

Notes

1: Introduction

- 1 In a similar vein, Needham (1981: 99) states: "I take it to be true that what we think of as our real lives is characteristically an account of our feelings."
- 2 It has often been said that some cultures do not draw a sharp line between the concepts **THINK** and **FEEL**, and that they may not even have separate words for these two concepts (cf. e.g. Lutz 1988; Lynch 1990; Wikan 1990). But it is one thing for a culture to treat the phenomena of "thinking" and "feeling" as closely related, and quite another not to make a distinction between them at all. To my knowledge, cross-linguistic investigations focussed on the concepts of **THINK** and **FEEL** have so far failed to produce a single example of a language which wouldn't have a word for **FEEL**, distinct from the word for **THINK** (cf. Goddard and Wierzbicka (eds.) 1994). To take some languages where the contrary has been asserted: in Hindi, the word for **FEEL** is *mahsus* (Richard Barz, personal communication), and in Balinese, *asa* (Adrian Clynes, personal communication). The Ifaluk word for **FEEL** appears to be *niferash* (also "insides"), whereas the word *nunuwan*, glossed by Lutz as "think/feel", can be regarded as an exponent of **THINK** (see Sohn and Tawerilmang 1976; for further discussion cf. Wierzbicka 1992a: 187; see also chapter 7).
- 3 V. Apresjan (1997) has raised a doubt as to whether the explication of *toska* proposed in my *Semantics, Culture and Cognition* (1992a) would be sufficient to distinguish *toska* from, for example, *unynie* (another Russian word for something like deep melancholy). I will point out, therefore, that the component of "wanting something to happen" (linking *toska* with *yearning*) is absent from *unynie*, as it is absent from the English *depression*. This is why *toska* can occur in collocations like *toska po rodine* lit. "toska after homeland", which implies that one *wants* to be in one's homeland (and knows that one can't), whereas there can be no **unynie po rodine*. When one is in the state of *unynie*, one is, so to speak, in a black hole, past all wanting, yearning, longing. (For detailed discussion of *unynie*, see Uryson 1997.)

At the same time, I entirely agree with Apresjan's suggestion that explications based on cognitive scenarios should be supplemented with a study of metaphors associated with individual words. In fact, her observations concerning the metaphors characteristic of *toska* (in contrast to *unynie*) support

the explication based on a cognitive scenario; e.g. *toska* sošet lit. “*toska* is sucking” (as if something were sucking at one’s heart) suggests that something in one *wants* something. In the black hole of *unynie* no such inner sense of wanting is left, so the metaphor would not be appropriate. An analogy from English: one can be *consumed by envy*, *consumed by ambition*, *consumed by passion* or *consumed by worry*, but not **consumed by depression*, because *envy*, *ambition*, *passion*, and *worry* all imply that one wants something to happen (or not to happen), whereas *depression* implies that one is already past wanting.

- 4 In my own work the idea that “emotion concepts” can be defined via cognitive scenarios was first developed and illustrated in *Semantic Primitives* (Wierzbicka 1972). A similar idea was put forward, independently, by Lidija Iordanskaja (1970, 1974). For a different, and highly original approach to the semantic analysis of “emotion concepts”, see Apresjan and Apresjan (1993).
- 5 *Guilt* in the factual sense (with no reference to feelings) has an equivalent in the Russian word *vina*, but *guilt* has also a second, “emotional”, sense, whereas *vina* does not. For example, if one wanted to say in Russian that someone was “tormented by guilt” one would have to use the expression *čuvstvo viny* “a feeling of guilt”, not just the word *vina*.
- 6 The anthropologist Marshall Sahlins (1994: 379) wrote recently, with apparent exasperation, that “If culture must be conceived as always and only changing, lest one commit the mortal sin of essentialism, then there can be no such thing as identity, or even sanity, let alone continuity.” By venturing to say anything about “Anglo culture”, or “Russian culture”, I, too, am courting the danger of being accused of the “mortal sin of essentialism”. But everyday words such as *upset* in English provide incontrovertible evidence of certain wide-spread and relatively enduring attitudes and assumptions, with which every speaker of a language (in this case, English) will be familiar. Facts of this kind give substance to constructs such as “Anglo culture” or “Russian culture”, and illustrate their usefulness. Obviously, however, such constructs do not stand for bound, monolithic, and immutable “entities”.
- 7 To say that French doesn’t have a word corresponding to *mood* is not to imply that French is “lacking” something that English has, but rather to note that the two languages draw different lexical and conceptual distinctions. The word *mood* can be translated into French, depending on the context, as *humeur*, *disposition*, *état d’âme*, *atmosphère*, or *ambiance*, but none of these words corresponds exactly to the English *mood*. Thus, while the word *humeur* can be used in the collocations *bonne humeur* and *mauvaise humeur* (“good *humour*” and “bad *humour*”), comparable to *good mood* and *bad mood*, it would normally not be used in collocations corresponding to, for example, *serious mood*, *reflective mood*, *festive mood*, *triumphant mood*, *strange mood*, *sad mood*, *happy mood*, and so on. It is clear, then, that while *humeur* overlaps in meaning with *mood*, it does not coincide with it. If a French psychologist decided to draw a theoretical distinction on the basis of the French words *émotion* and *humeur*, it would not be the same distinction which Ekman draws on the basis of the English words *emotion* and *mood*.
- 8 The concept of *bird* is included in the meaning of *swallow* or *parrot* and the concept of *tree* in the meaning of *oak* or *maple*: semantically, a *swallow* or a *parrot* is “a kind of bird”, just as an *oak* or a *maple* is “a kind of tree”; but *sadness* is, semantically, no more “a kind of emotion” than a *knife* is “a kind

- of weapon" or "a kind of cutlery" (for detailed discussion, see Wierzbicka 1984, 1985b, and 1988a; see also D'Andrade 1995).
- 9 Solomon (1995: 278) rightly questions the "common theory (if it deserves to be called a 'theory') [that] 'emotion' (or its equivalents in other languages) is the name of a family or genus, and [that] the particular emotions (anger, fear, love, . . . etc.) are various species of emotion". He clearly assumes, however, that the English word *emotion* does have equivalents in other languages, and he sees no problem with describing "anger", "fear", or "love" as "particular emotions" – a phrasing which actually begs the question of what the relationship is between "emotion" on the one hand and "anger", "fear", or "love" on the other.
 - 10 All the Malay examples adduced in this chapter have been provided by Cliff Goddard (personal communication). See also Goddard 1996a and 1997b.
 - 11 For example, Pinker (1997: 366–7) declares: "The common remark that a language does or doesn't have a word for an emotion means little. New emotion words catch on quickly, without tortuous definitions; they come from other languages (*ennui, angst, naches, amok*) . . . I have never heard a foreign emotion word whose meaning was not instantly recognizable." This suggests that the author's range of cultural experience has never exposed him to "false friends", i.e. words "recognized instantly", but wrongly, by people who rely on their own language in interpreting words of a language that they don't know. (For detailed discussion of the German concept *Angst* and the differences between *Angst* and the English *angst*, see chapter 3).
 - 12 These publications include, amongst others, the following: Boguslawski 1966, 1970; Goddard 1990, 1991a, 1995, 1996a, 1997b; Harkins 1990a and b, 1996; Harkins and Wierzbicka 1997; Hasada 1996, 1998; Mostovaja 1998; Travis 1998; Wierzbicka 1992a, b, and c, 1994a and d, 1995b, c, and e and articles in Wierzbicka 1990e.
 - 13 Many elements listed in the tables below have variants (or "allolexes"), such as *I* and *me* or *where* and *place* in English. In most cases, these variants have not been included in the version of the tables included in this chapter. In some cases, the same word can be regarded as an exponent of two different primitives, e.g. in the Malay table ADA₁ and ADA₂ are listed as lexical exponents of "existence" and "possession", respectively. Such homophonous elements can be distinguished in terms of their grammatical frames; for example (roughly speaking) ADA₁ is intransitive and ADA₂ is transitive.
 - 14 The table of universal semantic primitives (presented here in three versions) constitutes a highly condensed exposition of the results of extensive cross-linguistic investigations. A full understanding of it requires some degree of familiarity with the theory that underlies it, as well as the extensive empirical work of which it is a distillation. In particular, it requires some understanding of theoretical concepts such as "polysemy", "allolexy", "syntactic valency", and "canonical sentences". For detailed explanations, see Wierzbicka 1996a and Goddard 1998.

2: Defining emotion concepts

- 1 When used in combination with the word *now*, the expression *has happened* can be regarded as a variant of *happened*. (Semantically, *something has happened*

now is equivalent to *something happened now* and the former sounds more natural in ordinary English than the latter.)

3: German “Angst”

- 1 “Das war die Epoche, in der Millionen von Deutschen einfach sagten ‘Ich habe Angst’, ohne auch nur zu versuchen, Beschaffenheit und Ursache dieser Angst zu präzisieren” (Nuss 1993: 193).
- 2 “So gab es nach der Euphorie der fünfziger und sechziger Jahre eine Zeit, in der die Deutschen *Angst* vor allem Möglichen hatten: vor der Kernkraft, den Ölscheichs, der Arbeitslosigkeit, den Japanern, den Raketen, vor der Umweltverschmutzung, dem Polizeistaat, der Zukunft . . . Jedesmal, wenn eine Bedrohung überwunden war, tauchte eine andere auf und nistete sich in ihrem Geist ein” (Nuss 1993: 193).
- 3 Auf dem Boden der Unsicherheit gedeiht die Angst. Je mehr die Deutschen mit Ungewißheiten konfrontiert sind, desto mehr Gründe entdecken sie, sich Sorgen zu machen. Das Angstgefühl breitet sich auf diese Weise immer weiter aus und erzeugt bei manchen einen permanenten Angstzustand. Er wird durch tausend Kleinigkeiten genährt, die nach und nach zu einer ständigen Bedrohung anschwellen, gegen die anzukämpfen unmöglich wird . . .

Für einen Deutschen drücken die unendliche Stille, die Lenz erstickt, und das Grausen, das Woyzeck empfindet, auf eindrucksvolle Weise die namenlose *Angst* aus, die jedes menschliche Wesen empfindet und die man nie vollständig in den Griff bekommen kann. Sie ist allgegenwärtig, weil alles im Grunde genommen eine Gefahr darstellt und der Mensch nirgendwo wirklich in Sicherheit ist. Der Deutsche fürchtet weniger die physische Gefahr (er ist von Natur aus mutig) und die vielfältigen Wechselfälle des Lebens . . . als das Unbekannte. Nicht zu wissen, was geschehen wird, sich nicht darüber im klaren sein, mit welchem Problem man sich befassen muß, denjenigen nicht zu kennen, den man als Gegner haben wird, macht ihm sehr viel mehr *Angst* als eine wirkliche Gefahr” (Nuss 1993: 188–89).

- 4 “Die Bedrohung, die einzig ‘furchtbar’ sein kann und die in der Furcht entdeckt wird, kommt immer von innerweltlichem Seienden her . . . *Das Wovor der Angst ist das In-der-Welt-sein als solches*. Wie unterscheidet sich phänomenal das, wovor die Angst sich ängstet, von dem, wovor die Furcht sich fürchtet? Das Wovor der Angst ist kein innerweltliches Seiendes. Daher kann es damit wesentlich keine Bewandnis haben. Die Bedrohung hat nicht den Charakter einer bestimmten Abträglichkeit, die das Bedrohte in der bestimmten Hinsicht auf ein besonderes faktisches Seinkönnen trifft. Das Wovor der Angst ist völlig unbestimmt. Diese Unbestimmtheit läßt nicht nur faktisch unentschieden, welches innerweltliche Seiende droht, sondern besagt, daß überhaupt das innerweltliche Seiende nicht ‘relevant’ ist. Nichts von dem, was innerhalb der Welt zuhanden und vorhanden ist, fungiert als das, wovor die Angst sich ängstet. Die innerweltlich entdeckte Bewandnisganzheit des Zuhandenen und Vorhandenen ist als solche überhaupt ohne Belang. Sie sinkt in sich zusammen. Die Welt hat den Charakter völliger Unbedeutsamkeit. In der Angst begegnet nicht dieses oder jenes, mit dem es als Bedrohlichem eine Bewandnis haben könnte . . .

Die Angst ist nicht nur Angst vor . . . sondern als Befindlichkeit zugleich

Angst um . . . Worum die Angst sich abhängigst, ist nicht eine *bestimmte* Seinsart und Möglichkeit des Daseins. Die Bedrohung ist ja selbst unbestimmt und vermag daher nicht auf dieses oder jenes faktisch konkrete Seinkönnen bedrohend einzudringen. Worum sich die Angst ängstet, ist das In-der-Welt-sein selbst" (Heidegger 1953[1926]: 186–87).

- 5 "Wenn ein Kind einsam in dunkler Nacht durch den Wald gehen muß, fürchtet es sich, auch wenn man ihm noch so überzeugend bewiesen hat, daß überhaupt nichts sei, wovor es sich zu fürchten brauche. Im Augenblick, wo es allein in der Finsternis ist und so Einsamkeit radikal erfährt, steht Furcht auf, die eigentliche Furcht des Menschen, die nicht Furcht vor etwas, sondern Furcht an sich ist. Die Furcht vor etwas Bestimmtem ist im Grunde harmlos, sie kann gebannt werden, indem man den betreffenden Gegenstand wegnimmt. Wenn jemand sich beispielsweise vor einem bissigen Hund fürchtet, kann man die Sache schnell bereinigen, indem man den Hund an die Kette nimmt. Hier stoßen wir auf etwas viel Tieferes: daß der Mensch da, wo er in letzte Einsamkeit gerät, sich fürchtet, nicht vor etwas Bestimmtem, das man wegbeweisen könnte; er erfährt vielmehr die Furcht der Einsamkeit, die Unheimlichkeit und Ausgesetztheit seines eigenen Wesens, die nicht rational überwindbar ist" (Ratinger 1968: 246).
- 6 In quotes from early German sources, the original spelling and punctuation (i.e. lower case for nouns) has been retained.
- 7 "'Peurs particulières': c'est-à-dire 'peurs nommées'. Ici, peut devenir opératoire au niveau collectif la distinction que la psychiatrie a maintenant établie au plan individuel entre peur et angoisse, jadis confondues par la psychologie classique. Car il s'agit de deux pôles autour desquels gravitent des mots et des faits psychiques à la fois parents et différents. La crainte, l'épouvante, la frayeur, la terreur appartiennent plutôt la peur; l'inquiétude, l'anxiété, la mélancolie plutôt l'angoisse. La première porte sur le connu, la seconde sur l'inconnu.
La peur a un objet déterminé auquel on peut faire face. L'angoisse n'en a pas et est vécue comme une attente douloureuse devant un danger d'autant plus redoutable qu'il n'est pas clairement identifié: elle est un sentiment global d'insécurité. Aussi est-elle plus difficile à supporter que la peur . . . Parce qu'il est impossible de conserver son équilibre interne en affrontant longtemps une angoisse flottante, infinie et indéfinissable, il est nécessaire à l'homme de la transformer et de la fragmenter en des peurs précises de quelque chose ou de quelqu'un. 'L'esprit humain fabrique en permanence la peur' pour éviter une angoisse morbide qui aboutirait à l'abolition du moi" (Delumeau 1978: 15–16).
- 8 "Ein Werk von der Sprachgewalt der Lutherbibel aber, das in einer Zeit sich ausbreitender Lesekunst in Abertausenden von Exemplaren in allen Teilen Deutschlands, auch den katholischen, nicht nur gelesen, sondern weithin auch auswendig gelernt wurde, konnte im Verein mit der Sprache seiner Sendschreiben, Reden und Lieder schließlich festere Grundlagen für eine die ganze Nation umspannende Gemeinsprache legen, als es den Kanzlei- oder den Druckersprachen . . . hätte gelingen können" (Bach 1965: 259–60).
- 9 das nhd [neuhochdeutsche] *angst*, mit dem wir den begriff von muthlosigkeit, furcht zu verbinden pflegen, entspricht dem alten *angest* durchaus nicht, oder nur zufällig. *angest*, bedeutet den zustand, in dem man sich von not und gefahr umringt sieht, selbst auch dann, wenn man mit der größten herzhaftigkeit gegen sie angeht, oder sie gefaßt erträgt. Die helden in der

Nibelungen haben *angest* genug, aber sie haben keine angst" (Benecke 1854: vol. I, p. 43).

- 10 "Beneckes behaupteter unterschied in der bedeutung des mhd [mittelehochdeutschen] *angest* und nhd. *Angst* . . . übertreibt; warum sollte nicht auch heute den mutigsten kriegler manches *ängsten*, ohne dass ihn die geringste feigheit anwandelt? . . . *angst* is nicht bloss mutlosigkeit, sondern quälende sorge, zweifelnder, beengender zustand überhaupt . . . (Grimm and Grimm 1854, vol. I, p. 358).
- 11 "Das Jüngste Gericht wird nicht an einen fernen Punkt auf der Zeitachse gerückt, sondern ist eigene, unmittelbare Gegenwart. Das eigene Gewissen ist die Hölle. Gericht, Zorn, Sünde und Tod sind zugleich gegenwärtig . . . Wenn wir das Gewissen fühlen, dann fühlen wir die Hölle und meinen, wir seien ewig verloren" (p. 54).
 "Es wurde . . . darauf hingewiesen, daß im bösen Gewissen die Hölle, das Eschaton selbst, in dieses Leben hineinrückt, und zwar so, daß die ohnmächtigen Flüche, die zu Gott emporgesandt werden, nur der Ausdruck letzter Gottesferne und völliger Verzweiflung sind. Hier wird durchlitten, was es heißt, ferne zu sein von seinem Angesicht, und eben das hat der angefochtene Luther vor seinem reformatorischen Durchbruch mit aller Schwere erfahren. Die Grenzen zum Eschaton sind geöffnet. Gottes ewiges Gericht wird hier und heute durchlitten" (Asendorf 1967: 59–60).
- 12 "Mehr als eine Woche lang bin ich in Tod und Hölle hin und her geworfen, am ganzen Leibe fühl ich mich geschlagen, mir zittern noch alle Glieder. Fast habe ich Christus völlig verloren, umhergetrieben von Fluten und Stürmen der Verzweiflung und Lästerung gegen Gott. Wegen der Fürbitte der Gläubigen hat Gott dann aber angefangen, sich über mich zu erbarmen und meine Seele aus dem Grund der Hölle gerissen" (Luther; quoted in Oberman 1983: 335).
- 13 "Es war nicht die Begegnung mit dem Tod, die ihn so in Angst und Schrecken versetzt hatte. Körperlich erholt Luther sich schnell, wie er berichtet. Was er mit dem Ausbruch der Krankheit als Überfall des Teufels erfuhr, sollte mit zunehmender Gesundung erst voll in Gang kommen. Es ist auch weiterhin so, daß ihn kein Zweifel über die evangelische Wahrheit plagt. Was ihn ängstigte, ist die Frage, ob er selber in ihr bestehen kann" (Oberman 1983: 335).
- 14 "Die neue Freiheit mußte in ihm ein tiefes Gefühl der Unsicherheit und Ohnmacht, des Zweifels, der Verlassenheit und Angst wecken" (Fromm 1980b: 254).
- 15 "'Ich bin gewiß!' – Ist das ein Satz aus unseren Tagen? Läßt sich heute so sprechen, wie Paulus einst geschrieben hat? Gewißheit scheint sich seltener finden zu lassen, und sie zu suchen mühsamer. Aber wer könnte wirklich auf Gewißheit verzichten? Gewiß zu sein: seiner selbst, seiner Sache, eines anderen Menschen – und vor allem: des eigenen Glaubens –, das ist lebensnotwendig. In Ungewißheit läßt sich nicht leben. Schon die belanglosen Ungewißheiten des Alltags sind schwer zu ertragen. Nicht selten machen sie krank und lassen darin anschaulich werden, wie der Mensch unter ihnen leidet.
 Ungewißheit in den Grundfragen des Lebens bedroht das Leben selbst" (Rössler 1979: 6).
- 16 "Durch solche Traumbilder entsteht für die Deutschen eine Stätte der Geborgenheit, in der man, wie im Schoße der Familie, den Wechselfällen

- und Gefahren des Lebens nicht mehr ausgesetzt ist. Das Schlimmste, was einem Deutschen daher passieren kann, ist, seine *Heimat* zu verlieren. Dann hat er den Eindruck, seiner Seele beraubt zu werden" (Nuss 1993: 178).
- 17 "Im täglichen Leben wird deutlich, welch unaufhörlichen Kampf die Deutschen unbewußt führen, um ihre latenten *Ängste* abzubauen. Materiell wie psychisch haben sie das Bedürfnis, in einem sicheren Rahmen zu leben". (Nuss 1993: 195).
- 18 "Für Deutsche ist es unerläßlich, *Ordnung* zu haben und in einer Welt zu leben, in der *Ordnung* herrscht. In der Tat ist nur die *Ordnung* imstande, den inneren Frieden zu sichern. Damit der Kopf ordentlich funktionieren und die Seele sich frei fühlen kann, muß der Körper in einem geordneten Rahmen leben. Der Deutsche kann es nicht ausstehen, wenn er sich nicht "zurechtfindet" – in seinen Sachen wie in seinen Gedanken, im Beruf wie in seinem Gefühlsleben. Er liebt klare Verhältnisse. Er möchte wissen, woran er ist und wie es weitergehen soll. Er ist ein Gewohnheitstier und möchte alles genau geregelt sehen. Das Unbekannte belastet, ja erschreckt ihn. Er hat das Bedürfnis, das Terrain, auf dem er sich bewegt, zu erforschen und abzustecken. Wenn das einmal geschehen ist, fühlt er sich in Sicherheit". (Nuss 1993: 123).

4: Reading human faces

- 1 Cf. also Izard's (1994: 297) statement: "Russell's (1993) review also shows that we probably have not yet determined the exact number or best names of emotions with universal expressions". The assumption that there is "an exact number of emotions with universal expressions" and that the problem consists in finding "the best names" for them, misses the point of the critique.
- 2 The change of paradigm that Mandler sees as being already under way can't, of course, be expected to occur instantly, given that the old paradigm had already penetrated into undergraduate textbooks, where it was presented as an established truth (cf. Fridlund 1997: 238). Facts such as that, for example, in the research done with the Fore and Dani people in Papua fear was not distinguished from surprise, nor anger from disgust (Fridlund 1994: 245) are glossed over in such presentations, as are also the methodological problems involved in the attempts to test the "universality hypothesis".
- 3 Arguably, when a message is expressed verbally, its underlying semantic structure includes the component "I say", that is, the full meaning of a sentence like "I feel (something) good now" can be spelled out as "I say: I feel something good now". A facial message, which is conveyed by what I *do*, not by what I *say*, would not include such a component. (For extensive discussions of the component "I say" see Wierzbicka 1987, 1991).
- 4 If a facial gesture such as a smile or raised eyebrows occurs by itself, rather than as accompaniment of speech, and if it is combined with eye contact with another person, it can be interpreted as including an additional component directed at that other person: "I want you to know this". For example, by smiling at someone while not speaking (but maintaining eye contact) I may be conveying not only the message "I feel something good now" but also "I want you to know this". The interaction between facial gestures, eye contact, and absence of speech requires further investigation.
- 5 Presumably, a much wider range of messages can be conveyed by means of

intonation. In everyday life people talk readily about a “reproachful tone of voice”, a “sarcastic tone of voice”, a “disapproving tone of voice”, an “imploring tone of voice”, and so on. How exactly such different “tones” are identified by ordinary people is a matter for future investigation. It seems clear, however, that here, too, the messages conveyed have a first-person present-tense format, and include components such as “I think you did something bad”, “I want you to do something good for me”, “I know you don’t have to do it”. Raising and falling intonation can be linked with messages such as “I want to know this” (e.g. in questions) and “I know this” (in unqualified statements), but generally speaking the semantics of intonation, like the semantics of facial behaviour, is a field still waiting to be developed. (Cf. Bolinger 1986, 1989; Deakin 1981.)

- 6 Darwin (1955[1872]: 257) described the wrinkling of the nose as a side effect of the strong retraction of the upper lip characteristic of the movement around the mouth preparatory to the act of vomiting. Arguably, however, the wrinkling of the nose and the apparent preparations of the mouth for vomiting can be seen as two distinct symbolic gestures, both implying that “I feel something bad now”, and also that “I think this is bad”, “I don’t want to know about this”, and “I cannot not know about it now”.
- 7 The hypothesis that specific semantic components, or configurations of components, can be linked with individual facial gestures does not preclude, needless to say, the possibility that certain combinations of components, too, may in some cultures (if not universally) have an identifiable meaning richer than the sum of the meanings of the individual gestures. Nick Enfield’s observation (personal communication) that, for example, in Lao (South-East Asia) people describe certain facial configurations as, literally, “a rotten face” is suggestive in this respect. In any case, combinations such as “raised eyebrows, open mouth” (in English often linked with the word *surprise*), or “corners of the mouth down, lowered eyelids” (in English often linked with the word *sadness*) are likely to be seen as meaningful “molecules” in many cultures.
- 8 Exact measurement of the facial behaviour may of course be useful for scientific purposes, as the applied research presented in Ekman and Rosenberg 1997 shows. The results of such measurements, however, must be distinguished from the kind of information which “ordinary people” convey by means of their facial behaviour to other “ordinary people”.
- 9 The awareness of a link between movement “above the eyes” and thinking may or may not be universal and it needs to be investigated cross-culturally. Some circumstantial evidence on this point comes from linguistic facts. For example, in the Austronesian language Petats the word for forehead is “*baku ni hatatei*”, which glosses literally as “head for thinking”. “*Baku ni hatatei*” refers specifically to the forehead, although apparently it may also cover the inside of the head, i.e. “brain” (Claire Bower, personal communication).
- 10 Nick Enfield (personal communication) has pointed out to me that the woman in photograph C could maintain her drawn-together eyebrows throughout the operation of removing the rotten meat, in which case the proposed formula would seem not to fit (the woman could in fact be doing what she both wants and doesn’t want to do). While I agree with this observation I would note that if the gesture is maintained throughout the operation its pragmatic interpretation may change from “I want to remove this thing – I know I’m not doing it now”, to “I want to drop this rotten thing

- I know I'm not doing it now". In both cases there is a "discrepancy" between what one wants to do and what one is actually doing (the woman appears to be aware that she is not doing what she wants to do).
- 11 In fact, (as suggested to me by Cliff Goddard, personal communication) we usually raise our eyebrows if we want to see more of "what is above us" (just try to see something on the ceiling and the chances are that you will find yourself raising your eyebrows). Cf. also Ekman's (1989: 157) reference to "increasing the superior visual field", quoted earlier.

5: Russian emotional expression

- 1 For a detailed semantic analysis of *duša* see Wierzbicka 1992a; and of *drug*, *amae*, and *omoiyari*, see Wierzbicka 1997a; for a fuller analysis of *omoiyari*, see also Travis 1997.
- 2 I owe this observation to Mary Besemeres (personal communication).
- 3 English has of course the expression *to tear one's hair out*, but Russian has a similar expression, too.
- 4 One English expression which doesn't have a Russian counterpart is *one's heart in one's mouth*. The more literary expression *his heart was in his boots* has its counterpart in the much more colloquial *ego duša ušla v pjatki* lit. "his heart went into his heels".
- 5 For a theory of "cultural scripts", stating cultural norms in a natural semantic metalanguage based on universal human concepts see, e.g. Goddard 1997a, 1998; Goddard and Wierzbicka 1994, 1997; Wierzbicka 1994b, c, and d, 1996b and c. See also chapter 6.

6: Polish and Anglo-American emotional scripts

- 1 As Goddard (1997a: 199) put it,
it is important to acknowledge that cultural scripts are not necessarily "binding" on individuals. Cultural norms may be followed by some of the people all of the time, and by all of the people some of the time, but they are certainly not followed by all of the people all of the time. Whether or not they are being followed in behavioural terms, however, cultural norms are always in the background as an interpretive framework against which people make sense of and access other people's behaviours.
- 2 The phrase "to feel something good/bad towards someone" should be regarded as an abbreviation for a more complex structure "to feel something good (bad) when [one] thinks about someone".
- 3 Shore (1996: 53) draws a distinction between "abstract global models" and "more concrete and particular instantiations of those models", and he calls the former "foundational schemas". More general scripts like the one listed here as Polish script 3 can be regarded as examples of such "foundational schemas".
- 4 Barańczak's perception of the differences between the Polish and Anglo-American cultural norms discussed in this passage has found a poetic expression in his poem titled "Small Talk"; see Barańczak 1989:63.
- 5 The distinction between "cultural models" and "cultural scripts" employed here is not cast in concrete. As suggested earlier (see, e.g. Wierzbicka 1994b, c, and d; Goddard 1997a), the exact formats of "cultural scripts" (and/or models) most appropriate for different cultures require further investiga-

tion. For example, Goddard (1997a: 199) argues that “Malay cultural scripts lend themselves to formulations in terms of what is ‘good’ or ‘not good’ to say or do rather than in terms of what people ‘can’ or ‘cannot’ say or do”. On the other hand, for Japanese culture the scripts formulated in terms of what one “can” or “cannot” say or do seem often more appropriate (cf. Wierzbicka 1996c). At this stage in the development of the theory of cultural scripts the formats used in current descriptive work must be regarded as exploratory.

- 6 The frequencies of these words and their derivational families given in the frequency dictionary of modern Polish (based on half a million running words; Kurcz et al. 1990) are as follows:

zdenierwowany	27
zmartwiony	37
wściekły	13
przykro	46

This can be compared with the total of 34 for the family of *gniewać się* “be angry”. For *zły*, which means also “bad”, no frequency could be established, but it is interesting to note that the derived noun *złość* has a higher frequency (15) than the noun *gniew* (7), which is the closest Polish equivalent of *anger*.

- 7 For a well documented study of the links between emotion, culture, and non-verbal communication see Hasada 1996.
- 8 For a detailed study of bicultural literature as a source of insight into emotion and culture see Besemeres forthcoming.