszą może być polska wersja NSM, z takimi komponentami, jak „chcę to zrobić, nie mogę tego zrobić”; dla Rosjan, wersja rosyjska („ja хоću ёто сделат’, ja ne mogu ётого сделат’) itd. Jednak w wielu

innych sytuacjach – na przykład w nauczaniu imigrantów w kraju takim jak Australia, gdzie w jednej klasie mogą się znaleźć ludzie z dziesięcioma czy dwudziestoma językami ojczystymi, najbardziej praktyczna będzie wersja angielska („I want to do it, I can't do it”).

6. Doświadczenie osób dwujęzycznych

Językoznawstwo generatywne spod znaku Chomsky'ego nie interesowało się różnymi perspektywami na świat wpisanymi w różne języki i uważało różnice między językami za trywialne i powierzchowne. Odcinając się od takiej postawy, wielu językoznawców popada dzisiaj w drugą skrajność, podkreślając tylko różnice i albo ignorując, albo wręcz negując cechy wspólne, w tym również wspólne cechy semantyczne. Nowe dziedziny językoznawstwa znane jako „dokumentacja językowa” (*language documentation*) i „języki zagrożone” (*endangered languages*) w szczególności skupiają się na dokumentowaniu różnic między językami i są nieraz sceptyczne wobec jakichkolwiek uniwersaliów semantycznych. W praktyce takie stanowisko prowadzi zazwyczaj do absolutyzowania kategorii semantycznych języka angielskiego.

Na przykład językoznawca australijski Nicholas Evans [2009] cytuje słowa Wittgensteina: „Filozofia musi przeorać cały język” i komentuje: „Tak, ale który język (które języki)?”. Zdaniem Evansa, „żeby wyciągnąć głębokie wnioski z językowej różnorodności świata potrzebujemy podejścia, które nam pozwoli zbierać dane z szerokiego zakresu języków i syntetyzować je w jeden ogólny model”.

Z takim wezwaniem do „przeorywania” wielu języków świata trudno się nie zgodzić. Powstaje jednak pytanie: w jakim języku będzie się odbywać samo owo „przeorywanie”? A jeżeli w angielskim, to w jaki sposób zapobiegnie się niebezpieczeństwu rzutowania na języki świata kategorii pojęciowych wpisanych właśnie w język angielski i obcych innym językom?

Niezastąpionym źródłem wglądu w ludzkie myślenie i poznanie jest doświadczenie osób dwujęzycznych. Doświadczenie to pokazuje jasno nieadekwatność „zbierania danych” na temat kategorii poznawczych różnych języków świata dokonywane po prostu poprzez język angielski. Dane, o jakie tu chodzi, muszą obejmować m.in. raporty osobiste (*self-reports*) użytkowników danego języka, a takie raporty będą z konieczności formułowane przy pomocy kategorii „lokalnych” (*indigenous*). Żeby je trafnie zinterpretować, nie możemy polegać wyłącznie na „makroangielskim” (nasyconym kulturą anglosaską), musimy również posługiwać się „miniangielskim”, który można przekładać, bez żadnych zmian w znaczeniu, na inne języki.

Cliff Goddard [2007] zakończył swoją analizę wielu wpisanych w różne języki kategorii psychologicznych (takich jak na przykład „umysł”, „dusza”, „pamięć”) taką oto konkluzją:

konstrukty etnopsychologiczne poszczególnych języków, odpowiednio zanalizowane, pokazują bardzo różne „naiwne” modele doświadczenia wewnętrznego. Ponieważ są one zakodowane w słowach mowy potocznej i ponieważ przedstawiają sobą pojęcia „bliskie

doświadczeniu”, takie modele są częścią tego, jak ludzie rozumieją samych siebie i jak sami sobie tłumaczą swoje doświadczenie życiowe. Nie będziemy mogli zrozumieć subiektywnej jakości doświadczenia wewnętrznego ludzi z innych języków i kultur, jeśli nie uda nam się „rozgrzyźć” takich konstruktów etnopsychologicznych i docenić ich znaczenia. Równie ważne jest przy tym „rozgrzyzenie” kategorii etnopsychologicznych języka angielskiego (takich jak ‘mind’, ‘emotion’ i ‘memory’; zob. Amberber 2007⁵), na których opiera się, bez żadnej głębszej refleksji nad ich znaczeniem i statusem, anglojęzyczna nauka kognitywna. Analizowanie takich pojęć w terminach semantycznych jednostek elementarnych [*semantic primes*] to skuteczna nowa technika, przy pomocy której można te cele osiągnąć. [Goddard 2007, s. 29]

Kluczową rolę mogą odegrać tutaj dwujęzyczni nosiciele badanej kultury i języka. Trudno od nich oczywiście oczekiwać, żeby sami analizowali swoje myśli i kategorie w terminach jednostek elementarnych, ale mogą oni rozumieć sformułowane w takich jednostkach eksplikacje, poddawać je intuicyjnej weryfikacji i proponować poprawki. Dzięki temu osoby dwujęzyczne mogą być traktowane przez badaczy jako partnerzy w rozmowie, zdolni do rozumienia sensu swoich własnych słów i zdań, zamiast być redukowani do roli obiektów (opisywanych i analizowanych po angielsku, przez anglojęzycznych badaczy) i dostarczycieli „danych”, które to dane mają być przekodowane przez badaczy na techniczną angielszczyznę.

Poza swoją rolę jako partnerzy w rozmowie o ich własnym języku, osoby dwujęzyczne mogą często wiele wnieść do badań zapisując swoje obserwacje i refleksje. W szczególności, pamiętniki językowe, zapoczątkowane rewelacyjną książką Ewy Hoffman *Lost in Translation* [1989] pokazują, że pisarze dwujęzyczni mogą rzucić wiele światła na ludzkie poznanie i myślenie analizując swoje własne doświadczenie. Jak pisze Mary Besemeres, szczególnie podkreślając rolę Ewy Hoffman:

najbardziej uderzający wkład Hoffman do debaty nad stosunkiem między „ja” [*self*] danego człowieka a jego czy jej językiem to wielki nacisk, jaki kładzie ona na to, że każdy język jest oddzielnym światem kulturowym i że kontury tego świata są niewidzialne dla tych, którzy go dzielą, stają się natomiast widoczne, kiedy następuje kolizja z innym takim światem, innym językiem. [Besemeres 2002, s. 41]

Świadectwa osób takich, jak Hoffman, które emigrowały w sferę innego języka, mogą być tak odkrywcze, ponieważ ich autorzy doświadczyli szoku takiej kolizji. Takie świadectwa mówią nam wiele o tym, co się dzieje nie tylko w głowach ludzi „przenoszących się” z jednego języka do innego, ale także w głowach ludzi, którzy żyją na stałe w sferze jednego języka. Bez owego doświadczenia kolizji ludzie zazwyczaj traktują kategorie swojego języka ojczystego jako kategorie samej rzeczywistości. W świecie globalnego panowania języka angielskiego odnosi się to w sposób szczególny do angielszczyzny.

⁵ Chodzi o tom zbiorowy *The language of memory in a crosslinguistic perspective*, ed. M. Amberber, J. Benjamins, Amsterdam–Philadelphia 2007.

Szkice

Ponieważ pojęcia, które są częścią języka angielskiego, są często absolutyzowane we współczesnej nauce, filozof belgijski Jaap van Brakel [2004, s. 3] zauważył ironicznie, że bardzo rozpowszechnione jest przekonanie, iż język angielski jest *hardwired*, to znaczy wmontowany w samą strukturę ludzkiego mózgu. Z tą ironiczną uwagą trudno się nie zgodzić. Jednocześnie można powiedzieć, że pewna część języka angielskiego jest istotnie „wmontowana” w ludzki mózg – ta część mianowicie, która ma swój dokładny odpowiednik w pewnej części każdego innego języka naturalnego. Inaczej mówiąc, to, co jest „wmontowane” w ludzki mózg, to wspólne jądro wszystkich języków. Do tego jądra nie należy ani pojęcie ‘biurokraty’, ani takie pojęcia, jak ‘evidence’, ‘fairness’ czy ‘story’. Należą do niego natomiast proste pojęcia, takie jak ‘ktoś’ i ‘coś’, ‘dobry’ i ‘zły’, ‘chcieć’, ‘myśleć’, ‘wiedzieć’ i około 60 innych, razem z ich inherentną minigramatyką. Wrodzoność takiej bazy pojęciowej tłumaczyłaby fakt, że nie znaleziono dotychczas języka, który nie posiadałby słów (albo morfemów) na oznaczenie pojęć z listy owych sześćdziesięciu kilku. Tłumaczyłaby też ona fakt, że chociaż możliwości przekładu i udanej komunikacji międzykulturowej są ograniczone, jednakże ani przekład ani porozumienie międzykulturowe nie są zupełnie niemożliwe. Na tym wspólnym jądrze pojęciowym wszystkich języków może budować, bez etnocentryzmu, nauka i filozofia – nawet w dobie globalnej dominacji języka angielskiego.

Cytowana literatura przedmiotu

- Berlin B., Kay P., 1969, *Basic color terms. Their universality and evolution*, Berkeley, California University Press.
- Besemeres M., 2002, *Translating one's self. Language and selfhood in cross-cultural autobiography*, Oxford: Peter Lang.
- Besemeres M., Wierzbicka A. (eds), 2007, *Translating lives. Living with two languages and cultures*, St Lucia: University of Queensland Press.
- Besemeres M., Wierzbicka A., 2009, *The concept of frustration. A culture-specific emotion and a cultural key word*, w: *Closer to emotions III*, Błachnio A., Przepiórka A. (eds.), Lublin, Wydawnictwo KUL.
- Bogusławski A., 1998, *The semantic primitives 'someone', 'something' and the russian contradistinction -nibud' vs. -to*, w: Grochowski M., Hentschel G. (Hrsg.), *Funktionswörter im Polnischen*, Oldenburg: BIS Verlag.
- Brakel van J., 2004, *The empirical stance and the colour war*, „Divinatio” 20.
- Brown D., 1991, *Human universals*, New York: McGraw Hill.
- Chomsky N.A., 1987, *Language in a psychological setting*, „Sophia Linguistica” 22.
- Dixon T., 2008, *The Invention of Altruism. Making Moral Meanings in Victorian Britain*, Oxford: Oxford University Press.
- Ekman P., 2004, *Emotions revealed*, New York: Henry Holt.
- Evans N., 2009, *Grammar and psychosocial cognition: What linguistic diversity can tell us about social cognition. A paper presented at the Australian National University (25th March 2009)*.
- Fodor J.A. 1981, *Representations: Philosophical essays on the foundations of cognitive science*, Cambridge (Mass.): MIT Press.

Wierzbicka Uniwersalia ugruntowane empirycznie

- Geertz C., 2003, *Zastane światło. Antropologiczne refleksje na tematy filozoficzne* (2000), przekł. i wstęp Z. Pucek, Kraków: Universitas.
- Geertz C., 2005, *Interpretacja kultur. Wybrane eseje* (1973), przeł. M.M. Piechaczek, Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Gellner E., 1982, *Relativism and universals*, w: Hollis M., Lukes S. (eds.), *Rationality and relativism*, Oxford: Blackwell.
- Goddard C., 2007, *A culture-neutral metalanguage for mental state concepts*, w: Schalley A.C., Khlentzos D. (eds.), *Mental states*, vol. 2: *Language and cognitive structure*, Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins.
- Goddard C. (ed.), 2008, *Cross-linguistic semantics*, Amsterdam: John Benjamins.
- Goddard C., Wierzbicka A. (eds.), 2002, *Meaning and Universal Grammar. Theory and empirical findings*, vol. 1-2, Amsterdam: John Benjamins.
- Griffiths P.E., 1997, *What emotions really are. The problem of psychological categories*, Chicago: Chicago University Press.
- Hauser M.D., 2006, *Moral minds. How nature designed our universal sense of right and wrong*, New York: Ecco/Harper Collins.
- Hoffman E., 1989, *Lost in translation. A life in a new language*, New York: Dutton.
- Hollis M., Lukes S. (eds.), 1982, *Rationality and relativism*, Oxford: Blackwell.
- Horton R., 1982, *Tradition and modernity revisited*, w: Hollis M., Lukes S. (eds.), *Rationality and relativism*, Oxford: Blackwell.
- Kay P., Kuehni R.G., 2008, *Correspondence*, „Journal of the Royal Anthropological Institute” 14.
- Lutz C., 1988, *Unnatural emotions. Everyday sentiments on a Micronesian atoll and their challenge to Western Theory*, Chicago/London: The University of Chicago Press.
- Mallon R., Stich S.P., 2000, *The odd couple. The compatibility of social and evolutionary psychology*, „Philosophy of Science” 67.
- Parrott W.G., 2010, *Ur-emotions and your emotions. Reconceptualizing basic emotion*, „Emotion Review” 2(1).
- Peeters B.L. (ed.), 2006, *Semantic primes and universal grammar. Empirical evidence from the Romance Languages*, John Benjamins, Amsterdam.
- Pinker S., 2002, *Jak działa umysł* (1997), przeł. M. Koraszewska, Warszawa: Książka i Wiedza.
- Pinker S., 2005, *Tabula rasa. Spory o naturę ludzką* (2002), przeł. A. Nowak, Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Rosaldo M., 1980, *Knowledge and passion. Ilongot notions of self and social life*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Shweder R., 1991, *Thinking through cultures. Expeditions in cultural psychology*, Cambridge (Mass.)–London: Harvard University Press.
- Spiro M.E., 1984, *Some reflections on cultural determinism and relativism with special reference to emotion and reason*, w: Shweder R.A., LeVine R.A. (eds.), *Culture theory. Essays on mind, self, and emotion*, New York: Cambridge University Press.
- White L.A. 1949, *The science of culture. A study of man and civilization*, New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Wierzbicka A., 1972, *Semantic primitives*, Frankfurt: Athenäum.
- Wierzbicka A., 1992, *Semantics, culture and cognition. Universal human concepts in culture-specific configurations*, New York: Oxford University Press.
- Wierzbicka A., 2005, *There are no ‘colour universals’, but there are universals of visual semantics*, „Anthropological Linguistics”, vol. 47, no 2.
- Wierzbicka A., 2006a, *English. Meaning and culture*, New York: Oxford University Press.

Szkice

- Wierzbicka A., 2006b, *The Semantics of colour. A new paradigm*, w: Biggam C., Kay K. (eds.), *Progress in colour studies*, Amsterdam: John Benjamins, vol. I: 1-24.
- Wierzbicka A., 2008, *Why there are no 'colour universals' in language and thought*, „Journal of the Royal Anthropological Institute” (N.S.) 14.
- Wierzbicka A., 2010a, *Experience, evidence and sense. The hidden cultural legacy of English*, New York: Oxford University Press.
- Wierzbicka A., 2010b, ‘Story’ – *An English cultural keyword and a key interpretive tool of Anglo culture*, „Narrative Inquiry” 20 (1).
- Wierzbicka A., 2010c, *Semantyka. Jednostki elementarne i uniwersalne* (1996), przeł. A. Głaz i in., Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- Wilson R., Keil F.C. (eds.), 1999, *The MIT Encyclopedia of the Cognitive Sciences*, Cambridge, Mass.: MIT Press.

Abstract

Anna WIERZBICKA
Australian National University (Canberra)

Empirically grounded universals

One of the central debates in human sciences concerns the relation between human universals and human diversity. Some scholars – for example the cognitivist Stephen Pinker – emphasize the unity of human nature and treat the diversity as more or less superficial. Others – for example the anthropologist Clifford Geertz – emphasize the diversity and are sceptical of any proposed universals. The NSM theory of language, culture and cognition developed by the linguists Anna Wierzbicka and Cliff Goddard rejects the “either-or” approaches to universality and diversity and explores cultural diversity with analytical techniques based on empirically grounded universals.

Through decades of cross-linguistic investigations, NSM researchers have identified a set of universal human concepts, lexically embodied, as evidence suggests, in all languages, together with their inherent grammar. In hundreds of descriptive studies, they have applied this approach to the investigation of culturally-shaped systems of meaning, using as their common measure the set of “universal words”, that is, lexically embodied concepts found in the intersection of all sampled languages.

This article argues that the NSM approach can bring a resolution of the stalemate between universalists such as Pinker and relativists (or “anti-antirelativists”) such as Geertz: NSM provides a conceptual basis on which human sciences can build, without ethnocentrism, even in the era of a global domination of English and its use, in scholarship and in education, can facilitate genuine cross-cultural understanding.