

**BOLESŁAW  
ANDRZEJEWSKI**

**FILOZOFIA SŁOWA**  
**Zarys dziejów**

Wydawnictwo Naukowe UAM

# **FILOZOFIA SŁOWA**



UNIwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Bolesław Andrzejewski

# Filozofia słowa

## Zarys dziejów



POZNAŃ 2016

ABSTRACT. Andrzejewski Bolesław, *Filozofia słowa. Zarys dziejów* [The Philosophy of the Word. A Short History]. Poznań 2016. Adam Mickiewicz University Press. Pp. 305. ISBN 978-83-232-3041-0. Text in Polish with a summary in English.

This book offers the first Polish synthetic account of various views of “the word”. Its aim is to give a concise overview of philosophical thought on language and its communicative competence over a wide timespan. The subject is the articulated word as a basic tool of our communication. However, the “word” does not frequently appear alone. In everyday communication, it usually forms larger, more complicated structures. The book also covers the categories of “language” and “language communication”, which are discussed in chronological order, i.e. from antiquity to the 21st century.

Bolesław Andrzejewski, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Wydział Nauk Społecznych, Instytut Filozofii, ul. Szamarzewskiego 89, 60-568 Poznań, Poland

Recenzent: dr hab. Leon Miodoński, prof. UW

Publikacja dofinansowana przez Rektora Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Wydział Nauk Społecznych UAM oraz Instytut Filozofii UAM

© Bolesław Andrzejewski 2016

This edition © Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu,  
Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2016

Projekt okładki: BARTŁOMIEJ BĄCZKOWSKI

Redakcja: IZABELA BARAN

Redakcja techniczna: DOROTA BOROWIAK

Formatowanie komputerowe: KRYSZYNA JASIŃSKA

ISBN 978-83-232-3041-0

WYDAWNICTWO NAUKOWE UNIwersYTETU IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU  
61-701 POZNAŃ, UL. FREDRY 10  
[www.press.amu.edu.pl](http://www.press.amu.edu.pl)

Sekretariat: tel. 61 829 46 46, faks 61 829 46 47, e-mail: [wyd nauk@amu.edu.pl](mailto:wyd nauk@amu.edu.pl)

Dział sprzedaży: tel. 61 829 46 40, e-mail: [press@amu.edu.pl](mailto:press@amu.edu.pl)

Wydanie I. Ark. wyd. 14,5. Ark. druk. 19,125

DRUK I OPRAWA: EXPOL, WŁOCŁAWEK, UL. BRZESKA 4

# Spis treści

---

<b>Wprowadzenie</b> .....	13
<b>1. Antyczni pionierzy filozofii słowa</b> .....	21
1.1. <i>Logos</i> w filozofii jońskiej .....	21
1.2. Filozoficzno-językowe akcenty w idealizmie Platona .....	24
1.3. Arystoteles – w stronę intencjonalizmu i semantyzmu .....	33
1.4. Stoicy i późny antyk .....	43
1.5. Spór o uniwersalia .....	48
<b>2. Słowo i Transcendencja w filozofii średniowiecznej i wczesnoodrodzeniowej</b> .....	52
2.1. Chrześcijaństwo i mistyka – uwagi wstępne .....	52
2.2. Myśl chrześcijańska .....	53
2.2.1. Święty Augustyn .....	53
2.2.2. Święty Tomasz z Akwinu .....	61
2.3. Mistyka .....	66
2.3.1. Mistrz Eckhart .....	66
2.3.2. Mikołaj z Kuzy .....	75
<b>3. Problem języka w filozofii oświecenia</b> .....	83
3.1. Uwagi wstępne .....	83
3.2. Koncepcja boskiej genezy języka – Johann P. Süßmilch .....	84
3.3. Między teizmem i naturalizmem – Johann G. Hamann i Johann N. Tetens .....	86
3.4. Racjonalistyczny naturalizm językowo-komunikacyjny – Johann G. Herder .....	90
3.5. Oświecenie brytyjskie – empiryzm .....	95

3.5.1. Empiryzm metodyczny Franciszka Bacona .....	95
3.5.2. Empiryzm genetyczny Johna Locke'a .....	97
3.5.3. Sensualizm George'a Berkeleya .....	101
<b>4. Wilhelma von Humboldta językowy aprioryzm .....</b>	<b>105</b>
4.1. Inspiracje Kantowskie .....	105
4.2. „Ergon” i „Energiea” .....	113
4.3. Słowo i myśl .....	118
4.4. Materiał a forma .....	122
4.5. Język a naród .....	125
<b>5. Komunikacja (nie)językowa w nurcie filozofii romantycznej – przyczynek do filozofii milczenia .....</b>	<b>129</b>
5.1. Emanuela Swedenborga preromantyczna koncepcja języka doskonałego .....	130
5.2. Oświeceniowy romantyk – Johann G. Fichte .....	137
5.3. Romantyzm – w poszukiwaniu utraconej komunikacji .....	145
5.3.1. Fryderyk W.J. Schelling i jego kontynuatorzy .....	145
5.3.2. Neoromantyzm w XX wieku .....	156
5.3.3. <i>Homo universus (via homo communicativus)</i> .....	163
<b>6. Słowo w kontekście idealizmu absolutnego Georga Wilhelma Friedricha Hegla .....</b>	<b>167</b>
<b>7. Słowo w kulturze symbolicznej – Ernst Cassirer .....</b>	<b>177</b>
<b>8. Językowy konstruktywizm .....</b>	<b>189</b>
8.1. Językowy relatywizm – hipoteza Sapira-Whorfa .....	189
8.2. Językowy determinizm – Leo Weisgerber .....	197
<b>9. Językowy uniwersalizm .....</b>	<b>211</b>
9.1. Natywistyczne źródła językowego uniwersalizmu .....	211
9.2. Teoria językowej kompetencji – Noam Chomsky .....	215
9.3. Koncepcja biologicznych podstaw języka – Eric H. Lenneberg .....	222
<b>10. Język w świetle materializmu dialektycznego .....</b>	<b>226</b>
<b>11. Komunikacja językowa w paradygmacie pragmatycznym .....</b>	<b>234</b>
11.1. Uwagi wstępne .....	234
11.2. Metodologia klarowności komunikatów językowych – Charles Sanders Peirce .....	235

11.3. Język a prawda w ujęciu Williama Jamesa .....	241
11.4. Z neopragmatyzmu .....	244
<b>12. Strukturalizm .....</b>	<b>248</b>
12.1. Uwagi wstępne .....	248
12.2. Ferdynand de Saussure .....	249
12.3. Szkoły lingwistyki strukturalnej .....	256
<b>13. Problem języka w nurcie pozytywistycznym .....</b>	<b>262</b>
13.1. O pozytywizmie .....	262
13.2. Neopozytywizm – Koło Wiedeńskie .....	263
13.3. Analitycy brytyjscy .....	266
13.4. Ludwig Wittgenstein – dwie teorie języka .....	271
13.5. Pragmalingwistyczna teoria aktów mowy .....	276
13.6. Szkoła lwowsko-warszawska a neopozytywizm lingwistyczny .....	280
<b>Uwagi końcowe .....</b>	<b>283</b>
<b>Literatura .....</b>	<b>286</b>
<b>Indeks nazwisk .....</b>	<b>297</b>
<b>Indeks rzeczowy .....</b>	<b>302</b>



# Contents

---

<b>Introduction</b> .....	13
<b>1. Ancient pioneers in the philosophy of the word</b> .....	21
1.1. <i>Logos</i> in Ionic philosophy .....	21
1.2. Linguistic-philosophical emphasis in Plato's idealism .....	24
1.3. Aristoteles – direction intentionalism and semanticism .....	33
1.4. The Stoics and Late Antiquity .....	43
1.5. Dispute over universalia .....	48
<b>2. Word and Transcendence in the Middle Ages and early Renaissance</b> ...	52
2.1. Christianity and mysticism – foreword .....	52
2.2. Christian thought .....	53
2.2.1. Saint Augustine .....	53
2.2.2. Saint Thomas Aquinas .....	61
2.3. Mysticism .....	66
2.3.1. Meister Eckhart .....	66
2.3.2. Nicholas of Cusa .....	75
<b>3. The language problem in the philosophy of Enlightenment</b> .....	83
3.1. Foreword .....	83
3.2. The theory of the divine genesis of language – Johann P. Süßmilch .....	84
3.3. Between theism and naturalism – Johann G. Hamann and Johann N. Tetens .....	86
3.4. Rationalistic naturalism in the philosophy of language – Johann G. Herder .....	90
3.5. British Enlightenment – empiricism .....	95

3.5.1. Francis Bacon's methodical empiricism .....	95
3.5.2. John Locke's genetic empiricism .....	97
3.5.3. George Berkeley's sensualism .....	101
<b>4. Wilhelm von Humboldt's linguistic apriorism .....</b>	<b>105</b>
4.1. Kant's inspirations .....	105
4.2. "Ergon" and "Energiea" .....	113
4.3. Word and thought .....	118
4.4. Material and form .....	122
4.5. Language and nation .....	125
<b>5. (Non)verbal communication in the romantic trend – a contribution to the philosophy of silence .....</b>	<b>129</b>
5.1. Emanuel Swedenborg's pre-romantic conception of perfect language .....	130
5.2. The enlightened romantic – Johann G. Fichte .....	137
5.3. Romanticism – in search for lost communication .....	145
5.3.1. Friedrich W.J. Schelling and his continuators .....	145
5.3.2. Neoromanticism in the 20 <sup>th</sup> century .....	156
5.3.3. <i>Homo universus (via homo communicativus)</i> .....	163
<b>6. The word in the context of George Wilhelm Friedrich Hegel's absolute idealism .....</b>	<b>167</b>
<b>7. The word in symbolic culture – Ernst Cassirer .....</b>	<b>177</b>
<b>8. Linguistic constructivism .....</b>	<b>189</b>
8.1. Linguistic relativism – Sapir-Whorf hypothesis .....	189
8.2. Linguistic determinism – Leo Weisgerber .....	197
<b>9. Linguistic universalism .....</b>	<b>211</b>
9.1. The nativistic roots of language universalism .....	211
9.2. The theory of linguistic competence – Noam Chomsky .....	215
9.3. The concept of the biological foundations of language – Eric H. Lenneberg .....	222
<b>10. Language in the light of dialectic materialism .....</b>	<b>226</b>
<b>11. Linguistic communication in the pragmatic paradigm .....</b>	<b>234</b>
11.1. Foreword .....	234

11.2. Methodology of clarity of the language communiqué – Charles Sanders Peirce .....	235
11.3. Language and truth by William James .....	241
11.4. From neopragmatism .....	244
<b>12. Structuralism .....</b>	<b>248</b>
12.1. Foreword .....	248
12.2. Ferdinand de Saussure .....	249
12.3. The schools of structural linguistics .....	256
<b>13. The language problem in the positivistic trend .....</b>	<b>262</b>
13.1. About positivism .....	262
13.2. Neopositivism – the Vienna Circle .....	263
13.3. The British analytics .....	266
13.4. Ludwig Wittgenstein – two theories of language .....	271
13.5. The pragmalinguistic theory of speech acts .....	276
13.6. The Lviv–Warsaw school and the linguistic neopositivism .....	280
<b>Final remarks .....</b>	<b>283</b>
<b>Bibliography .....</b>	<b>286</b>
<b>Name index .....</b>	<b>297</b>
<b>Subject index .....</b>	<b>302</b>



# Wprowadzenie

---

*Na początku było Słowo...*  
(z Prologu do Ewangelii św. Jana)

Celem opracowania jest zwięzły, choć czasowo możliwie szeroki, zarys dziejów filozoficznej refleksji nad słowem oraz nad jego językowo-komunikacyjnymi kompetencjami. Przedmiotem rozważań będzie słowo traktowane jako podstawowe, składające się z fonemów bądź liter i zawierające ładunek informacyjny narzędzie naszego porozumiewania się. Słowo nieczęsto występuje samodzielnie – zwykle i chętnie łączy się w większe i coraz bardziej skomplikowane struktury komunikacyjne. W toku rozważań oprócz pojęcia „słowo” będzie się zatem pojawiać kategoria „języka”, niekiedy też „komunikacji językowej”.

Słowo, jak również jego stopniowa rozbudowa w późniejsze językowo-komunikacyjne struktury, ma swoje specyficzne uwarunkowania oraz genetyczne przyczyny. Z tych ostatnich najczęściej wskazuje się na słowo jako narzędzie zastępcze, pojawiające się w odpowiedzi na brak przystosowania człowieka do poszczególnych, środowiskowych sytuacji oraz na nieumiejętność bezpośrednich i trafnych na nie odpowiedzi. Człowiek, w przeciwieństwie do zwierzęcia, zatracił w ewolucyjnym procesie dane mu pierwotnie ukierunkowanie na konkret i zorientował się na ogólność, a zatem na „nieokreśloność”. Jak to wyrazi niemiecki badacz, „o człowieku nie można powiedzieć, iżby dysponował on jakimś osobliwym krzykiem zwierzęcym; bowiem właśnie nieokreślona określoność

odróżnia jego zwierzęcość od tejże innych zwierząt, mających określone ukierunkowanie... [Z jednej więc strony, co może uchodzić za zjawisko niekorzystne] człowiek wyzbywa się zwierzęcego dopasowania się do jakiegoś wycinka rzeczywistości; w reakcjach i w opracowywaniu docierających do niego wrażeń zagraża mu brak wyspecjalizowania. [Z drugiej wszakże strony, co jest przejawem pozytywnym] człowiek jest wolny w swych decyzjach co do ukierunkowywania swojej uwagi<sup>1</sup>. Powstające z biegiem tysięcy sprawności kulturowe poszerzały co prawda myślowe i praktyczne horyzonty człowieka, oddalały go natomiast stopniowo od szczegółów, przykrywając je ponadto siatką mnożących się podmiotowych symboli oraz abstrakcyjnych struktur, w tym również językowych. W miejsce konkretnych przedmiotów pojawiały się kulturowe „znaki”, mające tamte zastępować, a także, co ważne w kontekście naszych rozważań, mających, zresztą w sposób coraz mniej adekwatny, na nie wskazywać w komunikacyjnych procedurach<sup>2</sup>.

Słowo ma tedy za sobą długą drogę, zaczynając się gestem wskazywania (zwłaszcza wraz z pojawieniem się tzw. Kromaniończyka) i przechodząc stopniowo w kulturowy znak i dźwiękowy wyraz. Inny niemiecki badacz napisze na ten temat jednoznacznie: „nazywanie ma zatem swoje źródło we wskazywaniu. Wypowiedziana nazwa wskazuje na przedmiot tak samo, jak czyniła to ręka w ludzkich początkach. Nazwa jest niejako wskazówką przymocowaną do przedmiotu, a przedmiot zyskuje w niej idealne, demonstrujące podwojenie [na sferę fizyczną i idealną – dop. B.A.]”<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> H. Nüsse, *Die Sprachtheorie Friedrich Schlegels*, Winter-Verlag, Heidelberg 1962, s. 19.

<sup>2</sup> Filozoficzno-komunikacyjna kategoria „znaku” (również słowa) wywodzi się z indoeuropejskiego rdzenia: \*taikna-, oznaczającego coś „silnie błyszczącego” i „wyraziście lśniącego”. Od niego pochodzi greckie δείκνυμι – wskazywać na coś, uzmysławiać, udowadniać... a także łacińskie „dicere” – mówić. Już z przytoczonej etymologii wynika, iż znaki „ukierunkowują na coś, co samo nie jest widoczne, koncentrują uwagę na sobie, aby zwrócić uwagę na coś innego”, W. Stegmaier, *Philosophie der Orientierung*, Walter de Gruyter, Berlin–New York 2008, s. 269.

<sup>3</sup> G. Schmidt, *O pochodzeniu języka*, tłum. z jęz. niem. B. Andrzejewski, „Lingua ac Communitas” 2012, nr 22, s. 11.

Pochodzenie i późniejsza ewolucja słowa wiążą się przeto z ode-  
rwaniami się *homo* od stanu naturalnego i zainicjowaniem kierunku  
intelektualnego w jego filogenezie. Rozrasta się sfera duchowa,  
sprzężona zwrótnie z kategorią wolności. Z punktu widzenia in-  
teresujących nas tu konstruktywów słownych, uwikłanych właśnie  
w duchowość, wolność i „nieokreśloną określoność” człowieka,  
„chodzi o to, że słysząc wypowiedź, dana osoba zajmuje wobec niej  
stanowisko na zasadzie ‘uznanie-odrzućenie’... [Postawa taka] jest  
domeną świata jaźni, świata mentalnego...”<sup>4</sup>.

Wychodzimy z założenia, że słowo i zbudowany na nim cały  
system języka stanowi stosunkowo późny etap naszego mentalne-  
go, setki tysięcy lat trwającego filogenetycznego rozwoju, ale też  
z drugiej strony zdobycze te znajdują się na szczycie ludzkich  
możliwości i umiejętności kulturowo-komunikacyjnych. Można za-  
ryzykować stwierdzenie, iż powyższe sprawności, nierozłączne  
z rozwojem *homo*, stały się w procesie historycznego rozwoju naj-  
większym osiągnięciem całego dorobku kulturowego ludzkości, i to  
zarówno w sensie pozytywnym, gdy chodzi o przekaz określonych  
treści czy o spajanie wspólnoty komunikacyjnej, jak i, nad czym  
można ubolewać, jeśli idzie o perswazyjną kłamliwość lub komuni-  
kacyjną manipulację. Pominięty zostanie, bardzo zresztą dla egzy-  
stencji *homo* ważny i zakresowo bogaty, obszar komunikacji nie-  
werbalnej: kinezjetycznej (tzw. mowa ciała), autoprezentacyjnej,  
proksemicznej (komunikacyjne wykorzystanie przestrzeni), chro-  
nemicznej (komunikacyjne wykorzystanie czasu), w tym również,  
choć posługującej się dźwiękami, komunikacji parajęzykowej, wy-  
rażanej za pomocą quasi-artykułowanych dźwięków, np. uff, eee,  
aha... (zbliżyliśmy się nieco do tych zagadnień we fragmencie po-  
święconym romantyzmowi).

Język zostanie ukazany w ujęciu filozoficznym, bez aspiracji  
do prezentowania zagadnień specjalistycznych, czysto językoznaw-  
czych, dotyczących np. fonetyki, morfologii czy składni. Będzie to  
historia namysłu nad językiem w sensie zjawiska społecznego,

---

<sup>4</sup> A. Zaporowski, *Wypowiedź a nieporozumienie*, w: *Język i przedstawienie*, red.  
A. Pałubicka, G.A. Dominiak, Epigram, Bydgoszcz 2008, s. 238.

wplecionym w naczelne kategorie filozoficzne, takie jak „byt”, „myśl”, „prawda”, „transcendencja”, co oznacza próbę osadzenia języka na tle całokształtu ludzkiej aktywności i kultury. Język nie będzie tedy prezentowany w odosobnieniu i w jego immanentnym obrysie; przeciwnie – zostanie on rzucony na tło ontologii, teorii poznania, nauki, estetyki, religii... Nicią przewodnią dla takiego zabiegu metodycznego będzie problem międzyludzkiej *komunikacji*, niekiedy zresztą przekraczającej społeczny wymiar i sięgającej sfery boskiej (mistyka) czy ogólnoprzyrodniczej (romantyzm). Tok rozważań będą więc określać poszukiwania *komunikacyjnej świadomości*, wyrażonej w omawianych kolejno stanowiskach filozoficznych. Ich kierunek będzie zaś wytyczać chronologia pojawiania się poszczególnych systemów filozoficzno-językowych.

Przypomnijmy, iż komunikację językową będziemy w dalszej części opracowania pojmować w sensie fenomenu społecznego. Ujęcie takie oznacza odmawianie kompetencji językowej, a w konsekwencji komunikacyjnej, przyrodzie pozaludzkiej. Idzie bowiem o aspekt „wolności” duchowej (wspomnianej wyżej „nieokreślonej określoności”), z którą komunikacja językowa jest nierozzerwalnie kojarzona. Owa wolność, jak zobaczymy, jest przez badaczy postrzegana w charakterze gwaranta komunikacyjnej intencjonalności, zrywającej więzy środowiskowej, zewnętrznej konieczności czy fizjologicznych uwarunkowań. W filozoficzno-lingwistycznych teoriach dominuje tedy przeświadczenie o, obcej istotom pozaludzkim, komunikacyjnej symbolice, z jednej strony warunkującej nieograniczone wręcz możliwości językowego wyrazu (aż po komunikacyjną manipulację), z drugiej zaś – utrudniającej adekwatne porozumienie między komunikującymi się, „wolnymi” podmiotami. Przerywnikiem w tak rozumianej filozofii słowa będzie stanowisko romantyczne, starające się w swym filozoficznym programie nadać komunikacji wymiar „uniwersalny”, obejmujący zarówno człowieka, jak i otaczający go Kosmos.

Jest wszakże w prezentowanym obszarze tematycznym kilka pewników: (a) początki refleksji nad słowem (językiem) sięgają w najbardziej odległą przeszłość europejskiej kultury; namysł nad

nimi współtworzy tym samym metodyczny i historyczno-humanistyczny paradygmat dla śledzenia istoty oraz ewolucji *homo*; (b) w podejmowanej problematyce filozoficzno-językowej dają się wyczuwać, aby posłużyć się znaną metaforą, trudne do przezwyciężenia „bojaźń i drzenie”; towarzyszy jej bardzo często swoista otoczka, uzmysławiająca z jednej strony trudności interpretacyjne przedmiotowej kategorii, z drugiej zaś – implikująca wyjątkowo ważną rolę języka w stosunku do innych aktywności kulturotwórczych, nie wyłączając tezy o jego pozanaturalnej proveniencji (przypomnijmy tu chociażby biblijne stwierdzenie, iż „na początku było Słowo”). Fenomen języka zatem to rodzaj *mysterium tremendum*, trwożliwe poczucie kontaktu z *sacrum*, na które składa się wiara w jego potężne komunikacyjne możliwości, uczucie czci, ale też strachu i posłuchu, najczęściej zaś nadziei na spełnienie za jego sprawą poznawczych czy egzystencjalnych potrzeb; oraz (c) w historii myśli ludzkiej istnieje ogromnie wiele różnorodnych ujęć słowa, języka i komunikacji, który to fakt potwierdza niezwykle żywotną i inspirującą siłę wymienionych fenomenów, ale też daje świadectwo ich wysoce skomplikowanego charakteru.

Mimo sygnalizowanych metodycznych trudności i merytorycznych niejednoznaczności, a może właśnie ze względu na nie, w dalszych fragmentach książki zostaną prześledzone ważniejsze momenty i wątki filozoficznej refleksji nad słowem i językiem w całej swej różnorodności na przestrzeni dziejów zachodniej kultury. Perspektywę podjętych analiz wytyczać będzie dzisiejsza paląca potrzeba uzdrowienia – nadwerżonej w procesie technokratyzacji i komercjalizacji życia – komunikacyjnej świadomości i sprawności, a także całej umysłowości w ogóle, której język jest przecież „heroldem” (Herder) i ważnym narzędziem. Nadzieją na lepszą przyszłość oraz na rehumanizację społecznej egzystencji oby stał się model człowieka o wysokiej świadomości, dotyczącej interpersonalnej komunikacji i dialogu, nazywanego przez nas *homo communicativus*, zaś sama „komunikacja”, jak sugeruje K.-O. Apel, niechby zastąpiła „metafizykę ontologiczną” oraz „transcendentalną filozofię rozumu” i – nie zrywając, rzecz jasna, kontaktu z tamtymi – stała się „pierwotną kwestią i zarazem metodologicznym

ośrodkiem *Pierwszej Filozofii*"<sup>5</sup>. Zadaniem tak rozumianej komunikacji, głównie oczywiście językowej, docenianej dziś coraz bardziej i aspirującej do „pierwszej” wiedzy w hierarchii teoretycznych i praktycznych potrzeb człowieka, powinno być – a jest to również życzeniem autora publikacji – przywrócenie społecznego porozumienia i ogólnoświatowego ładu, burzonego właśnie zakłóceniem i urywaniem się zachowań dialogicznych.

W tropieniu fenomenu słowa (języka) będziemy, stosownie do historycznych wyznaczników i systematycznych, treściowo-metodycznych uwarunkowań, poruszać się na różnych poziomach i płaszczyznach. Będziemy zniżać się do sfery materialnej, będziemy penetrować głębokie pokłady ludzkiego ducha, ale też będziemy wznosić się odważnie, w pościgu za słowem, na nieosiągalne wręcz wyżyny Absolutu i Boga.

Podjęcie problematyki filozoficzno-językowej generuje wiele pytań: w jaki sposób i na ile słowo odpowiada rzeczy? Czy słowo odzwierciedla stan rzeczy, czy też może raczej stanowi konstruującą siłę, zdolną do ujarznienia „kalejdoskopowego strumienia wrażeń” (Whorf)? Czy słowo jest w stanie odtworzyć oraz przekazać intersubiektywnie mistyczny stan stopienia z transcendencją? Czy słowo i struktury językowe uczestniczą czynnie w konstruowaniu kultury (jak ma to miejsce w nurtach: neokantowsko-symbolicznym i konstruktywistycznym), czy też może są one raczej hamulcem w procesie poznawczym i kulturotwórczym, w sensie Baconowskich, bałamutnych „idoli rynku”?

Te i podobne związane ze słowem i językiem problemy, pytania, oraz próby odpowiedzi na nie pojawiają się w kolejnych szkicach, tworzących treść i strukturę monografii. Jej zręby zawarte są już w moich wcześniejszych pracach zarówno książkowych (*Przyroda i język...* z roku 1989, *Wilhelm von Humboldt z tegoż roku czy Poznanie i komunikacja...* z roku 2005, wyd. 2 - 2010), jak i w formie artykułów naukowych.

---

<sup>5</sup> K.-O. Apel, *Komunikacja a etyka: perspektywa transcendentno-pragmatyczna*, tłum. z jęz. ang. A. Przyłębski, w: *Komunikacja - rozumienie - dialog*, red. B. Andrzejewski, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 1990, s. 85.

Poszczególne fragmenty niniejszego studium mają charakter poszerzonych haseł encyklopedycznych – szkicują wiedzę filozoficzno-językową, aczkolwiek często podejmowane są próby szerszej jej prezentacji w poszczególnych okresach filozoficznej ewolucji oraz w odniesieniu do wybranych, zwłaszcza dla przedmiotowego tematu bardziej zasłużonych, filozofów słowa i języka.

Książka powstała w Zakładzie Teorii i Filozofii Komunikacji przy Instytucie Filozofii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu i stanowi rezultat badań prowadzonych w ramach rozwijanej w tej uczelni szkoły komunikacji społecznej (określanej coraz częściej mianem komunikologii). Szkoła edytuje, założony w 1992 roku, międzynarodowy rocznik „Lingua ac Communitas”, a także prowadzi wyspecjalizowaną serię wydawniczą Biblioteka Komunikacji Społecznej. Od kilkunastu lat w Instytucie rozwijana jest dydaktyczna specjalność pierwszego i drugiego stopnia: filozofia – komunikacja społeczna.

W merytorycznej orbicie szkoły znalazło się również humanistyczne środowisko Politechniki Koszalińskiej, w której autor współtworzył swego czasu Instytut Neofilologii i Komunikacji Społecznej (od 2015 roku przekształcony w dwie Katedry: Neofilologii oraz Komunikacji Społecznej i Dziennikarstwa, w ramach Wydziału Humanistycznego) i gdzie prowadzi od wielu lat działalność badawczo-dydaktyczną, między innymi z zakresu „wiedzy o języku”. Prace o profilu językoznawczym i teoretyczno-komunikacyjnym publikowane są od 2006 roku w tamtejszym periodyku „Symbolae Europaeae – Studia Humanistyczne Politechniki Koszalińskiej”.

Wyróżnikiem programowym poznańskiej szkoły komunikologicznej jest konsekwentne przekierowywanie badań nad komunikacją społeczną z – zakrojonych na szeroką skalę w innych polskich i światowych ośrodkach naukowych – dociekań medioznawczych, technologicznych i techniczno-marketingowych na obszar humanistyczny, w szczególności filozoficzny.

Poznań-Koszalin, we wrześniu 2015 roku



---

## Antyczni pionierzy filozofii słowa

### 1.1. *Logos* w filozofii jońskiej

Filozofowie jońscy, funkcjonujący na zachodnim wybrzeżu dzisiejszej Turcji, byli czcicielami i teoretykami materii (zwiemy ich dzisiaj także „materialistami greckimi”). W odpowiedzi na pytanie o genezę świata przyjmowali najczęściej stanowisko monistyczne i wskazywali na prostą, jednorodną (oczywiście, materialną) przyczynę dzisiejszej różnorodności. Dla ojca europejskiej filozofii Talesa z Miletu ową przyczyną była woda, Anaksymenes z Miletu wymieniał w tym kontekście powietrze, Heraklit z Efezu wywodził wszystko z ognia. Według jońskiego pluralisty – Empedoklesa – na początek świata składały się cztery żywioły: woda, powietrze, ogień i ziemia.

Nie wnikajmy głębiej w jońskie pytania i odpowiedzi dotyczące materialnej genezy świata. Najczęściej nie mają one zresztą większego znaczenia dla problematyki związanej z komunikacją językową. Przyjrzyjmy się natomiast jednemu z wymienionych wyżej Jończyków, szczególnie jego teorii dotyczącej prawa rządzącego zmiennością świata. **Heraklit z Efezu** (540–480 p.n.e.) – bo o nim mowa – zainicjował dialektyczne rozumienie rzeczywistości, mieszczące się w jego słynnym sformułowaniu: *panta rei*. Nie istnieją rzeczy, rzeczywistością są procesy i „nie można dwa razy wejść do tej

samej rzeki". Myśliciel zauważa, że „w każdym momencie procesu wydarza się Pierwotność, jawi się przyczyna, wszystko to, z czego i poprzez co bierze się zmienność...”<sup>1</sup>.

Czymże jest wszakże wspomniana przyczyna owego powszechnego i wiecznego „płynięcia” i jakie prawo nim zawiaduje? Funkcje te spełnia – według Heraklita – **logos**, siła wkomponowana w materię i zarządzająca zachodzącymi w niej procesami. Definicja „logosu” mieści się w dość obszernym polu semantycznym, obejmującym zarówno „myśl”, „sens”, jak i „słowo”. Ciekawość tego wszechogarniającego prawa i chęć jego poznania przerodziła się przed dwoma i pół tysiącleciami w „umiłowanie logosu”, czyli – jakbyśmy to wyrazili w dzisiejszej terminologii – u progu europejskiej kultury została zainicjowana **filo-logia**, a tym samym zręby **filozofii słowa** z elementami **teorii komunikacji językowej**. Ich pierwotny przedmiot „krążył” po materialnym wszechświecie, przenikał jego wszystkie składniki, stanowił wobec nich czynnik prawodawczy i wytyczał im *modus vivendi*.

Logos w swym potężnym, makrokosmicznym wymiarze jest owiany tajemnicą, wymyka się ludzkiemu poznaniu; nie można go dotknąć, zobaczyć ani nawet usłyszeć.

„Logosu tego... – stwierdza Heraklit – ludzie nigdy nie mogą pojąć ani przed poznaniem go, ani po zapoznaniu się z nim. Bo chociaż wszystko się dzieje według niego, to jednak ludzie podobni są do nieświadomych... A znów reszta ludzi nie pamięta tego, co robiła po przebudzeniu, tak jak zapomina, co robiła we śnie”<sup>2</sup>. Frapuje zwłaszcza ta druga konstatacja Heraklita – człowiek najczęściej nie uświadamia sobie proveniencji słów, mówi, choć nie zawsze zdaje sobie sprawę z prawdziwego sensu językowych komunikatów. Odnosi się natomiast wrażenie, że przez ludzką bazę artykulacyjną przeciska się jakaś przemożna siła, która ludźmi zawiaduje i przez nich przemawia, gdyż „logosu słuchając, mądrze będzie zgodzić się,

---

<sup>1</sup> H. Diels, *Fragmente der Vorsokratiker*, Rowohlt, Hamburg 1957, s. 21.

<sup>2</sup> Cyt. za: K. Leśniak, *Materialiści greccy w epoce przedsokratejskiej*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1972, s. 88.

że wszystkie rzeczy stanowią jedność”; niestety, ludzie najczęściej „nie rozumieją tego, chociaż usłyszeli, i są w tym podobni do głuchych”<sup>3</sup>.

Zgodnie z intencjami i logiką Heraklita logos może zniżyć się do poziomu mikrokosmicznego, zogniskować się w człowieku i stać się przez to fenomenem zmysłowo postrzegalnym. Wyraża się on wówczas w języku i przejmując funkcje komunikacyjne. Zarówno makrokosmiczna, jak i mikrokosmiczna (komunikacyjna) postać logosu przejawiają wiele cech wspólnych, np. ruch i stawanie się, ale także normy i zasady funkcjonowania. „Skoro istotną cechą rzeczywistości – czytamy u A. Heinza – jest jej zmienność i płynność, podległe stałej zasadzie, i ta sama zmienność i płynność widoczna jest w języku, to wobec tego i w języku musi istnieć ów czynnik stały – wewnętrzny rozum”<sup>4</sup>.

Mimo zatem, że język jako wyraz rzeczywistości stanowi jej subiektywny moment, ma przecież naturalną genezę i dokonuje dość adekwatnego odzwierciedlenia zewnętrznych stanów rzeczy. On **jest** owymi stanami rzeczy. Stanowisko takie, dążące do jedni „bycia”, „myślenia” i „mówienia”, nie było w antyku odosobnione. Podobną tezę stawiał również **Parmenides z Elei** (540–470 p.n.e.), rówieśnik Heraklita (choć w niektórych poglądach sterujący wyrażeniem w stronę racjonalizmu), według którego „to samo może zostać pomyślane oraz być”<sup>5</sup>.

Niektórzy badacze dopatrują się u Heraklita nieco odmiennego traktowania „logosu” metafizycznego w relacji do jego komunikacyjnego przejawu. Wprawdzie, jak pisze E. Coseriu, „tę samą zasadę porządkującą, którą Heraklit dostrzega w rzeczywistości, odkrywa jednocześnie w mowie, przez co ‘logos’ może znaczyć zarazem mowę i prawo świata”, to jednak „logos, po pierwsze, jest wieczny, istnieje zawsze, czego nie można powiedzieć o mowie i o zdaniu...”, a także, po drugie, „Heraklit odkrywa logos co

<sup>3</sup> Tamże, s. 88–89.

<sup>4</sup> A. Heinz, *Dzieje językoznawstwa w zarysie*, PWN, Warszawa 1978, s. 28.

<sup>5</sup> J. Hennigfeld, *Geschichte der Sprachphilosophie – Antike und Mittelalter*, Walter de Gruyter, Berlin–New York 1994, s. 15.

prawda w mowie i **poprzez** język, to jednak ten pierwszy nie odnosi się **tylko** do języka, lecz także do stanów rzeczy należących do rzeczywistości pozajęzykowej”<sup>6</sup>.

Ogólnie jednak, według powyższej – pierwszej w europejskiej historii kultury – teorii filozoficzno-językowej, język nie jest dziełem człowieka, lecz spływa na nas z wyżyn metafizycznego porządku. Fakt ten – dobrze, jeśli zostanie rozpoznany i przez człowieka sobie uświadomiony – uzmysławia ścisły związek „znaku” i „znaczonego”, „denotatu” i „desygnatu”, ale też z drugiej strony stawia komunikacyjne procesy w rzędzie zachowań sprawczych i prawodawczych, i to zarówno w egzystencji społecznej, jak i w sferze zjawisk (makro)przyrodniczych.

„Každy powinien iść za tym, co jest powszechne, tzn. co jest wspólne... – konkluduje Heraklit. – Ci, co mówią rozumnie, powinni opierać się na tym, co wspólne wszystkim... Albowiem wszystkie prawa ludzkie żywią się jednym prawem, prawem boskim; ma ono bowiem tyle mocy, ile tylko sobie życzy, wystarcza dla wszystkich i nad wszystkim góruje”<sup>7</sup>. I, dodajmy, aby jeszcze lepiej uwypuklić wydzwięk Heraklitejskiego pojmowania i wywyższania ludzkiej komunikacji językowej: „jedno tylko bowiem jest rozumne: rozumieć myśl, która kieruje wszystkim przez wszystko”<sup>8</sup>.

## 1.2. Filozoficzno-językowe akcenty w idealizmie Platona

Wypowiedzi Platona dotyczące języka łączą się ściśle z jego koncepcją **idei**. Wynika z niej – po pierwsze – przeświadczenie o procesach poznawczych niezależnych od człowieka i niejako

---

<sup>6</sup> E. Coseriu, *Die Geschichte der Sprachphilosophie von der Antike bis zur Gegenwart. Eine Übersicht*, Bd. 1, Gunter Narr, Tübingen 1975, s. 24–25.

<sup>7</sup> Cyt. za: K. Leśniak, *Materialiści greccy...*, dz. cyt., s. 89.

<sup>8</sup> Cyt. za: G. Thomson, *Pierwsi filozofowie*, tłum. A. Dębicki, Książka i Wiedza, Warszawa 1966, s. 357.

wkładanych w jego duszę już w momencie urodzenia. Po drugie wszakże – i jest to implikacja o jeszcze większej wadze – niezależne od człowieka pojęcia, następnie słowa mają idealną, dziś powiedzielibyśmy: wręcz „boską”, proveniencję.

Odnosnie do tezy natywistycznej przypomnieć trzeba, iż już **Sokrates** (469–399 p.n.e.), stosując w dyskusji dwie metody: elenktyczną i majeutyczną, wskazywał na wewnętrzne źródła prawdy. Uświadomiwszy współrozmówcy brak jasnych pojęć (etap elenktyczny), Sokrates przechodził do etapu pozytywnego (majeutycznego), w którym za pomocą zręcznych pytań pomagał drugiemu człowiekowi wydobyć (lub w terminologii dzisiejszej: wygenerować) drzemiącą w nim wiedzę.

W swej dwudzielnej metodzie był Sokrates mistrzem dialektyki, a tym samym można uznawać go za prekursora sztuki komunikacyjnej; grecki źródłosłów *dialektiké* (od *dialégomai* – rozmawiać, prowadzić dyskusję) wskazuje bowiem zasadniczo na „sztukę dyskusowania”.

Teza o wewnętrznym źródle prawdy została wykorzystana w filozofii **Platona** (427–347 p.n.e.). Najbardziej chyba dobitną jej prezentację znajdujemy w dialogu *Menon*. Utwór ten bywa niekiedy traktowany jako „dzieło programowe” Akademii, założonej przez Platona w 387 r. p.n.e. Chodzi w nim o problem preegzystencji i wędrówki dusz, które to założenie jest u Platona ściśle powiązane z preegzystencją i wrodzonością wiedzy. Stanowisko powyższe zostało w *Menonie* jednoznacznie sformułowane słowami Sokratesa:

„Jako że dusza jest nieśmiertelna i rodziła się często, a tym samym mogła oglądać rzeczy tam w dole, i w Hadesie, i w ogóle wszystkie, przeto nie istnieje nic, o czym by nie wiedziała, a zatem nie jest dziwnym, że potrafi sobie przypomnieć zarówno cnotę, jak i przedmioty oraz wszystko to, o czym już wcześniej wiedziała... Poszukiwanie i uczenie się nie jest niczym innym, jak przypominaniem sobie”<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> Platon, *Menon*, w: *Sämtliche Werke*, Bd. 3, Insel Verlag, Frankfurt am Main-Leipzig 1991, s. 45.

Natywistycznie zorientowany platonizm znalazł swoją rozwiniętą kontynuację w późniejszych teoriach językowo-komunikacyjnych, szczególnie zaś w językowym uniwersalizmie szkoły amerykańskiej, o którym będzie jeszcze mowa.

Przyjrzyjmy się bliżej innemu aspektowi omawianego idealizmu, który w oczywisty sposób kształtował Platońskie wizje języka.

Platon zgłaszał istotne zastrzeżenia pod adresem wszelkich koncepcji materialistycznych, nade wszystko zaś negował przekonanie (choćby właśnie Heraklitejskie) o przemijalności świata, pojmowanego w kluczu zmienności. Dążył do ustalania wartości trwałych, nieprzemijalnych i doskonałych. W taki też sposób chciał pojmować wiedzę oraz wyrażającą ją prawdę, mającą odzwierciedlać nie chwilowe stany rzeczy, lecz rzeczywistość wieczną.

Trwałej wiedzy nie mogły dostarczać otaczające człowieka przedmioty materialne, obarczone przeciw Heraklitejską skazą *panta rei*. Nie można niczego trwałego dowiedzieć się o „drzewie”, obserwując poszczególne jego przejawy; wszystkie „drzewa” są przeciw różnicowane w swym indywidualnym bycie, niedoskonałe, a także zmienne w czasie i skazane na materialny niebyt. Przypadkowe „drzewa”, tak samo zresztą jak obserwowani przypadkowo „ludzie”, „konie”, „psy” czy „kamienie”, nie mogą zatem stanowić wystarczającej podstawy do ustalania naukowych, a więc niezmiennych prawd. Sądy (komunikaty) muszą opierać się na bycie zgoła odmiennej natury, gwarantującym „prawdziwą” i ponadczasową wiedzę. W tym celu musimy zrzucić nasze „niewolnicze” usposobienie, odwracające uwagę od doskonałego świata idei i przykuwające nas do ułomnego świata „cieni”.

Świetną ilustrację Platońskiej teorii idei stanowi słynna „metafora (mit) jaskini”, zawarta w *Państwie*. Obfituje ona w inspiracje wpływające w sposób oczywisty na koncepcje języka i komunikacji. Warto przytoczyć chociażby fragmenty owej metafory, deprecjonującej myślenie materialistyczne i gloryfikującej idealizm:

„...Zobacz! Oto ludzie są niby w podziemnym pomieszczeniu na kształt jaskini. Do grotu prowadzi od góry wejście zwrócone ku światłu... W niej oni siedzą od dziecięcych lat w kajdanach; przykute mają

nogi i szyje tak, że trwają na miejscu i patrzą tylko przed siebie... Z góry i z daleka pada na nich światło ognia, który się pali za ich plecami, a pomiędzy ogniem i ludźmi przykutymi biegnie górą ścieżka, wzdłuż której widzisz murek zbudowany równoległe do niej...

- Widzę - powiada.

- Więc zobacz, jak wzdłuż tego murka ludzie noszą różnorodne wytwory, które sterczą ponad murek; i posągi, i inne zwierzęta z kamienia i z drzewa, wykonane rozmaicie i oczywiście jedni z tych, co je noszą, wydają głosy, a drudzy milczą... Czy myślisz, że tacy ludzie [niewolnicy w kajdanach - dop. B.A.] mogliby... widzieć cokolwiek innego oprócz cieni, które ogień rzuca na przeciwległą ścianę?

- Jakimże sposobem? - powiada. - Gdyby całe życie nie mógł żaden głową poruszyć?

...

- Więc gdyby mogli rozmawiać jeden z drugim, to jak sądzisz, czy nie byłiby przekonani, że nazwami określają to, co mają przed sobą, to co widzą?

- Koniecznie

...

- w ogóle - dodałem - ci ludzie tam nie co innego braliby za prawdę, jak tylko **cienie** pewnych wytworów..."<sup>10</sup>.

Platońska „niewolnicza” przypowieść stanowi swoiste przesłanie dla przyszłych pokoleń - jest metaforą ludzkich ograniczeń poznawczych, mówi o ludziach „przykutych” do zjawisk materialnych i niepotrafiących poza owymi „cieniami” dostrzec świata „prawdziwych”, doskonałych i niematerialnych (dla Platona: realnych) wzorców. Rzeczywisty i prawdziwy byt konstytuują tedy idee. Są one, po pierwsze, ontologicznym prototypem wobec „ziemskich” przedmiotów, a także, po drugie i jeszcze ważniejsze dla niniejszego toku rozumowania, stanowią punkt odniesienia dla naszej językotwórczej aktywności. Słowa i językowe komunikaty nie dotyczą przecież poszczególnych rzeczy i zjawisk, wręcz przeciwnie - oddają one **istotę** tychże rzeczy i zjawisk, wykraczającą poza ich

---

<sup>10</sup> Platon, *Państwo*, księga siódma, tłum. W. Witwicki, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2006, s. 520-522.

indywidualną specyfikę. Językowe struktury komunikacyjne płyną więc nie od jednostkowych przejawów materialnej rzeczywistości, lecz tkwią swymi korzeniami w ideach, czyli w pojęciach ogólnych. Tym samym też – kiedy spojrzeć na proces komunikacyjny z perspektywy nadawcy/odbiorcy – słowa nie odnoszą się do konkretnych przedmiotów, lecz wznoszą się ponad nimi i powracają prostą drogą w sferę swoich idealnych, „istotowych” pierwowzorów.

Filozofia Platona przejawia tedy, *per toto* i w swych głębokich zamierzeniach, charakter systemu lingwistycznego. Idzie w gruncie rzeczy o istotę pojęć oraz o ich językową realizację. W swym idealizmie – przedstawionym obrazowo w powyższym „miecie jaskini”, ośmieszającym uleganie nieudolnym „cieniom” i, z drugiej strony, hołdującym pojęciowym wzorcom – Platon zarysowuje zręby językowej **abstrakcji**. Mimo trafnych intuicji kategoria ta nie jest tu wszakże ani terminologicznie wyartykułowana, ani traktowana jako wytwór intelektualnych operacji człowieka, lecz zostaje w gotowej postaci sprowadzona z „zaświatów” na ziemię i jako taka dana ludziom dla zaspokojenia ich komunikacyjnych potrzeb. Parafrazując obrazową wypowiedź dotyczącą Hegłowskiej, wysoko zresztą przez Marksa cenionej, dialektyki – abstrakcja we wczesnej wersji Platońskiej stała jeszcze „na głowie” i dla „postawienia jej na nogi” potrzebne były nieco późniejsze zabiegi Arystotelesa.

Problematyce istoty komunikacji sięgającej po językowe uniwersalia (abstrakty) poświęcony jest Platoński *Kratylos*. Dialog ten, datowany na ok. 370 rok p.n.e., może uchodzić za jeden z pierwszych traktatów *sensu stricto* o tematyce językoznawczej w Europie. Inicjowana jest w nim dyskusja dotycząca genezy języka, prowadzona z dwu przeciwstawnych sobie stanowisk: naturalistycznego, φυσει, dostrzegającego naturalny związek nazwy z jej desygnatem (w *Kratylosie* reprezentowanego przez tytułowego bohatera), oraz konwencjonalistycznego, θεσει, ομω, którego przedstawicielem jest tu Hermogenes głoszący umowność relacji „nazwa – rzecz”. Sokrates (Platon) pomimo drobnych wątpliwości przychyła się raczej ku lingwistycznemu naturalizmowi i oddaje rację Kratylosowi.

Hermogenes, który ostatecznie okazuje się lingwistycznym konwencjonalistą, tak oto przedstawia Sokratesowi poglądy swego współdyskutanta i adwersarza, Kratylosa:

„Kratylos twierdzi, Sokratesie, że prawidłowość nazwy każdego z bytów powstaje w sposób naturalny oraz że nie to jest nazwą, czym jacyś ludzie, ustalwszy nazywać coś, nazwą..., lecz że ta sama pewna naturalna prawidłowość istnieje dla wszystkich...”<sup>11</sup>.

Sokrates przyznaje Kratylosowi rację:

„Czy nie tak należy nazywać, w jaki sposób rzeczy naturalnie istnieją, **a nie jak my byśmy chcieli** [podkr. B.A.]...? [Nawet] czynności są wykonywane zgodnie z ich naturą, nie według naszego widzimisie. Na przykład, jeśli zaczniemy coś ciąć, to czy powinniśmy to ciąć, jak chcemy i czym chcemy..., czy też odpowiednim narzędziem...”<sup>12</sup>.

Właśnie o owe „narzędzia” chodzi w procesie słowotwórczym, czyli o możliwość poprawnego i skutecznego odmalowania realnego bytu za pomocą słowa. Nie idzie tu o naśladownictwo, jakie napotykamy w tzw. sztukach pięknych. Tamte umiejętności „naśladują” rzeczy tylko od strony ich przejawów zewnętrznych: barwy i kształtu, dźwięku i rytmu. Sztuka nazewnictwa natomiast zmierza do odtworzenia **natury** rzeczy<sup>13</sup>. Nazwodawca posługuje się w tym zakresie stosownymi technikami, uciekając się chociażby do zabiegów natury fonetycznej. Jak poucza Sokrates, „litera ρ jawi mi się tak, jakby była narzędziem dla całego ruchu... Natomiast ι nada się do uzmysłowienia tego, co lekkie... [Nazwodawca] spostrzegł, że język najbardziej się śliska przy λ, wykorzystał podobieństwo do nazwania tego, co gładkie... A znowu α dał temu, co wielkie, η – temu, co szerokie, bo te litery są wielkie. Dla okrągłości było mu potrzebne ο, i ta litera przeważa w nazwie. I w ten sposób posługi-

<sup>11</sup> Platon, *Kratylos*, tłum. W. Stefański, Wyd. Ossolińskich, Wrocław 1990, s. 3.

<sup>12</sup> Tamże, s. 6-7.

<sup>13</sup> Platon, *Kratylos*, tłum. Z. Brzostowska, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1990, Wstęp M. Kaczmarkowski, s. 16.

wał się wszystkimi innymi literami oraz sylabami, dla każdego bytu układając znak i nazwę...”<sup>14</sup>.

Trzeba oczywiście pamiętać, iż Platon (zarówno w wypowiedziach Sokratesa, jak i Kratylosa) pod „naturalnie istniejącymi rzeczami” rozumie wzorcowe idee – to ich wypatruje słowotwórca (nazwodawca) i do nich dostosowuje swoje językowe wyrazy. Inna sprawa, że słowo odzwierciedli jedynie „istotę” i „charakter” rzeczy (idei) i nigdy nie zastąpi jej w całości, bowiem „nazwa nie może oddawać wszystkiego, co tkwi w rzeczy, gdyż wówczas nie byłaby nazwą, lecz drugą rzeczą”<sup>15</sup>.

Powyższe intuicje filozoficzne Platona otwierają kolejne obszary językoznawcze. Po pierwsze, wyodrębniają one *implicite* kategorię **znaku**, zaistniałego kulturowo pomiędzy podmiotem i przedmiotem oraz funkcjonującego komunikacyjnie, w antyku jeszcze co prawda *explicite* niewyartykułowanego. Po drugie, narzuca się, choć jest tu jeszcze zbyt mało eksponowana, sugestia dotycząca ustalania znaczeń w procesie dialogu i społecznego dyskursu. Ale też po trzecie, i co w *Kratylosie* widoczne, intuicje Platońskie dotyczące niepełnej adekwatności między nazwą i rzeczą wprowadzają wśród dyskutantów element zwątpienia w naturalną proveniencję nazw. Skłaniający się ku konwencjonalizmowi językowemu i ku koncepcji społecznej umowy w zakresie słowotwórstwa Hermogenes nie wierzy, „by istniała inna prawidłowość niż konwencja i zgoda. [Wydaje mu się bowiem] że jeśli ktoś czemuś nadaje nazwę, to jest ona prawidłowa, a jeśli ktoś ją na inną zamieni, poprzedniej już nie używając, druga jest nie mniej prawidłowa niż pierwsza... Nie z natury bowiem powstaje dana nazwa, lecz prawem i zwyczajem tych, którzy zwykle nadają nazwy”<sup>16</sup>.

Z przebiegu dialogu wynika wszakże, iż Sokrates (Platon) nie traktuje Hermogenesa zbyt poważnie. W poglądach tego ostatniego pobrzmiwają postawy materialistyczne (Demokryt) i relatywi-

<sup>14</sup> Tamże, s. 112–113.

<sup>15</sup> Platon, *Kratylos*, tłum. W. Stefański, ze Wstępu K. Tuszyńskiej-Maciejewskiej, s. X.

<sup>16</sup> Tamże, s. 3–4.

styczne (sofiści), z którymi Platon – radykalny idealista – nie mógł się przecież zgodzić.

Trochę niespodziewany wydzźwięk przybierają wypowiedzi „późnego”, około siedemdziesięcioletniego Platona, zawarte w *Siódmym liście*, adresowanym do „krewnych i przyjaciół Diona”. Dion był sycylijskim przyjacielem Platona, jego uczniem, przeciwnikiem tyranii króla Dionysosa, a następnie królem Syrakuz w latach 357–354 p.n.e (do skrytobójczej śmierci). *List* jest poświęcony obronie ideałów głoszonych przez Diona, wypracowanych wspólnie z Platonem w trakcie ich wcześniejszych dysput. Centralną część *Listu* stanowią rozważania teoriopoznawcze i językoznawcze, co świadczy (a) o nieustającym zainteresowaniu autora tego typu problematyką, a także (b) o nasilaniu się u niego stanowiska idealistycznego.

Otóż Platon rezygnuje tu z podtrzymywania tezy o uniwersalistyczno-idealistycznej proveniencji nazw, przyjmując w tym zakresie postawę bardziej elastyczną. Powiada nawet: „Co się tyczy nazwy, twierdzimy, że żadna rzecz nie posiada stałej: nic nie stoi na przeszkodzie, aby to, co obecnie zwie się ‘okrągłe’, zostało nazwane ‘prostym’ i na odwrót, ‘proste’ ‘okrągłym’, a także że rzeczy pozostają faktycznie takie same, choćby zamieniło się nazwy i stosowało przeciwne”<sup>17</sup>.

Nazwy znajdują się – według późnego Platona – najniżej w ludzkiej poznawczej (a także ontologicznej) hierarchii. Wyróżnia on w tym względzie pięć stopni: 1. Nazwa, 2. Definicja, 3. Odbicie, 4. Poznanie oraz 5. Idea. Trzy pierwsze etapy są poznawczymi narzędziami (zbieżność z terminologią stosowaną w *Kratylosie*) i znajdują się w sferze zmysłowości; stanowią one etap przygotowawczy do „duchowego poznania”. To ostatnie dąży wszakże do stopnia najwyższego, „piątego”, pod którym Platon rozumie idealny, wzorcowy byt. Nie chodzi przecież w nazwie „dobro”, ani też w definicji tejże nazwy czy w jej materialnym odbiciu, o dobro konkretne, np. o „dobrego człowieka”, lecz o „dobro w ogóle”. Wgląd w to

---

<sup>17</sup> Platon, *Der siebente Brief*, Reclam, Stuttgart 1977, s. 37.

ostatnie, czyli w samą ideę, osiągamy, stosując cztery wcześniejsze stopnie (narzędzia) naszej duchowej aktywności.

Pomimo przewagi wątku naturalistycznego w Platońskiej filozofii słowa myśliciel nie stroni od tezy dotyczącej ustalania znaczenia słów w procedurze dialogu, w codziennej dialektyce egzystencji. Nie uchyla się wręcz od przypisywania słowom wymiaru perswazyjnego czy nawet manipulacyjnego. Píše o tym w *Sofiście*: „A jeśli o słowa chodzi, to czy nie spodziewamy się, że istnieje pewna inna umiejętność, za pomocą której można młodych chłopców... przez uszy słowami czarować, pokazując im słowne wizerunki wszystkich rzeczy, tak, żeby oni te słowa brali za prawdę, a mówiącego uważali za najmądrzejszego z wszystkich w każdym zakresie?”<sup>18</sup>.

Jak z powyższego zarysu wynika, Platon wykazywał duże zainteresowanie problematyką filozoficzno-językową. Jego ustalenia w tej dziedzinie są wszakże jeszcze dość nieporadne, w większym stopniu intuicyjne niż metodycznie przemyślane. Abstrakcyjności (ogólności) słów nie wyprowadzał z kulturowej aktywności człowieka, lecz podążał tu „na skróty” i upatrywał jej w gotowych idealnych wzorcach, zaklętych niejako w odwiecznych i doskonałych ideach. Swą uwagę koncentrował ponadto na małych strukturach językowych, najczęściej na pojedynczych słowach, nierzadko, jak widzieliśmy, na wyizolowanych głoskach. W Platońskich koncepcjach dominuje podejście statyczne o leksykalnym i fonetycznym nachyleniu, brakuje im natomiast dialogicznej dynamiki, w której kształtują się przecież najlepiej językowe struktury i komunikacyjne sensory. Był więc Platon z całą pewnością filozofem pojęć (tu opowiedział się za skrajnym realizmem pojęciowym), a także filozofem języka. W mniejszym stopniu zasłużył na miano filozofa komunikacji, aczkolwiek jego teoretyczno-pojęciowe i językoznawcze ustalenia mogą upoważniać do umieszczenia go również i w tej dziedzinie.

---

<sup>18</sup> Cyt. za: A. Olejarczyk, *Platońska koncepcja języka*, w: *Rzeczywistość języka*, red. B. Trojanowska, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1999, s. 35.

### 1.3. Arystoteles – w stronę intencjonalizmu i semantyzmu

Komunikacyjnych poglądów Arystotelesa, podobnie jak ma to miejsce w przypadku Heraklita czy Platona, należy poszukiwać w połączeniu z analizą jego stanowiska ontologicznego. W tym ostatnim tkwią rozważania zarówno nad istotą bytu, jak i nad sposobami jego językowego wyrazu.

**Arystoteles ze Stagiry** (384–322 p.n.e.) był uczniem Platona, zaś jego twórczość stanowi, obok filozofii wielkiego mistrza, drugi solidny fundament późniejszej kultury europejskiej. „Drugi”, a więc mimo oczywistych zbieżności odmienny, którą to tezę chcemy uzasadnić w niniejszym fragmencie, zwłaszcza w kontekście interesującej nas tu problematyki językowo-komunikacyjnej.

Arystotelesowi przypisuje się ogromną liczbę dzieł, przekraczającą według niektórych badaczy 150 tytułów. Nie wszystkie się zachowały, lecz z tych, które przetrwały do naszych czasów, wyłania się obraz wszechstronnego badacza, inicjującego wiele dziedzin wiedzy (w tym i językoznawstwa). Początkowo Arystoteles był zafascynowany platonizmem, zresztą uczucia tego nigdy do końca się nie wyzbył. Podczas pierwszego pobytu w Atenach powstaje kilka prac wyrażających ducha Akademii. W *Eudemosie*, dialogu o duszy, autor akceptuje Platoński dualizm świata, a także przekonanie o preegzystencji duszy oraz o jej wyższości nad ciałem. Terminologia Platońska kontynuowana jest w *Protreptikosie*, kolejnym wczesnym utworze mającym „zachęcać do filozofii”. Uderza w nim – co wszakże może stanowić już drobną rysę na jedności z Platonem – głębokie przeświadczenie o dużych mocach rozumu i jego autonomii w procesie poznawczym.

Bardziej wyraźny przełom w intelektualnej postawie Arystotelesa zbiega się czasowo ze śmiercią mistrza (347 p.n.e.) i następuje w trakcie pobytu w Assos, w oddaleniu od ateńskiej Akademii. Powstaje wtedy traktat *O filozofii*, zaliczany jeszcze do wczesnych pism Stagiryty, ale wykazujący już wyraźne znamiona filozoficznej trans-

formacji. Mimo występującej w traktacie Platońskiej terminologii i mistycznych odwołań do bogów uderza pochwałą doczesnego i materialnego świata. W nawiązaniu do sygnalizowanej wyżej metafory jaskini, ale w sprzeczności z jej idealistyczną wymową, Arystoteles opisuje hipotetycznych podziemnych mieszkańców oraz ich zachwyt naziemnym pięknem. Dla lepszego zrozumienia realistycznych, w gruncie rzeczy ontologicznych, lecz w konsekwencji także teoretyczno-poznawczych i teoretyczno-komunikacyjnych intencji Filozofa, przytoczmy odnośny i znamieny w tym względzie fragment jaskiniowego „meta-mitu”:

„Gdyby istnieli ludzie zawsze mieszkający pod ziemią w pięknych i świetnie urządzonych domach...; gdyby ludzie owi nigdy nie wychodzili na powierzchnię ziemi, na podstawie jednak zasłyszanych pogłosek dowiedzieli się, że istnieje jakaś potęga i moc boska; gdyby potem, wskutek rozstąpienia się w pewnej chwili otchłani ziemskich mogli oni wyjść ze swoich ukrytych siedlisk i przyjść do okolic, gdzie my mieszkamy – to kiedy by ujrzeli nagle i ziemię, i morza, i niebiosa; kiedy by spostrzegli ogrom chmur i poznali moc wiatrów, kiedy by zobaczyli słońce i pojęli zarówno jego wielkość i piękno, jak też skutki jego oddziaływania...; kiedy by wraz z pogrążaniem się ziemi w cień nocy ogarnęli oczami niebo upiękzone i przystrojone gwiazdami oraz poznali, jak księżyc zmienia swoją jasność...; kiedy by to wszystko ujrzeli, z całą pewnością uznaliby zarówno to, że istnieją bogowie, jak i to, że tak ogromne dzieło jest ich tworem”<sup>19</sup>.

Kiedy w powyższej wypowiedzi przebijemy się przez otoczkę patosu, zwłaszcza zaś kiedy pominiemy retorykę ukierunkowaną na mistykę i transcendencję, dostrzeżemy bez trudu myśliciela zafascynowanego światem doczesnym i konkretnymi jego przejawami, a także stosującego poznawczą metodę obserwacji i niestroniącego od zmysłowych wrażeń.

Tym też różnią się Platon i Arystoteles – mianowicie ucieczką w sfery doskonałych idei i pogardą dla materialności w przypadku tego pierwszego oraz, narastającą stopniowo, akceptacją materialnej

---

<sup>19</sup> Cyt. za: K. Leśniak, *Arystoteles*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1975, s. 36-37.

rzeczywistości w przypadku jego ucznia. Odmienność tę doskonale oddaje watykański fresk Rafaela przedstawiający „Szkołę Ateńską”, a w niej Platona z uniesionym ku górze palcem, obok zaś Arystotelesa, wskazującego dłonią na ziemię.

Powyższe uwagi natury ontologicznej były niezbędne, jako że na ogólnej teorii bytu opierają się propozycje Arystotelesa dotyczące problematyki językowej i komunikacyjnej. Ważne w niej miejsce zajmuje sprawa komunikacyjnej **prawdy**. Jak wiemy, istnieje wiele jej koncepcji, wśród których na wyróżnienie zasługuje ujęcie Arystotelesa. Jego definicja prawdy odwołuje się właśnie do obiektywnego bytu i głosi – w łacińskim przekazie – *adaequatio rei et intellectus*, a zatem zakłada w przypadku prawdy zgodność naszych myśli (w konsekwencji najczęściej językowych komunikatów) z rzeczami znajdującymi się na zewnątrz podmiotu. W *Metafizyce* czytamy: „Co do rzeczy, które nie mogą być inne, to sądy o nich nie będą raz prawdziwe, to znowu fałszywe, lecz te same sądy będą zawsze prawdziwe albo zawsze fałszywe”. Kilka zdań dalej autor stwierdza wręcz: „Oto czym jest prawda lub fałsz: styczeńność z rzeczą i twierdzenie... jest prawdą..., a niewiedza to brak styczeńności”<sup>20</sup>.

Pozostajemy świadomi niedostatków „klasycznej” definicji prawdy, chociażby ze względu na naszą, wciąż przecież ułomną, znajomość owych obiektywnych rzeczy, niemniej jednak ma ona wielu zwolenników i góruje nad definicjami „nieklasycznymi”, zamykającymi „prawdziwe” sądy wewnątrz subiektywnych przekonań podmiotu i tym samym odmawiającymi sądom statusu obiektywności, a także kryterium intersubiektywnej weryfikacji.

Najważniejsze w „klasycznej” teorii prawdy jest odwoływanie się jej twórcy, a później zwolenników tej koncepcji, do „rzeczy”, które istnieją obiektywnie w materialnym świecie. Zagadnieniu temu trzeba się przyjrzeć bliżej, jako że, wbrew pozorom, odpowiedź na pytanie, na jakiej zasadzie słowa łączą się z rzeczami, nie jest prosta. Powracamy do problemu Platońskich idei, które, jak pamię-

---

<sup>20</sup> Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. i Wstęp K. Leśniak, PWN, Warszawa 1983, s. 238–239.

tamy, stanowiły jedyny realny byt, będący pierwowzorem dla materialnych, niewyraźnych, nietrwałych i niedoskonałych „cieni”. To do owych wzorcowych istnień odnosiło się ludzkie poznanie, a w konsekwencji, jak pisał Platon w *Kratylosie*, także słowny wyraz poznawczych ustaleń.

Podajemy tedy na nowo problem „abstrakcji”, u Platona co prawda tylko muśnięty, uwikłany w ontologię i ukryty głęboko w sferze idealnych pojęć, u Arystotelesa potraktowany natomiast z większą metodologiczną świadomością i naukową starannością. Obu myślicieli łączy przeświadczenie, że nauka i wyrażające ją językowe struktury nie dotyczą w sposób bezpośredni jednostkowych przedmiotów. Przeciwnie – obaj uznają ogólny charakter wiedzy, której przedmioty znajdują się niejako w opozycji do szczegółowych istnień. Drogi Platona i Arystotelesa rozchodzą się wszakże wraz z pytaniem o istotę naukowych, w konsekwencji zaś językowych powszechników – zwłaszcza zaś dzieli je pytanie i odpowiedź odnośnie do sposobu powstawania powszechników. Platon nie ma tu wątpliwości i – jeśli wolno tak powiedzieć – nie zadaje sobie większego trudu przy ustalaniu genezy bytów ogólnych. Istnieją one w jego przekonaniu odwiecznie, ponadto w swych doskonałych formach. Mówiąc obrazowo, Platon w swych refleksjach teoretyczno-językowych „schodzi w dół”, porusza się w swej metodzie od monumentalnych pojęć ogólnych w stronę ich realizacji w świecie mniej doskonałych bytów jednostkowych. Przyświeca mu w tej metodzie zasada: *pojęcia ogólne są realne przed rzeczami*. Arystoteles natomiast zmierza w stronę przeciwną – dostrzega i akceptuje rzeczy jednostkowe, z których, mocą intelektualnych zabiegów, wydobywa to, co ogólne. Postępuje od dołu „ku górze”, ponieważ według niego *pojęcia ogólne są realne nie przed rzeczami, lecz w rzeczach*.

W *Metafizyce* znajdujemy dowód takiego myślowego (abstrahującego) postępowania. Powiada tam Arystoteles o naukach, „że zajmują się takim czy innym przedmiotem, nie tym, co dla nich jest akcydentalne (na przykład, nie będzie zajmować się białym, jeżeli zdrowy jest biały i jeżeli przedmiotem nauki jest zdrowy), lecz tym, co jest przedmiotem każdej nauki – zdrowym, jeżeli jej głównym

przedmiotem jest zdrowie *jako* zdrowie, a człowiekiem, gdy jest nim człowiek *jako* człowiek..."<sup>21</sup>.

W zdaniu tym kryje się Arystotelesowska metoda „abstrahowania”, polegająca, zgodnie zresztą z etymologią słowa, na „odrywaniu” cech mało istotnych i na „oddzielaniu” tychże od właściwości, decydujących o byciu „czymś”, a dokładniej – o przynależności do danego zbioru przedmiotów, do danego gatunku czy rodzaju.

W celu lepszego zrozumienia językoznawczych intencji Arystotelesa posłużmy się konkretnym przykładem, odzwierciedlającym drogę myślową Stagiryty. Zapytajmy: do czego odnosi się pojęcie ogólne „stół”? Czy o byciu stołem (współ)decyduje jego barwa? Po zastanowieniu się, a także, co należy w przypadku Arystotelesa mocno podkreślić, po uwzględnieniu wcześniejszych doświadczeń odpowiedź musi być negatywna. To samo dotyczy innych akcydensów „stołowatości”, takich jak kształt stołu czy materiał, z którego został zbudowany. Możemy więc powyższe cechy „wyabstrahować” z pojęcia stołu. Odmiennie przedstawia się sprawa z innymi właściwościami tego, co nazywamy „stołem”: pozioma płaszczyzna, a także nogi, a może noga, bowiem ich liczbę można także wyabstrahować, na których (której) owa płaszczyzna się wspiera. Obu tych cech nie da się od „stołu” oderwać, tworzą one jego istotę i składają się na pojęcie ogólne (abstrakt) omawianego mebla. Na marginesie – w trakcie wykładów z filozofii języka student uzmysłowił mi, że wyobraża sobie, a może nawet widział stół, którego blat nie wspierał się na nogach, lecz wisiał na linach. Idąc tym tropem, można więc dokonać kolejnej abstrakcji, pozostawiając „stołowi” jedynie poziomą płaszczyznę, otoczoną mglistą otoczką licznych akcydensów. Abstrahowanie jest zresztą oczywistym i nieustannym procesem, towarzyszącym kulturowej ewolucji człowieka, która przebiega od zmysłowych wrażeń jednostkowych rzeczy ku – wznoszącym się ponad przypadłości – naukowym teoriom i uogólnieniom.

W wyniku zarysowanej wyżej metody i myślowych zabiegów powstają niejako nowe byty, można powiedzieć – coś na kształt

---

<sup>21</sup> Tamże, s. 334.

Platońskich idei. Nie przysługuje im substancjalna realność, „gdyż w ogóle nic, co jest wspólne rzeczom, nie jest substancją”<sup>22</sup>. Pojęcia ogólne nie są materią, ponieważ ta przysługuje indywidualnym przedmiotom zmysłowym, które są niedoskonałe, nade wszystko przemijalne. Pamiętajmy jednak: Platon sprowadzał uniwersalia z idealnych wyżyn, w postaci gotowych tworów, istniejących „przed rzeczami” i bez udziału człowieka w ich konstruowaniu. Arystoteles, choć w swej językowo filozoficznej metodzie spotyka się ze swym mistrzem gdzieś w połowie drogi „pomiędzy niebem i ziemią”, choć tak samo głosi niematerialny status językowych uniwersaliów, powie z pełnym przekonaniem realisty: „Jasne więc, że żaden powszechnik nie istnieje niezależnie od poszczególnych rzeczy”<sup>23</sup>. Pojęcie ogólne nie ma przedprzedmiotowej egzystencji, lecz, co już było wyżej sygnalizowane, jest tworzone mocą podmiotowych operacji, dokonywanych na wrażeniowym materiale jednostkowych i konkretnych rzeczy.

Pojawia się problem funkcjonowania słów, generujący kolejną rozbieżność stanowisk Platona i Arystotelesa, a także, jeśli wolno wydać w tej sprawie osąd, wskazujący na postęp w ujęciu języka i komunikacji w systemie Stagiryty. Platon traktuje słowa statycznie, nadaje im wręcz ontologiczny status, ujmuje je w sposób niedialektyczny, izolując metafizycznie w postaci określonych całości oraz sytuując wewnątrz jednostkowego podmiotu. Brak tu jeszcze pojmowania człowieka jako „istoty społecznej”, wchodzącej w egzystencjalne i komunikacyjne interakcje. Odwołajmy się w tym względzie do opinii znanego niemieckiego badacza interesującej nas dziedziny, który tak pisze o Platońskiej koncepcji relacji między myśleniem, mową i rzeczywistością: „Myślenie jest rozmową, którą **dusza wie dzie z sobą samą** [podkr. B.A.] na temat tego, co chce zgłębić. Tak długo jak dusza myśli, realizuje ona niejako rozważaną rzecz w sposób językowy w sobie samej... Mowa wewnętrzna (*Selbstgespräch*) dokonuje się w pytaniach i odpowiedziach...

---

<sup>22</sup> Tamże, s. 200. Podobnie powie w XX wieku E. Cassirer, przeciwstawiając pojęciową „substancjalność” jej logicznemu i społecznemu „funkcjonowaniu”.

<sup>23</sup> Tamże, s. 200.

Proces myślowy jest mówieniem i **nie posiłkuje się zmysłowym udźwięcznieniem** [podkr. B.A.], lecz w cichości zamyka się w sobie”<sup>24</sup>.

W kontekście powyższego stanowiska widać wyraźnie przekonanie o intelektualnej samowystarczalności podmiotu, a także indywidualizm, wręcz poznawczy izolacjonizm, w konstruowaniu pojęć i wiedzy odnośnie do otaczającego nas świata. Nie ma tu miejsca społeczna aktywność i intersubiektywizm w ustalaniu pojęciowych sensów. Cierpi na tym kategoria „prawdy”, która powstaje na zasadzie wewnętrznej „ewidencji” albo, co chyba jeszcze lepiej oddaje intencje Platona, istnieje poprzez „wrodzoną” wiedzę, daną człowiekowi za pośrednictwem duszy odwiecznie bytującej w krainie idei.

Większy obiektywizm, a raczej intersubiektywny i interpersonalny zasięg prawdy zostaje zagwarantowany w Arystotelesowskiej, twórczej kontynuacji Platonizmu. W *Poetyce* czytamy, iż „myśli konstruuje mówiący poprzez swoje słowa. Cóż by to było za zadanie dla mówiącego, gdyby to, o czym mówi, mogło wyrzucić wrażenie na kimś innym również bez mowy?”<sup>25</sup>.

Nie zachodzi prawdziwość poszczególnych słów istniejących w izolacji i bez zdaniowej konstrukcji, a także pozbawionych intersubiektywnej weryfikacji. Wypowiedziane słowa: „człowiek”, „biały”, nie są ani prawdziwe, ani fałszywe, stają się takimi dopiero poprzez wkomponowanie je w dyskursywny kontekst, przy dodaniu chociażby orzecznika: „jest” („był”, „będzie”) lub „nie jest” („nie był”, „nie będzie”). Prawda i fałsz przysługują zatem nie słowom, lecz zdaniom (logos). W *Kategoriach* Arystoteles pisze na ten temat:

---

<sup>24</sup> J. Hennigfeld, *Geschichte der Sprachphilosophie...*, dz. cyt., s. 57. Nie zapominajmy jednak, że Platon wykazywał wielkie zrozumienie dla komunikacji interpersonalnej w formie dialogu. Antyczne przekazy uznają Platona za „pierwszego, nie tylko jeśli chodzi o sztuk dialogu, ale i samo wynalezienie go jako formy literackiej... przy pomocy właściwego doboru słów”, Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. Irena Krońska, Kazimierz Leśniak, Witold Olszewski, PWN, Warszawa 1982, s. 184.

<sup>25</sup> Aristoteles, *Poetik*, Reclam, Leipzig 1979, s. 71.

„Żadna z wymienionych wypowiedzi [wyizolowanych ze zdania – dop. B.A.] nie występuje sama w jakimkolwiek twierdzeniu; dopiero przez wzajemne ich połączenie powstaje twierdzenie i przeczenie; bo każde twierdzenie musi być – jak się przypuszcza – albo prawdziwe, albo fałszywe; natomiast wyrazy, które nie występują w żadnym połączeniu, nie są ani prawdziwe, ani fałszywe, na przykład ‘człowiek’, ‘biegnie’, ‘zwycięża’”<sup>26</sup>.

Powiada dalej Arystoteles w *Hermeneutyce*: „A dowód na to jest taki, że ‘koziół-jeleń’... nie jest ani prawdą, ani fałszem, jeżeli się nie doda, że ‘istnieje’ lub że ‘nie istnieje’, czy to po prostu, czy w odniesieniu do czasu”<sup>27</sup>.

W powyższych ustaleniach mamy do czynienia z sygnalizowanymi już wyróżnikami filozofii Arystotelesa: (1) konsekwentnym konfrontowaniem przez niego podmiotowych myśli (wypowiedzi) z inną, zewnętrzną rzeczywistością, (2) pojmowaniem człowieka jako istoty społecznej, wchodzącej w interpersonalne i grupowe interakcje komunikacyjne. Z połączenia (1) i (2) wypływa wszakże kolejna bardzo ważna propozycja Arystotelesa, powodująca w rozumieniu języka przesunięcie akcentów z realistyczno-ontologicznej wersji Platona ku stanowisku semantycznemu. W swej komunikacyjnej aktywności bowiem (3) człowiek nie „odbija” swymi językowymi konstruktami wiernie żadnej rzeczy (u Platona idei). Przeciwnie – mamy tu do czynienia zawsze z intencjami mówcy, w wyniku których język przezwycięża uzależnienie podmiotu od zewnętrznych uwarunkowań, posługując się narzędziami w postaci „znaków” (semeion) i „symboli” (symbolon), to jest tworów odbiegających od naturalnego pierwowzoru. Arystoteles, w pewnej opozycji do Platona w *Kratylosie*, jawi się jako przeciwnik pasywnego naśladownictwa i naturalnej motywacji języka. Zdolność używania słów dostrzega w celowości ludzkich działań, przez co odma-

---

<sup>26</sup> Arystoteles, *Kategorie i Hermeneutyka*, tłum. K. Leśniak, PWN, Warszawa 1975, s. 6.

<sup>27</sup> Tamże, s. 53. Do powyższego rozróżnienia nawiąże św. Augustyn (zob. paragraf 2.2.1).

wia sprawności komunikacyjnej zwierzętom, zdolnym co prawda do wydawania głosu, lecz pozbawionym wewnętrznej wolności do tworzenia symboli.

W *Polityce* powiada jednoznacznie: „Człowiek jest istotą stworzoną do życia w państwie więcej niż pszczoła lub jakiegokolwiek zwierzę żyjące w stadzie... Otóż człowiek, jedyny z istot żyjących, obdarzony jest mową. Głos jest oznaką bólu i radości, dlatego posiadają go i inne istoty (rozwój ich posunął się bowiem tak daleko, że mają zdolność odczuwania bólu i radości, tudzież wyrażania tego między sobą). Ale mowa służy do określania tego, co pożyteczne czy szkodliwe, jak również i tego, co sprawiedliwe czy też niesprawiedliwe”<sup>28</sup>.

Materialistyczne stanowisko Arystotelesa obudowane jest tedy przekonaniem o intencjonalnym podejściu podmiotu do otaczającej go rzeczywistości. Mimo ontologicznego realizmu, jak to ujmuje Stagiryta w *O duszy*, „zmiana fizyczna wywołana przez przedmiot, np. w oku, nie powoduje jeszcze widzenia. Przedmiot zmysłowy musi wpłynąć nie tylko na określony organ, ale też na samą duszę, a mówiąc dokładniej, na pewien jej aspekt. Nie na samą substancję duszy, ale na jej określoną władzę, która na sposób formy zaktualizuje materialny organ zmysłu... Kluczowa rola przypada tu (w teorii percepcji Arystotelesa) pojęciu formy. Pozwala ona wyróżnić i pojąć [w konsekwencji też nazwać – dop. B.A.] określoną rzecz”<sup>29</sup>.

Arystoteles oddala się od naturalnego statusu językowych wyrażeń, skłaniając się do stanowiska konwencjonalnego, w ramach którego te ostatnie – „na mocy umowy” – stają się „znakami”, czyli trwałymi zasobami danego języka. Słowotwórczy konwencjonalizm nie oznacza wszelako semantycznej dowolności. Co prawda, „słowa są symbolicznymi znakami wrażeń doznawanych w duszy... Ale to, czego przede wszystkim są znakami, wrażeń doznawanych

---

<sup>28</sup> Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, cyt. za: K. Leśniak, *Arystoteles*, dz. cyt., s. 177.

<sup>29</sup> Zob. A. Dąbrowski, *Intencjonalność i semantyka*, Universitas, Kraków 2013, s. 35.

w duszy, jest takie samo dla wszystkich; a więc i to, do czego są te wrażenia podobne, mianowicie rzeczy, są również takie same”<sup>30</sup>.

Owo semantyczne, nacechowane intencjonalnością podmiotu stanowisko okaże się brzemiennie w następstwie; ujawni się chociażby, co prawda w nieco innym kontekście metodycznym, w Ernsta Cassirera symbolicznej, nie tyle właśnie ontologiczno-substancjalnej, co logiczno-funkcjonalnej, koncepcji języka (będzie o niej mowa w rozdziale siódmym).

Niejako na marginesie warto zauważyć, że semantyczny i nacechowany intencjonalnością wątek filozofii Arystotelesa budzi określone refleksje i wątpliwości w kontekście prawdziwości słów i językowych konstruktów. Idzie o wierność słów wobec oznaczanych przez nie rzeczy (wspomniana wyżej prawda klasyczna), z drugiej zaś strony o dążenie ludzi do komunikacyjnej „poetyczności”, wyzbytej znamion „pospolitości”. Swoiste rozdwojenie w tym względzie można zresztą zaobserwować już u samego Filozofa. Jak to ujmie poznański badacz: „Stagiryta pokazuje, jak umiejętnie lawirować między Scyllą pospolitości a Charybdą enigmatyczności. Wedle Arystotelesa unikać tedy trzeba z jednej strony przewagi słów ‘potocznych’, z drugiej zaś nadmiaru słów ‘niezwykłych’. Jak słowa potoczne zapewniają przy tym językowi poetyckiemu jasność, tak słowa niezwykle chronią go od pospolitości... Arystoteles w *Retoryce* powtarza swoje przekonanie o konieczności zachowania złotego środka między stylem ‘pospolitym’ z jednej strony i ‘nadmiernie pompatycznym’ z drugiej: jasność zapewniają ponownie słowa ‘potoczne’, natomiast wyrażenia wymienione w *Poetyce* chronią styl przed zbytnią pospolitością, czyniąc go zarazem ‘ozdobnym’ i ‘wznioślejszym’”<sup>31</sup>.

Arystotelesa można uznać za pierwszego językoznawcę w sensie przedstawiciela nauki szczegółowej. Wprowadził on, zwłaszcza w *Poetyce*, wiele nowych terminów, takich jak: dźwięk, sylaba, spółnik, rzeczownik, czasownik. Definiuje ponadto – w cytowanej już

<sup>30</sup> Arystoteles, *Kategorie i Hermeneutyka*, dz. cyt., s. 53.

<sup>31</sup> M. Domaradzki, *Filozofia antyczna wobec problemu interpretacji*, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, Poznań 2013, s. 251–252.

*Hermeneutyce* – „nazwę” („dźwięk znaczący coś na mocy umowy”), „słowo” (dźwiękowy znak mówiący coś o czymś innym, a „którego część oddzielnie nic nie znaczy”), „zdanie” („wypowiedź znacząca”) w różnych jego konstruktach. W *Kategoriach* posługuje się twórczo takimi pojęciami, jak „homonimy” (mają tylko wspólną nazwę, „natomiast należąca do nazwy istota jest różna”), „synonimy” („rzeczy, których zarówno nazwa, jak i należąca do nazwy istota jest wspólna”) czy „paronimy” („rzeczy, które otrzymują swą nazwę od czegoś innego”, np. „mężny” od „męstwa”).

Arystoteles, ze względu chociażby na tytuły nadane swoim dziełom, a także na poczynione w nich głębokie refleksje, może uchodzić za twórcę obszernych subdziedzin językoznawczych i komunikacyjnych, takich jak hermeneutyka czy retoryka.

## 1.4. Stoicy i późny antyk

Językoznawczym śladem Arystotelesa (ale po części też Platona) podążyli nieco później **stoicy**, działający od IV wieku p.n.e. do początków naszej ery. Bazę dla ich rozważań, także tych dotyczących języka, stanowił światopogląd materialistyczny, nie stornili wszakże od subiektywnych oraz intencjonalnych interpretacji otaczającej ich rzeczywistości. Gromadzili się początkowo w Stoa Poikile (Malowanej Bramie) wokół **Zenona z Kition** (336–264 p.n.e.), którego kontynuatorami byli **Kleantes z Assos** (330–231 p.n.e.), **Chryzyp z Soloj** (277–208 p.n.e.), w Rzymie zaś, w tzw. „młodszym” stoicyzmie, **Seneka** (4 p.n.e. – 65 n.e.) oraz „filozof na tronie” – **Marek Aureliusz** (121–180). Większość dzieł „starszych” stoików zaginęła, dlatego jesteśmy dziś zdani na historyczno-filozoficzne rekonstrukcje. Założyciele szkoły nie byli Grekami, zarówno Zenon, jak i Chryzyp pochodzili z kultury semickiej. Pobyt w Atenach zmusił ich do nauki nowego języka, nade wszystko uwrażliwił na problemy związane z teorią języka, z prawdziwością słów, z powiązaniem między językiem i myślą, a także ze znaczeniem i składnią struktur zdaniowych.

Według teoretyków językoznawstwa dziedzina ta mogła w ogóle powstać tylko tam i tylko wtedy, gdy zaistniała możliwość „odniesienia własnego języka do innych języków” – mogły to być albo „wcześniejsze etapy własnego języka”, albo też język innej wspólnoty etnicznej. W tym też duchu napisze K. Hülser, iż przed stoikami (nawet ani u Platona, ani u Arystotelesa): „Język nie stanowił głównego wątku filozofii ani też żadnego innego naukowego namysłu. Taką wyróżnioną pozycję zyskał on dopiero u stoików. To oni traktowali badania nad językiem od samego początku jako centralny problem filozofii i skoncentrowali z biegiem lat wszelkie zagadnienia związane z językiem w jednej dziedzinie szczegółowej”<sup>32</sup>.

Nie wnikając w ocenę powyższej, bardzo dla stoików przychyłnej wypowiedzi, przyznać trzeba, że mogą oni uchodzić za prekursorów językoznawstwa porównawczego, mogą dostarczać inspiracji dla późniejszego relatywizmu językowego, zwłaszcza zaś trudno przecenić ich rolę w obszarze teorii znaku (w semiotyce). Za pierwszego semiotyka bywa co prawda uważany św. Augustyn (będzie o nim mowa w paragrafie 2.2.1), niemniej ów Doktor Kościoła jest postrzegany jako kontynuator stoickich pomysłów w tym zakresie<sup>33</sup>.

Do językoznawstwa jako dziedziny szczegółowej stoicy wprowadzili takie terminy, jak: przypadek (*casus*), zaimek, rodzajnik. W tym ostatnim, czyli w nadawaniu określonego rodzaju rzeczom, dostrzegali daleko idącą nieracjonalność. Uczestniczyli w żywym podówczas sporze między gramatycznymi analogistami, którzy – w ramach tzw. szkoły aleksandryjskiej – uznawali istnienie stałych reguł słowotwórczych i fleksyjnych, oraz anomalistami (szkoła pergamońska), głoszącymi w tym zakresie konstrukcyjną dowolność i nieregularność. Ze względu na wyznawany przez stoików materializm i uległość wobec zjawisk przyrodniczych, skłaniali się oni do teorii o naturalnej genezie języka; głosili wręcz pogląd, że różno-

---

<sup>32</sup> K. Hülser, *Stoa*, w: *Klassiker der Sprachphilosophie*, Hrsg. T. Borsche, C.H. Beck, München 1996, s. 49.

<sup>33</sup> Por. tamże, s. 62.

rodność języków (a byli ich znawcami) jest uwarunkowana odmienną „fysis” narodów. Trzeba w tym miejscu zaznaczyć (a wrócimy o tego w kolejnych akapitach), iż słowa zależą, co prawda, od oznaczanych przez nie rzeczy i stanowią efekt naturalnego kontaktu człowieka z tymi rzeczami, lecz, jak podkreślali stoicy, ów kontakt ma charakter spontaniczny, co rzutuje na zmienność, niekiedy nawet przypadkowość znaczenia.

W ramach ogólnych uwag warto również wspomnieć, że stoicy wskazywali na wielką istotność interpersonalnego dialogu. W dialogu upatrywali źródła społecznej edukacji. Podkreślmy – potrafili oni cenić wewnętrzną refleksję i ciche przemyślenia, o wiele ważniejsza była jednak dla nich, zmierzająca do perswazyjnego konsensusu, komunikacyjna wymiana oraz umiejętność przyswajania sobie mądrości Innego. Zenon z Kition pisał: „Ten jest najlepszy, kto słuca dobrze mówiącego, choć i ten jest dobry, kto sam wszystko przemyślał... [Według Diogenesa Laertiosa, Zenon] mawiał bowiem, że człowiek, który umie dobrze słuchać tego, o czym się mówi, i z tego skorzystać, jest lepszy od człowieka, który sam z siebie wszystko przemyślał. Ten drugi kieruje się własnym rozumem, a pierwszy daje się przekonać dobrze rządzącemu i wprowadza to w czyn”<sup>34</sup>.

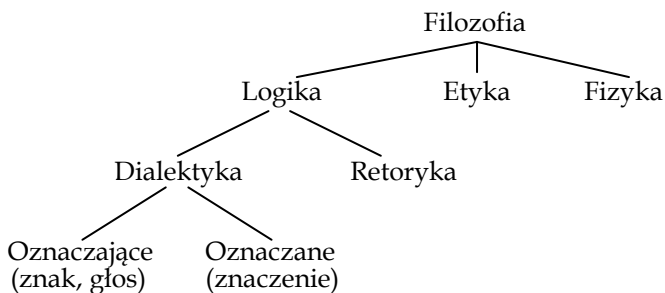
Filozoficzne problemy związane z językiem stoicy umiejscawiali w ramach logiki (dziedziny filozoficznej wymienianej obok etyki i fizyki), którą dzielili na dialektykę (naukę o znakach oraz ich gramatycznych kontekstach) i retorykę (naukę o znaczeniu, czyli o relacji słów do oznaczanych rzeczy). Dialektykę podzielili z kolei na dwie części: pierwszą jest (a) nauka o czynnikach oznaczających, tj. znakach, ale też o głosowym nośniku tychże znaków; druga dotyczy (b) tego, co oznaczane (rzeczy), czyli „znaczenia” znaków.

Stoicki podział nauki (filozofii), ze szczególnym uwypukleniem teorii języka i komunikacji, daje się przedstawić w następującym schemacie<sup>35</sup>:

---

<sup>34</sup> Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy...*, dz. cyt., s. 381.

<sup>35</sup> Za: J. Hennigfeld, *Geschichte der Sprachphilosophie...*, dz. cyt., s. 107.



W odniesieniu do części dialektyki oznaczonej jako (a) głos posługuje się dźwiękiem, który stoicy próbowali bliżej określić. Dźwięk przyjmuje mianowicie, w ich rozumieniu, postać zmysłową, wręcz cielesną. Dźwięk oddziałuje na odbiorcę, zaś „wszystko, co działa, jest ciałem; dźwięk wszakże działa w ten sposób, że wnika on od tego, kto dźwięk wytwarza, do słuchacza”<sup>36</sup>.

Pojawia się w tym miejscu oczywisty problem, dotyczący różnicy między artykułowanymi dźwiękami języka ludzkiego a nieartykułowanymi dźwiękami wydawanymi np. przez zwierzęta. Oba rodzaje „wnikają” przecież do istot słuchających. Stoicy stosują tu interesujące kryterium, którym staje się język pisany: „Każdy dźwięk jest bądź to artykułowany, bądź nieartykułowany. Artykułowany dźwięk to ten, który może zostać zaklęty w literze. Dźwięk nieartykułowany to ten, którego nie można zapisać”<sup>37</sup>.

Powstaje jednak kolejny problem związany z quasi-mówieniem, spotykanym np. w głosowym zachowaniu papug. Również i ten dylemat znalazł u stoików swoje rozwiązanie, jak się wydaje – dość przekonujące. Quasi-język zwierząt jest mianowicie warunkowany przyrodniczo i polega na naśladownictwie. Takie naśladowanie ma się wszakże do języka ludzkiego tak, jak „obraz człowieka do samego człowieka”. Artykułowany język człowieka płynie z duchowych głębi, sterowany jest wewnętrznymi potrzebami, nade wszystko zaś należy się w nim doszukiwać genezy racjonalnej<sup>38</sup>.

<sup>36</sup> Cyt. za: tamże, s. 108.

<sup>37</sup> Cyt. za: tamże, s. 108.

<sup>38</sup> Jak powiada Chryzyp: „Źródłem mowy jest rozum (logos)”, por. tamże, s. 109.

Mamy więc w ramach stoickiej, naturalnej „spontaniczności” do czynienia z przywróceniem i akceptacją koncepcji Arystotelesa, głoszącej komunikacyjny racjonalizm, ale też nacechowanej woluntaryzmem i intencjonalizmem. Pod koniec poprzedniej ery ową ideę psychologicznego kryterium prawdziwości zdań wyraził dobitnie **Lukrecjusz** (97–55 p.n.e.) we fragmencie pięknego, filozoficznego poematu *De rerum natura*. Ten, w swych poglądach gorący zwolennik epikureizmu, odnośnie do źródła sensu językowych wyrazów stosuje metodę Arystotelesa i stoików. We wspomnianym dziele czytamy:

„Jeśli więc różne czucia mogą dobywać głosu  
Z niemych zwierząt, by coraz krzyczały w inny sposób,  
Czemu ma nie być prawdą, że ludzie ongiś mogli  
Różne rzeczy w dźwiękach nazywać niepodobnych?”<sup>39</sup>.

Czy zatem słowa oddają istotę rzeczy przez nie określanych? W kontekście tego właśnie zagadnienia starożytni powracają do właściwego im naturalizmu, przywracającego nadzieję na komunikacyjną prawdziwość (w sensie prawdy klasycznej). Nie konwencja, ale naturalne predyspozycje (związane niekiedy, co już było sygnalizowane, wręcz z narodową specyfiką) decydują o zbieżności desygnatu z denotatem. Jednoznaczna jest konstatacja Epikura, bliskiego stoikom (choć nie zawsze i nie we wszystkim przez nich akceptowanego), w niektórych sformułowaniach:

„Słowa nie są zatem początkowo ustanawiane w wyniku umowy (mè thései), lecz podążają za naturalnymi predyspozycjami człowieka, a każda z nich – stosownie do ludu – odbiera specyficzne wrażenia zmysłowe i tworzy specyficzne wyobrażenia, wysyła w specyficzny sposób strumień powietrza, formowany za każdym razem poprzez wrażenia i wyobrażenia, ustanawiane niezależnie od różnorodności ludów, warunkowanej miejscem osiedlenia”<sup>40</sup>.

---

<sup>39</sup> Lukrecjusz, *O naturze wszechrzeczy*, tłum. E. Szymański, PWN, Warszawa 1957, s. 202.

<sup>40</sup> Cyt. za: J. Hennigfeld, *Geschichte der Sprachphilosophie...*, dz. cyt., s. 110.

Stoicy „ortodoksyjni” pomimo bliskich im tendencji naturalistycznych nie godzą się wszakże do końca z powyższą opinią. Epikurejskie sformułowania przywodzą im zbytnio na myśl inne naturalne odruchy człowieka, jak „kaszel” czy „kichanie”, a nawet odgłosy zwierzęce, np. „szczekanie”. Łącząc ludzki język z logosem (rozumem), dostrzegają zasadniczą odmienność artykułowanego słowa od naturalnych dźwięków zwierzęcych.

W rozważaniach stoików, a także innych przedstawicieli schyłkowego antyku, widać próbę pogodzenia zarysowanego wyraźnie w starożytności dylematu dotyczącego naturalnej czy konwencjonalnej genezy języka. W swej filozofii języka nawiązują oni chętnie do Arystotelesowskiego intencjonalizmu, ale też nie jest im obcy Platonowski Hermogenes ze swą koncepcją *théseis*. Z drugiej wszakże strony nie chcą rezygnować ze swych poglądów ogólnofilozoficznych, u podstaw których leży naturalizm i akceptacja materialności bytu. Powyższa światopoglądowa orientacja rzutuje na koncepcję języka, dającą się umiejscowić – jeśli wolno się w tym miejscu posłużyć fabułą klasycznego i przywoływanego już dzieła/dialogu *Kratylos* – gdzieś pośrodku, pomiędzy skrajnymi propozycjami Kratylosa i Hermogenesa. Artykułowane słowo, oznaczający znak (lektón), którą to część dialektyki oznaczyliśmy wyżej jako (b), nie odda istoty – aby znów odwołać się do klasycznego określenia – „rzeczy samej w sobie”, gdyż, jak to ujmuje cytowany już badacz: „lektón ‘istnieje’ niejako pomiędzy myślą (lepiej: między psychicznym wrażeniem) a samą rzeczą”<sup>41</sup>.

## 1.5. Spór o uniwersalia

Antyczne ujęcia języka uruchomiły późniejszą, wiele wieków trwającą dyskusję (spór) o znaczenie pojęć ogólnych (uniwersaliów). Punktem wyjścia sporu były stanowiska Platona i Arystotelesa dotyczące, jak przedstawiono wyżej, realnego istnienia desygna-

---

<sup>41</sup> Tamże, s. 116.

tów pojęć ogólnych – u Platona idei, u Arystotelesa abstraktów. Platon wskazywał w sposób „skrajny” na egzystencjalną realność (i genetyczną pierwotność) idei, do których odnosiły się ludzkie pojęcia i z których wywodziły się słowa. Arystotelesowskim desygnatem pojęć i słów nie były co prawda „boskie” i obiektywne byty, lecz efekty logicznej metody abstrahowania; wszakże i one zyskały w filozofii Stagiryty status ogólnych bytów, niezależnych od ich jednostkowych przejawów. Wymienione stanowiska zarówno „skrajne”, jak i „umiarkowane” spotkały się z żywym oddźwiękiem w średniowiecznej filozofii języka. Dyskusja przybierała najczęściej charakter krytyki w stosunku do obu antycznych propozycji.

Przeciwnikiem idealistycznych teorii Platona i Arystotelesa był **Roscelin z Paryża** (z Compiègne, 1050–1120). Według tego zakonika istnieją tylko rzeczy jednostkowe i, co za tym idzie, to im odpowiadają dźwięki (*voces*) oraz nazwy (*nomina*). Stanowisko polegające na przypisywaniu nazwy poszczególnym przedmiotom określone zostało mianem **nominalizmu**. Obowiązuje w nim zasada: za jedną nazwą kryje się jedna, konkretna rzecz.

„Dla Roscelina – pisze beletryzujący badacz filozofii średniowiecznej – słowo ‘człowiek’ nie reprezentuje żadnej rzeczywistości dotyczącej rodzaju ludzkiego – pojęcia ogólne (ludzkość) są tylko pustymi nazwami. A zatem z jednej strony mamy dźwięk słowa ‘człowiek’, a z drugiej strony istoty ludzkie, które to słowo ma za zadanie oznaczać”<sup>42</sup>.

Nominalizm odżyje w późniejszych wiekach, zwłaszcza w systemach o wydźwięku empirycznym i naturalistycznym, np. u G. Berkeleya czy L. Feuerbacha (będzie o nich mowa, odpowiednio, w paragrafie 3.5.3 oraz rozdziale dziesiątym).

Nieco odmienny pogląd prezentował **Piotr Abelard** (1079–1142). Początkowo zwolennik Roscelina i jego nominalizmu, polemizował z **Wilhelmem z Champeaux** (ok. 1070–1121), którego poglądy były bliskie (umiarkowanemu) realizmowi pojęciowemu (głosił np., że zarówno w Sokratesie, jak i w Platonie tkwi to samo człowie-

---

<sup>42</sup> A. Pamparana, *Abelard – miłość, rozum i pasja*, tłum. M.K. Wrana, Bratni Zew, Kraków 2010, s. 30.

czeństwo – odpowiadając swemu mistrzowi, Abelard stwierdził, iż „człowieczeństwo Platona nie jest tożsame z człowieczeństwem Sokratesa. One są jedynie do siebie podobne”<sup>43</sup>).

Abelard wypracował z czasem własną koncepcję filozoficzno-językową, zwaną **sermonizmem**. Uznał mianowicie, że dźwiękowy wyraz nie jest jedynie fizycznym „wydechem krtaniowym” (*flatus vocis*), lecz zawiera znaczenie. To ostatnie tworzy się wszakże w mówieniu.

„To co ogólne, jest rzeczą języka, nie bytu... Ani *voces*, ani *res* nie mogą być uniwersalne, jest to tylko funkcja mowy (*sermo*), na mocy ludzkiego ustalenia. Toteż znaczenie języka ma podstawę w ustaleniu dokonanym przez człowieka, dzięki czemu staje się *vox significativa*, czyli *sermo*”<sup>44</sup>.

Wśród propozycji dotyczących się pojęć ogólnych wymieniany jest także **konceptualizm**. Głosił on, że pojęcia ogólne nie odnoszą się do żadnych przedmiotów czy abstraktów, lecz powstają i bytują w umysłach ludzkich. Nie jest jasne, kto był reprezentantem konceptualnej filozofii słowa, a Władysław Tatarkiewicz pisze wręcz, że „pogląd ten miał w XII w. zwolenników..., wszakże żaden wybitny zwolennik nie jest znany”<sup>45</sup>. Wskazuje się w tym kontekście na **Jana z Salisbury** (ok. 1120 – ok. 1180), chociaż raczej w charakterze umiarkowanego „kronikarza sporu”. Przywoływany bywa tu, aczkolwiek w sposób niejednoznaczny, **Wilhelm Ockham** (ok. 1300 – ok. 1350). Według cytowanego już znawcy średniowiecznej filozofii języka „filozoficzno-historycznie jest Wilhelm von Ockham traktowany przede wszystkim jako gorący rzecznik *nominalizmu*, albo też jako twórca *konceptualizmu*. [Jednakże] włączenie Ockhama w problematykę sporu o uniwersalia jest uwarunkowane wielością podejmowanych przez niego filozoficznych tematów”<sup>46</sup>. Ostatecz-

---

<sup>43</sup> Tamże, s. 54.

<sup>44</sup> R. Heinzmann, *Filozofia średniowiecza*, tłum. P. Domański, Antyk, Kęty 1999, s. 173.

<sup>45</sup> W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, PWN, Warszawa 1959, s. 322.

<sup>46</sup> J. Hennigfeld, *Geschichte der Sprachphilosophie...*, dz. cyt., s. 260–261.

nie Ockhamowi zostaje przyporządkowane miejsce wśród (umiarkowanych) nominalistów. Według wspomnianego badacza:

„jeśli rozumieć pojęcie ogólne (powszechnik) jako określoną cechę ducha (*quadem qualitas mentis*), która może być wyrażona przez wielu, wówczas powszechnik może faktycznie być czymś pojedynczym... Powszechnik jest rzeczą jednostkową (*una res singularis*); jest on ogólny tylko poprzez swoją funkcję nazywania... [Podobnie jak już wcześniej Avicenna, również Ockham uważał] że powszechnik stanowi pojedynczą intencję duszy i jest nazywany powszechnym tylko dlatego, że jest wypowiedzany przez większą liczbę ludzi. Taką właśnie relacją między tym, co szczegółowe, i tym, co ogólne, znamy nie tylko z zakresu języka. Przykładowo, również Słońce jest przyczyną powszechną; warunkuje bowiem rozwój wielu pojedynczych rzeczy. Niemniej jest ono jedną (pojedynczą) przyczyną. Podobnie sprawa przedstawia się z intencjami. Ze względu na nie same są one jednostkowe; ze względu na ich funkcję znakową są one uniwersalne, ponieważ są wyrażane przez wielu ludzi”<sup>47</sup>.

---

<sup>47</sup> Tamże, s. 272–273.

## **Słowo i Transcendencja w filozofii średniowiecznej i wczesnonodrodzeniowej**

### **2.1. Chrześcijaństwo i mistyka – uwagi wstępne**

W całokształcie zagadnień poruszanych w czasie wyznaczonym tytułem niniejszego rozdziału „język”, choć pojawia się jako ich ważny element, traci nieco swą poznawczą i konstruktywną moc. Zaryzykować można twierdzenie, iż w teoriach ówczesnych teoretyków język zredukował swą kulturotwórczą plenipotencję, okroił swój wpływ na pozostałą rzeczywistość, wyraźny wcześniej chociażby w ujęciach Heraklita czy Platona. Język przyhamował tedy na jakiś czas swoje prelogiczne i prekulturowe posłannictwo (pewność siebie odzyska w tym względzie, jak zobaczymy w późniejszych fragmentach rozważań, w filozofii nowożytnej), zatrwożony jakoby i owładnięty nieporadnością wobec przemożnej transcendencji, wysuniętej w omawianym okresie na pierwszy plan antropologiczno-filozoficznego namysłu oraz teologicznych i ontologicznych dociekań. W kontekście tej ostatniej uwagi można wszakże, z drugiej strony, wyrazić przekonanie, że język wznosił się w średniowiecznych i wczesnonożytnych teoriach na boskie wyżyny – otrzymał przecież zadanie dotarcia do Boga i określenia Go językowymi strukturami; zadanie chwalebne i wzniosłe, choć, z oczywistych względów, trudne do realizacji.

Mimo to i niezależnie od zasygnalizowanych ograniczeń oraz piętrzonych przed nim trudności fenomen języka przebija się wszakże przez gęstą siatkę kategorii aksjologicznych i ontologicznych, kotwiczących najczęściej, co trzeba podkreślić, w niebiańskich tajemnicach. Język w koncepcjach średniowiecznych i wczesno-odrodzeniowych jest niejako wycofany z pierwszego planu, rezerwowanego dla obszaru świat-człowiek-Bóg. Jego funkcja zostaje ograniczona do nieśmiałych, niekiedy też enigmatycznych wyrazów związanych z transcendencją, dość tajemną i (w samych teoriopoznawczych założeniach) do końca przecież niepoznawalną.

Chociaż, kiedy przyjrzymy się filozoficzno-językowym dociekaniami wybranych przedstawicieli średniowiecza, np. świętego Augustyna, znajdziemy tam, w niektórych przynajmniej wypowiedziach, także sporo ontologicznego realizmu i metodologii opartej na doświadczeniu zmysłowym.

## 2.2. Myśl chrześcijańska

### 2.2.1. Święty Augustyn

Chrześcijańska teoria językowej komunikacji, mimo powyższych zastrzeżeń, jest nacechowana sporym ładunkiem realności. Idzie o powiązania słowa z rzeczywistością zewnętrzną oraz o jego możliwości poznawcze. Podejście tego typu, wplatające wyraz językowy w szerszą refleksję dotyczącą teorii poznania i w teorię znaku, widać u **św. Augustyna** (354–430). Wytyczył on nowy i wyrazisty kierunek rozwoju doktryny chrześcijańskiej, aczkolwiek dopatrujemy się u niego także kontynuacji myśli antycznej, w szczególności Platońskiej. Wśród licznych podejmowanych przez niego wątków, głównie natury teologicznej, nietrudno dostrzec w jego poglądach spory ładunek filozoficzno-(teologiczno-)językowy. O dużym zainteresowaniu Augustyna zagadnieniami związanymi z językową komunikacją może świadczyć jego młodzieńcze dzieło *De dialectica*, przetrwałe do dzisiaj jedynie w nielicznych fragmentach. „Dialek-

tyka”, jak ją definiuje sam autor, jest tu rozumiana w sensie nauki o sprawnym prowadzeniu rozmowy (*dialectica est bene disputandi scientia*). Poświęcona jest ona relacji zachodzącej między słowami a rzeczywistością. Autor odróżnia „wyrazy proste” (*verba simplicia*) oznaczające coś jednostkowego (*Que unum quiddam significant*, np. „człowiek”) od „wyrazów złożonych” (*verba coniuncta*) o charakterze zdaniowym (*quae implant sententiam*, np. „człowiek idzie”). W kontekście powyższego rozróżnienia można mówić o „prawdzie” bądź „fałszu” komunikatu językowego. Oba te atrybuty przynależą jedynie „wyrazom złożonym” (mogą być one albo prawdziwe, albo fałszywe), podczas gdy „wyrazy proste” to takie, „które nie mogą być ani potwierdzone, ani zaprzeczone”<sup>1</sup> (w tym stanowisku można się dopatrywać wpływu Arystotelesa). Augustyn, profesor retoryki w Kartaginie i Rzymie, był świadom znaczeniowej ambiwalencji przysługującej właśnie strukturom zdaniowym. W swoich późniejszych *Confessiones* (*Wyznaniach*), spisanych pod koniec IV wieku, powie z całą szczerością o „manipulacyjnym” albo, jakbyśmy dzisiaj powiedzieli, „perswazyjnym” wydzwieku swojej mediolańskiej mowy, wygłoszonej w 585 roku na cześć małoletniego cesarza Walentyniana II: „Miałem w niej wiele nakłamać i zebrać rześiste oklaski od słuchaczy, którzy dobrze wiedzieli, jakie to są kłamstwa”<sup>2</sup>. Poglądy te i „wyznania”, co warto podkreślić, pochodzą z wczesnego, jeszcze pogańskiego okresu życia i twórczości Augustyna.

Filozoficznej refleksji nad językiem został poświęcony inny, również stosunkowo wczesny tekst *De magistro* (*O nauczycielu*). Powstał on w roku 389, zatem krótko po przyjęciu przez autora wiary chrześcijańskiej, i stanowi autobiograficznie zabarwiony dialog między Augustynem a jego synem Adeodatem (zmarłym na krótko przed napisaniem dialogu).

Autor zastanawia się nad społeczną rolą komunikacji językowej. Wskazuje w pierwszej kolejności na jej funkcję edukacyjną/wycho-

---

<sup>1</sup> E. Coseriu, *Die Geschichte der Sprachphilosophie...*, dz. cyt., s. 124 i n.

<sup>2</sup> Św. Augustyn, *Wyznania*, Znak, Kraków 2008, s. 157.

wawczą: „widzisz więc – powiada do syna – że nie w innym celu mówimy, jak tylko po to, by pouczać kogoś”<sup>3</sup>. Obaj uczestnicy wspomnianego dialogu dostrzegają wszakże pewną nieścisłość zachodzącą w powyższym sformułowaniu. Bywa przecież, że wyrażamy określone treści w samotności, np. nucąc coś, bez wyraźnej intencji komunikacji interpersonalnej. Dochodzą do przeświadczenia, iż mowa to także „przypominanie innym czy też sobie samym”. Owo „przypominanie sobie” przebiega w ramach dialogu wewnętrznego. Wywody dotyczące, jakbyśmy to dzisiaj określili, procesu komunikacji intrapersonalnej są Augustynowi potrzebne do ustalenia relacji człowieka z Bogiem. W komunikacji transcendentnej nie sprawdzają się zmysły i cała nasza sfera cielesna, jako że „Boga powinniśmy i szukać, i upraszać w skrytości rozumnej duszy, w tym, co nazywamy człowiekiem wewnętrznym”<sup>4</sup>. Rozmowa z Bogiem może tedy przebiegać w samych myślach i bez „mówienia”, nie wymaga więc „głośnego wymawiania słów”, a jej miejscem jest „świątynia duszy”.

Podkreślić trzeba, że Augustyn jawi się jako wytrawny teoretyk znaku. Ogólnie znaki są dla niego czynnikami zewnętrznymi, oddziałującymi na człowieka i wywołującymi w umyśle określone skojarzenia przedmiotowe. Dzieli on znaki na naturalne i umowne. Te pierwsze powstają w wyniku procesów przyrodniczych i obejmują, przykładowo, ślady zwierząt na piasku czy też dym, dzięki któremu „domyślamy się ognia”. Znaki umowne są kulturowym wytworem człowieka, a należą do nich m.in. słowa („słowa to znaki”)<sup>5</sup>.

Znaki są, oczywiście, wtórne wobec rzeczy przez nie oznaczanych. Nie można zatem pouczać siebie i innych za pomocą znaków, zaś przedmioty najlepiej poznawać poprzez doświadczenie zmysłowe. Rozumiemy znak tylko wtedy, gdy doświadczyliśmy wcześniej rzeczy przez tamten w naszym umyśle przywoływanej. Słowo

---

<sup>3</sup> Św. Augustyn, *O nauczycielu*, w: tegoż, *Dialogi filozoficzne*, Pax, Warszawa 1953, s. 18.

<sup>4</sup> Tamże, s. 19.

<sup>5</sup> Por. tamże, s. 20-21.

bowiem to nie tylko „pusty dźwięk” i „brzmienie”, ale przede wszystkim nośnik znaczenia naprowadzającego nas na przedmiot. Słyszając, przykładowo, znak (słowo) „głowa”, nie zrozumiemy go dopóty, dopóki nie ujrzymy zmysłami (lub wcześniej nie ujrzelismy) owej określonej części ciała. „Jeśli więc na nasze pytanie pokażą nam palcem samą rzecz, to ujrzawszy ją, przekonamy się, co oznacza znak... Znaczenie pojmujemy, dopiero ujrzawszy rzecz, którą dany znak oznacza”<sup>6</sup>.

Na podstawie powyższego sformułowania, ale i w kontekście innych (zwłaszcza tych wczesnych, z przełomu okresu pogańskiego i chrześcijańskiego) wypowiedzi można stwierdzić, że semiotyka w wersji Augustyńskiej niezbyt wysoko ceni sobie znaki umowne, jakimi są słowa. To prawda, że w momencie ich zasłyszania naprowadzają nas one na rzecz, stanowią więc niejako środek (narzędzie) osiągnięcia celu. Żeby wszakże samą rzecz rozumieć, musimy posiadać na jej temat wiedzę wcześniejszą, i to czerpaną z doświadczenia zmysłowego. Posługując się późniejszą, już nowożytną i Kantowską terminologią, moglibyśmy stwierdzić, że Augustyn nie uznawał sądów apriorycznych ani syntetycznych, ani tym bardziej analitycznych, zawierających w zdaniowym podmiocie informacje dotyczące rzeczy, o której traktują.

Pojawia się w tym miejscu kolejny, wyżej już zasygnalizowany dylemat, przed którym staje Augustyn. Idzie o to, jak pogodzić głoszony przez niego i intuicyjnie wysoko stawiany ontologiczny realizm oraz metodyczny empiryzm z wiarą chrześcijańską, którą myśliciel przyjął kilka lat wcześniej. Augustyn posiłkuje się tu ponownie metodą mowy wewnętrznej oraz komunikacją intrapersonalną. Chociaż, jak brzmi główna teza wywodów Augustyna, znak musi ze swej istoty oznaczać „coś”, to zastosowany przez niego zabieg pozwala zrozumieć także te znaki, którym nie odpowiada realna rzeczywistość (albo, jak zobaczymy dalej, rzeczywistość, która nie jest w pełni poznawalna). Przykładem mogą tu być słowa zawarte w przytoczonym przez Augustyna fragmencie Wergiliusz-

---

<sup>6</sup> Tamże, s. 59–60.

wych *Eneid*: „si nihil ex tanta superis placet urbe relinqui” ([jeśli bogowie chcą,] żeby nic nie zostało z tak wielkiego miasta). Już samo słowo „nihil” odnosi się do czegoś, co nie istnieje, a jednak coś znaczy. Problem trzeba zatem ująć inaczej: „słowo to oznacza nie sam przedmiot, który nie istnieje, ale raczej pewien wewnętrzny stan duszy, która nie widząc przedmiotu, odkrywa rzeczywistość, albo tylko we własnym mniemaniu, że go nie ma”<sup>7</sup>.

Do głosu dochodzi znów moc słowa, która nasila się stopniowo w późniejszej twórczości Augustyna. Pod koniec IV wieku powstaje rozprawa *De doctrina Christiana* (*O nauce chrześcijańskiej*). Moc słowa należy tu rozumieć specyficznie, przyjmuje ona bowiem wymiar ponadziemski. Z drugiej strony graniczy wręcz z nieporadnością, kiedy słowu przychodzi mierzyć się z bezkresną egzystencją boską. Tym samym wszakże, w obliczu transcendentnych zadań, słowo zyskuje wielką wartość i duży ładunek komunikacyjny, zostaje wyniesione do najwyższych sfer ludzkiej duchowości. W *De doctrina Christiana* autor docieka istoty Boga, w szczególności zastanawia się nad możliwością ujęcia Go za pomocą językowej ekspresji. Odpowiedź może być tu jedynie negatywna – Boga nie można wyrazić słowami, które byłyby w stanie oddać miarę boskiej godności. Jednak chrześcijanin nie powinien pozostawać „niemy” wobec Transcendencji i musi podejmować językowe próby w tym zakresie. Mamy tu swoistą kontynuację poglądów zawartych w *De magistro* – idzie o to, że słowa, choć same z siebie nie wnoszą niczego do poznania rzeczy przez nie oznaczanych, to jednak **naprowadzają nas** na określone realności stanowiące przedmiot komunikacji językowej. W toku rozważań toczonych w *De doctrina Christiana* językowi zostaje, w takim właśnie, wskazującym (naprowadzającym) ujęciu, przydzielona wysoce aktywna rola w poznawaniu Boga, większa niż wskazana w poprzednim dialogu, gdzie rozumienie znaków było niemal całkowicie zależne od empirii. Oto jak znany badacz historii filozoficznej refleksji nad językiem interpretuje poglądy Augustyna dotyczące relacji język-Bóg: „Jako że Bóg obdarował ludzki

---

<sup>7</sup> Tamże, s. 22.

głos zdolnością artykulacji, chciał także, abyśmy w naszych słowach znajdowali radość chwalenia go. Nie potrafimy, co prawda, w samym brzmieniu imienia uchwycić boskiej istoty w jej prawdziwości; wszelako zasłyszane i zrozumiane słowo pobudza nas do tego, abyśmy zwrócili swe myśli ku owej najwyższej i nieśmiertelnej istocie”<sup>8</sup>.

Dla lepszego zrozumienia powyższego problemu nadmienimy, iż podobne sformułowania o boskiej genezie słowa powracały w średniowieczu (a, jak zobaczymy, również później) bardzo często. Na początku wieku XIV, w latach 1303–1304, o dialogu człowieka z Bogiem pisał podobnie **Dante Alighieri** (1265–1321). Bóg i człowiek posługują się różnymi metodami komunikacyjnymi, aczkolwiek zachodzi między nimi (względne) porozumienie. Według Dantego Bóg ma, rzecz jasna, nieograniczone możliwości ekspresji, przy czym najmniej eksploatuje On w tym celu powietrzną artykulację w sensie naszego słowa. „To, że Adam mógł z całą pewnością odpowiedzieć na pytanie Boga, nie oznacza wcale, że Bóg, mówiąc, posłużył się tym, co my nazywamy językiem. Któż bowiem powątpiewa, że wszystko, co istnieje, jest posłuszne woli bożej... Jeśli tedy powietrze porusza się z polecenia niższej natury, która jest służebnicą i stworzeniem Boga, wywołując tak wielkie zmiany, że powoduje huk grzmotów, błysk ognia, szum wody i śnieżną zawieję – czy nie poruszy się z rozkazu Boga tak, żeby wydać pewne słowa...?”<sup>9</sup>. W swej kosmicznej, uniwersalnej komunikacji (powróćmy do niej w rozdziale dotyczącym komunikacji w panteizującym ujęciu filozofii romantycznej) Bóg (a) potrafił wyrazić wszystko na różne sposoby, a także (b) komunikował się bez trudu za pomocą „tamtego” języka z pierwszymi ludźmi. Mimo to wszakże obdarował w jakimś celu człowieka specyficzną formą ekspresji w postaci artykułowanego słowa. Dantem kierowała podobna myśl, którą, jak widzieliśmy, wcześniej sformułował św. Augustyn, taka mianowicie, iż Bóg zaprzagnął dać człowiekowi narzędzie służące chwale

---

<sup>8</sup> J. Hennigfeld, *Geschichte der Sprachphilosophie...*, dz. cyt., s. 147.

<sup>9</sup> Dante Alighieri, *O języku popolitym*, tłum. W. Olszaniec, Antyk, Kęty 2002, s. 20.

bożej. „Chociaż Bóg bez słów znał, a nawet przewidział był wcześniej... myśli pierwszego mówiącego, zechciał jednak, ażeby mówił i on, aby rozwijając tak wielki dar, słał on Tego, który nam go podarował”<sup>10</sup>.

Wracając do św. Augustyna, wątek dialogu człowieka z Bogiem był przez niego podejmowany niejednokrotnie. Pojawił się także w zradykalizowanej, teologiczno-mistycznej formie w późnym dziele *De civitate Dei* (*Państwo Boże*), pisanym w latach 413–427. Autor przeciwstawia w nim dwa egzystencjalne porządki, ziemski i niebiański, różniące się między innymi (a może przede wszystkim) techniką stosowanych w nich metod komunikacji. Dokładniej – odmienność komunikacyjna dotyczy właściwie samego Boga, jako że aniołowie mówią podobnie do ludzi zamieszkujących sferę ziemską. Idzie o materialność i udźwiękowanie słów stanowiących porozumiewawcze narzędzie ludzi, a do pewnego stopnia także aniołów, w przeciwieństwie do bezdźwiękowego, bezsłownego języka, jakiego używa w swoich komunikatach Bóg.

„Do aniołów nie tak mówi Pan Bóg – czytamy w Księdze XVI – jak my między sobą rozmawiamy, albo jak się odzywamy do Boga, czy też do aniołów, albo jak aniołowie do nas mówią, czy też przez nich Pan Bóg do nas mówi, lecz mówi Bóg do nich bez słów; nam zaś ta mowa Boża objawiona bywa naszym sposobem mówienia”<sup>11</sup>.

Mimo podobieństw (polegających, jak można zakładać, na zbieżności morfologicznej słów) istnieją więc określone różnice między nami a aniołami w kontakcie komunikacyjnym z Bogiem. Do aniołów mianowicie przemawia Bóg (a) bez stosowania „dźwięku brzmiącego”, a także (b) w sposób, który „posiada trwałość wiekustą”, choć „czynną w czasie”. Słowa natomiast wymieniane między Bogiem a nami, choć również nie przemieszczają się w środowisku

---

<sup>10</sup> Tamże, s. 21. Dodajmy, że dla Dantego ów boski język nie obejmuje tylko oderwanych słów, lecz dotyczy także zarówno „nazw rzeczy, jak i składni i deklinacji” (s. 22).

<sup>11</sup> Św. Augustyn, *Państwo Boże*, t. 2, tłum. ks. W. Kubicki, Hachette, Warszawa 2010, s. 246.

materialnym, mają charakter „przelotny” i hermeneutycznie nieostry. Nade wszystko nie są one percypowane zmysłami i uszami cielesnymi, lecz wpadają bezpośrednio do duszy – tym samym zbliżamy się do świata aniołów, aczkolwiek nigdy nie osiągniemy ich stopnia porozumienia z Bogiem.

„Jeśli człowiek uszyma duszy usłyszy niekiedy coś z tamtej mowy – do duchów się zbliża anielskich. Przetoż nie mogę ja w tym dziele całkiem dokładnie zdawać sprawy z mów Bożych. Albowiem Prawda nieodmienna albo bezpośrednio i bez słów mówi do duszy stworzenia rozumnego, albo mówi przez pośrednictwo istoty stworzonej, więc zmiennej, bądź wprost do duszy przez obrazy oderwane [niematerialne? – dop. B.A.], bądź do zmysłów przez dźwięki fizyczne”<sup>12</sup>.

W badaniach nad Augustyńską filozofią komunikacji językowej podkreślany jest niekiedy, i słusznie, aspekt indywidualnych interpretacji znaków, a zatem aspekt konstruowania znaczeń i, co za tym idzie, rzeczywistości przez znaki określanej. Zgodnie z późniejszymi ujęciami języka jako wewnętrznej „pracy ducha” (por. rozdział dotyczący poglądów W. von Humboldta), a także analogicznie do szeroko rozumianego konstruktywizmu językowego (por. Cassirer, Sapir, Whorf) nie możemy być do końca pewni pełnego zrozumienia między rozmówcami. Wręcz przeciwnie, powstają w tej materii daleko idące wątpliwości. Podobne przesłanie płynie z poglądów Augustyna. Jak pisze w stosownym komentarzu cytowany już badacz filozofii języka, „choć przypisujemy innym zdolność do rozumienia nas, to jednak nie możemy mieć co do tego żadnej pewności, ponieważ nie potrafimy bezpośrednio rozpoznać wnętrza jakiejś innej świadomości”<sup>13</sup>.

W świetle powyższych uwag św. Augustyn jawi się jako prekursor niektórych koncepcji filozoficzno-językowych. Mógł też, choć nie zawsze zostało to *explicite* uwidocznione, oddziaływać na przyszłych filozofów języka i komunikacji językowej. Duże są jego

---

<sup>12</sup> Tamże, s. 247.

<sup>13</sup> E. Coseriu, *Die Geschichte der Sprachphilosophie...*, dz. cyt., s. 144.

zasługi w zakresie semiotyki, w sferze językowo-przedmiotowych relacji, a także w problemie prawdy, tak ważnej w kontekście społecznej komunikacji.

### 2.2.2. Święty Tomasz z Akwinu

Podobne uwagi można poczynić w odniesieniu do komunikacyjnych postulatów innego wielkiego Doktora Kościoła, **św. Tomasza z Akwinu** (1225–1274). W swych pismach, również i tych dotyczących filozoficznej refleksji nad językiem, Tomasz często i chętnie odwołuje się do swego poprzednika sprzed kilku wieków. Przyznać trzeba, że różni ich nie tylko spory odstęp czasowy, ale i odmienne podejście metodologiczne w procesie zgłębiania istoty Boga. Tomasz, jeden z prekursorów myślenia odrodzeniowego, ceni na równi nasze ciało i naszą duszę. Ponadto, co ważne w całości kształcie jego poglądów, nie chce opierać się wyłącznie na wierze, ale chce też „wiedzieć”, że Bóg stanowi egzystencjalną realność. W swych „dowodach na istnienie Boga” uruchamia zarówno sferę zmysłową człowieka, jak i jego moce intelektualne, umożliwiające z obserwacyjnych ustaleń na temat otaczającej nas rzeczywistości wnioskować o boskim bycie. Wydaje się jednak, że w interesującym nas tu kontekście komunikacji językowej Tomasz oddala się bardziej niż jego poprzednik od zmysłowej genezy znaku i że bardziej zawierza w tym względzie boskiej plenipotencji. Wpływ na takie podejście mogła mieć wyrazista i jednolita droga zakonna Akwinaty, nieobciążona, jak miało to miejsce w przypadku św. Augustyna, długo trwającym okresem stanu pogańskiego.

Filozoficzno-językowy wydzwitek ma traktat *Quaestiones disputatae de veritate* (O prawdzie), spisany w Paryżu w latach 1256–1259. Zawarte w nim uwagi dotyczące wyrażeń językowych są doniosłe w całości kształcie doktryny, choć niezwykle mocno skorelowane z dociekaniem transcendentnymi. Z drugiej strony wiadomo, że Tomasz był gorącym zwolennikiem powrotu Arystotelesa na filozoficzną scenę Europy, łącznie z tegoż definicją prawdy, mającej sta-

nowić *adequatio rei et intellectus*. Prawdę tworzy więc myśl, odnosząc się do rzeczy, przy czym jest to myśl obiektywna, nie użyteczna, wyzbyta, co Tomasz podkreśla, „zamienności z dobrem”. Tak czy inaczej jest wiele, można by powiedzieć, „ziemskich” prawd, wiele jest bowiem rzeczy, o których prawdy orzekają. Tomasz przestrzega wszakże przed takim ujmowaniem prawdziwości płynącej z językowych sformułowań, zwykle indywidualnych i nacechowanych subiektywizmem. Akwinacie, trochę w tym momencie platonizującemu, idzie o prawdy trwałe, a te nie płyną z umysłu ludzkiego. „Dusza sądzi o wszystkim według prawdy, a nie według samej siebie. Zatem prawdą nie jest nic innego, jak tylko Bóg... Wszelki byt stworzony jest zmienny. Prawda nie jest zmienna, nie jest zatem stworzona, jest więc rzeczą niestworzoną. Zatem jest tylko jedna prawda”<sup>14</sup>. W konsekwencji sformułowań tego typu dochodzimy do przeświadczenia, że wyrażenia językowe, wraz z ich atrybutem prawdziwości, nie mają empirycznej genezy. Przeciwnie, ich źródło tkwi w intelekcie. Tomasz dopuszcza w codziennej komunikacji językotwórczą zdolność umysłu ludzkiego, choć temu ostatniemu daleko do możliwości intelektualnej cechującej Boga. „Prawda w sensie właściwym znajduje się w intelekcie ludzkim albo Bożym... Otóż prawda jest w intelekcie Bożym we właściwym znaczeniu i pierwotnie, w intelekcie ludzkim we właściwym znaczeniu i wtórnie...”<sup>15</sup>. Wynika z tego, iż teolog wysoce sobie ceni tzw. mowę wewnętrzną, przedkładając ją ponad *verbum exterius*. Oczywiście jest rzeczą, czego Tomasz jest świadom, że łatwo doświadczamy zjawisk nas otaczających (np. „dobro”) i obdarzamy je określoną nazwą, ale zadaniem naszym jest rychłe przeniesienie zmysłowych kategorii do rangi prawdy wyższej, bardziej ogólnej, w ostatecznym zaś celu – do rangi prawdy „pierwotnej”, tj. Boskiej. Praprzyczyną i stwórcą wszystkiego jest Bóg. Teza ta znalazła dobitne sformułowanie w późniejszej *Summa theologiae* (*Sumie teologicznej*, 1265): „wszystkie byty, z wyjątkiem Boga, nie istnieją swoim istnieniem,

<sup>14</sup> Św. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, t. 1, tłum. A. Aduszkiewicz, L. Kuczyński, J. Rusczyński, Antyk, Kęty 1998, s. 27.

<sup>15</sup> Tamże, s. 29.

lecz mają istnienie udzielone. Z tego wynika wniosek: wszystkie byty, które są różne zależnie od różnego udziału w istnieniu..., są spowodowane przez jeden pierwszy byt, który istnieje najdoskonalej<sup>16</sup>. Powyższa radykalna deklaracja teologiczna niesie określone konsekwencje w obszarze komunikacji językowej: to od Boga zatem, od owej praprzyczyny pochodzą także znaczenia wyrażeń językowych: „rzecz nazywa się prawdziwą zasadniczo w odniesieniu do prawdy intelektu Bożego, a nie do prawdy intelektu ludzkiego”<sup>17</sup>. Dowodem może tu być trwałość prawdy „intelektu Bożego”, istniejąca chociażby w przypadku zniszczenia jednostkowej rzeczy, o której tamta orzekała. Rzeczy w intelekcie Bożym nie giną; one były, są i będą w jego odwiecznym zamyśle, *ergo* jest jedno poznanie i jedna płynąca z niego prawda. I ku takiej prawdzie winny się wznosić wyrazy językowej komunikacji. Z orzekaniem o prawdzie naczelnej wiążą się trudności wynikające z nieuchwytności Boga, z jego niematerialności, nieprzestrzenności, niezłożoności i nieczasowości. Boga (najwyższej prawdy) nie można wyrazić słowami artykułowanymi. Do Boga można zmierzać mową wewnętrzną, opartą na kontemplacji. „O Bogu orzeka się wyłącznie istotowo... [bowiem] racja prawdy zasadza się... na racji bytowości”<sup>18</sup>. Słowo naszego języka (*verbum vocis*) „składa się” z pojedynczych dźwięków, obciążone jest cielesnością, materialnością, a także trwaniem w czasie. Wszystko to sprawia, że nie można za jego pomocą dotknąć istoty Boga. W celu eksplikacji Najwyższego należy posłużyć się objawionym Słowem Bożym, obecnym w naszej duszy i nazywanym niekiedy *verbum cordis* (słowem serca). Słowo serca poznajemy mocą iluminacji pozwalającej nam poznać realności niezmysłowe, praprzyczynę, a w szczególności sam początek języka. „Słowo serca – pisze na temat powyższego pomysłu cytowany już Hennigfeld – nie przywodzi nam na myśl jakiejś pojedynczej myśli, lecz także określone następstwo myśli. Dla języka artykułowanego

---

<sup>16</sup> Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 4, tłum. P. Belch, Veritas, Londyn 1978, s. 9.

<sup>17</sup> Św. Tomasz z Akwinu, *Kwestie...*, dz. cyt., s. 29.

<sup>18</sup> Tamże, s. 41.

oznacza to: słowo serca nie stanowi początku jakiejś tylko pojedynczej nazwy, lecz początek języka w ogóle<sup>19</sup>.

Język dąży do ujęcia w swych strukturach tego, co trwałe, i tego, co ogólne; Tomasz opowiada się w głoszeniu tej tendencji po stronie umiarkowanego realizmu pojęciowego, w ramach którego słowa nie dotyczą pojedynczych rzeczy, lecz odnoszą się do istoty rzeczy (Arystotelesowskich abstraktów). „Biel” i „czern” stanowią zmienne atrybuty przedmiotów. Łączy je słowo „barwa”, „w sensie wspólnej natury barwy, lecz nie ten sam gatunek barwy”<sup>20</sup>. W kontekście pojęciowego realizmu wszakże, nawet tego umiarkowanego, o czym już wzmiankowano, niewiele przydają się zmysły, które zbyt koncentrują się na rzeczy, na tym, „że ona jest”. Inaczej mówiąc, zmysł postrzega rzeczy, lecz nie jest świadom prawdziwości swych percepcji, „choć bowiem zmysł poznaje, że poznaje, nie poznaje jednak swej natury, a wobec tego ani natury swego aktu, ani jego stosunku do rzeczy, a więc i jego prawdy”<sup>21</sup>. Zmysłowi brakuje refleksji nad sobą samym, którą to zdolność posiada intelekt. Ten drugi jest zdolny poznać prawdę – tę o rzeczach, ale i tę najwyższą, „na mocy tego, że intelekt dokonuje refleksji nad swym aktem i nie tylko z tego powodu, że poznaje swój akt, ale ze względu na to, że poznaje jego stosunek do rzeczy – ten zaś może być poznany jedynie przez poznanie natury samego aktu”<sup>22</sup>.

Tomaszowa filozofia języka, co wynika z tych i innych sformułowań, porusza się chętnie w duchowych sferach „górnego krainy”. Jeśli prawdy nie poznajemy poprzez zmysły, jest ona wynikiem wspomnianego już „słowa serca”, czyli słowa objawionego, dostępnego człowiekowi w procesie intrapersonalnej komunikacji dokonującej się w jego duchu. Sen z oczu spędza Tomaszowi problem słownego określenia Boga. Można stosować w tym kontekście określenia czerpane z obserwacji dzieł Boga; wszystkie one nie wystarczają jednak do definicji Boga. Człowiek wszakże, w którym to

<sup>19</sup> J. Hennigfeld, *Geschichte der Sprachphilosophie...*, dz. cyt., s. 193.

<sup>20</sup> Św. Tomasz z Akwinu, *Kwestie...*, dz. cyt., s. 44.

<sup>21</sup> Tamże, s. 53.

<sup>22</sup> Tamże, s. 53.

wątku Tomasz podąża tropem wytyczonym przez Augustyna, pragnie poznać i nazwać Boga. Czyni to właśnie w taki sposób, że stosuje określenia zdobywane na miarę ludzkich możliwości poznawczych. Inaczej mówiąc, Boga poznajemy i nazywamy (choć nieudolnie) po Jego dziełach, obserwowanych i nazywanych. „Te zaś nazwy, które w sposób absolutny i afirmatywny (*absolute et affirmative*) są wypowiedane na temat Boga (np. Bóg jest Dobrem, Mądrością), określają boską istotę, wszelako w sposób niedoskonały”<sup>23</sup>. Metodę tę można rozwinąć i stosować do innych kategorii, zgodnie zresztą z kierunkiem Tomaszowego, empiryczno-racjonalnego dowodzenia Boga. Poznajemy i określamy słownie np. „ziemską” miłość, doświadczamy jej rodzajów i stopni intensywności; dochodzimy do przekonania, że istnieje w tej hierarchii Miłość najwyższa, którą werbalizujemy w zdaniu: Bóg jest Miłością.

Wspomnieliśmy, iż według Tomasza człowiek wykazuje potrzebę nazywania (zarówno Boga, jak i rzeczy ziemskich). Problemem przyczyny owej potrzeby zajął się Akwinata w swym późnym dziele *De interpretatione (O interpretacji)*, powstałym w latach 1269–1272. Przemyślenia tam zawarte odbiegają niejako od jego radykalnych poglądów teologicznych i koncentrują się na próbie zgłębienia naturalnej genezy języka. Tomasz, zapewne za Arystotelesem, traktuje człowieka nie jako istotę żyjącą w samotności, lecz jako ze swej natury polityczną i społeczną (*homo est animal natura liter politicum et sociale*). Dla realizacji swych społecznych celów potrzebuje narzędzia, za pomocą którego może się podzielić myślami z innymi ludźmi. Narzędziem tym stają się artykułowane dźwięki, tworzące system językowej komunikacji. Stosowane przez człowieka słowa są znakami, czyli jego wytworami odmiennymi od dźwięków naturalnych (onomatopeje) oraz, zwłaszcza, od dźwięków, które nic nie znaczą. Człowiek przewycięża swą intelektualną aktywnością zwykły proces odbijania naturalnych zjawisk i tworzy znaki stosownie do jego intelektualnych potrzeb. Powstają intencjonalne słowa, które, choć nie mają naturalnej (czysto przyrodniczej) genezy,

---

<sup>23</sup> J. Hennigfeld, *Geschichte der Sprachphilosophie...*, dz. cyt., s. 212.

odnoszą się do natury rzeczy. W ostatecznym rozrachunku idzie znów o językowy wyraz czegoś, co (ponad)naturalne, co zostało w sposób sztuczny wytworzone przez podmiotową aktywność. Język jest tedy wytworem człowieka, aczkolwiek Tomasz nie zrezygnował nigdy do końca z tezy o boskim pochodzeniu języka. Jak napisze wspomniany już badacz, „zainteresowanie językiem ustępuje miejsca zainteresowaniom wyższego rzędu, teologicznym lub logicznym. Wprawdzie może ludzi radować metaforyczne słowo poety, wszakże w obliczu prawdy i objawienia wszystko to posiada znaczenie podrzędne”<sup>24</sup>.

## 2.3. Mistyka

*Jest największym szaleństwem utrzymywać, że się wie, czym jest Bóg w swej Istocie*<sup>25</sup>.

### 2.3.1. Mistrz Eckhart

Mystyką (od gr. *mystikos* – tajemny) określamy postawę i duchowe nastawienie, występujące zwykle w obrębie przekonań religijnych oraz dające człowiekowi nadzieję na bezdoświadczalny (w sensie empirycznym) i bezpośredni kontakt z bóstwem. Mistyk staje najczęściej na gruncie metody intuicyjnej, ucieka się do procedury objawienia, bywa też, że jego kontakt z transcendencją dokonuje się w anaturalnych i ekstatycznych stanach psycho-somatycznych, oscylujących na granicy nieświadomości oraz nacechowanych stygmatami. Przykładów tego typu dostarcza nam średniowieczna mistyka niemiecka, w ramach której, przykładowo, Mechtylda z Magdeburga, Elżbieta z Schönau czy Elżbieta Wielka przeżywały swe *unio mystica* w stanach omdleń, somatycznych skurczów i padaczkowych konwulsji. Swe mistyczne doświadczenia spisywały

---

<sup>24</sup> Tamże, s. 235. Szerzej odnośnie do Tomaszowej teorii pochodzenia języka por. tamże, s. 228–235.

<sup>25</sup> Św. Jan Chryzostom, *Myśli*, Hachette, Warszawa 2010, s. 15.

po ustąpieniu powyższych przypadłości bądź też, w niektórych przypadkach, czyniły to osoby postronne, obecne przy mistycznych objawieniach.

Mistyczne przeżycie może też przebiegać świadomie, przy cieleśnym zdrowiu i w pełni intelektualnej sprawności. W nurcie „racjonalnej” mistyki mieści się, pierwsza bodajże myślicielka niemiecka, Hildegarda z Bingen, a także wybitny przedstawiciel niemieckiej filozofii i teologii **Johannes Eckhart**, znany w historii kultury jako **Mistrz Eckhart** (1260 – ok. 1328). Dokładna data oraz miejsce śmierci nie są znane, co wiąże się z wieloletnią nagonką na jego twórczość ze strony zachowawczych kręgów kościelnych, której szczytowym przejawem była oskarżycielska bulla *In agro Domini* (*Na polu Pana*), wydana w marcu 1329 roku przez papieża Jana XXII. Eckhart zniknął w niejasnych okolicznościach na krótko przed ogłoszeniem wspomnianego dokumentu.

Teologia i filozofia Eckharta oscyluje pomiędzy teizmem i (umiarkowanym) panteizmem. Właśnie ta druga inklinacja, jak się okaże, istotna w jego filozofii słowa, przysporzyła mu pod koniec życia sporo przykrych doświadczeń. Myśliciel odwołuje się często do kategorii wszechogarniającej Jedni. „Boska natura jest Jednią – czytamy w Traktacie I – i każda osoba jest także Jednią i jest tą samą Jednią, którą jest tamta natura... Boga znajdujemy w Jedni, tedy Jednią musi stać się ten, kto ma znaleźć Boga... [Lub wręcz] Jednia pozostaje Jednią tak samo w tysiącu tysięcy kamieni, co w czterech kamieniach, a tysiąc tysięcy jest w równym stopniu pojedynczą liczbą, jak liczbą taką jest cztery”<sup>26</sup>.

Panteizm Eckharta jest mniej radykalny niż choćby panteizm wczesnoromantyczny (por. paragraf 5.3). Mistrz Eckhart uznaje przede wszystkim sprawczość Boga wobec wszelkich innych stworzeń. „Nie odmawiam Bogu tego – powiada w ‘Kwestii paryskiej’ – co przynależy mu z natury. Twierdzą mianowicie, że Bóg wstępnie zawiera wszystko w sobie w czystości, w pełni i doskonałości,

---

<sup>26</sup> Meister Eckhart, *Werke*, Bd. 2, Hrsg. N. Largier, Verlag Deutscher Klassiker, Frankfurt am Main 1993, s. 325.

w bezkresie i wielkości, jako że jest on korzeniem i przyczyną wszelkich rzeczy”<sup>27</sup>.

Ponadto, co uzasadnia kwalifikację Eckharta do mistyki „racjonalnej”, do Boga można dotrzeć siłami intelektu, w procesie poznawczym. „Człowiek musi być Jednią w sobie samym i musi jej szukać w sobie samym i w Jednym... to znaczy: Boga jedynie obejmować; i ‘powrócić’, to znaczy: wiedzieć i poznać, że Boga się poznaje i wie”<sup>28</sup>. W Kazaniu 10 napotykamy obrazowy przykład człowieka posiadającego w swojej piwnicy wino. Nigdy wszakże tego wina nie pił ani nie próbował, a zatem nie wie, że jest dobre: „To samo z ludźmi, żyjącymi w niewiedzy: nie wiedzą, kto to Bóg, a mimo to wierzą i roją sobie, że żyją. Człowiek musi posiadać wyraźną, jasną wiedzę o boskiej prawdzie”<sup>29</sup>.

Po tym, co zostało skrótowo powiedziane, można zaryzykować stwierdzenie, że Eckhartowa filozofia komunikacji językowej przebiega dwutorowo. Z jednej strony (a) mamy pytanie o genezę językowej komunikacji, związanej w omawianym przypadku ściśle z analizą sprawczej roli Boga, łącznie ze Słowem, „które było na początku”. Ponadto wszakże (b) można u Eckharta znaleźć trudne i do końca nierealizowalne dociekania związane z nazwaniem Boga, z językowym określeniem tego, co jest właśnie już ze swej definicji *mystikos*.

Problem (a) znalazł swoje bodajże najbardziej dobitne rozwinięcie w *Interpretacji ewangelii świętej według Jana*, pomieszczonej w ramach tzw. *Dzieł łacińskich*. Ze względu na niezwykle wnikliwy komentarz Eckharta dotyczący tej ewangelii, zwłaszcza zaś jej „Prologu”, przytoczmy jego wstępny fragment *in extenso*:

„Na początku było Słowo,  
a Słowo było u Boga,  
a Bogiem było Słowo.  
Ono było na początku u Boga.

---

<sup>27</sup> Tamże, s. 553.

<sup>28</sup> Tamże, s. 333.

<sup>29</sup> Tamże, Bd. 1, s. 123.

Wszystko przez Nie się stało,  
a bez Niego nic się nie stało.  
Co się stało, w Nim było życiem,  
a życie było światłością ludzi.  
A światłość świeci w ciemności,  
A ciemność jej nie ogarnęła...<sup>30</sup>.

Odnosnie do powyższego „Prologu” Mistrz Eckhart sporządził wspomniany komentarz, dający się rozwinąć do piętnastu punktów. W komentarzu, co dla nas szczególnie ważne, zawarł swoje (mistyczne) poglądy związane z istotą i początkiem wszechrzeczy, w tym też swoje uwagi dotyczące istoty Słowa, pierwotnego i sprawczego w stosunku do wszelkich przejawów przyrody, jak również dotyczące relacji Słowa do rzeczy (do swych dzieł). Spróbujmy skrótkowo zrelacjonować dopowiedzenia Eckharta odnoszące się do Janowej ewangelii i do zawartej w niej filozofii Słowa<sup>31</sup>.

Po pierwsze, to, co się z czegoś wywodzi lub z tego czegoś wynika, jest już w tym czymś wcześniej zawarte. Prawo takie dotyczy zarówno sfery boskiej, jak i przyrodniczej czy artystycznej. Przykładowo, figa mogłaby równie dobrze wywodzić się z winorośli czy z gruszy. Tak się nie dzieje, ponieważ figa jest już od samego początku zawarta w drzewie figowym.

Po drugie, w Słowie jest wszystko zawarte, analogicznie do nasienia, znajdującego się u podstaw procesu ewolucyjnego.

Po trzecie, wszystko to, co wyniknęło ze Słowa, samo staje się słowem – w tym mianowicie sensie, że nazywa ono i oznajmia tamto, z którego wyszło.

Po czwarte, to, co wynika, ma się do swej przyczyny sprawczej tak, jak idea do swej metafory, mocą której i dzięki której owo wynikające wynika z przyczyny sprawczej.

---

<sup>30</sup> *Pismo Święte. Stary i Nowy Testament*, red. ks. M. Peter, ks. M. Wolniewicz, Księgarnia Św. Wojciecha, Poznań 2007, s. 1518.

<sup>31</sup> Uwagi dotyczące dopowiedzeń Eckharta zostaną poczynione na podstawie tekstu tegoż *Interpretacja ewangelii świętej według Jana*, w: Meister Eckhart, *Werke*, Bd. 2, dz. cyt., s. 491–499.

Po piąte, coś wynikające z czegoś jest od tamtego odmienne, a zatem sformułowanie: „Słowo było u Boga” znaczy, że jest ono czymś różnym od Boga. Z drugiej wszakże strony Słowo jest na tyle z Bogiem zbieżne, że przecież nie „zniżyło się od Boga”, lecz od samego początku „było u Boga”.

Po szóste, owo wywodzące się jest Synem tego, z którego wynika. Syn zaś, choć stanowi inną osobę, nie jest przecież różny od ojca pod względem swej natury.

Po siódme, z powyższych uwag można wnioskować, że Syn lub Słowo jest tym samym, czym jest Ojciec lub Przyczyna. Tę właśnie zależność chciał podkreślić ewangelista we frazie: „Bogiem było Słowo”.

Po ósme, dzieła sztuki, które powstają w zewnętrznym świecie, są i pozostają przecież wewnątrz samego artysty; były w nim bowiem już od początku, jeszcze zanim ujrzały światło dzienne. Traktując Boga jako (s)twórcę, można lepiej zrozumieć sformułowanie: „Słowo było na początku u Boga”.

Po dziewiąte, wynikanie rzeczy ze Słowa stanowi proces. Proces tworzenia nie oznacza wszakże dziania się ani w czasie, ani poprzez ruch, lecz jest „celem i końcem ruchu”. Wszystko i zawsze „było” zatem „na początku”. Możemy sobie to wyobrazić, usuwając myślowo czas, kiedy to „wieczór jest rankiem”, a powstanie i narodziny nigdy się nie kończą, stanowiąc „niedokończoną przeszłość”.

Po dziesiąte, rozum pragnie ujmować swój przedmiot nie tyle w jego bycie-samym-w-sobie, lecz w jego początkach, w jego całości, w jego doskonałości i w jego dobru („Słowo było na początku u Boga”).

Po jedenaste, Słowo można porównać do twórczej myśli lub do artystycznego natchnienia, dzięki którym artysta wszystko czyni i bez których nic by nie uczynił („przez Nie wszystko się stało, a bez Niego nic się nie stało”).

Po dwunaste, dzieło sztuki bytujące w duchu (w artystycznej predyspozycji) ani jeszcze nie jest dziełem sztuki, ani nie jest tworzone. Jest ono, w tym przypadku Słowo, samą sztuką, stanowi żywy projekt artysty („Co się stało, w Nim było życiem”).

Po trzynaste, Słowo, albo Idea, przynależy do zasobów rozumowych, właściwych człowiekowi. Człowiek jest istotą rozumową, a zatem jego życie jest wytyczane przez rozum. Słowo jest tedy „nie tylko życiem ludzi, lecz życie jest także ich światłem” („a życie było światłością ludzi”).

Po czternaste, Słowo, albo Idea lub Sztuka, w ogóle świeci tak samo w nocy, jak i w dzień. Oświeśla ono, inaczej, niż jest to w przypadku światła materialnego (niebędącego życiem, ani nawet światłem rozpalanym przez człowieka), tak samo to, co ukryte we wnętrzu, jak i to, co jest na zewnątrz („a światłość świeci w ciemności, a ciemność jej nie ogarnęła”). Stworzone rzeczy nie świecą, czyni to ich Idea. Ta ostatnia jest pojęciem określanym z kolei poprzez nazwę. Tkwiąca w nazwie idea (pojęcie) pozwala zatem najjaśniej rozpoznać i zrozumieć rzecz: „Jest oczywiste – pisze Eckhart – że w stworzonych rzeczach nie świeci nic poza ich ideami [które to idee są nam dostępne w słowach – dop. B.A.]”<sup>32</sup>. W konsekwencji rzeczy poznajemy więc poprzez ich określenia słowne.

Po piętnaste, i co wynika z uwag wcześniejszych, Słowo, będące wyrazem idei rzeczy, tkwi w pojedynczych rzeczach, ale też z drugiej strony znajduje się całkowicie na zewnątrz każdej z nich. Słowo zapewnia w ten sposób rzeczom ontologiczną trwałość i poznawczą stabilność. Eckhart staje w tym przypadku na gruncie realizmu pojęciowego, przynajmniej umiarkowanego, głoszonego przez Arystotelesa, choć można dopatrzeć się tu również skrajnej, Platońskiej, postaci realizmu pojęciowego. Niemiecki myśliciel pisze bowiem: „Cała Idea rzeczy pozostaje tym samym niewzruszona i niezniszczalna, nawet gdyby same rzeczy się poruszały, zmieniały bądź uległy zniszczeniu. Nic bowiem nie jest tak wieczne i niezmienne, jak Idea koła, które przemija...”<sup>33</sup>.

W powyższych sformułowaniach widać jasno mistyczne nastawienia Eckharta. Jawi się on jako wytrawny badacz problematyki dotyczącej istoty i genezy Słowa. Traktuje „tworzenie” jako Boskie

---

<sup>32</sup> Tamże, s. 499.

<sup>33</sup> Tamże, s. 499.

„wysławianie się”. W rozważaniach ucieka się wszakże chętnie i często do *unio mystica*, choć w swej teorii Jedni daje się poznać jako zwolennik metody racjonalnej. Umie też, pomimo wizji pojednania w Bogu, rozdzielić Stwórcę od świata oraz, co w naszym przypadku najbardziej interesujące, Słowo od jego stworzenia. Dociekań genetyczno-językowych można by bez wątpienia poszukiwać z powodzeniem także w innych tekstach Eckharta. Nie będziemy jednak tego czynić w niniejszym opracowaniu ze względu na przyjętą w tytule formułę „zarysu dziejów” komunikacji językowej.

Pozostaje wszakże problem (b), dotyczący pytania o możliwość słownego określenia Najwyższego, w gruncie więc rzeczy pytania o Niewyrażalne. Uwag na ten temat Eckhart nie skoncentrował w takim natężeniu w jednym dziele, jak miało to miejsce w kontekście genetycznej pierwotności Słowa wobec reszty bytów. Nasycone mistyką i duchowością odpowiedzi odnoszące się do, w gruncie rzeczy nierealizowalnego, nazewnictwa Boga można próbować tropić w niemieckich *Kazaniach*.

W jednym z nich w sposób jednoznaczny Eckhart, idąc być może tropem swego poprzednika, Tomasza z Akwinu, zanegował możliwość nazwania Boga za pomocą materialnego, artykułowanego słowa: „Nauczmy się wyzbywać złudzenia, że możemy nadawać Bogu jakieś imię, którym byśmy Go wystarczająco wysławili i wywyższyli. On jest ponad imionami i niewysłowiony... To, co dusza wypowiada o Bogu, nie zawiera w sobie niczego z właściwej treści Jego bytu; nikt nie może powiedzieć naprawdę, czym jest Bóg... Nie jest on tym, co nazywamy Bogiem, to zaś, czego o nim nie mówimy, bardziej Nim jest niż to, o czym mówimy, że to On”<sup>34</sup>.

Eckhart wszakże to nie agnostyk, rezygnujący z wysiłków na rzecz zgłębienia istoty Boga; przeciwnie, był on człowiekiem religijnym i głęboko wierzącym, zaś jego mistyczna postawa dawała mu nadzieję na kontakt z Bogiem, a także na słowny wyraz Boga.

W celu rozwiązania powyższego dylematu i niezwykle trudnego zagadnienia Eckhart ucieka się najczęściej do analizy mowy we-

---

<sup>34</sup> Cyt. za: W. Szymaona, *Mistrz Eckhart*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2004, s. 47-48.

wewnętrznej. Mowa wewnętrzna oznacza tu nie tylko miejsce jej powstawania, czyli duchową genezę; jest ona nadal „wewnętrzną” także po artykulacji, pozostając i funkcjonując w podmiotowym milczeniu (inaczej niż w późniejszych ujęciach nowożytnych, gdzie wewnętrzne jest źródło mowy, ona sama zaś chętnie się uzewnętrznia). Głośna mowa zewnętrzna posługuje się już materialnym nośnikiem (powietrzem) i oddziałuje na zmysły rozmówców, które to atrybuty klóćą się w systemie Eckharta z próbą zastosowania artykułowanych słów do nazywania obszarów religijnej duchowości. Wszelkie próby nazewnicze sfery *sacrum* byłyby zresztą nieuprawnionym porównywaniem i sprowadzaniem Boga do materialnych bytów, zawdzięczających przecież swą egzystencję właśnie Jemu. Eckhartowi idzie zatem w większym stopniu o subiektywne przeżycia, trudne do interpersonalnego przekazu, niemniej jednak ważne dla każdego indywiduum ze względu na transcendentny desygnat oraz brzemienne w znaczenie, kotwiczące w, silnej przecież, aktywności duchowej. Przytoczmy niektóre sformułowania, bez aspirowania do wyczerpania postawionego problemu, polegającego na docieraniu słowem do Boga.

Mistyczno-subiektywno-intuicyjne (z domieszką swoiście pojmanego panteizmu) usposobienie Eckharta widać na przykładzie Kazania 22, które głosi m.in., że każdy człowiek jest synem Boga, „wypłynął” zresztą z niego podobnie i łącznie z innymi istotami. Niemniej każde indywiduum pozostaje nadal wewnątrz Boga, albo inaczej – człowiek był Słowem, pozostaje Słowem i do Słowa powraca; oczywiście, swoim własnym słowem, czyli swoim wewnętrznym wyobrażeniem, zrozumiałym tak naprawdę tylko dla siebie samego.

„Tak samo jak słowo, które teraz wypowiadam: wszystko to [przedstawienie Boga – dop. B.A.] powstaje we mnie, mam własne wyobrażenie, ale też... wypowiadam je, a wy wszyscy je percypujecie; niemniej pozostaje ono we właściwym sensie we mnie. Na tej też zasadzie pozostałem w Ojcu. W Ojcu są prawzory wszystkich stworzeń”<sup>35</sup>.

---

<sup>35</sup> Meister Eckhart, *Werke*, Bd. 1, dz. cyt., s. 255.

Niełatwo zatem w pełni zrozumieć drugiego człowieka, właśnie ze względu na komunikacyjną dominację języka wewnętrznego. Jak dopowie tę, w gruncie rzeczy językowo-relatywistyczną, ideę współczesny Eckhartowi, wspomniany już Dante: „Nie zdarza się też, aby człowiek, niczym anioł, przeniknął drugiego człowieka przez bezpośredni ogląd duszy, bo dusza ludzka okryta jest grubym cieniem śmiertelnego ciała”<sup>36</sup>.

Owo wewnętrzne wyobrażenie zostaje, co prawda, wyrażone (materialnym) słowem, nie można mu jednak nadać do końca intersubiektywnej wagi oraz trudno je ująć w logiczne rygory. Dobitnie wyraził Eckhart ten stan rzeczy, polegający na pozostawianiu wyobrażenia Boga wewnątrz indywidualnego ducha, w Kazaniu 38:

„Początkowo, gdy słowo *jest ujmowane przez mój rozum* [tu utożsamiany przez autora z duszą – dop. B.A.], jest tam tak czyste i subtelne, że jest słowem *prawdziwym*, aż do momentu, kiedy zostaje przedstawione moim myślom. Nawet gdy... zostaje ono poprzez usta (*wy*)powiedziane na zewnątrz, pozostaje i tak tylko wyłącznie objawieniem się *wewnętrznego* słowa. Tak więc wieczne słowo jest wypowiedzane wewnątrznie w *sercu* duszy, w tym, co najbardziej wewnętrzne, najbardziej subtelne, w *głowie* duszy..., w *rozumie*: narodziny dokonują się tam, wewnątrz”<sup>37</sup>.

Eckhart, zastanawiając się nad możliwością werbalnego określenia Boga, ukierunkowuje swoją teorię słowa na stany niewyrażalne, powstające i pozostające w najgłębszych pokładach ludzkiego ducha. Te są niedostępne dla intelektualnych penetracji i niepodatne na interpersonalną komunikację. Zacytujmy jeszcze stosowny fragment Kazania 9:

„Istnieje słowo wypowiedziane: jest nim anioł i człowiek, i wszelkie stworzenia. Istnieje inne słowo, pomyślane i wyrażone, poprzez które zyskują możliwość wyobrażenia sobie czegoś. Istnieje wszakże też jeszcze inne słowo, które nie jest ani wyrażone, ani pomyślane, które

---

<sup>36</sup> Dante Alighieri, *O języku...*, dz. cyt., s. 18.

<sup>37</sup> Meister Eckhart, *Werke*, Bd. 1, dz. cyt., s. 407.

nigdy nie wydostaje się na zewnątrz: pozostaje ono raczej na zawsze wewnątrz tego, kto je wypowiada”<sup>38</sup>.

Podsumujmy ten fragment: Eckhart pozostaje na pozycjach głębokiej mistyki. Dąży do *unio mystica*, ale nie widzi możliwości werbalnego ujęcia bytu transcendentalnego. Przedkłada w tym względzie metodę opartą na indywidualnej, lecz przecież tym samym intersubiektywnie nieprzekładalnej, kontemplacji. Polega ona na omijaniu, mało w tym celu przydatnego, rozumu i sięganiu do niewyczerpalnych, treściowo bogatych, choć nacechowanych irracjonalnością pokładów ludzkiej duchowości. W obliczu Boga podejście takie oznacza degradację głośniejszej i wspartej logiką mowy artykułowanej, z jednoczesnym głoszeniem przewagi (wymownego) milczenia, wielce zresztą w życiu jednostki „znaczącego” i ważnego.

### 2.3.2. Mikołaj z Kuzy

**Mikołaj z Kuzy** (1401–1464) urodził się w miejscowości Kues, znanej dzisiaj pod nazwą Bernkastel-Kues (na granicy niemiecko-luksemburskiej). Studia ukończył w Heidelbergu, a następnie większość swego życia spędził we Włoszech, gdzie kontynuował edukację oraz wspinał się na kolejne szczeble osobistej kariery, głównie duchownej. Był myślicielem wszechstronnym, zajmującym się przyrodoznawstwem i matematyką, jednak największe sukcesy, zarówno biorąc pod uwagę zajmowane stanowiska, jak i działalność pisarską, osiągnął w dziedzinie filozofii i teologii. Był biskupem, kardynałem, zaś pod koniec życia bliskim współpracownikiem papieża Piusa II.

Mikołaj należał do dwóch epok kulturowych: średniowiecza i odrodzenia, zaś według niektórych badaczy był on właśnie „tym niemieckim myślicielem, który przeprowadził nas ze średniowiecza w nowożytność. [Co prawda] Bóg, Trójca, tworzenie świata, Chrystus, Kościół stanowią najczęstsze przedmioty jego spekulacji,

---

<sup>38</sup> Tamże, s. 115.

[z drugiej wszakże strony jego filozofię cechuje] siła, nowe ujęcie przyrody, indywidualizm i optymizm<sup>39</sup>. Był humanistą, która to cecha jest zresztą charakterystyczna dla całego odrodzenia. Cenił wysoko człowieka jako jednostkę wraz z jego uzdolnieniami, duchowymi i kontemplacyjnymi mocami oraz twórczymi możliwościami.

Humanistyczne nastawienie kotwiczy w mistyce, której Kuzańczyk był wyrazistym reprezentantem i w ramach której, podobnie jak półtora wieku wcześniej czynił to Mistrz Eckhart, wznosił człowieka do Jedni z Bogiem. Była to także mistyka racjonalna, polegająca na świadomości dokonującej się *unio mystica*. Mikołaj pisze o tym dobitnie: „niedorzeczny jest ten, kto twierdzi, iż poznał prawdę, sam o tej prawdzie nic nie wiedząc. Czyż tak samo nie uchodziłby za szalonego ślepiec twierdzący, że odróżnia kolory, podczas gdy tych kolorów w ogóle nie zna?”<sup>40</sup>.

Mikołaj głosi jedność wszelkich bytów, połączonych w Bogu i pozbawionych tym samym jakichkolwiek sprzeczności. Widać tu kolejne nawiązanie, treściowe, ale dotyczące sposobu retoryki, do – panteizującej i racjonalizującej zarazem – mistyki Eckharta:

„Istnieje tylko jedna prawda, ponieważ istnieje tylko jedna Jednia. Prawda i Jednia są tym samym, jako że prawdą jest to, że jedna jest Jednia”<sup>41</sup>.

„Ta absolutna Jednia, pozbawiona sprzeczności, jest czymś największym – Bogiem. Bóg jest absolutną Jednią, na mocy której rzeczywiste jest wszystko to, co może istnieć”<sup>42</sup>.

Podkreślenie mistycznego nastawienia jest potrzebne w kontekście dociekań Kuzańczyka dotyczących roli słowa w zgłębianiu

---

<sup>39</sup> F. Überweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Dritter Teil – Die Philosophie der Neuzeit bis zum Ende des achtzehnten Jahrhunderts*, Hrsg. M. Frischeisen-Köhler, W. Moog, Verlag Mittler und Sohn, Berlin 1924, s. 71–72.

<sup>40</sup> N. von Kues, *Drei Schriften vom verborgenen Gott*, F. Meiner Verlag, Hamburg 1967, s. 3.

<sup>41</sup> Tamże, s. 2.

<sup>42</sup> Cyt. za: K. Flasch (Hrsg.), *Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung. Mittelalter*, Reclam, Stuttgart 1994, s. 505.

tajemnic owej Jedni. Jest on, jak już zostało zaznaczone, myślicielem nowoczesnym, reprezentującym renesans, ale z drugiej strony boryka się z problemem werbalnego dotarcia i określenia Boga. Fenomen języka jest przez niego faktycznie często eksploatowany, nawet wtedy, gdy ujawnia się nazewnicza nieporadność w obliczu niezgłębialnej transcendencji. Niektórzy badacze w tym miejscu stawiają wręcz daleko idącą i odważną tezę o wszechobecności i wszechmocy języka w Kuzańczyka interpretacjach ludzkiej aktywności. Według E. Cassiera, znawcy nowożytnej filozofii,

*„Wszelkie poznanie – zarówno poznanie matematyczno-przyrodoznawcze, jak i metafizyczne – staje się dla niego w ostatecznym rozrachunku językiem. Świat bowiem nie jest niczym innym jak książką, którą Bóg napisał swoim palcem, a której sens ludzki duch ma zinterpretować i sobie przyswoić. W tej interpretacji może on posuwać się tylko krok za krokiem; sylabizując, musi ujmować literę za literą, aby stopniowo odgadywać znaczenie poszczególnych zdań”<sup>43</sup>.*

Oczywiście, nie mamy tu jeszcze do czynienia, a uwaga ta dotyczy również szkicowanych wyżej koncepcji, z filozofią języka w sensie odrębnej dziedziny wiedzy. Język stosowany jest w sposób intencjonalny i trochę intuicyjny w celu rozwiązywania, także i tych najtrudniejszych, zagadnień poznawczych, ontologicznych czy aksjologicznych.

Przypomnijmy, Mikołaj z Kuzy daje się określić jako myśliciel odrodzenia, sięgający chętnie do metodologii matematyczno-przyrodoznawczej oraz racjonalnej. Pomińmy wszakże elementy scjentyzmu, jak chociażby głoszenie atomowej struktury bytu lub przenoszenie matematycznej „ilości” i „miary” nad metodę wrażeniowej, subiektywnej często „jakości”. Zatrzymajmy się natomiast nad językoznawstwem, w ramach którego Kuzańczyk stosuje zabiegi specjalistyczne, m.in. etymologiczne. Oczywiście, dotyczą one w przeważającej części relacji człowieka z Bogiem i wiążą się

---

<sup>43</sup> E. Cassirer, *Problem języka a początki nowożytnej filozofii*, w: tegoż, *Symbol i język*, wyb. i tłum. B. Andrzejewski, WN IF UAM, Poznań 1995, s. 74 (wyd. 2 – WSPiA, Poznań 2004, s. 75).

z nadzieją na zgłębienie istoty Boga. Ale też etymologiczne „gry” prowadzą Mikołaja niekiedy na relatywistyczne drogi. Jest to wprawdzie konstatacja dla mistyka w znacznym stopniu marginalna, choć mająca miejsce i uwypuklona chociażby przez J. Hennigfelda. Idzie o łacińskie słowo *mens* (duch, rozum), które Mikołaj wyprowadza od *mensura* (miara). Wspomniany badacz uznaje tę etymologiczną zależność za fałszywą, niemniej może ona dostarczać Kuzańczykowi „podstawy do rozważań na temat mocy słowa oraz na temat jego siły nazewniczej (*vis vocabuli*)”<sup>44</sup>. W konsekwencji zastosowania rozumu do rzeczy (nadawania rzeczom „miary” rozumowej) dochodzimy łatwo do nazewniczego woluntaryzmu. Rozumem (ludzkim) trudno dotrzeć do sedna rzeczy, stąd możliwość swobodnego, raczej przybliżonego (w potocznej nomenklaturze: „mniej więcej”) niż adekwatnego określania przedmiotów świata zewnętrznego. Sam Mikołaj powiada (ustami „Laika”), że duch doświadcza jedności i tożsamości, ponieważ poznaje poszczególne przejawy świata pojedynczo i z osobna. Lecz gdy tenże duch to samo „poznaje... wielokrotnie, wyciągamy wniosek, że jest tam więcej rzeczy i mówimy ‘dwa’, ponieważ duch poznaje jedno i to samo dwukrotnie...”<sup>45</sup>.

Odwolywanie się do ustaleń ducha ludzkiego – zarówno poznawczych, jak i nazewniczych – choć wskazuje na renesansowe usposobienie, nie jest wszakże najbardziej typowe dla filozofii Mikołaja z Kuzy. Myślicielowi idzie przecież o „Jednię”, a ta nie znajduje zbyt silnej podstawy w oglądzie rzeczy materialnych. W innym zabiegu etymologicznym steruje on już wyraźnie w stronę mistycznej Jedni z Bogiem, a także głosi możliwość osiągnięcia tejże Jedni w głębokiej kontemplacji, a także przy zrozumieniu znaczenia niektórych słów. Zastanawia się w tym celu nad językowym określeniem Boga w językach klasycznych, nad łacińskim „Deo” oraz greckim „Theo”. Słowa te wyprowadza z greckiego *theo* – „oglądam”, „patrzę”. „Boskość” polega tedy na procedurze wzajemnego

<sup>44</sup> J. Hennigfeld, *Geschichte der Sprachphilosophie...*, dz. cyt., s. 293–294.

<sup>45</sup> N. von Kues, *Idiota de mente (Der Laie über den Geist)*, F. Meiner Verlag, Hamburg 1995, s. 49.

„ogładania” – zarówno Boga przez człowieka, jak i człowieka przez Boga. W *De visione Dei* zapytuje: „Cóż innego oznacza twoje widzenie, o Panie! kiedy spoglądasz na mnie swymi łagodnymi oczyma, ponad to, że jesteś przeze mnie widziany?... Fakt, że jesteś widziany, nie jest niczym innym ponad to, że widzisz tego, kto widzi ciebie”<sup>46</sup>. Gwoli sprawiedliwości należy w tym miejscu zaznaczyć, że w świetle innych wypowiedzi myśliciela „widzenie” oznacza w powyższym kontekście „ogład” wewnętrznymi oczyma duszy<sup>47</sup>.

W tym miejscu powstaje wszakże zasadniczy problem i zaczynają się piętrzyć trudności. Wiążą się one z językiem, a dokładnie z nazwaniem Tego, kogo oglądają wewnętrzne oczy. Podobnie jak miało to miejsce u omawianych wcześniej przedstawicieli średniowiecza, również Mikołaj napotyka w tym kontekście na poważne dylematy, przy jednoczesnym przeświadczeniu – co trzeba podkreślić – o konieczności intersubiektywnego, niechby nawet ułomnego, dyskursu związanego z transcendencją.

Powtarza się pytanie, czy słowa są w ogóle w stanie oddać istotę Boga. Mikołaj-mystyk przyjmuje w tym względzie postawę sceptyczną. Otóż musimy uświadomić sobie potęgę Boga, kiedy ten „wznosi się ponad zmysł wzroku, słuchu, smaku, dotyku, zapachu, a także ponad zdolność mówienia, ponad wszelką zmysłowość, ponad poznający rozum, ponad jakikolwiek przeblysłk rozsądku. Uświadamiamy sobie, że nie ma w nim nic z powyższych określeń, lecz góruje nad wszystkim jako ten jeden Bóg Bogów i król królów”<sup>48</sup>.

Sprawa ma się tu, według wywodów Mikołaja, analogicznie do zmysłowego postrzegania barw. Stwierdza on mianowicie, że wzrok nie dociera do istoty barwy, że „widzenie” jest raczej „niczym” niż „czymś”. Barwy nie wychodzą przecież poza swój zakres i pozostają zawsze wewnątrz swoich granic, które nie schodzą się z granicami widzenia. Widzenie nie odpowiada więc barwom, choć próbuje ono nadać tym drugim określone nazwy. Jest to nazewnic-

<sup>46</sup> K. Flasch (Hrsg.), *Geschichte der Philosophie...*, dz. cyt., s. 514.

<sup>47</sup> N. von Kues, *Drei Schriften...*, dz. cyt., s. 9.

<sup>48</sup> Tamże, s. 12.

two nieprecyzyjne i dalekie od dotarcia do istoty barwności. Analogię tę wykorzystuje Mikołaj do poznawczych i nazewniczych relacji człowiek-Bóg: „Tak jak widzenie do widzialnego, tak samo odnosi się Bóg do wszystkiego w ogóle”<sup>49</sup>.

Boga nie można tedy ogarnąć metodą empiryczną, ale nie daje się on pojąć również za pomocą rozumowych procedur, jako że „Bóg objawia się właśnie dzięki naszemu uświadomieniu sobie, iż operacje myślowe są zbyt ograniczone, aby go sobie wyobrazić i pojąć... To, czego nie można pojąć, pozostaje niewypowiedziane. ‘Wypowiedzieć’ znaczy bowiem: ‘wyrazić na zewnątrz’ za pomocą dźwięków bądź innych znaków to, co daje się pojąć wewnątrz. Nieznane jest imię tego, kogo istotność jest niepojęta”<sup>50</sup>.

Jakkolwiek wypowiedź człowieka o Bogu okazuje się zbyt wąska i jedynie przybliżona. Wysiłki słownego określenia Boga, odmiennie zresztą w różnych językach, są jednak podejmowane, aczkolwiek zawsze i tylko na miarę ludzkich możliwości i stosownie do ludzkich potrzeb poszukiwania Boga oraz do interpersonalnego komunikowania osiągniętej w tym zakresie wiedzy.

Spotykamy u Kuzańczyka nazwanie Boga w sensie praprzyczyny. Myśliciel stosuje w tym przypadku dość zawiłą i enigmatyczną retorykę: „Nie jest on niczym, nie jest też tak, że go nie ma, ani też jest on i nie jest zarazem; lecz jest on Praźródłem i Źródłową Przyczyną (*Quellgrund*) wszelkich początków bytu i niebytu”<sup>51</sup>.

Mikołaj dla wyrażenia Boga posługuje się niekiedy słowem „Nieinne” (*das Nichtandere* – tak zatytułowane jest nawet jedno z jego dzieł), które dobrze oddaje jego mistykę (wręcz o lekkim nachyleniu panteistycznym).

„Owego ‘Nieinne’ nie używam dla określenia tego, którego nazwanie znajduje się ponad wszystkimi imionami. Poprzez ‘Nieinne’ określam

---

<sup>49</sup> Tamże, s. 6.

<sup>50</sup> Tamże, s. 8. Mikołaj dodaje w innym miejscu: „Wiem, że wszystko to, co znam, nie jest Bogiem, i wszystko, co ujmuję w pojęciach, nie jest do niego podobne. Wiem, że stoi on ponad tym wszystkim” (tamże, s. 3–4).

<sup>51</sup> Tamże, s. 4–5.

raczej moje pojęcie właśnie tego Pierwszego. Nie znajduję bardziej odpowiedniej nazwy dla mojego pojęcia tego, czego nie można nazwać, co nie różni się od żadnego przedmiotu”<sup>52</sup>.

Myśliciel przenosi nas tedy w obszary ludzkiego ducha, głosi jego twórczą aktywność i wskazuje na duchową ostoję (niewyraźalnego) Boga. Staje przed nami odrodzeniowy humanista, akcentujący z jednej strony wolność indywiduum, ale też z drugiej strony dopatrujący się wręcz w tymże indywiduum, okrojonych oczywiście, zbieżności z samym Bogiem. „Człowiek posiada intelekt – powiada Kuzańczyk – który w swej twórczości jest podobny do intelektu Boskiego... Tak jak Bóg tworzy świat z rzeczy, tak człowiek ‘składa’ (*‘macht’*) swoją wiedzę o rzeczach ze znaków i słów”<sup>53</sup>. W innym miejscu Mikołaj powiada jasno i odważnie: „Tak jak Bóg jest stwórcą rzeczy realnych i naturalnych, tak człowiek jest twórcą rzeczy myślowych i form artystycznych... Człowiek zatem posiada ducha, który w swych twórczych zdolnościach stanowi symbol ducha boskiego”<sup>54</sup>.

W ludzkim duchu powstaje system symboli (także językowych), które wypełniają przestrzeń między Bogiem i Jego materialnym stworzeniem. Wspomniany wyżej Cassirer, sam będący wybitnym filozofem symbolu, dostrzega w tej metodzie wielki postęp i wkład Kuzańczyka w powstanie i rozwój nowoczesnego myślenia. Jak wiadomo i o czym będzie jeszcze mowa, Cassirer głosił w swej teorii „człowieka symbolicznego” duchową aktywność indywiduum, potrafiącą nade wszystko wytwarzać „symbole”. Te ostatnie stanowią rezultat apriorycznej duchowości, są wolne od „substancjalnego” skrepowania i stanowią podstawę kulturowego „funkcjonowania” człowieka w świecie, w gruncie rzeczy tajemnym i zakrytym przed człowiekiem w swym „bycie-samym-w-sobie”. Symbolika dotyczy między innymi sfery religijnej jako jednej z „form symbo-

<sup>52</sup> N. von Kues, *Vom Nichtanderen*, F. Meiner Verlag, Hamburg 1987, s. 77.

<sup>53</sup> Cyt. za: S. Meier-Oeser, *Nikolaus von Kues*, w: *Klassiker der Sprachphilosophie*, dz. cyt., s. 99.

<sup>54</sup> S. Otto (Hrsg.), *Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung. Renaissance und frühe Neuzeit*, Reclam, Stuttgart 1984, s. 38–39.

licznych", stanowiącej wyobraźniowy i językowy zbiór religijnej symboliki. Nie inaczej twierdził wcześniej Mikołaj z Kuzy, pisząc: „Takie jest też moje stanowisko, mianowicie że Bóg jest niewidzialny dla wszelkich rodzajów oglądu... Ów ogląd, który odnoszę do Boga, nie oznacza właśnie czegoś widzialnego, lecz jest oglądem niewidzialnego w widzialnym”<sup>55</sup>.

W takim właśnie symbolicznym podejściu, nacechowanym ideą wewnętrznej wolności, ale i umiejętnego postępowania od ogólności do szczególności (także w kierunku odwrotnym), dopatruje się Cassirer nowatorskiej i skutecznej metody w funkcjonowaniu człowieka, także w jego kontakcie ze sferą *sacrum*.

„To jest ta nowość, gdy symbole, w których ujmowana jest Boskość, odnoszą się nie tylko do zmysłowej pełni i siły, lecz także do tkwiącej w nich myślowej określoności i pewności. Rodzaj relacji między światem i Bogiem, między skończonym i nieskończonym podlega tym samym radykalnej przemianie”<sup>56</sup>.

Dodać jedynie trzeba, że mimo dalekosiężnych wizji Mikołaja z Kuzy i w pewnym sensie prekursorstwa w stosunku do dwudziestowiecznej filozofii kultury, w tym i filozofii komunikacji, zachodzą w tym zestawieniu dość istotne różnice. Otóż dla renesansowego mistyka Bóg jest istotą realną, zaś nasze enigmatyczne i symboliczne nazewnictwo stanowi, wprawdzie nierealizowalny, drogowskaz wiodący nas ku Bogu-Substancji, daje nadzieję i wyraża tęsknotę za Bogiem. Dla symbolizmu typu cassirerowskiego natomiast nazwy już z założenia są i pozostają symbolami, które, wobec programowej dla neokantyzmu negacji substancjalnych „rzeczy samych w sobie”, muszą nam wystarczyć za ostateczną rzeczywistość, w której, właśnie dzięki symbolom, możemy – jedynie i aż – skutecznie funkcjonować.

---

<sup>55</sup> N. von Kues, *Vom Nichtanderen*, dz. cyt., s. 79–80.

<sup>56</sup> E. Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1994, s. 56–57.

---

## Problem języka w filozofii oświecenia

### 3.1. Uwagi wstępne

Język zajmował ważną pozycję w myśli oświeceniowej, stając się stopniowo wyodrębnioną dziedziną badań. Można też powiedzieć, że odzyskiwał i stopniowo nasilał swoją wiodącą rolę w kształtowaniu innych dziedzin kultury. Oczywiście, idzie w głównej mierze o obszar kultury niemieckiej, jako że w innych regionach Europy (zwłaszcza, jak zobaczymy, w Anglii) język pozostaje na pozycjach drugorzędnych, bez większego wpływu na procedury poznawcze. Przy czym pełnię swych możliwości kulturotwórczych i przedmiotową dojrzałość otrzymał język dopiero w systemie W. von Humboldta. Poprzez studia nad językiem, po pierwsze, zamierzano, głównie właśnie w Niemczech, doskonalić międzyludzką – jeszcze nie uniwersalną, która stanie się niebawem przedmiotem rozważań romantyków – komunikację oraz, po drugie, poszukiwano w nim klucza do lepszego zrozumienia istoty człowieka. Wspomnieć można chociażby na poły zapomnianą pracę **Johanna Davida Michaelisa** (1717–1791) *O wpływie myśli na język oraz języka na myśli* (1762). Już z samego tytułu wynika, że autor dopatrywał się w języku siły determinującej naszą wiedzę o świecie, stanął zatem na stanowisku, które zostało rozbudowane nieco później w systemie W. von Humboldta i zradykalizowane następnie w językoznawstwie dwudziestowiecznym (choćby w tzw. hipotezie Sapira–Whorfa).

Wydaje się, że w oświeceniowej refleksji nad językiem na plan pierwszy wysuwa się problem jego genezy. Uderza przy tym znaczna rozpiętość rozwiązań tego zagadnienia – od pozycji teistycznych po teorie naturalistyczne, zarówno w paradygmacie racjonalistycznym jak i, zwłaszcza w Anglii, empirycznym. Wobec scjentyistycznych tendencji oraz przyrodoznawczych aspiracji oświecenia rozterki tego typu nieco zaskakują, choć nie powinny dziwić w świetle naszych wcześniejszych ustaleń na temat metodologicznych założeń dotyczących nadzwyczajnej pozycji języka w sferze całej egzystencji, czy choćby tylko w całokształcie ludzkiej kultury.

W oświeceniowych Niemczech zaistniał spór dotyczący właśnie genezy języka. Toczył się on zwłaszcza między nastawieniem teistycznym (Süßmilch) a stanowiskiem naturalistycznym (Herder). Na toczącą się w tym zakresie polemikę wskazuje L. Miodoński: „Jeśli w tej powyżej zarysowanej perspektywie postrzegać spór filozoficzny o pochodzenie języka, jaki wynikał z Herdera krytycznej oceny rozprawy Süßmilcha, to ujawni się zasadnicza, niedająca się przezwyciężyć sprzeczność dwóch modeli świata i w konsekwencji dwie różne argumentacje: Süßmilcha – na rzecz boskiego pochodzenia języka oraz Herdera – na rzecz naturalnych źródeł języka”<sup>1</sup>.

W kolejnych paragrafach przyjrzymy się bliżej poszczególnym stanowiskom filozoficzno-językowym, zasygnalizowanemu sprowi w Niemczech, a także filozoficzno-językowym rozterkom oświecenia europejskiego w ogóle.

### 3.2. Koncepcja boskiej genezy języka – Johann P. Süßmilch

Przedstawicielem koncepcji o boskiej proveniencji języka był **Johann Peter Süßmilch** (1707–1767). Ten berliński wyższy radca konsystorski był myślicielem niezwykle wszechstronnym, a swoje

---

<sup>1</sup> L. Miodoński, *Herder kontra Süßmilch – początki sporu o pochodzenie języka*, w: *Język, rozumienie, komunikacja*, red. M. Domaradzki, E. Kulczycki, M. Wendland, WN IF UAM, Poznań 2011, s. 49.

poglądy zawarł w wielu pracach, m.in. w przełomowym i wielowątkowym, bardzo rozbudowanym dziele z roku 1741 *Boski porządek w przemianach rodzaju ludzkiego* (*Die Göttliche Ordnung in den Veränderungen des menschlichen Geschlechts*). Podjął w nim problemy dotyczące demografii, statystyki, ekonomii, a nawet epidemiologii<sup>2</sup>.

Poniżej skoncentrujemy się wszakże na innym obszernym dziele Süßmilcha, w którym zawarł swoje uwagi dotyczące słowa i języka. Jest nim wydana w 1766 roku *Próba dowodu, że pierwszy język otrzymał swój początek nie od człowieka, lecz jedynie od Stwórcy* (*Versuch eines Beweises, dass die erste Sprache ihren Ursprung nicht vom Menschen, sondern allein vom Schöpfer erhalten habe*). Język jest, według tego myśliciela, potrzebny człowiekowi do lepszego posługiwania się rozumem. Ponieważ rozum, tak zresztą jak wszystko inne, pochodzi od Boga, tedy i język musi być darem Stwórcy. Ponadto – co podkreśla Süßmilch – język jest tak dalece doskonały, że „mogła go stworzyć tylko istota o jeszcze większym i doskonalszym rozumie, która przewidziała wszelkie zakresy użycia języka i według tego język konstruowała”<sup>3</sup>.

Uwaga ta dotyczy zarówno języka mówionego, jak i pisma. Autor odwołuje się do filogenetycznych założeń oraz do psychologii tzw. „ludów prymitywnych”, opisując m.in. ich zachowania w obliczu komunikacji korespondencyjnej. Amerykańscy Indianie mianowicie dopatrywali się – według jego relacji – boskiego pośrednictwa między nadawcą listu a oddalonym od niego adresatem. Przykłady tego typu mają dowodzić zakotwiczonego głęboko w naszej świadomości przeświadczenia o pozaziemskiej genezie ludzkiej mowy. W owym boskim „darze” Süßmilch poszukuje cezury między ludźmi i światem zwierząt. W swej pisarskiej rzetelności autor prezentuje także stanowiska skłaniające się ku przekonaniu o naturalnym źródle języka, od antyku po nowożytność. Wykazuje wszakże przy okazji tkwiące w nich sprzeczności, w kon-

---

<sup>2</sup> Por. tamże. Tę właśnie pracę wymienia Miodoński w kontekście krytyki Herderowskiej.

<sup>3</sup> Cyt. za: B. Skibitzki, *Herder – ein aufklärerischer Philosoph*, w: *Herders Idee der Humanität*, Hrsg. Jan Watrak, Rolf Bräuer, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin 1995, s. 250.

sekwencji czego stwierdza, iż „jest rzeczą niemożliwą, aby zarówno przypadek, jak i sam człowiek mogli być przyczyną i stwórcą języka, a zatem jesteśmy zmuszeni szukać pierwszej przyczyny tego ostatniego poza człowiekiem, w jakiejś istocie wyższej i mądrzejszej”<sup>4</sup>.

Süßmilch wymienia dwa zasadnicze zadania języka. Jednym z nich jest przekazywanie za pomocą dźwięków współobywatelom swoich myśli w celu usprawnienia społecznej współdzystencji. Drugie zadanie, zresztą ważniejsze, polega na uaktywnieniu rozumu poszczególnych jednostek. We wszystkich przypadkach autor podkreśla doskonałość języka – mimo różnorodności dźwięków i przedmiotowo-pojęciowych skojarzeń ma on strukturalną precyzję, reguły i porządek, pełni optymalnie swoją komunikacyjną funkcję, a także przyczynia się do doskonalenia jednostki, pozwalając jej „rozsądnie myśleć”. Pierwsi ludzie, jak twierdzi Süßmilch, nie potrafili mówić, a tym samym nie potrafili czynić użytku z rozumu. Nie mogli tedy „wymyślić” języka, który z konieczności musiałby wówczas być co najwyżej naśladowczy, a przez to chaotyczny, przypadkowy i nieskładny. Jedynym wnioskiem, jaki Süßmilch wysnuwa ze swoich – trzeba przyznać, merytorycznie i historycznie ugruntowanych – rozważań, jest uwzględnienie ingerencji boskiej w dzieło tworzenia społecznej komunikacji. To właśnie dając człowiekowi język, „Stwórca wyniósł nas ku szlachectwu, i za to należy mu się wielka chwała we wszystkich językach”<sup>5</sup>.

### 3.3. Między teizmem i naturalizmem – Johann G. Hamann i Johann N. Tetens

Inni myśliciele oświeceniowi skłaniali się wszakże ku poglądom naturalistycznym, aczkolwiek część z nich podtrzymywała jednocześnie elementy teistyczne. Prześledźmy niektóre oświece-

---

<sup>4</sup> J.P. Süßmilch, *Versuch eines Beweises, dass die erste Sprache ihren Ursprung nicht vom Menschen, sondern allein vom Schöpfer erhalten habe*, Buchladen der Realschule, Berlin 1766, s. 17.

<sup>5</sup> Tamże, s. 98.

niowe koncepcje filozoficzno-językowe, z jednoczesnym zaakcentowaniem ich ambiwalentnego wydźwięku wobec dwóch wspomnianych stanowisk.

Pomiędzy teizmem i racjonalizmem trzeba umiejscowić poglądy filozoficzno-językowe **Johanna Georga Hamanna** (1730–1788).

Hamann (urodzony w Królewcu, stąd zwany niekiedy „magiem północy”) wypowiadał się na temat języka wielokrotnie w kilku swoich pismach. Jego poglądy filozoficzno-językowe stanowią przykład oscylowania między stanowiskiem naturalistycznym i teistycznym. W jednej ze swych wczesnych prac z roku 1760 zatytułowanej *Rozważania na temat pewnego akademickiego problemu* (*Versuch über eine akademische Frage*) autor czyni zadość tendencjom oświeceniowym i opowiada się za tezą o naturalnej proveniencji języka. Język stanowi, według niego, rezultat dziejowego procesu i jest funkcją narodowej (mentalnościowej, a nawet fizycznej) specyfiki. Hamann definiuje go „jako środek do przekazywania własnych myśli i rozumienia cudzych”. W stwierdzeniu tym można dostrzec nutę relatywistyczną, sugerującą wzajemny wpływ języka na myśli. Każdy naród (*Volk*) wyraża swoje myśli, po pierwsze, za pomocą języka, który ma określoną „naturę, formę, prawa i zwyczaje”, oraz, po drugie, za pomocą zewnętrznych „teatralnych gestów”, do których można zaliczyć np. sposób ubierania się. Język ma zatem z jednej strony genezę filogenetyczną i jest dobrem całej ludzkości, choć z drugiej – przejawia wiele cech charakterystycznych dla określonej wspólnoty komunikacyjnej. Mechanistycznie wręcz brzmią słowa Hamanna na temat wzajemnego spojenia języka z narodem: „Z tą samą łatwością, z jaką natura dała poszczególnym narodom specyficzny kolor skóry i wykrój oczu, mogła nadać ich językom i wargom nieco odmienne, nieuchwytnie dla nas, cechy”<sup>6</sup>.

Naturalistyczną interpretację problemu genezy języka kontynuuje Hamann w królewieckiej „Gazecie Naukowej i Politycznej” (dołączek do numeru 37 z 1772 roku). Próbuje tam znaleźć odpowiedź

---

<sup>6</sup> J.G. Hamann, *Schriften zur Sprache*, Hrsg. J. Simon, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1967, s. 91.

na pytanie, w jaki sposób pojawił się język, przy czym odpowiedź autora idzie w stronę wyprowadzania pierwszych dźwięków z pre-ludzkiej historii świata zwierząt: „Początek ludzki odpada sam z siebie; mistyczny jest dwuznaczny i niefilozoficzny... Z konieczności i z dużą dozą słuszności nie pozostaje więc nic innego jak początek *zwierzęcy*”<sup>7</sup>.

W *Metakrytyce na temat czystości rozumu (Metakritik über den Purismus der Vernunft)* z roku 1784 wątek naturalistyczny zostaje wzbogacony obiegowymi już wówczas dokonaniem teoriopoznawczymi I. Kanta. Autor stwierdza tam, że dźwięki mają charakter *a priori*, tzn. że nie dotyczą one bezpośrednio tego, „co przynależy do wrażenia lub do pojęcia jakiegoś przedmiotu”.

Wiele innych wypowiedzi Hamanna wskazuje na bliskie mu również przekonania religijne i poglądy teistyczne. We wspomnianej już „Gazecie Naukowej i Politycznej” z 30 marca 1772 roku czytamy: „Nie jesteś w stanie wyjaśnić języka z natury ludzkiej, a zatem ma on naturę boską”<sup>8</sup>. Podobne stwierdzenia można znaleźć w rozprawie z tego samego roku *Rycerza Rosencreuza ostatnie oświadczenie na temat boskiego i ludzkiego pochodzenia języka (Des Ritters Rosencreuz letzte Willensmeynung über den göttlichen und menschlichen Ursprung der Sprache)*. Hamann powołuje się tu na medyczne i fizjologiczne ustalenia współczesnego mu lekarza Moscatiego, według którego wszystkie umiejętności człowieka (łącznie z jedzeniem, pićciem, chodzeniem na dwóch nogach itd.) nie są mu wrodzone, lecz przez niego nabyte w procesie uspołecznienia. Jeśli zatem niczego nie potrafimy nauczyć się sami, bez pomocy opiekunów, „jakże ktoś mógłby wpaść na pomysł, aby traktować język jako samodzielny wynalazek ludzkiej sztuki i mądrości?”<sup>9</sup>. Początku języka należy upatrywać w Bogu. Boski początek ma zresztą cała przyroda, łącznie z człowiekiem. Najstarsze, biblijne przekazy informują: „Adam był więc u Boga; i Bóg sam przysposabiał tego pierworodnego i naj-

---

<sup>7</sup> Tamże, s. 133–134.

<sup>8</sup> Tamże, s. 129.

<sup>9</sup> Tamże, s. 143.

starszego z naszego rodu do roli lennika i spadkobiercy świata, tworzonego poprzez słowo jego ust<sup>10</sup>. Najpierw przemówił tedy Bóg, który „był słowem” wyrażającym się „w każdym zjawisku przyrody”, człowiek zaś uczył się słów boskich z tych zjawisk, czyli z „przemawiającej do niego” przyrody. Nietrudno dostrzec, iż Hamann antycypuje w tym miejscu poglądy romantyczne, dla których przyroda (tożsama z Bogiem) stanowi prajęzyk, będący początkiem języka ludzkiego. Będzie o tym szerzej mowa w rozdziale piątym. Preromantyzm ujawnia się także w tezie „maga północy”, iż początki języka miały charakter poetycki i muzyczny: „Poezja jest mową ojczystą rodu ludzkiego... – czytamy w *Aesthetica in nuce* z 1762 roku. – Głęboki sen był spoczynkiem naszych praprzodków; ich ruchem – oszałamiający taniec. Siedem dni siedzieli w milczącej zadumie albo zdziwieniu; i otwarli swe usta – ku uskrzydłonym wyrazom<sup>11</sup>. We wspomnianej *Metakrytyce* natomiast Hamann pisze, iż „najstarszym językiem była muzyka<sup>12</sup>. Owe tezy o artystycznym usposobieniu człowieka przejął J.G. Herder, posiadający, podobnie jak jego poprzednik, duże wyczucie zbliżającej się epoki romantyzmu (będzie o nim mowa w kolejnym paragrafie).

Ambiwalentną postawę wobec poglądów teistycznych i naturalistycznych przyjął w swej filozofii języka **Johann Nicolaus Tetens** (1736–1807). W opozycji zarówno do teistycznego stanowiska Süßmilcha, jak i do stosunkowo radykalnego naturalizmu Herderowskiego pisze on jednoznacznie: „moją była teoria pośrednia między obydwojma [stanowiskami]... Człowiek *może* sam wynaleźć język, lecz potrzeba do tego sprzyjających okoliczności<sup>13</sup>. Język nie jest naturalną funkcją fizjologicznego rozwoju organizmu ludzkiego – gdyby tak było, dzieci wychowywane przez zwierzęta potrafiłyby mówić. Temu przeczy zaś, według Tetensa, wszelkie doświadczenie, jako że „ludzie-niedźwiedzie i ludzie-owce nie posiadali ani

<sup>10</sup> Tamże, s. 144.

<sup>11</sup> Tamże, s. 107.

<sup>12</sup> Tamże, s. 224.

<sup>13</sup> J.N. Tetens, *Sprachphilosophische Versuche*, Hrsg. H. Pfannkuch, F. Meiner Verlag, Hamburg 1971, s. 130.

pojęć, ani języka”. Z kolei przeciwna teza o boskim pochodzeniu języka zakłada całkowitą niedojrzałość człowieka i konieczność sterowania nim z zewnątrz. Taka postawa klóci się z przeświadczeniem Tetensa – mamy przecież określone predyspozycje, z których może się rozwinąć świadomość i język. Wynika z tego, iż język powstaje w wyniku procesu uspołecznienia i społecznej nauki; początki języka mają więc wymiar *historyczny*, niezależny od dociekań filozoficznych optujących czy to za siłami nadprzyrodzonymi, czy też naturalno-racjonalno-fizjologicznymi. Tetens pisze w odniesieniu do tej kwestii, iż „**prawdziwe fakty nie dowodzą po obu stronach niczego** [podkr. B.A.]. Języki są pochodną ludzkiej natury i sił duchowych... Jeżeli człowiek żyje gromadnie w społeczeństwie, wówczas *mógł* gdzieś ktoś wpaść na sposób wyrażenia myśli za pomocą dźwięków, i tak też w niemym rodzie ludzkim *mógł* powstać język. Predyspozycja człowieka do mówienia nie pozostawia żadnych wątpliwości”<sup>14</sup>.

### 3.4. Racjonalistyczny naturalizm językowo-komunikacyjny – Johann G. Herder

W porównaniu z powyższymi koncepcjami, w sposób o wiele bardziej naturalistyczny wypowiadał się na temat istoty i genezy języka **Johann Gottfried Herder** (1744–1803). Stojąc dość mocno na gruncie metodologii oświeceniowej, sprzeciwiał się poglądom o nadprzyrodzonym pochodzeniu języka, któremu to przeświadczeniu daje niejednokrotnie wyraz. „Krótko mówiąc – czytamy we *Fragmentach* – cała ta hipoteza o boskim pochodzeniu języka pozostaje w sprzeczności z całą ludzką wynalazczością, jest sprzeczna z historią wszelkich światowych wydarzeń oraz z całą filozofią języka”<sup>15</sup>.

---

<sup>14</sup> Tamże, s. 134.

<sup>15</sup> J.G. Herder, *Aus den Fragmenten*, w: tegoż, *Sprachphilosophie*, Hrsg. E. Heintel, F. Meiner Verlag, Hamburg 1960, s. 125.

Niektóre argumenty o naturalnej genezie języka zdają się jednak wręcz bronić niematerialnej istoty i godności Boga:

„Za ludzkim stworzeniem języka przemawia wszystko, absolutnie nic przeciw... Boskie pochodzenie języka, jakkolwiek wydaje się bogobojne, jest na wskroś nieboskie: na każdym kroku umniejsza ono Boga nikczemnym, niedoskonałym antropomorfizmem. Ludzkie pochodzenie ukazuje Boga w najlepszym świetle: Jego dzieło, dusza ludzka, z siebie samej tworzy język i rozwija go, ponieważ jest Jego dziełem, duszą ludzką... Pochodzenie języka staje się więc teraz w sposób godny boskie, o ile jest ludzkie”<sup>16</sup>.

Niektóre, choć przesycone oświeceniowym racjonalizmem, wypowiedzi Herdera mogą wskazywać na jego prekursorstwo wobec filozofii romantycznej, negującej *ratio* na rzecz sfery uczuciowej. Tendencję tę, choć jeszcze w okrojonej postaci, widać właśnie w Herderowskiej filozofii języka, zwłaszcza w tezie o poetycko-melodycznych początkach języka ludzkiego. Ale i później, kiedy język został już sformalizowany, „pozostawał wciąż jeszcze rodzajem śpiewu, jak tego dowodzą akcenty wielu ludzi pierwotnych”<sup>17</sup>. Śpiew ten był człowiekowi wrodzony, tak samo zresztą, jak wrodzony jest śpiew słowika, będącego niejako samą „drgającą krtańią”, czy też sposób wyrazu innych form przyrody (por. nieco późniejszą teorię „języka przyrody” u romantyków). I chociaż „człowiek posiadał język już jako zwierzę”, to jednak odróżnia się on od tamtych właśnie poprzez doskonalenie własnego języka, który z czasem staje się „piękną prozą” i oddala coraz bardziej od instynktownych wyrazów. Istoty ludzkie były zwierzętami dopóty, dopóki nie wynalazły słów – dopiero te ostatnie „stworzyły człowieka”. Organy głosowe człowieka są podobne do organów zwierzęcia, to drugie nie potrafi jednak uczynić użytku ze swego fizjolo-

<sup>16</sup> J.G. Herder, *Rozprawa o pochodzeniu języka*, tłum. B. Płaczkowska, w: tegoż, *Wybór pism*, red. T. Namowicz, Ossolineum, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź 1987, s. 174.

<sup>17</sup> J.G. Herder, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* (1772), w: tegoż, *Sprachphilosophie*, dz. cyt., s. 37.

gicznego wyposażenia. Pozostaje ono na etapie wrażeń, zamyka się w wąskim kręgu bodziec-reakcja. Zwierzęciu brak, właściwego ludziom, rozumu, duchowego wnętrza i „językowego usposobienia”. Istota ludzka stała się „prawdziwym” człowiekiem wówczas, kiedy zaczęła widzieć nie tylko okiem, ale i duchem, a zwłaszcza kiedy potrafiła już nazywać stany rzeczy nie tylko za pomocą języka, lecz przede wszystkim swą duszą. Człowiek ma tedy wrodzone predyspozycje do języka, przy czym spoczywają one bardziej na wyposażeniu duszy niż na konstrukcji bazy artykulacyjnej. Nawet ślepiec i człowiek niemy posiada język: „wysadźcie go na bezludnej wyspie – przyroda będzie mu się objawiać poprzez ucho: tysiące istot, których nie może widzieć, będzie przecież zdawało się do niego mówić, a nawet gdyby były na zawsze zamknięte jego usta i jego oczy, jego dusza nie pozostanie całkiem bez języka”<sup>18</sup>.

W każdym języku pobrzmiewają jeszcze „resztki przyrodniczych dźwięków”, co może świadczyć o zwierzęcych prapoczątkach człowieka. Z drugiej wszakże strony Herder, stając bardziej na gruncie oświeceniowego dyferencjonizmu niż romantycznego uniwersalizmu, nie chce widzieć w zewnętrznej przyrodzie głównych źródeł języka ludzkiego; owe dźwięki przyrody „nie stanowią właściwych korzeni – są jedynie sokami, które odżywiają język”<sup>19</sup>.

Daje tu zapewne o sobie znać wpływ Kanta, który w 1770 roku swą rozprawą *O formie i zasadach świata zmysłowego i inteligibilnego* zapoczątkował teoriopoznawczy krytycyzm, akcentujący aktywne, podmiotowe *a priori*. Herder nie jest zwolennikiem Kanta, krytykuje go między innymi za brak w jego systemie wątku filozoficzno-językowego. W swej *Metakrytyce krytyki czystego rozumu* (*Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft*) z 1799 roku pisze wyraźnie: „w sprawach czystego lub nieczystego rozumu należy przesłuchać tego starożytnego, sprawdzonego i niezbędnego świadka, i gdy chodzi o pojęcie, nigdy nie powinniśmy się wstydzić jego herolda i zastępcy – oznaczającego je słowa”. Nie istnieje więc ideał „czystego” rozumu –

---

<sup>18</sup> Tamże, s. 32.

<sup>19</sup> Tamże, s. 6.

„cóż bowiem oznacza dla młodych ludzi, którzy opuścili ławki szkolne, owa paplanina transcendentalnego dziwactwa, której ani nie rozumieją, ani nie potrafią zastosować, ani sprawdzić, ale przyjmują z tym większym entuzjazmem, ponieważ wierzą, iż wraz z nią posiadają wszystko”<sup>20</sup>.

Metoda Kanta towarzyszy wszakże Herderowskiej filozofii języka. Intuicje Herdera, przywołującego chętnie kategorię „refleksji” czy „namysłu” (*Besonnenheit*), zmierzają w stronę językowego aprioryzmu i determinizmu. Faktem według niego jest to, iż język warunkują zjawiska przyrody oraz nasze zmysły. Ponadto człowiek „wynałazł język”, kiedy został „przeniesiony w stan namysłu” kowiczącego w rozumie. Ale też Herder twierdzi, że „nie istnieje żaden stan w ludzkiej duszy, który by nie był rzeczywiście określany poprzez słowa”<sup>21</sup>.

W świetle powyższych uwag, a także posiłkując się zwłaszcza ustaleniami cytowanego już L. Miodońskiego, można wymienić pięć kryteriów umożliwiających Herderowi głoszenie naturalnej genezy języka. Są to: „1. Zakorzenienie człowieka w naturze, 2. Genetyczna rozumność istoty ludzkiej, 3. Naturalne stymulowanie rozwoju języka przez rozum i rozumu przez język, 4. Istnienie ogromnej ilości dźwięków w poszczególnych językach, niedających się zredukować do jednego schematu, 5. Istnienie licznych form synonimicznych określających specyfikę doświadczenia natury w określonych kulturach”<sup>22</sup>.

Wracając do zasadniczego problemu podejmowanego w tym fragmencie rozważań, to znaczy do pytania o genezę języka, stwierdzić trzeba gwoili historycznej prawdy, że nie wszyscy badacze uznają sukces Herdera w rozwiązaniu tego problemu. Gerhart Schmidt przyznaje wprawdzie, że „określenie ‘pochodzenie języka’ zawdzięczmy prawdopodobnie ‘burzy i naporowi’ młodego Herdera”, jednak dodaje: „Herderowi nie udało się ustalić pochodzenia

---

<sup>20</sup> J.G. Herder, *Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft*, w: tegoż, *Sämtliche Werke*, Bd. 21, Berlin 1881, s. 18–19, 259, 271.

<sup>21</sup> J.G. Herder, *Abhandlung...*, dz. cyt., s. 61.

<sup>22</sup> L. Miodoński, *Herder kontra Süßmilch...*, dz. cyt., s. 56.

języka. Jego osiągnięcie polegało na ukazaniu poprzez transcendentualno-logiczne rozważania, że człowiek i język powstały jednocześnie... Wydarzenia związane z powstaniem języka pozostają wszelako niejasne, ponieważ cała historia zakłada już język [chodzi tu o Herderowską formułę: 'już jako zwierzę człowiek posiadał język' – dop. B.A.]<sup>23</sup>.

Herder różnicuje języki, czyniąc to zwłaszcza w aspekcie narodowym. Każdy naród posiada „zapas” (*Vorrat*) powiązanych z myślą znaków, które przez wieki doskonalili i wzbogacali. Wzajemna zależność narodu i języka przybiera u Herdera, podobnie zresztą jak u jego mistrza, Hamanna, charakter konieczny, mechaniczny – tworzy się ona latami w obliczu podobnych, korzystnych lub groźnych okoliczności, na które wspólnie wystawiona jest dana grupa społeczna. „Naród (*Volk*), dla którego, tak jak u dzieci, najczęstszą podniętą musiało być przerażenie, obawa, zdziwienie, podziw, taki naród przekaże takiego ducha również swemu językowi, oznajmi wielkie namiętności za pomocą gwałtownych gestów i potężnych dźwięków, niepohamowane potrzeby zgłosi w krótkich i mocnych akcentach krzyku, nieartykułowane odgłosy będą się przeksztalcać w proste i jednosylabowe wyrazy... Stanie się to językiem”<sup>24</sup>.

Wyżej zarysowane poglądy, głównie aprioryzm i (racjonalny) naturalizm, jak również wątek językowo-narodowy, zostały nieco później rozwinięte w filozofii języka **Wilhelma von Humboldta**. Humboldt, którego lata życia i twórczości pokrywają się częściowo z niektórymi przywołanymi wyżej autorami, uchodzi za pierwszoplanową postać w dziedzinie teorii i filozofii języka, niekiedy uważany jest wręcz za „ojca nowożytnego językoznawstwa”; jego twórczość pozostaje pod niezwykle silnym wpływem kantyzyzmu. Z tychże względów Humboldtowi i jego aktywistycznej (apriorycznej) filozofii języka zostanie poświęcony osobny (czwarty) rozdział.

---

<sup>23</sup> G. Schmidt, *O pochodzeniu języka*, dz. cyt., s. 7. Schmidt próbuje uzupełnić Herderowski tok rozumowania i rozważa ludzką praczynność „wskazywania na coś”.

<sup>24</sup> J.G. Herder, *Aus den Fragmenten*, dz. cyt., s. 127–128.

## 3.5. Oświecenie brytyjskie - empiryzm

Filozofia angielska wykazywała odmienne założenia metodologiczne w porównaniu z myślą kontynentalną, zwłaszcza niemiecką. Rodzący się na wyspach nowy system społeczny, zawierający coraz bardziej wyraźne demokratyczne i liberalne akcenty, nade wszystko zaś nabierające tempa przemiany w zakresie sposobów i technik produkcyjnych, pociągały za sobą potrzebę wypracowania stosownej metodologii wiedzy czy wręcz nowej jakości mentalnościowej. Nasila się metodyczny praktycyzm i empiryzm, które to założenia wycisnęły swoje piętno także na filozofii języka i komunikacji. Nowożytny empiryzm angielski wykazywał najczęściej krytyczny stosunek do tych ostatnich fenomenów, oscylując właściwie na granicy ich akceptowalności w obszarze poznawczym, hermeneutycznym i komunikacyjnym.

### 3.5.1. Empiryzm metodyczny Franciszka Bacona

Tendencję tę widać już w przedoświeceniowej twórczości **Franciszka Bacona** (1561-1626), dla którego jednym były „wiedza i potęga ludzka”; ta pierwsza miała ponadto gwarantować człowiekowi lepsze i szczęśliwe życie. Rodzi się wszakże pytanie, jaki charakter i jakie podstawy ma posiadać wiedza spełniająca powyższe oczekiwania. Otóż wiedzę należy, według Bacona, uwolnić od wszelkiego fantazjowania i niesprawdzonych teorii, wiodących łatwo do ułudy i fałszu. Należy ją natomiast pozyskiwać indukcyjnie, postępując od szczegółu ku uogólnieniom oraz oprzeć na solidnym fundamencie doświadczenia zmysłowego. To ostatnie może stanowić najbardziej pewną metodę wiodącą do poznania prawdziwego (stanowisko Bacona nazywamy stąd „empiryzmem metodycznym”). W niewielkim szkicu *O prawdzie* napotykaamy przypomnienie biblijnego przekazu, iż „pierwszym dziełem Boga było światło zmysłów, ostatnim - światło rozumu...”<sup>25</sup>. W swym głównym

---

<sup>25</sup> F. Bacon, *Essays*, Reclam, Stuttgart 1993, s. 4.

dziele filozoficznym *Novum organum* z 1620 roku, a dokładnie w jego aforyzmie 104 Bacon „podcina” rozumowi skrzydła, obciążając go ponadto ołowiem i przykuwając tym samym do faktów i konkretów. W kontekście swej fascynacji zmysłami i metodą indukcyjną wskazuje Bacon na przyczyny mogące być pozazmysłowym źródłem poznawczego zafalszowania. Owe czynniki gmatwające wiedzę nazywa „idolami” („fantomami”), a wśród nich wymienia: idole „jaskini”, idole „plemienia”, idole „rynku” oraz idole „teatru”. Nie wnikajmy głębiej w analizę wszystkich wymienionych „wrogów” „prawdziwego” poznania, skoncentrujmy się natomiast na idolach rynku, które zyskały swą nazwę od miejsca mocno nasyconego komunikacją językową. Na szeroko rozumianym rynku płynie strumień komunikatów, wypracowywane są teorie i strategie językowe, powstają słowa oraz tworzone są ich wciąż nowe, niekiedy wypaczone sensy. Powyższe zjawiska krępują postęp wiedzy i szkodzą prawidłowemu procesowi poznawczemu. Dzisiaj, zgodnie z najnowszą terminologią, dookreślilibyśmy intencję Bacona bardziej precyzyjnie: swoboda w stosowaniu słów i naginanie znaczeń dla indywidualnych potrzeb wprowadza do międzyludzkich relacji „szum komunikacyjny”.

W *Novum organum* Bacon z przyganą i powątpiewaniem charakteryzuje komunikacyjną przydatność owych *idola fori*:

„Są jeszcze idole wynikające niejako z wzajemnej bliskości i obcowania rodzaju ludzkości, które nazywamy idolami rynku, ponieważ tam właśnie ludzie przestają i współdziałają ze sobą. Ludzie bowiem obcuja ze sobą przez rozmowy; wyrazy zaś dobiera się stosownie do tego, jak je pospólstwo pojmuje. Toteż zły i niezręczny dobór wyrazów w dziwny sposób krępuje umysł. I ani definicje, ani objaśnienia, którymi uczeni w niektórych sprawach zwykle zabezpieczają się i bronią, żadną miarą nie poprawiają stanu rzeczy. Słowa całkowicie zadają gwałt rozumowi, wszystko mącą i przywodzą ludzi do niezliczonych jałowych kontrowersji i wymysłów”<sup>26</sup>.

---

<sup>26</sup> F. Bacon, *Novum organum*, tłum. J. Wikariak, PWN, Warszawa 1955, s. 68 (p. 43).

Postawa sceptycyzmu językowo-komunikacyjnego nie odstępowała Bacona do końca życia. W powstałej nieco później, w 1624 roku, baśniowej książce *Nowa Atlantyda* podtrzymuje on swoje negatywne nastawienie wobec skuteczności komunikatów językowych. Opisuje społeczność zamieszkującą wyspę, która leży na Pacyfiku, gdzieś między „Peru i Chinami”. Niezwykle interesujący z perspektywy naszych rozważań jest sam moment zbliżenia się do wyspy, w szczególności zaś zachowania tubylców ślących przybyszom komunikacyjne przesłanie. Najważniejsza jest tu – opisana przez Bacona – forma owych komunikatów, która pochodziła, jak wynika z dalszych opisów i co trzeba podkreślić, od członków społeczności niemal idealnej w swych zwyczajach, obyczajach i społecznym ustrukturalizowaniu. Bacon podkreśla, zapewne z satysfakcją, gdyż stanowi to kolejny wyraz jego teoretyczno-językowych przekonań, że egzotyczni wyspiarze nie posługiwali się słowami i „krzykiem”, lecz ślali ku przybyszom „naoczne” przekazy niewerbalne. Już na początku pracy znajdujemy opis komunikacyjnej sytuacji tuż przed cumowaniem:

„Nagle spostrzegliśmy, że wielu ludzi, z kijami w rękę, zabraniało nam za pomocą machań i znaków wejścia na ląd. Bez krzyku i porywczowości ostrzegwały nas ich znaki, abyśmy pozostali tam, gdzie jesteśmy. Na tej podstawie, nieco zmartwieni, wiedzieliśmy, co mamy czynić”<sup>27</sup>.

Franciszek Bacon wytyczył mentalnościowe i metodyczne losy oświeceniowej Anglii, a w dalszej perspektywie także Ameryki Północnej, również te dotyczące refleksji nad językiem i komunikacją.

### 3.5.2. Empiryzm genetyczny Johna Locke’a

Wielką rolę w rozwoju europejskiego empiryzmu odegrał **John Locke** (1632–1704). W swym głównym i obszernym dziele z 1690 roku *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego* okazuje się on gorącym zwolennikiem doświadczałnej genezy wiedzy, i to nie tylko

---

<sup>27</sup> F. Bacon, *Neu Atlantis*, Reclam, Stuttgart 1995, s. 6.

tej prawdziwej, lecz także wszelkiej innej, niepewnej i fałszywej. Znane jest powiedzenie Locke'a: „Nie ma niczego w umyśle, czego wcześniej nie było w zmyśle”. Występując przeciw teoriom natywistycznym i stając na gruncie „empiryzmu genetycznego”, określa myśliciel rodzący się umysł ludzki mianem *tabula rasa*.

W empiryzmie Locke'a kotwiczy jego filozofia języka i komunikacji (podjęta zwłaszcza w trzeciej księdze wspomnianych *Rozważań...*), chociaż w tym aspekcie jego poglądy są mniej radykalne niż analogiczne poglądy poprzedzającego go Bacona, a także Berkeleya, o którym będzie mowa w kolejnym paragrafie. Locke przyjmuje za oczywiste i zwraca uwagę na to, „jak wielka jest zależność słów od pospolitej idei zmysłów, oraz na to, jak słowa, które oznaczają działania i pojęcia bardzo dalekie od doznań zmysłowych, z nich jednak biorą swój początek”<sup>28</sup>. Słowa powstałe na bazie zmysłów przenoszą nas, nad czym empiryk ubolewa, stopniowo ku „ideom bardziej ciemnym i zawiłym”, a w rezultacie w obszary „niedostępne naszemu zmysłowemu postrzeganiu”. Wśród owych „odzmysłowych” słów, tracących wszakże ze zmysłami bezpośredni kontakt, możemy wymienić takie, jak: „pojmwować”, „obejmować myślą”, „przyjmować”, „obrzydzać”, „pomieszanie”, „spokój ducha” itp. Locke nie omieszkiał oceniać krytycznie powyższych oraz im podobnych konstruktów językowych, niemniej jest świadom nieodzownego procesu kulturowego, wiodącego od bezpośrednich doznań zmysłowych i słów jednostkowych ku nazwom ogólnym. Stwierdza słusznie, że „wszystkie ptaki i zwierzęta, jakie się widziało, wszystkie drzewa i rośliny, jakie kiedykolwiek działały na zmysły, nie mogłyby znaleźć miejsca nawet w najbardziej pojemnym umyśle”<sup>29</sup>. Locke skłania się w swej filozofii języka ku Arystotelesowskiej abstrakcji, a zatem w sporze o powszechniki znalazłby się blisko umiarkowanego realizmu pojęciowego. Pojęcia ogólne, którymi posługuje się dorosły człowiek, nie są dziełem przypadku, lecz stanowią według niego nakaz rozumu i filogenetycznej konieczności.

---

<sup>28</sup> J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. 2, tłum. B. Gawęcki, PWN, Warszawa 1955, s. 10.

<sup>29</sup> Tamże, s. 19.

„Słowa stają się ogólne – pisze w duchu Arystotelesa Locke – dzięki temu, że się je czyni znakami idei ogólnych; idee zaś stają się ogólne przez to, że się od nich oddziela okoliczności miejsca i czasu, jak również wszelkie inne idee, które mogłyby je ograniczać do tej lub innej rzeczy poszczególnej. Na drodze abstrahowania idee stają się zdolne reprezentować większą liczbę jednostek niż jedna...”<sup>30</sup>.

Istotą i celem społecznej egzystencji jest międzyludzka komunikacja (według Locke’a ludzie uczą się słów „wyłącznie po to, aby ich rozumiano”), zaś najbardziej do tej roli predestynowane są artykułowane dźwięki, i to zarówno ze względu na ich „obfitość, jak i na szybkość”. Sam dźwięk wszakże nie wystarcza, głosowej artykulacji można przecież nauczyć „papugi i różne inne ptaki”, chociaż nie można im z tego względu przypisywać zdolności komunikacyjnych (zwierzęta „nie są zdolne mówić”). Dotknięty zostaje w tym miejscu centralny problem komunikacji społecznej, związany z komunikacyjną symboliką i intencjonalnością. Locke jest mianowicie przeciwnikiem naturalnej genezy języka i komunikacji, to znaczy neguje przekonanie, jakoby sama natura wyposażała człowieka w narzędzia komunikacyjne. W takim przypadku, jak powiada, „cała ludzkość posługiwałaby się jednym tylko językiem”<sup>31</sup>. Jest inaczej – słowa oznaczają ludzkie idee, które, jak nieustannie podkreśla Locke, powstają w wyniku wrażeń pochodzących ze świata zmysłowego, albo też, co myśliciel dopuszcza, których źródłem mogą być „wewnętrzne działania ducha”. Tak wytworzonym ideom nie odpowiadają dźwięki przyporządkowane tamtym w sposób naturalny, lecz dokonuje się to „na podstawie rozmyślnego ich połączenia, dzięki czemu pewne określone słowo stało się wedle woli człowieka znakiem określonej idei”<sup>32</sup>.

Kojarzenie duchowych idei z ich słownym wyrazem dokonuje się na drodze komunikacyjnego nawyku, które to przeświadczenie stanowi kolejny dowód na empiryczne usposobienie Locke’a. Nie

---

<sup>30</sup> Tamże, s. 22.

<sup>31</sup> Tamże, s. 13.

<sup>32</sup> Tamże, s. 13.

jest jednak tak, jakoby słowa oznaczały coś realnego, substancjalnego, jako że wrażenia ulegają uogólnieniu i przekształcają się w indywidualne idee. Te zaś nabierają wydzźwięku intersubiektywnego poprzez ich praktyczne stosowanie w społecznej egzystencji. Dokładniej zaś – „przez ustawiczne powtarzanie powstaje tak ściśle powiązanie między określonymi dźwiękami i odpowiadającymi im ideami, że nazwy, skoro tylko się je usłyszy, prawie tak samo szybko wywołują pewne idee, jak gdyby faktycznie pobudzały zmysły właśnie te rzeczy, które zdolne są je wywołać”<sup>33</sup>.

Założenie powyższe prowadzi nieodzownie do komunikacyjnych komplikacji. Idee, które wzniosły się w procesie abstrakcji na bardziej ogólne poziomy, nie są u poszczególnych rozmówców takie same, toteż te same słowa wypowiedane i odbierane przez współrozmówców wywołują z oczywistych względów nieco odmienne skojarzenia. Zbliża rozmówców komunikacyjne zjawisko nazwane przez nas „nawykiem”, które to określenie użyte tu zresztą zostało zgodnie z intencjami angielskiego empirysty. Wiele pozytywnych elementów wnoszą do procesu komunikacyjnego „partykuły” (dla Locke’a ważne, bowiem omówione przez niego w odrębnym, siódmym rozdziale *Rozważań...*), które powodują połączenie umysłowych idei oraz ustanawiają między nimi ład i porządek.

Z tego, co zostało powiedziane na temat Locke’a, wyłania się obraz niezwykle ważnego filozofa języka i komunikacji. Tkwi on swymi korzeniami głęboko i niewzruszenie w angielskiej tradycji empirycznej. Z drugiej wszakże strony rozgałęzia tę ostatnią i perspektywnie sięga w propozycje wypracowane nieco później przez opartą na „pracy ducha” metodologię niemiecką. Nie będzie wiele przesady w stwierdzeniu, że Locke’owska koncepcja języka stanowi kamień milowy na drodze prowadzącej od Arystotelesowskiego semantyzmu i umiarkowanego realizmu pojęciowego (zob. wcześniejsze fragmenty rozważań) do konstruktywistycznej teorii Kanta-Humboldta (o której będzie jeszcze mowa).

---

<sup>33</sup> Tamże, s. 17.

### 3.5.3. Sensualizm George'a Berkeleya

Do empiryzmu w radykalnej postaci powrócił natomiast **George Berkeley** (1685–1753). Nie tylko poznanie, ale wręcz istnienie poznawanych bytów sprowadza on do świadectwa zmysłowego. Zgodnie z założeniem *esse est percipi* powstaje skrajna odmiana empiryzmu, określana dzisiaj mianem „sensualizmu”, przekładająca się zresztą łatwo na komunikację językową. Zgodnie z postulatami sensualizmu podmiotowi znane są jedynie wrażenia zmysłowe, tylko im może zawierzyć zarówno na płaszczyźnie teoriopoznawczej, jak i, co w tym przypadku jest ważne i szczególne, w sferze ontologicznej. Nie wolno posuwać się w tej działalności zbyt daleko i wyciągać wniosków odnośnie do pozapodmiotowego istnienia przedmiotów. Identyczna zasada funkcjonuje w aktywności komunikacyjnej. Z całą pewnością, bez narażania się na komunikacyjny błąd, mogę powiedzieć: „widzę, że stół istnieje”, który to komunikat nie oznacza bynajmniej: „stoł istnieje (obiektywnie, poza moim postrzeganiem)”, lub: „słyszę, że jedzie samochód”, co nie jest równoznaczne z „jadącym gdzieś obiektywnie samochodem” itd. Zmysłowe postrzeganie czegoś „tu i teraz” (oraz komunikowanie tego faktu) nie upoważnia podmiotu do wyciągania ogólnych wniosków (oraz do komunikowania) o realnej egzystencji postrzeganych stanów rzeczy. Berkeley przestrzega przed nieuprawnionym nadużywaniem logicznych wywodów oraz przed zbytnim zawierzaniem rozumowemu wnioskowaniu. W językowych aktach komunikacyjnych rozmówcy powinni ograniczać się jedynie do relacji na temat stanu zmysłów, jako że nie ma całkowitej pewności co do rzeczywistości świata pozazmysłowego. Podajmy przykład mogący ułatwić zrozumienie intencji Berkeleya: pustynię przemierzają wędrowcy, spragnieni i znużeni palącym słońcem. Nagle jeden z nich oznajmia radosnym głosem: „tam jest oaza!”. Karawana podąża za wskazówką niefrasobliwego komunikatora, lecz nie napotyka sygnalizowanej oazy. Wszyscy wiemy, jak wiele czyha na nas złudzeń podobnych do tamtej pustynnej fatamorgany, i z tego właśnie powodu nadawcy z naszego przykładu wolno było jedynie oznajmić:

„widzę, że przed nami jest oaza”. Przekaz ten byłby wówczas prawdziwy i taka też procedura winna być stosowana w każdym procesie komunikacyjnym. Ma ona znamiona postawy minimalistycznej, ostrożnościowej i asekuracyjnej, chroni wszakże rozmówców przed rozbieżnościami, jakie mogą zachodzić między językowymi przekazami a rzeczywistymi faktami.

Berkeley nie uznaje metody ani rezultatów abstrakcji pojmowanej tradycyjnie, jako odrywanie od określonej klasy przedmiotów nieistotnych akcydensów i wychwytywanie tych najbardziej dla owej klasy charakterystycznych. Sprzeciwia się w tym zakresie Arystotelesowskiej metodzie „abstrahowania”, a tym samym Locke’owi głoszącemu komunikacyjną konieczność i zarazem (umiarkowaną) realność abstraktów. „Mniemanie – jak pisze z dezaprobatą sensualista – że umysł posiada władzę tworzenia abstrakcyjnych idei, czyli pojęć rzeczy”, zagmatwało naukowe dociekania oraz „spowodowało niezliczone błędy i trudności we wszystkich prawie dziedzinach wiedzy”<sup>34</sup>. Wyraźne są tu różnice, zgłaszane zresztą *explicito*, wobec doktryny Locke’a, odmawiającego zdolności do abstrahowania zwierzętom oraz przyznającego tę umiejętność jedynie ludziom. Nie bez ironii konstatuje Berkeley, że do zwierząt, definiowanych w systemie poprzednika jako istoty pozbawione możliwości uogólniania, „trzeba będzie zaliczyć bardzo wielu spośród tych, którzy uchodzą za ludzi”<sup>35</sup>.

W sporze o uniwersalia Berkeley staje na stanowisku **nominalistycznym**. Słowa nie oddają ogólnej istoty rzeczy, lecz dotyczą konkretnego fragmentu rzeczywistości empirycznej i przywodzą na myśl jedną z „wielu idei szczegółowych” (zresztą „obojętnie jaką”). W sposób dobitny i klarowny w kolejnej wypowiedzi neguje Berkeley istnienie pojęć ogólnych, oderwanych od konkretów: „przeczę, iżbym mógł odrywać w myśli jedną od drugiej lub przedstawiać sobie oddzielnie te jakości, które nie mogą istnieć w takiej izolacji,

---

<sup>34</sup> G. Berkeley, *Traktat o zasadach poznania ludzkiego*, tłum. J. Leszczyński, PWN, Warszawa 1956, s. 10.

<sup>35</sup> Tamże, s. 16.

lub abym mógł utworzyć pojęcie ogólne przez abstrahowanie od szczegółów w sposób wyżej opisany..."<sup>36</sup>.

Można zatem utworzyć w myśli ogólną ideę trójkąta, nigdy wszakże takiego, który nie jest „ani równoboczny, ani różnoboczny, ani równoramienny”. Powstała w umyśle idea oraz wyrażające ją słowo zyskuje co najwyżej status reprezentanta „wszelkich możliwych trójkątów”. Tak samo rzecz się ma z każdym innym pojęciem i słowem ogólnym. Choć stosujemy słowo „ruch”, to nie istnieje przecież „ruch” bez „poruszającego się ciała”, za słowem „człowiek” nie kryje się tak samo „człowiek w ogóle”, człowiek „bez właściwości” – wręcz przeciwnie: „idea człowieka, którą sobie tworzę, musi być ideą człowieka białego albo czarnego, albo śniadego, prostego czy zgarbionego, wysokiego, niskiego czy też wzrostu średniego. Ale żadnym wysiłkiem myśli nie potrafię sobie przedstawić wyżej opisanej idei abstrakcyjnej”<sup>37</sup>. Kiedy komunikuję: „człowiek”, mam na myśli konkretnego przedstawiciela społeczności ludzkiej, wyposażonego w konkretne, „ludzkie” cechy.

Owszem, Berkeley jest skłonny uczynić zadość poglądom zwolenników „realizmu pojęciowego”. Wyraża w tym celu zgodę na istnienie abstraktów, jedynie wszakże takich, które odpowiadają etymologicznemu sensowi tego słowa. Jak wiadomo, termin *abstractio* oznaczał w języku łacińskim czynność „odłączania”, „odciągania” czy „odrywania”. Powołując się na taki właśnie fakt językowy, Berkeley „może rozważyć rękę, oko, nos, każde z osobna wyabstrahowane, czyli wyodrębnione z reszty ciała”. Ale „jakkolwiek bym sobie rękę albo oko wtedy wyobraził, muszą mieć one jakąś określoną postać i barwę”<sup>38</sup>.

Berkeley zastanawia się nad przyczynami powstawania idei ogólnych oraz wyrażających je słów ogólnych, takich, jakie postulował Arystoteles, a także, jak już wiemy, J. Locke. Podejrzanie odnośnie do tej „niechlubnej” roli pada na język, który staje się tym samym głównym winowajcą w „gmatwaniu i zaciemnianiu”

<sup>36</sup> Tamże, s. 14.

<sup>37</sup> Tamże, s. 14.

<sup>38</sup> Tamże, s. 14.

wiedzy. Stając na stanowisku sceptycyzmu komunikacyjnego swego wielkiego poprzednika, F. Bacona, autor *Traktatu...* broni metodologii sensualistycznej, starającej się sprowadzać poznanie do czystego świadectwa zmysłów. Nade wszystko Berkeley doradza unikanie, w miarę możliwości, nadmiaru słownych określeń dla treści duchowych. „Skoro więc – jak pisze – słowa mogą tak łatwo wprowadzić rozum w błąd, będę się starał, jakiegokolwiek idee miałbym rozważać, wprowadzić je w krąg mego myślenia czyste i nagie, nie dopuszczając, o ile tylko zdołam, do swych myśli tych nazw, które się z nimi tak ściśle związały w długim i stałym użyciu potocznym”<sup>39</sup>.

*Notabene* – i niech ta sentencja stanowi podsumowanie rozważań nad komunikacyjnym aspektem Berkeleyowskiego sensualizmu – ten, „kto wie, że nie posiada innych idei niż szczegółowe, nie będzie się na próżno kłopotał, by wynaleźć i pojąć ideę abstrakcyjną, związaną z jakąś nazwą”<sup>40</sup>.

---

<sup>39</sup> Tamże, s. 30.

<sup>40</sup> Tamże, s. 32.

## Wilhelma von Humboldta językowy aprioryzm

### 4.1. Inspiracje Kantowskie

Poświęćmy chwilę uwagi racjonalizmowi metodycznemu – zabieg ten jest niezbędny dla lepszego zrozumienia zarówno Humboldtowskiej filozofii komunikacji, jak i jej niektórych ujęć po-Humboldtowskich. Jak wiadomo, racjonalizm metodyczny (aprioryzm) jest wiązany z postacią **Immanuela Kanta** (1724–1804), myśliciela, który wycisnął olbrzymie piętno na dziejach filozofii. Pojawienie się jego umysłowości spowodowało istotny zwrot w sposobie filozofowania, prowadząc nawet do podziału historii myśli ludzkiej na okres „przedkantowski” i „pokantowski”, albo dokładniej – „przedkrytyczny” i „pokrytyczny”. To drugie określenie jest o tyle bardziej adekwatne, że sam Kant przeszedł w swej twórczości wyraźną ewolucję intelektualną: od fascynacji naukami ścisłymi i kosmologią po filozofię **transcendentalną**.

Początkowo zajmował się metafizyką w tradycyjnym rozumieniu tego słowa. W okresie tym, zwanym dziś właśnie przedkrytycznym, w pracach Kanta dominowała problematyka przyrodoznawcza, oscylująca wokół zagadnień dotyczących genezy i istoty wszechświata.

Metodologiczny zwrot miał nastąpić w roku 1770, kiedy to ubiegający się o profesurę zwyczajną Kant pisze pracę zatytułowaną

*De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (O formie i zasadach świata zmysłowego i inteligibilnego). Praca ta zapoczątkowała okres drugi, tzw. krytyczny, w twórczości Kanta, osiągający swe wspaniałe rozwinięcie w *Krytyce czystego rozumu* z roku 1781, a także w dwu następnych *Krytykach* z lat 1788 i 1790.

Zmianie ulega sposób myślenia – na plan pierwszy wysuwają się zagadnienia teoriopoznawcze wraz z pytaniami o sposób i metody poznania świata, a także o możliwości i kompetencje w tym zakresie naszych władz poznawczych. Filozofia Kanta przekształca się tedy z metafizycznej, tj. próbującej zgłębić istotę obiektywnej rzeczywistości, w transcendentalną, czyli badającą czynniki warunkujące doświadczenie oraz poznanie tejże rzeczywistości. Kantowskie przemyślenia stanowią w jakimś stopniu odpowiedź na metodologię radykalnego empiryzmu angielskiego, a także zwracają się przeciw wszelkim poglądom o charakterze dogmatycznym i sceptycznym.

Istotę Kantowskiego krytycyzmu stanowi tzw. „**przewrót kopernikański**”, zgodnie z którym – inaczej, niż miało to miejsce w empiryzmie – przedmioty mają się dostosować do naszych władz poznawczych. Metoda taka daje, zdaniem Kanta, większe szanse na zdobycie pełniejszej i bardziej adekwatnej wiedzy o świecie.

„Spróbujmy więc raz – brzmi wiekopomne zdanie Kanta – czy się nam lepiej nie powiedzie przy rozwiązywaniu zadań metafizyki, jeżeli przyjmiemy, że to przedmioty muszą dostosowywać się do naszego poznania... Rzecz się z tym ma tak samo, jak z pierwszą myślą Kopernika, który, gdy wyjaśnienie ruchów niebieskich nie chciało się udawać przy założeniu, że cała armia gwiazd obraca się dookoła widza, spróbował, czy nie uda się lepiej, jeżeli każe się obracać widzowi, natomiast gwiazdy pozostawi w spokoju”<sup>1</sup>.

Kant, podobnie jak wcześniej uczynił to w astronomii Kopernik, wprowadził człowieka „w ruch”, uaktywnił go w stosunku do otaczającego wszechświata, z tą wszakże różnicą, iż poprzez swe przedsię-

---

<sup>1</sup> I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. 1, tłum. R. Ingarden, PWN, Warszawa 1957, s. 31.

wzięcie położył on niewspółmiernie większy nacisk na wnętrze podmiotu, podczas gdy Kopernik spowodował właśnie obiektywizację procesów poznawczych – odsubiektywizując spojrzenie na świat, przyczynił się tym samym do umocnienia klasycznej teorii prawdy. Kantowski „przewrót kopernikański” opiera się na przekonaniu o istnieniu **apriorycznych** składników wiedzy, niezależnych od doświadczenia. Nie chodzi przy tym o niezależność od jakiegoś konkretnego doświadczenia, lecz od doświadczenia „w ogóle”.

Umysł stanowi zatem według Kanta autonomiczną władzę poznawczą, wolną od naocznego skrępowania. Co więcej, w procesie poznania jest on siłą decydującą, wyciskającą swe piętno na danych zmysłowych, organizującą i systematyzującą sferę empirii. Staje się to możliwe głównie dzięki wyposażeniu intelektu w aprioryczne, niezależne od wszelkiego doświadczenia formy oglądu oraz liczne kategorie. Wszystkie te czynniki (np. przestrzeń i czas) pełnią niejako rolę narzędzi, z pomocą których podmiot przystępuje do badania i poznawania rzeczywistości oraz dzięki którym jest w stanie uporządkować w pewną harmonijną całość „chaos” wrażeń zmysłowych. Zakładając istnienie w umyśle apriorycznych form oglądu i kategorii, Kant pojmuje w specyficzny sposób przyrodę – nie jest ona mianowicie człowiekowi czymś danym, punktem wyjścia dla dalszych rozważań, lecz stanowi „zadanie”, efekt końcowy wysiłków poznawczych podmiotu. „Intelekt jest więc nie tylko zdolnością do tworzenia sobie prawideł przez porównywanie zjawisk; jest on dla przyrody nawet prawodawcą, tzn. że bez intelektu nie istniałaby wcale przyroda, tj. syntetyczna, zgodna z prawidłami jedność tego, co różnorodne w zjawiskach”<sup>2</sup>.

Stanowisko powyższe implikuje dalsze konsekwencje dla teoriopoznawczych zapatrywań autora *Krytyk*. Skoro bowiem przyroda jawi się nam jedynie przez pryzmat apriorycznego wyposażenia władz poznawczych człowieka, świat przybiera charakter dualistyczny. Z jednej strony mamy świat „zjawisk” (fenomenów), sta-

---

<sup>2</sup> Tamże, s. 232.

nowiących synonim naszej wiedzy, z drugiej natomiast istnieje sfera „rzeczy samych w sobie” (noumenów), niedostępnych (raz na zawsze) naszemu poznaniu. Uznając niepoznawalność rzeczy samych w sobie i traktując je jako tajemne „x”, Kant stoi na stanowisku agnostycznym.

Analizując filozofię Kanta, należy raz jeszcze uświadomić sobie, iż system ten nie jest racjonalizmem skrajnym, ani tym bardziej, jak widzieliśmy wyżej, natywizmem. Idzie o to, że według racjonalizmu metodologicznego same składniki intelektu nie wystarczają do powstania wiedzy – ta ostatnia pojawia się w wyniku wzajemnego uzupełniania się (syntezy) dwóch „pni poznawczych”: racjonalnego i empirycznego. Choć bowiem o ostatecznym „kształcie” wiedzy (przyrody) decyduje *a priori*, to jednak „nie można mieć żadnych wątpliwości co do tego, że wszelkie nasze poznanie zaczyna się wraz z doświadczeniem”<sup>3</sup>. Same bowiem formy oglądu, jak pisze filozof, są bez zmysłowości puste, tak zresztą jak naoczność bez apriorycznego wspomnienia – ślepa.

Filozofia Kanta, o czym już była mowa, odegrała niezwykle istotną rolę w rozwoju i kształtowaniu się nowożytnej filozofii i metodologii nauk. Pomimo wszakże (a może właśnie z powodu) swego rewolucyjnego charakteru i olbrzymiej mocy oddziaływania nie zawsze spotykała się z przychylnym przyjęciem. Pomińmy w tym miejscu trwającą dziesiątki lat dyskusję dotyczącą problemu „rzeczy samej w sobie”, w której to dyskusji liczne grono kontynuatorów Kanta wypowiedziało się przeciw realności noumenu, zarzucając niejednokrotnie mędrcomi królewieckiemu krytykowany przez nich realizm w tym zakresie. Do dyskusji tej wrócimy przy okazji prezentacji komunikacyjnego symbolizmu.

Zatrzymajmy się natomiast pokrótce na krytyce w innej płaszczyźnie, korespondującej bliżej z rozważaniami językoznawczymi. Otóż system Kantowski, będący „dzieckiem” oświecenia, odwołuje się przede wszystkim do nauk matematyczno-przyrodniczych oraz stosuje wynikającą z nich metodologię. Pomija natomiast cały sze-

---

<sup>3</sup> Tamże, s. 59.

reg problemów natury humanistycznej, ignorując na przykład, lub wspominając o nich jedynie w sposób okazjonalny, problemy związane z fenomenem języka. System Kanta – jak napisze E. Cassirer – „tworzy nową formę religioznawstwa i prawodawstwa, filozofii historii i państwa, lecz problem i temat **filozofii języka** jest rzadko kiedykolwiek choćby tylko wspomniany... Widać tu faktycznie pewne uchybienie, które nie uszło uwagi już pierwszym krytykom Kanta”<sup>4</sup>.

Na uchybienie to zwracał uwagę już J.G. Hamann, dla którego „krytyka rozumu” łączyła się zawsze z krytyczną analizą języka. W liście do Jacobiego pisze on m.in.: „Dla mnie nie może być mowy ani o fizyce, ani o teologii, lecz o **języku**, który jest matką rozumu i objawienia, ich alfą i omegą, rozum równa się język, logos”<sup>5</sup>.

W podobnym duchu wypowiadał się o krytycyzmie Kantowskim również wspomniany wcześniej J.G. Herder, co znalazło swoje odbicie w jego, przywoływanej już, *Metakrytyce krytyki czystego rozumu* z 1799 roku. Zamiarem autora była, jak zaznacza we Wstępie, jedynie polemika z niektórymi ideami zawartymi w *Krytyce czystego rozumu*, co tłumaczy zarazem tytuł pracy, który nie zapowiada „antykrytyki”, lecz jedynie „metakrytykę”. Herderowi chodzi w głównej mierze o to, iż sfery duchowej człowieka nie można dzielić, iż nie wolno czystego rozumu przeciwstawiać innym władzom podmiotu. Antycypując nasilający się nurt romantyzmu, powiada on, że „to jest ta sama dusza, która rozumie i czuje, która ćwiczy rozum i pożąda... Nie dzielimy jej, lecz wyznaczamy jej oddziaływanie, zastosowanie jej sił. Dusza czująca i tworząca sobie obrazy, myśląca i tworząca zasady jest jedną żyjącą siłą w różnych kierunkach”<sup>6</sup>.

Dla Herdera kantyizm jest w tym aspekcie czczym idealizmem, fantazją podporządkowaną idei pustego, bezprzedmiotowego rozumu. Rozum zaś nie tworzy żadnych pustych ideałów, lecz poszukuje raczej koniecznych i przydatnych dla komunikacji pojęć.

---

<sup>4</sup> E. Cassirer, *Die kantischen Elemente in Wilhelm von Humboldts Sprachphilosophie*, w: *Festschrift für Paul Hensel*, Göttingen 1923, s. 107.

<sup>5</sup> Por. tamże, s. 107-108.

<sup>6</sup> J.G. Herder, *Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft*, dz. cyt., s. 18-19.

Herder uważa zatem, że kantyizmu nie można uznawać za system uniwersalny i że wynikającej z niego metodologii nie da się zastosować do wszystkich zakresów podmiotowej aktywności, chociażby do procesów językowych.

O oświeceniowej, w tym i Herderowskiej (choć kantyzmowi programowo przeciwnej, to jednak czerpiącej z aprioryzmu), koncepcji języka była już mowa w rozdziale poprzednim.

Istnieje zgoda co do tego, iż fenomen języka nie stanowi w filozofii Kanta specjalnego przedmiotu rozważań, jak też co do tego, iż nie daje się tam wyodrębnić spójnej filozoficznej refleksji nad językiem. Niemniej, jak pisze niemiecki znawca Kanta i filozof języka, J. Simon, „żaden bodajże filozof nowożytny nie wycisnął silniejszego piętna na filozofii języka niż on. Znajduje się to w ścisłym związku ze zwrotem ku filozofii transcendentalnej, nieukierunkowanej bezpośrednio na przedmioty, lecz na warunki i możliwości przedmiotów”<sup>7</sup>.

Znaczenie kantyizmu tkwi więc (z interesującego nas punktu widzenia) nie tyle w traktowaniu języka jako wyodrębnionego przedmiotu, analizowanego w ramach np. językoznawstwa, ile raczej w pojmowaniu języka jako intelektualnej aktywności, a tym samym jako określonej siły współkonstituującej świat przedmiotowy. W (neo)kantowskiej filozofii języka na plan dalszy schodzi język jako substancjalne źródło i pożywka dla językoznawstwa, ustępując miejsca **metodzie**, uwzględniającej „język wyłącznie w jego każdorazowym subiektywnym zastosowaniu”<sup>8</sup>.

Kantowski racjonalizm metodyczny implikuje założenie o wpływie języka na obraz świata, wręcz na sposób konstruowania tego

---

<sup>7</sup> J. Simon, *Immanuel Kant (1724–1804)*, w: *Klassiker der Sprachphilosophie*, dz. cyt., s. 233. Podobnie na temat wpływu Kanta na filozofię języka wypowiada się K.-O. Apel (*Transformation der Philosophie*, Bd. 2: *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1973, s. 157): „Jeśli porównać Kantowską *Krytykę czystego rozumu* z logiką dzisiejszej nauki, da się łatwo ustalić najistotniejszy moment polegający na metodologicznym rozróżnieniu między analizą świadomości i analizą języka”.

<sup>8</sup> J. Simon, *Immanuel Kant...*, dz. cyt., s. 234.

ostatniego. „Sam kantyzm można uznać za źródło tezy o językowym budowaniu (obrazu) rzeczywistości”. Poznański badacz dopowie wszakże w swej interpretacji kantyzmu, a w konsekwencji również językowego konstruktywizmu: „tym, co konstruowane, nie jest jawiące się podmiotowi za pośrednictwem języka przedstawienie przedmiotu poznania, ale to, co *inter*-subiektywne. Wytwory działań komunikacyjnych nie są tu sytuowane ‘wobec’ podmiotu, ale pomiędzy nim a innym podmiotem...”<sup>9</sup>.

Kantowska metoda interpretowania językowej komunikacji wynikająca z aprioryzmu będzie często przywoływana w rozważaniach stanowiących treść kolejnych rozdziałów. Ze względu na olbrzymie zasługi jej kontynuatora możemy nawet określać ją (w ramach interesującego nas tu obszaru tematycznego) mianem **metody** (a w konsekwencji: **teorii**) **Kanta-Humboldta**.

Ze szczególną siłą humanistyczna wersja racjonalizmu metodycznego zaznaczyła się właśnie w twórczości **Wilhelma von Humboldta** (1767–1835), będącego głównym przedstawicielem i właściwym twórcą koncepcji komunikacyjnego aprioryzmu. Zetknął się on z kantyzmem bardzo wcześnie, ulegając od samego początku przemożnej sile tej filozofii. W liście do Beera z 15 czerwca 1788 roku myśliciel pisze: „Czytam teraz Kanta, postanowiłem sobie gruntownie go przestudiować... Jest ona [*Krytyka czystego rozumu* – dop. B.A.] trudna, muszę to przyznać, lecz na tyle, na ile już przeczytałem, wysiłek ten przecież się opłaca”<sup>10</sup>.

O zainteresowaniach Wilhelma z tego okresu informuje również jego brat, Aleksander, który w liście do Wegenera pisze: „Zaczyta się na śmierć, mój brat. Przestudiował już wszystkie dzieła Kanta i całkowicie żyje tym systemem”<sup>11</sup>.

---

<sup>9</sup> M. Wendland, *Konstruktywizm komunikacyjny*, WN IF UAM, Poznań 2011, s. 224.

<sup>10</sup> Cyt. za: E. Spranger, *Wilhelm von Humboldt und Kant*, w: *Kant-Studien* 1908, Bd. 13, s. 65. Szersze informacje dotyczące intelektualnej sylwetki oraz twórczości myśliciela znajdzie Czytelnik w książce autora: *Wilhelm von Humboldt*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1989.

<sup>11</sup> E. Spranger, *Wilhelm von Humboldt...*, dz. cyt., s. 65.

Humboldt rychło się zorientował, iż przyjęcie i zastosowanie metodologii krytycyzmu Kantowskiego może mieć istotne znaczenie dla wyjaśnienia i zrozumienia wielu zakresów ludzkiej kultury. „Przewrót kopernikański” nie musi bowiem odnosić się jedynie do nauk matematyczno-przyrodniczych, lecz może i powinien być wykorzystany również w zakresie humanistyki, m.in. w zagadnieniach dotyczących języka. Na tym też, jak stwierdzi później Cassirer, podziеляjący zresztą pogląd o potrzebie rozszerzenia „krytyki rozumu” poza matematykę i przyrodoznawstwo, „polega największa zasługa, jaką wyświadczył W. v. Humboldt filozofii krytycznej”<sup>12</sup>.

O powiązaniach Humboldtowskiej refleksji nad językiem z kantyzmem wyraził się dobitnie R. Haym: „Nic poza formą ducha helłeńskiego nie miało równie silnego wpływu na jego sposób myślenia i poglądy, jak filozofia starca z Królewca... Litera i duch Kanta wyraźnie przemawia do nas z jego prac lingwistycznych”<sup>13</sup>.

Humboldt wykazywał nieprzeciętne zdolności językowe. Znał ponoć, w większym lub mniejszym stopniu, około trzydziestu języków, wiele z nich za sprawą brata Aleksandra, przyrodoznawcy i podróżnika, zbieracza nie tylko okazów egzotycznej fauny i flory, lecz także świadectw kulturowych. Na bazie dostępnych mu materiałów, a także opierając się na własnych studiach i obserwacjach różnych języków i kultur (m.in. kultury Basków), Humboldt dokonał syntezy, tworząc podwaliny pod nowożytne językoznawstwo ogólne oraz (a może zwłaszcza) pod nowożytną filozofię języka.

Problemem języka zajął się Humboldt w ostatnich kilkunastu latach swego życia. Powstało wówczas wiele artykułów i szkiców z tego zakresu. Najbardziej wszakże doniosłe jego przemyślenia filozoficzno-językowe można znaleźć w ostatniej pracy, pisanej w latach 1830–1835. Jej pełen tytuł brzmi *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwick-*

---

<sup>12</sup> E. Cassirer, *Die kantischen Elemente...*, dz. cyt., s. 123. Jak zobaczymy, Cassirer wykorzysta przemyślenia Humboldta do konstruowania swojej „filozofii form symbolicznych”.

<sup>13</sup> R. Haym, *Wilhelm von Humboldt – Lebensbild und Charakteristik*, Rudolph Gaertner, Berlin 1856, s. 446.

*lung des Menschengeschlechts (O różnorodności budowy języka ludzkiego i jej wpływie na duchowy rozwój ludzkości)*. Miała ona być w początkowym zamyśle tylko „Wprowadzeniem do języka Kawi na wyspie Jawa”, jednak ostateczny rozmiar dzieła oraz głębia przeprowadzonych w nim analiz czynią z niego źródło i punkt odniesienia dla wielu późniejszych teorii językowych.

## 4.2. „Ergon” i „Energiea”

W swej aktywistycznej koncepcji języka Humboldt wychodzi z założenia, iż język stanowi wytwór duchowego, apriorycznego wnętrza podmiotu. Według tej teorii język nie jest reakcją na bodźce świata zewnętrznego, lecz polega na „emanacji ducha”. Owa siła duchowa człowieka przejawia się (od samego zresztą początku) w każdym zakresie kultury, przy czym trudno w sposób jednoznaczny ustalić jej istotę oraz ostateczną przyczynę. Siłę tę należy po prostu, jak sugeruje Humboldt, utożsamić z samą „zasadą życia” (*Lebensprinzip*), jako że przejawia się ona w każdym zakresie ludzkiej egzystencji – także w języku, który tym samym staje się zjawiskiem opartym na zasadach apriorycznych.

„Wytworzenie języka – pisze Humboldt – jest wewnętrzną potrzebą ludzkości, nie tylko zewnętrzną w celu utrzymania wspólnej komunikacji, lecz leżącą w samej naturze ludzkości, niezbędną do rozwoju jej duchowych sił oraz do pozyskania określonego poglądu na świat...”<sup>14</sup>.

Genetycznie tedy język można określić jako duchową pracę skierowaną „od środka na zewnątrz”, czyli właśnie zmierzającą do ukształtowania w świadomości podmiotu stabilnych pojęć, niezależnych zarówno od subiektywnych i ulotnych odczuć, jak i od wrzeźń empirycznych. Praca ta nigdy nie ustaje, choć z czasem może

---

<sup>14</sup> W. von Humboldt, *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluß auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*, S. Calvary, Berlin 1880, s. 25.

zostać nieco przytłumiona przez wytworzenie się względnie stałych reguł i struktur językowych (takich jak dźwięki, leksyka, gramatyka itd.). Aby więc nie tracić z pola widzenia właściwej istoty języka, czyli jego duchowej genezy i funkcji, należy pominąć ów gotowy materiał i zatrzymać się na „charakterze wewnętrznym” języka i na językotwórczym procesie. Język nie jest raz wytworzonym i obecnie skostniałym narzędziem, lecz należy go pojmować jako nieustanne tworzenie. Nie należy też akcentować w nim jego funkcji nazywania, lecz raczej jego powiązania z aprioryczną aktywnością. Jest on tym, co stale przemija i co się na nowo tworzy.

Język „nie jest wytworem (Ergon), lecz czynnością (Energiea)... Jego prawdziwa definicja może być zatem jedynie genetyczna. Jest on mianowicie wciąż powtarzającą się **pracą** ducha, pragnącą **artykułowany dźwięk** uczynić zdolnym do wyrażenia **myśli**”<sup>15</sup>.

Z powyższej wypowiedzi wynika, iż w celu zdefiniowania języka nie należy brać pod uwagę jego ostatecznej postaci zawartej np. w regułach gramatycznych, lecz trzeba uwzględnić przede wszystkim poszczególne akty mowy (de Saussure określi to później mianem *parole*). Definicja języka zatem, w myśl przekonań Humboldta, winna opierać się na każdorazowej wypowiedzi, ponieważ jedynie w niej język się przejawia, dzięki niej żyje i się rozwija.

O istocie języka nie świadczy zatem ani jego ostateczna forma, ani też zdolność wskazywania na coś zewnętrznego. Słowa nie określają niczego transcendentnego, stanowiąc jedynie bodziec do wywoływania w naszej duszy określonych pojęć.

Pojawia się w tym miejscu problem porozumienia i komunikacji. Otóż ludzie różnią się między sobą „wewnętrznym wyposażeniem” i duchowymi predyspozycjami. Bywają też różnie „nastrojeni”, co sprawia, iż nie zawsze ten sam dźwięk (słowo) nadawcy wywołuje taką samą reakcję (czyli adekwatne rozumienie) ze strony odbiorcy. Humboldt, stając na gruncie apriorycznej i aktywistycznej koncepcji języka, reprezentuje umiarkowany „pesymizm komunikacyjny”.

---

<sup>15</sup> Tamże, s. 56.

„Ludzie rozumieją się nawzajem – twierdzi filozof – nie dlatego, że przekazują sobie faktycznie znaki rzeczy, ani nie przez to, że nakłaniają się wzajemnie do wytworzenia dokładnie tego samego pojęcia, lecz przez to, że poruszają nawzajem to samo ogniwo łańcucha zmysłowych wyobrażeń...”, że uderzają w ten sam klawisz ich duchowego instrumentu, w rezultacie czego u każdego pojawiają się analogiczne, ale nie te same pojęcia”<sup>16</sup>.

Porozumienie następuje zatem zawsze na tej zasadzie, że każdy z rozmówców podkłada pod daną nazwę własną treść. „Klawisz” bowiem, w który „uderza” współrozmówca, wkomponowany jest w całego człowieka, łączy się zarówno z jego sferą intelektualną, jak też z semantyką emocjonalną i wolicjonalną. W reakcji na bodziec słowny powstają przez to odmienne skojarzenia, wyodrębniane są różne właściwości i relacje desygnatu.

Najczęstszymi formami przejawiania się języka są, według Humboldta, poezja i proza, przy czym chronologicznie pierwotna miała być poezja. Humboldt pozostawał w tym zakresie pod wpływem poglądów swoich poprzedników, zwłaszcza J.G. Hamanna i J.G. Herdera. Obaj uważali, iż źródłem języka jest poetyczne usposobienie człowieka, wynikające zresztą z jego najbardziej pierwotnej natury. „Poezja jest ojczystym językiem rodu ludzkiego” – powie Hamann<sup>17</sup>. Identyczne niemal stanowisko w odniesieniu do tej kwestii zajął Herder: „Choć nawet język stawał się z czasem coraz bardziej regularny i uszeregowany, to zawsze jeszcze pozostawał rodzajem śpiewu...”<sup>18</sup>.

O poetyckiej genezie języka pisze również Humboldt. Przekonany, iż człowiek był zdolny do wyrażania swych myśli i do porozumiewania się już od zarania swej filogenetycznej egzystencji, stwierdza zarazem, że „słowa tryskają swobodnie z piersi, i nie może chyba istnieć w żadnym pustkowiu wędrująca horda, która nie miałaby już swych pieśni”<sup>19</sup>.

<sup>16</sup> Tamże, s. 209.

<sup>17</sup> J.G. Hamann, *Schriften zur Sprache*, dz. cyt., s. 107.

<sup>18</sup> J.G. Herder, *Sprachphilosophie*, dz. cyt., s. 37.

<sup>19</sup> W. von Humboldt, *Über die Verschiedenheit...*, dz. cyt., s. 74.

Choć jednak forma poetycka różni się dość znacznie od prozy i choć, przynajmniej według przytoczonych wypowiedzi, mówi się niekiedy o chronologicznym pierwszeństwie poezji, obie postępują w gruncie rzeczy podobnie. Tak w jednym, jak i w drugim przypadku zaznacza się siła duchowa podmiotu, która przenikając świat rzeczy, stara się połączyć jego elementy w idealną jedność odpowiadającą wymogom apriorycznym. Obie uzmysławiają człowiekowi jego powiązania z rzeczywistością, lecz czynią to tylko po to, aby następnie „połączyć fakt z faktem i pojęcie z pojęciem oraz by osiągnąć obiektywny związek w idei”<sup>20</sup> – czyli po to, aby człowiek mógł się swobodnie wznieść ponad rzeczywistość w sferę duchowej wolności.

Duch ludzki ulega ewolucji, przechodząc stopniowo od etapu afektów i uczuć ku pragnieniom poznawczym. Powstanie nauki nie pozostaje bez wpływu na kierunek rozwoju języka. Język, jak słusznie obserwuje Humboldt, doprecyzowuje myślowe pojęcia i tym samym jego formy stają się coraz bardziej trwałe. Powoduje to jednocześnie, że język staje się narzędziem coraz bardziej trzeźwego i chłodnego ujmowania i przedstawiania zjawisk. Tendencja ta odpowiada zresztą, jak wolno przypuszczać, mentalności i usposobieniu Humbolta, który pomimo pewnych oznak antycypacji romantyzmu pozostał jednak do końca myślicielem o proveniencji oświeceniowej. W takim też (oświeceniowym) duchu aprobejuje filozof wspomniany kierunek rozwoju języka: „Język zyskuje więc dopiero w naukowym stadium ostateczną ostrość w wyodrębnianiu i ustalaniu pojęć... Powinien on ograniczać swą samodzielność, podporządkować się możliwie najściślej myśli, towarzyszyć jej i ją przedstawiać”<sup>21</sup>.

W nauce język pozbywa się elementów emocjonalnych i antropomorficznych, głównym zaś jego zadaniem staje się dążenie do wiedzy i prawdy. Jest to więc język inny od tego, który występuje w poezji, a nawet od tego, którym posługuje się proza. Należy jed-

---

<sup>20</sup> Tamże, s. 236.

<sup>21</sup> Tamże, s. 244.

nak wciąż pamiętać, iż zarówno w nauce, jak i w innych przejawach aktywności człowieka język emanuje z wnętrza, a dokładniej, jak uważa Humboldt, stanowi najdoskonalszy wyraz (*Vollendung*) myśli. Język jest tedy ściśle powiązany z predyspozycjami intelektualnymi (*intellektuelle Anlagen*), właściwymi tylko człowiekowi. Zgodnie z tendencją mentalności oświeceniowej, a jednocześnie wbrew współczesnej mu filozofii romantycznej, Humboldt wyraża przekonanie, iż język, pomimo swej duchowej, immanentnej genezy, nie opiera się na instynkcie ani na innej irracjonalnej sferze podmiotu. Jest on nośnikiem („wehikulem”) myśli.

„Nie będąc aktem bezpośredniej świadomości... może on należeć jedynie do istoty obdarzonej **świadomością i wolnością** oraz wypływa z jej **indywidualności, z aktywności** znajdujących się w niej sił”<sup>22</sup>.

W powyższych słowach zawarte są przesłanki i niektóre sformułowania charakterystyczne dla ujęć **uniwersalistycznych** upatrujących we wszystkich językach określonych wspólnych elementów językowych. Będzie o nich mowa w rozdziale dziewiątym, chociaż raczej w kontekście racjonalizmu genetycznego.

O tym, że Humboldt może być w pewnym stopniu uważany za inspiratora „gramatyki generatywnej”, świadczy również inna jego wypowiedź: „Naturalna predyspozycja do języka jest wspólna ludziom i wszyscy muszą mieć w sobie klucz do zrozumienia wszystkich języków. Jest tedy rzeczą oczywistą, iż **forma** wszystkich języków musi być w istocie taka sama...”<sup>23</sup>.

Zróżnicowanie języków ma wtórny charakter i zależy od specyfiki i mentalności poszczególnych narodów oraz od środków i sposobów wyrażania myśli poprzez określony system dźwiękowy. Owo użycie dźwięków musi być skorelowane z prawidłową budową języka, która, według Humboldta, jest w gruncie rzeczy wszędzie taka sama, aczkolwiek z drugiej strony zależy też od indywidualnego „zmysłu wewnętrznego” danego języka. Pomimo że te

---

<sup>22</sup> Tamże, s. 306.

<sup>23</sup> Tamże, s. 307.

ostatnie czynniki prowadzą do zróżnicowania zewnętrznej (powierzchniowej, jak powie później Chomsky) strony poszczególnych języków, „dążenie **wewnętrznego zmysłu językowego** pozostaje zawsze ukierunkowane na **równość** w językach... W przeciwieństwie do tego **dźwięk** jest prawdziwą zasadą mnożącą różnice...”<sup>24</sup>.

### 4.3. Słowo i myśl

Z powyższych uwag wynika, iż Humboldt dostrzega ściśle powiązanie języka z myślą. Przyjrzyjmy się temu zagadnieniu bliżej.

Otóż, jak widzi to Humboldt, obie sfery warunkują nawzajem swe istnienie oraz wpływają na swój rozwój. Myśl uczestniczy stale w procesie przyswajania i przetwarzania wrażeń empirycznych – to właśnie dzięki niej nacechowana subiektywnością działalność zmysłowa podmiotu zmierza do wytworzenia **obiekту**. Z płynnego strumienia wrażeń naocznych zostają wyodrębnione pojęcia, w czym niepośledni udział ma **język**. Jego rola jest w tym względzie specyficzna i niezastąpiona – obiektywizując wrażenia i przenosząc je za pomocą dźwięków w sferę zewnętrzną, nie opuszcza on zarazem zakresu subiektywności. Język staje się przez to doskonałym środkiem pośredniczącym między tym, co obiektywne, i tym, co subiektywne, tworzy niejako „trzeci świat” bytujący między podmiotowością i obiektywnością.

„To potrafi tylko język – powie Humboldt – i bez tego, dokonującego się przy udziale języka... przenoszenia w powracającą do subiektywności obiektywność niemożliwe jest tworzenie pojęć, przeto wszelkie prawdziwe myślenie”<sup>25</sup>.

W poglądach Humboldta wciąż dominuje przeświadczenie, iż język nie próbuje bynajmniej określać przedmiotów transcendent-

---

<sup>24</sup> Tamże, s. 308.

<sup>25</sup> Tamże, s. 67.

nych, lecz czyni to raczej w stosunku do pojęć. Ma o tym świadczyć brak w niektórych językach określeń ogólnych na dany przedmiot, przy jednoczesnym bogactwie środków językowych opisujących jego stan czy właściwości. W sanskrycie, przykładowo, jak podaje myśliciel, słonia określa się zawsze bądź jako pijącego, bądź jako dwuzębego itd., chociaż za każdym razem ma się do czynienia z tym samym zwierzęciem. Ma to dowodzić, iż język dostosowuje się do wymogów myśli, a tym samym do wyrażania, najczęściej niezmysłowych, zjawisk i relacji między rzeczami.

Słowo jest więc dla Humboldta ważnym ogniwem łączącym myśl z rzeczywistością – zgodnie ze sposobem jego powstawania i oddziaływania stanowi ono nawet swoistą, odrębną jakość lub, co już było wyżej sygnalizowane, „pewien świat, który leży pośrodku między światem zewnętrznym i tym oddziałującym wewnątrz nas... Język nie jest niczym innym jak uzupełnieniem (*Komplement*) myślenia, dążeniem do wzniesienia wrażeń zewnętrznych oraz rozmazanych jeszcze wewnętrznych odczuć ku wyraźnym pojęciom”<sup>26</sup>.

Bez języka zatem nasze myśli byłyby niejasne, mało precyzyjne, zaś pojęcia nie miałyby wyraźnego kształtu i nie byłyby od siebie jednoznacznie oddzielone. Język jest więc zjawiskiem niezwykle złożonym – aby bowiem sprostać swemu zadaniu, musi on przyjąć naturę zarówno człowieka, jak i świata rzeczy, musi je połączyć, przechodząc jednocześnie ponad realnością podmiotu i przedmiotu ku wyższej, idealnej formie. Język, co za tym idzie, w stosunku do tamtych ma niejako wyższą, nadrzędną wartość. Słowo, co już było sygnalizowane, nie jest dla Humboldta nie tylko obrazem rzeczy, ale nawet nie wskazuje, jakoby owa rzecz została pomyślana lub wyobrażona. Słowo „chmura”, przykładowo, nie jest ani obrazem, ani definicją konkretnego zjawiska atmosferycznego, jako że może się z nim kojarzyć wiele właściwości i zjawisk. „Chmura” może

---

<sup>26</sup> W. von Humboldt, *Über die Natur der Sprache im allgemeinen*, w: *Schriften zur Sprache*, Hrsg. M. Böhler, Reclam, Stuttgart 1973, s. 8.

nieść nadzieję na deszcz i lepsze plony, może budzić grozę w przebywającym, dajmy na to, w górach wędrowcu, może też stanowić źródło natchnienia dla podziwiałego ją artysty itp. Słowo jest więc jedynie swoistą „klamrą”, która spina tę różnorodność skojarzeń w systematyczną i pozbawioną sprzeczności całość. Jego rola polega zatem na wyrażeniu myślowych idei za pomocą zmysłowej formy „zapożyczonej od przyrody”. Myśl bowiem, co jest zgodne z Kantowsko-Humboldtowskim aprioryzmem metodycznym, nie rozważa nigdy przedmiotów statycznych oraz będących w izolacji, ani też nie ujmuje ich w całej rzeczywistości, lecz tworzy powiązania i relacje między poszczególnymi rzeczami i wrażeniami, łącząc je, przy niezbędnym współudziale języka, w harmonijne jedności. Słowo nie jest tedy tylko „nomen”, pustym dźwiękiem, w który wkłada się określone treści, lecz „jest ono zmysłową formą, która poprzez swą niezwykłą prostotę wskazuje bezpośrednio, iż wyrażony przedmiot może być przedstawiony jedynie zgodnie z wymogami myśli”<sup>27</sup>.

Nasuwa się stąd wniosek, że nawet synonimy w danym języku nie są w pełni ze sobą tożsame, nie mówiąc już o trudnościach w próbach przekładu jakiegoś słowa na odpowiadające mu wyrażenie w innym języku. Pod dane słowo bowiem każdy naród podkłada inną treść, ujmuje za jego pomocą inny aspekt rzeczywistości, wytwarza odmienne idee, pojęcia i skojarzenia.

Dużą rolę odgrywa w tym względzie, zdaniem Humboldta, budowa gramatyczna poszczególnych języków. O doskonałości języka nie świadczy bynajmniej umiejętność przedstawiania i odtwarzania rzeczywistości ani też to, co on wyraża, lecz raczej przejrzystość i jasność idei, jakie wywołuje on w umysłach danej wspólnoty komunikacyjnej. Funkcję tę pełni język nie tylko dzięki słowom, lecz również na mocy istnienia między nimi określonych stosunków gramatycznych. W początkach tworzenia się języka nie było najprawdopodobniej gramatyki, słowa oznaczały wtedy same przedmioty, a słuchający musiał sobie „dopowiadać” zachodzące między nimi relacje. Aby odbiorca mógł łatwiej orientować się w myślach

---

<sup>27</sup> Tamże, s. 10-11.

mówiącego, z czasem w języku zaczęły się pojawiać formy gramatyczne. Proces ten wpłynął na wyłonienie się poszczególnych języków, powodując zarazem powstawanie coraz to wyraźniejszych odrębności w sposobie myślenia i widzenia świata. To właśnie owe formy gramatyczne są obecnie, jak twierdzi Humboldt, zasadniczym czynnikiem uniemożliwiającym adekwatną translację. Powodują one, „że przekłady są prawie zawsze błędne oraz dają zupełnie inny pogląd gramatyczny od tego, jaki miał na względzie mówiący”<sup>28</sup>.

W aspekcie immanentnym wszakże struktura gramatyczna sprzyja doskonaleniu się form językowego wyrazu, a tym samym wpływa na rozwój myśli, ściśle z językiem związanej. Ponieważ myśl zmierza do jasności, przeto wyrażający ją język musi starać się sprostać tym wymogom, a umożliwia mu to w głównej mierze właśnie jego forma gramatyczna. „O ile więc język ma oddać sprawiedliwość myśli – pisze Humboldt – musi w swej budowie możliwie jak najściślej odpowiadać jej strukturze”<sup>29</sup>. Myśl pragnie znaleźć w języku wszystko to, czego potrzebuje ona do oddania określonego związku między ideami, zaś jej wymogi zostają spełnione przede wszystkim w przypadku posiadania przez wyrażający ją język rozwiniętych form gramatycznych. Stąd też bardziej wyraźny wpływ na rozwój myśli wywierają języki o doskonalszej (bardziej rozbudowanej) gramatyce. Wyjątek może tu stanowić język chiński, który znajduje się bardzo wysoko (bodaj najwyżej) w hierarchii Humboldtowskiego wartościowania. W języku tym stosunki między słowami były kształtowane, w miejsce rozrostu form gramatycznych, poprzez intonację czy szyk wyrazów w zdaniach. Fakt, iż w języku chińskim dał się obserwować silny rozwój idei, świadczyć może jedynie o mocy ducha tego narodu i jego przemożnym wpływie na sposób językowego wyrazu.

---

<sup>28</sup> W. von Humboldt, *Über das Entstehen der grammatischen Formen und ihren Einfluss auf die Ideenentwicklung*, w: tegoż, *Werke in fünf Bänden*, Bd. 3, Hrsg. A. Flitner, K. Giel, J.G. Cotta'sche Buchhandlung, Stuttgart 1963, s. 40.

<sup>29</sup> Tamże, s. 56-57.

## 4.4. Materiał a forma

Wyraźne powiązania humboldtyzmu z Kantowskim racjonalizmem metodycznym widać również w sposobie pojmowania relacji między obiektywnym „x” i jego językowym odpowiednikiem (zjawiskiem). Humboldt przyjmuje istnienie pewnej językowej „formy oglądu”, którą pojmuje jednak w sposób bardzo ogólny i abstrakcyjny. Nie jest nią, jak twierdzi, ani struktura gramatyczna, ani tym bardziej reguły słowotwórcze; stanowi ją natomiast „zasada tworzenia słów podstawowych” (*Grundwörter*), a zatem główna tendencja do wyrażania myśli, czyli metoda tworzenia języka w ogóle.

„Przedstawiając formę, trzeba mieć na względzie specyficzną drogę, jaką obiera język, a wraz z nim naród, w celu **wyrażenia myśli**. Trzeba umieć ocenić, jak ma się on do innych języków, zarówno jeśli chodzi o wytyczane mu cele, jak i w zakresie zwrotnego wpływu na duchową działalność narodu”<sup>30</sup>.

Właśnie forma, pojmowana po kantowsku, decyduje o przynależności języka do takiej czy innej rodziny, a także sprawia, iż nie zatracą on swojej tożsamości mimo licznych oddziaływań ze strony obcych języków.

Naprzeciwko apriorycznie pojmowanej formy znajduje się „materiał” (*Stoff*) językowy, czyli jakaś „rzecz sama w sobie”. Takim materiałem może być całość zmysłowych wrażeń, jak również fizyczny dźwięk. W obrębie samego języka wszakże nie istnieje już nic takiego, jak obiektywna „rzecz sama w sobie”. „W ostatecznym rozrachunku nie może być wewnątrz języka żadnego **nieuformowanego materiału**, ponieważ wszystko jest w nim ukierunkowane na określony cel, jakim jest wyraz myśli, a praca ta zaczyna się już wraz z pierwszym elementem, artykułowanym dźwiękiem, który przecież staje się artykułowany właśnie dzięki formowaniu”<sup>31</sup>.

---

<sup>30</sup> W. von Humboldt, *Über die Verschiedenheit...*, dz. cyt., s. 61.

<sup>31</sup> Tamże, s. 60.

W procesie mówienia nie przekazujemy sobie „materiału w sobie”, jako że słowo zawiera zawsze określony ładunek sensu. Pojmowanie słów nie jest odbieraniem czysto fizycznych, nieartykułowanych dźwięków, zaś z artykulacją związana jest zawsze wewnętrzna siła duchowa oraz nieustanne tworzenie językowych treści.

Ostatecznie zatem język stanowi syntezę duchowej, idealnej formy z materiałem zmysłowym. W obrębie tego ostatniego bardzo ważne miejsce zajmuje, zdaniem Humboldta, **dźwięk**. Dźwięk ma nieocenione zasługi w procesie łączenia przedstawięń myślowych z oznaczanymi przedmiotami. Użytek ów czyniony jest pod wpływem samej myśli oddziałującej na język. Ale powiązania języka z myślą mają także kierunek odwrotny – aktywność intelektualna przemijałaby bezpowrotnie, gdyby nie funkcja języka formująca i utrwalająca myśli. Dźwięk zajmuje w ogóle specyficzne miejsce wśród innych wrażeń zmysłowych – posiada on, zgodnie z przekonaniami Humboldta, szczególną zdolność pobudzania duchowej aktywności. Potrafi poruszać „wszystkie nerwy” podmiotu, sprawia swymi właściwościami i sposobem oddziaływania, „że ucho (co nie zawsze ma miejsce lub przebiega inaczej w pozostałych zmysłach) odbiera wrażenie ruchu, a nawet... rzeczywistej akcji”<sup>32</sup>.

Dźwięk ma zresztą, jak twierdzi Humboldt, pewne cechy wspólne z myślą. Tak samo bowiem jak myśl tęskni do wyjścia z ciemności ku światłu, z ograniczenia ku wolności i nieskończoności, tak też dźwięk wypływa z głębi piersi za pośrednictwem powietrza. Jest on przy tym myśli bardzo potrzebny. Zarówno zewnętrzne, jak i wewnętrzne doświadczenia dostarczają człowiekowi wielu wrażeń i idei, które należy zweryfikować, uporządkować i poklasyfikować. Pomaga w tym język, głównie poprzez dźwięk, który dzięki swej ostrości precyzuje pojęcia intelektu. Towarzyszy on zresztą, choć jeszcze nie zawsze w postaci języka, wszelkim innym, pozaintelektualnym odczuciom człowieka – bólowi, radości, pożądaniu, strachowi itp. Jego rola jest tu jednak inna niż w języku; brak

---

<sup>32</sup> Tamże, s. 65.

mu jeszcze świadomej postawy podmiotu. A przecież, jak pisze Humboldt, „mowa nie chce głucho padać na ziemię, lecz pragnie spływać swobodnie z ust ku temu, do którego jest kierowana..., charakteryzując się zarazem tym wszystkim, co czyni człowieka człowiekiem”<sup>33</sup>.

Język posiada tylko człowiek. Nie potrafi się nim posługiwać zwierzę, choć większość istot żywych ma zdolność do wytwarzania dźwięków. Różnica polega wszakże na tym, że człowiek „wymusza” dźwięk na własnych organach cielesnych poprzez **napór swej duszy** (*Drang seiner Seele*), podczas gdy zwierzę takiej predyspozycji nie wykazuje. Język ma zatem zawsze swe podstawy w duchowej (intelektualnej) naturze człowieka i tylko jej wpływ może spowodować zmianę naturalnego dźwięku zwierzęcego w dźwięk artykułowany. Owa zdolność do wyrażania myśli i do tworzenia sensu stanowi tedy różnicę między zwykłym krzykiem (*Geschrei*) zwierząt a ludzkim „muzycznym tonem”. Językowego dźwięku nie można charakteryzować na podstawie jego fizycznych właściwości, lecz zgodnie z jego wytworem, a to z tego powodu, „iż nie jest on niczym innym, jak zamierzonym sposobem postępowania duszy w celu jego wytworzenia, i w związku z tym posiada on tylko tyle ciała, ile jest niezbędne dla zewnętrznego postrzegania”<sup>34</sup>.

Humboldt przyznaje, iż również odgłosy nieartykułowane bywają nośnikami znaczenia – zwierzęta wyrażają w nich ostrzeżenia, wabią, wzywają pomocy itd., wszakże mimo wielości takich dźwięków nie jest to jeszcze język. W tym ostatnim chodzi, jak twierdzi Humboldt, nie tyle o bogactwo dźwięków, ile raczej o ograniczanie ich do minimum. „Sens mowy” (*Sprachsinn*) musi zawierać coś więcej, tj. „przecucie całego systemu, którego będzie potrzebował konkretny język w swej indywidualnej formie”<sup>35</sup>. O istnieniu czy nieistnieniu języka nie decydują więc pojedyncze dźwięki, lecz dopiero pewien system wzajemnych odniesień między poszczególnymi elementami mowy.

---

<sup>33</sup> Tamże, s. 66.

<sup>34</sup> Tamże, s. 80.

<sup>35</sup> Tamże, s. 85.

## 4.5. Język a naród

Powiązania pomiędzy dwiema powyższymi wartościami stanowią w Humboldtowskiej filozofii języka niezwykle ważną pozycję. Jest rzeczą oczywistą, iż mówiące jakimś językiem jednostki należą do określonej grupy etnicznej. Wspólne życie ujednocza sposób myślenia, a tym samym powoduje wytworzenie się najodpowiedniejszego wyrazu, czyli języka. Stąd język jest nie tyle wytworem jednostki, ile stanowi dzieło całego narodu i jest związany z jego najgłębszą istotą.

Pogląd ten wyraził Humboldt dobitnie już w jednej ze swoich wczesnych prac, kiedy to jeszcze w jego zainteresowaniach dominowała problematyka antyczna. W 1806 roku pisał: „Od narodu można w jakimś stopniu oddzielić większość towarzyszących mu okoliczności – miejsce osiedlenia, klimat, religię, ustrój państwowy, zwyczaje i obyczaje... Jedna tylko okoliczność jest odmiennej natury, jest oddechem (*Odem*), samą duszą narodu, towarzyszy mu na każdym kroku... – język”<sup>36</sup>.

Język jest rezultatem ducha narodu, emanacją jego najbardziej istotnych cech. Nie oznacza to wszakże, iżby nie wywierał on zwrotnego wpływu na życie narodów – duch narodu jest wprawdzie przyczyną sprawczą języka, jednak sam również podlega oddziaływaniom ze strony wywołanego przez siebie skutku. Język stanowi, jak powiada Humboldt, pierwszy i konieczny szczebel, z którego naród zaczyna piąć się w górę ku wyższym etapom swego kulturowego rozwoju. To wzajemne powiązanie rozwoju języka oraz innych zakresów kultury jest nierozzerwalne – elementy te towarzyszą sobie od początku historii danego narodu.

„Właściwość ducha jakiegoś narodu i kształtowanie się jego języka znajdują się w takim stopniu wzajemnego stopienia, że gdyby było dane jedno, drugie musiałoby być z niego w pełni wyprowadzalne...

---

<sup>36</sup> W. von Humboldt, *Latium und Hellas*, w: tegoż, *Werke in fünf Bänden*, Bd. 2, dz. cyt., s. 58.

Język stanowi niejako zewnętrzny przejaw ducha narodów; ich język jest ich duchem, a ich duch ich językiem<sup>37</sup>.

Humboldt przyznaje, że trudno jest ustalić zasady stanowiące oparcie dla owych wzajemnych oddziaływań i związków, a ponadto nie ma on pełnej jasności odnośnie do priorytetu którejś ze stron w tym względzie. Odnosi się jednak wrażenie, iż według jego wewnętrznego przeświadczenia decydującym czynnikiem są tu predyspozycje duchowe poszczególnych narodów. Bazujące na tych predyspozycjach języki stanowią jedynie ich uzewnętrznienie. Stanowią odzwierciedlenie etnicznych właściwości, dostarczają ze swej strony wiedzy o narodach zarówno obecnych, jak i dawnych. Język może być zatem kluczem do badań etnologicznych, gdyż, jak pisze Humboldt, „bez niego jako środka pomocniczego daremne byłyby wszelkie próby zgłębienia narodowych osobliwości; cały charakter odbija się tylko w języku, a jednocześnie w nim, jako ogólnym wehikule porozumiewania się narodu, giną poszczególne indywidualności na rzecz tego, co ogólne”<sup>38</sup>.

Ale też i na odwrót, o języku dowiadujemy się sporo na podstawie narodowej specyfiki – wręcz „zapoznałoby się najbardziej wewnętrzną istotę i różnorodność języków, gdyby się nie dostrzeżało tkwiącego w nich piętna narodowego charakteru”<sup>39</sup>.

Wkraczamy tym samym w obszar kolejnego zagadnienia, niezwykle ważnego dla całokształtu poglądów filozoficzno-językowych Humboldta, a szczególnie istotnego dla jego kontynuatorów. Chodzi mianowicie o przeświadczenie, że języki, stanowiące wynik emanacji ducha narodów, są w gruncie rzeczy różne, tak zresztą jak różne są mówiące nimi narody. Stanowisko takie było niezwykle płodne w następstwa i dostarczało nieocenionych inspiracji dla późniejszego „relatywizmu językowego”, o którym będzie mowa w rozdziale ósmym. Humboldt był przekonany, że różnice między

---

<sup>37</sup> W. von Humboldt, *Über die Verschiedenheit...*, dz. cyt., s. 52.

<sup>38</sup> W. von Humboldt, *Über die Natur der Sprache...*, dz. cyt., s. 6.

<sup>39</sup> W. von Humboldt, *Über den Nationalcharakter der Sprachen*, w: tegoż, *Werke in fünf Bänden*, Bd. 3, dz. cyt., s. 69.

językami nie polegają jedynie na różnicy znaków i na odmiennym brzmieniu słów, lecz że mają one o wiele głębsze podłoże – wiążą się np. ze sposobem odczuwania, poznawania świata itp. Stąd też, tłumacząc zdanie z jednego języka na inny, nie tylko przekształcamy dźwiękową powłokę, lecz przede wszystkim ingerujemy w istotę i ducha przekładanych zdań i w ducha samego autora (nadawcy). Adekwatny przekład jest zatem niemożliwy. Język wyraża myśli i uczucia człowieka, przez co ma również pewien wpływ na kształtowanie się tych sfer. „Człowiek myśli, odczuwa i żyje jedynie w języku, i musi być dopiero przez niego kształtowany, aby później zrozumieć także sztukę nieoddziałującą poprzez język”<sup>40</sup>. Poszczególne języki różnie ten problem rozwiązują i niejednakowo radzą sobie w zmaganiach z treścią myślową. W pewnych językach słowa mają na przykład wyraźniej zmysłowy charakter, są bardziej obrazowe, zaś w innych – wyrażają wyższy stopień uduchowienia. Wszystko to jest zależne, jak twierdzi Humboldt, od ducha danego narodu, od języka mentalności i sposobu odczuwania.

Zatrzymajmy się na koniec przez chwilę nad sygnalizowanym już problemem wzajemnej przekładalności tekstów różnych języków. Humboldt, stojąc na gruncie swej tezy „o różnorodności budowy języka ludzkiego”, dopatruje się w tym względzie daleko idących trudności. Odmienność historyczna, fizyczna i duchowa warunkuje w poszczególnych narodach różną mentalność, ta z kolei prowadzi do nieprzystawalnych do siebie sposobów językowego wyrazu. Wobec niemożności duchowo-językowego upodobnienia do siebie różnych wspólnot komunikacyjnych Humboldt proponuje osobliwy zabieg, mający polegać na możliwie dokładnym oddaniu tłumaczonego tekstu. „Skoro bowiem przekład – pisze filozof – ma przyswoić językowi i duchowi to wszystko, czego on sam nie ma lub co posiada w innej postaci, wtedy podstawowym kryterium jest po prostu wierność”<sup>41</sup>. Próba, nieiziszczalna przecież, dopaso-

---

<sup>40</sup> Tamże, s. 77.

<sup>41</sup> W. von Humboldt, *Aeschylus Agamemnon*, w: *Studienausgabe*, Bd. 1, Fischer, Frankfurt am Main 1970, s. 188.

wania obcego tekstu do ojczystej mentalności musi skończyć się niepowodzeniem. Wywołuje ona wręcz odwrotny skutek, wprowadzając do przekładu niedostępną „obcość” (*die Fremdheit*). Celem tłumacza winno być natomiast możliwie dokładne oddanie ducha innego narodu, właśnie tego, co „obce” (*das Fremde*), które przecież pozwala lepiej i w sposób bardziej bezpośredni zrozumieć obcy tekst (a także tkwiącego w nim obcego ducha). Humboldt odradza też jakiegokolwiek poprawki i uzupełnienia ze strony tłumacza, nawet tam, gdzie język autora oryginału jest pozornie nieprecyzyjny i niejasny. Owa niejasność może być przecież, i często jest, rzeczą zamierzoną, wynikającą z tendencji do określonego, innego niż nasz, sposobu wyrażania myśli. Wszelkie zatem próby „rozjaśniania tekstu są - zdaniem Humboldta - szkodliwe i stanowią w stosunku do oryginału obce ozdoby”.

Podsumowując rozważania zawarte w niniejszym rozdziale, stwierdzić trzeba raz jeszcze, iż Humboldtowska filozofia języka stanowi wyraźne nawiązanie do filozofii Kanta. Jest ona nacechowana intelektualnym aktywizmem, konstruktywizmem, fenomenalizmem i aprioryzmem, przeniesionymi wszakże z nauk matematyczno-przyrodniczych na teren nauki o języku, a więc w sferę mniej zracjonalizowaną i mniej ścisłą.

Humboldtizm stanowi punkt wyjścia i mocną podstawę dla dwudziestowiecznej filozoficznej refleksji nad językiem. W dalszych rozdziałach omówione zostaną najważniejsze nurty tej kontynuacji.

---

## Komunikacja (nie)językowa w nurcie filozofii romantycznej – przyczynek do filozofii milczenia

*O, gdybyż człowiek rozumiał wewnętrzną muzykę  
Natury i miał zmysł dla zewnętrznej harmonii!  
Ale on nie zdaje sobie w pełni sprawy z tego, że  
Wszyscy pozostajemy we wzajemnym związku i  
Nikt nie może istnieć bez innych<sup>1</sup>.*

Dotychczasowe rozważania skupiały się na języku artykułowanym i ukazywały jego moc – jawił się on jako narzędzie przydatne w poznawaniu bądź nawet konstruowaniu obiektywnej rzeczywistości. Niekiedy, zwłaszcza w empiryzmie angielskim, przejawiano wobec niego postawę sceptycyzmu poznawczego i komunikacyjnego. Chodziło tak czy inaczej, jak łatwo było się zorientować, o **język człowieka**, przez niego wytworzony (niekiedy jemu „dany”) i sformalizowany, najczęściej w występujących ujęciach poddający się naporowi wewnętrznych (apriorycznych lub wrodzonych) sił, w szczególności zaś pomocny w zadość czynieniu intencjom myślowym.

Poniżej będzie mowa o słabości ludzkiego języka artykułowanego. Zostaną zasygnalizowane poglądy z jednej strony obarczające artykułowany język winą za utratę naszych zdolności komunikacyjnych wobec przyrody, z drugiej zaś – postulujące język w szerokim rozumieniu, w sensie uniwersalnego sposobu wyrazu. Pozostając w obrębie terminologii romantycznej, możemy tę formę wyrazu określić mianem *lingua universalis*, zaś człowiekowi znającemu ów

---

<sup>1</sup> Novalis, *Die Lehrlinge zu Sais*, w: tegoż, *Werke in einem Band*, Aufbau Verlag, Berlin-Weimar 1983, s. 91.

uniwersalny język nadać miano *homo communicativus*, czy wręcz *homo universus*. Koncepcja takiego uniwersalnego języka zostanie rozwinięta w kolejnych paragrafach.

## 5.1. Emanuela Swedenborga preromantyczna koncepcja języka doskonałego

Przystępując do szkicowania romantycznej filozofii języka, należy wspomnieć o jej postaci preromantycznej. Okaze się, że idee, świętujące na przełomie XVIII i XIX wieku swoje apogeum, miały gorących zwolenników już dziesiątki lat wcześniej. Do prekursorów romantycznej metodologii, oprócz wielu innych, zaliczyć można niewątpliwie **Emanuela Swedenborga** (1688–1772). Ten wielki szwedzki filozof tworzył w okresie oświecenia – jego myśli wybiegały wszakże daleko naprzód, stanowiąc jedno ze źródeł kultury romantycznej. W swoich „utopijnych” pomysłach Swedenborg głosił wizje idealnego społeczeństwa, wyzbytego zarówno materialistycznego, jak i racjonalistycznego nastawienia. Panujące w takim społeczeństwie międzyludzkie relacje oparte były na pokojowym, przyjaznym usposobieniu oraz na uczuciu miłości stanowiącej najwyższą wartość w jego aksjologicznej hierarchii. Romantyczne akcenty są też widoczne w pojmowaniu przyrody jako „identycznego” uniwersum, która to teza pojawia się już w stosunkowo wczesnej (przed-„kryzysowej”) pracy myśliciela z 1734 roku *Principia rerum naturalium* (*Podstawy przyrody*), w której autor wykazuje jakościową tożsamość poszczególnych części przyrody. Pojawiają się tam sformułowania charakterystyczne dla Schellingiańskiego romantyzmu z końca XVIII wieku: „natura jest zawsze ta sama, zawsze podobna do siebie, zarówno w świetle i dźwięku, jak i w oku i powietrzu”<sup>2</sup>. Od późniejszych romantyków odróżnia Swedenborga co najwyżej przeświadczenie, że świat w swej egzystencji nie

---

<sup>2</sup> E. Swedenborg, *The principia, or the first principles of natural things*, vol. 2, London 1846, s. 310. Szerzej na temat filozofii Swedenborga por. autora: *Emanuel Swedenborg – między empirią a mistycyzmem*, PTPN, Poznań 1992.

wykazuje charakteru panteistycznego, lecz istnieje „w Bogu”, a dokładniej – wewnątrz „największego człowieka” (*homo maximus*).

Harmonię owej egzystencjalnej Jedni zapewnia między innymi forma komunikacji, pojmowana wszakże przez Swedenborga, zgodnie z powyższym rozróżnieniem, nie „uniwersalistycznie”, czyli w duchu „prawdziwie” romantycznym, lecz jako doskonały model komunikacji w wymiarze ludzkim<sup>3</sup>. Jego koncepcja języka, znajdująca się w pół drogi pomiędzy metodologiami: oświeceniową i romantyczną, sprowadzała się, najogólniej rzecz ujmując, do negocjowania werbalnego sposobu wyrazu, z jednoczesnym podkreśleniem komunikacyjnej wyższości „języka bez słów”. Swedenborg, nie znajdując językowego wzorca wśród ludzi zamieszkujących Ziemię, kreśli „utopijny” model języka idealnego na przykładzie „mieszkańców innych planet”, a także powołuje się na „dialog duchów i aniołów”. Język taki polega na „bezpośredniej”, dziś powiedzielibyśmy zapewne „telepatycznej”, wymianie idei, a także na komunikacyjnej kinezjetyce. Wysyłając do współrozmówcy – w miejsce pośrednictwa powietrznych, materialnych fal – samą myśl, jak również stosując gesty czy mimikę, docieramy z informacją do odbiorcy „szybciej i wcześniej niż mowa..., jako że posługujemy się językiem uniwersalnym, leżącym u podstaw wszystkich innych języków poprzez pierwotne pojęcia słów”<sup>4</sup>. W całkowitej zgodności z późniejszą dziewiętnastowieczną Schubertowską „symboliką snu” (1814) powiada Swedenborg, iż posługujące się takim nieartykułowanym językiem duchy „potrafią w jednej minucie wyrazić to, czego człowiek nie jest w stanie uczynić w pół godziny, a także potrafią w kilku słowach przedstawić to, co jest spisane

---

<sup>3</sup> „Doskonały” nie oznacza w tym kontekście czegoś, „co jest zupełne, zawiera wszystkie należne części”. Cechą, „która pozwala zaklasyfikować projekt jako język doskonały, będzie jego uniwersalność, tzn. chodzi o taki język, którym wszyscy mogliby się porozumiewać. Można nazwać go idealnym językiem uniwersalnym”, E. Kulczycki, *Utopia języka doskonałego w europejskim kręgu kulturowym*, „Homo Communicativus” 2007, nr 1(2), Poznań, s. 66.

<sup>4</sup> E. Swedenborg, *Arcana caelestia* (1749–1756), cyt. za: tegoż, *Himmlische Geheimnisse*, Bd. 9, Zürich 1967 i n., s. 33.

na wielu stronach”<sup>5</sup>. Wprowadzane przez Swedenborga „duchy” i „anioły” mają, zgodnie zresztą z tendencją romantyczną, symbolizować pierwotną postawę człowieka, cywilizacyjnie jeszcze niewypaczoną, tym samym „prawą”, harmonizującą z uniwersum oraz potrafiącą nawiązać z nim dialog.

Idealna komunikacja językowa, zwłaszcza bezgłośna „telepatia”, nie oddziałuje za pomocą środowiska materialnego, jakim są chociażby fale powietrza, ani też za pośrednictwem fizjologicznego zmysłu słuchu. Sprawia to, że języka tego nie słyszą ani nie są w stanie pojąć ludzie zaprzątnięci zbyt materialnością i życiem doczesnym. Postulowany język duchowy trafia do współrozmówców inną drogą, przenikając bezpośrednio do organów wewnętrznych i do umysłu. Co więcej, zdolność posługiwania się owym doskonałym językiem mają jedynie te duchy, które miłują Boga i spędziły (lub spędzają) swoje życie zgodnie z prawami bożymi. Język duchów „złych” (głównie ateistów, racjonalistów i materialistów) ma cielesny, czysto „ludzki” wymiar. Sugestywnie brzmią w tym kontekście komentarze dotyczące komunikacyjnych kontaktów Swedenborga ze światem duchów, wśród których były również duchy oświeceniowych racjonalistów, np. Christiana Wolffa: „Jego mowa – powiada preromantyk – nie była podobna do mowy duchów, lecz do mowy żyjących jeszcze ludzi. Mowa duchów różni się od mowy ludzi przez to, że jest ona bogata w wyobrażenia, albo przez to, że ma w sobie coś duchowego, a tym samym coś żywego, czego nie da się opisać”<sup>6</sup>.

Nie osiągniemy, zdaniem Swedenborga, adekwatnej wiedzy o świecie, kiedy będziemy stosować scjentystyczną metodologię oraz uprawiać zrjonalizowaną naukę, opartą na architekturze logicznej. W kontakcie z otoczeniem i z innymi ludźmi należy uaktywnić nie tyle intelekt, ile przede wszystkim sferę emocjonalną i wolicjonalną. Na tej ostatniej winien także opierać się nasz sposób wyrazu, to bowiem „duch mówi i duch słyszy”, zaś „myślenie

---

<sup>5</sup> E. Swedenborg, *Himmel und Hölle*, Berlin 1924, s. 128.

<sup>6</sup> E. Swedenborg, *Homo maximus*, Zürich 1983, s. 65.

mówiącego człowieka nie jest niczym innym, jak mową jego ducha<sup>7</sup>. Duch jest tu pojmowany romantycznie jako ośrodek uczuć, bowiem myślenie oparte na regułach naukowych jest „ślepą uliczką”, podobnie zresztą jak język wypływający z reguł nauki i logiki nie oddaje pełni i głębi myśli. Swedenborg posługuje się tu obrazowym porównaniem, twierdząc, iż człowiek używający precyzyjnego języka nauki jest podobny do tancerza, „który pragnie nauczyć się tańca poprzez wiedzę o ścięgnach i mięśniach”<sup>8</sup>. Krytykowani przez Swedenborga racjoniści postrzegają jedynie „w słowach i ze słów”, przez co wszystko jawi im się „jak mgła i chmury”. Wynika z tego, że oparte na logice nauki zaciemniają się nawzajem i rzucają na siebie cień nieporozumienia. Ponadto, jak twierdzi z dezaprobatą Swedenborg, stanowią one czynnik otumaniający ludzkiego ducha oraz nakazują opacznie zwracać się raczej ku przyrodzie niż ku Bogu, ku światu niż ku niebu. Wiedza zatem, a także wyrażające ją komunikaty językowe, aby mogły być lepiej zrozumiałe i aby mogły sprawniej docierać do szerokich kręgów odbiorców, muszą wypływać z uczucia i z głębi ducha. Taki oparty na emocjonalnych podstawach język, choć dzisiejszym ludziom słabo znany, przyjmuje w filozofii szwedzkiego mistyka charakter języka doskonałego, ułatwiającego, lub wręcz umożliwiającego, wzajemny komunikacyjny kontakt między rozmówcami. Model proponowanego języka przedstawia Swedenborg na przykładzie „komunikacyjnych zachowań” aniołów oraz ludzkich duchów (także tych z innych planet), który to język, jak nieustannie podkreśla, zna z autopsji i osobistych przeżyć.

Swedenborgowska filozofia języka i komunikacji przybiera wysoce aksjologiczny charakter, stanowi w tamtym, społeczno-utopijnym systemie narzędzie edukacji, metodę umożliwiająca klasyfikację ludzi na tych poszukujących prawdy i tych uciekających się chętnie do kłamstwa, w konsekwencji na ludzi „dobrych” i „złych”. Jak już zostało zaznaczone, ów idealny język nie jest udziałem

---

<sup>7</sup> Tamże, s. 116.

<sup>8</sup> Tamże, s. 120.

zracjonalizowanych, zmaterializowanych i przesiąkniętych ateizmem Ziemiaków, którzy najwidoczniej sobie na taką formę komunikacji nie zasłużyli (albo też nią wzgardzili). Posługuje się nim natomiast niebo, duchy oraz mieszkańcy innych „ziem, zwanych planetami”, które to istoty, minimalizujące w swym życiu pierwiastek materialny, znajdują się bliżej istoty rzeczy mającej – z racji swej boskiej proveniencji – duchowy charakter. Uduchowiony język koncentruje się nie na zmyśle, lecz na sensie, jest „delikatny” i „cichy”, a przy tym szybki, rozprzestrzeniający się „podobnie do wodnych fal”. Głównym miejscem, jeśli tak wolno powiedzieć, „artykulacji” języka idealnego jest twarz i tworzące się na niej rysy. Jest to w filozofii Swedenborga teza o tyle ważna, że wyraz twarzy stanowi najbardziej widoczny obraz ludzkiego duchowego wnętrza. Język twarzy zatem nie kłamie, nie gmatwa i nie fałszuje pierwotnych intencji nadawcy. Oddając w bezpośredni sposób stan ducha, jest on bliższy prawdy niż język werbalny, przemieszczający się w środowisku materialnym. Według społeczno-utopijnych, a dokładniej – etyczno-edukacyjnych, propozycji Swedenborga duchy w swych komunikacyjnych zachowaniach nie symulują i nie udają, nie są dwulicowe, co koreluje z faktem, iż nie zadają mięśniom twarzy gwałtu, lecz „pozwalają im się swobodnie kształtować”. Duchy (idealni ludzie) „za pomocą twarzy nie mogły nigdy nic wyrazić inaczej, jak zgodnie z tym, co było treścią ich myśli, ponieważ ich język powstawał na mocy wewnętrznego oddechu, wywodzącego się z samego ludzkiego ducha”<sup>9</sup>. Różnica między językiem twarzy i językiem artykułowanym jest taka, jak między szybszym i bardziej precyzyjnym zmysłem wzroku oraz wolniej w stosunku do tamtego percypującym słuchem. Różnica jest taka, „jak widzieć jakiś teren, lub o nim tylko słyszeć i przyjmować jedynie to, co zostało opisane słowami”<sup>10</sup>.

Swedenborg zagłębia się w techniczne szczegóły swej komunikacyjnej propozycji. Według niego modelowy język duchów ma

---

<sup>9</sup> E. Swedenborg, *Von den Erdkörpern der Planeten und des gestirnten Himmels Einwohnern*, Frankfurt 1770, s. 90.

<sup>10</sup> Tamże, s. 50

przewagę samogłosek nad spółgłoskami, przy czym stopień wokalizacji świadczy o stanie ducha człowieka, a konkretnie o jego stosunku do prawdy i dobra. Otwartość bazy artykulacyjnej języka stanowi czynnik wprost proporcjonalny do poziomu uczuć, do bycia w prawdzie i w miłości do Boga. Duchy, które za podstawę swych działań uznają dobro oraz miłość, wyrażają swoje intencje za pomocą najbardziej otwartych samogłosek: „a”, „o”, „u”. Nieco mniej otwarty charakter wykazuje artykulacja duchów, które hołdują prawdzie, lecz zapominają o miłości – ich język cechują takie samogłoski, jak „e” oraz „i”. Powyższe stwierdzenia świadczą jasno o wyższej pozycji miłości i dobra nad prawdą w Swedenborgowskiej hierarchii wartości. Język oparty na samogłoskach, choć już mniej doskonały od języka twarzy i „czystych” myśli, nie jest zrozumiały dla dzisiejszych Ziemian, skażonych materialnością i racjonalnością. Język świata ziemskiego przeplatany jest gęstą siecią spółgłosek, co nie współbrzmi z otwartym i przez to „szczerym” językiem sfery duchowej. „Język duchów niebieskich – pisze mistyk – nie przedostaje się łatwo do artykułowanych dźwięków i słów człowieka, ponieważ nie może zostać połączony z żadnym słowem, w którym występuje dźwięk syczący (*sonans stridule*)”<sup>11</sup>.

Powyższe uwagi znalazły swoją kontynuację w późniejszej filozofii „prawdziwie” romantycznej. Również według Novalisa (będzie o nim mowa w paragrafie 5.3) samogłoskowa bezpośredniość wyrazu została z czasem przytłumiona przez pojawienie się spółgłosek stanowiących jedynie „przerywnik” czystego wyrazu duszy. Spółgłoski nie tylko pozbawiają język dźwięczności poprzez, jak to ujmuje Novalis, przemienianie „dźwięku” (*Ton*) w zwykłe „brzmienie” (*Schall*), ale także dlatego, co dla romantyków jest zapewne jeszcze ważniejsze, że poprzez przymyknięcie bazy artykulacyjnej utrudniają wypływ szczerych, *ergo* prawdziwych uczuć<sup>12</sup>. Spółgłoskowe „zafalszowanie” stanowi wszakże stosunkowo późny, już postmuzyczny i postpoetyczny etap ewolucji języka. I ten właśnie

<sup>11</sup> E. Swedenborg, *Himmlische Geheimnisse*, Bd. 9, dz. cyt., s. 34.

<sup>12</sup> Por. Novalis, *Schriften*, Bd. 3, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1968, s. 284.

pogląd, dotyczący katastroficznej wizji rozwoju komunikacji językowej, stanowi wyraźną zbieżność filozofii Swedenborga z późniejszym nurtem romantycznym.

Najbardziej zgodna z romantykami jest wszakże sygnalizowana już teza, iż język, oczywiście ten wzorcowy: niekłamający i uniwersalny, musi mieć uczuciową genezę. Według Swedenborga władający owym językiem aniołowie i duchy nie potrafią (i nie chcą) wyrazić niczego, co „stałoby w sprzeczności z ich uczuciami”. Zdaniem szwedzkiego mistyka, podobnie zresztą jak i według koncepcji romantyzmu, taki „uczuciowy”, najlepiej bezsłowny język był w zamierzchłej przeszłości, w „złotym czasie” ludzkości, udziałem nie tylko wyidealizowanych istot ze świata duchów, ale całego uniwersum, w omawianym systemie zwłaszcza zamieszkujących je ludzi. Myśliciel stwierdza wręcz, „iż najpierwszym językiem na każdej ziemi był język wyrażany przez twarz, zwłaszcza przez dwa pierwotne źródła, mianowicie poprzez usta i poprzez oczy... [Było tak] ponieważ w najstarszych lub pierwszych czasach wszystko było szczere, człowiek zaś nie myślał albo nie chciał myśleć inaczej niż to, co inni mieli widzieć z wyrazu jego oczu”<sup>13</sup>. Wyszukany, to znaczy artykułowany język dźwięków nie był ongiś człowiekowi potrzebny, jako że dostępne mu wówczas środki mimicznego wyrazu oddawały w sposób doskonały nurtujące go uczucia.

Warto w tym miejscu pokreślić dobre rozeznanie Swedenborga w problematyce psychologicznej. W konsekwencji głoszonej tezy o dawnej przewadze uczuć nad *ratio* uważa on, że im dalej w przeszłość, tym bardziej aktywna pod względem komunikacyjnym była prawa strona oblicza naszych praprzodków, mająca wyrażać „skłonność do dobra”. W miarę racjonalizacji ludzkich zachowań miejsce „artykulacji” przesunęło się ku lewej połowie twarzy, odpowiadającej „skłonności do prawdy”, czyli, jakbyśmy to dzisiaj określili, skorelowanej z lewą półkulą mózgową (*notabene* mimo trafnych intuicji Swedenborg nie znał jeszcze zasady „krzyżowej” korelacji półkul mózgowych z przeciwległą stroną kinezjetyczno-komunikacyjnej artykulacji). Po tamtych następujących kolejno filo-

---

<sup>13</sup> E. Swedenborg, *Von den Erdkörpern...*, dz. cyt., s. 49-50.

genetycznych etapach, zwanych przez Swedenborga, odpowiednio: „złotym” i „srebrnym”, nastąpił wszakże czas „żelazny”, w którym język zniknął w ogóle z twarzy, chowając się, jak na poły ubolewa, na poły ironizuje mistyk, „w okolice lewego ucha”<sup>14</sup>. Lewego, a nie prawego, ponieważ ewolucja *homo* posuwa się od uczuć i miłości ku intelektualizmowi i zachowaniom sterowanym przez rozum, który to kierunek rozwoju nie wróży nam, jak przewiduje myśliciel, wiele dobrego. W trakcie ewolucji istoty człowieka nasilają się zatem cechy negatywne, takie jak przebiegłość, skrytość, zakłamanie itp. W związku z powyższym człowiek przejawiał coraz większe pragnienie zadawania swemu wnętrzu kłamu, czyli wyrażania językiem artykułowanym czegoś sprzecznego z własnymi myślami. Takiemu, wzmacnianemu powierzchownością intelektualną, lecz wyzbytemu miłości i głębszych uczuć człowiekowi przestała być „właściwa szczerłość i prostota”, on sam natomiast „przejął język słowny, zaś jego twarz milczała lub kłamała”<sup>15</sup>.

Pomysły zgłoszone przez szwedzkiego myśliciela odżyły i nasiliły się kilkadziesiąt lat później w filozofii romantycznej, snującej sceptyczną refleksję na temat komunikacji werbalnej oraz, z drugiej strony, kontynuującej dociekania nad niewerbalnymi początkami komunikacji, nie tylko zresztą ludzkiej, ale wręcz uniwersalnej. W porównaniu ze Swedenborgowskim, oświeceniowym jeszcze ujęciem człowieka i sposobów jego komunikacji następuje transcendencja komunikacji na sfery pozaludzkie.

## 5.2. Oświeceniowy romantyk – Johann G. Fichte

Zatrzymajmy się jeszcze na chwilę przy myślicielu, który pośredniczy między oświeceniem i romantyzmem. **Johann Gottlieb Fichte** (1762–1814), choć był samoukiem i nie przebył gruntownej edukacji akademickiej, umiejscawiany jest wśród najwybitniejszych klasyków filozofii niemieckiej. Urodził się i (samo)edukował w epoce oświecenia. Wprawdzie oświecenie chyliło się już ku upadkowi,

---

<sup>14</sup> Por. E. Swedenborg, *Homo maximus...*, dz. cyt., s. 79.

<sup>15</sup> E. Swedenborg, *Von den Erdkörpern...*, dz. cyt., s. 51.

tlilo się wszakże jeszcze mniej więcej do końca XVIII wieku. Trwało między innymi dzięki intelektualnym zabiegom Immanuela Kanta, którego Fichte był zwolennikiem i uczniem. Oświeceniowy wydzźwięk ma wiele prac i wypowiedzi Fichtego, których wyróżnikiem jest, charakterystyczny dla tej epoki, rozdzźwięk między „Ja” i „nie-Ja”. W duchu kantowsko-oświeceniowym brzmi jego życzenie, wyrażone w 1800 roku (w Niemczech panuje już wtedy kultura romantyzmu): „Ja chcę być panem przyrody, a przyroda ma być moim sługą; chcę wywierać na nią wpływ odpowiednio do siły, jaką posiadam, ona natomiast nie powinna mieć żadnego wpływu na mnie”<sup>16</sup>.

Z drugiej wszakże strony innymi sformułowaniami Fichte sięga już w nową epokę. Dotyczy to zwłaszcza treści zawartych w *Teorii wiedzy (Wissenschaftslehre)* z 1794 roku, które to dzieło, tkwiące swymi korzeniami w oświeceniu, zwiastuje metodologię romantyzmu, próbującego pojednać uniwersum poróżnione przez oświecenie. Z entuzjazmem napisze w końcu wieku F. Schlegel, reprezentujący już romantyzm: „Rewolucja francuska, ‘Wissenschaftslehre’ Fichtego oraz ‘Meister’ Goethego stanowią najważniejsze tendencje naszych czasów”<sup>17</sup>. Nie wnikając w szczegóły, można zakładać, że owo „nowe” polegało na poszukiwaniu naukowej „Jedni”. Według Fichtego „zdania zyskują status naukowy bez wątpienia poprzez to, że poszczególne zdania nie są w ogóle nauką, lecz stają się nią dopiero w całości... Wszystkie nauki są zawarte w teorii wiedzy... i nie istnieje żadna nauka szczegółowa, lecz jedynie część jednej i tej samej teorii wiedzy”<sup>18</sup>.

Kilka zdań wprowadzenia było potrzebnych dla lepszego zrozumienia Fichteńskiej filozofii języka, oscylującej, tak jak cała jego

---

<sup>16</sup> J.G. Fichte, *Powołanie człowieka*, tłum. A. Zieleńczyk, PWN, Warszawa 1956, s. 35. Niniejszy fragment został opracowany na podstawie książki autora: *Przyroda i język. Filozofia wczesnego romantyzmu w Niemczech*, PWN, Warszawa-Poznań 1989, s. 24–38.

<sup>17</sup> F. Schlegel, *Über die Unverständlichkeit*, w: *Werke in zwei Bänden*, Bd. 2, Aufbau Verlag, Berlin-Weimar 1980, s. 202–203.

<sup>18</sup> J.G. Fichte, *Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie*, w: tegoż, *Sämtliche Werke*, Bd. 1, Hrsg. J.H. Fichte, Leipzig 1844–1845, s. 40, 56.

filozofia, między oświeceniem i romantyzmem. Fichte wypowiadał się na temat języka nieczęsto, choć wyraziście i z całym zaangażowaniem swoich przekonań filozoficznych. W dalszej części rozważań posłużymy się dwiema jego pracami. Pierwsza z nich pochodzi z najwcześniejszego okresu twórczości, z 1795 roku, i nosi na sobie piętno metodologii oświeceniowej. Jej tytuł brzmi *Von der Sprachfähigkeit und dem Ursprung der Sprache* (O umiejętności posługiwania się językiem i pochodzeniu języka). Druga powstała w wyniku reakcji na francuski najazd i stanowi zbiór patriotycznych, a raczej nacjonalistycznych, „mów”. Teksty zostały opublikowane w roku 1808 jako *Reden an die deutsche Nation* (Mowy do narodu niemieckiego), wplatając się w romantyczny nurt troski o przetrwanie kultury niemieckiej.

W rozprawie *O umiejętności...* język jest dla Fichtego dźwiękowym wyrazem myśli, służącym do porozumiewania się ludzi (jest to, jak zobaczymy dalej, stanowisko odmienne od propozycji „prawdziwych” romantyków, obdarzających umiejętnością komunikacji również inne części przyrody). Fichte pragnie zgłębić genezę tak rozumianego języka. Zgodnie z panującą wówczas metodologią „przewrotu kopernikańskiego” upatruje on początków języka w wewnętrznych predyspozycjach człowieka, dokładnie zaś – w „naturze ludzkiego rozumu”. Jawi się w tym względzie jako przeciwnik tzw. konwencjonalnej genezy języka, rozważanej już, jak widzieliśmy, w Platońskiej filozofii słowa. Według Fichtego „na taką umowę nie możemy zbyt liczyć, ponieważ jest ona czymś wielce nieprawdopodobnym... Język, w najszerszym rozumieniu tego słowa, jest wyrazem naszych myśli za pomocą swobodnych (*willkürlich*) znaków”<sup>19</sup>.

Przeciw tezie o konwencjonalnej proveniencji języka Fichte wysuwa kilka kontrargumentów: (a) jak ktoś, kto dotychczas posługiwał się znakami naturalnymi i naśladownictwem przyrody, mógł wpaść na pomysł zastosowania w procesie komunikacji językowej dowolnych znaków; (b) jest rzeczą mało prawdopodobną, aby osoba proponująca jakiś dowolny dźwięk, wciąż go pamiętała, lub też,

---

<sup>19</sup> J.G. Fichte, *Von der Sprachfähigkeit und dem Ursprung der Sprache*, w: tegoż, *Sämtliche Werke*, dz. cyt., Bd. 8, s. 302.

co dla Fichtego jest jeszcze bardziej wątpliwe, aby zapamiętała go cała wspólnota komunikacyjna; (c) dziwne jest dla Fichtego to, aby cała grupa społeczna miała bezwolnie akceptować wymysły jednostkowego słowotwórcy.

Powyższe zastrzeżenia mają świadczyć na korzyść poglądu o naturalnej genezie języka. Przywołując dowolne „znaki” językowe i traktując je jako podstawowy element komunikacji, Fichte wyklucza możliwość porozumiewania się poprzez działania (dziś moglibyśmy zapewne powiedzieć: za pomocą komunikacji niewerbalnej, tzw. mowy ciała). Jako „filozof czynu” przyznaje wprowadzie, że działania mogą być również efektem myślenia bądź też dają podstawę do wnioskowania o myślach. Ogólnie jednak czyny są, w jego przekonaniu, dość przypadkowym wyrazem myśli, zwłaszcza zaś nie są ostatecznym celem tych ostatnich: „Nie działałem – jak pisze – aby otwierać swoje myśli przed innymi... Każde działanie jest celem w sobie; działałem, ponieważ chcę działać”<sup>20</sup>.

Mimo powyższych obwarowań Fichte wysnuwa tezę o niewerbalnych początkach języka. Jest co prawda przekonany, że znaki słuchowe są najlepiej i najłatwiej postrzegane, że mogą być, i to pomimo fizycznych przeszkód, przekazywane na znaczne odległości. Niemniej jednak początki języka były, jego zdaniem, inne, dźwięki zaś, stanowiące podstawowy element dzisiejszego kodu językowego, powstały później. Jak bowiem, zapytuje Fichte, naśladować dźwiękiem przedmioty, które nie mają z nim nic wspólnego, a nawet same nie wydają żadnego dźwięku (np. ryba, sieć, namiot itp.)? Na pierwotnym, prymitywnym etapie językowej ewolucji znaki słuchowe zatem nie istniały; są one dopiero efektem wznoszenia się języka na coraz wyższy poziom abstrakcji i wyzwalań się od nacoczności. Prajęzyk stawał się bardzo powoli i stopniowo językiem dźwiękowym, bowiem, jak to ujmuje Fichte, „język hieroglifów przekształcał się w język słuchu”<sup>21</sup>.

Początkowo dominowały więc wzrokowe obrazy oddające wiernie przedmioty komunikacji. Człowiek oddalał się wszakże

---

<sup>20</sup> Tamże, s. 302.

<sup>21</sup> Tamże, s. 314.

z czasem coraz bardziej od pierwowzoru w tworzeniu znaków językowych, a tym samym zacierało się stopniowo podobieństwo między denotatem i desygnatem. Fichte próbuje zgłębić mechanizmy ustalania coraz to nowych dźwiękowych znaków języka. Dochodzi do wniosku, iż źródłem pierwotnego „słownika” należy poszukiwać u zarania życia rodzinnego (rodowego), zaś decydująca rola w zakresie słowotwórstwa przypada ojcu (*Hausvater*) oraz matce (*Hausmutter*).

Zachodzi w tym miejscu pytanie, na jakiej zasadzie kolejne znaki języka ulegały rozpowszechnianiu, w jaki sposób „język rodziny” stawał się językiem szerszej grupy społecznej. Otóż, jak dedukuje Fichte, wśród ludów „prymitywnych” (*unkultivierten*) niewiele było jednostek wykazujących w zakresie słowotwórczym większą inicjatywę i zdolności. Umiejętność tworzenia i doskonalenia języka mogła być natomiast atutem i szansą danego rodu czy plemienia na wybicie się ponad inne grupy społeczne oraz wywieranie na te grupy swojego wpływu. Szczególnym szacunkiem otaczano zatem osoby obdarzone ponadprzeciętnym wyczuciem językowym; tworząc, w ramach jednej rodziny, słowa i struktury językowe, a także przenosząc je na całe plemię i na inne grupy etniczne, osoby takie stawały się intelektualnymi przywódcami coraz szerszych grup społecznych<sup>22</sup>.

Jest oczywiste, że język nie mógł się zatrzymać na etapie słowotwórstwa. W celu głębszego wyjaśniania jego istoty i genezy należy, zdaniem Fichtego, ustalić mechanizm łączenia słów w większe szeregi, czyli prześledzić początki gramatyki. Również i w tym względzie (podobnie jak miało to miejsce w odniesieniu do słów) Fichte odrzuca pogląd o konwencjonalnym pochodzeniu struktur gramatycznych. Zakłada on znowu (analogicznie do metodologii słowotwórczej), iż procedura ustalania owych struktur oraz stosowna „umowa” w tym zakresie musiałyby zostać poprzedzone istniejącym wcześniej wysokim stopniem rozwoju języka, łącznie z gramatyką. Myśliciel skłania się tu ku rozwiązaniom naturalistycznym

---

<sup>22</sup> Por. tamże, s. 316.

i apriorycznym: „Gramatyka – jak powiada w duchu kantowsko-oświeceniowym – musi o wiele bardziej wywodzić się tak samo z jakiejś, tkwiącej w istocie człowieka, podstawy, z naturalnej predyspozycji do mówienia”<sup>23</sup>.

Przypomnijmy wszakże – inicjatywa słowotwórcza leży, w myśl przekonañ Fichtego, po stronie wybitnych jednostek, w konsekwencji zaś po stronie reprezentowanych przez te jednostki grup społecznych. Pobrzmiwają w tych sformułowaniach akcenty romantyczne, charakterystyczne w kulturze niemieckiej dla początków XIX wieku. W przypadku Fichtego mniej chodzi o romantyzm filozoficzny (metafizyczny), o którym będzie mowa w następnym paragrafie, a bardziej o romantyzm upolityczniony, o podkreślanie siły i wyjątkowości własnego narodu w kulturowym promieniowaniu na inne wspólnoty etniczne. W tenże patriotyczny nurt zaangażował się właśnie, oprócz np. współczesnych mu braci Grimmów czy braci Humboldtów, Fichte. Po klęskach Niemiec w konfrontacji z inwazją francuską postanowił on włączyć się w intelektualne zmagania o utrzymanie narodowej niezależności. Podobnie jak wielu innych bojowników o narodową wolność, również Fichte użył w swej walce oręża teoretyczno-językowego. Wygłosił, a później opublikował, wspomniane już, nacechowane sporą dawką nacjonalizmu (czym różni się od przywołanych wyżej myślicieli) *Mowy do narody niemieckiego*.

Dla Fichtego język jest powiązany ściśle z narodem, i to mechaniczną wręcz koniecznością – warunkują go cechy narodu. Prawa rozwoju narodu i prawa rozwoju języka są zatem identyczne, *ergo* dany naród posługuje się zawsze tym samym językiem, niezależnie od upływu wieków. Zresztą nie tylko specyficzne cechy narodu warunkują charakter języka – oddziaływanie na siebie narodu i języka jest obopólne. Język, jak pisze myśliciel, wypływając z naturalnych sił narodu, „posiada także siłę do bezpośredniego ingerowania i pobudzania życia. Tak jak otaczające rzeczy pobudzają człowieka, tak też słowa pobudzają osobę, która je rozumie, ponieważ również

---

<sup>23</sup> Tamże, s. 324–325.

one mają status rzeczy, nie jakiegoś partactwa (*willkürliches Machwerk*)... Słowa jakiegoś języka są życiem i tworzą życie”<sup>24</sup>.

W kontekście tak rozumianej, ścisłej współzależności narodu i języka ważna jest siła i żywotność obu czynników. Wtedy bowiem nawet struktury obce, chcące przeniknąć do „silnego” języka, muszą dopasować się do jego wymogów i do mentalności danego narodu. Jeśli obce słowa nie wzniosą się na mentalny poziom danego narodu, jeśli nie przedostaną się do jego wizji świata, „pozostaną nieme i bez wpływu na [nowy] język”. Inaczej jest, gdy taki „prężny” naród przejmie z jakichś powodów obcy język, np. gdy ulegnie militarnej przemocy. Nie podporządkuje się on nowemu językowi zdobywców, nie wtłoczy swego ducha w obce struktury wyrazu, lecz, przeciwnie, będzie wywierał na nie określony wpływ. To narzucony język będzie musiał zmienić kierunek swego rozwoju i wplecie się w duchowy obszar narodu podbitego. Generalnie wszakże Fichte już *per se* jest przeciwny przyjmowaniu przez każdy język obcych słów, jako że „zmieniają one poglądy i hierarchię wartości ludów tym językiem mówiących, a w konsekwencji proces ten generuje pelzający rozpad obyczajowości”<sup>25</sup>.

Poczynione uwagi są istotne dla wywodów Fichtego na temat narodu i języka niemieckiego. Według niego właśnie język niemiecki jest „silny” i „prężny”, niedający się zdominować przez język najeźdźców, w tym konkretnym przypadku Francuzów. Język niemiecki stanowi barierę między Niemcami a innymi narodami europejskimi (*notabene* dla Fichtego są to także narody germańskie). „Różnica polega na tym – jak powie – że Niemiec mówi żywym językiem, wpływającym od samego początku z naturalnej siły,

---

<sup>24</sup> J.G. Fichte, *Reden an die deutsche Nation*, w: tegoż, *Sämtliche Werke*, dz. cyt., Bd. 7, s. 319. Dostępne są fragmenty *Mów do narodu niemieckiego* w polskim przekładzie R. Marszałka, w: J.G. Fichte, *Zamknięte państwo handlowe i inne pisma*, tłum. P. Dybel i in., Aletheia, Warszawa 1996, s. 273–316.

<sup>25</sup> J.A. Bär, *Nation und Sprache in der Sicht romantischer Schriftsteller und Sprachtheoretiker*, w: *Nation und Sprache*, Hrsg. Andreas Gardt, de Gruyter, Berlin–New York 2000, s. 219.

podczas gdy pozostałe plemiona germańskie mówią językiem żywym tylko z wierzchu, wewnątrz jednak martwym”<sup>26</sup>.

Tylko język niemiecki, zdaniem Fichtego, pozostał wierny pierwotnemu trendowi języka ogólnoeuropejskiego (pragermańskiego), a co za tym idzie, Niemiec potrafi wczuć się w ów prajęzyk i zrozumieć powstałe z niego inne języki. Niemiec potrafi z łatwością rozszyfrować usposobienie i zamiary obcokrajowca (w gruncie rzeczy przecież wywodzącego się z tego samego, germańskiego pnia); odwrotnej zdolności Fichte nie dostrzega, natomiast „Niemiec, skoro tylko wykorzysta wszystkie swoje zdolności, może natychmiast obcokrajowca przejrzeć i go doskonale zrozumieć, nawet lepiej, niż on rozumie samego siebie... obcokrajowiec natomiast bez mozolnej nauki języka niemieckiego nie może nigdy zrozumieć prawdziwego Niemca”<sup>27</sup>.

„Silni” etnicznie i kulturowo Niemcy rzadko przejmują słowa z innego języka, choć ma to niekiedy miejsce w przypadku „modnych” słów czy wyrażań. Język niemiecki jest „żywy”, napędza duchowy rozwój narodu. Nade wszystko taki żywy język sprzyja rozwojowi filozofii, tj. dziedziny wiedzy, „która ujmuje w sposób naukowy odwieczny prawzór wszelkiego życia duchowego”<sup>28</sup>. Uprawiana przez Niemców filozofia jest „prawdziwa” – świadczy to o chronologicznej pierwotności kultury niemieckiej, samych zaś Niemców określa myśliciel mianem „pranarodu” (*Urvolk*).

W odróżnieniu od języka niemieckiego inne języki europejskie (aczkolwiek germańskie) są „martwe”, mało elastyczne, zamknięte w sobie i już ukształtowane. Skostniałe struktury języka „martwego” łatwo asymilują się z obcymi słowami, zaś mówiące takim językiem osoby są bierne, mają nikłe możliwości twórczego wykorzystania jego zasobów. Odwrotnie jest w przypadku języka „żywego” – w koherencji z Kantowskim „przewrotem kopernikańskim” Fichte powiada, iż wszystko ulega tu nieustannym zmianom, powstają nowe struktury i sensy. Podobnie jak u współczesnego mu

---

<sup>26</sup> J.G. Fichte, *Reden...*, dz. cyt., s. 325.

<sup>27</sup> Tamże, s. 326.

<sup>28</sup> Tamże, s. 329.

W. von Humboldta, również i dla Fichtego „język, który nigdy nie jest, lecz który wiecznie się staje, nie mówi sam, natomiast ten, kto chce się nim posłużyć, musi właśnie sam mówić nim na jego sposób i twórczo, zgodnie z jego wymogami”<sup>29</sup>.

W swej filozofii języka Fichte przejawia postawę pronarodowościową i propaństwową. Są to znów poglądy zbieżne z postulatami W. von Humboldta, wskazujące (choć w sposób bardziej obiektywny i mniej nacjonalistyczny) związki języka i narodu już w roku 1806 w *Latium und Hellas* (por. paragraf 4.5). Również w przypadku Fichtego dla istnienia państwa (wraz z jego językiem) nie są najważniejsze takie czynniki, jak miejsce zamieszkania, ustrój społeczny czy zwyczaje. Przeciwnie, czynniki powyższe są wtórne wobec języka: „Ci, którzy mówią jednym językiem, są już przed wszelką ludzką sztuką powiązani ze sobą przez samą naturę mnóstwem niewidzialnych więzów... Z tej wewnętrznej granicy, przeprowadzonej przez samą duchową naturę ludzi, wynika dopiero zewnętrzne ograniczenie siedzib, jako następstwo tamtej [językowej – dop. B.A.] ... Ludzie mieszkają razem, ponieważ byli już wcześniej, za sprawą o wiele wyższego prawa natury, jednym narodem”<sup>30</sup>.

### 5.3. Romantyzm – w poszukiwaniu utraconej komunikacji

*Cały rodzaj ludzki stanie się kiedyś poetycznym.  
Nowy złoty czas*<sup>31</sup>.

#### 5.3.1. Fryderyk W.J. Schelling i jego kontynuatorzy

W rozważaniach romantycznych idzie o wzajemny – przede wszystkim komunikacyjny – stosunek człowieka do otaczającego go świata.

---

<sup>29</sup> Tamże, s. 339.

<sup>30</sup> Tamże, s. 460.

<sup>31</sup> Novalis, *Schriften*, dz. cyt., Bd. 3, s. 677.

Osiemnastowieczne koncepcje na ogół dzieliły kulturę i przyrodę, z upodobaniem też wyrywały człowieka z przyrody; przykładem tego może być chociażby Kantowski podział świata na „zjawiska” i „rzeczy same w sobie”, odrębne wobec podmiotu i niepoznawalne. Analogiczny podział ma miejsce jeszcze u J.G. Fichte go, zgłaszającego w *Powołaniu człowieka* z roku 1800 chęć zapanowania człowieka nad przyrodą.

Sytuacja uległa zmianie wraz z umocnieniem się filozofii romantycznej, co nastąpiło w Europie w ostatnim pięcioleciu XVIII wieku. Romantyzm, pomny nieskuteczności „różnicującej” metodologii oświeceniowej (tak w wymiarze teoretyczno-poznawczym, jak i praktycznym), wprowadził w to miejsce metodę opartą na „tożsamości” i „identyczności”. Olbrzymie zasługi w tym względzie położył **Friedrich Wilhelm Joseph Schelling** (1775–1854), który już w 1795 roku w swym bardzo wczesnym szkicu *Neue Deduktion des Naturrechts* (*Nowe rozumienie prawa przyrody*) ogłasza swoisty program romantyzmu:

„Skoro mam realizować to, co bezwarunkowe, musi ono przestać być dla mnie przedmiotem. Muszę... absolutny byt, ujawniający się w każdym istnieniu, traktować jako **identyczny ze mną samym**”<sup>32</sup>.

W świetle powyższej tezy, wyznaczającej paradygmat romantycznej metody, świat stał się „Jednym”, „Uniwersum” – tożsamym w każdej swej części, identyczny w duchu i materii. W tak rozumianą „całość” został także wkomponowany człowiek, którego możemy tedy (dopowiadając romantyków) nazwać *homo universus*. Biorąc pod uwagę jego świadomą postawę proprzyrodniczą, można też, stosując późniejszą terminologię, określić go jako *homo ecologicus*.

Była to „romantyczna” diagnoza, zwracająca uwagę na ekologiczne zagrożenia, a jednocześnie postulująca pilną potrzebę zmian w postawie poznawczej i etycznej, *ergo* nowy paradygmat stosunku

---

<sup>32</sup> F.W.J. Schelling, *Sämtliche Werke*, Bd. 1, Hrsg. K.L.A. Schelling, Cotta Verlag, Stuttgart-Augsburg 1856 i n., s. 247.

człowiek–przyroda. Schellingiańskie ostrzeżenie wymagało wszakże środka zaradczego, zaś panaceum na uzdrowienie *conditio humana* romantycy upatrywali w innym, dla nich optymalnym, właśnie „uniwersalnym” sposobie dialogu człowieka z przyrodą. Wychodzili przy tym z założenia, iż mało przydatny w tym względzie jest artykułowany język werbalny, który staje się coraz bardziej „prozaiczny”; podnosili natomiast walory „języka przyrody”, właściwego „w dawnych czasach” wszystkim przejawom uniwersum. Najogólniej był to, według nich, język wyzbyty logicznej precyzji, silny natomiast uczuciem i bogaty w (przyrodnicze) atrybuty rymu, rytmu i melodii. I co najważniejsze, był to język znany również ludziom, dzisiaj wszakże zapomniany i wymagający rekonstrukcji.

Jedną z najwcześniejszych form uniwersalnego dialogu (oprócz jeszcze wcześniejszego, aczkolwiek całkowicie bezgłośnego, „języka” przyrodniczych kształtów) była dla romantyków **muzyka** – oczywiście, muzyka „kosmiczna”, tworzona przez poszczególne części uniwersum. Nie wszystkie tony tego wiecznego i wszechobecnego języka są przez człowieka percypowane. Jest on wyposażony w ograniczone pod względem „technicznym” receptory, a ucho odbiera jedynie drgania o ściśle określonej częstotliwości – umykają nam więc drgania zarówno o bardzo małej, jak i o bardzo dużej częstotliwości (np. ery w historii Ziemi). A przecież, przykładowo, jak pisze **Johann Wilhelm Ritter** (1776–1810),

„obrót Ziemi wokół swej osi może wywoływać jakiś znaczący dźwięk, obrót dookoła Słońca pewien następny, obieg Księżyca wokół Ziemi trzeci itd. Otrzymujemy w ten sposób ideę jakiejś kolosalnej muzyki, której nasza, mała, jest tylko alegorią. My sami, zwierzę, roślina, **wszelkie** życie może być pojmowane w tych tonach... Muzyka ta może być chyba słyszana tylko w Słońcu”<sup>33</sup>.

Podobnie o muzyce i jej walorach komunikacyjnych wypowiedział się **Fryderyk Hölderlin** (1770–1843):

---

<sup>33</sup> J.W. Ritter, *Fragmente aus dem Nachlasse eines jungen Physikers*, Müller & Kiepenheuer, Hanau 1984, s. 167.

„już dawno nie czułem się tak jak teraz. Jak orzeł Jowisza śpiewom muz, tak ja przysłuchuję się cudownej, nieskończonej dźwięcznej melodii rozbrzmiewającej w mej duszy”<sup>34</sup>.

Muzyka jest pierwotnym językiem świata, zaś naszym celem winno być przypomnienie sobie i rozszyfrowanie tamtego języka harmonii i jedności. Można się do niego przybliżyć jedynie poprzez stosowanie zacytowanej już Schellingańskiej metody identyfikującej, a zatem, jak pisze Hölderlin, „chciałoby się samemu zmienić w dźwięk, by się zjednoczyć w jednej niebiańskiej pieśni”<sup>35</sup>.

Romantycy podkreślają nieustannie wyższość języka niewerbalnego nad artykułowanym (coraz bardziej zresztą „prozaicznym”). Ten ostatni wyobcował człowieka z przyrody, zamknął go w jego własnym ograniczeniu, uczynił niezrozumiałym dla reszty świata. Inaczej jest z wiecznym językiem uniwersum – jest on (a raczej był) zrozumiały dla wszystkich. **Fryderyk von Hardenberg**, znany pod pseudonimem **Novalis** (1772–1801), przypisuje mu wręcz proveniencję i cechy boskości, albowiem „żadnych wyjaśnień nie wymaga Pismo Święte. Kto naprawdę mówi, ten jest pełen wiecznego życia, a jego pismo zdaje się cudownie spokrewnione z prawdziwymi tajemnicami, gdyż jest akordem w symfonii wszechświata”<sup>36</sup>.

Zrozumiałe może mówić jedynie ten, kto się ze światem utożsamia i kto świat „czuje”. Nie potrzeba do tego języka słownego, gdyż ten nie zawsze jest zrozumiały (według Novalisa „język nie rozumie sam siebie”) i nie potrafi w sposób adekwatny oddawać stanów rzeczy. W dawnych czasach (bliżej przez romantyków nieokreślanych) i w początkach swej filogenetycznej drogi człowiek nie musiał używać słów, aby komunikować się ze światem i innymi ludźmi.

„Mogło trwać długo – stwierdza Novalis – zanim ludzie pomyśleli o określaniu przedmiotów za pomocą nazwy... Ich wymową był

---

<sup>34</sup> F. Hölderlin, *Pod brzemieniem mego losu. Listy – Hyperion*, tłum. A. Milska, W. Markowska, Czytelnik, Warszawa 1982, s. 329.

<sup>35</sup> Tamże, s. 334.

<sup>36</sup> Novalis, *Werke in einem Band*, dz. cyt., s. 73.

cudowny śpiew, którego urzekające dźwięki zapadały głęboko do wnętrza każdej natury... Drgania te wywoływały wszystkie obrazy zjawisk świata..."<sup>37</sup>.

„Słyszałem kiedyś o dawnych czasach – pisze w innym miejscu – kiedy zwierzęta i drzewa, i skały porozumiewały się z człowiekiem... [Dziś jednak] musi być wiele słów, których nie znam; gdybym znał więcej, mógłbym wszystko o wiele lepiej pojąć... Teraz myślę chętnie o muzyce”<sup>38</sup>.

Do porozumiewania się wystarczał uczuciowy kontakt z otoczeniem i łączność na mocy „sympatii”. Przyroda objawiała się „niezliczonymi językami”, wszakże mimo tych różnych form wyrazu wszystkie jej części rozumiały się nawzajem, zaś cała przyroda stanowiła jedną wspólnotę komunikacyjną.

„Hiacynt zaczął biec ile sił w nogach przez doliny i pustkowia, przez góry i strumyki w kierunku tajemniczej krainy – rekonstruuje Novalis fragment pradawnego czasu. – Pytał dookoła o świętą boginię ludzi i zwierzęta, skały i drzewa. Niektóre śmiały się, niektóre milczały, nigdzie nie otrzymał wiadomości... [Czyż bowiem] skała nie staje się swoistym ‘ty’, właśnie gdy do niej przemówię? A czymże ja jestem innym, jak nie strumieniem, gdy patrzę smutno w jego toń i gubię myśli w jego falach?”<sup>39</sup>.

Przyroda jest przeniknięta jednym duchem (jak powie Novalis: „nie byłaby przyrodą, gdyby nie posiadała ducha”). Owa duchowa wspólnota sprawia, że potrafimy się w nią wczuwać i że jest ona w stanie nas „poruszyć”. Tak było przynajmniej w zamierzchłej przeszłości, w „złotym wieku”, kiedy to człowiek, pojednany z przyrodą, zażywał rajskiego szczęścia. Obecny świat to jedynie „wielka ruina” dawnej wspaniałości; człowiek stał się zły i zepsuty, pragnie odgrywać rolę najważniejszej części świata. Zdaniem romantyków jest to tendencja zgubna zarówno dla przyrody, jak i (zwłaszcza) dla człowieka. Nie ustają oni zatem w wysiłkach na

<sup>37</sup> Tamże, s. 77, 104.

<sup>38</sup> Tamże, s. 111-112.

<sup>39</sup> Tamże, s. 89, 97.

rzecz przywrócenia dawnej harmonii i odtworzenia uniwersalnej komunikacji. Pisząc o „języku muzyki”, zdają sobie sprawę, iż jego komunikacyjna przydatność należy raczej do przeszłości. „Kosmicznej muzyki” dzisiejsi ludzie nie rozumieją – zbyt mocno wyalienowali się z przyrody. Pojmują go jeszcze jedynie **poeci**, którzy poprzez swój specyficzny, **poetycki język** potrafią „wczuć” się w ducha przyrody i z nim „rozmawiać”.

Poeci są dla romantyków najlepszymi interpretatorami przyrody i przewodnikami po niej. Są oni, jak to określił Hölderlin w swym poemacie *Wein und Brot*, „kapłanami boga gron”, którzy „wędrując od kraju do kraju”, próbują rozświetlić „świętą noc” ludzkiej niewiedzy i alienacji. Według Novalisa poeta umie najlepiej przeniknąć „duszę przyrody”, a nawet jest wobec niej „cudotwórcą – nie tylko wczuwa się w przyrodę i tym samym ją pojmuje, ale może również

„obudzić tajemne życie lasów, ukryte w pniach duchy, w dzikich, opustoszałych terenach ożywić martwe nasiona roślin i wyczarować kwitnące ogrody, oswajać straszne zwierzęta oraz nawracać dzikich ludzi ku porządkowi i moralności, wzniecać w nich subtelne skłonności ku sztuce i pokojowi, przemieniać rwące rzeki w łagodne wody, a nawet porywać w rytmiczny tan najbardziej martwe kamienie”<sup>40</sup>.

Poeta jest w stanie czynić to wszystko dzięki dysponowaniu właściwym sobie językiem poetyckim, który dzięki zawartemu w nim dużemu ładunkowi „sympatycznego” uczucia jest zrozumiały nie tylko dla innych ludzi, ale także dla całej przyrody. Poezja, mając swe źródło w irracjonalnej sferze podmiotu, wypływa tym samym z ducha całego uniwersum, który jest przecież, zdaniem romantyków, identyczny z duchem jednostkowym. Poprzez poezję objawia się tedy cały wszechświat, przemawia do nas „boskość”, a wraz z nią doskonałość i harmonia wszystkich bytów. Poezja wyraża więc pierwotny, a tym samym, jak podkreślają romantycy, doskonały stan człowieka i uniwersum. **Fryderyk Schlegel** (1772–1829) napisze: „W idealnym stanie ludzkości byłaby dana tylko

---

<sup>40</sup> Tamże, s. 129.

poezja... W stanie idealnym człowieka byłby tylko prawdziwy poeta<sup>41</sup>. Poeta, którym zapewne, według romantyków, staje się każdy człowiek, o ile tylko potrafi złączyć się z duchem przyrody, umie do niej przemawiać, ale też jej słuchać, albowiem „bogowie nie chcą wykluczyć nas z wielkiego łańcucha wszelkich rzeczy, i dają nam w tym kierunku wyraźne znaki”<sup>42</sup>.

Doskonałymi poetami byli dla Schlegla ludzie antyku, ale wcale nie ci ze szczytowego okresu ówczesnej kultury, którzy dopracowali się precyzyjnej, nacechowanej logiką formy wyrazu, lecz ci, których cechował jeszcze swoisty „prymitywizm”. Tylko ich dzieła bowiem, opierając się na „nieskażonym”, „czystym”, „dziecięcym” jeszcze uczuciu, ujmowały prawdę wszechświata i łączyły człowieka z duchem przyrody.

„Owa pierwsza faza poezji helleńskiej, stary epos, jamby, świąteczne pieśni i przedstawienia, to sama poezja. Wszystko, co nastąpiło potem, aż po nasze czasy, jest pozostałością, zbliżeniem... do tego najwyższego Olimpu poezji”<sup>43</sup>. Schlegel, w natłoku zwerbalizowanego i zracjonalizowanego języka współczesnej cywilizacji, tęskni do tamtego języka melodyjnej (naturalnej) poezji, do języka „identyczności”. Słowa są dla niego mętne, ponadto zbyt głośne i natrętne:

„O przyjacielu, gdybym to jeszcze znał bardziej delikatny, wytworny sposób na wyrażenie z daleka swoich intencji w delikatnej otocze. Rozmowa [zracjonalizowana i uprozaiczona – dop. B.A.] jest dla mnie zbyt głośna i zbyt bliska, a także zbyt szczegółowa. Pojedyncze słowa oddają zawsze tylko jedną stronę, tylko kawałek ze związku, z całości, którą chciałbym wyrazić w jej pełnej harmonii”<sup>44</sup>.

Słowa stanowią co najwyżej zmysłową powłokę, porządkującą jedynie to, „co już od dawna czułeś i wiedziałeś”.

---

<sup>41</sup> F. Schlegel, *Gespräch über die Poesie*, w: *Werke in zwei Bänden*, Bd. 2, dz. cyt., s. 168.

<sup>42</sup> F. Schlegel, *Zwei Briefe*, w: tamże, s. 75.

<sup>43</sup> F. Schlegel, *Gespräch...*, dz. cyt., s. 142-143.

<sup>44</sup> F. Schlegel, *Lucinde*, w: tamże, s. 93.

Schlegel neguje znaczenie i komunikacyjną wartość języka artykułowanego do tego stopnia, że preferuje nawet pismo, które oddaje lepiej „hieroglificzny” charakter pierwotnego języka przyrody. Pismo przejawia dla niego „nieskończenie tajemny czar, być może za sprawą mroku wieczności, jaki je otacza. Nie mogę wyjść z podziwu, jaka tajemna siła drzemie ukryta w tych martwych rysach... Ciche rysy zdają się zręczniejszą powłoką dla owych najgłębszych, najbardziej bezpośrednich wyrazów ducha niż szmer warg”<sup>45</sup>.

Litera jest bardziej wszechstronna i komunikacyjnie bardziej przydatna, dopasowuje się do „hieroglificznego” pisma przyrody, stanowi wręcz „podobiznę i zwierciadło ducha boskiego”. Całe nasze życie jest, według Schlegla, „pismem”, zaś powołanie człowieka sprowadza się do tego, by „rylcem aktywnego ducha drażyć myśli bóstwa na tablicy przyrody”<sup>46</sup>. Z tego też względu szczególnego znaczenia nabiera w jego przekonaniu, podobnie zresztą jak w przekonaniu innych romantyków, „Pierwsza Księga”, zwana też „Systemem Książ” – Biblia. Objawia się w niej „nowa wieczna ewangelia” – jest ona tym samym najbliższa istocie uniwersum, stanowi „absolutną księgę”, „księgę w ogóle”, „księgę książ”<sup>47</sup>.

W swym głębokim zaniepokojeniu o cywilizacyjne i moralne losy człowieka romantycy mają się każdego sposobu dla odwrócenia niekorzystnej, w ich ocenie, ewolucji. Ich wysiłki sprowadzają się najczęściej do rekonstrukcji „zapomnianego języka”, w różnych jego przejawach. Może to być każda forma wyrazu – pod warunkiem oczywiście, że nie jest to język werbalny i artykułowany, bazujący na paradygmacie rozumu. Oprócz wspomnianych już języków „kosmicznej muzyki” i „poetyckiego uniesienia” wskazują oni również na inne formy uniwersalnego dialogu, kotwiczącego za każdym razem w irracjonalnych głębinach ducha. Wskazują nawet na stan chorobowej maligny, pociągający za sobą „duchowe wyzwolenie”.

---

<sup>45</sup> F. Schlegel, *Über die Philosophie*, w: tamże, s. 104.

<sup>46</sup> Tamże, s. 104.

<sup>47</sup> Zob. F. Schlegel, *Ideen*, w: tamże, Bd. 1, s. 275.

„Byłem chory i cierpiałem wiele – relacjonuje Schlegel w swojej romantycznej powieści – ale lubiłem swoją chorobę, i nawet ból witałem z radością... Poprzez to szczególne uczucie choroba stawała się swoistym światem. Czulem, że jej pełne tajemnic życie jest pełniejsze i głębsze niż zwykle zdrowie”<sup>48</sup>.

Wątku „gorączkowego wyzwolenia” romantycy szerzej nie rozwijają. Chętnie mówią natomiast o komunikacyjnych walorach i symbolice **języka sennych marzeń**. Istota pozostaje zresztą zawsze ta sama – we wszystkich przypadkach chodzi o uaktywnienie ludzkiej sfery irracjonalnej oraz o minimalizację racjonalnego czuwania i empirycznego ograniczenia.

Apoteozę nocy i snu znajdujemy w Novalisowskich *Hymnach do nocy*, pisanych w latach 1794–1800. Pierwsze zdania stanowią jeszcze pochwałę „kolorowego i promienistego” dnia. Rychło wszakże autor pozdrawia „wieczny sen i wieczną drzemkę”, jak również wyraża nadzieję, iż „świat staje się snem, zaś sen – światem”. Zapytuje także z wyrzutem, „czy wciąż musi powracać ranek?” oraz czy „nigdy nie skończy się ziemska przemoc?”. Nocą duch uwalnia się z racjonalnych i empirycznych ograniczeń, a „szybując w przestworzach” oraz łącząc się z duchem uniwersum, wzmacnia swoje interpretacyjne i poznawcze (dokładniej – odczuwające przyrodę) moce. To właśnie we śnie „przemawiają do nas bogowie”. W *Hymnach* czytamy:

„Światło przestało być miejscem pobytu bogów i znakiem niebios – narzucili oni na siebie całun nocy. Noc stała się potężnym łonem objawienia – do niego powrócili bogowie, zasnęli, aby pod nowymi wspianymi postaciami ponownie wyjść w zmieniony świat”<sup>49</sup>.

Prawdziwym wszakże mistrzem w rekonstruowaniu i analizie samego języka snu był **Gotthilf Heinrich von Schubert** (1780–1860). W swej *Symbolice snu* z roku 1814 autor dokonuje rozgra-

---

<sup>48</sup> F. Schlegel, *Lucinde*, dz. cyt., s. 85.

<sup>49</sup> Novalis, *Werke...*, dz. cyt., s. 9.

niczenia między życiem na jawie a snem. Z przeciwstawieniem tym wiąże się ściśle koncepcja języka, jako że, zdaniem Schuberta, w czasie snu posługujemy się innym językiem niż na jawie. Język snu niesie ze sobą inne skojarzenia, nade wszystko zaś, co autor podkreśla, można za jego pomocą lepiej, więcej i szybciej wyrazić.

„W owym języku – pisze Schubert, podobnie jak wcześniej czynił to Swedenborg – za pomocą niewielu hieroglificznych, osobliwie ze sobą połączonych obrazów, które przedstawiamy sobie szybko, równocześnie bądź jedno po drugim, wyrażamy w niewielkim czasie więcej, niż byłoby to możliwe za pomocą słów w przeciągu całych godzin”<sup>50</sup>.

Irracjonalny język snu jest zatem doskonalszy od pojęciowego języka jawy. Jest on, jak to określa Schubert, „lepiej dopasowany do natury ducha”. Język ten jest wyrazistszy, ma większe spektrum znaczeniowe oraz, co najważniejsze, jest on – inaczej niż „wtórny” język werbalny – dany człowiekowi od samego początku. Spontaniczny, wrodzony język snu, wypływając z istoty samej przyrody, stanowi zatem doskonały łącznik pomiędzy duchem człowieka i duchem wszechświata. Harmonizuje on ze wszystkimi wydarzeniami, tymi w nas i tymi zachodzącymi poza nami.

Symboliczny język marzeń sennych potrafi lepiej łączyć różne wydarzenia z odmiennych czasów i miejsc, kojarzy „jutro z dziś, przyszłość z przeszłością”. Jego zaletą jest to, iż przynależy do człowieka z pominięciem jego późniejszych kulturowych uwarunkowań – jest zatem powszechny i ogólnie zrozumiały. Języka tego nie rozumie się wszakże na jawie; staje się on instrumentem „uniwersalnej” komunikacji dopiero z chwilą przejścia człowieka w stan spoczynku. Może tu wystąpić pewna gradacja doskonałości, w zależności od głębokości snu. W początkowej fazie mianowicie, lub w półśnie, język ten nie osiąga jeszcze swego wysokiego i doskonałego stopnia. Nakłada się na niego i przebiega niejako równolegle język jawy, oba przeplatają się, choć zupełnie do siebie nie przyle-

---

<sup>50</sup> G.H. Schubert, *Die Symbolik des Traumes*, Kunz Verlag, Bamberg 1814, s. 1.

gają. „Senny” język osiąga swą pełnię dopiero przy całkowitym, głębokim śnie. Umacnia się wówczas swoisty, obrazowy sposób wyrazu, wyzbyty wszelkich podobieństw do „jawnego” języka werbalnego.

Schubert przyznaje, iż pewna grupa „słów” języka snu pokrywa się z przedstawieniami występującymi na jawie; przykładowo, „stroma droga” może oznaczać tu i tam trudności czy przeszkody, „droga przez lód” – przykre położenie lub niebezpieczną sytuację itp. W większości przypadków jednak oba języki posługują się, w jego przeświadczeniu, odmiennymi, najczęściej wręcz przeciwnymi kodami, co ma świadczyć o tym, jak daleko dzisiejszy człowiek odszedł od swej pierwotnej natury i jak słabo pojmuje on ducha uniwersum (przyrodę). Duszę w (dzisiejszym) śnie smuci np. to, co na jawie nas raduje; cieszy ją to, co napawa nas na co dzień smutkiem; płacz we śnie może oznaczać śmiech i radość na jawie, narodziny – śmierć itd.

Schubert wskazuje również na inne rodzaje języka, zbliżone w swej istocie do symboliki marzeń sennych i wypływające, podobnie do tamtej, z irracjonalnych, głębokich (czyli czasowo odległych) pokładów ludzkiego ducha. Wspomina i wysoko ceni np. „**język jasnowidztwa**” (*Sprache des Propheten*). Uznaje go, tak jak i inne omawiane wyżej „języki proprzyrodniczej sympatii”, za zdolny do wyrokowania o występujących poza „tu i teraz”, zwłaszcza zaś o przyszłych, wydarzeniach. Implikuje to z kolei przeświadczenie o harmonii tego języka z „wyższymi siłami” i z ogólnym trendem duchowego rozwoju uniwersum. Kto wie, jak konkluduje Schubert, „czy właśnie ten język nie stanowi właściwej, jawnej (*wache*) mowy wyższych regionów, podczas gdy my, choćbyśmy uważali się za najbardziej rozbudzonych (*wach*), będąc pogrążonymi w długim, wiele tysięcy lat trwającym śnie, a przynajmniej w echu jego marzeń, odbieramy ów język boski tak jak osoby śpiące dźwięki mowy osób je otaczających, tj. tylko pojedyncze, niejasne słowa”<sup>51</sup>.

---

<sup>51</sup> Tamże, s. 15.

### 5.3.2. Neoromantyzm w XX wieku

Szkicując romantyczną filozofię języka, warto wskazać również na późniejszy neoromantyzm. Uświadomimy sobie w ten sposób wielką żywotność powyższych ujęć, a także ich ponadczasową aktualność. Teza o jedności świata odżyje jeszcze nie raz, szerzona przy tym często z pozycji nauk ścisłych. Dla współtwórcy dwudziestowiecznych podstaw matematyki (ogłoszonych m.in. razem z B. Russellem w *Principia Mathematica*) **Alfreda Northa Whiteheada** (1861–1947) „wyłania się z tego kategoria całości, utkana ze wzajemnych relacji pomiędzy częściami, których jedyną rzeczywistością jest to, że są członami relacji”<sup>52</sup>.

Nietrudno dostrzec prekursorski charakter powyższych „romantycznych” wywodów w późniejszych poglądach **Zygmunta Freuda** (1856–1939) czy też w koncepcji archetypów **Carla Gustava Junga** (1875–1961). Na wiele zbieżności, i to już w płaszczyźnie terminologicznej, zachodzących między tymi systemami naprowadza chociażby lektura *Wstępu do psychoanalizy* tego pierwszego. Tak w romantyzmie, jak i w psychoanalizie bowiem obrazy (język) snu kryją inną, głębszą treść, „reprezentują” określone stany jawy. Nade wszystko jednak stanowią one cenną wskazówkę dotyczącą wczesnej symboliki komunikacyjnej rodu ludzkiego, znanej człowiekowi, jak to określają również romantycy, w „złotym (dziecięcym) czasie” ludzkiej historii.

„Praca marzeń sennych – jak pisze Freud w wykładzie *Cechy archaiczne i dziecięce marzenia sennego* – cofa nas do wczesnych okresów dwojakiego rodzaju, po pierwsze, do indywidualnej przeszłości dzieciństwa, po drugie, do wczesnych okresów rozwoju szczepowego, które każdy osobnik przechodzi w skróceniu, wraz z całym rozwojem rodzaju ludzkiego... Takim dziedzictwem filogenetycznym wydaje mi się związek symboliczny, którego nikt nie uczył się indywidualnie”<sup>53</sup>.

---

<sup>52</sup> Por. M. Heller, *Filozofia świata*, Znak, Kraków 1992, s. 131.

<sup>53</sup> S. Freud, *Wstęp do psychoanalizy*, tłum. S. Kempnerówna, W. Zaniewicki, PWN, Warszawa 1992, s. 198–199.

Nie czas ani miejsce na wykazywanie szerszych analogii dotyczących omawianych obszarów z pogranicza filozofii i psychologii, aczkolwiek głębsza analiza byłaby tu wielce interesująca.

Omawiana koncepcja komunikacji odbiła się echem i trwała również w dwudziestowiecznej filozofii języka i komunikacji. Jeden z najwybitniejszych myślicieli XX stulecia **Martin Heidegger** (1889–1976) jest w pewnym sensie, jeśli tak wolno jego filozoficzną postawę określić, „filozofem milczenia”, czym wplata się w szeroko pojęty nurt (neo)romantyczny. Nie zawsze bowiem, w jego przekonaniu, dowiadujemy się o bycie najlepiej poprzez artykułowane dźwięki, natomiast wiele możemy doświadczyć i nauczyć się poprzez „milczenie” i „nasłuchiwanie”. „Mówienie” oznacza u Heideggera „dostrzeżenie” czystego bytu. Jest ono bezpośrednim „wydobywaniem” przyrody z jej „skrytości”, „objawianiem” świata ku jego „otwartości”. Język dokonuje tedy pojednania człowieka z przyrodą, umożliwia nasze „In-der-Welt-Sein”, nasze bycie-w-świecie (tu także Heideggerowska gra słów: *Mit-teilung* = *Mit-sein*). W swym najważniejszym dziele *Bycie i czas* z 1927 roku (wydanie polskie 1994) autor pisze:

„Słuchanie... jest egzystencjalną otwartością istnienia (*Dasein*) jako współistnienia dla kogoś drugiego. Słuchanie konstituuje wręcz pierwotną i właściwą otwartość istnienia dla swej własnej możliwości bycia, jako słuchanie głosu przyjaciela, noszącego każde istnienie w sobie. Istnienie słyszy, ponieważ rozumie”<sup>54</sup>.

Romantyczne elementy w filozofii Heideggera wręcz potęgują się z czasem. Nawiązuje on wyraźnie i coraz częściej do romantyzujących poetów, zwłaszcza do F. Hölderlina, a także do, późniejszych już, G. Trakla i S. Georgego. W szkicu *Istota języka* (*Das Wesen der Sprache*) z 1957 roku czytamy: „Gdzie jednak sam język dochodzi do słowa jako język? Dziwnym sposobem tam, gdzie nie znajdujemy właściwego słowa na to, co nas obchodzi, na czym nam zależy, co nas dręczy lub rozpala. Pozostawiamy wtedy w niepewności

---

<sup>54</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen 1986, s. 163.

nym wszystko, co mniemamy, i przeżywamy przy tym chwile, w których z daleka i przelotnie muska nas sam język wraz ze swoją istotą”<sup>55</sup>.

Kilka lat wcześniej Heidegger wygłasza odczyt zatytułowany „Język”. Autor jawi się tu nie tylko jako „filozof milczenia”, lecz także jako „filozof ciszy” i piewca jej komunikacyjnych zalet. Oba fenomeny: milczenie i cisza, stanowią, jak widzieliśmy, podstawowe wątki treściowe dla filozofii romantycznej, pojmowane tam w sensie języka niewerbalnego. Także dla Heideggera:

„Język mówi jak dzwonięcie ciszy. Cisza ucisza, roznosząc Świat i rzeczy w ich istotę. Roznoszenie Świata i rzeczy na sposób uciszania jest wydarzeniem między-cięcia [*des Unter-Schiedes*]. Język, dzwonięcie ciszy rozlega się wtedy, gdy wydarza się między-cięcie. Język istoczy jako wydarzające się między-cięcie dla Świata i rzeczy”<sup>56</sup>.

Kolejną wskazówką odnośnie do głębokiego związku Heideggera z romantyczną filozofią (tu: zwłaszcza z tamtą filozofią języka) jest przekonanie o **uniwersalnym**, a zatem przedludzkiem, *ergo* nieludzkim charakterze „dzwonienia ciszy”. Cisza, ów odwieczny i wszechobecny *modus communicandi* całego *uniwersum*, objawia się w języku ludzi, „używa mowy Śmiertelnych”. Najlepiej, jeśli „wydarza” się to w poezji, która stanowi, jak chce Heidegger, optymalny sposób powszechnej (uniwersalnej) komunikacji, przewyższający komunikację (wręcz martwą) w postaci naukowych czy też codziennych, „prozaicznych” przekazów.

„To, co w sposób czysty pozwane w zdany na śmierć mówieniu, jest powiedzianym wierszem. Prawdziwa poezja nigdy nie jest tylko wyższym rodzajem (*melos*) języka potocznego. Raczej odwrotnie, mowa codzienna jest zapomnianym i dlatego zużyтым wierszem, z którego ledwo jeszcze pobrzmiwa wezwanie”<sup>57</sup>.

---

<sup>55</sup> M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, G. Neske, Pfullingen 1975, s. 161; cyt. za wyd. pol.: *W drodze do języka*, tłum. J. Mizera, wyd. Baran i Suszczyński, Kraków 2000, s. 115.

<sup>56</sup> Tamże, s. 23.

<sup>57</sup> Tamże, s. 23.

W języku żyje wręcz cała przyroda, stosuje go w ludzkim sposobie wyrazu. Człowiek staje się narzędziem w „uniwersalnej” komunikacji. To nie on mówi, lecz to „język mówi”, wznosząc człowieka niejako na wyższy poziom obserwacyjny i „otwierając mu głębię”. Sprawia przy tym, że człowiek zaczyna lepiej orientować się w Świecie i łatwiej znajduje „miejsce swojego pobytu”.

W swoim filozoficzno-komunikacyjnym i hermeneutycznym, odkrywającym świat projekcie, jak to ujmie polski badacz młodego pokolenia, „Heidegger próbuje sięgnąć... w samo bycie, które... interpretuje on jako z góry wartościowe, znaczące... Znaczenie nie jest jedynie przyklepione (*angeklebt*) do czegoś nagiego, tylko danego, ale każda rzecz jest tylko o tyle, o ile coś znaczy”<sup>58</sup>.

Do rozwiązywania podstawowych stawianych przez Heideggera problemów ontologicznych i egzystencjalnych nie może wnieść wiele, silna skądinąd, tradycja racjonalistyczna, w wydaniu Kartezjusza czy nawet Kanta. Mimo podejmowanych prób nie potrafili oni uporać się z zagadnieniem wzajemnych relacji ducha i materii, a zwłaszcza człowieka i świata. Romantycy, a następnie neoromantycy sięgnęli w tym celu po inną metodologię, opierającą się na „filozofii słowa”. Myślicielom tego nurtu nie szło o dalsze doskonalenie wysoce artykułowanego języka logiki, języka nauki czy, jak to określali z nutą dezaprobaty, języka prozy. Nadzieję na „uniwersalną” komunikację upatrywali, jak widzieliśmy, w języku poetyckim, wolnym od racjonalnego bądź empirycznego skrępowania. Również Heidegger był świadom konieczności owej metodologicznej modyfikacji, przy czym przeświadczenie to nasilało się w miarę jego intelektualnej ewolucji. „Filozoficzna droga prowadzi zatem Heideggera od postawienia fundamentalnych pytań filozoficznych do koncepcji poezji jako próby podjęcia tych pytań... Poezja pojawia się w filozofii Heideggera jako sposób bycia w świecie, jako istnienie autentyczne... [Język poetycki] nie ujmuje bytu w jego skończoności (jako przedmiotu), lecz ujawnia nieustanne ‘stawanie się’

---

<sup>58</sup> D. Sobota, *Źródła i inspiracje Heideggerowskiego pytania o bycie*, t. 1: *Neokantyzm i fenomenologia*, Yakiza, Bydgoszcz 2012, s. 273–274.

poprzez sięganie w nicość, czyli w sferę nieuchwytną dla języka przedstawiającego”<sup>59</sup>.

Przyroda ulega „komunikacyjnemu ożywieniu” również u innego współczesnego nam myśliciela, **Hansa-Georga Gadamera** (1900–2002). Podobnie jak Heidegger, wywodzi się on z kręgu neokantyzmu marburskiego – i tak samo jak jego mistrz, uzupełnia neokantyzm czynnikiem humanistycznym. Dokonując interpretacji myśli Heideggerowskiej, powiada on, iż słowo „posiada swoją ‘istotę’ nie w tym, co ono wyraża w sposób totalny, lecz w tym, co pozostawia niewyrażonym i co w szczególności przejawia się w zamknięciu lub w przemilczaniu”<sup>60</sup>. W swej *Prawdzie i metodzie* (*Wahrheit und Methode*) z 1960 roku (wydanie polskie 1993) autor kontynuuje swoje (neo)romantyczne rozumienie komunikacji językowej. Stwierdza tam mianowicie, iż język nie stanowi czegoś zewnętrznego i czegoś obcego wobec przyrody. Przeciwnie – chodzi mu o „język przyrody, wręcz w ogóle o język, którym mówią rzeczy... Słowo staje się słowem tylko przez to, co dochodzi w nim do głosu. To, co dochodzi do głosu, nie jest niemym stanem rzeczy, lecz zyskuje w słowie określoność samego siebie”<sup>61</sup>.

Dla uzasadnienia swojego uniwersalistycznego stanowiska Gadamer nie stroni od dowodów czysto językoznawczych. Nawiązuje on do „rodzaju nijakiego” (polskie „ono”, niemieckie „das”), który pozwala na „upodmiotowienie przedmiotu myślenia”. W przypadku językowego zastosowania *neutrum* „nie idzie o właściwość jakiegoś bycia, lecz o właściwość całej przestrzeni, ‘bytu’, w którym jawi się wszelkie bycie”<sup>62</sup>.

W swym prouniwersalnym przekonaniu utwierdza się myśliciel już przez samo słowo „metoda”, greckie *methodos*, które oznacza nie

---

<sup>59</sup> B. Trojanowska, *Filozofia i poezja – koncepcja Martina Heideggera*, w: *Rzeczywistość języka*, dz. cyt., s. 236–237.

<sup>60</sup> H.-G. Gadamer, *Heideggers Wege*, J.C.B. Mohr, P. Siebeck, Tübingen 1983, s. 65.

<sup>61</sup> H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, J.C.B. Mohr, P. Siebeck, Tübingen 1975, s. 450.

<sup>62</sup> H.-G. Gadamer, *Der Anfang der Philosophie*, Reclam, Stuttgart 1996, s. 16.

tyłe narzędzie do wniknięcia w rzeczy ani sposób na ich obiektywizację czy panowanie nad nimi, ile raczej nasz bezpośredni i bliski „udział w obchodzeniu się z rzeczami, którymi się zajmujemy [podejście takie można też rozumieć w sensie Schellingańskiego utożsamiania się z rzeczami – dop. B.A.]”<sup>63</sup>.

W tych i podobnych sformułowaniach Gadamera widoczne są wpływy humanistycznej tradycji niemieckiej, w naszym kontekście zwłaszcza panteistycznie zorientowanej filozofii Schellingańskiej i romantycznej, a także pobrzmiewają w nich wyraźne zbieżności z myślą Heideggera. W swym głównym dziele filozof heidelberski powiada wyraźnie:

„Pierwotne człowieczeństwo języka oznacza tedy zarazem pierwotną językowość ludzkiego bycia-w-świecie. W celu pozyskania właściwego horyzontu dla *językowości hermeneutycznego doświadczenia* będziemy musieli lepiej zrozumieć relację między *językiem i światem*. Mieć świat znaczy: odnosić się do świata. Odnoszenie się do świata wymaga wszakże traktowania z dystansem tego, co się napotyka, aby mogło ono stanąć przed nami takim, jakie jest. Umiejętność ta znaczy jednocześnie mieć-świat i mieć-język. Pojęcie *świata* staje się tym samym przeciwieństwem *otoczenia (Umwelt)*...”<sup>64</sup>.

Filozoficzno-językowe, w dużym stopniu również neoromantyczne aspekty są wyraźne u innego myśliciela XX wieku, **Karla Jaspersa** (1883–1969). Ten przedstawiciel filozofii egzystencji reprezentuje postawę podobną do wyżej zarysowanych, przejawiającą się chociażby głębokim zatroskaniem o losy człowieka i świata. Swoje poglądy przedstawił m.in. w obszernych pracach: *Philosophie*, powstającej w latach 1931–1933, oraz *Von der Wahrheit (O prawdzie)* z roku 1947.

Dostrzegając daleko idące nieprawidłowości związane z rozwojem cywilizacji, Jaspers wskazuje na potrzebę szeroko pojętego społecznienia, w którym to zadaniu wyjątkowa rola powinna przyspaść umiejętnościom komunikacyjnym.

---

<sup>63</sup> Tamże, s. 39.

<sup>64</sup> H.-G. Gadamer, *Wahrheit...*, dz. cyt., s. 419.

„Prawdą jest to, co tworzy wspólnotę – pisze Jaspers. – ...Najgłębszą prawdą jest to, co mogliby rozumieć wszyscy ludzie, tworzący tym samym jedną wielką wspólnotę”<sup>65</sup>.

Jaspers obejmuje swą filozofią języka całe otoczenie, obdarowuje uniwersum zdolnościami komunikacyjnymi i sprzeciwia się próbom pozbawiania go duchowości i życia. Podobnie jak współcześni mu neoromantycy, opowiada się za egzystencjalną równością – żeby nie powiedzieć: identycznością – wszystkich części świata, przy czym idzie mu zwłaszcza o egzystencjalną komunikację.

„Aby uczestniczyć w komunikacji, to, co wyższe, musi się zniżyć, zaś to, co niższe, musi się wznieść, obie strony nie mogą wszakże tego założyć”<sup>66</sup>.

Świat (cały, nie tylko ludzki) jest przeniknięty komunikacją, dlatego istnieje nadzieja na powszechne (po)rozumienie i na (komunikacyjno-dialogiczną) naprawę – mówiąc za romantykami – „ruiny dawnego, złotego czasu”. W *Von der Wahrheit* czytamy, całkowicie w duchu klasycznego romantyzmu i późniejszego neoromantyzmu: „Ponieważ wszystko jest językiem, dlatego nasz język może tego dotknąć... Byt jest mówieniem..., jest tym, co może stać się, i stało się, językiem, jest tym, co zagadnięte, co wypowiedziane, co zrozumiałe jako język”<sup>67</sup>.

W Jaspersowskiej filozofii obecna jest także świadomość milczenia, dzięki któremu daje on, jak wolno zakładać, równe, komunikacyjne, szanse wszystkim obszarom uniwersum, tym ludzkim, ale i tym pozaludzkim.

„Milczenie ma swoistą właściwość, mianowicie, kiedy staje się funkcją samej komunikacji. Umiejętność milczenia stanowi siłę samoistności

---

<sup>65</sup> K. Jaspers, *Philosophie*, Bd. 2: *Existenzerhellung*, Piper, München 1994, s. 62–63.

<sup>66</sup> Tamże, s. 94.

<sup>67</sup> B. Andrzejewski, *Jaspers' Stellung zur Romantik im Lichte seiner Sprachphilosophie*, w: L.H. Ehrlich, R. Wisser (Hrsg.), *Karl Jaspers – Philosophie auf dem Weg zur 'Weltphilosophie'*, Königshausen & Neumann, Rodopi, Würzburg–Amsterdam 1998, s. 150–151.

(*Selbstsein*), gotowej do komunikacji... Głębokie, wszakże niepozostawione w subiektywnych ciemnościach, lecz uzewnętrznione milczenie ułatwia bycie ze sobą. Czyni to poprzez ciche rozumienie tego, co **mogłoby** się dać wypowiedzieć... Można sobie jeszcze wyobrazić milczenie, które jest aktywne, choć niezamierzone jako medium i stanowi początek najgłębszych, wszakże, ponieważ nigdy niewyrażonych, a tym samym nieświadomych powiązań<sup>68</sup>.

Filozofia wyżej wspomnianych myślicieli, upodmiotowiając świat i obdarowując go częścią duszy, wykazuje wiele elementów proprzyrodniczych (aby nie powiedzieć za romantykami: „prouniwersalnych”). Współbrzmi więc ona z tendencjami charakterystycznymi dla romantyków. Tak w jednym, jak i w drugim przypadku idzie głównie o odrzucenie krzykliwego antropocentryzmu, o nienarzucanie przyrodzie człowieczego „ja”, o postawę wobec otoczenia pełną taktu, powagi i wyciszenia, o (ponowne) wtopienie się człowieka w środowisko. Filozofia romantyczna i neoromantyczna chce znów nauczyć nas traktowania świata jako naszego wspólnego „domostwa”.

### 5.3.3. *Homo universus (via homo communicativus)*

Do filozofii romantycznej nawiązuje najnowsza koncepcja antropologiczno-filozoficzna, konstruowana już w XXI wieku. Traktuje ona człowieka wplecionego, zwłaszcza (co nas tu najbardziej interesuje) pod względem językowo-komunikacyjnym, w otoczenie i nazwanego przez nas *homo universus*. Powstała ona w opozycji do ujęć dotychczasowych, doszukujących się jakiegoś jednego wyróżnika dla gatunku *homo*, nade wszystko zaś, co uważamy za ich poważne uchybienie, postrzegającego człowieka w oderwaniu, niekiedy wręcz w opozycji do otaczającego go środowiska (uniwersum). Przykładem może tu być, omawiana w rozdziale siódmym,

---

<sup>68</sup> Tamże, s. 74-75.

neokantowska koncepcja *homo symbolicus*, ukazująca człowieka potrafiącego, co prawda, tworzyć kulturowe symbole, ale też, właśnie za sprawą owych symboli, oddalającego się coraz bardziej od otaczającego go środowiska „samego w sobie”. Naszym zaś zdaniem człowiek musi powrócić do środowiskowej „macierzy”, musi nauczyć się ponownie „być-w-świecie” albo, jak to inaczej nazwał Heidegger, uzmysłwić sobie swoje szeroko pojmowane „domostwo”. Podstawowym narzędziem dla *homo universus* staje się język, niekoniecznie, a raczej nie tylko, artykułowany. Człowiek winien przypomnieć sobie swoje wcześniejsze sprawności komunikacyjne, zwłaszcza te mniej racjonalne i tym samym w jakimś stopniu zrozumiałe także dla innych części przyrody. Nade wszystko zaś człowiek, w celu chronienia siebie i innych, musi uświadomić sobie nieodzowność języka i dialogu w kontekście bardzo szeroko pojmowanego otoczenia – musi, dzięki tej świadomości, stać się *homo ecologicus*, albo raczej – w nurcie naszych rozważań dotyczących słowa, języka i komunikacji – *homo communicativus*, która to kategoria stanowi, w naszym ujęciu, metodyczne wspomaganie, wręcz egzystencjalny warunek wspomnianego *homo universus*<sup>69</sup>.

Warto w tym kontekście zapamiętać wołanie cytowanego już wyżej Schuberta, ostrzegające nas przed lekceważeniem bądź też przed naszym (narastającym zresztą) dyletanctwem w stosunku do głosów przyrody. Przyrodnicze „komunikaty” powinniśmy umieć deszyfrować, i to jak najszybciej. Na pewno – zanim staną się naszymi „dzwonami pogrzebowymi”.

Zawsze pomocny w tym względzie okazuje się język – o ile wszakże, jak chcą romantycy, wypływa on z człowieka „totalnego”,

---

<sup>69</sup> Por. B. Andrzejewski, *Przyroda i język*, dz. cyt.; tenże, *Homo universus. Mensch und Sprache in der deutschen und polnischen Philosophie*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2011; tenże, *Od homo symbolicus do homo universus. W poszukiwaniu definicji człowieka*, w: *Filozofia a sfera publiczna*, red. P. Orlik, K. Przybyszewski, WN IF UAM, Poznań 2012, s. 215–228; tenże, *Homo universus. Iz rassużdienij o suszcznosti czelawieka*, „Wiesticnik Minskogo Gosudarstwiennogo Lingwisticzeskogo Uniwiersi-tieta”, Minsk 2012, nr 11, s. 21–30.

o ile nie ogranicza się do (często destrukcyjnej) aktywności intelektualnej, o ile jest wyrazem, jak powie **Max Scheler** (1874–1928), ogólnoprzyrodniczych „form sympatii” i o ile czyni zadość wszelkim, w tym i pozaracjonalnym, obszarom podmiotu. „Musimy ponownie nauczyć się patrzeć na przyrodę jako na ‘piersz przyjaciela’... kształcenie człowieka (także kształcenie jego serca) poprzedzać winno każdą ‘fachowo-naukową’ postawę wobec przyrody jako jakiegoś przeciwnika, nad którym trzeba zapanować”<sup>70</sup>.

W kontekście koncepcji „zrównoważonego rozwoju” „natura jest pełna **słów** miłości, ale jak je usłyszeć pośród ciągłego hałasu, niepokoju i roztargnienia czy też kultu powierzchowności?... Ekologia integralna wymaga, aby poświęcić trochę czasu na odzyskanie spokojnej **harmonii** ze stworzeniem, na refleksję o naszym stylu życia i naszych ideałach, na kontemplację... [podkr. B.A.]”<sup>71</sup>.

Tak pojmowany, „romantyczny” język uniwersum, jak trzeba – bez słów, ongiś powszechnie znany, dziś, zwłaszcza przez człowieka, zapomniany, był wszechobecny w początkach naszej kultury. Poetycki charakter, o czym była już mowa, miały wczesne utwory greckiej literatury. Rym i rytm językowej narracji cechowały się nie tylko pięknem formy, w którą była przybierana, najczęściej równie piękna i wzniosła była treść; zabiegi poetyckie spełniały również funkcję praktyczną – rymowany i rytmiczny tekst łatwiej było sobie przyswajać, zapamiętywać i przekazywać dalej w procedurach komunikacyjnych.

Obecnie, w natłoku językowych komunikatów, słabnie świadomość, a także potrzeba poetyckiego przekazu. Staje się on niejako umiejętnością wstydliwą, nieprzystojącą jakoby *homo* w dobie „jedynowładztwo rozumu” (określenie K. Libelta), cywilizacyjnego rozwoju, technokratyzacji i komercjalizacji życia. Ale i tu przydatne są romantyczne metody, stosowane chociażby w reklamowych

---

<sup>70</sup> M. Scheler, *Istota i formy sympatii*, tłum. A. Węgrzecki, PWN, Warszawa 1986, s. 170.

<sup>71</sup> Franciszek, Ojciec Święty, *Encyklika Laudato si'*, Wydawnictwo M, Kraków 2015, s. 140–141.

spotach. Te ostatnie rzadko są redagowane w formie prozaicznej – wręcz przeciwnie, ich autorzy (najczęściej intuicyjnie i bez wiedzy historyczno-filozoficzno-językowej) uciekają się właśnie do rymowanych i rytmicznie brzmiących sformułowań. Nacechowane poetycką melodyjnością reklamy szybciej wówczas wpadają w ucho, łatwiej przedostają się do duchowych głębi i, co najważniejsze, skuteczniej sterują zachowaniami odbiorców.

## Słowo w kontekście idealizmu absolutnego Georga Wilhelma Friedricha Hegla

*Język zajmuje w filozofii Hegla o wiele więcej miejsca,  
niż wskazują na to zawarte w niej deklaracje<sup>1</sup>.*

**Georg Wilhelm Friedrich Hegel** (1770–1831) wyrażał się na temat języka w sposób oszczędny. Także w późniejszych interpretacjach jego filozofii problem ten znajduje słabe odzwierciedlenie, ustępując zwykle miejsca analizom metafizycznym, historiozoficznym czy społeczno-politycznym.

Filozofia Hegla mieści się na obrzeżach nurtu romantycznego. Hegel jest jeszcze na poły oświeceniowy, kiedy przyrównuje pierwotny absolut do „czystej myśli” oraz kiedy dopatruje się wszędzie praw logiki. Ale też z drugiej strony ujmuje byt w jego nierozdzielnej całości, przesycia jego materialne przejawy duchowością oraz każe mu nieustannie „stawać się” poprzez urzeczywistnianie się pierwotnej mądrości. W jego programie zlewają się poszczególne obszary świata i kultury, jedno mieści się w drugim, można wyjaśniać *toto pro pars* oraz *pars pro toto*. Niełatwo zatem, podobnie jak miało to miejsce w romantyzmie, wyodrębnić w omawianym systemie i od siebie oddzielić poszczególne zakresy egzystencji oraz obszary kultury i wiedzy.

Niezależnie od powyższych uwag, i to chcemy w tym miejscu podkreślić, pisma Hegla są nasycone językowo filozoficznymi

---

<sup>1</sup> J. Simon, *Das Problem der Sprache bei Hegel*, Kohlhammer, Stuttgart 1966, s. 15.

wątkami, zarówno tymi ukrytymi wśród rozważań ontologicznych, społecznych lub logicznych, jak i takimi, które zostały wyrażone *explicite* w wielu miejscach i w rozrzuconych fragmentach. W sformułowaniach tam zawartych idzie faktycznie o problemy językoznawcze, przy czym w bardzo jeszcze szerokim i filozoficznym wymiarze. Tam wszakże, gdzie zachodzą relacje między przynajmniej dwiema częściami świata, w omawianym systemie najczęściej między absolutem i wynikającym z niego „innobytem”, można mówić o procesie komunikacyjnym i o dialogu.

Dwudziesty wiek przynosi coraz częstsze interpretacje filozofii Hegla rozwijane w tym właśnie, komunikacyjnym kierunku. Przywołać tu można przedsięwzięcia Th. Litta oraz B. Liebrucks, którzy w połowie ubiegłego stulecia podjęli badania dotyczące obecności problematyki językoznawczej w filozofii Hegla, a także obszerne opracowania: J. Simona *Das Problem der Sprache bei Hegel* (1958) oraz Th. Bodammera *Hegels Deutung der Sprache* (1969).

Hegel nie do końca jest jeszcze świadom roli języka w całości kształcie kultury, chociaż, jak komentuje ten fakt wspomniany już B. Liebrucks, „gdyby Hegel wiedział więcej na temat języka, umieściłby go w centrum swojej fenomenologii ducha”<sup>2</sup>. Nie ma on pełnej jasności odnośnie do wpływu języka na myślenie, na powstanie poglądu na świat, nie mówiąc już o ludzkich działaniach. Jego pojmowanie języka bazuje na idei absolutu, na zawartej w nim identyczności wszelkich zjawisk świata, a także na powiązanej z tamtymi koncepcji „stawania się”. Narzędziami umożliwiającymi ujęcie języka są tutaj takie kategorie, jak: dialektyka, zasada wewnętrznej sprzeczności oraz koncepcja identyczności pojęcia i bytu.

Kiedy uwzględnimy najważniejsze składniki omawianej filozofii: dążący do identyczności absolut, przejawy absolutu będące rezultatem „stawania się”, a także relacje zachodzące pomiędzy owymi przejawami oraz ich odniesienia do wyjściowego absolutu, wówczas okaże się, iż wszystko to dokonuje się za pośrednictwem

---

<sup>2</sup> Cyt. za: T. Bodammer, *Hegels Deutung der Sprache*, F. Meiner Verlag, Hamburg 1969, s. 5.

szeroko pojętego języka i komunikacji. W związku z ustanowieniem przez Hegla powyższego, „identycznego-w-różnorodności” uniwersum, pojawia się potrzeba wytłumaczenia tegoż za pomocą „narzędzi” zaczerpniętych z językoznawstwa. Niezwykle często pojawiają się u Hegla takie określenia, jak: „objawienie”, „manifestacja”, „realizacja”, ale też jeszcze bardziej językoznawcze terminy, typu: „język”, „prawda”, „pojęcie”, „rozumienie”, „treść i forma” czy wręcz „wyraz”.

Spróbujmy w dalszej analizie pokazać Hegłowską świadomość procedur komunikacyjnych, zarówno tych rzuconych na ogólne tło jego filozofii, identyfikującej ontologię, teorię poznania czy logikę, ale też tych przywołujących specyficznie językoznawczą terminologię.

W swej *Nauce logiki (Wissenschaft der Logik)* pisze Hegel o „bycie, czystym bycie – bez jakichkolwiek dalszych dookreśleń”. Następnie wspomina o „nic, czystym nic”, czyli o „zupełnej pustce, nieokreśloności i beztreściowości”. Nie idzie przy tym o konstatację istnienia jakiegoś statycznego „nic” „samego w sobie”, lecz o to, „że byt przeszedł w nic, zaś nic w byt”. Pojawia się tedy ważna kategoria „stawania się”, odkrywająca „prawdę”, że byt i nic, choć „nierozłączne i nierozdzielne”, „nie są tym samym, ale wręcz czymś absolutnie odmiennym”<sup>3</sup>. Według Hegla „byt” stanowi inne „nic” i ma swój początek w „czystej myśli” lub w „czystej abstrakcji” (na marginesie – są to sformułowania uderzająco zbieżne z omawianym już stanowiskiem Platona). W „stawaniu się” zawarty jest więc zarówno „byt”, jak i „nie-byt”, wszakże nie jako przyczynowe wynikanie jednego z drugiego w czasie, lecz jako identyczność obu w dialektycznym przeobrażaniu się. W wyniku tego procesu wyłania się przyroda jako antyteza lub jako „innobyt” czystego bytu.

Zewnętrzna strona pierwotnej idei nie jest zatem czymś wobec niej przeciwstawnym, lecz stanowi jedynie jej wzbogacenie w kolejnym etapie dialektycznego rozwoju. Do zrozumienia tego procesu

---

<sup>3</sup> G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, w: *Werke*, Bd. 5, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986, s. 82–83.

przyczynia się „duch”, będący konkretyzacją (szczegółową ideą) idei ogólnej (jako jej innobyty). Najpierw jest to subiektywny duch w formie refleksji nad przyrodą i jako zaczątek jednostkowej świadomości. Na dalszym etapie duch przechodzi w fazę obiektywną, tworząc „świadomość społeczną”. Powstają wtedy: moralność, prawo, rodzina, państwo. W końcu duch pojmuje swój absolut i wznosi się na najwyższe pułapy idei, takie jak sztuka, religia i filozofia.

„Nic”, „byt” i „duch” są więc czymś odrębnym, zarazem wszakże stanowią na tyle spójną całość, aby utworzyć coś w rodzaju **wspólnoty komunikacyjnej**. Zachodzi bowiem w tym kontekście „manifestacja” oraz wzajemne „wskazywanie-na-siebie”, a w konsekwencji pojawia się konieczność „wzajemnego-rozumienia-się” oraz „stosunku-prawdziwości”. Czysty byt (sam w sobie) nie jest jeszcze „rzeczywisty” (w innobytcie), a zatem nie ma ani samoświadomości, ani nie jest uświadamiany przez (ludzkiego) ducha. Absolut wymaga dopiero określonej **kommunikacji**, którą jest, jak czytamy w *Phänomenologie des Geistes* (*Fenomenologia ducha*, 1807), „jego bezpośredniość lub jego **pojęcie** [podkr. B.A.], będące ‘początkiem nowego ducha’”<sup>4</sup>. Początek ów jest „pierwszym sposobem” (można już powiedzieć: pierwszym **wyrazem**) istnienia idei absolutnej, jej przeobrażeniem się w szczegółowy byt, czyli w przyrodę. W tym pierwszym „objawieniu się” (w pojęciu i tkwiącej w nim prawdzie) absolutu staje się on czymś „rzeczywistym, podmiotem lub świadomym samego siebie”. Rzecz jasna, pierwsze pojęcie jest jeszcze bardzo ogólne, mianowicie, jak powie Hegel, „początek, zasada lub absolut, kiedy zostaje pierwotnie i bezpośrednio **wypowiedziany** [podkr. B.A.], jest jedynie czymś ogólnym”<sup>5</sup>. Zachodzi proces „realizacji”, w trakcie którego duch dowiadyuje się, kim jest. Ów pierwszy przeblask świadomości, czyli owo pierwsze bezpośrednio pojęcie jest najpierw, używając terminologii językoznawczej, ubogie w treść, a także, jeśli wolno tak powiedzieć, jest jeszcze mało wykształcone i trochę niezgrabne. Przypomina ono, jak to ujmuje

---

<sup>4</sup> G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, w: tegoż, *Werke*, Bd. 3, s. 19.

<sup>5</sup> Tamże, s. 24.

Hegel, język, sposób wyrazu małego dziecka, które egzystuje jeszcze „samo w sobie” i które rozpoczyna, po stadium embrionalnym, nowe, choć najpierw bardzo proste życie, rozwijające się w stronę świadomej istoty „dla siebie”. Co wszakże ważne, dziecko otrzymuje życie, które wypływa z wcześniejszej egzystencji. Analogicznie rzecz się ma z pierwszym pojęciem, które jest „pierwszym przejawem nowego świata”, z drugiej wszakże strony „skrywa w swej pojęciowej prostocie” całe wcześniejsze absolutne istnienie. Przykładowo, struktura językowa „wszystkie zwierzęta” stanowi mały pożytek dla zoologa, podobnie zresztą jak mało przydatne są dla przyrodoznawstwa takie wyrażenia, jak: „boskość”, „absolut” czy „wieczność”. Potrzebne są w tym zakresie dalsze komunikacyjne uściślenia.

W miarę postępu „absolutnego objawienia”, inaczej mówiąc – wraz z rozwojem językowego sposobu wyrazu, dochodzi do następnego etapu „idealnej komunikacji”, a jest nim „zdanie”. Idzie tu o komunikację (*Mitteilung*) między absolutem i postrzegającym duchem, lub też, jak ujmuje to Hegel, z komunikacją, która „jest czymś więcej niż słowem, stanowi przejście do struktury zdaniowej”. „[Tak rozumiana komunikacja] zachodzi w procesie stawania się czymś innym, stanowi proste stawanie się..., wewnętrzną refleksję będącą momentem pojawiania się świadomego ja”<sup>6</sup>. Na tymże (drugim) etapie absolutnej komunikacji duch przeciwstawia się nieświadomej jeszcze przyrodzie, wyrażonej wcześniej w bezpośrednim pojęciu. Poprzez owo postrzeganie przyrody jako czegoś odrębnego, lub wręcz jako bariery dla ducha, samoświadomość drugiego pozostaje wszakże ograniczona. Absolut urzeczywistnia się dopiero w duchu, który jest jednocześnie „sam w sobie i dla siebie”, a zatem jest także „dla nas”. „Bycie w sobie i dla siebie” zawiera zarówno „duchową wiedzę, jak i wiedzę ducha o sobie samym”... [staje się] wiedzą, tzn. rzeczywistością, a także budowlą, którą duch wznosi wewnątrz siebie”<sup>7</sup>. Wiedza posługuje się praw-

---

<sup>6</sup> Tamże, s. 25.

<sup>7</sup> Tamże, s. 28–29.

dą, ta zaś, używając terminologii komunikologicznej, stanowi manifestację „spełniającej się istoty” absolutu. W prawdzie absolut osiąga swoją ostateczną postać, która sprawia, że „jest on na końcu tym, czym jest naprawdę”. Jak już zostało zaznaczone, świat rozdwa się na bieguny przyrody i ducha, zatracą więc niejako świadomość swej identyczności. Rozdarcie to jest wszakże pozorne. Oba bieguny, a także prowadzony między nimi dialog, powracają i znajdują swoje ostateczne ujście w absolicie. Powrót następuje wszakże w trzecim stopniu absolutnej komunikacji, mianowicie na etapie absolutnej świadomości, wtedy, kiedy „absolutny duch postrzega sam siebie jako ustanawiający byt, jako kogoś, kto sam tworzy swoją odrębność, przyrodę i skończonego ducha, i to do tego stopnia, że owa odrębność traci wszelkie pozory samodzielności w stosunku do niego... Najwyższa definicja absolutu polega na tym, że ten nie jest po prostu samym duchem, lecz że jest on duchem w absolutnym objawieniu, samoświadomym, nieskończenie twórczym, że jest tym, co określiliśmy właśnie mianem trzeciej postaci objawienia się”<sup>8</sup>.

Zamyka się Heglowskie koło historii, kiedy to absolut manifestuje się oraz objawia kolejno w pojęciu, w przyrodzie, w naukowej prawdzie oraz w poszczególnych etapach ducha. W swej identyczności absolut staje się przedmiotem duchowej penetracji, pozostając zarazem podmiotem uniwersalnej komunikacji. Jest „spoczynkiem”, ale jednocześnie wszystko „sam porusza”.

Narzędziem tej dialektyki oraz jej wyrazem jest pojęcie, jako że „rzeczywiste jest tym samym, co jego pojęcie”. Znana wypowiedź Hegla dotycząca jedności świata głosi jednoznacznie: „co jest rozumne, jest rzeczywiste; to zaś co rzeczywiste, jest rozumne... To bowiem co rozumne i co, stając się w swej rzeczywistości jednocześnie zewnętrznym bytem, stanowi synonim idei, ujawnia w postaci nieskończonego bogactwa form, zjawisk i postaci”<sup>9</sup>. Z tych i podobnych wypowiedzi wyłania się Heglowska jedność myśli i przyrod-

---

<sup>8</sup> G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, w: tegoż, *Werke*, Bd. 10, s. 31.

<sup>9</sup> G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, w: tegoż, *Werke*, Bd. 7, s. 24-25.

niczej rzeczywistości, pojęcia i bytu. W tejże identyczności znajduje swoje miejsce również język, traktowany jako aspekt podmiotowej aktywności. Powtórzmy, Hegel nie pojmuje języka jako siły formującej jakąś rzeczywistość zewnętrzną. Przeciwnie, język „żyje i tworzy” (*lebt und webt*) tak samo i jednocześnie w sferze idei oraz w przyrodzie. Owo jednoczesne „bycie-tu-i-tam” podnoszą dzisiejsi badacze Hegłowskiej filozofii języka: „Hegel pojmuje język jako świadome bycie (*Dasein*) czystego siebie (*Selbst*) jako siebie”<sup>10</sup>, bądź wręcz zwraca się uwagę na język jako na „świadome bycie ducha”<sup>11</sup>. Stąd też (inaczej niż w wielu teoriach językowych) nie ma tu sensu rozróżnianie między zewnętrzną i wewnętrzną stroną języka, między jego formą i jego materiałem. Nie zachodzi też żadna różnica między obiektywnym przedmiotem a jego językowym określeniem. Widać tu pewne zbieżności z innymi aktywistycznymi ujęciami języka, chociażby Humboldtowską koncepcją *energeia* czy z Cassirerowskim symbolizmem. Również tam, jak pamiętamy, aprioryczna aktywność podmiotu przetwarza zewnętrzne wrażenia i konstruuje duchowy twór/symbol, w gruncie rzeczy także identyczny w swej formie i w swej treści. Owa jedność powstaje wszakże wyłącznie mocą ludzkiej autonomii i bez powoływania się na jakąś obiektywną transcendencję. Inaczej rzecz ma się w Hegłowskiej teorii języka i komunikacji, która zostaje silniej wpleciona w ogólny byt – byt, który egzystuje w sposób obiektywny, ale który zawiera już w sobie język. I odwrotnie, język owego bytu, identyczność, zyskuje tu wymiar absolutny. Powyższa zbieżność jest tym, co „można nazwać *jednością formy i treści*, ponieważ *forma* w jej konkretnym pojmowaniu jest rozumem w jego poznaniu pojęciowym, zaś *treść* [jest] rozumem w sensie substancjalnej istoty zarówno kulturowej, jak i naturalnej rzeczywistości; świadoma identyczność obu powstaje w idei filozoficznej”<sup>12</sup>. Nie jest tak, że subiektywny duch konstruuje ową komunikatywną jednię, lecz to on tkwi

---

<sup>10</sup> G. Wohlfahrt, *Denken der Sprache*, Alber Verlag, Freiburg 1984, s. 210.

<sup>11</sup> J. Simon, *Das Problem der Sprache bei Hegel*, Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1966, fragment V. 2: *Dasein des Geistes*.

<sup>12</sup> Tamże, s. 27.

w samej owej jedni (przenikniętej splotem treści i formy). „Prawdziwa treść zawiera tedy w sobie samej formę, podobnie jak prawdziwa forma stanowi jej właściwą treść. Ducha zaś należy traktować jako ową prawdziwą treść i jako ową prawdziwą formę”<sup>13</sup>. W powyższym kontekście narzuca się przykład i nawiązanie do chrześcijaństwa, traktującego o Bogu („Objawienie”) oraz o jego Synu („Objawionym”), głoszącego zatem, że „Bóg objawił się poprzez Chrystusa, swego rodzzonego syna”. Hegel proponuje w tym miejscu swoją własną interpretację, według której Chrystus nie był jedynie narzędziem objawienia, czyli czymś odmiennym od początkowego Absolutu. Powyższa teza chrześcijaństwa oznacza raczej, że Bóg poprzez swego Syna objawia swą własną naturę i swoją istotę, że Bóg podlega wprawdzie rozwojowi, lecz jednocześnie i pomimo pojawiającej się odmienności „pozostaje samym sobą”, a mimo swego „Objawienia-Się-W-Innym” trwa jako identyczny i absolutny duch.

Komunikacja językowa otrzymuje w systemie Hegla właśnie wspomniany wymiar „Bycia-Dla-Siebie-W-Innym” – mówi o jakimś stanie rzeczy, choć jest to wciąż jeszcze komunikowanie tego, co ogólne.

Przytoczmy zatem, tkwiące już w szkicowanej właśnie koncepcji Jedności, Hegłowskie definicje języka i komunikacji. Pojawiają się one w omawianej filozofii wielokrotnie i są rozproszone w różnych miejscach. Można je zauważyć m.in. przy okazji interpretacji filozofii megaryjskiej, kiedy Hegel akcentuje rolę komunikatu słownego jako „Objawianie-Się” rzeczy: „Niewyartykułowana językowo rzecz jest właściwie nierozumnym czymś (*Ding*), rozumność istnieje tylko w języku”<sup>14</sup>. Jeszcze dobitniej brzmi to w trzecim tomie cytowanej *Historii*, gdzie Hegel nawiązuje w sposób akceptujący do „Logosu” w rozumieniu J. Boehmego, jako do czegoś oznaczającego coś więcej niż sama rzecz i czegoś więcej niż „Bóg”. Tenże „Logos” wyraża „wspaniałą dwuznaczność greckiego słowa: rozum i jednocześ-

<sup>13</sup> G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie...*, dz. cyt., s. 28.

<sup>14</sup> G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, w: tegoż, *Werke*, Bd. 18, s. 527.

nie język. W języku bowiem przejawia się czysta egzystencja ducha, czyli coś, co postrzeżone i co wraca do siebie. Wyraz językowy stanowi **mądrość** wszystkich sił, kolorów, cnót i właściwości, jest ich początkiem i przyczyną<sup>15</sup>.

We wstępnych fragmentach *Fenomenologii ducha* rozważa Hegel problem nazywania, w szczególności nazywania treści zmysłowych, które wszakże jako takie nie mogą zyskać nazwy. Poniższy cytat można traktować jako zwieńczenie Hegłowskiej Jedni Bycia i Języka: „Także to, co zmysłowe, *wypowiadamy* jakoby było ono czymś ogólnym; to, co wypowiadamy, *staje się tym*, tzn. *ogólnym tym*, lub: *jest*, czyli *był w ogóle*. Oczywiście, nie *przedstawiamy* sobie ogólnego ‘tego’, ale *wypowiadamy* ogólność; bądź też po prostu nie mówimy tego, co nam zmysły dostarczają. Język jest wszakże tym, co bardziej prawdziwe; to w nim wyrażamy w sposób bezpośredni nasze myśli; i ponieważ ogólność stanowi prawdę zmysłowej świadomości, a język jedynie tę prawdę wyraża, niemożliwą jest rzeczą, abyśmy mogli kiedykolwiek wyrazić zmysłowy byt, który mamy na myśli<sup>16</sup>.”

W nowożytnej filozofii niejednokrotnie pojawiał się problem przewagi ogółu nad szczegółem, również w aspekcie komunikacyjnym. Podejście takie miało miejsce w omawianym już kantyzmie, później też w neokantyzmie. W systemach tych podmiotowe *a priori* było źródłem kulturowych wytworów, w tym i komunikacyjnych „symboli”. Jednakże dla Hegla, inaczej niż widział to chociażby E. Cassirer, język nie był „miejscem powstawania przedmiotów”, lecz o wiele bardziej był „miejscem”, w którym „objawia się” sam duch, a także wszelkie jego przejawy. W języku ukazuje się zatem zarówno subiektywna aktywność, jak i absolutna identyczność. Kategoria identyczności wszystkich składników uniwersum, łącznie z człowiekiem, stanowi też istotę filozofii romantycznej. Romantyczne uniwersum jest żywe, uduchowione oraz zdolne do komunikacji. W celu utrzymania uniwersalnej jedni romantycy proponują

---

<sup>15</sup> Tamże, Bd. 20, s. 106–107.

<sup>16</sup> G.W.F. Hegel, *Phänomenologie...*, dz. cyt., s. 85.

wszakże język nieartykułowany, płynący nie tyle z racjonalnych aktywności, ile z emocjonalnych głębi. Hegel wskazuje także na identyczność bytu, aczkolwiek odwołuje się w tym względzie w mniejszym stopniu do kategorii „uczucia” czy proprzyrodniczej „sympatii”. Pozostając bliżej metodologii oświeceniowej, pisze raczej o „rozumie” i „pojęciu”. Zajmuje się również chętnie językiem werbalnym, w którym poprzez subiektywnego ducha objawia się światu Absolut, ale w którym też nasz subiektywny sposób wyrazu powraca zarazem do swego absolutnego początku.

Podsumowując, nasza komunikacja językowa ma swe korzenie w Absolucie i stanowi wyraz tegoż. Hegłowską współzależność języka i Absolutu, a także cały ten system, dobrze ujmuje zdanie Simona: „Według naszej tezy prezentacja systemu jest zarazem prezentacją (opisem) istoty języka, która z kolei może zostać przedstawiona dopiero w kontekście całego systemu”<sup>17</sup>.

---

<sup>17</sup> J. Simon, *Das Problem der Sprache...*, dz. cyt., s. 4.

## Słowo w kulturze symbolicznej - Ernst Cassirer

Najważniejszym przedstawicielem symbolicznego ujęcia komunikacji społecznej był **Ernst Cassirer** (1874–1945). Dla lepszego zrozumienia symbolicznego nurtu w filozofii języka należy pokrótce przyjrzeć się pokantowskim interpretacjom niektórych tez mistrza z Królewca. Chodzi zwłaszcza o problem „rzeczy samej w sobie”, co do ontologicznego statusu której sam Kant nie miał, jak się wydaje, całkowitej jasności. Jeszcze za życia Kanta rozpoczęła się na ten temat, trwająca bodajże do dziś, ożywiona dyskusja. Pomijając w tym miejscu charakterystykę poszczególnych stanowisk, stwierdzić trzeba, iż większość racjonalistów metodycznych opowiedziała się za idealistyczną interpretacją „rzeczy samej w sobie”.

Zilustrujmy ów charakterystyczny dla neokantyzmu trend na przykładzie metafizyki Ernsta Cassirera. Filozof ten, podobnie zresztą jak zdecydowana większość jego neokantowskich poprzedników, ignorował w swojej teorii poznania istnienie jakiegoś zewnętrznego bytu, niezależnego od naszego *a priori*. Zarówno substancjalną całość świata, jak i poszczególne jego części uzależniał od podmiotowego, duchowego wyposażenia:

„Materia poznania, tak jak ja ją rozumiem, nie jest realnym bytem, który daje się wyizolować i w tej izolacji ukazać jako coś czysto danego i jako fakt psychologiczny. Jest ona raczej pojęciem granicznym, do

którego sprowadzana zostaje teoriopoznawcza refleksja i teoriopoznawcza analiza”<sup>1</sup>.

Podobnie w innym miejscu: „Tak masa, jak i siła, atom, jak i eter nie mogą być rozumiane jako realności, które należy zbadać i do wnętrza których należy wnikać”<sup>2</sup>.

Swym teoriopoznawczym immanentyzmem Cassirer odbiega tedy nieco od aprioryzmu Kantowskiego, uznającego, co wynika z niektórych wypowiedzi zawartych w *Krytyce czystego rozumu* oraz w *Prolegomenach*, realność (choć poznawczą niedostępność) „rzeczy samych w sobie”. Cassirer, co można uznać za kolejną modyfikację kantyizmu, poszerza ponadto spektrum oddziaływania aprioryzmu i stosuje go do **całej** działalności człowieka. W swej centralnej, trytomowej pracy pisze na ten temat:

„Byt matematyczno-przyrodniczy nie wyczerpuje w swym ujęciu i wyjaśnianiu idealistycznym całej rzeczywistości, ponieważ w nim nie jest bynajmniej zawarta cała działalność ducha wraz z jego spontanicznością... **Krytyka rozumu staje się tym samym krytyką kultury** [podkr. B.A.]”<sup>3</sup>.

Cassirer „późny”, w odróżnieniu od „wczesnego”, dość wiernego macierzystej „marburskiej” szkole neokantyizmu, głosi, iż analogiczną do naukowej, aprioryczną aktywnością cechują się wszystkie sfery naszych działań. Wszędzie i zawsze posługujemy się **symbolami**, będącymi samodzielными wytworami podmiotowego *a priori* i niemającymi substancjalnego odniesienia do przejawów świata

---

<sup>1</sup> E. Cassirer, *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1983, s. 212–213. Szerzej na temat filozofii Cassirera por. autora *Animal symbolicum. Ewolucja neokantyizmu Ernsta Cassirera*, WN UAM, Poznań 1980. Odnośnie do neokantowskiego pojmowania „rzeczy samej w sobie” por. B. Andrzejewski, *Problem noumenu w kantyźmie i neokantyźmie*, w: *W kręgu inspiracji kantowskich*, red. R. Kozłowski, PTPN-PWN, Poznań-Warszawa 1983, s. 101–116.

<sup>2</sup> E. Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, Bruno Cassirer Verlag, Berlin 1910, s. 186.

<sup>3</sup> E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, erster Teil: *Die Sprache*, Bruno Cassirer Verlag, Berlin 1923, s. 10–11.

przedmiotowego. W kontekście swego „pansymbolizmu” Cassirer zgłasza nawet własną koncepcję człowieka, pojmowanego jako *homo symbolicus*. Człowiek kontaktuje się ze światem poprzez aprioryczne **formy symboliczne**, wśród których wyróżnić można mit, religię, historię, sztukę, a nawet technikę. Do form symbolicznych należy także **język**.

Językowi poświęcił Cassirer w ramach swojej filozofii form symbolicznych najwięcej miejsca i uwagi. Położył on w tej dziedzinie olbrzymie zasługi, dokonując w swych pracach syntezy ogromnej ilości związanej z tą problematyką literatury, jak również wnosząc własne propozycje i rozwiązania. Nie mogą dziwić stwierdzenia W.M. Urbana, który przyznaje Cassirerowi szczególne miejsce wśród teoretyków i filozofów języka: „Ernsta Cassirera uważam za pierwszego nowoczesnego filozofa, który jasno pojął znaczenie związków między problemami językoznawczymi i filozoficznymi oraz rozwinął filozofię języka we właściwym sensie”<sup>4</sup>.

Język, jak należy sądzić, był pierwszą (oprócz nauki) sferą kultury, do której Cassirer zastosował kantowski aprioryzm. Jak już zostało zaznaczone, metodologia nauk matematyczno-przyrodniczych okazała się dla niego zbyt wąska, niepozwalająca objąć całej wiedzy o świecie. Przeniesienie teorii o aktywności podmiotowej w procesie poznania na grunt nauk humanistycznych było jednoznaczne z odrzuceniem poglądu Herdera negującego w *Metakrytyce* przydatność metodologii kantowskiej do szeroko pojętej kultury. Cassirer stanął w tym zakresie raczej na stanowisku W. von Humboldta, dla którego kantyzm okazał się płodny również w zakresie filozofii języka. Nawiązując do poglądów Humboldta, konstruuje podobnie aktywistyczną koncepcję języka, określaną mianem „symbolizmu językowego”. Według tej koncepcji język bierze czynny udział w procesie obiektywizacji wrażeń podmiotu, uczestnicząc tym samym w uprzedmiotawianiu i kształtowaniu rzeczywistości. Nie jest to jedynie werbalizacja zastanych stanów świata, lecz ich czynne konstruowanie.

---

<sup>4</sup> W.M. Urban, *Cassirers Philosophie der Sprache*, w: Ernst Cassirer, Hrsg. P.A. Schilpp, Kohlhammer, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1966, s. 281.

„Język – jak powiada Cassirer – nie wkracza do świata gotowego oglądu przedmiotowego, aby tu do danych i wyraźnie od siebie oddzielonych rzeczy jednostkowych dodać jeszcze tylko ich ‘nazwy’ jako czysto zewnętrzne i dowolne znaki, lecz jest on sam środkiem tworzenia przedmiotowego, w pewnym sensie **tym** środkiem, najważniejszym i najdoskonalszym instrumentem dla pozyskania i budowy czystego świata przedmiotowego”<sup>5</sup>.

Powyższe stwierdzenie jest przede wszystkim wyzwaniem rzuconym materialistycznej i pozytywistycznej teorii odbicia. Cassirer uważa, iż słowo nie rejestruje biernie i nie podpisuje faktów czy nowo powstałych przedmiotów, lecz współuczestniczy w ich tworzeniu.

W tym miejscu pora przyrzeć się bliżej istocie Cassirerowskiego symbolizmu. Pojęcie i termin „symbol” są stare i wywodzą się z antyku. *Symballein* oznaczało tam czynność **zestawiania ze sobą** części rozbitego uprzednio w sposób celowy przedmiotu (np. tabliczki, naczynia), która to czynność stanowiła rodzaj hasła rozpoznawczego dla osób dysponujących owymi częściami. W takim też, dychoomicznym na ogół, kierunku idą późniejsze oraz dzisiejsze interpretacje i definicje „symbolu”, w których dominują dookreślenia typu „współbrzmienie”, „kojarzenie się”, „wskazywanie na” dwu składników. W neokantyzmie, co już było sygnalizowane, brakuje przedmiotu odniesień, a to sprawia, iż kulturowy wytwór zawisa niejako w powietrzu. Cassirerowskim symbolom, w przeciwieństwie do dotychczasowej tradycji w tym względzie, brakuje „substancjalnej” podpory, zostają one ograniczone do ludzkiej sfery apriorycznej i do jej zewnętrznych manifestacji – albo też, co jest chyba bliższe intencjom neokantysty, stanowią one przejaw uwolnienia się od ograniczeń wynikłych z jakiejś substancjalnej determinacji, w filozofii immanentnej nieakceptowanej.

Uwewnętrzniona symboliczna aktywność, przejawiana również w języku, różni człowieka od innych istot żywych, w tym także od

---

<sup>5</sup> E. Cassirer, *Die Sprache und der Aufbau der Gegenstandswelt*, w: *Bericht über den XII. Kongress der Deutschen Gesellschaft für Psychologie in Hamburg vom 12.-16. April 1931*, Jena 1932, s. 138-139; tenże, *Symbol i język*, dz. cyt., s. 81-82 (wyd. 2 – s. 83).

zwierząt postawionych najwyżej w ewolucyjnej hierarchii. Zwierzęta mają swój indywidualny, subiektywny i przyciasny świat, żyją w nim poniekąd jak w więzieniu i nie potrafią przezwyciężyć granic wytyczanych przez zmysły.

„Gdy zwierzę żyje w tej przestrzeni, nie potrafi jej się w sposób obiektywny **przeciwstawić**, czyli uświadomić jej sobie jako jednolitej całości o określonej strukturze. Przestrzeń zwierzęca zatrzymuje się na etapie przestrzeni działania i skuteczności; nie wznosi się ona do przestrzeni wyobrazeniowej i przedstawieniowej”<sup>6</sup>.

Zwierzęta nie potrafią wyjść poza system akcja–reakcja, ich zachowania głosowe mają instynktowny charakter – odnoszą się one tylko do zwierzęcych stanów aktualnych, do ich „tu” i „teraz”.

Tę zmysłową i subiektywną granicę potrafi przezwyciężyć człowiek, i to głównie dzięki językowi. Werbalizacja, stanowiąca wyraz myśli, pozwala oderwać się od konkretnych wrażeń i afektów, pośrednicząc tym samym między człowiekiem a światem zmysłów. Dokładniej – słowa języka **zastępują** rzeczy, nie są jedynie zmysłowym odbiciem (jak ma to miejsce u zwierząt), lecz twórczo **symbolizują** rzecz w nowym, antynaturalistycznym i czysto „funkcjonalnym” rozumieniu tego procesu.

Aprioryzm odnośnie do ujmowania zjawisk językowych daje się wyraźnie dostrzec w wywodach Cassirera na temat genezy języka oraz istoty i sposobu powstawania pierwszych słów. Chodzi tu między innymi o jego udział w sporze, czy pierwsze słowa miały charakter rzeczownika czy czasownika. Według niektórych językoznawców (np. Paniniego) czynności były przez człowieka rejestrowane wcześniej niż rzeczy. Na przeciwstawnej pozycji stał W. Wundt, który twierdził, że pierwsze w języku pojawiły się rzeczowniki, tylko im bowiem można przypisywać właściwości oraz procesy. Dla Cassirera obie propozycje są błędne. Jest on przeciwny przyjmowaniu metafizycznej tezy „albo-albo”, implikującej skostniałość form językowych i brak dynamiki w ich rozwoju. Powyższe

---

<sup>6</sup> E. Cassirer, *Die Sprache und der Aufbau...*, dz. cyt., s. 139; tenże, *Symbol i język*, dz. cyt., s. 82 (wyd. 2 – s. 83).

ujęcia były według niego nadmiernie nastawione na substancjalną treść, zamiast podkreślać kształtotwórczą stronę językowych procesów: „W gruncie rzeczy wszakże w takim sposobie stawiania problemu kryje się stary błąd uprzedmiotawiania podstawowych kategorii duchowo-językowych”<sup>7</sup>.

W powyższej wypowiedzi widać po raz kolejny zaniepokojenie myśliciela tendencją do akcentowania w języku teorii odbicia. Zgodnie bowiem z jego krytyczną i symboliczną filozofią nie można rzeczy, stanów rzeczy, właściwości lub czynności traktować jako **danych** treści świadomości, lecz jedynie jako **sposoby** i **kierunki** ich formowania. Okazuje się wtedy, że żadnej z form wyrazu językowego nie można uznać za pierwotną – między poszczególnymi słowami nie ma bezwzględnej różnicy jakościowej ani też genetycznego wynikania. Fakt, iż konkretna wiązka wrażeń zmysłowych stała się w pewnym momencie przedmiotem bądź czynnością, nie wynika z prostego nazwania jakiejś rzeczy czy jakiegoś procesu, lecz stanowi efekt duchowej pracy podmiotu. Kategorie rzeczownika, czasownika, przymiotnika itd. powstawały więc stopniowo i równoległe wraz z nasilaniem się apriorycznej aktywności językotwórczej. Określenia te, jak twierdzi Cassirer, „nie rozwijają się na gotowym przedmiocie, lecz jest to przejaw rozwoju znaku i osiągnięcie coraz bardziej ostrej dystynkcji treści świadomości, przez co zyskujemy coraz jaśniejszy obraz świata jako zbioru ‘przedmiotów’ i ‘właściwości’, ‘zmian’ i ‘czynności’, ‘osób’ i ‘rzeczy’, przestrzennych i czasowych stosunków”<sup>8</sup>.

Cassirer odmawia przyczynowej interpretacji nie tylko w przypadku immanentnie językowych wytworów. Brak czasowego i przyczynowego wynikania zachodzi też, jego zdaniem, pomiędzy poszczególnymi zakresami kultury. Myśliciel przyznaje, rzecz jasna, iż owe różne sfery podlegają nieustannym i wzajemnym oddziaływaniom. Mimo braku między nimi relacji wynikania z wielu wypowiedzi Cassirera można wszakże wnioskować dość wyraźne

---

<sup>7</sup> E. Cassirer, *Philosophie...*, dz. cyt., s. 231.

<sup>8</sup> Tamże, s. 233.

przeświadczenie o wyróżniającej się roli języka w procesie kształtowania się innych form kultury (form symbolicznych). Tak jest chociażby z mitem. Otóż zależność języka i mitu jest obustronna – język był początkowo „wspomagany” przez mit, zaś pierwsze słowa były zawsze przepojone treścią mityczną i przejawiały tendencję do hipostazowania. Ale było też na odwrót – bogowie nie mieli początkowo imion własnych, stanowili osobową nieokreśloność (przykładowo, Bóg przedstawiający się Mojżeszowi: „Jestem, który jestem”). Dopiero z czasem bogowie otrzymywali imiona własne, co czyniło ich bardziej wyraźnymi i zrozumiałymi dla człowieka, zaś język zyskiwał funkcję współtworzenia mitu (choć nie mitotwórczą w sprawczym tego słowa znaczeniu). Najogólniej rzecz biorąc, oddziaływania idą w obu kierunkach, przez co następuje wzbogacanie zarówno mitu, jak i języka, i co stanowi dla Cassirera kolejny dowód na jedność apriorycznej zasady, z której oba (a właściwie wszystkie) zakresy kultury się wywodzą i której stanowią jedynie różne sposoby wyrazu.

Czynny, symboliczny, nie zaś odtwórczy charakter języka wiadać, zdaniem Cassirera, coraz bardziej w miarę przechodzenia do analizy pojęć ogólnych i abstrakcyjnych. Abstrakcja, jak twierdzi myśliciel, nie odnosi się bezpośrednio do rzeczy, lecz bazuje na materiale niejako „przygotowanym” przez operacje myślowo-językowe. Już sam początek języka nie polegał przecież na ujmowaniu jakości zawartych w bezpośrednim wrażeniu, lecz był wynikiem operacji dokonywanych przez umysł na materiale zmysłowym. W dalszym procesie umysł wprowadza do tych różnicowań kolejne ustalenia zmierzające do coraz wyraźniejszego wyodrębniania zjawisk. W języku „nie decyduje nigdy bierna obserwacja i porównywanie treści, lecz zwykła forma ‘refleksji’ przeniknięta jest tutaj wszędzie określonymi motywami **dynamicznymi**”<sup>9</sup>.

Cassirer przyznaje, iż język przechodził kiedyś „niższe” stadia rozwojowe, będące w znacznym stopniu zależne od otoczenia. Wymienia on tu nawet dwa stadia „przedsymboliczne”, określając

---

<sup>9</sup> Tamże, s. 252.

je odpowiednio jako „mimiczne” i „analogiczne”. W stadium pierwszym język jest jeszcze dość ściśle związany z określonym stanem rzeczy i wyraża go z dużym przybliżeniem, nade wszystko bez aspirowania do oddawania stosunków bardziej ogólnych. W stadium drugim język zyskuje już pewną swobodę i większą elastyczność w posługiwaniu się dźwiękami, które stanowią wyłącznie „analogię” do wzorców naturalnych. Obydwa stadia stanowią jedynie okresy przejściowe w procesie powstawania właściwego języka symboli, który jest ostatnim i najdoskonalszym stadium werbalnego rozwoju. Następuje w nim uwolnienie i oderwanie się od materialnego pierwowzoru, a tym samym od naśladowania dźwięków zewnętrznych. Jego istota nie polega już na tym, **co** on odbija, lecz na **sposobie i prawach** samego wyrazu.

„W tych prawidłowościach tworzenia, a więc nie w bliskości tego, co bezpośrednio dane, lecz w postępującym **oddalaniu się** od niego leży wartość i swoistość językowego kształtowania... Język **zaczyna się** więc dopiero tam, gdzie **kończy się** bezpośredni stosunek do zmysłowego wrażenia i zmysłowego faktu”<sup>10</sup>.

Idąc dalej za filozofią Humboldta i akceptując jego pojęcie języka jako *energeia*, Cassirer jest przekonany, iż nie może być mowy o synonimach, zwłaszcza w odmiennych językach. Każdy język bowiem w swoisty dla siebie sposób kształtuje wrażenia zmysłowe, w zależności od duchowego charakteru danej narodowości. Przykładem może być „Księżyc”, który mimo że zmysłowo odbierany jest podobnie, Grecy określają jako przedmiot „mierzący”, Rzymianie zaś jako „świecący”. Nie istnieją zatem ogólne i wspólne reguły tworzenia pojęć we wszystkich językach; istnieje natomiast coś takiego, jak „językowe widzenie świata” (*Weltansicht der Sprache*). W języku zaznacza się zawsze czynne podejście i ujmowanie świata, kształtowanie go zgodnie z apriorycznymi wymogami. Świadomość nie stoi naprzeciw kompleksu wrażeń zmysłowych, lecz przenika je swym własnym życiem. Dlatego słowa nie stanowią odbicia

---

<sup>10</sup> Tamże, s. 135.

określonych stanów rzeczy (*Bestimmtheiten*), lecz same określają sposób ich ustalania. Jest to, jak powiada Cassirer, etap „jakościowy” (*qualifizierende*) powstawania słów. Na nim jednak rozwój języka się nie zatrzymuje, przechodząc stopniowo do tworzenia wyrażen typu „klasyfikującego”, pozwalających językowi na większą operatywność. Etap ten polega na tym, że zamiast tworzenia coraz to nowych słów w obrębie zjawisk danej klasy, określone szeregi znaczeniowe zostają wyposażone w determinujące je kompleksy dźwiękowe, tj. sufiksy lub prefiksy. Wiąże się to z przejściem do większej ogólności, co następuje wtedy, „gdy język, zamiast zadowalać się tworzeniem stałych nazw dla określonych obszarów naczności, przechodzi do tego, aby nazwy powiązać w ten sposób, iż rzeczowa **wzajemna przynależność** treści ma swe wyraźne odbicie także w formie językowej”<sup>11</sup>.

Rozwój języka nie zatrzymuje się na tym etapie, jako że celem procesu językowego tworzenia jest, jak podkreśla Cassirer, tworzenie słów abstrahujących od wrażeń zmysłowych i wyrażających czyste zależności i stosunki między rzeczami. Pierwotne przywiązanie podmiotu i tworzonych przez niego określeń słownych do przedmiotów oraz (nieco późniejsze) tworzenie na tej podstawie klas przedmiotów ustępuje miejsca klasyfikacji czysto intelektualnej, przejawiającej się w abstrakcyjnych sufiksach, np. w języku niemieckim: „-lich” czy „-keit”. Same te przyrostki, zanim zyskały swój ogólny charakter, miały w przeszłości konkretne znaczenie i denotowały „ciało”, „osobę” lub „godność”.

Z powyższych wywodów wynika dość jasno antynaturalistyczne nastawienie autora *Filozofii form symbolicznych*, przejawiające się w przypisywaniu językowi dużej swobody i możliwości w tworzeniu własnych form wyrazu oraz w kształtowaniu rzeczywistości. Tendencji tej nie mogą zaćmiec próby dotarcia do źródeł języka, jako że są to zamierzenia niebędące celem samym w sobie, a nade wszystko pozbawione są konsekwencji i wykończenia. Dominuje przeświadczenie, iż język nigdy nie podąży wyłącznie za zmysło-

---

<sup>11</sup> Tamże, s. 261.

wymi wrażeniami, lecz wychodzi im zawsze naprzeciw swą spontanicznością. W poglądzie tym wyraża się krytyka teorii odbicia, językowego behawioryzmu i pozytywizmu, z drugiej zaś strony – symboliczny (w nowym już sensie) stosunek słów językowych do bodźców zewnętrznych.

Warto na zakończenie tego rozdziału wspomnieć kilka słów na temat dalszych losów symbolizmu językowego i jego kontynuatorów, wśród których szczególną pozycję zajmuje **Susanne K. Langer** (1895–1985). Idąc śladami swego mistrza, ona również była przekonana o apriorycznym wyposażeniu wnętrza podmiotu. Wytwory kultury nie odzwierciedlają czegoś zewnętrznego, lecz stanowią niezależny konstrukt, umożliwiający organizowanie materiału wrażeniowego. Zdaniem Langer człowieka cechuje umiejętność posługiwania się symbolami, która to zdolność wyróżnia go wśród innych istot żywych. Uważa ona przy tym, podobnie zresztą jak jej mistrz, iż tworzone przez człowieka formy symboliczne bynajmniej nie ułatwiają mu życia. W przeciwieństwie do ludzkiej wiedzy „kociego świata nie fałszują wierzenia i poetyckie wymysły, jakie tworzy język, a jego zachowania nie zakłócają nieprzydatne obrzędy i ofiary, charakterystyczne dla religii, sztuki i innych chimer handlującego słowem umysłu”<sup>12</sup>. Mimo to człowiek nie może się obejść bez owych „chimer”, nie potrafi żyć bez uciekania się w sferę symboli.

O ile więc w tym zakresie poglądy Langer zbiegają się z teorią Cassirera, ich intelektualne drogi rozchodzą się, gdy idzie o motywację i źródła powyższej tendencji człowieka. Dla Cassirera potrzeba tworzenia form symbolicznych ma charakter logiczny i metodologiczny, wynika z apriorycznej skłonności umysłu do ujmowania wrażeń w stałe prawidłowości i systematyczną całość. Na tej zasadzie powstaje nacechowany prawidłowościami i logiką nie tylko naukowy obraz świata, lecz także jego wizja mityczna, artystyczna czy językowa. Langer próbuje wyjaśnić ten stan rzeczy w nieco inny

---

<sup>12</sup> S.K. Langer, *Nowy sens filozofii*, tłum. A.H. Bogucka, PIW, Warszawa 1976, s. 85.

sposób. Uważa ona mianowicie, iż człowiek ma bliżej niesprecyzowaną potrzebę, różną od potrzeb innych istot żywych. Leży ona u podstaw tzw. tendencji „niezoologicznych”, takich jak fantazja, wiara czy poczucie wartości. Jest to właśnie potrzeba **symbolizowania**, której geneza ma całkowicie naturalny, aby nie powiedzieć natywistyczno-fizjologiczny, charakter.

„Funkcja tworzenia symboli – stwierdza Langer – jest jedną z podstawowych czynności człowieka, tak jak jedzenie, patrzenie czy poruszanie się... Mózg pracuje równie naturalnie jak nerki czy naczynia krwionośne”<sup>13</sup>.

Umysł jest niejako zmuszony „przetrawiać” materiał zmysłowy i przekształcać go nieustannie w symbole. Teoria symboli reprezentowana przez Langer ma więc o wiele bardziej biologiczną orientację w odróżnieniu od czysto apriorycznej interpretacji Cassirera, która jest tym samym bliższa duchowi neokantyzmu i humboldtyzmu. Tak czy inaczej umiejętność i (w przypadku Langer) fizjologiczna wręcz konieczność tworzenia symboli stanowią cezurę pomiędzy człowiekiem a światem zwierząt. Dotyczy to również symboli językowych. Langer wyraża też przekonanie, że symboliczne przedstawianie przedmiotów ma miejsce dopiero w momencie, gdy człowiek interesuje się nimi z innych niż tylko utylitarne pobudek, gdy dostrzega w nich pewne właściwości czysto estetyczne. „Prawdziwy symbol – pisze myślicielka – pojawia się z łatwością tam, gdzie występuje jakiś przedmiot, dźwięk czy akt, który nie mając praktycznego znaczenia, wywołuje jednak reakcję emocjonalną”<sup>14</sup>.

Langer zdaje sobie sprawę z faktu, iż również zwierzęta przejawiają niekiedy zainteresowania wykraczające poza ich biologiczne potrzeby. Wychodzi ona jednak z tego dylematu obronną ręką, uciekając się ponownie do wywodów natury fizjologicznej i psychologicznej. Twierdzi mianowicie, że dziecko, w odróżnieniu np. od

---

<sup>13</sup> Tamże, s. 91-92.

<sup>14</sup> Tamże, s. 192.

młodych małp, ma tendencję do „zabawy” dźwiękami, przejawiającą się w czynności „gaworzenia”. Powtarza więc ono, początkowo bezinteresownie i bezmyślnie, szeregi dźwięków, które z czasem przekształcają się w jego świadomości w symboliczne odpowiedniki przedmiotów.

Powtórzmy więc: język według Langer wynika z psychosomatycznej natury człowieka – nie tyle, jak u Cassirera, z jego apriorycznej potrzeby metodycznego ujmowania wrażeń w trwałe konstrukty przedmiotowe, ile raczej z potrzeb psychologicznych czy nawet fizjologicznych, determinujących określony sposób zachowań ludzkich.

Do uczniów i kontynuatorów Cassiera w zakresie rozwijania koncepcji *homo symbolicus* należą również tacy myśliciele, jak Hermann Noack czy przedstawiciel symbolizmu aksjologicznego Erwin Panofsky. Omówienie ich poglądów przekroczyłoby jednakże objętościowe i merytoryczne ramy niniejszego rozdziału.

---

## Językowy konstruktywizm

### 8.1. Językowy relatywizm – hipoteza Sapira-Whorfa

Przekonanie o relatywnym charakterze wyrażen językowych oraz o ich zaangażowaniu w konstruowanie świata przedmiotowego pojawiło się dość wcześnie. Jedną z pierwszych prac napisaną w duchu tej zasady mógł być szkic J.D. Michaelisa pod znamienym tytułem *Über den Einfluss der Meinungen auf die Sprache und der Sprache auf die Meinungen*, opublikowany w 1762 roku. Ponad sto lat później ukazała się praca Conrada Fiedlera *Der Ursprung der künstlerischen Tätigkeit*, w której autor wyraża myśli mające wykazać olbrzymią rolę języka w kontakcie człowieka ze światem zewnętrznym. Według Fiedlera rzeczywistość nie jest czymś nam danym i bytującym poza nami w postaci „rzeczy samej w sobie”, lecz stanowi rezultat pewnego procesu warunkowanego odczuwaniem i myśleniem. Decydującą rolę odgrywa tu język. Za jego sprawą „nie jest to rzeczywistość, jakbyśmy chcieli chętnie wierzyć, którą ujmujemy w myśleniu i poznaniu dokonującym się w języku, lecz zawsze tylko rzeczywistość, o ile doszła ona w ogóle poprzez język do jakiegoś rozwiniętego bytu”<sup>1</sup>. To nie zmysł dotyku, przykładowo, mówi nam, jak nam się na pozór wydaje, o twardości, ciepłocie

---

<sup>1</sup> C. Fiedler, *Der Ursprung der künstlerischen Tätigkeit*, Leipzig 1887, s. 10.

czy gładkości poszczególnych przedmiotów. Pomimo że powyższe właściwości w taki właśnie sposób określamy, jest to empiryzm pozorony: „Co bowiem w owych określeniach faktycznie posiadamy, nie są to właśnie żadne wyobrażenia dotyku, lecz wyobrażenia językowe”<sup>2</sup>.

Warto zaznaczyć, że tworząc sobie świat za pomocą języka, czynimy to w sposób kompleksowy. Złożony jest bowiem sam system językowy, w którym występują liczne płaszczyzny i aspekty. Jak powie badacz aktywistycznej koncepcji języka: „rekonstruując językowy obraz rzeczy i zdarzeń, nie można izolować od siebie różnych poziomów organizacji języka, przeciwnie, należy uwzględnić łącznie zarówno gramatykę, jak leksykę, nazwy podstawowe, jak i derywaty od nich, formy językowe w całej sieci systemowych relacji, jak i konwencjonalne użycie”<sup>3</sup>.

Abstrahując od jej oświeceniowych początków, koncepcja relatywizmu językowego została wszakże najpełniej wyrażona i sformułowana w pierwszej połowie XX wieku przez dwóch uczonych amerykańskich: **Edwarda Sapira** (1884–1939) oraz **Benamina Lee Whorfa** (1897–1944). Oprócz daleko idących zbieżności z aktywistyczną metodologią I. Kanta koncepcja ta ma tedy również mocne podstawy w amerykańskich teoriach związanych z ogólnym kulturowym relatywizmem oraz w tamtejszej etnolingwistyce.

Sapir zasygnalizował ją po raz pierwszy, jak można zakładać, w opublikowanej w 1921 roku książce *Język. Wprowadzenie w istotę języka*. Autor podkreśla w niej społeczne uwarunkowania procesu przyswajania sobie określonego kodu językowego. Wskazuje przy tym na różnicę, jaka występuje między nabywaniem umiejętności czysto biologicznych (np. chodzenia) a uczeniem się języka. Przykładowa nauka chodzenia nie jest w sposób konieczny związana z bezpośrednim kontaktem dziecka z innymi ludźmi, podczas gdy „język jest nabytą, cywilizacyjną funkcją człowieka”<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> Tamże, s. 76.

<sup>3</sup> J. Bartmiński, *Językowe podstawy obrazu świata*, UMCS, Lublin 2009, s. 13.

<sup>4</sup> E. Sapir, *Die Sprache. Eine Einführung in das Wesen der Sprache*, Hueber, München 1972, s. 14.

Język jest nie tylko przejawem zjawisk czysto fizycznych czy nawet fizjologicznych, w rodzaju okrzyków bólu, radości czy zachwytu. Mamy wtedy do czynienia jedynie z dźwiękami będącymi uzewnętrznieniem afektów, czyli niezwiązanymi ze świadomością stanów naszego ciała. Owe dźwięki, jak twierdzi Sapir, mają charakter identyczny z innymi dźwiękami przyrody, np. z szumem wiatru, szczekaniem psa itp. Język natomiast jest procesem ukierunkowanym i intencjonalnym, musi stanowić, jak to już wcześniej określał Humboldt, wyraz określonych sił duchowych podmiotu. „Język – jak pisze Sapir – jest właściwą jedynie człowiekowi, niemającą swych źródeł w instynkcie, metodą przekazywania myśli, odczuć i życzeń za pomocą swobodnie tworzonych symboli”<sup>5</sup>.

Charakterystyczny dla Sapira, podobnie jak dla całego nurtu relatywistycznego, jest pogląd o ścisłym powiązaniu języka z myślą oraz ze wszystkimi zakresami kultury. Obrazowo powiada on, iż język stanowi „skierowaną najbardziej na zewnątrz” sferę myśli, ma wysoki stopień abstrakcji i wykazuje zdolność do posługiwania się symbolami. Pełni przy tym funkcję **prelogiczną**, to znaczy uczestniczy czynnie w rozwoju myśli. Nie jest bowiem tak, że język nazywa gotowe już przedstawienia myślowe; przeciwnie – przyczynia się on czynnie do ich rozwoju od samego początku aż do momentu, gdy można je ująć w kategoriach językowych.

„Myślenie byłoby zatem... w tak samo małym stopniu możliwe bez języka, jak matematyka bez właściwych jej symboli... Nowe pojęcie zyskuje właściwe życie dopiero wtedy, gdy znalazło już wyraźne ucieleśnienie językowe”<sup>6</sup>.

Język jest „formą” (*Gussform*) myśli, w której ta ostatnia niejako zastyga i przybiera konkretny (a zatem językowy) kształt. Język stanowi w ogóle pierwszą postać ludzkiej kultury, i to właśnie jemu jej wytwory zawdzięczają swój kształt, a w pewnym sensie i własną egzystencję.

---

<sup>5</sup> Tamże, s. 17.

<sup>6</sup> Tamże, s. 23–25.

„Sklaniam się ku przypuszczeniu – powiada Sapir – iż język jest starszy niż nawet najbardziej prymitywne początki każdej cywilizacji, że przeciwnie – owe początki nie byłyby w ogóle możliwe, zanim nie zyskały w języku skutecznego środka wyrazu”<sup>7</sup>.

Przyznać trzeba, iż w cytowanej wyżej pracy nie widać jeszcze wyraźnie sprecyzowanej orientacji Sapira odnośnie do istoty i roli języka w życiu człowieka – problemy te zostały tu zasygnalizowane w sposób dość skrótowy i ogólny. Bardziej jednoznaczne akcenty, świadczące o świadomym przejściu na pozycje relatywizmu językowego, dają się dostrzec w późniejszych jego esejach, np. w *The Status of Linguistics as a Science*. Również w opublikowanym w 1933 roku artykule *Language* stwierdza on, iż język zawsze ma swój udział w przejawach danej kultury. Powstają mianowicie nowe fakty i zachodzi konieczność wzbogacenia języka w celu ich eksplikacji. Owo „wzbogacenie” nie następuje jednak poprzez zwykłe dodanie czegoś nowego do istniejących już form językowych, lecz polega na emanacji starych zasad, lub po prostu na nieco odmiennym zastosowaniu używanych już struktur. Przejawia się w tej tendencji, w myśl przekonań Sapira, aktywna i kształtotwórcza rola języka, który stanowi w swej istocie projekcję znaczenia na świat doświadczenia zmysłowego. Język może bowiem operować określeniami i znaczeniami, które nie występują w świecie empirii.

„Jeśli człowiek – brzmi znana wypowiedź Sapira – który w ciągu całego swego życia widział tylko jednego słonia, mimo to mówi bez żadnego wahania o dziesięciu słoniach lub o milionie słoni, czy też o stadzie słoni kroczących parami czy trójkami, lub wreszcie o pokoleniach słoni, to jest oczywiste, że język ma moc wyodrębniania w doświadczeniu teoretycznie izolowanych elementów i tworzenia z aktualnego świata owego potencjalnego świata, który pozwala istotom ludzkim wychodzić poza to, co bezpośrednio dane w indywidualnym doświadczeniu... Formy wyznaczają nam pewne sposoby obserwacji i interpretacji”<sup>8</sup>.

---

<sup>7</sup> Tamże, s. 30.

<sup>8</sup> E. Sapir, *Kultura, język, osobowość*, tłum. R. Zimand, B. Stanosz, PIW, Warszawa 1978, s. 38.

W powyższym cytacie widać wyraźną zbieżność z aktywistycznymi i apriorycznymi teoriami Kanta i Humboldta, jak również łatwo się w nim dopatrzeć programu dla dwudziestowiecznego relatywizmu językowego. Sapir zdaje sobie wprawdzie sprawę z niedogodności płynących z takiego stanu rzeczy i przestrzega nawet przed bezkrytycznym przyjmowaniem i poddawaniem się determinującej roli języka. Mimo to uważa jednak, iż w trakcie interpretacji świata jesteśmy zawsze uzależnieni w jakimś stopniu od relacji sugerowanych przez język.

Poglądy Sapira stanowiły punkt wyjścia dla nieco późniejszych koncepcji B.L. Whorfa, który dokonał daleko idącej radykalizacji dotychczasowych założeń językowego relatywizmu. Whorf, podobnie jak jego poprzednicy, wychodzi z założenia, iż język jest ściśle powiązany z myśleniem. Zależność ta przebiega w obu kierunkach, aczkolwiek Whorf podkreśla w sposób wyraźny oddziaływania języka na myśl. Ten pierwszy bowiem nie stanowi tylko instrumentu dla wyrażania myśli, lecz sam owe myśli formuje i decyduje o aktywności intelektualnej człowieka. Kształt myśli jest zatem mocno uzależniony od struktury danego języka. Założenie to sprawia w konsekwencji, że nasza wiedza o świecie, czy nawet sama rzeczywistość nosi na sobie piętno charakteru języka, w którym się wyraża. To, co znajdujemy w świecie zewnętrznym, nie istnieje „samo w sobie”, lecz stanowi wytwór naszej apriorycznej aktywności myślowo-językowej.

„Dokonyjemy segmentacji natury tropami wyznaczonymi przez języki ojczyste. Wyodrębniamy pewne kategorie i typy w świecie zjawisk nie dlatego, że każdemu obserwatorowi rzucają się one w oczy, wręcz przeciwnie – rzeczywistość jawi się nam jako kalejdoskopowy strumień wrażeń, strukturę natomiast nadają jej nasze umysły, to jest przede wszystkim tkwiące w naszych umysłach systemy językowe. Dzielimy świat na części, porządkujemy go za pomocą pojęć, przypisujemy mu sens w określony sposób, ponieważ jesteśmy sygnatariuszami umowy..., która obowiązuje w naszej społeczności językowej i którą skodyfikowano we wzorcach naszego języka”<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> B.L. Whorf, *Język, myśl i rzeczywistość*, tłum. T. Hołówka, PIW, Warszawa 1982, s. 284–285.

Opierając się na tych i podobnych przemyśleniach, Whorf sformułował *explicite* tak zwaną **zasadę lingwistycznego relatywizmu**. Głosi ona, że ludzie odbierają te same bodźce zewnętrzne w różny sposób, właściwy danej kulturze. Nie są oni w stanie opisywać przyrody w sposób całkowicie bezstronny, lecz są zawsze zmuszeni do określonej interpretacji. W tej ostatniej czynnie uczestniczy język, determinujący tym samym nasze widzenie świata. Teza powyższa wykazuje analogię do teorii względności A. Einsteina. Sam Whorf pisze na ten temat: „Dochodzimy tu do nowej zasady relatywizmu: postrzegający nie utworzą sobie tego samego obrazu świata na podstawie tych samych faktów fizycznych, jeśli ich zaplecza językowe nie są podobne lub przynajmniej porównywalne”<sup>10</sup>.

Ponieważ sformułowanie powyższe stanowi w prostej linii kontynuację, a zarazem radykalizację poglądów Sapira, jest ono na ogół znane jako „hipoteza Sapira-Whorfa”. Ta nie ma jednak, jak przyznają sami jej twórcy, zbyt wyraźnego zastosowania do języków europejskich, ponieważ przynależą one w większości do wspólnej rodziny, co decyduje o ich podobieństwie, a tym samym o niezbyt zróżnicowanym udziale w postrzeganiu świata przez ludzi tymi językami władających. Istnieją jednak inne grupy językowe, które powodują w konsekwencji odmienny od „europejskiego” sposób widzenia rzeczywistości. Zasadę językowego relatywizmu uwiadcniają tedy najlepiej kontrastywne studia nad językami z różnych stref geograficznych i kulturowych.

Badań takich, prowadzonych wprawdzie z pozycji amatora i pasjonata, podjął się sam Whorf, który (pełniąc zawodowo funkcję agenta ubezpieczeniowego) położył tym samym nieocenione zasługi na polu antropologii kulturowej i lingwistyki. Zajmował się on zwłaszcza językiem Hopi – plemienia północnoamerykańskich Indian ze stanu Arizona. W języku tego ludu klasyfikacja słów przebiega według zgoła innych kryteriów, niż ma to miejsce w większości języków europejskich, które Whorf określa mianem **Standard Average European (SAE)**. W SAE większość słów dzieli się na dwie

---

<sup>10</sup> Tamże, s. 285.

podstawowe grupy: rzeczowniki i czasowniki, przy czym poszczególnych zjawisk nie klasyfikuje się do którejś z tych grup według, wydawałoby się logicznej, zasady trwania czy przemijania. Zgodnie z takim kryterium błyskawica, puls, płomień, cykl itp. winny być zaliczane do procesów, czyli do czasowników. Z drugiej strony należałoby zaliczyć do rzeczowników, ze względu na zawartą w nich dozę stabilności, takie określenia, jak zawierać, mieszkać itp. Ponieważ jest inaczej, świadczy to o czysto językowym, formalnym przyporządkowaniu poszczególnych zjawisk do tej czy innej kategorii. U Hopi procedura zaszeregowania przebiega w odmienny sposób – język tego plemienia opiera mianowicie klasyfikację zjawisk na długości ich faktycznego trwania. Stąd też do grupy czasowników należą tam zjawiska krótkotrwałe, właśnie takie jak: błyskawica, fala, płomień, meteor i wiele innych.

Zgodnie z powyższą zasadą, w myśl przekonań Whorfa, inaczej widzą świat również Eskimosi z tego chociażby powodu, iż mają oni wiele określeń na „śnieg” – w zależności od tego, czy śnieg właśnie pada, leży już na ziemi, jest mokry, zmarznięty itp. Trudny do pojęcia jest dla nich fakt, że inne języki posługują się w tych wszystkich wypadkach tylko jednym terminem, podobnie zresztą jak większość mieszkańców Europy dziwić może dalsze uproszczenie w tym względzie zachodzące np. w języku Azteków, gdzie w jednym słowie mieszczą się takie rozróżniane przez nas językowo zjawiska, jak zimno, lód i śnieg.

Whorf posuwa się w swym językowym relatywizmie dość daleko – system językowy nie tylko warunkuje, jego zdaniem, taki czy inny **obraz świata**, ale również wpływa w istotny sposób na nasze **postępowanie**: „Wpływu języka na nasze poczynania, kulturowe i indywidualne, szukać należy... w jego sposobach porządkowania danych i w potocznej analizie zjawisk, dokonywanych za pośrednictwem języka”<sup>11</sup>. Inspiracje do sformułowań tego rodzaju mogły mieć dwojaki charakter. Z jednej strony należy wciąż pamiętać o bliskiej współpracy Whorfa z jego mistrzem Sapirem, którego

---

<sup>11</sup> Tamże, s. 182.

wpływ na całą twórczość tego pierwszego jest oczywisty. W równym wszakże stopniu mogła się do tego przyczynić praca zawodowa Whorfa oraz związane z nią codzienne obserwacje.

Otóż, jak już zostało wyżej zaznaczone, Whorf nie był z wykształcenia ani etnologiem, ani językoznawcą, zaś zainteresowania lingwistyczne rozwijał na marginesie swoich obowiązków niezwiązanych z nauką. One to właśnie, jak można przypuszczać, stanowiły ważny bodziec dla późniejszych przemyśleń. Jako agent towarzystwa ubezpieczeniowego Whorf miał obowiązek sporządzania raportów dotyczących okoliczności powstawania szkód rzeczowych, m.in. pożarów. Stwierdził przy tej okazji, że istotną przyczynę zapalania się niektórych obiektów stanowiły niezręczności językowe. Mianowicie miejsce, gdzie składowano beczki pełne benzyny, oznaczone było ostrzegawczym napisem: „beczki z benzyną”, natomiast w innym miejscu widniał napis: „puste beczki”. Owo drugie sformułowanie sugerowało, iż puste beczki są już niegroźne, a tym samym nie obliigowało do ostrożnego obchodzenia się z ogniem, to zaś było oczywiście niejednokrotnie przyczyną pożarów. Podobnych przykładów zaobserwował Whorf wiele, co wyrobiło w nim przekonanie o dużym wpływie wyrażen językowych na nasze zachowania. Pokazują one, „jak pewien typ zachowania wywodzi się z analogii z językową formułą, za pomocą której mówimy o sytuacji i która tę sytuację niejako analizuje, klasyfikuje i wyznacza jej miejsce w świecie ukształtowanym – w znacznym stopniu nieświadomie – przez nawyki językowe grupy”<sup>12</sup>.

Teoria (hipoteza) Sapira-Whorfa nie jest, jak widać z powyższych uwag, tworem monolitycznym. Sapir, uważany za twórcę językowego relatywizmu, nie zamierzał, jak wolno przypuszczać, konstruować systemu idealistycznego. Co więcej, można dopatrzeć się u niego elementów realistycznych czy wręcz materialistycznych, jako że uznaje on istnienie rzeczywistości zewnętrznej. Język jej bynajmniej nie tworzy, lecz co najwyżej wyznacza nam pewne sposoby jej widzenia i interpretacji, stanowi subiektywny czynnik

---

<sup>12</sup> Tamże, s. 185.

w procesie „odbijania” świata obiektywnego. Whorf poszedł w swych zapatrywaniach dalej. Według niego rzeczywistość to tylko chaotyczny strumień wrażeń, język zaś stanowi narzędzie do ich organizowania i ujmowania w określone struktury. Widać tu wyraźną zbieżność z nurtem neokantowskim, a zwłaszcza uderza analogia Whorffowskich sformułowań z poglądami W. von Humboldta oraz E. Cassirera. Whorf jest w swych wywodach bardziej skrajny od Sapira, stoi na stanowisku językowego i teoriopoznawczego subiektywizmu, graniczącego z ontologicznym idealizmem<sup>13</sup>.

Wydaje się, iż powyższe uwagi mogą dotyczyć także Leo Weisgerbera, którego filozofia języka wykazuje równie radykalny, a w niektórych przypadkach jeszcze bardziej skrajnie relatywistyczny (bądź też konstruktywistyczny) charakter. Dzięki Weisgerberowi teoria ta powróciła niejako na teren Niemiec, skąd wiele czerpała i gdzie znajduje się jej pierwowzór w poglądach I. Kanta i W. von Humboldta.

## 8.2. Językowy determinizm – Leo Weisgerber

Przedstawiciel teorii dotyczącej deterministycznych mocy komunikacyjnych zachowań **Leo Weisgerber** (1899–1985), podobnie jak wcześniej W. von Humboldt i E. Cassirer, stanął na gruncie Kantowskiego krytycyzmu, odrzucającego możliwość doświadczenia „bezpośredniego”, polegającego na „odbijaniu” rzeczy w umyśle podmiotu. Weisgerber jest przekonany, iż świat, aby stać się składnikiem świadomości, musi ulec licznym przeformowaniom ze strony ludzkiego ducha. Obserwując np. niebo, nie jesteśmy w stanie objąć gołym okiem i uporządkować olbrzymiej ilości widocz-

---

<sup>13</sup> W ostrych słowach określił stanowisko Whorfa A. Schaff (*Język a poznanie*, Książka i Wiedza, Warszawa 1967, s. 106): „To co prezentuje Whorf, da się filozoficznie zaklasyfikować jako idealizm, gorzej – jako przekreślający możliwość obiektywnej prawdy skrajny relatywizm”. O „tezie radykalnego determinizmu językowego w wydaniu... Sapira i Whorfa” pisze też A. Mańczyk, *Różnice językowe a problem poznania*, WSP, Zielona Góra 1985, s. 91–96.

nych gwiazd. Dla lepszej orientacji konstruujemy sobie więc grupy gwiazd (gwiazdozbiory); są one wszakże tworam i sztucznymi, „wyczarowanymi” przez człowieka i mającymi się nijak do obiektywnej rzeczywistości. Między świat zewnętrzny a jego uświadomioną postać wciska się tedy pewien element pośredni, nazywany przez Weisgerbera „**światem pośrednim**” (*Zwischenwelt*). Stanowi go spojrzenie na rzeczywistość przez pryzmat ludzkiego ducha, co sprawia zarazem, iż nasza świadomość potrafi ją w ogóle ująć i pojąć. Wraz z postępowaniem kulturowym ludzkości ów duchowy świat pośredni potęguje się, wypierając stopniowo pierwotne skrupowanie empirią i stając się ze swej strony punktem wyjścia dla rozwoju wiedzy i niezbędnym ogniwem w procesie ludzkiego poznania. Zachodzi pytanie, w jaki sposób ów „świat pośredni” powstaje, w jaki sposób utrwała się w ludzkich umysłach, a także – jak na nas oddziałuje oraz na ile determinuje rzeczywistość zewnętrzną. Docieramy tu do problemu najważniejszego, mianowicie do zagadnienia **języka**. Albowiem, jak pisze Weisgerber, „aby coś w owym świecie pośrednim zyskało kształt, trwałość i ważność, jest rzeczą niezbędną **nadanie temu czemuś nazwy**; a im dalej postępuje rozwój myślowego świata pośredniego, tym bardziej niezbędny jest przy tym język w całym tego słowa znaczeniu”<sup>14</sup>.

Poprzez język do świata zewnętrznego zostaje wprowadzona jednolitość i znaczeniowa powszechność – przedmioty zyskują trwałość, ale tym samym przestają być „rzeczami” obiektywnymi i stają się przedmiotami świadomości. Język, co trzeba podkreślić, nie służy jedynie do nadania nazwy czemuś już istniejącemu, do utrwalania zdobywanych przez świadomość treści empirycznych. O wiele ważniejszy jest dla Weisgerbera, zgodnie z inspiracjami całego nurtu apriorycznego, sam proces tworzenia przez język kolejnych stanów świadomości i jego udział w procesie poznawczym. „O wiele bardziej język jest sam miejscem – powiada badacz – w którym dokonuje się tworzenie myślowego świata pośredniego,

---

<sup>14</sup> L. Weisgerber, *Vom Weltbild der deutschen Sprache*, Schwann Verlag, Düsseldorf 1950, s. 17.

drogą, na której świat bytu zostaje przetworzony na świat świadomości<sup>15</sup>.

Faktotwórcza rola języka daje się dostrzec zwłaszcza w sferze abstrakcji i zjawisk ogólnych, kiedy mówimy choćby o „drzewach” „krzewach” czy „ziołach” z pominięciem ich konkretnych egzemplifikacji, np. dębu, róży czy rumianku. Podobnie rzecz się ma, gdy określamy ruch jako „iść”, stół jako „mebel”, wrażenie jako „słodki” czy „kwaśny” itd. Na tej zasadzie określenie „chwast” stanowi jedynie wyraz ludzkiej intencjonalności – nie ma ono przecież realnego desygnatu w obrębie przyrody obiektywnej (immanentnie nie dzieli ona roślin na „szkodliwe” i „pożyteczne”), a więc wskazuje wyłącznie nastawienie podmiotu, warunkując w efekcie najczęściej i jego działania. Powyższe przykłady uświadamiają nam, według Weisgerbera, moce języka w zakresie tworzenia grup i klas przedmiotów zgodnie z własnymi prawami i niezależnie od świata naczności. Język nie jest więc tylko narzędziem, środkiem pomocniczym, lecz umożliwia w ogóle istnienie „świata pośredniego” oraz determinuje naszą *ars vivendi*.

W konsekwencji tych wywodów Weisgerber mówi wręcz o „**językowym obrazie świata**” (*Weltbild der Sprache*). Jest to dalsza relatywizacja „świata pośredniego”, z jeszcze bardziej wyraźnym wskazaniem na determinującą funkcję języka. Przyroda nie może stać się treścią naszej świadomości w postaci „rzeczy samej w sobie”, lecz musi ulec odpowiednim transformacjom językowym. Język posługuje się tedy symbolami, to jest sztucznymi tworam ludzkimi. Symbol językowy stanowi być może odpowiedź na jakieś bodźce zewnętrzne, lecz nigdy się na nich nie zatrzymuje, przetwarzając je, wartościując i oceniając. Wszystko to czyni człowieka niezależnym od świata empirii, daje mu możliwość bardziej efektywnego poznania świata.

„Wraz ze sztucznym symbolem – pisze Weisgerber, znów w pewnym nawiązaniu do filozofii Cassirera – zostaje zasadniczo przewyciężona

---

<sup>15</sup> Tamże, s. 17. Jak widzieliśmy w poprzednim rozdziale, sformułowanie powyższe stanowi nawiązanie do Cassirerowskiego (neokantowskiego) symbolizmu.

zwykła zależność myślowego świata pośredniego od świata 'rzeczy' oraz otwarta droga dla samodzielnych i niezależnych osiągnięć ludzkiego poznania"<sup>16</sup>.

Determinująca funkcja języka nie ogranicza się wszakże bynajmniej jedynie do zakresu świadomości i poznania, kiedy to „Bekanntheit ist Benanntheit” (poznanie zachodzi poprzez nazwanie), lecz pod jej wpływem znajduje się także, zdaniem Weisgerbera, sfera naszej działalności oraz wynikły z niej świat rzeczy materialnych. „Współtwórcza siła języka – pisze badacz – daje się zauważyć nie tylko w **tworzeniu myślowym** (*gedanklicher Aufbau*), lecz nawet w samym **formowaniu rzeczowym** (*sachliche Gestaltung*)... Każdy rodzaj wytworzonych towarów, każde potrzebne narzędzie, każdy proces musi mieć swe znaczenie słowne"<sup>17</sup>. Istnieje tedy zbieżność między rozwojem zasobu słów a poszerzaniem się zakresu bytów rzeczowych, przy czym językowy pogląd na świat nie jest tylko wzorcem dla sfery czynu, lecz także **przyczyną sprawczą** w tym względzie oraz „miejszem nieustannego tworzenia i rozwoju” świata materialnego.

Wkraczamy tu w ważną dziedzinę zainteresowań Weisgerbera, a mianowicie w problematykę wzajemnego stosunku języka i szeroko pojętej kultury, w tym i materialnej. Interesują go tego typu relacje i powiązania, jak: język i technika, język i gospodarka, język i religia, język i prawo, język i sztuka czy język i nauka.

Weisgerber wyróżnia dwa zasadnicze etapy w filogenezie ludzkiej, mające według niego decydujący wpływ na rozwój *homo* – są to *homo faber* tworzący narzędzia oraz *homo loquens* tworzący język. Wydaje się jednak, iż myśliciel wyżej stawia stadium *loquens*, kotwiczące terminologicznie w Heraklitejskim „logos”. W tym, co określa się mianem logosu, starożytni widzieli sposób wyjaśniania zarówno tajników świata, jak i problemów związanych z życiem społecznym; wyrażał on zrozumiały i przejrzysty związek wydarzeń. Logos umożliwiał człowiekowi poznanie uniwersalnych zależności, a tym

---

<sup>16</sup> Tamże, s. 57–58.

<sup>17</sup> Tamże, s. 148.

samym pozwalał mu odpowiednio działać, przez co stawał się wspólnym źródłem dla energii intelektualnej (w tym językowo-poznawczej) oraz dla poczynań praktycznych.

„Skoro istota logosu tkwi w poznaniu i ustalaniu sensownych związków – powiada Weisgerber – tak jak się to najwyraźniej przejawia w tworzeniu środków językowych, to rozwój kultury materialnej musiał zapewne znajdować się także pod wpływem języka; z praw świata językowego musiały się także dać wyprowadzić swoistości świata narzędzi”<sup>18</sup>.

Związek denotatów z desygnatami wydaje się dość ścisły, chociażby jeśli bierze się pod uwagę zachowania dzieci. Dziecko w pierwszym etapie uczenia się języka ma skłonność, na co Weisgerber zwraca uwagę, do łączenia, a nawet utożsamiania słowa z rzeczą (inna sprawa, że skłonność ta z czasem słabnie). Również w mentalności ludów „prymitywnych” czy w myśleniu typu mistycznego nazwy nie mają jedynie charakteru symbolicznego, lecz stanowią istotę określanej rzeczy (osoby), a nawet są z tamtymi identyfikowane. Wystarczy przywołać tu zjawisko inicjacji u niektórych ludów, w trakcie której chłopcy, stając się mężczyznami, otrzymują nowe imię. Można też wspomnieć o „substancjalnym” poniekąd wydźwięku słów w prawodawstwie starożytnym, zgodnie z którym niewolnikowi nie przysługiwało żadne imię, co powodowało z kolei odmawianie mu własnej osobowości.

Weisgerber przyznaje oczywiście, iż wiele rzeczy w świecie niezależnym od człowieka istniało fizycznie (choć nie poznawczo) **przed** wynalezieniem dla nich nazwy. Inaczej jest wszakże w dziedzinie kultury, która powstaje i rozwija się mocą świadomej działalności człowieka – tutaj język towarzyszy zawsze procesowi wytwarzania dóbr kulturowych, najczęściej go wyprzedza i ma wpływ na jego przebieg oraz rezultaty. Weisgerber pisze na ten temat w sposób dobitny:

---

<sup>18</sup> L. Weisgerber, *Die Stellung der Sprache im Aufbau der Gesamtkultur*, zweiter Teil, Heidelberg 1934, s. 98.

„Język jest niezbędny w najprostszych przejawach codziennego życia, towarzyszy podstawowym formom wiedzy i działania w zwyczaju i obyczaju, w śpiewie i mówieniu, w mądrości i wierze. Jest on także niezbędnym warunkiem kultury materialnej, techniki i gospodarki”.

I dalej:

„od napełnienia atramentem mego pióra aż po sprawdzenie tytułu jakiejś książki stwierdzam po krótkim namyśle, iż sensowny przebieg codziennych czynności sterowany jest poprzez stokrotne **wspomaganie językowe**<sup>19</sup>.

Język jest zatem nieodzownym czynnikiem w procesie kształtowania się myśli – warunkiem znajomości czegoś jest jego nazwanie („znalezienie słowa jest jednoznaczne ze znalezieniem samej rzeczy”). Dzięki słowom wyprecyzowują się pojęcia, zaś odpowiadające im rzeczy stają się treścią naszej świadomości. Dzięki językowi przyroda zostaje uporządkowana i poznawczo dostępna, lepiej wyodrębniają się jej poszczególne części, możliwe staje się dokonywanie porównań i wartościowań. Podobnie jak ma to miejsce w procesie poznawczym, to samo dotyczy innych zakresów duchowej aktywności człowieka – takich chociażby dziedzin, jak religia, sztuka czy prawo.

Problemy religii są, zdaniem Weisgerbera, uzależnione do języka w wielorakim sensie. Po pierwsze, jest to sprawa decydującej wagi dla ludzi szerzących jakąś religię, zwłaszcza jeśli przychodzi im działać na terenach o odmiennej kulturze i odmiennym języku. Dla mieszkańców Azji, przykładowo, których codziennym pożywieniem jest ryż, mało zrozumiała będzie sentencja obecna w religii chrześcijańskiej: „chleba powszedniego daj nam dzisiaj”. Aby móc przekonywać, trzeba poznać światopogląd ludzi, do których się przemawia, to zaś można osiągnąć, jedynie zwracając się do nich w ich ojczystym języku, stanowiącym podstawę światopoglądu. Ale, po drugie, język spełnia także istotną rolę w samym procesie

---

<sup>19</sup> L. Weisgerber, *Die Muttersprache im Aufbau unserer Kultur*, Düsseldorf 1950, s. 22, 35.

tworzenia i rozwoju religii. Nie bez znaczenia jest bowiem charakter słów, za pomocą których człowiek zwraca się do bóstwa w celu zapewnienia sobie jego życzliwości. Religia, czy najpierw mit, nie mogłyby bez języka wręcz zaistnieć; zanim twory mityczne zyskały wyrazistość, musiały przejść etap językowego formowania. Z licznej, nieograniczonej wręcz rzeszy wczesnomitycznych „bogów chwili” (*Sondergöter*, jak ich nazywał Usener) dopiero stopniowo wyodrębniali się bogowie bardziej stabilni w swej osobowości i potężniejsi pod względem spektrum swych opiekuńczych możliwości. Proces ten był, w ujęciu zwolenników trendu neokantowskiego, ściśle związany z postępem werbalizacji, czyli z przypisywaniem chwilowym wrażeniom i odczuciom konkretnych nazw.

Język jest także dla Weisgerbera istotnym czynnikiem rozwoju sztuki. Pozornie mogłoby się wydawać, iż sztuki plastyczne, np. malarstwo, mają niewiele wspólnego z umiejętnością posługiwania się językiem. Dla Weisgerbera jednak „rysowanie zaczyna się dopiero w momencie, gdy zdolność językowego przedstawiania zdołała już poczynić duże postępy”<sup>20</sup>. Rysunek staje się tym doskonalszy, im bogatszy jest zakres pojęć, których ostrość zależy przecież od językowego kształtowania. Twórczość plastyczna wiąże się zatem mocno z językiem i wynikającym z niego „światem pośrednim”. Świadczy o tym, przykładowo, jak twierdzi Weisgerber, dawny sposób widzenia i przedstawiania szkieletu ludzkiego we wczesnym średniowieczu oraz odmienny w czasach późniejszych, czyli już po ustaleniach i odkryciach anatomicznych dokonanych przez A. Vesale’a (XVI wiek). Wczesne przedstawienie szkieletu różni się od nowożytnego chociażby tym, że ongiś brakowało pojęcia i słownego określenia dla „miednicy”, co pociągało za sobą brak tej części ciała w niektórych szkicach szkieletu oraz łączenie jej bądź z kręgosłupem, bądź z kończynami. Wcześniej nie znano również, jak twierdzi Weisgerber, ogólnego i abstrakcyjnego określenia ciała, co wywierało istotny wpływ na ówczesną plastykę, a zwłaszcza na malarski sposób przedstawiania człowieka: „Część nałożona

---

<sup>20</sup> Tamże, s. 185.

na część – powiada badacz – bez widocznego ich odniesienia do całości ciała; człowiek jawi się jako suma członków bez charakteru całościowego”<sup>21</sup>.

O wiele bardziej, niż ma to miejsce w malarstwie czy innych sztukach plastycznych, ewidentne jest z oczywistych względów oddziaływanie języka w dziedzinie literatury. Poezja na przykład „żyje w języku”, jest ona „sztuką słowa”. Język nie jest wszakże dla literatury jedynie narzędziem, lecz stanowi również jej „formę” – oddziaływania przebiegają zatem w obie strony, jest to współzależność warunkująca równoczesny rozwój obu zakresów. Ciągłe aktualne są tu słowa Herdera: „Literatura wzrastała w języku, a język w literaturze; nieszczęśliwą jest ręka, która pragnie oba zakresy zerwać, zwodniczym oko, które postrzega jedno bez drugiego”<sup>22</sup>.

Interesujące i ważne są zapatrywania Weisgerbera na wzajemny stosunek języka do nauki. Jest on przekonany, iż „sprowadzanie języka i nauki do dwóch różnych źródeł jest rzeczą prawie niemożliwą”<sup>23</sup>.

Rozwój języka warunkuje rozwój nauki i wytycza kierunek jej rozwoju. Myśliciel stwierdza w tym kontekście, iż „świat zyskałby zupełnie inny obraz naukowy, gdyby dominującym językiem stał się, zamiast łaciny, język grecki”<sup>24</sup>. Język stanowi bazę dla uogólnień i teorii naukowych. Sam oczywiście przechodził wiele metamorfoz. W stadium pierwotnym, przednaukowym, był silnie skrępowany naocznością i afektami, stanowił nośnik sfery emocjonalno-wolicjonalnej. Dopiero z czasem zyskał status naukowego instrumentu – wzrasta w nim tendencja do abstrakcji, zaś wyrażane za jego pomocą pojęcia stają się coraz bardziej jednoznaczne i wyostrzone. Ponieważ istnieje wiele języków, tak samo liczne są „światy pośrednie” wciskające się między świat rzeczy a czynności poznawcze, tym samym zaś wiele jest możliwości rozwoju nauki.

---

<sup>21</sup> Tamże, s. 189.

<sup>22</sup> Tamże, s. 193.

<sup>23</sup> Tamże, s. 209.

<sup>24</sup> Tamże, s. 244.

Weisgerber wskazuje ponadto na ścisły związek między rozwojem nauki a tkwiącymi w języku elementami ludowymi (*volkliche Kräfte*). Na marginesie stwierdzić można, iż tego typu stanowisko nie zawsze było akceptowane. Przeciwno niemu wypowiadał się jednoznacznie K. Vobler, który nie dostrzegał możliwości przechodzenia od pojęć językowych do pojęć nauki, nie mówiąc już o pierwiastkach ludowych rzekomo obecnych w nauce<sup>25</sup>. Pogląd Weisgerbera odnośnie do udziału czynnika ludowego w rozwoju nauki był natomiast zbieżny z zapatrywaniami takich myślicieli, jak J.G. Herder, W. von Humboldt czy później E. Spranger<sup>26</sup>.

Weisgerber zwraca też uwagę na językowe uzależnienie działalności prawniczej oraz próbuje wykazać, iż prawo bez języka nie może wprost istnieć. Nie jest wszakże tylko tak, że prawo posługuje się słowami jako środkiem do wyrażenia gotowych już myśli. Przeciwnie, podobnie jak miało to miejsce w innych dziedzinach kultury, również tutaj język jawi się jako twórcza siła. Rola języka ojczystego uwidacznia się zwłaszcza w zakresie prawodawstwa, a konkretnie w redagowaniu ustaw i kodeksów. Przykładem takiego liczenia się z językowym środkiem wyrazu może być Szwajcaria, gdzie wobec istnienia trzech równorzędnych języków kodeksy są opracowywane zawsze w trzech wersjach językowych. Według Weisgerbera tego typu zabiegi oznaczają, „iż swoistość językowego obrazu świata nie może być (lub nie może być całkowicie) wyłączona również z fachowego języka prawniczego”<sup>27</sup>.

Weisgerber nie porzestaje bynajmniej na podkreślanie czynnej roli języka w sferze twórczości intelektualnej i duchowej. Dużo uwagi poświęca on także językowym uwarunkowaniom **wytwórczości materialnej, techniki oraz ekonomii**. Również w tych przy-

---

<sup>25</sup> Por. K. Vossler, *Geist und Kultur in der Sprache*, Heidelberg 1925, zwłaszcza s. 220–223.

<sup>26</sup> Spranger pisał na ten temat: „Chociaż nauka wykracza w efekcie poza granice narodowe, jest wszakże swymi korzeniami, poprzez język, w którym myśli i formuje, wytworem ducha narodowego”, por. L. Weisgerber, *Die Muttersprache...*, dz. cyt., s. 245.

<sup>27</sup> Tamże, s. 166.

padkach myśliciel twierdzi, iż język nie służy tylko do oznaczania gotowych, wytworzonych wcześniej rzeczy, lecz stanowi podstawę i warunek dla rozwoju wspomnianych dziedzin. Ostatecznie więc *homo loquens* dominuje nad *homo faber*.

„Z całą pewnością – pisze Weisgerber – ‘użycie’ języka jest stałą koniecznością techniki, ‘użycie techniki’ wszakże nie jest w taki sam sposób warunkiem języka... To nie poprzez stałe doskonalenie narzędzi człowiek wytworzył sobie w końcu język jako najdoskonalsze narzędzie duchowe, lecz dopiero wraz z językiem może zostać zapoczątkowane owo wzajemne oddziaływanie, które kulturę materialną tworzy i ją od wewnątrz kształtuje”<sup>28</sup>.

Jest to, jak widać, teoria całkowicie odmienna od koncepcji materialistycznej, szczególnie w wydaniu materializmu dialektycznego K. Marksa i F. Engelsa. Tam rozwój języka był w głównej mierze napędzany postęпами techniki i materialnej wynalazczości, wobec których słowa pełniły funkcję wtórną, ograniczaną najczęściej do znaczących etykiet powstałych narzędzi. Koncepcja Weisgerbera, bazująca na aprioryzmie i stanowiąca poniekąd lingwistyczną parafrazę „realizmu pojęciowego” Platona, odwraca powyższą kolejność. Idzie w niej o tak zwane *nomina ante res*, czyli o słowa, których powstanie wyprzedza czasowo oznaczaną rzecz. To język jest tu siłą napędową techniki, to on dostarcza inspiracji dla działań oraz determinuje materialną produkcję.

Tezę o czasowym poprzedzaniu i przyczynowym warunkowaniu narzędzi przez ich określenia słowne Weisgerber próbuje poprzeć licznymi przykładami. Tak więc, jego zdaniem, słowa „kompas” używano dużo wcześniej na oznaczenie przyrządów mierniczych, nim zostało skonstruowane urządzenie dziś nazywane kompasem. To samo dotyczy maszyny do pisania, której idea i nazwa powstały w świadomości Jeana Paula już w 1789 roku, czyli na długo przed jej techniczną realizacją. Podobnie sprawa miała się, kontynuuje Weisgerber, z wynalezieniem gramofonu, aparatu

---

<sup>28</sup> Tamże, s. 112, 123.

fotograficznego, dalekopisu, telewizora, samolotu itd. – realizacja wszystkich tych wynalazków była późniejsza w stosunku do ich językowych określeń; stanowiły one skutek ludzkich idei oraz ich słownych ekspresji.

Warto zaznaczyć, że w koncepcji *nomina ante res* nie był Weisergerber odosobniony. Podobne poglądy głosili nieco wcześniej **E. Wüster**, **L. Olschki**, a także znany fizyk **M. Planck**. Starają się oni dostarczyć teoretycznej podbudowy oraz ugruntować tezę o przemożnym wpływie pojęć i struktur językowych na rozwój techniki. Upatrują w języku nieodzownego narzędzia wspierającego myśl inżynierską, ale też z drugiej strony zwracają uwagę na płynące stąd niebezpieczeństwa dla technicznej wytwórczości. Chodzi tu, przykładowo, o terminologiczne niejasności, o wieloznaczność słów czy o problem synonimiczności. Według Wüstera należy uporządkować sam język, unormować techniczne słownictwo, które to zabiegi mogą dopiero dać nadzieję na bardziej wyraźny postęp w technice. W tym względzie Wüster odnosi się z entuzjazmem do nasilających się w pewnym czasie tendencji zmierzających do wypracowania języków międzynarodowych. Wysiłki te są w jego przekonaniu nie tylko koniecznością dla techniki, lecz nade wszystko czynią zadość poczuciu sprawiedliwości wobec dominujących okresowo preferencji jakiegoś języka narodowego (ostatnio angielskiego). Osobiście badacz opowiada się za upowszechnieniem języka esperanto<sup>29</sup>.

Entuzjastycznie na temat roli języka w determinowaniu rozwoju techniki wypowiedział się M. Planck: „Wszelkie idee wiodły wpierw ukryty byt, niezrozumiałe i co najwyżej przeczuwane przez niektórych, zbyt wcześnie urodzonych badaczy, potem jednak, gdy ludzkość dojrzała do nich w dostatecznym stopniu, wyłoniły się jak za uderzeniem pioruna jednocześnie i w różnych miejscach”<sup>30</sup>.

---

<sup>29</sup> Szerzej na ten temat por. E. Wüster, *Grundzüge der Sprachnormung in der Technik*, Berlin 1934. O korzyściach, ale też o zagrożeniach dla techniki płynących z użycia języka por. też L. Olschki, *Die Literatur der Technik und der angewandten Wissenschaft vom Mittelalter bis zur Renaissance*, Heidelberg 1919.

<sup>30</sup> Cyt. za: L. Weisergerber, *Die Stellung der Sprache...*, dz. cyt., s. 126.

Według językowych deterministów słowo stanowi też znaczącą siłę aktywizującą życie gospodarcze i rozwój ekonomiczny, zwłaszcza zaś wpływa dodatnio (bądź ujemnie) na rozwój handlu.

„W rzeczy samej – stwierdza Weisgerber – gospodarka jest w realizacji swych celów szczególnie wyraźnie związana z uaktywnieniem się językowych środków wyrazu. Każdy wie, co znaczy jakaś atrakcyjna ‘nazwa’ przy sprzedaży jakiegoś towaru; reklama jest jednym z życiowych praw handlu; zarówno poprzez pismo, jak i w formie ustnej zostają wykorzystane możliwości oddziaływania języka na życie gospodarcze”<sup>31</sup>.

Na tej zasadzie ustalono, jak podaje Weisgerber, że siła oddziaływania języka słabnie w reklamie wraz ze wzrostem liczby sylab. Za pomocą odpowiednich badań socjolingwistycznych i psycholingwistycznych ustalono, że liczba zapamiętywanych słów jednosylabowych wynosi 63,4%, dwusylabowych już 50,9%, zaś trzysylabowych tylko 47,4%. To samo dotyczy skuteczności oddziaływania nazw, jak to określa badacz, „wymyślnych” (*Phantasienamen*) oraz – z drugiej strony – nazw naturalnych, „dosłownych” (*Wortnamen*). Otóż w przypadku tych pierwszych zdolność ich zapamiętywania oscyluje wokół 46,6%, w przypadku drugich 64,8%. Znaczną rolę odgrywa tu również liczba sylab, przy czym większe znaczenie ma to przy nazwach „wymyślnych”, jako że wzrost liczby sylab wpływa w ich przypadku wyraźnie niekorzystnie na możliwość zapamiętywania, podczas gdy przy nazwach „dosłownych” zależność ta jest nieco mniejsza.

Wydaje się, iż na podstawie powyższych uwag łatwo utrwalić się w przekonaniu o relatywistycznym, a nawet deterministycznym charakterze Weisgerberowskiej koncepcji języka, wywodzącej się z filozofii Kanta i W. von Humboldta oraz wykazującej daleko idącą zbieżność z „hipotezą” Sapira-Whorfa. Wszystkie te stanowiska cechuje aprioryzm, a także narastające przekonanie o przemożnym, być może niekiedy wyolbrzymionym, wpływie języka na wszystkie sfery ludzkiej działalności.

---

<sup>31</sup> Tamże, s. 133.

Warto w tym miejscu nadmienić, że teoria językowego relatywizmu implikuje łatwo kategorię „**obcości**”. Otóż obcość nie istnieje obiektywnie, podlega natomiast procedurom społecznego konstruowania, a dokładniej mówiąc, powstaje w rezultacie **aktywności komunikacyjnych**, kiedy to uświadamiamy sobie kulturowe różnice, w tym, a może zwłaszcza, te tkwiące w językowych odrębnościach. Według najnowszych badań, prowadzonych m.in. przez niemieckiego socjologa K.-U. Hellmanna, „obcość ma zawsze do czynienia z błędnym rozumieniem bądź z niezrozumieniem; fenomen obcego jest zatem fenomenem komunikacyjnym, efektem wzajemnego oddziaływania na siebie osób. Obcość staje się tym samym społecznym konstruktem, czymś, co jest dopiero wspólnie konstruowane, a więc czymś wytwarzanym, nie zaś czymś po prostu istniejącym”<sup>32</sup>.

Problem „obcości” oraz jego komunikacyjne konotacje znalazły swoje odzwierciedlenie w lingwistycznej kategorii „fałszywy przyjaciel”. Ma ona zastosowanie w odniesieniu do przynajmniej dwu języków i stanowi często źródło „poważnych błędów interferencyjnych”. „Chodzi tu o wyrazy dwóch (lub więcej niż dwóch) języków, mające identyczną formę (graficzną i/lub fonologiczną), lecz różniące się znaczeniami”. W celu uniknięcia nieporozumień kategorię tę należy sobie uświadomić zarówno w dydaktyce języka obcego, jak też w pracach translacyjnych. Odmienny obraz świata wprowadzają oraz inny wycinek rzeczywistości denotują, przykładowo, takie słowne określenia, jak: „etat” (w języku polskim „miejsce pracy”) i „Etat” (w języku niemieckim „budżet”); „genial” (w języku niemieckim „genialny”) i „genial” (w języku angielskim „uprzejmy”) bądź też polski wyraz „dziwak” oraz czeski leksem „divák” („widz”)<sup>33</sup>.

---

<sup>32</sup> Cyt. za: J. Andrzejewska, *Das Fremde – zur definitorischen Annäherung des Begriffs*, w: *Das Fremde in interkulturellen Untersuchungen*, J. Andrzejewska (Hrsg.), CityDruck & Verlag, Erfurt 2015, s. 18.

<sup>33</sup> Por. *Von Artisten, Illusionisten, Kriminalisten und anderen falschen Freunden*, Teil I, R. Lipczuk (Hrsg.), współpraca F. Hofer, E. Kamińska, A. Malinowska, K. Nerlicki, WN Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin 1997, Wstęp.

Teoria językowego relatywizmu i determinizmu w jej „klasycznej” postaci ma zwolenników również wśród badaczy nam współczesnych. **Helmut Gipper** (1919–2002), przykładowo, akceptując w pełni metodologiczne założenia wielu swoich poprzedników, wyciąga z apriorycznie zorientowanych stanowisk filozoficzno-językowych interesujące i daleko idące wnioski, aż po konsekwencje polityczne. Otóż proponuje on w pełni uznać interkulturowe (zrelatywizowane) *status quo* oraz zaakceptować światopoglądowe i językowe odrębności poszczególnych narodów. Nieustanna świadomość immanentnego, duchowego charakteru kultury (w tym i języka) wywiera korzystny wpływ na wzajemne zrozumienie i wyczucie w odniesieniu do „obcych” spraw. Pełna akceptacja takiego stanu rzeczy skutkuje egzystencjalną wspólnotą. W swym obszernym dziele Gipper pisze z nadzieją:

„Dopiero wówczas, gdy ludzie rozumieją, jak dalece się między sobą różnią, dopiero gdy pojmą, że istnieje wiele równoprawnych ‘subiektywnych’ dróg do ‘obiektywnej’ prawdy, oraz że **języki** [podkr. B.A.] są niezbędnymi drabinami wiodącymi na ten szczyt, można będzie rozwiązywać egzystencjalne problemy, z którymi ludzkości przychodzi się coraz częściej zmagać”<sup>34</sup>.

---

<sup>34</sup> H. Gipper, *Gibt es ein sprachliches Relativitätsprinzip?*, Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1972, s. 249. Odnośnie do faktu wielojęzyczności oraz wynikającego z niej relatywizmu znajdujemy też inną interesującą konkluzję: „To więc, co wszystkim ludziom wspólne, czyni ich zarazem różnymi. Nasza praktyka komunikacyjna powinna więc podążać w kierunku swego rodzaju językowego i kulturowego kompromisu, dialogu, dzięki któremu nastawiamy się na wzajemne zrozumienie i zrozumienie, zachowując przy tym indywidualność naszych różnych sposobów ujmowania rzeczywistości”, M. Wendland, *Relatywizm komunikacyjny a problem międzykulturowego porozumienia*, „Homo Communicativus” 2007, nr 1(2), Poznań, s. 57.

---

## Językowy uniwersalizm

*Wszystkie języki mają w odległej przeszłości  
swe wspólne źródło...<sup>1</sup>*

Uniwersalistyczne pojmowanie języka i komunikacji wywodzi się w głównej mierze z racjonalizmu o zabarwieniu genetycznym. Niekiedy, jak się wydaje, nawiązuje ono również do niektórych wypowiedzi W. von Humboldta, zwłaszcza tych dotyczących wspólnej dla języków „formy wewnętrznej”, pomimo że jego filozofia języka stanowi w decydującej mierze kontynuację racjonalizmu Kantowskiego, a zatem racjonalizmu aktywistycznego i metodycznego. Ponieważ o metodzie opartej na aprioryzmie była już mowa, przyjrzyjmy się tej drugiej wersji racjonalizmu, jaką stanowi natywizm (racjonalizm genetyczny), obecny wyraźnie w językowym uniwersalizmie i w teorii kompetencji językowej (komunikacyjnej).

### 9.1. Natywistyczne źródła językowego uniwersalizmu

Pogląd o wrodzoności wiedzy, sygnalizowany już w części rozważań dotyczącej platońskiej filozofii języka, nasilił się w nowożytnej teorii poznania.

---

<sup>1</sup> J. Lyons, *Chomsky*, WP, Warszawa 1972, s. 130.

Tendencje natywistyczne są widoczne u „ojca” nowożytnej filozofii, **Kartezjusza** (1596–1650). W opozycji do wcześniejszej filozofii podał on w wątpliwość wiele założeń dotychczasowej wiedzy i oparł swoją teorię poznania na rozumie. W trosce o poznanie niezależne od zewnętrznych nakazów zaproponował sceptyczne podejście do zastanej wiedzy oraz jej ponowną konstrukcję zgodnie z wymogami myśli. Głosił „ewidentną” koncepcję prawdy, ustalonej w pochodzie od metodycznego sceptycyzmu po rozumową klarowność i oczywistość. „Wątpienie” i „myślenie” stają się naczelnymi kategoriami Kartezjańskiej filozofii, decydującymi nawet o ontologicznej realności podmiotowego jestestwa. Znana jest sentencja sformułowana w *Rozprawie o metodzie* (1637): *dubito ergo cogito, cogito ergo sum* („wątpię więc myślę, myślę więc jestem”). W swym, niekiedy zbyt wybujałym, racjonalizmie Kartezjusz dopuszcza istnienie w umyśle gotowych idei wrodzonych. Poszukując przede wszystkim wiedzy pewnej, ostrzega przed zbytnim zaufaniem zmysłom. Nie one decydują, że dwa plus trzy pojmujemy jako pięć lub że posiadamy w umyśle wyobrażenie koła czy trójkąta, których przecież w świecie realnym nie doświadczamy. Nie potrzeba zmysłów, ani też przeliczania boków wielu czworobocznych figur, aby wiedzieć, iż kwadrat składa się z czterech boków. Dobitym potwierdzeniem natywizmu jest według Kartezjusza idea Boga. Wiele naszych wyobrażeń ma taką wyrazistość i tak olbrzymi ładunek treściowy, iż rzeczą wręcz niemożliwą jest, aby były one jedynie wytworem człowieka. Pojawia się w tym miejscu wyobrażenie Boga będącego istotą doskonałą, a przy tym niezależną od podmiotu. W jaki sposób ono powstaje? Otóż, jak pisze Kartezjusz, idei Boga „nie otrzymałem ani przy pomocy zmysłów, ani też nigdy nie przyszła do mnie niespodzianie, jak zazwyczaj idee rzeczy zmysłowych... Nie utworzyłem jej też sam, bo nie mogę niczego zgoła z niej ująć ani niczego do niej dodać. Wobec tego nie pozostaje nic innego, jak przyjąć, że jest mi wrodzona, tak samo, jak jest mi również wrodzona idea mnie samego”<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> René Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, PWN, Warszawa 1958, s. 67.

Sformułowania o wrodzoności wiedzy i poszczególnych idei inspirowały późniejszych językowych uniwersalistów. Jedno z głównych dzieł Noama Chomsky'ego nosi nawet tytuł *Językoznawstwo Kartezjańskie*. Amerykańscy językoznawcy odwołują się także do natywistycznie zorientowanych zapatrywań Leibniza.

**Gottfried Wilhelm Leibniz** (1646–1716) stworzył niezwykle koherentny system, w którym każda część zmierza do wykazania metodycznej przydatności racjonalizmu genetycznego. Natywistyczna teoria poznania tkwi głęboko w Leibnizjańskiej ontologii, u podstaw której leży przekonanie o istnieniu podstawowych, najmniejszych duchowych części, zwanych monadami. Owe monady różnią się między sobą jakościowo, nade wszystko zaś pozostają wobec siebie w izolacji. I jeszcze jedna cecha charakterystyczna: „monady nie mają okien, przez które by cokolwiek mogło się do nich dostać lub z nich wydostać”<sup>3</sup>.

Powyższa, monadologiczna i dynamiczna koncepcja substancji zaowocowała w Leibnizjańskiej teorii poznania. Dociekania zawarte w *Nowych rozważaniach dotyczących rozumu ludzkiego* (1704) poświęcone są prezentacji i obronie stanowiska natywistycznego. Stanowią one polemikę z empiryzmem J. Locke'a, według którego, przypomnijmy, człowiek rodzi się jako „*tabula rasa*” i nie posiada „niczego w umyśle, czego by wcześniej nie było w zmyśle”. Jest to stanowisko diametralnie odmienne od założeń racjonalizmu genetycznego.

Zgodnie z zapatrywaniami Leibniza człowiek u progu swej ontogenezy nie jest *tabula rasa*. Przeciwnie, „wydaje się, że prawdy konieczne, takie jakie znajdujemy w matematyce czystej, a w szczególności w arytmetyce i geometrii, muszą mieć podstawy, których uzasadnienie nie zawisło od przykładów, ani w konsekwencji od świadectwa zmysłów”<sup>4</sup>. Nauki te można rozwijać „w czterech ścianach swojej pracowni”, nawet „z zamkniętymi oczyma”. Co więcej, tezy powyższe, przy bardziej skrajnej ich interpretacji, mogą sugere-

---

<sup>3</sup> G.W. Leibniz, *Monadologia*, tłum. H. Elzenberg, UMK, Toruń 1991, s. 48.

<sup>4</sup> G.W. Leibniz, *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. I. Dąmbska, PWN, Warszawa 1955, s. 7.

rować, iż wewnętrzne wyposażenie dotyczy również naszej sfery praktycznej; nie tylko bowiem nasze myśli, ale i „działania naszej duszy wypływają z jej własnego wnętrza, a nie mogą być jej dane przez zmysły”<sup>5</sup>. Te ostatnie, co Leibniz przyznaje, mogą co najwyżej inspirować umysł oraz dostarczać okazji do ujawnienia się racjonalnych potencji.

Łatwo zauważyć, iż zarówno poglądy Kartezjusza, jak i Leibniza są obecne w późniejszej koncepcji gramatyki generatywnej. Świadczą o tym chociażby następujące słowa Chomsky’ego: „W ostatnich latach można było obserwować wyraźne odrodzenie się zainteresowania problemami, którym poświęcano poważne studia już w XVII i XVIII wieku oraz w początkach wieku XIX. Powrót do klasycznych pytań doprowadził do ponownego odkrycia wielu rzeczy, oczywistych dla tamtego okresu, który nazywam okresem ‘lingwistyki Kartezjańskiej’”. I dalej: „Jądro lingwistyki Kartezjańskiej polega na tym, iż zasadnicze cechy gramatycznej struktury są dla wszystkich języków wspólne i odzwierciedlają określone fundamentalne właściwości ducha. Jest to założenie sugerujące filozoficznym gramatologom, aby zajmowali się bardziej *grammaire generale* niż *grammaire particuliere*”<sup>6</sup>.

Chomsky i jego szkoła, podobnie jak miało to miejsce w przypadku wcześniejszych racjonalistów genetycznych, wskazują na wrodzone źródła mentalnych umiejętności, ze szczególnym uwzględnieniem w tym kontekście „kompetencji językowej”, łącznie z sugestią dotyczącą jej biologicznych podstaw. Problem ten zostanie rozwinęty w paragrafie 9.3.

Komunikacyjny uniwersalizm jest dość klarowny i koherentny od strony merytorycznej, niemniej jednak można dopatrzeć się w nim przynajmniej dwu stanowisk o różnym podejściu metodycz-

---

<sup>5</sup> Tamże, s. 47.

<sup>6</sup> N. Chomsky, *Cartesianische Linguistik*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1971, s. 1–2, 79. Według niektórych badaczy taka właśnie „propozycja stosowania w lingwistyce teorii gramatyk generatywno-transformacyjnych stanowi na gruncie tej dyscypliny novum...”, T. Zgółka, *Język, kompetencja, gramatyka*, PWN, Poznań-Warszawa 1980, s. 16.

nym. Jedno z nich tworzy odmiana amerykańskiej szkoły językowego uniwersalizmu skupionej wokół osoby N. Chomsky'ego – jest ona wyznaczana pracami zawierającymi duży ładunek ogólnofilozoficzny, przy jednoczesnej przewadze metody dedukcyjnej nad procedurami opartymi na empirii i indukcji. Stanowisko drugie wiąże się przede wszystkim z nazwiskiem E. Lenneberga, który swoje natywistyczne przekonanie pragnie poprzeć pogłębionymi rozważaniami psychologicznymi, przyrodoznawczymi, a także badaniami biologicznymi.

## 9.2. Teoria językowej kompetencji – Noam Chomsky

**Noam Chomsky** (ur. 1928) jest świadom długiej tradycji kształtowania się teorii o wrodzonym statusie języka. Odwołuje się on często do Kartezjusza i Leibniza, a także przywołuje inne wcześniejsze nowożytne próby zastosowania tamtych zapatrywań do problematyki językoznawczej.

Logikę opartą na założeniach natywistycznych tworzyli **A. Arnauld** oraz **P. Nicole**, reprezentanci siedemnastowiecznej tzw. szkoły Port-Royal. Jej program powstawał nie bez wpływu ze strony Leibniza, jako że znana jest jego ożywiona, pełna sporów, ale i konstruktywna korespondencja z Arnauldem. W początkach XVIII wieku na wrodzoność języka wskazywał M. du Marsais, według którego „czynione są w gramatyce obserwacje mające odniesienie do wszystkich języków; owe obserwacje tworzą to, co nazywamy ogólną gramatyką”<sup>7</sup>. Jeszcze dobitniej na ten temat wypowiedział się w 1788 roku J. Beattie, dla którego wprawdzie każdy język „wykazuje swoistości, ale też wszystkie mają określone właściwości wspólne... Tymi cechami, które są wszystkim językom wspólne

---

<sup>7</sup> Cyt. za: N. Chomsky, *Aspekte der Syntax-Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1969, s. 16.

albo dla każdego języka konieczne, zajmuje się nauka zwana gramatyką uniwersalną lub filozoficzną”<sup>8</sup>.

Oparta na powyższych historycznych uwarunkowaniach koncepcja Chomsky’ego powstała również (a może nawet, jak wolno zakładać, przede wszystkim) w opozycji do paradygmatu behawioralnego, zaś za jej dość spektakularny początek można uznać, opublikowaną w roku 1959, znaną recenzję książki B.F. Skinnera *Verbal Behavior* (New York 1957). Podstawowym założeniem tamtej publikacji jest teza o zewnętrznych źródłach języka, której to tezie Chomsky w sposób zdecydowany zaprzecza. Behawioryści w ogóle są zdania, że zachowania wszelkich organizmów można i powinno dać się wyjaśniać poprzez obserwacje „reakcji” na „bodźce” płynące z otoczenia. Proponują wręcz w tym celu stosować metody czerpane z nauk ścisłych, jak fizyka czy chemia. Analogicznie do tamtych, „mowa jest tylko jedną z wielu form jawnego, czyli bezpośrednio obserwowalnego zachowania, które charakteryzuje człowieka; myśl zaś jest jedynie niesłyszalną mową... Ponieważ mowę niesłyszalną można, gdy zachodzi potrzeba, uczynić słyszalną, więc myśl jest w zasadzie formą zachowania obserwowalnego”<sup>9</sup>. W tym też duchu Skinner dowodzi, iż każdy nasz wyraz werbalny dyktowany jest określonym wrażeniem, przy czym przyjęte przez niego rozumowanie zakłada w gruncie rzeczy nieskończony szereg takich możliwych bodźców zewnętrznych. Kiedy na przykład pragnę sprowokować czyjąś werbalną reakcję typu „ołówek”, mogę posłużyć się w tym celu różnymi bodźcami, wśród których najczęstszymi (ale nie wszystkimi) są: wypowiedzi „powiedz, proszę, ‘ołówek’” czy „nie ‘pióro’, lecz...”, rysunek przedstawiający „ołówek” itp. Oglądając meble w sklepie, mogę, w zależności od aktualnych zainteresowań i bodźcowych preferencji, zachowywać się werbalnie w różny sposób: „to”, „ta część zestawu”, „ten fotel”, „ten szwedzki fotel”, „nowoczesny fotel szwedzki” itd.<sup>10</sup> Podobnie z obrazem,

---

<sup>8</sup> Cyt. za: tamże, s. 16.

<sup>9</sup> J. Lyons, *Chomsky*, dz. cyt., s. 35.

<sup>10</sup> Por. B.F. Skinner, *Verbal Behavior*, ACC, New York 1957, s. 114, 253 i in.

który może dla mnie w danej chwili „wisieć krzywo”, „mieć nieodpowiednią ramę”, „przypominać jakieś zdarzenie” itp.

Według Chomsky’ego teoria behawioralna nie jest w stanie sprecyzować wszystkich zachowań językowych i preczenia niejasną kategorię „prawdopodobieństwa”. Pomija ona ponadto chociażby takie aspekty towarzyszące „werbalnym zachowaniom”, jak ton głosu, akcent, spontaniczność czy długość wypowiedzi. W obliczu akwizycyjnej, ewidentnej aktywności dziecka, jak dopowie jeden z biografów Chomsky’ego, „behawiorystyczna ‘teoria uczenia się’... jest całkowicie niezdolna do wyjaśnienia ‘twórczości’ – tego aspektu ‘zachowania’ człowieka, który najwyraźniej (choć zapewne nie wyłącznie) przejawia się w języku... Terminologia behawioralna... jest zbyt niedookreślona, by mogła cokolwiek oznaczać”<sup>11</sup>. W rezultacie swych krytycznych uwag Chomsky stwierdza, że „nie istnieje ani empiryczny dowód, ani żaden inny znany argument popierający jakiegokolwiek określone twierdzenie o względnym udziale ‘sprzężenia zwrotnego’ z otoczeniem i ‘niezależnym wkładzie samego organizmu’ w procesie przyswajania języka”<sup>12</sup>.

W opozycji do behawioryzmu oraz w rezultacie swej krytyki metod odwołujących się do empirii Chomsky konstruuje swą własną koncepcję języka, bazującą wyraźnie na racjonalizmie genetycznym. Założenia swej teorii przedstawiał kolejno w książkach i artykułach z lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych, stanowiących kontynuację uwag zawartych w *Recenzji*. Warto przytoczyć jedno z końcowych jej zdań:

„Fakt, że wszystkie normalne dzieci przyswajają sobie podobne gramatyki w całej złożoności i że wyuczyły się ich one w zadziwiająco szybkim czasie, sugeruje, iż istoty ludzkie są do tej umiejętności specjalnie predestynowane, że posiadają umiejętność przetwarzania i ‘formułowania hipotez’, umiejętność o nieznanym charakterze i nieznaney złożoności”<sup>13</sup>.

---

<sup>11</sup> J. Lyons, *Chomsky*, dz. cyt., s. 97–98.

<sup>12</sup> N. Chomsky, *Recenzja z Verbal Behavior* B.F. Skinnera, w: *Lingwistyka a filozofia*, red. B. Stanosz, PWN, Warszawa 1977, s. 56.

<sup>13</sup> Tamże, s. 80.

Zdanie to, po pierwsze, określa stanowisko metodyczne Chomsky'ego i wyznacza dalszy tok jego rozważań nad istotą i genezą języka, ale też, po drugie, wskazuje na dość jeszcze intuicyjny i mało ugruntowany od strony naukowej, właśnie „filozoficzny” charakter całej jego filozofii języka. Taki też wydźwięk mają filozoficzno-językowe artykuły Chomsky'ego z lat sześćdziesiątych.

Bezpośrednią kontynuację pomysłów rzuconych we wspomnianej *Recenzji* stanowi praca *Modele wyjaśniające w lingwistyce* (1962). Autor pisze w niej, iż gramatyka tradycyjna nie potrafi wyjaśnić procesów zachodzących w umyśle osoby przyswajającej sobie język. W swych opisach odwołuje się ona raczej do niejasnych kategorii typu „inteligencja” czy „intuicja”, jak również wskazuje najchętniej na jakieś zewnętrzne „instrukcje”, mające wzmacniać proces dydaktyczny. W przeciwieństwie do niej Chomsky akcentuje „wstępną” organizację umysłu dziecka, jeszcze zanim przystąpi ono do nauki języka. Uważa on, iż dziecko (i nie tylko zresztą dziecko) jest wyposażone w jakiś mechanizm ułatwiający uczenie się języka.

„Myślę, że względna nagłość, jednorodność i uniwersalność uczenia się języka, oszałamiająca złożoność powstających umiejętności, doskonałość i finezja, z jaką umiejętności te są wykorzystywane, prowadzą nas do wniosku, iż zasadniczym, podstawowym czynnikiem jest tu wniesienie przez organizm pewnej niezwykle zawilej i specyficznej struktury wstępnej”<sup>14</sup>.

W konsekwencji takiego stanowiska Chomsky postuluje oraz inicjuje inną, nową gramatykę, która zajmowałaby się właśnie wyjaśnianiem tamtych wstępnych struktur, czyli, jak to określa sam jej autor, ujawnianiem „językowych uniwersaliów”. Ma ona włączyć się w „istotę” języka naturalnego oraz spróbować odpowiedzieć na pytanie odnośnie do wrodzonego wyposażenia intelektualnego człowieka. Inaczej mówiąc, nowa teoria języka winna zająć się tym, co Chomsky nazywa **językową kompetencją**.

---

<sup>14</sup> N. Chomsky, *Modele wyjaśniające w lingwistyce*, w: *Lingwistyka a filozofia*, dz. cyt., s. 149-150.

Dochodzimy tym samym do kluczowego wątku omawianego stanowiska. Chomsky dokonuje bowiem rozgraniczenia między językową wiedzą (idealnego) nadawcy-odbiorcy a wykonaniem językowym, czyli użyciem języka w konkretnych sytuacjach. Wiadć tu odniesienia do wcześniejszych podziałów, chociażby do de Saussure'owskiego rozróżnienia między *langue* i *parole* (zob. paragraf 12.2), a także do Humboldtowskiej opozycji *ergon* i *energeia*. Ogólnie chodzi o to, że istnieją daleko idące różnice między posiadanymi przez nadawcę-odbiorcę językowymi regułami (kompetencją językową) a performancją owych reguł. Ta ostatnia, jak stwierdza Chomsky, obfituje w liczne „falstarty”, „dewiacje” czy „zmiany zamiarów w trakcie wypowiedzi”. Takie okazjonalne zjawiska nie powinny zaprzęcać uwagi lingwisty. Jego zadaniem jest „wydobycie z danych wykonania zawartego w nim systemu reguł, które biegle opanował nadawca-odbiorca i którymi posługuje się w wykonaniu. Teoria lingwistyczna ma zatem – w technicznym sensie tego słowa – charakter mentalistyczny; celem jej jest bowiem badanie rzeczywistości mentalnej tkwiącej u podstaw zachowania”<sup>15</sup>.

Celem poszukiwań lingwisty jest zatem **gramatyka generatywna**, stanowiąca idealną podstawę (bazę) do konkretnych zachowań językowych. Gramatyka generatywna wykazuje, iż mimo skończonych szeregów form językowych człowiek może wyrażać nieskończoną ilość myślowych pojęć, a ponadto dostarcza ona środków do reagowania na nieskończoną ilość sytuacji. Taka uniwersalna gramatyka stanowi zatem uzupełnienie gramatyki szczegółowej danego języka albo, jak czytamy dalej w *Preliminariach metodologicznych*, jest to gramatyka, która uświadamia nam „twórczy aspekt używania języka” i która formuluje ukryte prawa językowe „przeoczone w gramatyce szczegółowej”. Podczas gdy gramatyka szczegółowa zajmuje się wyjątkami, osobliwościami czy nieregularnościami, gramatyka generatywna (uniwersalna) bada przypadki wspólne wszystkim językom. Człowiek zna owe uniwersalne reguły od

---

<sup>15</sup> N. Chomsky, *Preliminaria metodologiczne*, w: *Lingwistyka a filozofia*, dz. cyt., s. 184.

dziecka, są mu one wrodzone i rozwijane później w procesie uczenia się języka. Według Chomsky'ego gramatyka uniwersalna stanowi centralny przedmiot badań językoznawczych, a ich „dalekosiężnym celem jest zdanie sprawy z owej wrodzonej teorii lingwistycznej, która umożliwia nam przyswajanie języka”<sup>16</sup>.

W świetle powyższych wypowiedzi Chomsky staje jednoznacznie na stanowisku antyempirycznym i skłania się wyraźnie ku interpretacji głębokich znaczeń wypowiedzianych słów i struktur językowych. Zdaje on sobie wprawdzie sprawę, iż człowiek przebył określoną drogę ewolucyjną i ma za sobą długą przeszłość. Trudno ją jednak odtworzyć, a wszelkie próby oparte na dociekaniach empirycznych mają dla Chomsky'ego charakter dogmatyczny i spekulacyjny. Jedynym wyjściem jest tu przyjęcie założenia (teorii) przypisującego umysłowi pewne idee i zasady jako idee wrodzone, które „nie są ani bardziej, ani mniej uprawnione niż niezgodne z nimi założenia empirystycznej teorii umysłu”<sup>17</sup>. Metoda empiryczna nic nie wnosi do wyjaśniania procesów nabywania wiedzy, natomiast „nie widać powodu, dla którego mielibyśmy terminy: ‘wrodzona wiedza o języku’ lub ‘wrodzona wiedza o naturze języka’ wymazać z zasad dotyczących istotnych elementów, które leżą u podstaw wiedzy, a zarazem wchodzących w jej skład, a które pod względem treści i formy są niezależne od doświadczenia”<sup>18</sup>.

Chomsky jest głęboko przekonany o racjach wynikających z natywizmu. Nade wszystko zaś jest on, jak się wydaje, spokojny o przetrwanie głoszonej przez siebie koncepcji. Jeszcze w roku 1971 pisze: „nie ma w psychologii lub fizjologii niczego, co wskazywałoby, iż podejście empiryczne jest dobrze umotywowane, lub dawa-

---

<sup>16</sup> Tamże, s. 212. Tak samo głosi zresztą inny przedstawiciel mentalnościowej koncepcji, J.J. Katz (*Philosophie der Sprache*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1971, s. 7): „Celem teorii języka jest ustalenie językowych uniwersaliów, to znaczy właściwości wspólnych wszystkim językom naturalnym”.

<sup>17</sup> N. Chomsky, *O pewnych empirycznych założeniach współczesnej filozofii języka*, w: *Lingwistyka a filozofia*, dz. cyt., s. 273.

<sup>18</sup> Tamże, s. 275.

łoby podstawy do sceptycyzmu wobec powyżej naszkicowanej alternatywnej propozycji racjonalizmu”<sup>19</sup>.

Takie samo nastawienie wynika zresztą z wypowiedzi uczniów Chomsky’ego – J. Fodora czy wspomnianego już J.J. Katza. Ten ostatni przeciwstawia się „lingwistyce taksonomicznej”, opartej na empirii i ograniczającej się w swych rozważaniach do (mało przydatnej) analizy zdarzeń. Według Katza „teoria mentalistyczna wyjaśnia wszystko to, co jest w stanie wyjaśnić teoria taksonomiczna, nadto zaś – bez żadnej rozbudowy teorii – wiele rzeczy, których teoria taksonomiczna wyjaśnić nie potrafi”<sup>20</sup>.

W konsekwencji powyższego, mentalistycznego i antyempirycznego stanowiska

„semantyczny opis słowa ma dotrzeć nie tyle do wszystkich w założeniu przynajmniej prostych składników znaczeniowych wyrazu, lecz przede wszystkim ma ujawnić te elementy znaczeniowe, które mogą się przyczynić do interpretacji wypowiedzi. Taka hierarchia wynika z celów, jakie sobie stawia semantyka generatywna... Przedmiotem teorii semantycznej staje się zatem interpretacja wypowiedzi, a nie tworzenie słowników, które są tylko środkiem do osiągnięcia zasadniczego celu”<sup>21</sup>.

Przytoczone wyżej poglądy cechuje metodologia racjonalizmu, zwłaszcza zaś szukają one oparcia w Kartezjańsko-Leibnizjańskim racjonalizmie genetycznym. Łączy je wszakże jeszcze inna, sygnalizowana już, właściwość – mianowicie tkwiący w nich duży ładunek ogólnofilozoficzny i niezbyt duża troska o naukowe uzasadnienia głoszonych twierdzeń.

Większą dbałość o przyrodoznawcze podstawy w lingwistycznych rozważaniach wykazał E. Lenneberg. Będąc zdecydowanym

---

<sup>19</sup> N. Chomsky, *Nowy przyczynik do teorii idei wrodzonych*, w: *Lingwistyka a filozofia*, dz. cyt., s. 269.

<sup>20</sup> J.J. Katz, *Mentalizm w lingwistyce*, w: *Lingwistyka a filozofia*, dz. cyt., s. 166.

<sup>21</sup> R. Tokarski, *Światy za słowami. Wykłady z semantyki leksykalnej*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2014, s. 192.

rzecznikiem specyfiki ludzkich zachowań, w tym i językowych, wspierał on nieustannie swoje natywistyczne poglądy ustaleniami z zakresu fizjologii, psychologii i biologii.

### 9.3. Koncepcja biologicznych podstaw języka – Eric H. Lenneberg

Swoje poglądy na język sprecyzował **Eric H. Lenneberg** (1926–1975) w latach sześćdziesiątych XX wieku. „Nowym perspektywom” w badaniach lingwistycznych była poświęcona konferencja naukowa w Waszyngtonie w roku 1963, w trakcie której wypowiedzieli się czołowi przedstawiciele i zwolennicy językowego mentalizmu. Centralną wszakże pracę na ten temat stanowią obszernie *Biologiczne podstawy języka*, opublikowane przez Lenneberga cztery lata później w Nowym Jorku.

Lenneberg wychodzi od krytyki założenia głoszącego ciągłość ewolucyjną inteligencji zwierząt i ludzi oraz traktującego mowę ludzi jako doskonalszą formę języka zwierzęcego. Twierdzi, że język nie jest bezpośrednim rezultatem stopniowego rozwoju określonych zdolności:

„Gdyby tak było, musielibyśmy niemal wszystkie te zdolności znajdować u naszych najbliższych krewniaków; nieco dalsi krewni musieliby posiadać tych zdolności trochę mniej, i tak dalej w dół linii ewolucyjnej. Lecz coś takiego zdaje się nie mieć miejsca”<sup>22</sup>.

Tak rozumianej „teorii kontynuitywnej” (*Kontinuitätstheorie*) przeciwstawia Lenneberg teorię określaną mianem „dyskontynuitywnej” (*Diskontinuitätstheorie*), według której zwierzęta nie wykazują mentalnych cech ludzkich. Autor wskazuje na korelację między wzrostem poszczególnych części ciała a określonymi zdolnościami organizmu. Większe serce czy duża objętość płuc zwiększa np.

---

<sup>22</sup> E.H. Lenneberg, *Biologische Grundlagen der Sprache*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1972, s. 285.

możliwości biegowe, subtelność palców zwiększa precyzję manualną itd. Podobne zależności wskazują na ścisły związek między wydolnością organizmu a informacjami zawartymi w **genach**. Dotyczy to również zdolności używania języka, chociaż, na co Lenneberg zwraca uwagę, nie wiemy jeszcze z całą pewnością, czy istnieją „geny językowe”.

W materiałach ze wspomnianej wyżej konferencji, opublikowanych w 1964 roku, Lenneberg powiada ostrożnie: „Nie można wszakże przyjmować, że specyficzne cechy zachowań są wywołane bezpośrednio wyraźnie określonymi genami... Niemniej jakaś niepowtarzalna i specyficzna konfiguracja sprawności może stanowić rezultat dziedziczonych dyspozycji, umożliwiających niepowtarzalny sposób specyficznego zachowania. Ogólnie panuje co do tego zgodność, że geny mają wpływ na mnóstwo właściwości...”<sup>23</sup>.

Cały jego wysiłek badawczy oraz naukowa intuicja kierują go tedy w stronę poszukiwań powiązań między zdolnościami językowymi a specyfiką ludzkich genów. Natywistyczną tezę zdają się potwierdzać obserwacje zachowań bliźniąt, i to zarówno bliźniąt dwu-, jak i jednojajowych. Konkluzja Lenneberga nie pozostawia wątpliwości, jeśli chodzi o wpływ czynników wrodzonych na rozwój mówienia: „Wszelkie badania są zgodne co do tego, iż bliźnięta dwujajowe dają się o wiele łatwiej rozróżnić pod względem rozwoju języka niż bliźnięta jednojajowe... Różny początek ma miejsce tylko w przypadku bliźniąt dwujajowych, podczas gdy bliźnięta jednojajowe zdają się rozwijać symultanicznie”<sup>24</sup>.

Autor, wskazując na daleko idące prawidłowości wynikające z przytoczonych obserwacji, zdaje sobie sprawę z hipotetycznego póki co charakteru powyższych ustaleń. Dopuszcza nawet możliwość interpretacyjną obserwowalnych faktów, opartą na dużym podobieństwie fizycznym bliźniąt jednojajowych, a także na łatwości dokonywania się między nimi oddziaływań intersubiektywnych.

---

<sup>23</sup> E.H. Lenneberg (ed.), *New Directions in the Study of Language* (cyt. za wydaniem niemieckim: *Neue Perspektiven in der Erforschung der Sprache*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1972, s. 80-81.

<sup>24</sup> E.H. Lenneberg, *Biologische Grundlagen...*, dz. cyt., s. 308-309.

Pomimo tego typu obwarowań wynikających z naukowej rzetelności i ostrożności intuicja natywistyczna nie opuszcza Lenneberga i dominuje również w innych przytaczanych przez niego dowodach. Należą do nich chociażby prowadzone przez wielu uczonych i przywoływane również przez Lenneberga badania dotyczące zaburzeń mowy, które to zaburzenia rozpatrywane są w kontekście genetycznym i ze wskazaniem na współtowarzyszące im defekty chromosomów. Interesują go w szczególności skrajne przypadki komunikacyjne, zaznaczające się bądź to nieprzeciętną sprawnością językową, bądź też występujące w postaci zaburzeń zachodzących w językowych zachowaniach. Lenneberg pisze o „badaniach chromosomów w pewnej rodzinie, w której matka oraz czworo z jej pięciorga dzieci reprezentowało niski stopień inteligencji i przejawiało duże braki w sprawności językowej. U osoby odbiegającej od normy zostały wykazane anomalie chromosomowe, których nie stwierdzono w analogicznym badaniu normalnych członków rodziny”<sup>25</sup>.

Istotnym dowodem dla Lenneberga na biologiczne źródła języka jest fakt, iż język poprzedza genetycznie poszczególne ludzkie rasy, wraz z ich kulturą. Mimo że trudno jest zrekonstruować w sposób jednoznaczny proces jego powstawania, poważnie trzeba potraktować w tym względzie teorię biologiczną: „zarówno bowiem przebieg ewolucji, jak też genetyczne mechanizmy pozwalają na dopuszczenie takiej osobliwości”<sup>26</sup>.

Język stanowi określoną funkcję mózgu, umiejscowioną między sensorycznym „wejściem” (*input*) i motorycznym „wyjściem” (*output*). Jest on tedy według Lenneberga przejawem tzw. funkcji kognitywnej, „będącej następstwem biologicznych odrębności, które warunkują ludzką formę poznania”<sup>27</sup>. Zdolności poznawcze człowieka poprzedzają zatem jego język. Język potrzebuje dla swego rozwoju określonych surowców, które wszakże, podobnie zresztą jak ma to miejsce w przypadku każdego innego pożywienia

---

<sup>25</sup> Por. tamże, s. 310.

<sup>26</sup> Tamże, s. 325.

<sup>27</sup> Tamże, s. 455–456.

pobieranego przez organizm, musi zostać odpowiednio przetworzone i rozłożone na odpowiednie składniki. Takim surowcem dla mowy, zwłaszcza dla mowy dziecka, jest język dorosłych. Działa on wszakże jedynie jako wyzwalacz i siła napędowa, wprawiająca w ruch wewnętrzne procesy sprzyjające generowaniu języka. Uwagi powyższe prowadzą Lenneberga do wniosku, iż zdolność do tworzenia języka wiąże się z jakąś swoistą „ukrytą strukturą językową”, zaś samo powstawanie języka jest „procesem aktualizacji” owej wrodzonej struktury. Nie ma więc sensu poszukiwanie jakichś zewnętrznych przyczyn języka; można jedynie mówić o „językowym dojrzewaniu”, u podstaw którego leży wspomniana „gotowość językowa”.

„Jednostka funkcjonuje, jeśli wolno tak powiedzieć, w oparciu o własne źródło energii; sama konstruuje język...”<sup>28</sup>. Lenneberg, w konsekwencji swego językowego natywizmu i zgodnie z programem amerykańskiej szkoły generatywnej, mówi o uniwersalnej gramatyce stanowiącej niepowtarzalną właściwość wspólną wszystkim ludziom. Przyznaje, iż wiele tez natywistycznych musi zostać jeszcze dowiedzionych, z drugiej strony broni teorii o zasadach wrodzonych przed zarzutem nienaukowości. Zdaniem Lenneberga, przeciwnie, „odkrywanie i opis wrodzonych mechanizmów jest postępowaniem całkowicie empirycznym oraz stanowi integralną część najnowszych badań naukowych”<sup>29</sup>.

---

<sup>28</sup> Tamże, s. 461.

<sup>29</sup> Tamże, s. 479.

## Język w świetle materializmu dialektycznego

Dotychczas śledziliśmy głównie (poza nielicznymi wyjątkami, np. w empiryzmie brytyjskim) teorie języka, które opierały się na wewnętrznych pokładach człowieka i na jego aktywności duchowej. Obecnie przyjrzymy się ujęciom tego fenomenu z pozycji materialistycznej. Mniej więcej w połowie wieku XIX na filozoficznej scenie Europy pojawił się silny nurt zapoczątkowany przez **Karola Marksa** (1818–1883), a współtworzony przez **Fryderyka Engelsa** (1820–1895). Podstawowym pytaniem, jakie postawili w swoich pracach obaj myśliciele, jest „kwestia stosunku myślenia do bytu” oraz, związany z tamtą, problem „suwerenności ludzkiego myślenia”. Są to zagadnienia niezwykle ważne z punktu widzenia marksistowskiej teorii języka i komunikacji, stanowiących w tym paradygmacie „bezpośrednią rzeczywistość myśli”, a także „istniejących od tak dawna jak świadomość”. Poszukując więc początków i źródeł świadomości, natrafiamy z natury rzeczy na genezę języka. Pogląd powyższy nie powinien dziwić w kontekście rozważanych wcześniej stanowisk teoretyczno-językowych, zakładających najczęściej podobnie tożsamość myśli i języka. Odróżnia go wszakże od tamtych przyjmowana metoda i od niej też trzeba rozpocząć szkicowanie Marksowskiej filozofii języka i filozofii komunikacji.

Materializm dialektyczny i historyczny (tak bywa najczęściej i najtrafniej określany system proponowany przez wymienionych wyżej myślicieli) przede wszystkim nie zakłada człowieka gotowego i już ukształtowanego, tym bardziej jeśli chodzi o całe jego duchowe bogactwo. Ludzie zostają tu wyposażeni w cielesność i osadzeni mocno w materialnej rzeczywistości. Wytwarzają oni co prawda swoje wyobrażenia i idee, ale czynią to jako „ludzie rzeczywiści, ludzie działający, uwarunkowani przez określony rozwój ich sił wytwórczych i odpowiadających tym siłom stosunków aż do najwyższych ich form włącznie. Świadomość nie może być nigdy niczym innym jak świadomym bytem”<sup>1</sup>. W omawianych wcześniej systemach filozoficzno-językowych ludzi odróżnia od zwierząt stopień istniejącej w nich świadomości; przykładowo, u Cassirera była to, jak pamiętamy, umiejętność wytwarzania symboli oraz umiejętność posługiwania się nimi. W materializmie dialektycznym o różnicy tej decyduje praca w sferze materialnej, bowiem ludzie sami „poczynają się od zwierząt odróżnić, gdy tylko zaczynają wytwarzać sobie środki do życia – krok uwarunkowany ich organizacją cielesną”<sup>2</sup>.

Aby myśleć, tworzyć świadomość, a także aby mówić, trzeba najpierw jeść, pić, ubierać się, mieszkać itp. Sferę suprabiologiczną poprzedzać musi zatem działalność materialna, zmierzająca do zaspokojenia potrzeb biologicznych. Należy przy tym nieustannie pamiętać, że aktywność jednostki ma zawsze wymiar społeczny. O człowieku decyduje więc z jednej strony praktyka w sferze materialnej, z drugiej zaś – niezliczona ilość więzi z resztą społeczeństwa. Fakt ten przeoczył w swoich definicjach filozoficzno-antropologicznych nawet wybitny mistrz K. Marksa, jakim był L. Feuerbach, materialista i naturalista. W swej krytyce tamtego materializmu metafizycznego Marks pisze, że „istota człowieka to nie

---

<sup>1</sup> K. Marks, F. Engels, *Ideologia niemiecka*, w: tychże, *Dzieła* (dalej: MED), t. 3, Książka i Wiedza, Warszawa 1975, s. 27. Jak pisze w innym miejscu Marks (*Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1884 roku*, w: MED, t. 1, Warszawa 1962, s. 581): „Myślenie i byt są wprawdzie czymś różnym, ale równocześnie stanowią jedność”.

<sup>2</sup> Tamże, s. 21.

abstrakcja tkwiąca w poszczególnej jednostce. Jest ona całokształtem stosunków społecznych”<sup>3</sup>.

Metodę definiowania człowieka opartą na materialnej praktyce stosują twórcy marksizmu z powodzeniem także do filozofii języka i komunikacji. Zresztą ukształtowana w ten sposób sama myśl może wyrazić się jedynie w formie materialnych strumieni powietrza, czyli „mowy”. Z tego też względu ta ostatnia „to praktyczna, również dla innych ludzi istniejąca i stąd istniejąca też dla mnie samego rzeczywista świadomość; podobnie jak świadomość, mowa powstaje dopiero z potrzeby, z konieczności komunikowania się z innymi ludźmi [zauważmy tu dalece idącą rozbieżność chociażby z poglądami Wilhelma von Humboldta – dop. B.A.]”<sup>4</sup>.

Z kontekstu powyższej wypowiedzi wynika, że ludzie mieli sobie coraz więcej do powiedzenia w miarę rozwoju produkcji materialnych dóbr oraz, co za tym idzie, w miarę zacieśniania się międzyludzkich relacji. Klasycy marksizmu mocno zatem akcentują w tym aspekcie kategorię „pracy”, która – ich zdaniem – „stworzyła samego człowieka”. Sporo miejsca poświęca temu problemowi F. Engels, według którego praca dostarczyła człowiekowi szerszych horyzontów myślowych oraz umożliwiła poznawanie przyrody. Odkrywając nowe fakty oraz doskonaląc narzędzia pracy, człowiek odczuwał nasilającą się potrzebę przekazywania swych spostrzeżeń innym ludziom. Potrzeba ta udoskonaliła bazę artykulacyjną, umożliwiającą wypowiedzianie dźwięków, w filogenetycznej ewolucji coraz bardziej artykułowanych i intencjonalnych. Ważnym organem ludzkiego ciała, stanowiącym podstawę do rozwoju zarówno organów zmysłowych i mózgu, jak również świadomości i języka, jest ręka. Dzięki jej ewolucyjnemu ukształtowaniu człowiek mógł konstruować narzędzia, opanowywać przyrodę, a tym samym tworzyć siebie, swoją świadomość i swój język. Interesujące jest spostrzeżenie Engelsa, że rozwój ręki wpływa, na zasadzie ewolucyjnej korelacji, na rozwój innych organów naszego organizmu, a zwłaszcza mózgu. „Stopniowe doskonalenie się ręki ludzkiej – jak pisze –

<sup>3</sup> K. Marks, *Tezy o Feuerbachu*, w: MED, t. 3, s. 7.

<sup>4</sup> K. Marks, F. Engels, *Ideologia niemiecka*, dz. cyt., s. 32.

i idące z tym w parze przystosowanie nogi do pionowego chodu niewątpliwie oddziaływało wtórnie – dzięki tego rodzaju korelacji – na inne części organizmu. Jednakże oddziaływanie to zbyt mało jeszcze jest zbadane, byśmy mogli tu powiedzieć o nim coś więcej, poza ogólnym stwierdzeniem faktu”<sup>5</sup>.

Niektóre późniejsze badania zdają się w znacznym stopniu weryfikować w sposób pozytywny powyższą intuicję. Przyjmuje się, że istotnym etapem rozwoju komunikacji był język gestów. Najbardziej poręcznymi zachowaniami służącymi do celów komunikacyjnych były gesty związane z pracą – pełniły one równocześnie dwie funkcje: produkcyjną i komunikacyjną. Umysł przesyłał w kierunku ręki impulsy nie tylko związane z procesem produkowania, lecz również z procesami służącymi przekazywaniu informacji. „Nie jest przypadkiem – jak pisze jeden z badaczy, uogólniając odkrycia z dziedziny psychologii i anatomii – że ośrodki językowe mózgu regulujące ruchy mięśni aparatu mowy leżą w bezpośrednim sąsiedztwie tych ośrodków, które zawiadują ruchami ręki”<sup>6</sup>.

Człowiek zajmuje zatem aktywną (tu w wymiarze fizycznym) postawę wobec otaczającej go rzeczywistości. Dzięki świadomej wymianie energii z materialnymi przedmiotami może zmieniać je według własnych celów i przystosowywać do swoich potrzeb. Pozwala to zarazem na lepszą adaptację człowieka do środowiska oraz, co bardzo ważne, stanowi podstawę autokreacji.

Podmiotowa aktywność odnosi się również do działalności poznawczej, uznającej praktykę i eksperyment za podstawowe źródło wiedzy. Człowiek, chcąc poznać daną rzecz, nie może przyjąć wobec niej postawy czysto kontemplacyjnej, lecz musi – fizycznie i psychicznie – aktywnie uczestniczyć w akcie poznawczym. Stojąc na gruncie krytycznego realizmu, materializm dialektyczny i historyczny pojmuje poznanie jako „subiektywne odbicie obiektywnie istniejącej rzeczywistości”. U podstaw tego swoistego „subiektywi-

---

<sup>5</sup> F. Engels, *Rola pracy w procesie ucłowieczenia małpy*, w: MED, t. 20, Książka i Wiedza, Warszawa 1972, s. 527.

<sup>6</sup> E. Albrecht, *Sprache und Philosophie*, Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin 1975, s. 172.

zmu” znajduje się wiele czynników, np. takich jak: budowa somatyczna, stan zdrowia, skupienie uwagi, kultura czy wychowanie.

Niezwykle ważną rolę odgrywa tu język, który jako „bezpośrednia rzeczywistość myśli” wpływa na nasz sposób percepcji. Stanowi on jedną z form zachowania się człowieka, która nie tylko wyróżnia go spośród innych żywych istot, ale również pozwala lepiej ukierunkować jego działania. Nasza wiedza wyraża się najpełniej w języku, stąd tak istotne jest zagadnienie możliwości wyrazu i kompetencji poznawczej języka.

Problemy te były często podnoszone we wcześniejszych fragmentach niniejszej publikacji. Niejednokrotnie była już mowa o apriorycznych uwarunkowaniach i konstruktywnych walorach świadomości i języka, a także, co za tym idzie, o ich poznawczej niemocy w stosunku do zewnętrznego świata „samego w sobie”.

Marksizm odrzuca tego typu, nacechowane idealizmem, stanowiska, nie akceptuje zarówno koncepcji o autonomicznym priorytecie podmiotu wobec przedmiotu, jak i wynikającego z niej agnostycyzmu. Podkreśla, co prawda, aktywną postawę człowieka wobec przyrody, nie neguje też określonej dozy poznawczego subiektywizmu. Nie widzi wszakże w tych oczywistych faktach podstawy do głoszenia niepoznawalności rzeczy obiektywnych. Materializm dialektyczny i historyczny próbuje przewyciężyć komunikacyjny konstruktywizm, wychodząc poza operacje czysto intelektualne i odwołując się do działalności przedmiotowej. Uwzględniana w tym systemie metoda oparta na eksperymencie oraz na produkcyjnej praktyce ma umożliwić pokonanie subiektywnych barier i dotarcie do istoty zjawisk przyrodniczych. Metoda odwołująca się do *praxis* staje się tym samym jedynym kryterium prawdziwości wiedzy oraz jej językowego wyrazu.

Wynikający z aprioryzmu agnostycyzm – zarówno poznawczy, jak i komunikacyjny – zostaje poddany ostrej krytyce przez Engelsa: „najbardziej przekonującym obaleniem tego, jak i każdego innego dziwactwa filozoficznego jest praktyka, a mianowicie eksperyment i przemysł. Skoro możemy dowieść słuszności naszego pojmowania pewnego procesu przyrodniczego w ten sposób, że go sami wytwa-

rzamy, że wywołujemy go w rezultacie odtworzenia jego warunków i ponadto każemy mu służyć naszym celom, to oznacza to kres kantowskiej nieuchwytniej 'rzeczy samej w sobie'<sup>7</sup>.

Język zatem, będący urzeczywistnioną treścią świadomości i posługujący się swoistymi pojęciami, „subiektywizującymi” w jakimś stopniu obiektywność świata, może stanowić dogodne narzędzie poznawania i opisu tegoż świata. Nie wolno przecież człowiekowi, mimo uznawania poznawczej aktywności świadomości i języka, izolować się od bytu materialnego i od bodźców zewnętrznych. Marksistowska teoria „odbicia” wyróżnia w procesie poznania trzy szczeble: ogląd zmysłowy, abstrahowanie oraz praktykę. Tak czy inaczej punktem wyjścia (i weryfikującego „dojścia”) w procesie tworzenia świadomości jest byt materialny i ludzka działalność materialna. Myśl powstawała stopniowo w wyniku zmysłowych kontaktów naszych przodków z przyrodniczym otoczeniem, a i dzisiaj jej głównym źródłem jest doświadczenie zmysłowe. Według słów Marksa: „**Zmysłowość**... powinna być podstawą wszelkiej nauki. Nauka jest **rzeczywistą** nauką tylko wtedy, gdy jej punktem wyjścia jest zmysłowość... Nawet żywioł myślenia, żywioł, w którym przejawia się życie myśli, **język**, jest natury zmysłowej”<sup>8</sup>.

Wyrażane w języku pojęcia ogólne tkwią swymi korzeniami w empirii, kierunek ich powstawania ma charakter indukcyjny i przebiega od szczegółu do ogółu. Błędem jest postępowanie odwrotne, tj. wychodzenie od pojęć ogólnych, a tym bardziej hipostazowanie tychże, który to zabieg wiąże się z autonomizowaniem języka. Podejście takie zaistniało z całą wyrazistością, jak pamiętamy, w skrajnym realizmie pojęciowym Platona, wystąpiło także w, bazujących na aprioryzmie, stanowiskach komunikacyjnego symbolizmu i konstruktywizmu. W ujęciu marksistowskim to nie świadomość określa życie, lecz życie określa świadomość – człowieka należy zatem dostrzegać w jego naturalnym środowisku, co daje możliwość zrozumienia przyczyny tworzenia się takich czy innych pojęć.

---

<sup>7</sup> F. Engels, *Ludwik Feuerbach i zmierzch klasycznej filozofii niemieckiej*, w: MED, t. 21, Książka i Wiedza, Warszawa 1969, s. 309.

<sup>8</sup> K. Marks, *Rękopisy...*, dz. cyt., s. 586.

Powyższe ustalenia nie oznaczają wszakże, jakoby człowiek był pozbawiony jakichkolwiek idei wyprzedzających działalność zmysłową. Twórcy marksizmu przyznają, że człowiekowi właściwa jest celowość działania, stanowi ona wręcz jedną z cech odróżniających go od zwierząt. „Nawet najlichszy budowniczy – czytamy w *Kapitale* – tym z góry już różni się od najrzęczniejszej pszczoły, że zanim zbuduje komórkę w wosku, musi ją najpierw zbudować w swojej głowie. Pod koniec procesu pracy pojawia się wynik, który przed rozpoczęciem tego procesu istniał już w wyobrażeniu robotnika, a więc istniał już idealnie”<sup>9</sup>.

Przyjmowane jest tu stanowisko, które można by umownie nazwać „aprioryzmem względny”, według którego człowiek, przystępując do konkretnego działania, posiada już określoną wiedzę (teorię), która w stosunku do **danego** doświadczenia wykazuje „czysty”, „aprioryczny” charakter. Nie można jednak mówić o ideach (a w konsekwencji o słowach) absolutnie „czystych”, całkowicie pozbawionych genezy empirycznej. W ostatecznym rozrachunku świadomość, a tym samym język, pochodzą z doświadczenia zmysłowego.

W powyżej zarysowanej, realistycznej filozofii komunikacji twórcom marksizmu idzie o uwolnienie ludzi od ideologicznej i manipulacyjnej przemocy płynącej ze strony językowych sformułowań. We współczesnym im kapitalizmie język przepojony był, jak twierdzą, „duchem kramarstwa”, a wszelkie relacje między ludźmi były ustalane i wyjaśniane w kategoriach handlowych i ekonomicznych. Przykładem takiej językowej manipulacji był przytaczany przez Marksa w *Kapitale* sposób określania robotników, których, w zależności od ilości przepracowanych godzin, nazywano bądź „full times” bądź „half times”. Problem – zdaniem twórców omawianego systemu – polega na tym, że ludzie najczęściej nie są świadomi źródeł idei czy językowych określeń. W historii społecznej idee, jak widzieliśmy – pochodzące z empirii, bywały często hipostazowane i wynoszone ponad rzeczywistość. W takim usytuowa-

---

<sup>9</sup> K. Marks, *Kapitał*, w: MED, t. 23, Książka i Wiedza, Warszawa 1968, s. 206.

niu, ponadto przy użyciu przez zręcznych manipulatorów słowa, odgrywały one nierzadko decydującą rolę w formowaniu świadomości i sterowaniu zachowań. Wskazać można tu chociażby na Feuerbachowską definicję religii jako „związku” człowieka z otaczającą go realnością. Myśliciel był przekonany, że wystarczy zrozumieć etymologię słowa „religia”, aby w ten sposób „naprawić” człowieka, a wraz z nim stosunki społeczne. Podejście takie stanowiło podstawę krytyki ze strony Marksa. Podobnie rzecz się ma z postawą pragmatyczną, według której komunikaty jako takie nie są ani prawdziwe, ani fałszywe. O statusie prawdziwości/fałszywości decydują dopiero określone okoliczności, w których „prawda przytrafia się idei”. Łatwo dostrzec, że znaczenie komunikatów „pragmatycznych” odbiega od prawdziwości „klasycznej”, uznającą „zgodność myśli/komunikatów z rzeczami”.

Twórcy materializmu dialektycznego i historycznego opowiedzieli się przeciw ideowej i językowej dominacji nad realną rzeczywistością. Stwierdzają ostro: „Ludzie tworzyli sobie dotąd zawsze fałszywe wyobrażenia o sobie samych, o tym, czym są lub czym być powinni. Ułożyli sobie stosunki według swych wyobrażeń... Wytwory ich głowy wyrosły im ponad głowę... Wyzwólmy ich od chimery, idei, dogmatów, istot wyimaginowanych, w których jarzmie marnieją. Podnieśmy bunt przeciwko temu panowaniu myśli”<sup>10</sup>.

W podsumowaniu podkreślić raz jeszcze trzeba realistyczny aspekt powyższej koncepcji języka i komunikacji. Odbiega ona od ujęć apriorycznych i konstruktywistycznych, autonomizujących świadomość oraz jej wyraz – język. W materializmie dialektycznym i historycznym oba te fenomeny tkwią głęboko swymi korzeniami w realnej rzeczywistości, stanowiąc w konsekwencji (subiektywne) odbicie teje. Podejście takie miało, w intencji jego reprezentantów, odideologizować komunikację, ustrzec jej użytkowników przed manipulacyjnym wpływem ze strony konstruktów językowych oraz przybliżyć te ostatnie do Arystotelesowskiej prawdziwości.

---

<sup>10</sup> K. Marks, F. Engels, *Ideologia niemiecka*, dz. cyt., s. 13.

---

## Komunikacja językowa w paradygmacie pragmatycznym

### 11.1. Uwagi wstępne

Filozofia przejawiająca pragmatyczny sposób myślenia sięga głęboko w przeszłość. Jej korzeni można się doszukiwać już w starożytności, m.in. w wypowiedzi Protagorasa, iż „miarą wszechrzeczy jest człowiek”. W powyższej tezie zostaje zanegowany obiektywny status wartości, takich jak dobro, piękno czy prawda, z jednoczesnym podporządkowaniem tych wartości subiektywnym odczuciom oraz woli indywidualnego podmiotu. Metodologia taka odżyła w filozofii **Blaise’a Pascala** (1623–1662), zastosowana chociażby w słynnym „zakładzie” odnoszącym się do realności Boga. Człowiek – owa targana nieustannymi wątpliwościami „myśląca trzcina” – podejmując egzystencjalną „grę”, winien „obstawiać” wartości dla niego korzystne, a do takich należy bez wątpienia świat religijnych wartości i gwarancji. W jego spisanych *Myślach*, opublikowanych pośmiertnie w roku 1669, autor powiada: „Zważmy zysk i stratę, zakładając, że Bóg jest... Jeśli wygrasz, zyskujesz wszystko; jeśli przegrasz, nie tracisz nic. Zakładaj się tedy, że *jest*, bez wahania. – To cudowne”<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> B. Pascal, *Myśli*, cyt. za: *Filozofia XVII wieku*, red. L. Kołakowski, PWN, Warszawa 1959, s. 148.

W dalszych częściach publikacji nie będziemy się zajmować historycznymi ujęciami (pre)pragmatyzmu, tym bardziej że do połowy XIX wieku nie istniało jeszcze terminologiczne określenie powyżej wskazanego aksjologicznego upracticznienia kultury. Ponadto we wspomnianych wątkach nie zaistniał jeszcze problem komunikacyjnego wyrazu proponowanych rozwiązań aksjologicznych. Pragmatyzm zyskał nazwę i przybrał postać filozoficznej doktryny w Stanach Zjednoczonych właśnie w drugiej połowie XIX wieku. Jak to w przeszłości bywało i co już sygnalizowaliśmy, język również i tu nie stanowi centralnego przedmiotu zainteresowań; zostaje on wpleciony w całokształt ontologicznych i teoriopoznawczych zagadnień, także i tym razem – zgodnie z pragmatyczną doktryną – ze szczególnym uwzględnieniem egzystencjalnej skuteczności. Postaramy się wszakże wykazać, że wysiłki twórców pragmatyzmu zmierzające do usprawnienia międzyludzkiego porozumienia i w konsekwencji podniesienia efektywności w ramach społecznej egzystencji musiały w ostatecznym rozrachunku oprzeć się na określonym sposobie komunikacyjnego wyrazu – *ergo* komunikacja językowa była ich głównym celem, być może niedostatecznie silnie przez nich samych wyartykułowanym.

W niektórych wszakże opracowaniach dotyczących pragmatyzmu, chociażby w wersji głoszonej przez **Johna Deweya** (1869–1952), „pojęcie komunikacji odgrywa... rolę centralną”. Pragmatysta ten „jawi się jako surowy krytyk współczesnej sobie sytuacji społecznej, zatroskany o przyszłe losy demokracji amerykańskiej. Z jego tekstów przebija myśl, zgodnie z którą remedium na problemy współczesnego świata powinna stać się przenikająca życie społeczne **komunikacja** [podkr. B.A.] – komunikacja, która stanie się fundamentem współczesnego humanizmu i demokracji”<sup>2</sup>. Bo też, aby kontynuować myśl tego znaczącego pragmatysty, „tylko wówczas filozofia odżywa, kiedy przestaje być pomysłem na zajmowanie się problemami filozofów i staje się uprawianą przez filo-

---

<sup>2</sup> K. Młynek, *Zagadnienie komunikacji w filozofii Johna Deweya*, maszynopis rozprawy doktorskiej, promotor Piotr Gutowski, KUL, Lublin 2015, s. 4, 135.

zofów metodą zajmowania się problemami ludzi... [używanie symboli, w tym i **słów** – dop. i podkr. B.A.] dotyczy według Deweya nie reprezentacji rzeczywistości, lecz przede wszystkim systematyzacji reguł rządzących życiem znaków”<sup>3</sup>.

Tak też będziemy w poniższych uwagach rozumieć pragmatyzm – jako system filozoficzny zaangażowany silnie w palące problemy społeczne i polityczne, posiłkujący się w swych dążeniach ustaleniami filozoficzno-językowymi i filozoficzno-komunikacyjnymi. Owe ostatnie narzędzia stosowane są programowo i metodycznie, choć zwykle bywają wkomponowane w problematykę pozajęzykową, przyćmiewającą niekiedy nieco tamte, językowo-komunikacyjne techniki.

## 11.2. Metodologia klarowności komunikatów językowych – Charles Sanders Peirce

Warto zatrzymać się w tym miejscu na chwilę na pozapodmiotowych przesłankach kształtowania się amerykańskiej świadomości i mentalności. Przywołajmy sytuację sprzed, powiedzmy, trzystu lat, chociażby przybycie na manhattański ląd kolejnego transportu emigrantów z Europy. Możemy sobie wyobrazić dalsze zachowania przybyszy: radość wywołaną nowym otoczeniem, rozłożony na trawie koc, herbatę w kubkach i krzepiące kanapki, nade wszystko zaś krzyżujące się dialogi dotyczące przeżyć z podróży, być może obaw i nadziei wiązanych z nowym miejscem osiedlenia. Pamiętać trzeba, iż nowo przybyłych nie witają rodziny ani przyjaciele, nie zapraszają ich gościńce, hotele czy „prywatne kwatery”. Czegoś takiego za oceanem wówczas nie było. Kolejnym krokiem jest dalsza podróż w głąb lądu w poszukiwaniu własnego miejsca do życia. W rezultacie bezwzględnych działań mniej czy bardziej zorganizowanych żołnierskich bojówek likwidowano systematycz-

---

<sup>3</sup> Zob. S. Kijaczko, *John Dewey i idea filozofii pragmatycznej*, Uniwersytet Opolski, Opole 2009, s. 103–113.

nie dotychczasową amerykańską kulturę. Powstawała etniczna, gospodarcza i kulturowa pustka. Wróćmy do naszych „dialogujących” przybyszy – ucztowali oni na wspomnianym kocu, w swej komunikacyjnej beztrosce, co najwyżej kilka godzin. Nacierała noc, z nią chłód, a także strach, potęgowany złowieszczymi odgłosami sawannowej fauny czy wojennym pokrzykiwaniem resztek Indian. Konieczny okazał się inny model życia, daleki od piknikowego lenistwa, od fizycznej beczynności i od czysto dialogowych relacji.

Potrzebny był **czyn** mogący możliwie szybko sprostać aktualnym sytuacyjnym wymogom. Ścięcie już kilku drzew, powiązanie ich w ściany i dach szałas gwarantowało schronienie, zażegnawało niebezpieczeństwo i dawało nadzieję na przetrwanie. Sądzić można, iż taki właśnie model aksjologicznych preferencji, na czele których znajduje się skuteczne działanie, utrwalił się i obowiązuje w mentalności dzisiejszych Amerykanów. Ich wzorcem jest dobry menadżer, człowiek sukcesu, podmiot ekonomicznej i społecznej kariery. Narzędziem powyższego wzorca jest umiejętność i skuteczność komunikowania językowego.

Taki wydzźwięk ma również amerykańska filozofia, która w sposób umiętny wychwytyje tamten antyintelektualizm i która w miejsce teorii proponuje praktyczną dynamikę. „Działanie” to w języku greckim *pragma* i taki jest właśnie źródłosłów amerykańskiego „pragmatyzmu”. Za twórcę tej zaoceanicznej doktryny uznawany jest **Charles Sanders Peirce** (1839–1914).

Szczególnie ważny w kontekście niniejszych rozważań jest fakt, iż poczesne miejsce w „filozofii skutecznego czynu” Peirce’a zajmuje refleksja nad komunikacją językową, a dokładniej – co oczywiste – nad jej społeczną przydatnością. Inaczej mówiąc, amerykańska filozofia rychło dostrzegła i rozwinęła systemowo ścisły związek praktycznej efektywności z umiejętnością komunikacji. Stanowisko powyższe znalazło swój systematyczny wyraz w szkicu Peirce’a z 1878 roku zatytułowanym *Jak uczynić nasze myśli jasnymi?*, mogącym uchodzić za pierwszą eksplikację mentalności amerykańskiej. Zawarte w nim uwagi stanowią, zasygnalizowaną wyżej, receptę na umiejętność kodowania oraz dekodowania językowych komunika-

tów z perspektywy ich praktycznych konsekwencji w codziennych aktywnościach:

„Aby całkowicie zrozumieć znaczenie jakiejś myśli, wystarczy ustalić, jakie reguły postępowania z niej wynikają, bowiem znaczenie czegokolwiek i wynikające z tego czegoś reguły postępowania to jedno i to samo”<sup>4</sup>.

Jest to, trącaca pozytywizmem, metoda empiryczna, według której o znaczeniu (i w konsekwencji o rozumieniu) komunikowanych teorii nie decyduje werbalna powierzchowność, lecz wyłącznie ich sens przekuty w praktykę. Treść komunikatów językowych sprowadza się do wpływu, jaki wywierają one na zachowania współrozmówców, a zatem, jak napisze Peirce kilkanaście lat później:

„jeśli ktoś zdoła dokładnie ustalić wszystkie zjawiska, które mogą pojawić się na skutek przyjęcia lub odrzucenia jakiegoś pojęcia, to uzyska tym samym pełną definicję pojęcia i poza tym absolutnie nic nie jest w nim zawarte”<sup>5</sup>.

I konkluduje:

„Tak więc u podstaw każdej różnicy pojęć, nawet najsubtelniejszej, leży coś namacalnego i praktycznego”<sup>6</sup>.

Według powyższej metodologicznej zasady pragmatycznej idzie o obiektywizację językowego wyrazu, opartą na intersubiektywnych regułach postępowania. Tracą wręcz w niej moc zdania oznajmujące, które należy zastąpić zdaniami typu warunkowego, implikującymi określone efekty empiryczno-praktyczne.

Myśl sama w sobie, podobnie jak jej słowny wyraz, jest nieprecyzyjna, rozmyta, mglista. Wymaga ona interpretacji polegającej na praktycznym sprawdzeniu i nadającej jej sens. „Myśl jest czymś, co

---

<sup>4</sup> Ch.S. Peirce, *Jak uczynić nasze myśli jasnymi*, w: H. Buczyńska, *Peirce*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1965, s. 137.

<sup>5</sup> Ch.S. Peirce, *Czym jest pragmatyzm?*, w: H. Buczyńska, *Peirce*, dz. cyt., s. 154.

<sup>6</sup> Ch.S. Peirce, *Jak uczynić...*, dz. cyt., s. 138.

chce być spełnione, i tak długo, jak długo nie jest spełniona, nie przysługuje jej znaczenie, nawet dla niej samej”<sup>7</sup>.

Peirce poddaje pod rozwagę oraz pod rozumiejącą interpretację przykładowe zdania: „Węgiel jest paliwem” albo „Ogień parzy”. Oczywiście, można je rozważać czysto teoretycznie, chociażby przytaczając wzory chemicznych pierwiastków oraz rozrysowując reakcyjny udział tychże pierwiastków w procesie „spalania węgla” ( $C + O_2 = CO_2$ ). Pragmatyzm nie chce wszakże zagłębiać się w abstrakcyjne i oderwane od praktyki obszary zjawisk przyrodniczych. Wystarcza mu – jak to określił wspomniany już John Dewey, następca Peirce’a i zwolennik metody pragmatycznej w dziedzinie pedagogiki – edukacyjny instrumentalizm („uczenie poprzez działanie”), określający właśnie praktyczne skutki wspomnianego zdania. Należy je rozumieć w kontekście sytuacyjnych reguł postępowania i przydatności w określonych sytuacjach: „jeśli rozpalę węgiel, mogę ugotować nad nim strawę (lub ogrzać zmarznięte ręce itp.)”. „Ogień parzy” znaczy z punktu widzenia pragmatyczno-instrumentalnej metody: „jeśli włożę rękę w ogień, poczuję ból”, ergo „nie mogę wkładać ręki do ognia”. Dzisiejszy „telefon” nie denotuje dla pragmatysty budowy jakiegoś aparatu, jego tworzywa, podzespołów czy splotu wewnętrznych przewodów. Jest to urządzenie, „za pomocą którego (jeśli znam reguły jego obsługi) mogę porozmawiać z osobą znajdującą się obecnie poza zasięgiem bezpośredniej komunikacji interpersonalnej”. I – powtórzmy – „nic więcej nie jest w tym określeniu zawarte”.

Wspomniana zasada rozumienia komunikatów nosi znamiona dużej precyzji. Jest ona zapewne wynikiem zawodowego ukierunkowania jej twórcy, który mając wykształcenie matematyczne i geodezyjne, przywiązywał dużą wagę do ścisłości, jednoznaczności i rygoryzmu w swych wywodach.

Zauważmy, Peirce odnosił językowe komunikaty do obiektywnie istniejących stanów rzeczy, proponując jedynie takie rozumienie

---

<sup>7</sup> H. Pape, *Charles Sanders Peirce (1839–1914)*, w: *Klassiker der Sprachphilosophie*, dz. cyt., s. 319.

przedmiotu oraz podmiotowej do niego relacji, w której podmiot potrafi, komunikacyjnie i hermeneutycznie, wyinterpretować z przedmiotu aspekty korzystne z punktu widzenia egzystencjalnej praktyki. W gruncie rzeczy, jak powie H. Buczyńska: „teoria Peirce’a głosi, że każde poznanie nieuchronnie wywołuje w nas dyspozycje do określonego działania, a nie że poznajemy po to, żeby działać skutecznie”<sup>8</sup>.

Warto w tym miejscu wspomnieć o Peirce’owskiej teorii znaku, zwanej przez niego „semiotyką”. Teoria znaku zyskuje w XX wieku stopniowo coraz większe zainteresowanie, stanowiąc m.in., jak zobaczymy w kolejnym fragmencie rozważań, zasadniczy wątek językoznawczej metodologii F. de Saussure’a (szwajcarski badacz stosuje w tym miejscu określenie „semiologia”). Podejście Peirce’owskie wskazuje – w większym stopniu, niż będzie to miało miejsce u de Saussure’a – na obiektywność metodycznych założeń amerykańskiego badacza oraz na klasyczny wręcz (Arystotelesowski) charakter prawdy znaku płynący z jego komunikacyjnego pragmatyzmu. Otóż znak przyjmuje w ramach omawianej teorii trójdzielną budowę. Składa się on (a) z faktycznie istniejącego przedmiotu, zwanego w semiologii Peirce’a „Pierwszym”, (b) z samego znaku, tzw. „Drugiego”, pozostającego w relacji przyczynowo-skutkowej z tamtym obiektem, oraz (c) z interpretanta *ergo* „Trzeciego”, czyli z treści myśli i z myślowej aktywności<sup>9</sup>. „Trzecie” stanowi kluczowy element w procesie rozumienia i komunikowania, jako że ustala ono stosowną, podmiotowo przydatną relację pomiędzy przedmiotem a odpowiadającym mu znakiem, nadaje ważność relacji „Pierwszego” z „Drugim”. W trychotomicznej semiotyce Peirce’a można się zatem dopatrzeć umiarkowanej intencjonalności podmiotu w procedurze hermeneutyczno-komunikacyjnej; o końcowym rezultacie klarowności oraz stopniu rozumienia sądów decyduje ich praktyczna skuteczność w konkretnej sytuacji dla konkretnego podmiotu.

---

<sup>8</sup> H. Buczyńska, *Peirce*, dz. cyt., s. 45.

<sup>9</sup> Por. *The Philosophy of Peirce. Selected Writings*, ed. J. Buchler, Routledge & Kegan Paul, London 1956, s. 101 i n. Por. też P. Janik, *Koncepcja przekonania w ujęciu semiotyczno-pragmatycznym*, WAM, Kraków 2011, s. 81 i n.

Jest to wszakże intencjonalność okrojona, bowiem, choć wynikająca z operacji logicznych, zgodna z ogólnymi założeniami pragmatyzmu i dopasowana zawsze do obiektywnego *status quo*, wykorzystywanego jedynie skrzętnie do podmiotowego *pragmą*.

### 11.3. Język a prawda w ujęciu Williama Jamesa

Inaczej potoczyły się nieco późniejsze losy pragmatyzmu. Współczesny Peirce'owi jego kontynuator **William James** (1842–1910) w znacznym stopniu usubiektywził omawianą metodę, sprowadzając ją na pozycje relatywizmu, woluntaryzmu oraz irracjonalizmu. James nie pytał – jak jego poprzednik – o rozumienie komunikatów dotyczących się obiektywnych stanów rzeczy, nie obchodziła go zatem „jasność” językowego przekazu. Skoncentrował się natomiast na definiowaniu „prawdy”, która, dzięki osobliwemu jej pojmowaniu, miała stać się podstawą indywidualnej skuteczności.

James, filozof i psycholog, postulował postrzeganie człowieka w całej jego osobowej złożoności, łącznie ze sferą woli i emocji. Komunikaty językowe winny zatem czynić zadość również takim potrzebom, a nie dotyczyć jedynie pokładów intelektualnych i logicznych. Podejście takie, jak łatwo zauważyć, pozostaje w sprzeczności z klasyczną (Arystotelesowską) teorią prawdy, która głosi „zgodność myśli i rzeczy”. Tu, w Jamesowskiej wersji pragmatyzmu, prawda nosi piętno ludzkiej interpretacji, staje się formą wartości, wiąże się z nieustannym osądzaniem stanów rzeczy jako „dobrych” i „złych”, „pięknych” i brzydkich”, „prawdziwych” i „błędnych” (a tym samym „przydatnych” lub „nieprzydatnych” w codziennej praktyce).

„Prawda jest jednym z gatunków dobrego – pisze James – nie zaś, jak zwykle się przyjmuje, kategorią odmienną od dobrego...”<sup>10</sup>.

Co więcej, prawdziwa jest tylko ta myśl (wyrażający ją komunikat językowy), która jest użyteczna i która daje człowiekowi jakies

---

<sup>10</sup> W. James, *Pragmatyzm*, tłum. i wyd. W.M. Kozłowski, Warszawa 1911, s. 46.

korzyści. Posiadanie prawdy, w przeciwieństwie do deskrypcyjnych ujęć intelektualistycznych, nie jest więc celem samym w sobie, lecz tylko narzędziem do działania bądź środkiem do osiągnięcia życiowych sukcesów. W Jamesowskiej wersji pragmatyzmu idee (komunikaty) jako takie nie są ani prawdziwe, ani fałszywe; o prawdziwości decyduje ich przydatność dla konkretnego podmiotu w konkretnej sytuacji.

„Prawda przytrafia się idei – powiada James – staje się ona prawdziwa, okoliczności czynią ją taką”<sup>11</sup>.

W sposób zbliżony do wspomnianego wyżej, siedemnastowiecznego „zakładu” Pascala, również James nie widzi możliwości rozumowego zgłębienia tajemnic religijnych. Stwierdzenie tedy „Bóg istnieje” nie dostarcza warunków jego racjonalnej czy empirycznej weryfikacji, wymykając się tym samym wysiłkom odnoszącym jego treść do realnie istniejącej rzeczywistości. Problem należy postawić zgoła inaczej – trzeba mianowicie zastanowić się, czy i na ile przytoczone wyżej zdanie jest człowiekowi pomocne w codziennym życiu. A zatem „jeśli idee teologiczne okazują się wartościowymi dla konkretnego życia, będą one prawdziwe dla pragmatyka w tym znaczeniu, iż są do tego dobre”<sup>12</sup>. Prawdziwość Arystotelesowska niczego tu nie rozstrzyga, bowiem „dajcie nam materię, która by obiecała powodzenie..., a każdy rozsądny człowiek będzie tę materię ubóstwiał”<sup>13</sup>. Stanowisko materialistyczne czy spirytualistyczne, same w sobie, podobnie jak komunikaty językowe formułowane teoretycznie w tym czy tamtym paradygmacie, nabierają znaczenia dopiero wtedy, gdy odnosimy je do świata naszego życia. Wybieramy tę opcję sensu, która gwarantuje lepszy świat i nasze bardziej skuteczne działanie.

„Nie możemy tu znaleźć wyjścia w sceptycyzmie i oczekiwaniu, bo chociaż unikamy błędu w razie, jeżeli religia nie jest prawdą, tracimy

---

<sup>11</sup> Tamże, s. 110.

<sup>12</sup> Tamże, s. 41.

<sup>13</sup> Tamże, s. 57.

dobro, jeśli ona jest prawdą... Jeżeli religia jest prawdą, ja nie chcę utracić jedynej w życiu szansy wygrania..."<sup>14</sup>.

Pragmatyczne ujęcie komunikacji cechuje daleko posunięty koniunkturalizm, nie wytrzymuje ono chociażby krytyki z pozycji klasycznej teorii prawdy. Trudno odmówić mu wszakże intencji odwoływania się do człowieka totalnego, wyposażonego we „współczynnik humanistyczny”. Humanizm pragmatyczny nie redukuje podmiotu do jego życia umysłowego, lecz uwzględnia w równym stopniu jego emocje, interesy i dążenia. Monitorując nieustannie działalność człowieka, dochodzi w konsekwencji do przekonania o plastycznym charakterze otaczającego nas świata, uległego wobec kulturowego (tu: komunikacyjnego) konstruktywizmu. Tak samo brzmią bowiem sformułowania angielskiego pragmatysty i zwolennika „teoriopoznawczego humanizmu” **Ferdynanda C.S. Schillera** (1864–1937) dotyczące definicji komunikacyjnej prawdy: „Jej konsekwencje muszą być konsekwencjami dla kogoś w jakimś celu”<sup>15</sup>.

Zaznaczają się tedy przynajmniej dwie drogi rozwoju (anglo)amerykańskiego pragmatyzmu: Peirce’owska i Jamesowska. Podążając tą pierwszą, poruszamy się na poziomie „technicznym”, zorientowanym na poznawczy minimalizm zadowolający się znajomością reguł postępowania wynikających z komunikacyjnych sformułowań. Podejście takie nie uchybia wszakże zasadzie Arystotelizmu, jako że poza poznawczymi i komunikacyjnymi sformułowaniami uznaje niewzruszoność obiektywnych stanów rzeczy. Droga wytyczona przez Jamesa wiedzie do kulturowego relatywizmu, w ramach którego traci moc klasyczna definicja prawdy, ustępując pola prawdzie w sensie pragmatycznym (użytecznym). Twórca pragmatyzmu Ch.S. Peirce nie chciał się pogodzić z rozwojem swej koncepcji w kierunku niezgodnym z jego własnymi przekonaniami. Określił pod koniec XIX wieku swoją teorię mianem „pragmatyzmu”, pozostawiając ukuty przez siebie termin „pragmatyzm” zwolennikom wersji rozwijanej przez W. Jamesa.

---

<sup>14</sup> W. James, *W obronie wiary*, tłum. i wyd. W.M. Kozłowski, Warszawa 1901, s. 60–62.

<sup>15</sup> F.C.S. Schiller, *Studies in Humanism*, Macmillan & Co., London 1907, s. 5.

## 11.4. Z neopragmatyzmu

Zapoczątkowana przez Ch.S. Peirce'a i kontynuowana przez W. Jamesa filozofia wytyczyła bardzo ważny trend amerykańskich (i nie tylko) rozważań nad komunikacją społeczną. Idzie w tym nurcie, jak widzieliśmy, nie tyle o warstwę mentalną, ile o skuteczność działań, wiązaną ściśle ze sposobem konstrukcji oraz odbioru językowego przekazu.

Przywołajmy przykładowo i w dużym skrócie komunikacyjną propozycję **George'a Herberta Meada** (1863–1931). Badacz podkreśla w tym względzie fakt społecznej „interakcji”, wplatając się tym samym w pragmatyczne pojmowanie komunikatu jako bodźca do działania. Jest on przy tym świadom, co należy podkreślić, symbolicznego charakteru językowych przekazów, będących w gruncie rzeczy wyrazem podmiotowej intencjonalności. W tym połączeniu wcześniejszych komunikacyjnych tradycji (związanych m.in. z „przewrotem kopernikańskim” I. Kanta) z amerykańską kategorią *pragma* zgłasza Mead propozycję „symbolicznego interakcjonizmu”. Niezależnie od prób łagodzenia swej teorii za pomocą odniesień do symbolizmu, „perspektywa określana obecnie tą nazwą wywodzi się z najważniejszej amerykańskiej tradycji intelektualnej – z pragmatyzmu. Za jej sprawą relacje między sytuacją społeczną, działaniem i myśleniem stały się centralnym teoretycznym zagadnieniem symbolicznego interakcjonizmu”<sup>16</sup>.

Mead zastanawia się nad ewolucją człowieka, ustanawiając u jej początków czyn („akt społeczny”), będący zasadniczym czynnikiem procesu „uczłowieczenia”. Społeczne bytowanie opiera się na organizacji procesu współdziałania, w którym to procesie duża rola przypada gestom, wśród tychże zwłaszcza „gestom wokalnym”. Mead wychwytuje niezwykle trafnie sugestie wcześniejszych teoretyków rozważających komunikacyjne aspekty człowieczeństwa, dla których, chociażby dla J.G. Herdera, rozstrzygające są tu właśnie

---

<sup>16</sup> Zob. I. Krzemiński, *Co się dzieje między ludźmi?*, Wydawnictwo Literackie, Warszawa 1992, s. 159.

zachowania wokalne: „słowo stworzyło człowieka”. Idzie teraz o wmontowanie tegoż słowa w społeczne procesy oraz obudowanie go Peirce’owską teorią skutecznego działania. Zacytowany wyżej badacz pragmatycznych aspektów komunikacji podsumuje społeczny (symboliczny) interakcjonizm Meada:

„Dzięki **gestom wokalnym** uspołecznienie staje się jednym z mechanizmów ewolucji. To, co przyrodnicze, staje się tym, co społeczne... Dzięki mowie ludzie mogą komunikować się ze sobą. Bez tego niemożliwy jest nie determinowany przez genetykę ciąg reakcji przystosowawczych... Oznaczać to musi umiejętność odczytywania znaczeń i przedstawiania samemu sobie przez działający organizm nie tylko efektów własnych zachowań, ale też reakcji na nie innych ludzi”<sup>17</sup>.

Pragmatyczny paradygmat znalazł zastosowanie w filozofii języka **Richarda Rorty’ego** (1931–2007) z Uniwersytetu Stanforda. Jest on przeciwnikiem „zewnątrznego punktu widzenia języka”, ujmowania języka „z zewnątrz”. Unika rozważań dotyczących struktur językowych, śledzenia odniesień językowych wyrażań do rzeczywistości, jak również dociekań odnośnie do prawdziwości wypowiedzi. Akceptuje w tym względzie nie tylko amerykańskich klasyków pragmatyzmu, ale przywołuje także pomysły Ludwiga Wittgensteina, zwłaszcza późnego, z *Dociekań filozoficznych*. Rorty staje się gorącym zwolennikiem tzw. „zwrotu lingwistycznego”, głosząc za autorem *Dociekań...* (punkt 109), że „filozofia jest walką z opętaniem naszego umysłu przez środki naszego języka” oraz że filozofia języka musi zająć się (punkt 116) „sprowadzaniem słów z ich zastosowań metafizycznych z powrotem do użytku codziennego”. Zwolenników takiego rozumienia języka nazywa Rorty „pragmatycznymi wittgensteinowcami”. Uważają oni, „że doniosłość dorobku ich bohatera [Wittgensteina – dop. B.A.] polega na zastąpieniu złej teorii na temat relacji między językiem a nie-językiem, jak ta proponowana w *Traktacie*, teorią lepszą, taką jak zaproponowana

---

<sup>17</sup> Tamże, s. 168–170.

w *Dociekaniach filozoficznych*<sup>18</sup>. Wittgensteinowska filozofia języka z jej językowym „zwrotem” zostanie omówiona szerzej w paragrafie 13.4.

Interesującą propozycję komunikacyjną, nawiązującą do filozofii Peirce’a, zaprezentował **Karl-Otto Apel** (ur. 1922). Ten niemiecki filozof komunikacji stoi mocno na gruncie transcendentalizmu I. Kanta, chociaż dostrzega braki wynikające z przyjęcia metodologii racjonalistycznej, zastosowanej zwłaszcza do problematyki komunikacji językowej. Aby przełamać aporie paradygmatu filozofii świadomości oraz ograniczoność Kantowskiego aprioryzmu, Apel postuluje transformację tradycyjnej filozofii transcendentalnej w duchu pragmatyki i semiotyki Peirce’a. Zbliża się wręcz do materializmu, który to zabieg ma umożliwić dotarcie do obiektywnej prawdy:

„Pointą naszego *a priori* zdaje mi się raczej to, że oznacza ono *zasadę dialektyki (po tej stronie) idealizmu oraz materializmu*: jeśli bowiem ktoś argumentuje, zakłada już zawsze z góry dwie rzeczy: po pierwsze, *realną wspólnotę komunikacyjną*, której członkiem stał się ów ktoś w procesie uspołecznienia; po drugie, *idealną wspólnotę komunikacyjną*, która byłaby w zasadzie w stanie zrozumieć w sposób adekwatny sens jego argumentacji oraz ocenić w sposób definitywny jej prawdziwość”<sup>19</sup>.

Efektem długoletnich badań myśliciela z Frankfurtu nad Menem jest projekt transcendentalnej pragmatyki, którego głównym źródłem inspiracji jest właśnie zasada pragmatyczna, a zatem konsensualna koncepcja prawdy, triadyczna interpretacja znakowa oraz Peirce’owska idea nieograniczonej wspólnoty badaczy. Karl-Otto Apel nie poszukuje źródeł prawomocności poznania w podmiotowych warunkach konstytucji doświadczenia, ale w intersubiektywnym porozumieniu członków wspólnoty komunikacyjnej. W ten sposób filozof tworzy pomost pomiędzy tradycją niemieckiego

---

<sup>18</sup> R. Rorty, *Wittgenstein i zwrot lingwistyczny*, tłum. D. Łukoszek, Ł. Wiśniewski, „Homo Communicativus” 2007, nr 2, Poznań, s. 15.

<sup>19</sup> K.-O. Apel, *Transformation der Philosophie*, Bd. 2, dz. cyt., s. 429.

racjonalizmu i amerykańskiego pragmatyzmu. Takie ujęcie problematyki poznania umożliwia, zdaniem Apla, sformułowanie nowego, komunikacyjnego paradygmatu w filozofii:

„W owej, ujmowanej apriorycznie, grze językowej, w tym intersubiektywnie ważnym rozumieniu czegoś jako czegoś leży nowy paradygmat filozofii, ponieważ wskazuje on, że doświadczeniu świata zewnętrznego, wprawdzie nigdy nie pewnemu, natomiast jednak publicznie możliwemu do zrozumienia oraz kontrolowalnemu i korygowanemu na podstawie kryteriów, musi przysługiwać poznawczo-teoretyczny prymat przed jedynie subiektywno-prywatną pewnością wewnętrznego doświadczenia”<sup>20</sup>.

Z punktu widzenia transcendentalnej pragmatyki Apla to właśnie pragmatyczny komponent filozofii komunikacji umożliwia rozumienie jej jako „Filozofii Pierwszej”, ponieważ unieważnia subiektywne kryteria poznania na rzecz intersubiektywnego porozumienia w określonej wspólnocie. Osiągnięty za pomocą dyskursu argumentacyjnego konsensus wyznacza tymczasowe rozumienie świata, czyli porozumienie co do czegoś w świecie, które każdorazowo podlega społecznej kontroli i modyfikacji.

---

<sup>20</sup> K.-O. Apel, *Wittgenstein und Heidegger. Kritische Wiederholung und Ergänzung eines Vergleichs*, w: tegoż, *Auseinandersetzungen in Erprobung der transzendental-pragmatischen Ansatzes*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1998, s. 465. Odnośnie do omawianej tu problematyki zob. M. Skorczyk, *Zwrot komunikacyjny z perspektywy transcendentalno-pragmatycznej Karla-Otto Apla*, maszynopis rozprawy doktorskiej, promotor Bolesław Andrzejewski, UAM, Poznań 2013.

---

## Strukturalizm

### 12.1. Uwagi wstępne

Językoznawstwo w XIX wieku kładło szczególny nacisk na studia historyczno-porównawcze<sup>1</sup>, zwane także **językoznawstwem diachronicznym**. Powyższy trend metodologiczny mógł być związany z nasilaniem się międzynarodowych i międzykontynentalnych wędrówek. W roku 1808 F. Schlegel pisze *Über die Sprache und Weisheit der Indier (O języku i mądrości Hindusów)*, trzydzieści lat później powstaje praca Wilhelma von Humboldta oparta na podróźniczych rezultatach jego brata Aleksandra i stanowiąca, obok wielu innych pomniejszych szkiców tegoż myśliciela, bodajże najważniejsze dzieło w nowożytnym językoznawstwie *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts* (w założeniu książka miała stanowić wprowadzenie do „Języka Kawi na wyspie Jawa”, wydanie polskie: *Rozmaitość języków a rozwój umysłowy ludzkości*, 2001). Na pierwszą połowę XIX wieku przypada aktywność badawcza braci J. i W. Grimmów, zwłaszcza zaś pisarstwo Jakoba, uchodzącego za twórcę germańskiego językoznawstwa porównawczego, m.in. w zakresie tzw. prawa „dźwiękowej przesuwki” (*Lautver-*

---

<sup>1</sup> Por. B. Malmberg, *Nowe drogi w językoznawstwie*, tłum. A. Szulc, PWN, Warszawa 1969, s. 62.

*schiebung*) w początkach kształtowania się języka niemieckiego. W roku 1884 H. Steinthal publikuje swoje *Sprachphilosophische Werke* (Prace filozoficzno-językowe). Wśród współtwórców językoznawstwa historyczno-porównawczego, oprócz wielu innych znaczących językoznawców XIX wieku, można wymieść takich jak A.F. Pott czy A. Kuhn, założyciel czasopisma „Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung”.

W tym samym wszakże czasie nasila się nurt metodologiczny polegający na systematycznym opisie języka, rozwijający się równoległe do językoznawstwa diachronicznego. Jest to **językoznawstwo opisowe**, zwane również **deskryptywnym** lub **synchronicznym**.

## 12.2. Ferdinand de Saussure

Ważnym inicjatorem i reprezentantem badań opisowych był szwajcarski teoretyk języka **Ferdinand de Saussure** (1857–1913), uchodzący według niektórych opinii za ich inicjatora. Jak napisze M. Ivić, „jednym z największych lingwistów wszystkich czasów był niewątpliwie Szwajcar Ferdinand de Saussure... Jego potężna indywidualność, wielki, oryginalny talent lingwistyczny, teoretyczne nastawienie umysłu... uczyniły go... twórcą ważnej epoki w nauce o języku: w ideach, których on pierwszy bronił głośno i sugestywnie, tkwi korzeniami cała nowoczesna lingwistyka strukturalna”<sup>2</sup>. Również według cytowanego już wcześniej badacza „większość współczesnych kierunków językoznawczych, podkreślających podstawowe znaczenie synchronicznych studiów nad językiem, sprawdza się w większym lub mniejszym stopniu do de Saussure’a; dzięki temu, iż uczony ten zawsze podkreślał konieczność metody synchronicznej, opis języka znalazł się ponownie w łaskach językoznawców, stając się nawet sprawą pierwszorzędnej wagi”<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> M. Ivić, *Kierunki w lingwistyce*, tłum. K. Feleszko, A. Wierzbicka, Ossolineum, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1975, s. 121–122. Na stronie 112 tego opracowania pojawia się określenie „ojciec lingwistyki strukturalnej”.

<sup>3</sup> B. Malmberg, *Nowe drogi...*, dz. cyt., s. 68.

Proponowany przez de Saussure'a i jego zwolenników model językoznawstwa opisowego koncentruje się na istniejących w języku **strukturach**, ukierunkowuje się na „badanie języka jako systemu, tzn. tych elementów, z których język jest zbudowany, ich liczby, funkcji i wzajemnych relacji, a przede wszystkim całego skomplikowanego mechanizmu, dzięki któremu język ludzki służyć może jako środek kontaktu i przekazywacz treści... [Jak dopowie uczeń de Saussure'a, A. Meillet] system języka stanowi połączoną wzajemnymi więzami całość. Zadaniem językoznawstwa synchronicznego jest ustalenie tego systemu i jego ścisły opis”<sup>4</sup>.

Przedmiot badań opisowych, czyli istotę i wewnętrzną dynamikę struktury językowego konstruktów, zdefiniował trafnie znany psycholog i badacz mowy J. Piaget: „struktura jest systemem przekształceń, który jako system ma swoje prawa (przeciwstawne własnościom posiadanym przez elementy) i utrzymuje się lub wzbogaca dzięki samej grze swych przekształceń, z tym, że przekształcenia nie przestępują granicy systemu ani też nie wymagają odwołania się do systemów zewnętrznych. Słowem, struktura ma potrójny charakter: całości, przekształceń i samostereowania”<sup>5</sup>.

Podstawę dla de Saussure'owskiego strukturalizmu stanowiła szeroka znajomość języków współczesnych, ale także jego fascynacja językami dawnymi, dziś już nieistniejącymi, zwłaszcza: praindoeuropejskim, sanskrytem, gockim, staro-wysoko-niemieckim, greką czy łaciną. Na ich właśnie temat publikował swoje pierwsze prace naukowe. Historyczno-językowe studia dotyczące dawnych języków pogłębiał w Lipsku, dokąd udał się w roku 1875 i gdzie, w ramach tzw. szkoły młodogramatycznej (*Junggrammatiker*) o orientacji porównawczo-historycznej, poszerzał swoje lingwistyczne kompetencje o języki: staroperski, staroislandzki czy staro-cerkiewno-słowiański. Od roku 1891 wykłada w Genewie języki klasyczne, a w latach 1907–1911 także, co szczególnie ważne w interesującym nas tu kontekście, językoznawstwo ogólne. Problematyka tego

<sup>4</sup> Tamże, s. 68–69.

<sup>5</sup> J. Piaget, *Strukturalizm*, tłum. S. Cichowicz, Wiedza Powszechna, Warszawa 1972, s. 33.

ostatniego zmodyfikowała spektrum zainteresowań de Saussure'a, kierując jego uwagę na język jako odpowiednio ustrukturalizowany system. Wykłady zostały w roku 1916 opublikowane pośmiertnie przez uczniów de Saussure'a w formie książki *Cours de linguistique generale* (*Kurs językoznawstwa ogólnego*, wydanie polskie 1961), stanowiąc teoretyczne podwaliny dla tzw. szkoły genewskiej, a także późniejszego językoznawstwa oraz humanistyki w ogóle<sup>6</sup>.

W owym przekierowaniu de Saussure'a na problematykę strukturalną, zakorzenioną wszakże głęboko, co już było sygnalizowane, w studiach językowo-historycznych, dają się dostrzec określone źródła inspiracji. Badacze wymieniają wśród nich publikację amerykańskiego, przez Szwajcara „wysoko cenionego”, lingwisty W.D. Whitneya (1827–1894) *The Life and Growth of Language* (1875)<sup>7</sup>. De Saussure przyznaje się też do wpływu ze strony przedstawicieli polskiej szkoły kazańskiej, J. Baudouina de Courtenaya (1845–1929) oraz jego ucznia M. Kruszewskiego (1851–1887). W wypowiedziach twórcy szkoły widać wyraźnie systematyczne (strukturalne) nastawienie w badaniach filozoficzno-językoznawczych. Odstępując do badań komparatywnych i deskryptywnych oraz podkreślając społeczną rolę języka, powiada on, iż

„jako nauka równouprawniona z innymi naukami może występować tylko *językoznawstwo ogólne*, czyli po prostu *językoznawstwo*. Inne zaś językoznawstwa, tj. 'językoznawstwo porównawcze', 'językoznawstwo historyczne' lub 'językoznawstwo psychologiczne' mogą być uważane jedynie za stosowanie pewnych metod badania, za pewne kierunki myślenia naukowego, za objawy przemijających prądów w historii nauki, w każdym razie tylko za części jednolitej całości, jaką jest i pozostaje *językoznawstwo ogólne*, czyli *językoznawstwo w pełnym znaczeniu tego wyrazu*”<sup>8</sup>.

---

<sup>6</sup> Według niektórych opinii *Kurs...* „bez wątpienia należał w XX wieku do najsilniej inspirujących nauki humanistyczne i społeczne”, Ch. Stetter, *Strukturale Sprachwissenschaft*, w: *Klassiker der Sprachphilosophie*, dz. cyt., s. 424.

<sup>7</sup> Por. M. Ivić, *Kierunki...*, dz. cyt., s. 122; B. Malmberg, *Nowe drogi...*, dz. cyt., s. 63.

<sup>8</sup> Cyt. za: J. Basara, M. Szymczak, *Słowo wstępne*, w: J. Baudouin de Courtenay, *O języku polskim*, PWN, Warszawa 1984, s. 7–8.

Mimo wszakże zauważalnych zbieżności z poprzednikami, zwłaszcza mimo wczesnego zetknięcia się z nurtem historyczno-porównawczym, przeważają, co już zostało zaznaczone, opinie o zdolności de Saussure'a do przewycięzania teoretyczno-językowych ustaleń i metodologicznych stereotypów. Jak napisze znany polski badacz w tej dziedzinie, „tradycyjnie uważa się, że de Saussure nie miał poprzedników wśród językoznawców, i twierdzi, że on pierwszy przeprowadził rozróżnienie między językoznawstwem synchronicznym a diachronicznym, pierwszy zwrócił uwagę na systemowy charakter języka, pierwszy spojrzął na język z punktu widzenia semiotycznego, zrywając z poglądami młodogramatyków”<sup>9</sup>.

Wydaje się, iż szczególne znaczenie de Saussure'a polega na umiejętnej syntezie wcześniejszych nurtów językoznawczych oraz własnych przemyśleń. Mimo że zrywał on z diachroniczną (w tym i „młodogramatyczną”) jednostronnością, nie negował całkowicie dokonań językoznawstwa historycznego i porównawczego. Nie zarczując refleksji nad ewolucją, postrzegał wszakże i przede wszystkim język jako kompleksowy system, uwikłany w interpersonalne funkcje oraz w społeczne relacje. „Ekspozowanie systemowości języka, które spotykamy u de Saussure'a..., odnowiło metodę historyczną w tym sensie, że zamiast zajmować się izolowanymi elementami językowymi (np. dźwięk, końcówka, czas, wyraz), zaczęto śledzić zmiany dokonujące się w całym systemie (np. wokalicznym, morfologicznym, czasowym itp.)... [Zgodnie z poglądem L. Bloomfielda] przesłanką każdej oceny faktów historycznych jest analiza danych synchronicznych... Tak więc i językoznawstwo historyczne ma jako naczelne zadanie znalezienie możliwie najlepszej metody opisu języka”<sup>10</sup>.

Punktem wyjścia omawianej tu metody strukturalnej jest podział komunikacyjnej kompetencji na trzy aspekty: mowę (*language*), język (*langue*) oraz mówienie (*parole*). „Mowa” stanowi w tej trychotomii

---

<sup>9</sup> K. Polański, *Wprowadzenie*, w: F. de Saussure, *Kurs językoznawstwa ogólnego*, tłum. K. Kasprzyk, PWN, Warszawa 1991, s. 14.

<sup>10</sup> B. Malmberg, *Nowe drogi...*, dz. cyt., s. 70–71.

najszerszą kategorię teoretyczno-komunikacyjną. Nie jest ona jednorodna, składa się z wszelkich przejawów zachowań komunikacyjnych (niektóre z nich można uznać za wrodzone) i może stanowić przedmiot badań wielu dziedzin, np. takich jak fizyka, fizjologia, psychologia. Daje się też odnosić zarówno do sfery indywidualnej, jak i społecznej. Wszystko to sprawia, że w (ewentualnej) metodologii badawczej nie daje się temu aspektowi komunikacji jednoznacznie przyporządkować żadnych faktów ani przyrodniczych, ani społecznych. Na drugim biegunie jest „mówienie” (mowa jednostkowa, dyskurs, aktualizacja mowy), będące „indywidualnym aktem woli i inteligencji”, a można dodać, że także stanowiące rezultat jednostkowej fizjologii i określonej struktury somatycznej. Mówienie nie da się podporządkować konwencji zbiorowej, bowiem „przejawy jego są indywidualne i chwilowe”<sup>11</sup>. Również i ten aspekt działań komunikacyjnych wymyka się tedy trwałym i powszechnym regułom interpretacyjnym. Pozostaje „język”, który stanowi jeden określony wątek badań nad mową i który jest dla de Saussure’a właściwą dziedziną językoznawstwa. Język istnieje w poszczególnych jednostkach, ale podlega powszechnym zasadom, „jest to więc coś, co istnieje w każdej z nich, będąc równocześnie wspólne wszystkim i znajdując się poza obrębem ich woli”<sup>12</sup>. Język stanowi, w kontekście rozważań nad komunikacją, kategorię abstrakcyjną albo, jak to trafnie określi umiarkowany/krytyczny neosaussurysta R. Barthes, „mowę bez mówienia: jest zarazem instytucją społeczną i systemem wartości. Jako instytucja społeczna, język nigdy nie jest pojedynczym aktem, wymyka się wyrachowaniu [według de Saussure’a: indywidualnym aktem woli – dop. B.A.]; to społeczna część mowy”<sup>13</sup>.

<sup>11</sup> F. de Saussure, *Kurs językoznawstwa...*, dz. cyt., s. 41, 47.

<sup>12</sup> Tamże, s. 47.

<sup>13</sup> R. Barthes, *Podstawy semiologii*, tłum. A. Turczyn, seria Eidos, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2009, s. 2. Według jednego z klasyków strukturalizmu L. Hjelmsleva „mówienie różni się od języka trzema właściwościami; jest ono: 1) realizacją, nie zaś instytucją; 2) jest indywidualne, nie społeczne; 3) jest swobodne, nie ustalone z góry”, L. Hjelmslev, „*Langue*” i „*Parole*” (artykuł z 1943 r.),

Stając na gruncie wyodrębnionej w ten sposób dziedziny, jaką jest językoznawstwo ogólne, de Saussure tworzy z niej w zasadzie **teorię znaku**, zwaną przez niego „semiologią” (Peirce, jak pamiętamy z fragmentu dotyczącego pragmatyzmu, nazywał teorię znaku „semiotyką”). Komunikacyjne konstrukty są zatem znakami, tworzą system oznaczający (*signifiant*), który odnosi się do strony oznaczanej (*signifié*).

Poprzez semiologię powracamy do zasadniczego tematu, wyznaczonego tytułem niniejszego opracowania, mianowicie do „filozofii słowa”. Centralnym, odwiecznie zresztą stawianym, problemem strukturalistycznego ujęcia znaku jest relacja między słowem a oznaczaną przez nie rzeczą. Otóż powyższa relacja jest w omawianym systemie bardzo słaba, bowiem, jak powiada de Saussure, „znak językowy łączy nie rzecz i nazwę, ale pojęcie i obraz akustyczny”<sup>14</sup>. Znak składa się tedy, po połowie, z „pojęcia” oraz z „obrazu dźwiękowego”, tworzących wspólnie „byt psychiczny”. Na co dzień spotykamy się ze stroną dźwiękową znaku, która umożliwia nam odniesienie do całości, *ergo* wywołuje u nas wyobrażenie oznaczanego przedmiotu (*signifié*).

Powyższymi sformułowaniami wkraczamy na teren komunikacyjnego konstruktywizmu, a nawet możemy cofnąć się do Kantowskiego poznawczego aktywizmu. W metodologii de Saussure’a istnieje bowiem niezależność czynności psychicznych (i w konsekwencji językowych) od zewnętrznych stanów rzeczy. Znaczenie przestaje być „czymś transcendentnym wobec słowa, które zostaje temuż słowu w jakiś sposób przyporządkowane, lecz stanowi produktem rozróżnień ustalających identyczność znaczenia w opozycji do wszelkich innych w tym samym języku – inaczej mówiąc, jest produktem jego relacyjnego charakteru”<sup>15</sup>. Dokładniej rzecz ujmując, może to być raczej, w pracach Szwajcara niezaznaczona, zgoda na propozycję Humboldtowską przekładającą racjonalizm metodyczny

---

w: *Językoznawstwo strukturalne*, red. H. Kurkowska, A. Weinsberg, PWN, Warszawa 1979, s. 15.

<sup>14</sup> F. de Saussure, *Kurs językoznawstwa...*, dz. cyt., s. 90.

<sup>15</sup> Ch. Stetter, *Strukturelle Sprachwissenschaft*, dz. cyt., s. 426.

królewieckiego mędrca na aprioryzm językowy. Semiologia de Saussure'a zakłada przecież istnienie myślowych fragmentów (pojęć) eksplikowanych za pomocą dźwięków. Dźwięki są tworzone w sposób dowolny, zatem również cały znak, będący uzewnętrznieniem podmiotowego ducha (pojęć), przybiera arbitralny charakter. Jak czytamy w *Kursie...*, konkretne zwierzę o masywnej posturze (tu: *signifié*) oznaczane jest za pomocą odmiennych „obrazów akustycznych”: b-ö-f (we Francji), o-k-s (Ochs, w Niemczech), w-ó-ł (w Polsce) itd. Powierzchniowa strona struktur komunikacyjnych (jak to ujmie N. Chomsky) może prowadzić – np. według teorii Humboldta – do międzyludzkich nie/zrozumień. W językowej komunikacji mają wszakże miejsce określone reguły, ponieważ, jak powie de Saussure (i co może stanowić analogię do Humboldtowskich wywodów na temat ścisłych powiązań języka z mentalnością narodu), „wszystkie środki wyrazu przyjęte w danym społeczeństwie opierają się w zasadzie na zbiorowym nawyku, czyli – co wychodzi na to samo – na umowie”<sup>16</sup>. Mimo tych sformułowań na temat „przepisów” nakazujących stosować takie, a nie inne formy ekspresji strukturalizm zakłada arbitralność w momencie ich tworzenia. W swym głębokim przekonaniu o znakotwórczej wolności de Saussure odrzuca nawet teoretyczno-komunikacyjną kategorię „symbolu”, którego cechą jest to, „że nie jest on nigdy całkowicie dowolny... istnieje w nim zaczątek więzi naturalnej między *signifiant* i *signifié*. Symbol sprawiedliwości – waga – nie może być zastąpiona czymkolwiek innym, na przykład wozem”<sup>17</sup>.

Zakładana przez de Saussure'a arbitralność znaku, głównie jeśli idzie o jego powiązania z oznaczanym bytem, ma nieprzekraczalne granice, jakimi są ustalenia określonej „grupy językowej”. Granic

---

<sup>16</sup> F. de Saussure, *Kurs językoznawstwa...*, dz. cyt., s. 92.

<sup>17</sup> Tamże, s. 92. Z powyższej wypowiedzi można wnioskować, że de Saussure nie znał, opublikowanej w 1910 roku, pracy E. Cassirera *Pojęcie substancji i pojęcie funkcji*, w której autor wyraźnie sugeruje autonomię podmiotowych symboli, niezależnych od „substancjalnych” determinacji (dla de Saussure'a: od „naturalnych więzi”). Cassirer pogłębi ten problem kilkanaście lat później w swym trzypięciotomowym dziele *Filozofia form symbolicznych*.

tych nie wolno jednostce, dla potrzeb porozumienia, burzyć pochopnie w procesie „mówienia”. Dochodzi w tym miejscu do głosu wczesna, historyczno-porównawcza edukacja de Saussure’a, w efekcie której język (*langue*) traktowany jest jako dziedzictwo wcześniejszych pokoleń danej wspólnoty komunikacyjnej. W umiejętności syntezie metody synchronicznej z metodą diachroniczną, o czym już była mowa, myśliciel pisze, że „dany język jest zawsze wytworem czynników historycznych, które wyjaśniają, dlaczego znak jest niezmienny, to znaczy, dlaczego opiera się wszelkim dowolnym substytucjom”<sup>18</sup>.

Jednakże wspomniana wyżej arbitralność w tworzeniu słów (językowych znaków) stanowi z drugiej strony przyczynę zmienności tychże. Słowa ulegają semantycznym modyfikacjom, co ma miejsce zarówno w ich płaszczyźnie pojęciowej, jak i dźwiękowej. Oznacza to nie tylko zmianę zachodzącą między owymi płaszczyznami, ale także modyfikacje relacji między całym znakiem a oznaczanym stanem rzeczy. Jak konkluduje de Saussure: „Czas zmienia wszystko, nie ma powodów, by język miał być wyjęty spod tego powszechnego prawa”<sup>19</sup>.

### 12.3. Szkoły lingwistyki strukturalnej

Strukturalizm znalazł wielu kontynuatorów (nie tylko zresztą na gruncie językoznawstwa). Największe sukcesy odnosił początkowo w fonologii, rozwijanej w latach 1926–1939 przez **praską szkołę fonologiczną**. Należeli do niej m.in.: Czech **Wilhelm Mathesius** (1882–1945), a także przedstawiciele językoznawstwa rosyjskiego – choć w określonych latach działający w Czechach – **Nikołaj Trubieckoj** (1890–1938), **Siergiej Karczewski** (1884–1955) oraz **Roman Jakobson** (1896–1982). Do osiągnięć szkoły należy wyodrębnienie morfologii jako osobnego działu językoznawstwa. Jej

---

<sup>18</sup> Tamże, s. 96.

<sup>19</sup> Tamże, s. 100.

głównym przedmiotem zainteresowania był **fonem**, stanowiący najmniejszą jednostkę artykulacyjną, umożliwiającą rozróżnianie słów i wyodrębnianą za pomocą kategorii „opozycji” (np. dźwięczność – bezdźwięczność). Wiąże się z tym kategoria „cechy dystynktywnej”, czyli takiej cechy dźwięku, dzięki której pozostaje on w opozycji fonologicznej wobec innych dźwięków. „Prażanie” stosują tu, przydatną później w całej teorii komunikacji i informacji, zasadę binarności (dychotomii), tj. metodę polegającą na porównywaniu ze sobą dwóch dźwięków jeśli chodzi o obecność lub nieobecność cechy dystynktywnej (np. dźwięczność „g” i bezdźwięczność „k”, tak samo ich twardość lub miękkość). Przeciętny użytkownik języka nie zawsze dostrzega różnicę między dźwiękami zbliżonymi pod względem fonetycznym, bliższa analiza (stosująca m.in. metody eksperymentalne czerpane z fizyki, akustyki czy anatomii) pozwala jednak dostrzec ich odmiennosc polegającą na lokalizacyjnych przesunięciach w bazie artykulacyjnej. Nie istnieje np. dźwięk „k” jako taki, lecz przyjmuje on różny sposób artykulacji w zależności od szerszej **struktury**, czyli od jego połączenia z innymi elementami fonetycznymi (np. w wyrazach „kino”, „kował” czy „krowa”). Język należy zatem badać w płaszczyźnie synchronicznej, tzn. traktować go jako całościowy i zorganizowany system służący do komunikacji w danej grupie społecznej. Jakobson przyzna: „bardzo szybko stało się oczywiste, że żadnego procesu nie można poprawnie ująć i wyjaśnić, nie biorąc pod uwagę struktury systemu fonologicznego, który tym zmianom podlega”<sup>20</sup>.

W problematyce ogólnojęzykowej do strukturalizmu nawiązała grupa duńskich lingwistów, skupionych w **szkole kopenhaskiej**. Szkoła powstała w latach trzydziestych XX wieku, a jej głównymi reprezentantami byli: **Viggo Brøndal** (1887–1942) oraz **Louis Hjelmslev** (1899–1965). Pierwszą znaczącą publikacją początkującą duński strukturalizm był artykuł V. Brøndala z 1939 roku *Linguistique structurale*. Szkoła kopenhaska kontynuuje strukturalizm

---

<sup>20</sup> R. Jakobson, *W poszukiwaniu istoty języka*, t. 1, opr. M.R. Mayenowa, PIW, Warszawa 1989, s. 221.

de Saussure'a, a twórczość Hjelsleva bywa określana mianem „neosaussuryzmu”. Według niektórych opinii „Hjelslev właśnie był tym, który najbardziej przyczynił się do uznania Saussure'a za ojca strukturalizmu w językoznawstwie”<sup>21</sup>.

Badawcze wysiłki kopenhaskich myślicieli koncentrowały się wokół logicznych i filozoficznych aspektów języka, dalekich od jego empirycznych uwarunkowań. Interesowała ich sfera podstawowych praw świadomości, z których można wyprowadzać dowolne struktury językowe. Hjelslev, podążając śladem de Saussure'a, przejawiał aspiracje stworzenia „metajęzyka”, opartego na matematycznych założeniach i mającego umożliwić naukową analizę języka naturalnego. Zapoczątkował tzw. „glosemantykę”, tj. teorię języka jako zamkniętej w sobie całości (struktury), która daje się wyprowadzić z ogólnej teorii znaków (semiologii). Idzie o to, aby poza zmiennymi realizacjami języka ustalić jego niezienne cechy, wspólne wszystkim językom. Hjelslev pisze tu o tzw. „meritum” konstruktury językowego, czyli o „samej myśli”, różnie w poszczególnych językach wyrażonej: „Meritum istnieje na razie jako bezkształtna masa, jako byt niezanalizowany, określony jedynie poprzez swe funkcje zewnętrzne, a mianowicie poprzez funkcje wiążące go ze zdaniem...”<sup>22</sup>. Dzięki swym propozycjom i ustaleniom Hjelslev może uchodzić za prekursora przekładu maszynowego. Duńczycy wkraczają tym samym w „lingwistyczną pragmatykę”, pragnącą skonstruować ogólną teorię znaków. W swych językowych opisach postulują prostotę i brak sprzeczności. Postępują, podobnie zresztą jak „prażanie”, metodą uogólniającą, empiryczno-indukcyjną, poczynając od opisu pojedynczych dźwięków i pojedynczych znaczeń i zmierzając ku uogólnieniom<sup>23</sup>. Problematyka ich ogólnosemiologicznych dociekań jest szczególnie przydatna w szeroko rozumianej praktyce i technice komunikacyjnej – „służą one konstruowaniu 'metajęzyka' do przekładu maszynowego,

---

<sup>21</sup> M. Ivić, *Kierunki...*, dz. cyt., s. 189.

<sup>22</sup> L. Hjelslev, *Prolegomena do teorii języka*, w: *Językoznawstwo strukturalne*, dz. cyt., s. 77.

<sup>23</sup> Por. B. Malmberg, *Nowe drogi...*, dz. cyt., s. 233.

tj. systemu formuł, w który ujmuje się język ludzki przy tłumaczeniu dokonywanym przez maszynę”<sup>24</sup>. Hjelmslevowi idzie o porównanie możliwie szerokiej gamy systemów semiotycznych, za pomocą których odbywa się komunikacja, z uwzględnieniem systemów językowych, ale także niejęzykowych. W celu realizacji takiego przedsięwzięcia niezbędna jest analiza logiczna, posługująca się metodą matematyczną.

W lingwistycznym strukturalizmie można odnotować także **wątek amerykański**. Powstaje pytanie o inicjatora zaoceanicznego językoznawstwa. Chronologicznie honorowe pierwsze miejsce w tym dziele zajmuje wspomniany już wyżej W.D. Whitney, tworzący w drugiej połowie XIX wieku. Według R. Jakobsona twórcą tej dyscypliny w Ameryce, zwłaszcza – co szczególnie ważne dla niniejszych rozważań – jej strukturalnej metodologii, był Charles Sanders Peirce (szerzej o tym pragmatyście była mowa w paragrafie 11.2). U podstaw powyższej oceny legła głównie Peirce’owska teoria znaku. Znak stanowił, jak widzieliśmy, centralne zagadnienie de Saussure’owskiej filozofii języka. Zauważyć wszakże trzeba, że szwajcarski badacz głosił swoje teorie kilkadziesiąt lat po semiotyku amerykańskim. Praski strukturalista pisze na ten temat: „Charles Sanders Peirce nie tylko uznał niezbędność semiotyki, lecz również zarysował jej podstawy. Mając na uwadze jego ‘prowadzone przez całe życie badania nad strukturą znaków’... mamy prawo traktować Peirce’a jako ‘rzeczywistego i śmiałego prekursora lingwistyki strukturalnej’”<sup>25</sup>.

Do amerykańskich strukturalistów zaliczany jest także **Leonard Bloomfield** (1887–1949), uznawany za jednego z „klasyków lingwistyki amerykańskiej” i uchodzący za twórcę tzw. **szkoły jelskiej** (Bloomfield wykładał w Yale w latach 1940–1947). Bloomfield bywa

---

<sup>24</sup> M. Ivić, *Kierunki...*, dz. cyt., s. 191. Według teje badaczki stopniowo powstały metody badań lingwistycznych: metamatematyka (Hilbert) oraz metalingwistyka (polska szkoła logiczna – Ajdukiewicz, Leśniewski, Łukasiewicz i Tarski). Połączenie tych nurtów doprowadziło do powstania nowej dyscypliny badawczej: logistki, zajmującej się metajęzykiem (tamże, s. 201).

<sup>25</sup> R. Jakobson, *W poszukiwaniu...*, dz. cyt., s. 52.

klasyfikowany wśród behawiorystów<sup>26</sup>, według innych opinii jego twórczość ma wszakże strukturalistyczny wymiar, zaś on sam może uchodzić, obok **Franza Boasa** (1858–1942), za współtwórcę „lingwistyki deskryptywnej”<sup>27</sup>. Bloomfieldowi przypisuje się kierunek w badaniach lingwistycznych zwany **dystrybucjonizmem**, stanowiący metodologiczną zasadę językoznawstwa strukturalnego. Szło o zastąpienie tradycyjnego opisu elementów gramatycznych („czasownik”, „rzeczownik” itp.) definicjami lepiej oddającymi istotę części mowy. „Trzeba było zastąpić je maksymalnie obiektywnymi, precyzyjnymi definicjami opartymi na jak najpełniejszym opisie ‘zachowania się’ elementów językowych... Nowa metoda lingwistyczna opiera się więc na zestawieniu i opisywaniu wszystkich pozycji, które mogą zajmować jednostki danego systemu językowego”<sup>28</sup>. Autorzy wspomnianego *Słownika terminologii językoznawczej* twierdzą podobnie, że „przez dystrybucję danego elementu językowego rozumie się tu całość otoczenia, w jakim ten element występuje..., tj. sumę wszystkich (różnych) pozycji tego elementu w stosunku do pozycji innych elementów”. Dla zilustrowania powyższej strukturalistycznej metody przywołują przykład polskiego „b”, którego „dystrybucja wyklucza pozycję wygłosową, natomiast obejmuje pozycje nagłosowe i śródgłosowe przed samogłoską lub dźwięczną spółgłoską”<sup>29</sup>.

Warto zaznaczyć, że metodologia strukturalizmu znalazła rychno zastosowanie w innych dziedzinach humanistycznych i spo-

---

<sup>26</sup> Por. B. Malmberg, *Nowe drogi...*, dz. cyt., s. 266. Także według J. Lyonsa, „przystępując do pisania swego monumentalnego dzieła *Language*, Bloomfield *explicit* przyjął behawiorizm jako aparat pojęciowy opisu lingwistycznego”, J. Lyons, *Chomsky*, dz. cyt., s. 35.

<sup>27</sup> Zob. Z. Gołąb, A. Heinz, K. Polański, *Słownik terminologii językoznawczej*, PWN, Warszawa 1970, s. 665. Również według M. Ivić (*Kierunki...*, dz. cyt., s. 164) Bloomfield „decyduje się ostatecznie również na strukturalizm”.

<sup>28</sup> M. Ivić, *Kierunki...*, dz. cyt., s. 165–166. Według tej autorki dotychczasowa definicja czasownika jako wyrazu oznaczającego „czynność” jest niezadowolająca, ponieważ wyklucza z „kategorii czasowników takie wyrazy, jak polskie *jest* czy też *zdaje się*” (tamże, s. 165, przyp. 48).

<sup>29</sup> Z. Gołąb, A. Heinz, K. Polański, *Słownik...*, dz. cyt., s. 144–145.

łącznych. Wysoko ceni ją, odwołując się najczęściej do praskich dociekań fonologicznych, **Claude Lévi-Strauss** (1908–2009), uchodzący za twórcę i głównego przedstawiciela antropologii strukturalnej. Powiada on dobitnie, iż „przy badaniu zagadnień pokrewieństwa (a zapewne również przy badaniu innych problemów) socjolog znajduje się w sytuacji formalnie podobnej do tej, w jakiej znajduje się językoznawca-fonolog. Terminy pokrewieństwa są, jak fonemy, elementami znaczenia; jak fonemy zyskują one to znaczenie tylko wtedy, gdy są scalone w systemy...”<sup>30</sup>.

---

<sup>30</sup> C. Lévy-Strauss, *Antropologia strukturalna*, tłum. K. Pomian, PIW, Warszawa 1970, s. 92.

## Problem języka w nurcie pozytywistycznym

### 13.1. O pozytywizmie

Metodologia pozytywistyczna powstawała w opozycji do maksymalistycznie zorientowanych systemów wcześniejszych. **August Comte** (1798–1857) jako wyraziciel ducha filozofii dominującej pod koniec pierwszej połowy XIX wieku postulował większą wstrzeźliwość w podejmowaniu trudno rozwiązywalnych problemów dotyczących zagadnień absolutnych. Negował „teologiczny” oraz „metafizyczny” etap umysłowego rozwoju ludzkości, kiedy to „spekulatywna logika polegała na rozumowaniu, bardziej lub mniej subtelnym, opartym na mętnych zasadach, które... wywoływały zawsze nieskończone dyskusje”<sup>1</sup>. W miejsce nierozstrzygalnych rozważań na temat „Absolutu” pozytywiści zaproponowali nową regułę, zgodnie z którą „żadne zdanie, nie dające się ściśle sprowadzić do stwierdzenia jakiegoś faktu szczegółowego czy ogólnego, nie może mieć rzeczywistego i zrozumiałego znaczenia... Słowem, podstawowa rewolucja, która charakteryzuje okres dojrzałości naszego umysłu, polega na tym, że nieosiągalne wykrywanie przyczyn w ścisłym tego słowa znaczeniu zastępuje się wszędzie

---

<sup>1</sup> A. Comte, *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej*, tłum. J.K., Hachette, Warszawa 2009, s. 38.

szukaniem **praw**, tj. stałych związków, zachodzących między obserwowanymi zjawiskami”<sup>2</sup>.

Powraca kult zmysłów i doświadczenia, wszechobecny już wcześniej w filozofii angielskiej i odżywający w dziewiętnastowiecznej (właśnie pozytywistycznej) myśli kontynentalnej. Metoda pozytywna przechodziła kilka faz rozwojowych: po pozytywizmie pierwszym pojawił się w początkach XX wieku tzw. empiriokrytycyzm, następnie zaś, w latach dwudziestych ubiegłego stulecia, zaistniał pozytywizm trzeci (neopozytywizm).

Empiriokrytycy, do których należeli m.in. **Ernst Mach** (1838–1916) oraz **Richard Avenarius** (1843–1896), postulowali jednię przedmiotu oraz płynących zeń wrażeń zmysłowych, tym samym tedy postrzegali świat jako zbiór psychofizycznych elementów.

Dla potrzeb niniejszego, związanego ze „słowem” opracowania szczególnie przydatna wydaje się ostatnia z wymienionych faz pozytywistycznej ewolucji.

## 13.2. Neopozytywizm – Koło Wiedeńskie

W latach dwudziestych XX wieku zawiązała się w Wiedniu i współpracowała do roku 1938 grupa badaczy, głównie matematyków, logików i przyrodznawców, postulująca pojednanie empirii oraz metod opartych na „nowej” logice, charakterystycznych dla wspomnianej wyżej filozofii oraz metody „pozytywnej”. Inicjatorem ruchu neopozytywistycznego (zwanego też „empiryzmem logicznym” lub „logicznym pozytywizmem”) był **Moritz Schlick** (1882–1936), zaś współtworzyli go: **Rudolf Carnap** (1891–1970), **Otto Neurath** (1882–1945) i **Hans Hahn** (1879–1934), a także myśliciele, którzy przenieśli neopozytywizm na teren Niemiec i Austrii: **Hans Reichenbach** (1891–1953) i **Karl Popper** (1902–1994). Należał tu także **Alfred Ayer** (1910–1989), który był „głównym rzecznikiem

---

<sup>2</sup> Tamże, s. 38–39.

pozytywizmu logicznego w Anglii” i rozpowszechnił „myśl neopozytywizmu w uniwersytetach brytyjskich”<sup>3</sup>, jak również Ludwig Wittgenstein (więcej o tym filozofie słowa w paragrafie 13.4), mieszkający w różnych okresach w Austrii, Anglii i Norwegii. Neopozytywistów frapowała idea jedności nauki. Zajmowali się głównie epistemologią oraz związaną z nią teorią języka. Rozwijali podstawowe założenia pozytywizmu Comte’owskiego oraz „drugiego pozytywizmu” (empiriokrytycyzmu) E. Macha i R. Avenariususa. Łączyło ich z tamtymi poszukiwanie pewności poznania, precyzyjnych form wyrazu, a także niechęć do „metafizyki”, rozumianej jako (pseudo)wiedza wymykająca się empirycznej weryfikacji.

Przyjęta metoda znalazła zastosowanie w językoznawstwie i stanowi kryterium, na podstawie którego daje się wyeliminować zdania niekontrolowalne, a tym samym poznawczo i komunikacyjnie „nieprzydatne”, z drugiej zaś strony umożliwiające konstruowanie wypowiedzi dostępnych kontroli empirycznej, tj. dających się odnieść do opisywanych faktów. Zdania poddane empirycznej weryfikacji można ocenić jako „prawdziwe” bądź „fałszywe”; przybierają one ponadto charakter uniwersalny, gwarantują intersubiektywność i obiektywizm procesu komunikacyjnego. Oprócz aspektu prawdziwości idzie też o sensowność zdania, weryfikowalną logicznie oraz polegającą na znajomości warunków i praw naturalnych, w jakich będzie ono prawdziwe, a w jakich fałszywe. Przykładem może tu być sformułowanie: „na Marsie istnieją formy życia”, albo też, cytując M. Schlicka, zdanie: „rzeka płynie pod górę”. Zdanie tego typu jest weryfikowalne, ma zatem znaczenie, chociaż nie jest prawdziwe w sensie Arystotelesowskim. „Nasza koncepcja – jak powie Schlick – jest w zupełnej zgodzie ze zdrowym rozsądkiem i postępowaniem naukowym, z nich się wywodzi... [Zdanie powyższe] ma znaczenie, lecz jest fałszywe, ponieważ fakt, który opisuje, jest fizycznie niemożliwy. Nie pozbawiam zdania

---

<sup>3</sup> M. Hempoliński, *Brytyjska filozofia analityczna*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1974, s. 10.

znaczenia, jeśli warunki, które wskazują dla jego zweryfikowania, są niezgodne z prawami natury”<sup>4</sup>.

Niektóre zdania takiej (choćby potencjalnej) możliwości empirycznego sprawdzenia w ogóle nie zakładają i mieszczą się tym samym, według neopozytywistów, w klasie zdań nienaukowych i „bezsensownych” (np. zdania: „dusza człowieka jest nieśmiertelna”, „jest mi smutno”, a także wypowiedzi z zakresu etyki, pytania, życzenia, oceny itp.). Zdania muszą mieć (przynajmniej logiczną) gwarancję weryfikowalności empirycznej i tylko wtedy można o nich mówić w kategoriach prawdy, fałszu czy sensowności. Przedmiotem badań stał się więc dla pozytywistów nie tyle świat obiektywny (a tym bardziej „absolutny”), ile logiczna, lub lepiej: logicznie-empiryczna, metoda wyjaśniania znaczenia zdań. W przeciwnym razie mamy do czynienia ze zdaniami odnoszącymi się do treści metafizycznych. „Jako zdania metafizyczne – pisze Carnap – będziemy traktowali te zdania, które pretendują do przedstawiania wiedzy o czymś, co znajduje się poza wszelkim możliwym doświadczeniem, np. zdania mówiące o realnej istocie rzeczy, rzeczach samych w sobie, Absolucie itp.”<sup>5</sup>. Można tu rozgraniczyć zdania „wyrażające” coś, dalekie wszakże od waloru „przedstawiającego” jakiś obiektywny stan rzeczy.

Zdania mają być proste i winny mieć charakter „elementarny”, tzn. winny odpowiadać „atomowym faktom”, z których składa się świat. Są to zdania podstawowe, opisujące konkretne i najprostsze doświadczenie. Dochodzimy do „atomizmu logicznego”, u podstaw którego leżą właśnie zdania „protokolarne”, składające się na zdania złożone. Te pierwsze nie zawierają w sobie innych zdań ani żadnych elementów rozszerzających gramatyczną strukturę, pozbawione są np. łączników typu „i”, „albo” itp., te drugie natomiast są „funkcją wartości logicznej zdań prostych składających się na to

---

<sup>4</sup> M. Schlick, *Meaning and Verification (Znaczenie i weryfikacja)*, cyt. za: H. Buczyńska-Garewicz, *Koło Wiedeńskie*, Comer, Toruń 1993, s. 92.

<sup>5</sup> R. Carnap, *Philosophy and Logical Syntax (Filozofia i składnia logiczna)*, cyt. za: H. Buczyńska-Garewicz, *Koło Wiedeńskie*, dz. cyt., s. 114.

zdanie... [zaś] prawdziwość zdania złożonego ze zdań atomowych jest zależna od prawdziwości tychże zdań atomowych”<sup>6</sup>.

W celu unaukowania wypowiedzi oraz unifikacji wiedzy neopozytywiści postulują wręcz „język fizykalny”, oparty na całkowicie obiektywnych prawach fizyki. W swym antypsychologizmie poszukują takich form językowego wyrazu, które można by identycznie dekodować niezależnie od komunikacyjnego kontekstu. Zdanie: „przedmiot *p* ma barwę *b*” może spełniać powyższe warunki tylko w przypadku zastąpienia go „fizykalną” wypowiedzią: „przedmiot *p* wysyła w kierunku oka fale świetlne o takiej to a takiej częstotliwości i długości”.

Na poparcie powyższego – fizykalnego – kryterium, mającego gwarantować naukową klarowność wypowiedzi, Carnap przytacza przykład z obszaru psychologii o nachyleniu behawioralnym. Otóż zdanie, mogące trącić sporym ładunkiem odczuć subiektywnych: „o godzinie 10.00 pan A był zły”, ten logiczny pozytywista proponuje zastąpić strukturą zdaniową, która dostarcza większych możliwości zmysłowej weryfikacji głoszonego stanu rzeczy. Zgodnie z neopozytywistycznym postulatem powyższą wypowiedź należy zastąpić inną strukturą zdaniową: „O godz. 10.00 pan A znajdował się w stanie cielesnym charakteryzującym się przyśpieszonym oddychaniem i pulsem, napięciem pewnych mięśni, tendencją do gwałtownego zachowania etc.”<sup>7</sup>.

### 13.3. Analitycy brytyjscy

Omówiony w poprzednim paragrafie pozytywizm (empiryzm) logiczny może być (i niekiedy bywa) traktowany jako odłam szerszego nurtu, który stanowiła filozofia analityczna. Powstała ona w uniwersytetach angielskich: Cambridge i Oxfordzie, a następnie rozszerzyła się na inne światowe centra filozofii, w tym także na

---

<sup>6</sup> H. Buczyńska-Garewicz, *Koło Wiedeńskie*, dz. cyt., s. 21.

<sup>7</sup> Tamże, s. 119.

Koło Wiedeńskie<sup>8</sup>. Z drugiej wszakże strony pozytywizm w znaczeniu ogólnej metodologii wiedzy pojawił się, jak widzieliśmy, na tyle wcześniej, aby jego „neopozytywistyczną” kontynuację umieścić w początkowych paragrafach bieżącego rozdziału. Szeroko rozumiany pozytywizm (zwłaszcza dwa jego wczesne przejawy) dostarczał niewątpliwie inspiracji angielskim analitykom, aczkolwiek skłonność do metody indukcyjnej tkwiła w filozofii angielskiej od dawna (zob. rozważania o nowożytnym empiryzmie brytyjskim w paragrafie 3.5). Niemniej jednak, jak to ujmie L. Kołakowski, ów intelektualny ruch obejmuje „całość wysiłków, które z Anglii wyszedłszy, rozrosły się po całym świecie, a których wspólną cechą było przekonanie, że właściwym powołaniem filozofii jest praca nad analizą języka – zarówno potocznego, jak i naukowego – w celu dokładnego wyjaśnienia sensu zastanych pojęć, twierdzeń i sporów; dzięki temu dojrzeje w myśli jasność dostateczna, aby kwestie tradycyjne stały się wreszcie rozstrzygalne naukowo lub odrzucone jako niesensowne”<sup>9</sup>.

W zakres filozofii analitycznej wchodzi, oprócz omówionego już neopozytywizmu, dwa kolejne prądy lingwistyczne XX wieku rozwijane w Wielkiej Brytanii: (a) wczesna koncepcja filozofii jako analizy pojęciowej G.E. Moore’a, zawierająca teorie filozoficzne i poglądy zdrowego rozsądku, także logiczny i lingwistyczny atomizm B. Russella, oraz (b) etap późniejszy, tworzony po II wojnie światowej i przejawiający się w badaniach nad językiem potocznym prowadzonych przez G. Ryle’a, J.L. Austina i P.F. Strawsona.

Brytyjska filozofia analityczna powstała przy angielskim uniwersytecie w Cambridge jako opozycja wobec idealizmu G. Berkeleygo, F.H. Bradleya, A.E. Taylora i innych. Zapoczątkował ją **George Edward Moore** (1873–1958) artykułem *Refutation of idealism* (*Odrzucenie idealizmu*) opublikowanym w czasopiśmie „Mind” w 1903 roku. Moore bronił podstawowych twierdzeń zdrowego rozsądku

---

<sup>8</sup> M. Hempoliński, *Brytyjska...*, dz. cyt., s. 10.

<sup>9</sup> L. Kołakowski, *Filozofia pozytywistyczna – od Hume’a do Koła Wiedeńskiego*, PWN, Warszawa 2003, s. 178.

przed filozofią idealistyczną, której zasady uznał za wynik niedokładnej i powierzchownej metody zastosowanej w rozważaniach teoretycznych.

W odróżnieniu od idealistów Moore uważał, iż o każdym z przeświadczeń zdrowego rozsądku wie, że jest prawdziwe. Skąd jednak wiadomo, że dana myśl jest prawdziwa? Właśnie tym zajmować się ma filozofia. Zadaniem filozofii jest podanie poprawnej analizy wyjaśniającej poglądy zdrowego rozsądku, zaś „punktem wyjścia porządnej analizy filozoficznej zagadnień i twierdzeń filozoficznych, zarówno potocznych, jak i naukowych, musi być język, w którym owe zagadnienia i ich rozstrzygnięcia są sformułowane”<sup>10</sup>. Język filozofii ze swą terminologią jest zawsze późniejszy od języka potocznego, a zatem wszelkie problemy mogą być zrozumiane tylko wtedy, gdy rozumiany jest język, w którym zostały one wyrażone.

Według koncepcji Moore’a przedmiotem analizy są pojęcia i sądy w sensie logicznym (*propositions, conceptions*), nie zaś poszukiwanie potocznego sposobu użycia słów. Moore poszukiwał istoty przedmiotów lub właściwych znaczeń pojęć. Słowa i zdania były jedynym i niezbędnym środkiem ujawniania i przekazywania treści myślowych. Treści takie są zasadniczo ogólnie zrozumiałe. Treści myślane przez filozofów nie zawsze dadzą się zanalizować za pomocą pojęć zdrowego rozsądku, jednak wtedy zawierają pewną istotną wadę – są mianowicie mętne i nieklarowne, stąd obowiązkiem filozofa jest, zanim zacznie poszukiwać odpowiedzi, podjąć szczegółową analizę i wprowadzić dystynkcje pojęciowe. „Bardzo często – pisze Moore – używamy i rozumiemy zdania, w których pojawia się przymiotnik ‘dobry’. Lecz wydaje się niemal pewne, że w różnych zdaniach używamy tego słowa i rozumiemy je na wiele różnych sensów. Inaczej mówiąc, słowo ‘dobry’ jest wysoce wieloznaczne: nie tylko jest używane, lecz jest poprawnie używane w wielu różnych sensach”<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> M. Hempoliński, *Brytyjska...*, dz. cyt., s. 43.

<sup>11</sup> G.E. Moore, *Czy dobro jest własnością?*, cyt. za: M. Hempoliński, *Brytyjska...*, dz. cyt., s. 161.

Analiza jakiegoś problemu, według Moore'a, to zatem rozszczępienie go na wiele zagadnień szczegółowych, ustalenie wzajemnego stosunku między wyróżnionymi kontekstami szczegółowymi oraz wyodrębnienie pytania kluczowego w danym zespole pytań. Jest to pewna forma definicji pojęć lub sądów logicznych, polegająca na odkryciu pojęcia lub sądu równoważnego pojęciu lub sądowi analizowanemu, ale dającego się wyrazić w inny sposób, tj. nie *explicite*. Owa forma definicji polega na klasyfikacji pojęć i sądów, a nie zdań i zwrotów gramatycznych, przy czym *analysandum* i *analysans* muszą być tym samym pojęciem, zaś różnić się między sobą tym, że wyrażenie drugie wymienia *explicite* treści niewymienione w ten sposób przez wyrażenie pierwsze.

Ogólnie rzecz ujmując, analizy pojęciowe Moore'a dotyczyły trzech spraw<sup>12</sup>:

1. Jakie jest znaczenie wypowiedzianych przez filozofa poglądów według jego własnej interpretacji?
2. Co faktycznie myśli filozof, wypowiadając swe poglądy?
3. Jakie jest poprawne i właściwe znaczenie używanych przez filozofa słów i zdań gramatycznych?

Inny wybitny przedstawiciel lingwistycznych „analityków” z Cambridge, **Bertrand Russell** (1872–1970), wykazywał przydatność metod logiki matematycznej w analizach zagadnień filozoficznych i językowych (*The Principles of Mathematics (Zasady matematyki)*, 1903). Punktem wyjścia przeciwstawienia się Russella idealistom była teoria relacji. Zastąpił on teorię relacji wewnętrznych Bradleya teorią relacji zewnętrznych, wykazując, że tamta prowadzi do sprzeczności – koncentrując się na odróżnianiu członów relacji, nie wyjaśnia istoty licznych relacji, bez których nie mogłaby istnieć matematyka. Russell opracował filozofię znaną pod nazwą **logicznego atomizmu**, opartą na analizie logicznej i różniącą się nieco od Moore'owskiej koncepcji zdrowego rozsądku (istota tej teorii została rozwinięta w trzypięciotomowym, napisanym przez Russella razem z A.N. Whiteheadem, dziele *Principia Mathematica*, 1910–1913).

---

<sup>12</sup> Por. M. Hempoliński, *Brytyjska...*, dz. cyt., s. 49.

W swych analizach matematycznych, a także w skorelowanej z matematyką filozofii języka był Russell niewątpliwie inspirowany poglądami **Gottloba Fregego** (1848–1925). Już we „Wstępie” do wzmiankowanego wyżej dzieła autorzy napisali: „in all questions of logical analysis, our chief debt is to Frege” („we wszystkich kwestiach analizy logicznej, największy dług zaciągnęliśmy u Fregego”)<sup>13</sup>. Jak wiadomo, niemiecki myśliciel rozpoczynał swoją intelektualną ewolucję również od filozofii matematyki, a zmierzał ku filozofii języka. W roku 1884 powstają jego *Die Grundlagen der Arithmetik (Podstawy arytmetyki)*, zaś dziesięć lat później rozpoczyna się edycja olbrzymiego dzieła *Grundgesetze der Arithmetik (Podstawowe prawa arytmetyki)*, w którym Frege próbuje oprzeć tytułowe „prawa” na podstawach czystej logiki. Dzieło to wykazuje wiele zbieżności z powstającymi właśnie, i nieco później, pracami Russella i brytyjskich analityków.

Stając na gruncie metodologii pozytywistycznej, przede wszystkim zaś ze względu na swój umysł matematyczny, Russell wyróżnia dwa rodzaje struktur zdaniowych: atomową (części takich zdań atomowych nie są już zdaniami) oraz molekularną (zdania składające się ze zdań atomowych). Według atomizmu logicznego, którą to metodę wskazaliśmy również u neopozytywistów z Koła Wiedeńskiego, zdania są językowymi „atomami” mogącymi funkcjonować samodzielnie, ale też mogącymi się łączyć w większe struktury. Widać tu zbieżność z terminologią stosowaną w naukach przyrodniczych, toteż w referacie otwierającym serię odczytów na powyższy temat Russell wyjaśnia:

„Teorię swą nazywam **logicznym** atomizmem dlatego, że atomy, do których zamierzam dotrzeć, będące jak gdyby ostatnimi składnikami analizy, są atomami logicznymi, a nie atomami fizycznymi... [I dodaje] To dosyć dziwne, że w filozofii te dane, od których należałoby niewątpliwie zacząć, są przeważnie zawsze niejasne i niewyraźne”<sup>14</sup>.

---

<sup>13</sup> W. Künne, *Gottlob Frege*, w: *Klassiker der Sprachphilosophie*, dz. cyt., s. 328.

<sup>14</sup> B. Russell, *Fakty i sądy*, w: M. Hempoliński, *Brytyjska...*, dz. cyt., s. 177.

Ponadto, w czym Russell opowiada się po stronie realizmu, elementy rzeczywistości wykazują tę samą strukturę, co wyrażenia języka opisującego ową rzeczywistość. W *Zasadach matematyki* stwierdza jasno, „że każdemu dającemu się pojąć terminowi, każdemu możliwemu przedmiotowi myślenia odpowiada jakiś byt niezależny od myślenia o nim”<sup>15</sup>.

Wykorzystując metodę „brzytwy Ockhama”, Russell (zwłaszcza „późny”) proponuje likwidację zbędnych bytów, ale też maksymalną prostotę wypowiedzi. W miejsce bytów niepotwierdzonych doświadczalnie chce wprowadzić byty konstruowane logicznie i stwierdzane na zasadzie zdroworozsądkowej. Połączenie logiki oraz zdrowego rozsądku dostarcza wypowiedziom atrybutu „ściśłości”. Doświadczenie zmysłowe nie wystarcza do poznania faktów, ani też nie stanowi podstawy dla klarownej wypowiedzi. W procedurach poznawczych i komunikacyjnych „ważne jest, aby dostrzegać różnicę między tym, z czego nasze poznanie faktycznie się wywodzi, a tym, z czego jest ono dedukowane, gdy dysponujemy już pełnym poznaniem”<sup>16</sup>.

### 13.4. Ludwig Wittgenstein – dwie teorie języka

Myślicielem rozwijającym koncepcję logicznego (lingwistycznego) atomizmu oraz włączającym się w nurt filozofii analitycznej i całego ruchu analizy lingwistycznej był **Ludwig Wittgenstein** (1889–1951). Jego działalność dzieli się na dwa okresy, związane i kojarzone najczęściej z dwoma dziełami.

Pierwsze z nich to *Traktat logiczno-filozoficzny* (ukończony w roku 1918, opublikowany 1921), którego sens zawarł filozof w siedmiu ogólnych, strukturalnie mocno rozbudowanych twierdzeniach, spisanych w krótkich aforystycznych postulatach. Autor spuentował swe filozoficzno-językowe pomysły już w „Przedmowie”: „Co

---

<sup>15</sup> Por. M. Hempoliński, *Brytyjska...*, dz. cyt., s. 56.

<sup>16</sup> B. Russell, *Fakty i sądy*, dz. cyt., s. 178.

się w ogóle da powiedzieć, da się jasno powiedzieć; o czym zaś nie można mówić, o tym trzeba milczeć”<sup>17</sup>. Formalnie *Traktat...* przyjął kształt dzieła pisanego metodą matematyki i przyrodoznawstwa, cechuje go głęboka myśli, ale i logiczna ścisłość wyrażona pod względem komunikacyjnym w oszczędnych wypowiedziach. Sądzić można, iż stosowana przez Wittgensteina stylistyka ma swoje źródła zarówno w podjętych (ale nieukończonych) studiach politechnicznych, jak i (tuż przed I wojną światową) studiach w Cambridge u B. Russella. Treść dzieła opiera się na logice, zaś znaczenie słów jest ustalane, po pierwsze, w kontekście szerszej wypowiedzi zdaniowej (teza 3.314 – można tu dostrzec pewne zbieżności z rozwijanym równoległe strukturalizmem), a także, po drugie, w odniesieniu do faktów zewnętrznych. Świat jest ogółem faktów, stanów rzeczy, gdzie rzeczy są składnikami faktów, nie są jednak przedmiotami zdrowego rozsądku. O świecie dowiadujemy się (tylko) poprzez język, oba zakresy stanowią niejako dwie strony tego samego medalu. Aby poznać świat, należy poznać język: „podać istotę zdania, to podać istotę wszelkiego opisu, czyli istotę świata”<sup>18</sup>. Istnienia najprostszych przedmiotów domyślamy się na podstawie analizy naszego języka. Granice naszego języka (ogółu zdań) są jednocześnie granicami naszego świata. Czego nie możemy pomyśleć, tego nie możemy też powiedzieć, zaś nie możemy pomyśleć tego, czego nie możemy wyrazić językowo. Świat jest zawsze – co stanowi zbieżność z metodą solipsyzmu – moim światem. Dokładniej, świat rozgrywa się w ramach używanego przeze mnie języka. Jak powie neopozytywista, „*Granice mego języka oznaczają granice mego świata*”, a także „nie możemy też *powiedzieć*, czego nie możemy pomyśleć”<sup>19</sup>. *Traktat* został uznany za dzieło klasyczne filozofii XX wieku, inspirował filozofów języka, i to zarówno z Koła Wiedeńskiego, jak i analityków brytyjskich.

---

<sup>17</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, PWN, Warszawa 1997, s. 3.

<sup>18</sup> Tamże, s. 53 (teza 5.4711).

<sup>19</sup> Tamże, s. 64 (tezy 5.6–5.62).

Drugie dzieło Wittgensteina, *Dociekania filozoficzne*, powstawało w latach 1936–1949, a zostało opublikowane w roku 1953, już po śmierci autora. Odbiega ono w metodologicznej wymowie oraz w swej treści od *Traktatu*.... Jak powie polski znawca i tłumacz Wittgensteina, „dzieła są tak różne od siebie w formie i treści, jakby nie pochodziły od jednego człowieka”<sup>20</sup>. Powstaje „nowa filozofia”, której z perspektywy czasu przypisuje się funkcję „terapeutyczną” (usuwania kłopotów dotychczasowej filozofii), jako że „przypomina w swej intencji psychoterapeutyczne leczenie nerwic”<sup>21</sup>.

*Dociekania*..., podobnie jak dzieło wcześniejsze, koncentrują się na zagadnieniach języka i słowa. Przedmiot badań oba dzieła łączy, w obu zastosowana została wszakże odmienna metoda przy analizie tych kategorii, inaczej zostały rozłożone interpretacyjne akcenty. Traci moc wcześniejsze podejście logiczne, semantyczne i metafizyczne, które zostaje u późnego Wittgensteina zastąpione paradygmatem psychologicznym i pragmatycznym. Nie idzie już o zwykłe relacje słów do oznaczanych przez nie rzeczy, nie jest też istotna „klasyczna” prawdziwość słów – język staje się narzędziem do komunikowania i do współtworzenia przez człowieka swojego otoczenia. Tak zatem „język staje się instrumentem [w podmiotowym działaniu – dop. B.A.]. Jego pojęcia są instrumentami... Są one wyrazem naszych zainteresowań i zainteresowania te ukierunkowują”<sup>22</sup>. Ważne stają się teraz szczegółowe opisy sposobu praktycznego użycia i funkcjonowania języka. Decydujące jest tu wskazanie na specyfikę **gry językowej**, w jaką uwikłane są interesujące nas wyrażenia lub terminy: „‘Grą językową’ nazywać też będą całość złożoną z języka i czynności, w które jest on wpleciony”<sup>23</sup>. Wyrażenie językowe zyskuje tedy znaczenie nie tyle w zdaniu (zawarty jest tu sprzeciw wobec ujęcia semantycznego), ile w sposobie jego zasto-

---

<sup>20</sup> B. Wolniewicz, *Wstęp. O Dociekaniach*, w: L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, PWN, Warszawa 2000, s. IX.

<sup>21</sup> Tamże, s. XV. Sam Wittgenstein powie (*Dociekania*..., dz. cyt., s. 133 (teza 255)), iż „filozofia zajmuje się problemem jak lekarz chorobą”.

<sup>22</sup> L. Wittgenstein, *Dociekania*..., dz. cyt., s. 213 (tezy 569 i 570).

<sup>23</sup> Tamże, s. 12 (teza 7).

sowania w procesach życia codziennego (*im Strome des Lebens*, ujęcie pragmatyczne). Opisując język, Wittgenstein ma na myśli nie język niemiecki czy francuski, lecz język specjalistyczny: nauczycieli czy budowniczych, jak również język, w którym wyrażamy nasze wewnętrzne przeżycia. Wszystkie wyrażenia języka pojawiają się w obrębie określonej gry językowej, przy czym sposobów użycia słowa w danej grze może być wiele. Przypomina to rozgałęzioną siatkę nachodzących na siebie i przecinających się sposobów funkcjonowania wyrażenia w obrębie danej gry językowej (Wittgenstein nazwał to rodziną danego wyrażenia). W razie pojawienia się wątpliwości co do sposobu użycia pewnego terminu musimy dążyć do przesłedzenia jak najszerzej rodziny faktycznie stosowanych użyć. Uzyskane w ten sposób wzorce użycia można ponawiać, lecz nie będą one nigdy całkowicie określone i trwałe. Naturalne gry językowe, z wyrażeniami typu „myśleć”, „prawdziwy”... itp., nie mają stałych reguł, ponieważ nie zostały one sztucznie określone. Żadna sztuczna gra językowa nie może zastąpić ani udoskonalić naturalnej gry językowej, która się ciągle zmienia i przekształca.

Słowa same w sobie nic nie znaczą, muszą one zostać dopiero zrozumiane w swej praktycznej funkcji. Załączki takiego podejścia dają się znaleźć już w *Traktacie*... – wypowiedzi mogą być dozwolone od strony semantycznej i logicznej, pozbawione są jednak sensu ze względu na brak społeczno-praktycznego „uobywatelnienia” tegoż sensu. Zdanie „‘Sokrates jest identyczny’ nic nie znaczy, bo nie ma własności o nazwie ‘identyczny’”. Zdanie to jest niedorzeczne, gdyż nie zawarto pewnej umowy, a nie dlatego, by symbol ten sam przez się był niedozwolony... ‘Sokrates jest identyczny’ nic nie mówi dlatego, że wyrazowi ‘identyczny’ nie nadaliśmy znaczenia jako *przymiotnikowi*”<sup>24</sup>.

Stanowisko powyższe nabrało wyrazistości w późniejszym okresie twórczości Wittgensteina i stanowi osnowę *Dociekań*... Słowo czy zdanie, jak widzieliśmy, odnosi się do zewnętrznego stanu rzeczy, jest mu wszakże podporządkowane drogą umowy społecz-

---

<sup>24</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus*..., dz. cyt., s. 53-54 (tezy 5.473 i 5.4733).

nej i poprzez praktyczne użycie „narzędziowe”. Charakterystyczne jest tu poczynienie wręcz analogii między słowami a narzędziami rzemieślnika:

„Pomyśl o narzędziach w skrzynce z narzędziami: jest tam młotek, są obcęgi, piła, śrubokręt, calówka, garnek do kleju, klej, gwoździe i śruby. – Jak różne są funkcje tych przedmiotów, tak różne są też funkcje wyrazów”<sup>25</sup>.

Słowa, jak powie neopozytywista, brzmią i wyglądają podobnie, tak jak podobnie wyglądają uchwyty na stanowisku maszynisty w parowozie. Różne są natomiast funkcje przedmiotów i narzędzi, różne są też funkcje wyrazów. Ich poprawne funkcjonowanie zależy od umiejętności ich praktycznego użycia, co znaczy – od trafnego skojarzenia nazwy z przedmiotem oraz z praktyczną funkcją tegoż przedmiotu.

„Mgła rozproszy się, gdy zjawiska językowe studiować będziemy w ich wersjach prymitywnych, w których cel i funkcjonowanie wyrazów leżą jak na dłoni. Takich właśnie prymitywnych postaci języka używa dziecko uczące się mówić. Nauczanie języka nie jest tu objaśnianiem, lecz tresurą”<sup>26</sup>.

Ocieramy się w tym miejscu o relatywizm językowy, silnie – jak widzieliśmy – reprezentowany w lingwistyce amerykańskiej (zwłaszcza w hipotezie Sapira-Whorfa). Podobnie jak miało to miejsce u lingwistów amerykańskich, również Wittgenstein (choć nieco później od tamtych) sformułuje swoją tezę, iż „wyobrazić sobie język, znaczy wyobrazić sobie pewien sposób życia”<sup>27</sup>.

Ale też, co jest często podnoszone, u późnego Wittgensteina upatrujemy kulturowego fenomenu, jakim jest „**zwrot lingwistyczny**”. Neopozytywiście nie idzie teraz o przyglądanie się językowi „z zewnątrz”, ani też o odnoszenie języka do rzeczy. Osłabione zostaje tym samym stanowisko prezentowane we wcześniejszym

---

<sup>25</sup> L. Wittgenstein, *Dociekania...*, dz. cyt., s. 13 (teza 11).

<sup>26</sup> Tamże, s. 10 (teza 5).

<sup>27</sup> Tamże, s. 16 (teza 19).

*Traktacie...* i akcentujące językowo-przedmiotowe relacje: „Ogólna forma zdania ma postać: jest tak a tak... Więził nas pewien obraz. Nie mogliśmy wydostać się, bo tkwił w naszym języku, a ten zdawał się go nam nieubłaganie powtarzać”<sup>28</sup>. W *Dociekaniach...* nie ma już wcześniejszego przeświadczenia, iż „ogół zdań prawdziwych stanowi całość przyrodoznawstwa (albo ogół nauk przyrodniczych)”<sup>29</sup>. Jest zgoła inaczej: „Gdy np. ktoś powiada, że zdanie: ‘To jest tu’ (przy czym wskazuje jakiś przedmiot przed sobą) ma dla niego sens, to niech się zastanowi, w jakich konkretnych okolicznościach zdania tego faktycznie się używa. W tych bowiem ma ono sens”<sup>30</sup>. Jak spuentuje badacz amerykański Wittgensteinowską ewolucję związaną z językiem: dotychczas „język stwierdzał stan rzeczy i odwzorowywał rzeczywistość”, obecnie „rolę tę przejęło ‘codzienne użycie słów’”<sup>31</sup>.

### 13.5. Pragmalingwistyczna teoria aktów mowy

Teorię „codziennego” użycia słów, którą można też traktować jako pragmatyczne spojrzenie na lingwistykę, kontynuował i tworczy rozwijał, wywodzący się z filozofii analitycznej, **John Langshaw Austin** (1911–1960). Filolog klasyczny z wykształcenia, swoje głębokie przeświadczenie o sprawczym charakterze wyrażen językowych sformułował m.in. w dziele stawiającym problem przekształcania słów w działania *How to do Things with Words (Jak działać słowami)*.

Austin był zwolennikiem metodologii pozytywistycznej odrzucającej myślenie metafizyczne i starającej się docierać do faktów. Uważał on, że istniejące obecnie gramatyki dokonują tylko językowych uogólnień, dostarczając jednocześnie mało dokładnego opisu istoty i roli języka. Postulował szczegółowe opracowanie gramatyki

---

<sup>28</sup> Tamże, s. 73 (tezy 114 i 115).

<sup>29</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus...*, dz. cyt., s. 27 (teza 4.11).

<sup>30</sup> L. Wittgenstein, *Dociekania...*, dz. cyt., s. 73–74 (teza 117).

<sup>31</sup> R. Rorty, *Wittgenstein...*, dz. cyt., s. 20.

języka potocznego, umożliwiającego lepsze rozumienie doświadczalnych faktów. Według Austina nieuprawnione jest daleko idące i w ostatecznym rozrachunku nierozstrzygalne pytanie typu: „czym jest prawda?”. Zamiast stawiać abstrakcyjne problemy, należy zbliżyć się (metodą aproksymacji) i starać się rozumieć, co znaczy – w powyższym przykładowym pytaniu – bardziej konkretne pojęcie „prawdziwy”. W swym kulcie rzeczywistości zmysłowej i faktów proponuje Austin nawet zastosowanie wobec swego stanowiska określenia „fenomenologia lingwistyczna”:

„Gdy badamy, co kiedy powinniśmy mówić, jakich słów w jakich sytuacjach powinniśmy używać, nie zwracamy się *wyłącznie* ku słowom (lub ‘znaczeniom’, czymkolwiek mają one być), lecz także ku rzeczywistości, o której mówimy, posługując się słowami; wyostrzona świadomość słów służy nam do tego, aby wyostrzyć naszą percepcję zjawisk, a nie by je osądzać. Z tego powodu, jak sądzę, byłoby lepiej, gdybyśmy na określenie tego sposobu uprawiania filozofii użyli mniej mylnej nazwy [niż dotychczasowe: ‘filozofia analityczna’, ‘filozofia lingwistyczna’ – dop. B.A.] – na przykład ‘fenomenologia lingwistyczna’, tylko że jest ona raczej trudna do wymówienia”<sup>32</sup>.

Stanowisko Austina można też trafnie nazwać „pragmalingwistyką” lub „lingwistyką performatywną”<sup>33</sup>, koncentrującą się na praktycznej realizacji wyrażeń językowych. Badacz nie zatrzymuje się w swych rozważaniach na słowach, lecz na rozwiniętych wypo-

---

<sup>32</sup> Cyt. za: M. Hempoliński, *Brytyjska...*, dz. cyt., s. 111. Zbieżność z fenomenologią Husserlowską jest tu powierzchowna i czysto werbalna, bowiem „nie ma u Austina nawet śladu intuicyjnego wglądu w ‘istotę rzeczy’” (tamże, s. 111).

<sup>33</sup> Kategoria „performatywu” odnosi się nie tylko do badaczy języka, choć przez nich została zainicjowana. Jak pisze poznański kulturoznawca, „performatycy dążą do tego, by badane przez siebie przedmioty i procesy umieścić w realnym życiu, by usunąć je z abstrakcyjnej sfery logicznej spekulacji... Istotna jest tu wszakże, przywoływana przez Tyszkę, deklaracja Marvinina Carlsona, który „głównego sprawcę przełomu performatywnego w językoznawstwie upatruje, zresztą w ślad za wieloma przedstawicielami performatyki, w Johnie L. Austinie”, J. Tyszka, *Performatywna moc słowa*, w: *Słowo na terytorium sztuki dla dziecka*, red. G. Leszczyński, H. Gawrońska, Centrum Sztuki Dziecka, Poznań 2013, s. 31–38.

wiedziach w strukturach zdaniowych. Dokonuje on (jak zobaczymy, raczej modelowo-teoretycznego niż faktycznego) rozróżnienia tych ostatnich na „konstatacje” (stwierdzenia) i „performatywy” (wypowiedzi spełniające). Konstatacje mogą być prawdziwe bądź fałszywe, natomiast funkcją performatywów jest wykonywanie jakiejś czynności – ich rola polega na generowaniu czynu. W ostatecznym rozrachunku „Austin wskazuje na performatywny charakter wypowiedzi, za pomocą których raczej czegoś się dokonuje, aniżeli stwierdza. Mowa, jego zdaniem, jest szczególnym rodzajem zachowania się”<sup>34</sup>. O społecznej poprawności „wypowiedzi spełniających” decydują zatem swoiste kryteria (tak czy inaczej: raczej „pragmatyczne” niż Arystotelesowsko-„klasyczne”) – muszą mianowicie istnieć obiektywne okoliczności dla spełnienia komunikowanej intencji, musi zachodzić szczerść zgłaszanych obietnic, potrzebne są stosowne kompetencje osoby coś deklarującej itp. Przy niespełnieniu stosownych kryteriów wypowiedziom nie zostaje przypisany atrybut fałszu; będą one raczej „nieszczęśliwe” (*unhappy*).

W najbardziej ogólnym ujęciu Austin dokonuje podziału aktów mowy na trzy typy, który to podział stanowi w zasadzie próbę pogodzenia „konstatacji” z „performatywami”, albo, mówiąc prościej, stara się zatrzeć przeciwstawienie: „mówić – czynić”. Jak komentuje Hempoliński, „powiedzieć coś, to zawsze zrobić coś. Nie może więc być czystych konstatacji ani też czystych performatywów”<sup>35</sup>. Idzie o to, że konstatacje, kiedy coś stwierdzają, kiedy o czymś informują, kiedy na coś wskazują – wykonują jakąś czynność, podobnie jak, z drugiej strony, performatywy (np. „nazywam coś”) mogą być rozważane pod względem ich zgodności z faktami.

Wśród aktów mowy Austin wymienia (podział ten, zwany teorią illokucji, został zaprezentowany we wspomnianej książce *How to do Things with Words*)<sup>36</sup>:

---

<sup>34</sup> A. Dąbrowski, *Intencjonalność i semantyka*, dz. cyt., s. 245.

<sup>35</sup> M. Hempoliński, *Brytyjska...*, dz. cyt., s. 121.

<sup>36</sup> Por. tamże, s. 121-122.

1. Akt lokucyjny „to powiedzenie czegoś w zwykłym, normalnym rozumieniu słowa ‘powiedzieć’ (*locution*)”. Przykładem może tu być, wyrażona za pomocą poprawnych reguł językowych, wypowiedź: „kot siedzi na macie”.

2. Akt illokucyjny (*illocution*), który obejmuje wyrażenia zawierające obietnice, oceny, rady, życzenia lub rozkazy. Mogą one wykazywać charakter lokucyjny (informujący o czymś), ale zarazem, na bazie tamtych, wskazują wyraźnie na określone działania lub takowe sugerują. Przykładem, zamierzonych przez nadawcę, „metasytuacyjnych” transgresji mogą być takie zdania „oznajmujące”, jak: „nazywam ten statek...” lub „w ogrodzie biega pies” („ostrzegam – nie wchodź do ogrodu”).

3. Akt perlokucyjny ma miejsce wtedy, kiedy wpływamy na uczucia, myśli i działania odbiorców językowego przekazu i kiedy „przez wypowiedzenie czegoś (*by saying something*) coś czynimy”. Pojawia się kolejny poziom interpretacyjny zasłyszanych komunikatów. „Powiedzenie ‘duszno tu’ w określonej sytuacji może spełniać illokucyjne akty stwierdzenia i wyrażenia wyrzutu w rodzaju ‘tak nakopciłeś papierosami, że nie ma czym oddychać’, a przez dokonanie tych aktów może spełniać akt perlokucyjny, tj. skłonić drugą osobę do powiedzenia ‘przepraszam’ i do otwarcia okna”.

Uczniem i twórczym kontynuatorem idei Austina jest **John Searle** (ur. 1932). W trakcie analizy języka potocznego omawia on poszczególne akty mowne. Nawiązując do koncepcji Austina, przypisuje wypowiedziom wymiar performatywny i umieszcza je w pięciu grupach<sup>37</sup>:

1. Reprezentatywy, wypowiedzi twierdzące, mające za zadanie przekonać odbiorcę, że coś jest faktem lub prawdą. Znajdują się tu takie wyrażenia, jak: informować, opowiadać, twierdzić, wygłaszać własne zdanie, przechwalać się, narzekać...

2. Dyrektywy to takie wypowiedzi, za pomocą których nadawca chce wpłynąć na odbiorcę lub życzy sobie, aby ten wykonał pewną

---

<sup>37</sup> Swoje pragmatyngwistyczne pomysły zawarł J. Searle w książkach: *Speech Acts. An essay in the philosophy of language* (Cambridge University Press, Cambridge 1969) oraz *Expression and Meaning* (Cambridge University Press, Cambridge 1979).

czynność. Należą do nich np.: prosić, rozkazywać, pytać, pozwalać, składać wnioszek.

3. Komisywy, które zobowiązują nadawcę wobec odbiorcy do wykonania lub odstąpienia od przyszłej czynności. Chodzi tu np. o akty mowne przyrzekania, gwarantowania, ustalania, przysięgania (mówiący zamierza wykonać w przyszłości określoną czynność).

4. Ekspresywy, za pomocą których nadawca wyraża i przedstawia odbiorcy swoje uczucia i poglądy. Nie chodzi tu o dopasowanie wypowiedzi do obiektywnych stanów rzeczy. Do tej grupy komunikatów należą takie akty mowne, jak: dziękować, pozdrawiać, składać wyrazy współczucia, gratulować, przeproszać, przeklinać... Mają one często charakter instytucjonalny bądź rytualny.

5. Deklaratywy, które odnoszą się do odbiorcy lub do czynności, która ma być przez niego wykonana (zawarty w treści zdaniowej stan rzeczy staje się faktem, np. chrzczenie, aresztowanie, nominowanie...).

### 13.6. Szkoła lwowsko-warszawska a neopozytywizm lingwistyczny

Nie zamierzamy dokonywać szerokiej prezentacji osiągnięć przedstawicieli tejże szkoły; ograniczymy się jedynie do jej usytuowania w ramach, omawianego w niniejszym rozdziale, pozytywistycznego nurtu filozoficzno-językowego. Szkołę tworzył **Kazimierz Twardowski** (1866–1938), który w roku 1895 objął katedrę filozofii na Uniwersytecie Lwowskim, a należeli do niej m.in.: **Jan Łukasiewicz** (1878–1956), **Tadeusz Kotarbiński** (1886–1981), **Kazimierz Ajdukiewicz** (1890–1963), **Tadeusz Czeżowski** (1889–1981) i **Alfred Tarski** (1901–1983).

Współzależności polskich myślicieli ze Lwowa i z Warszawy oraz przedstawicieli „trzeciego pozytywizmu” nie daje się ustalić w sposób jednoznaczny. Nie do końca jasne są inspiracje płynące

w jedną czy drugą stronę. Interesujące i głębokie spostrzeżenia w tym zakresie poczynił J. Woleński, którego ustalenia posłużą za wskazówki dla zestawienia poniższych uwag. Badacz opowiada się raczej za autonomią szkoły lwowsko-warszawskiej i jej odrębnością w stosunku do pozytywistów wiedeńskich, niemniej przytacza w sposób rzetelny różne, niekiedy odmienne, opinie dotyczące tej kwestii. Z wewnątrz szkoły płyną zapewnienia o jej samodzielności: „do istoty pozytywizmu, jak deklaruje Zawirski, należy bowiem nastawienie skrajnie antymetafizyczne; tymczasem polska filozofia naukowa nie wyklucza możliwości, że przynajmniej niektóre zagadnienia tradycyjnej metafizyki... należy traktować naukowo. [Przedstawiciele polskiej wersji neopozytywizmu] zaprzeczali, jakoby szkoła lwowsko-warszawska dała się zakwalifikować jako ‘filia’ Koła Wiedeńskiego”<sup>38</sup>. Według niektórych badaczy powstał natomiast pewien zgoła odmienny stereotyp, według którego „filozofowie szkoły lwowsko-warszawskiej są uważani za ‘rasowych’ neopozytywistów... Tak więc logicy polscy są wymienieni jako pierwsi, którzy podjęli idee Koła Wiedeńskiego”<sup>39</sup>.

Woleński proponuje daleko idącą ostrożność odnośnie do afiliowania poglądów polskich logików i językoznawców, zwłaszcza jeśli idzie o ich powiązania z Kołem Wiedeńskim. Wskazując na konkretne wydarzenia i daty w ewolucji obu środowisk, konstatuje: „Nie ma mowy o tym, aby szkoła lwowsko-warszawska była genetycznie wiązana z Kołem Wiedeńskim. [Należy ograniczyć się w tym względzie do badań], czy główne tezy logicznego empiryzmu były akceptowane przez filozofów ze szkoły lwowsko-warszawskiej”<sup>40</sup>.

Badacz wskazuje na pewne zbieżności zachodzące między, zasygnalizowaną wyżej, neopozytywistyczną koncepcją „języka fizykalnego” a „reizmem” T. Kotarbińskiego. Nie wyrokując o gene-

---

<sup>38</sup> J. Woleński, *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*, PWN, Warszawa 1985, s. 297.

<sup>39</sup> Tamże, s. 297.

<sup>40</sup> Tamże, s. 298.

tycznym pierwszeństwie, stwierdza, że „język reistyczny jest podobny do języka fizykalistycznego. Można powiedzieć nawet więcej: reizm jest pewną interpretacją fizykalizmu [lub na odwrót – podkr. B.A.]”<sup>41</sup>.

Stwierdzić trzeba, że sporo miejsca w twórczości „lwowiaków i warszawiaków” zajmuje właśnie refleksja filozoficzno-językowa, snuta głównie w paradygmacie logicznym i parapazytywistycznym. Można nawet powiedzieć więcej: „waga filozofii języka jako względnie autonomicznej gałęzi filozofii... była w szkole lwowsko-warszawskiej podkreślana niemal na każdym kroku...”<sup>42</sup>. Podejmowano tematy związane ze znaczeniem i sensownością wyrażen językowych, z ich sprawdzalnością, z semantyką i syntaktyką, ale też ogólnie z metafizyką. Rozważaniom tym towarzyszyła zawsze troska o logiczną precyzję i semantyczną wyrazistość dokonywanych ustaleń. Definiując „znaczenie” i przeciwstawiając je „rozmażanemu” użyciu potocznemu, jak napisze Ajdukiewicz, „będziemy postępować po części analitycznie, po części zaś syntetycznie i arbitralnie... Zmierzamy bowiem do definicji, która ma określić pojęcie ściśle i ostre... Można te granice poprowadzić tak lub inaczej, przy czym każdy wybór będzie wobec nieostrości potocznego pojęcia równouprawniony”<sup>43</sup>.

Ze względu na wielość nazwisk kojarzonych ze szkołą lwowsko-warszawską, na ogrom materiału i na dużą merytoryczną rozpiętość głoszonych stanowisk logiczno- oraz filozoficzno-językowych nie wdajemy się w tym miejscu w szczegółową ich analizę. Zainteresowanych odsyłamy do cytowanego wyżej, obszernego opracowania krakowskiego badacza.

---

<sup>41</sup> Tamże, s. 301.

<sup>42</sup> Tamże, s. 232.

<sup>43</sup> K. Ajdukiewicz, *Język i znaczenie*, w: tegoż, *Język i poznanie*, t. 1, PWN, Warszawa 1985, s. 145.

## Uwagi końcowe

---

Prześledziliśmy dzieje filozoficznej refleksji nad słowem. Z całą pewnością nie wyczerpaliśmy w naszym opracowaniu całego, jakże szerokiego wachlarza przedmiotowej problematyki. Zmierzyliśmy się wszakże z niezwykle trudnym, można wręcz powiedzieć: kapryśnym, zagadnieniem. Od wieków biedzimy się nad początkiem słów, miotając się w genetycznych poszukiwaniach między materią, Bogiem i naszym własnym wnętrzem. Konstrukty językowe przyjmują w poświęconych im teoriach często charakter niezależnego bytu i jawią się badaczom jako „świat pośredni”, poruszający się we własnej czaso-przestrzeni i krążący między podmiotem i światem przedmiotowym. Ów „językowy świat pośredni” przyjmuje tedy cechy obojga „rodziców”, czuje się mocno inspirowany wewnętrzną wolnością i aktywnością człowieka, ale też wychodzi chętnie naprzeciw zewnętrznej rzeczywistości, której ma przecież dotyczyć. Co ciekawe – a co zresztą zwykle przysługuje młodej istocie – bywa w stosunku do tamtych obszarów egzystencji nie do końca posłuszny, jawi się jako ich twórczy krytyk, wpływający, w myśl metodologii dialektycznego determinizmu, na istotę oraz na losy zarówno człowieka, jak i otaczających go przedmiotów. Język nie akceptuje do końca zaleceń żadnej z obu stron – w swym młodzięcym nieposłuszeństwie konstruuje własne wizje rzeczywistości i przekazuje nam swój, to znaczy „językowy obraz świata”.

Warto rozpoznać cechy owego „młodzieńca” filogenetycznej ewolucji. Będzie on przecież towarzyszył nam już do końca naszych dni. Ustalenie specyfiki językowego wyrazu ułatwi nam funkcjonowanie w społecznym i materialnym otoczeniu. Język jest w tym zakresie, jak widzieliśmy, nieodłącznym współaktorem; jest też współautorem naszych postaw i czynów. Odgrywa olbrzymią rolę w egzystencjalnych wydarzeniach. Banalem stają się stopniowo diagnozy, że językowe komunikaty mogą radować, jednoczyć, łagodzić cierpienia, leczyć, wprowadzać pokojową atmosferę, ale też z drugiej strony mogą ranić, społecznie różnicować, wzniecać społeczne niepokoje, być zarzewiem wojny, w szczególnych sytuacjach nawet zabijać.

Uświadomienie sobie możliwości i mocy słowa daje nadzieję na właściwe jego użycie. Poszukujemy w słowach ich retorycznego piękna i środowiskowego dobrodziejstwa. Starajmy się dążyć w językowym wyrazie do prawdy klasycznej, zalecającej zgodność między głoszonymi sądami a zewnętrzną rzeczywistością. Zdajemy sobie sprawę, że adekwatność jest tu sprawą niezwykle trudną, zwłaszcza ze względu na kulturowy wymiar człowieka i na jego uwikłanie w sieć własnych symbolicznych wytworów. Napisałem kiedyś nawet, trochę prowokacyjnie, choć prawdziwie, że jesteśmy z tego powodu „notorycznymi kłamcami”<sup>1</sup>. Idzie wszak, jeśli wolno w ten sposób owo zjawisko określić, o kulturę „przewrotu kopernikańskiego”, która – jak widzieliśmy – ogarnęła wiele nowożytnych i współczesnych systemów filozoficznych, w tym i filozoficzno-językowych. Wskazuje ona jedynie na kulturową nieosiągalność „rzeczy samej w sobie”, na swoisty stan naturalny (tu: językowo-komunikacyjny), w którym i z którym musimy żyć, podobnie jak żyjemy, mimo wszystko w zdrowiu, wśród mnóstwa bakterii, wirusów oraz innych zagrożeń. Nie oznacza to bynajmniej, że w słownym wyrazie wolno nam nurzać się w intencjonalnym

---

<sup>1</sup> B. Andrzejewski, *Wszyscy jesteśmy kłamcami...*, w: *O utrudnieniach w porozumiewaniu się. Perspektywa języka i komunikacji*, red. M. Obrębska, WNS UAM, Poznań 2011, s. 219–228.

kłamstwie, że możemy wykorzystywać słowa do manipulacyjnie pragmatycznych celów, co jest sprawą (a) łatwą w obliczu postępujących, nieograniczonych wręcz możliwości językowej perswazji, ale i (b) kuszącą w perspektywie chwilowych, przyziemnych korzyści.

Podstawowymi cechami (i celami) językowej komunikacji musi być (a) świadomość olbrzymiej, niekiedy obosiecznej siły stosowanego narzędzia i, co za tym idzie, (b) umiejętność oraz odpowiedzialność w procedurze posługiwania się słowami.

Zakończmy zarys „dziejów filozofii słowa” - z nutą nadziei, ale i ostrzeżenia - nawiązaniem do wszechwładnego Heraklitejskiego „logosu”, a także parafrazą Janowej, ewangelicznej preambuły, która nie traci wiele ze swej aktualności w ramach kulturowej aktywności człowieka, w konsekwencji też w sferze ludzkiej działalności oraz w formowaniu (się) rzeczywistości materialnej:

„Bez słowa nic się nie stanie, co się stanie,  
bowiem to dzięki słowu stanie się wszystko, co się stanie”.

# Literatura

---

- Ajdukiewicz Kazimierz, *Język i poznanie*, PWN, Warszawa 1985.
- Albrecht Erhard, *Sprache und Philosophie*, Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin 1975.
- Andrzejewska Joanna (Hrsg.), *Das Fremde in interkulturellen Untersuchungen*, CityDruck & Verlag, Erfurt 2015.
- Andrzejewski Bolesław, *Animal symbolicum. Ewolucja neokantyzmu Ernsta Cassirera*, WN UAM, Poznań 1980.
- Andrzejewski Bolesław, *Emanuel Swedenborg – między empirią a mistycyzmem*, PTPN, Poznań 1992.
- Andrzejewski Bolesław, *Homo universus. Iz rassuźdienij o suszcznosti czeta-wieka*, „Wiesticnik Minskogo Gosudarstwiennoego Lingwisticzeskogo Uniwersitieta” 2012, nr 11.
- Andrzejewski Bolesław, *Homo universus. Mensch und Sprache in der deutschen und polnischen Philosophie*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2011.
- Andrzejewski Bolesław (red.), *Komunikacja – rozumienie – dialog*, WN UAM, Poznań 1990
- Andrzejewski Bolesław, *Problem noumenu w kantyzmie i neokantyzmie*, w: *W kręgu inspiracji kantowskich*, red. Roman Kozłowski, PTPN-PWN, Poznań-Warszawa 1983, s. 101-116.
- Andrzejewski Bolesław, *Przyroda i język. Filozofia wczesnego romantyzmu w Niemczech*, PWN, Warszawa-Poznań 1989.
- Andrzejewski Bolesław, *Wilhelm von Humboldt*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1989. Publikacja zawiera wybrane teksty Humboldta w przekładzie autora monografii.

- Andrzejewski Bolesław, *Wszyscy jesteśmy kłamcami...*, w: *O utrudnieniach w porozumiewaniu się. Perspektywa języka i komunikacji*, red. Monika Obrebska, WNS UAM, Poznań 2011.
- Apel Karl-Otto, *Auseinandersetzungen in Erprobung der transzendentalpragmatischen Ansatzes*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1998.
- Apel Karl-Otto, *Komunikacja a etyka: perspektywa transcendentally-pragmatyczna*, tłum. z jęz. ang. Andrzej Przyłębski, w: *Komunikacja – rozumienie – dialog*, red. Bolesław Andrzejewski, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 1990.
- Apel Karl-Otto, *Transformation der Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1973.
- Arystoteles, *Kategorie i Hermeneutyka*, tłum. Kazimierz Leśniak, PWN, Warszawa 1975.
- Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. i Wstęp Kazimierz Leśniak, PWN, Warszawa 1983.
- Aristoteles, *Poetik*, Reclam, Leipzig 1979.
- Arystoteles, *Polityka*, tłum. Ludwik Piotrowicz, w: Kazimierz Leśniak, *Arystoteles*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1975, s. 172–218.
- Bacon Francis, *Essays*, Reclam, Stuttgart 1993.
- Bacon Francis, *Neu Atlantis*, Reclam, Stuttgart 1995.
- Bacon Franciszek, *Novum organum*, tłum. Jan Wikariak, PWN, Warszawa 1955.
- Barthes Roland, *Podstawy semiologii*, tłum. Anna Turczyn, seria Eidos, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2009.
- Bartmiński Jerzy, *Językowe podstawy obrazu świata*, UMCS, Lublin 2009.
- Bär Jochen A., *Nation und Sprache in der Sicht romantischer Schriftsteller und Sprachtheoretiker*, w: *Nation und Sprache*, Hrsg. Andreas Gardt, de Gruyter, Berlin–New York 2000, s. 199–228.
- Berkeley George, *Traktat o zasadach poznania ludzkiego*, tłum. Jan Leszczyński, PWN, Warszawa 1956.
- Bodammer Theodor, *Hegels Deutung der Sprache*, F. Meiner Verlag, Hamburg 1969.
- Buczyńska Hanna, *Peirce*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1965.
- Buczyńska-Garewicz Hanna, *Koło Wiedeńskie*, Comer, Toruń 1993.
- Buchler Justus (ed.), *The Philosophy of Peirce. Selected Writings*, Routledge & Kegan Paul, London 1956.
- Cassirer Ernst, *Die kantischen Elemente in Wilhelm von Humboldts Sprachphilosophie*, w: *Festschrift für Paul Hensel*, Göttingen 1923.

- Cassirer Ernst, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1994.
- Cassirer Ernst, *Philosophie der symbolischen Formen*, erster Teil: *Die Sprache*, Bruno Cassirer Verlag, Berlin 1923.
- Cassirer Ernst, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, Bruno Cassirer Verlag, Berlin 1910 (wydanie polskie: *Substancja i funkcja*, tłum. Przemysław Parszutowicz, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2008).
- Cassirer Ernst, *Symbol i język*, wyb. i tłum. Bolesław Andrzejewski, WN IF UAM, Poznań 1995 (wyd. 2 – WSPiA, Poznań 2004).
- Cassirer Ernst, *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1983.
- Chomsky Noam, *Aspekte der Syntax-Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1969.
- Chomsky Noam, *Cartesianische Linguistik*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1971.
- Comte August, *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej*, tłum. J.K., Hachette, Warszawa 2009.
- Coseriu Eugenio, *Die Geschichte der Sprachphilosophie von der Antike bis zur Gegenwart*, Gunter Narr, Tübingen 1975.
- Courtenay Baudouin Jan de, *O języku polskim*, red. Jan Basara, Mieczysław Szymczak, PWN, Warszawa 1984.
- Dante Alighieri, *O języku popolitym*, tłum. Włodzimierz Olszaniec, Antyk, Kęty 2002.
- Dąbrowski Andrzej, *Intencjonalność i semantyka*, Universitas, Kraków 2013.
- Descartes René, *Medytacje o pierwszej filozofii*, tłum. Maria i Kazimierz Ajdukiewiczowie, PWN, Warszawa 1958.
- Diels Hermann, *Fragmente der Vorsokratiker*, Rowohlt, Hamburg 1957.
- Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. Irena Krońska, Kazimierz Leśniak, Witold Olszewski, PWN, Warszawa 1982.
- Domaradzki Mikołaj, Kulczycki Emanuel, Wendland Michał (red.), *Język, rozumienie, komunikacja*, WN IF UAM, Poznań 2011.
- Domaradzki Mikołaj, *Filozofia antyczna wobec problemu interpretacji*, WN IF UAM, Poznań 2013.
- Ehrlich Leonard H., Wissler Richard (Hrsg.), *Karl Jaspers – Philosophie auf dem Weg zur 'Weltphilosophie'*, Königshausen & Neumann, Rodopi, Würzburg–Amsterdam 1998.
- Fiedler Conrad, *Der Ursprung der künstlerischen Tätigkeit*, Leipzig 1887.

- Fichte Johann G., *Powołanie człowieka*, tłum. Adam Zieleńczyk, PWN, Warszawa 1956.
- Fichte Johann G., *Sämtliche Werke*, Hrsg. J.H. Fichte, Leipzig 1884–1845.
- Fichte Johann G., *Zamknięte państwo handlowe i inne pisma*, tłum. Paweł Dybel i in., Aletheia, Warszawa 1966.
- Flasch Kurt (Hrsg.), *Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung. Mittelalter*, Reclam, Stuttgart 1994.
- Franciszek, Ojciec Święty, *Encyklika Laudato Si'*, Wydawnictwo M, Kraków 2015.
- Freud Sigmund, *Wstęp do psychoanalizy*, tłum. S. Kempnerówna, W. Zaniewicki, PWN, Warszawa 1992.
- Gadamer Hans-Georg, *Der Anfang der Philosophie*, Reclam, Stuttgart 1996.
- Gadamer Hans-Georg, *Heideggers Wege*, J.C.B. Mohr, P. Siebeck, Tübingen 1983.
- Gadamer Hans-Georg, *Wahrheit und Methode*, J.C.B. Mohr, P. Siebeck, Tübingen 1975.
- Gipper Helmut, *Gibt es ein sprachliches Relativitätsprinzip?*, Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1972.
- Gołąb Zbigniew, Heinz Adam, Polański Kazimierz, *Słownik terminologii językoznawczej*, PWN, Warszawa 1970.
- Heinz Adam, *Dzieje językoznawstwa w zarysie*, PWN, Warszawa 1978.
- Hamann Johann G., *Schriften zur Sprache*, Hrsg. Josef Simon, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1967.
- Haym Rudolf, *Wilhelm von Humboldt – Lebensbild und Charakteristik*, Gaertner, Berlin 1856.
- Hegel Georg W.F., *Werke*, Hrsg. Eva Moldenhauer, Karl M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986.
- Heidegger Martin, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen 1986.
- Heidegger Martin, *W drodze do języka*, tłum. Janusz Mizera, wyd. Baran i Suszczyński, Kraków 2000.
- Heinzmann Richard, *Filozofia średniowiecza*, tłum. Piotr Domański, Antyk, Kęty 1999.
- Heller Michał, *Filozofia świata*, Znak, Kraków 1992.
- Hempoliński Michał, *Brytyjska filozofia analityczna*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1974.
- Hennigfeld Jochem, *Geschichte der Sprachphilosophie – Antike und Mittelalter*, Walter de Gruyter, Berlin–New York 1994.

- Herder Johann G., *Sämtliche Werke*, Bd. 21, Berlin 1881.
- Herder Johann G., *Sprachphilosophie*, Hrsg. E. Heintel, F. Meiner Verlag, Hamburg 1960.
- Herder Johann G., *Wybór pism*, red. Tadeusz Namowicz, Ossolineum, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź 1987.
- Hölderlin Friedrich, *Pod brzemieniem mego losu. Listy – Hyperion*, tłum. Anna Milska, Wanda Markowska, Czytelnik, Warszawa 1972.
- Humboldt Wilhelm von, *Aeschylos Agamemnon*, w: *Studienausgabe*, Bd. 1, Fischer, Frankfurt am Main 1970.
- Humboldt Wilhelm von, *Schriften zur Sprache*, Hrsg. Michael Böhler, Reclam, Stuttgart 1973.
- Humboldt Wilhelm von, *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluß auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*, S. Calvary, Berlin 1880 (wyd. pol. *Rozmaitość języków a rozwój umysłowy ludzkości*, tłum. Elżbieta Kowalska, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 2001).
- Humboldt Wilhelm von, *Werke in fünf Bänden*, Hrsg. Andreas Flitner, Klaus Giel, J.G. Cotta'sche Buchhandlung, Stuttgart 1963.
- Hülser Karlheinz, *Stoa*, w: *Klassiker der Sprachphilosophie*, Hrsg. Tilman Borsche, C.H. Beck, München 1996.
- Ivić Milka, *Kierunki w lingwistyce*, tłum. Kazimierz Feleszko, Anna Wierzbicka, Ossolineum, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1975.
- Jakobson Roman, *W poszukiwaniu istoty języka*, oprac. Maria R. Mayenowa, PIW, Warszawa 1981.
- James William, *Pragmatyzm*, tłum. Władysław M. Kozłowski, Warszawa 1911.
- James William, *W obronie wiary*, tłum. Władysław M. Kozłowski, Warszawa 1901.
- Janik Piotr, *Koncepcja przekonania w ujęciu semiotyczno-pragmatycznym*, WAM, Kraków 2011.
- Jaspers Karl, *Philosophie*, Bd. 2: *Existenzerhellung*, Piper, München 1994.
- Kant Immanuel, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. Roman Ingarden, PWN, Warszawa 1957.
- Katz Jerrold J., *Philosophie der Sprache*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1971.
- Kijaczko Stanisław, *John Dewey i idea filozofii pragmatycznej*, Uniwersytet Opolski, Opole 2009.
- Kołakowski Leszek (red.), *Filozofia XVII wieku*, PWN, Warszawa 1959.

- Kołodkowski Leszek, *Filozofia pozytywistyczna – od Hume’a do Koła Wiedeńskiego*, PWN, Warszawa 2003.
- Kozłowski Roman (red.), *W kręgu inspiracji Kantowskich*, PTPN-PWN, Poznań-Warszawa 1983.
- Krzemiński Ireneusz, *Co się dzieje między ludźmi?*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1992.
- Kues Nikolaus von, *Drei Schriften vom verborgenen Gott*, F. Meiner Verlag, Hamburg 1967.
- Kues Nikolaus von, *Idiota de mente (Der Laie über den Geist)*, F. Meiner Verlag, Hamburg 1995.
- Kues Nikolaus von, *Vom Nichtanderen*, F. Meiner Verlag, Hamburg 1987.
- Kulczycki Emanuel, *Utopia języka doskonałego w europejskim kręgu kulturowym*, „Homo Communicativus” 2007, nr 1(2), Poznań.
- Künne Wolfgang, *Gottlob Frege*, w: *Klassiker der Sprachphilosophie*, Hrsg. Tilman Borsche, C.H. Beck, München 1996, s. 325–346.
- Kurkowska Halina, Weinsberg Adam (red.), *Językoznawstwo strukturalne*, PWN, Warszawa 1979.
- Langer Susanne K., *Nowy sens filozofii*, tłum. Alina H. Bogucka, PIW, Warszawa 1976.
- Leibniz Gottfried W., *Monadologia*, tłum. Henryk Elzenberg, UMK, Toruń 1991.
- Leibniz Gottfried W., *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. Izydora Dąmbska, PWN, Warszawa 1955.
- Lenneberg Eric H., *Biologische Grundlagen der Sprache*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1972.
- Lenneberg Eric H., *Neue Perspektiven in der Erforschung der Sprache*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1972.
- Leśniak Kazimierz, *Arystoteles*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1975.
- Leśniak Kazimierz, *Materialiści greccy w epoce przedsokratejskiej*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1972.
- Lévy-Strauss Claude, *Antropologia strukturalna*, tłum. Krzysztof Pomian, PIW, Warszawa 1970.
- Lipczuk Ryszard (Hrsg.), współpraca Franz Hofer, Ewelina Kamińska, Anna Malinowska, Krzysztof Nerlicki, *Von Artisten, Illusionisten, Kriminalisten und anderen falschen Freunden*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin 1997.
- Locke John, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. Bolesław Gawecki, PWN, Warszawa 1955.

- Lukrecjusz, *O naturze wszechrzeczy*, tłum. Edward Szymański, PWN, Warszawa 1957.
- Lyons John, *Chomsky*, tłum. Barbara Stanosz, Wiedza Powszechna, Warszawa 1972.
- Marks Karol, Engels Fryderyk, *Dzieła*, Książka i Wiedza, Warszawa (kolejne tomy wydawane w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku).
- Malmberg Bertil, *Nowe drogi w językoznawstwie*, tłum. Aleksander Szulc, PWN, Warszawa 1969.
- Mańczyk Augustyn, *Różnice językowe a problem poznania*, WSP, Zielona Góra 1985.
- Meiner-Oeser Stefan, *Nikolaus von Kues*, w: *Klassiker der Sprachphilosophie*, Hrsg. Tilman Borsche, C.H. Beck, München 1996.
- Meister Eckhart, *Werke*, Hrsg. Niklaus Largier, Verlag Deutscher Klassiker, Frankfurt am Main 1993.
- Miodoński Leon, *Herder kontra Süßmilch – początki sporu o pochodzenie języka*, w: *Język, rozumienie, komunikacja*, red. Mikołaj Domaradzki, Emanuel Kulczycki, Michał Wendland, WN IF UAM, Poznań 2011, s. 47–57.
- Młynek Katarzyna, *Zagadnienie komunikacji w filozofii Johna Deweya*, maszynopis rozprawy doktorskiej, promotor Piotr Gutowski, KUL, Lublin 2015.
- Novalis, *Schriften*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1968.
- Novalis, *Werke in einem Band*, Aufbau Verlag, Berlin-Weimar 1983.
- Nüsse Heinrich, *Die Sprachtheorie Friedrich Schlegels*, Winter-Verlag, Heidelberg 1962.
- Olejarczyk Anna, *Platońska koncepcja języka*, w: *Rzeczywistość języka*, red. Barbara Trojanowska, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1999.
- Olschki Leo, *Die Literatur der Technik und der angewandten Wissenschaft vom Mittelalter bis zur Renaissance*, Heidelberg 1919.
- Orlik Piotr, Przybyszewski Krzysztof (red.), *Filozofia a sfera publiczna*, WN IF UAM, Poznań 2012.
- Otto Stephan (Hrsg.), *Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung. Renaissance und frühe Neuzeit*, Reclam, Stuttgart 1984.
- Pampanara Andrea, *Abelard – miłość, rozum i pasja*, tłum. Magdalena K. Wrana, Bratni Zew, Kraków 2010.
- Pape Helmut, *Charles Sanders Peirce (1839–1914)*, w: *Klassiker der Sprachphilosophie*, Hrsg. Tilman Borsche, C.H. Beck, München 1996, s. 307–324.

- Piaget Jean, *Strukturalizm*, tłum. Stanisław Cichowicz, Wiedza Powszechna, Warszawa 1972.
- Pismo Święte. Stary i Nowy Testament*, red. ks. Michał Peter, ks. Marian Wolniewicz, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 2007.
- Platon, *Der siebente Brief*, Reclam, Stuttgart 1997.
- Platon, *Kratylos*, tłum. Witold Stefański, Wyd. Ossolińskich, Wrocław 1990.
- Platon, *Kratylos*, tłum. Zofia Brzostowska, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1990.
- Platon, *Sämtliche Werke*, Insel, Frankfurt am Main–Leipzig 1991.
- Platon, *Państwo*, tłum. Władysław Witwicki, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2007.
- Ritter Johann W., *Fragmente aus dem Nachlasse eines jungen Physikers*, Müller & Kiepenheuer, Hanau 1884.
- Rorty Richard, *Wittgenstein i zwrot lingwistyczny*, tłum. Dominika Łukoszek, Łukasz Wiśniewski, „Homo Communicativus” 2007, nr 2, Poznań.
- Sapir Edward, *Die Sprache. Eine Einführung in das Wesen der Sprache*, Hueber, München 1972.
- Sapir Edward, *Kultura, język, osobowość*, tłum. R. Zimand, B. Stanosz, PIW, Warszawa 1978.
- Saussure Ferdinand de, *Kurs językoznawstwa ogólnego*, tłum. Krystyna Kasprzyk, *Wprowadzenie* – Kazimierz Polański, PWN, Warszawa 1991.
- Schaff Adam, *Język a poznanie*, Książka i Wiedza, Warszawa 1967.
- Scheler Max, *Istota i formy sympatii*, tłum. Adam Węgrzecki, PWN, Warszawa 1986.
- Schelling Friedrich W.J., *Sämtliche Werke*, Hrsg. K.L.A. Schelling, Cotta Verlag, Stuttgart–Augsburg 1856 i n.
- Schiller Ferdinand C.S., *Studies in Humanism*, Macmillan & Co., London 1907.
- Schilpp Paul A. (Hrsg.), *Ernst Cassirer*, Kohlhammer, Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz 1966.
- Schlegel Friedrich, *Werke in zwei Bänden*, Aufbau Verlag, Berlin–Weimar 1980.
- Schmidt Gerhart, *Vom Ursprung der Sprache*, w: *Język, rozumienie, komunikacja*, red. Mikołaj Domaradzki, Emanuel Kulczycki, Michał Wendland, WN IF UAM, Poznań 2011.
- Schmidt Gerhart, *O pochodzeniu języka*, tłum. z jęz. niem. Bolesław Andrzejewski, „Lingua ac Communitas” 2012, nr 22, s. 37–45.

- Schubert Gotthilf H., *Die Symbolik des Traumes*, Kunz Verlag, Bamberg 1814.
- Searle J., *Speech Acts. An essay in the philosophy of language*, Cambridge University Press, Cambridge 1969.
- Searle J., *Expression and Meaning*, Cambridge University Press, Cambridge 1979.
- Simon Josef, *Das Problem der Sprache bei Hegel*, Kohlhammer, Stuttgart 1966.
- Simon Josef, *Immanuel Kant (1724–1804)*, w: *Klassiker der Sprachphilosophie*, Hrsg. Tilman Borsche, C.H. Beck, München 1996.
- Skibitzki Bernd, *Herder – ein aufklärerischer Sprachphilosophie*, w: *Herders Idee der Humanität*, Hrsg. Jan Watrak, Rolf Bräuer, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin 1995, s. 247–259.
- Skinner Burrhus F., *Verbal Behavior*, ACC, New York 1957.
- Skorczyk Magdalena, *Zwrot komunikacyjny z perspektywy transcendentalno-pragmatycznej Karla-Otto Apla*, maszynopis rozprawy doktorskiej, promotor Bolesław Andrzejewski, UAM, Poznań 2013.
- Sobota Daniel R., *Źródła i inspiracje Heideggerowskiego pytania o bycie*, Yakiza, Bydgoszcz 2012 (t. 1), 2013 (t. 2).
- Spranger Eduard, *Wilhelm von Humboldt und Kant*, w: *Kant-Studien* 1908, Bd. 13.
- Stanosz Barbara, *Lingwistyka a filozofia*, PWN, Warszawa 1977 (w zbiorze znajduje się bogaty wybór prac N. Chomsky'ego, a także innych „uniwersalistów” językowych).
- Stegmaier Werner, *Philosophie und Orientierung*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 2008.
- Stetter Christian, *Strukturelle Sprachwissenschaft*, w: *Klassiker der Sprachphilosophie*, Hrsg. Tilman Borsche, C.H. Beck, München 1996.
- Süßmilch Johann Peter, *Versuch eines Beweises, dass die erste Sprache ihren Ursprung nicht vom Menschen, sondern allein vom Schöpfer erhalten habe*, Buchladen der Realschule, Berlin 1776.
- Swedenborg Emanuel, *Himmel und Hölle*, Berlin 1924.
- Swedenborg Emanuel, *Himmliche Geheimnisse*, Zürich 1967.
- Swedenborg Emanuel, *Homo maximus*, Zürich 1983.
- Swedenborg Emanuel, *The principia, or the first principles of natural things*, London 1846.
- Swedenborg Emanuel, *Von den Erdkörpern der Planeten und des gestirnten Himmels Einwohnern*, Frankfurt 1770.
- Święty Augustyn, *Państwo Boże*, tłum. ks. W. Kubicki, Hachette, Warszawa 2010.

- Święty Augustyn, *Wyznania*, Znak, Kraków 2008.
- Święty Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, Pax, Warszawa 1953.
- Święty Jan Chryzostom, *Myśli*, Hachette, Warszawa 2010.
- Święty Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, tłum. Adam Aduszkiewicz, Leszek Kuczyński, Jacek Ruszczyński, Antyk, Kęty 1998.
- Święty Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, tłum. Pius Belch, Veritas, Londyn 1978.
- Szymona Wiesław, *Mistrz Eckhart*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2004.
- Tatarkiewicz Władysław, *Historia filozofii*, PWN, Warszawa 1959.
- Tetens Johann N., *Sprachphilosophische Versuche*, Hrsg. Heinrich Pfannkuch, F. Meiner Verlag, Hamburg 1971.
- Thomson George, *Pierwsi filozofowie*, tłum. Antoni Dębnicki, Książka i Wiedza, Warszawa 1966.
- Tokarski Ryszard, *Światy za słowami, wykłady z semantyki leksykalnej*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2014.
- Trojanowska Barbara (red.), *Rzeczywistość języka*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1999.
- Tyzska Juliusz, *Performatywna moc słowa*, w: *Słowo na terytorium sztuki dla dziecka*, red. Grzegorz Leszczyński, Hanna Gawrońska, Centrum Sztuki dla Dziecka, Poznań 2013.
- Überweg Friedrich, *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Dritter Teil – Die Philosophie der Neuzeit bis zum Ende des achtzehnten Jahrhunderts*, Hrsg. Max Frischeisen-Köhler, Willy Moog, Verlag Mittler und Sohn, Berlin 1924.
- Vossler Karl, *Geist und Kultur in der Sprache*, Heidelberg 1925.
- Whorf Benjamin L., *Język, myśl i rzeczywistość*, tłum. Teresa Hołówka, PIW, Warszawa 1982.
- Weisgerber Leo, *Die Muttersprache im Aufbau unserer Kultur*, Düsseldorf 1950.
- Weisgerber Leo, *Die Stellung der Sprache im Aufbau der Gesamtkultur*, Heidelberg 1954.
- Weisgerber Leo, *Vom Weltbild der deutschen Sprache*, Schwann Verlag, Düsseldorf 1950.
- Wendland Michał, *Konstruktywizm komunikacyjny*, WN IF UAM, Poznań 2011.

- Wendland Michał, *Relatywizm komunikacyjny a problem międzykulturowego porozumienia*, „Homo Communicativus” 2007, nr 1(2), Poznań.
- Wittgenstein Ludwig, *Dociekania filozoficzne*, tłum. Bogusław Wolniewicz, PWN, Warszawa 2000.
- Wittgenstein Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. Bogusław Wolniewicz, PWN, Warszawa 1997.
- Woleński Jan, *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*, PWN, Warszawa 1985.
- Wüster Eugen, *Grundzüge der Sprachnormung in der Technik*, Berlin 1934.
- Zaporowski Andrzej, *Wypowiedź a nieporozumienie*, w: *Język i przedstawienie*, red. Anna Pałubicka, Grzegorz A. Dominiak, Epigram, Bydgoszcz 2008.
- Zgółka Tadeusz, *Język, kompetencja, gramatyka*, PWN, Poznań-Warszawa 1980.

# Indeks nazwisk

---

## A

Abelard Piotr 49, 50  
Aduszkiewicz Adam 62  
Ajdukiewicz Kazimierz 212, 259, 280, 282  
Ajdukiewicz Maria 212  
Albrecht Erhard 229  
Anaksymenes z Miletu 21  
Andrzejewska Joanna 209  
Andrzejewski Bolesław 14, 18, 77, 162, 164, 178, 247, 284  
Apel Karl-Otto 17, 18, 110, 246, 247  
Arnauld Antoine 215  
Arystoteles ze Stagiry 28, 33–44, 47–49, 54, 61, 65, 71, 99, 103  
Augustyn św. 40, 44, 56–59, 60, 61, 65  
Austin John Langshaw 267, 276–279  
Avenarius Richard 263, 264  
Ayer Alfred 263

## B

Bacon Franciszek 95–98, 104  
Bär Jochen 143  
Barthes Roland 253  
Bartmiński Jerzy 190  
Basara Jan 251  
Beattie James 215

Berkeley George 49, 98, 101–104, 267  
Bloomfield Leonard 252, 259, 260  
Boas Franz 260  
Bodammer Theodor 168  
Borsche Tilman 44  
Böhler Michael 119  
Bradley Francis Herbert 267, 269  
Bräuer Rolf 85  
Brøndal Viggo 257  
Brzostowska Zofia 29  
Buchler Justus 240  
Buczyńska Hanna (Buczyńska-Garewicz Hanna) 238, 240, 265, 266

## C

Carnap Rudolf 263, 265, 266  
Cassirer Ernst 38, 42, 60, 77, 81, 82, 109, 112, 175, 177–188, 197, 199, 227, 255  
Chomsky Noam 118, 213–221, 255  
Chryzyp z Soloj 43, 46  
Cichowicz Stanisław 250  
Comte August 262  
Coseriu Eugenio 23, 24, 54, 60  
Courtenay Jan Baudouin de 251  
Czeżowski Tadeusz 280

## D

Dante Alighieri 58, 59, 74  
Dąbrowski Andrzej 41, 278  
Dąbwska Izydora 213  
Dewey John 235, 236, 239  
Dębnicki Antoni 24  
Diels Hermann 22  
Diogenes Laertios 39, 45  
Dion, król Syrakuz 31  
Domański Piotr 50  
Domaradzki Mikołaj 42, 84  
Dybel Paweł 143

## E

Eckhart Johannes (Mistrz Eckhart)  
66–69, 71–76  
Ehrlich Leonard H. 162  
Einstein Albert 194  
Elzenberg Henryk 213  
Empedokles 21  
Engels Fryderyk 206, 226–231, 233

## F

Feleszko Kazimierz 249  
Fichte Johann Gottlieb 137–146  
Fiedler Conrad 189  
Flasch Kurt 76, 79  
Flitner Andreas 121  
Franciszek, Ojciec Święty 165  
Frege Gottlob 270  
Freud Sigmund 156  
Frischeisen-Koehler Max 76

## G

Gadamer Hans-Georg 160, 161  
Gardt Andreas 143  
Gawecki Bolesław 98  
Gawrońska Hanna 277  
George Stefan 157

Giel Klaus 121, 290  
Gipper Helmut 210  
Gołab Zbigniew 260  
Gutowski Piotr 235

## H

Hahn Hans 263  
Hamann Johann Georg 86–89, 94, 109,  
115  
Haym Rudolf 112  
Hegel Georg Wilhelm Friedrich 167–176  
Heidegger Martin 157–161, 164, 201,  
205, 207  
Heintel Erich 90  
Heinz Adam 23, 260  
Heinzmann Richard 50  
Heller Michał 156  
Hellmann Kai-Uwe 209  
Hempoliński Michał 264, 267–271,  
277, 278  
Hennigfeld Jochem 23, 39, 45, 47, 50,  
58, 63–65, 78  
Heraklit z Efezu 21–24, 33, 52  
Herder Johann Gottfried 17, 84, 85,  
89–94, 109, 110, 115, 179, 204, 205,  
244  
Hildegarda z Bingen 67  
Hjelmslev Luis 253, 257–259  
Hofer Franz 209  
Hölderlin Friedrich 147, 148, 150, 157  
Hołówka Teresa 193  
Hülser Karlheinz 44  
Humboldt Aleksander von 142  
Humboldt Wilhelm von 60, 83, 94,  
105, 111–128, 142, 145, 179, 184,  
191, 193, 197, 205, 208, 211, 228,  
248, 255

**I**

Ingarden Roman 106  
Ivić Milka 249, 251, 258–260

**J**

Jakobson Roman 256, 257, 259  
James William 241–244  
Jan Chryzostom św. 66  
Jan Ewangelista św. 13, 69, 285  
Jan z Salisbury 50  
Janik Piotr 240  
Jaspers Karl 161, 162  
Jung Carl Gustaw 156

**K**

Kaczmarkowski Michał 29  
Kamińska Ewelina 209  
Kant Immanuel 88, 92–94, 100, 105–112,  
120, 128, 138, 144, 146, 159, 177,  
190, 193, 197, 208, 244, 246  
Karczewski Siergiej 256  
Kartezjusz (Descartes René) 159, 212,  
214, 215  
Kasprzyk Krystyna 252  
Katz Jerrold J. 220, 221  
Kempnerówna S. 156  
Kijaczko Stanisław 236  
Kleantes z Assos 43  
Kołakowski Leszek 234, 267  
Kotarbiński Tadeusz 280, 281  
Kozłowski Roman 178  
Kozłowski Władysław Mieczysław 241,  
243  
Kruszewski Mikołaj 251  
Krzemiński Ireneusz 244  
Kuczyński Leszek 62  
Kuhn Adalbert 249  
Kulczycki Emanuel 84, 131

Künne Wolfgang 270  
Kurkowska Halina 254

**L**

Langer Susanne K. 186–188  
Largier Niklaus 67  
Leibniz Gottfried Wilhelm 213–215  
Lenneberg Eric H. 215, 221–225  
Leszczyński Grzegorz 277  
Leszczyński Jan 102  
Leśniak Kazimierz 22, 24, 34, 35,  
39–41  
Leśniewski Stanisław 259  
Lévi-Strauss Claude 261  
Lipczuk Ryszard 209  
Locke John 97–100, 102–103, 213  
Lukrecjusz 47  
Lyons John 211, 216, 217, 260

**Ł**

Łukasiewicz Jan 259, 280  
Łukoszek Dominika 246

**M**

Mach Ernest 263, 264  
Malinowska Anna 209  
Malmberg Bertil 248, 249, 251, 252,  
258, 260  
Mańczyk Augustyn 197  
Marek Aureliusz 43  
Markowska Wanda 148  
Marks Karol 206, 226–228, 231–233  
Marsais M. du 215  
Marszałek Robert 143  
Mathesius Wilhelm 256  
Mayenowa Maria Renata 257  
Mead George Herbert 244, 245  
Meier-Oeser Stefan 81

Michaelis Johann D. 83, 189  
Mikołaj z Kuzy (Kuzañczyk, Nikolaus von Kues) 75–82  
Milska Anna 148  
Miodoński Leon 84, 85, 93  
Mizera Janusz 158  
Młynek Katarzyna 235  
Moore George Edward 267–269

## N

Namowicz Tadeusz 91  
Nerlicki Krzysztof 209  
Neurath Otto 263  
Nicole Pierre 215  
Novalis (Hardenberg Friedrich von) 129, 135, 145, 148, 150, 153  
Nüsse Heinrich 14

## O

Obrębska Monika 284  
Ockham Wilhelm 50, 51  
Olejarczyk Anna 32  
Olschki Leo 207  
Olszaniec Włodzimierz 58  
Orlik Piotr 164  
Otto Stephan 81

## P

Pałubicka Anna 15  
Pamparana Andrea 49  
Pape Helmut 239  
Parmenides z Elei 23  
Pascal Blaise 234, 242  
Peirce Charles Sanders 236–241, 243–246, 254, 259  
Peter M., ks. 69  
Pfannkuch Heinrich 89  
Piaget Jean 250  
Piotrowicz Ludwik 41

Planck Max 207  
Platon 24–36, 38–40, 43, 44, 48–50, 52, 169, 206, 231  
Płaczkowska Barbara 91  
Polański Kazimierz 252, 260  
Pomian Krzysztof 261  
Popper Karl 263  
Pott August Friedrich 249  
Przybyszewski Krzysztof 164

## R

Rafael 35  
Reichenbach Hans 263  
Ritter Johann Wilhelm 147  
Rorty Richard 245, 246, 276  
Roscelin z Paryża 49  
Russell Bertrand 156, 267, 269–272  
Ruszczyński Jacek 62  
Ryle Gilbert 267

## S

Sapir Edward 60, 190–197  
Saussure Ferdinand de 114, 240, 249–256, 258, 259  
Schaff Adam 197  
Scheler Max 165  
Schelling Friedrich Wilhelm Joseph 145–148  
Schiller Ferdinand Canning S. 243  
Schilpp Paul A. 179, 243  
Schlegel Friedrich 138, 150–153, 248  
Schlick Moritz 263–265  
Schmidt Gerhart 14, 93, 94  
Schubert Gotthilf Heinrich 153–155, 164  
Searle John 279  
Seneka 43  
Simon Josef 87, 110, 167, 168, 173, 176  
Skibitzki Bernd 85

Skinner Burrhus Frederic 216, 217  
Skorczyk Magdalena 247  
Sobota Daniel 159  
Sokrates 25, 28–30, 49, 50, 274  
Spranger Eduard 111, 205  
Stanosz Barbara 192, 217  
Stefański Witold 29, 30  
Stegmaier Werner 14  
Stetter Christian 251, 254  
Strawson Peter Frederick 267  
Süßmilch Johann Peter 84–86, 89  
Swedenborg Emanuel 130–137, 154  
Szulc Aleksander 248  
Szymański Edward 47  
Szymczak Mieczysław 251  
Szymona Wiesław 72

## T

Tales z Miletu 21  
Tarski Alfred 259, 280  
Tatarkiewicz Władysław 50  
Taylor Alfred Edward 267  
Tetens Johann Nicolaus 86, 89, 90  
Thomson George 24  
Tokarski Ryszard 221  
Tomasz z Akwinu św. 61–66, 72  
Trakl George 157  
Trojanowska Barbara 32, 160  
Trubieckoj Nikołaj 256  
Turczyn Anna 253  
Twardowski Kazimierz 280  
Tyszką Juliusz 277

## U

Urban Wilbur Marshall 179  
Überweg Friedrich 76

## V

Vossler Karl 205

## W

Watrak Jan 85  
Weinsberg Adam 254  
Weisgerber Leo 10, 197–208  
Wendland Michał 84, 111, 210  
Węgrzecki Adam 165  
Whitehead Alfred North 156, 269  
Whitney William Dwight 251, 259  
Whorf Benjamin Lee 18, 60, 190,  
193–197  
Wierzbicka Anna 249  
Wikariak Jan 96  
Wilhelm z Champeaux 49  
Wisser Richard 162  
Wiśniewski Łukasz 246  
Wittgenstein Ludwig 245–246, 264,  
271–276  
Witwicki Władysław 27  
Woleński Jan 281  
Wolniewicz Bogusław 272, 273  
Wolniewicz Marian, ks. 69  
Wrana Magdalena 49  
Wüster Eugen 207

## Z

Zaniewicki W. 156  
Zaporowski Andrzej 15  
Zenon z Kition 43, 45  
Zgółka Tadeusz 214  
Zieleńczyk Adam 138  
Zimand Roman 192

*Sporządziła Weronika Baran*

# Indeks rzeczowy

---

## A

Absolut (idealizm absolutny) 18, 76,  
167–176, 262, 265

Abstrakt (abstrahowanie) 28, 36, 37,  
49, 50, 64, 99, 102, 103, 185, 231

Akty mowy (teoria aktów mowy) 114,  
276, 278–280

Aprioryzm (aprioryczny) 56, 81, 93, 94,  
105, 107–108, 110, 111, 113, 114,  
116, 120, 128, 178–184, 206, 208,  
210, 211, 230–232, 246, 247, 255

## B

Biologiczne podstawy języka 187, 214,  
222, 224, 227

Bóg (Stwórca) 18, 52, 53, 55, 57–68, 70,  
72–82, 85, 86, 88, 89, 91, 95,  
131–133, 135, 174, 183, 212, 234,  
242, 283

## C

Chrześcijaństwo 52–54, 56, 57, 174,  
202

Czyn 45, 140, 200, 237, 244, 278, 284

## D

Determinizm językowy 93, 193, 197–  
200, 207, 208, 210, 283

Dialektyka 21, 25, 28, 32, 38, 45, 46, 48,  
53, 168, 169, 172, 246, 283

Dialog 17, 18, 30, 32, 33, 39, 45, 54, 55,  
57–59, 131, 132, 147, 152, 162,  
164, 168, 172, 210, 236, 237

Duch 18, 51, 60, 64, 70, 74, 77, 78, 81,  
92, 94, 98–100, 112–114, 116, 121,  
125–128, 131–136, 138, 143, 146,  
149–155, 159, 168, 170–178, 197,  
198, 205, 214, 255, 262,

Dusza 25, 33, 38, 39, 41, 42, 51, 55, 57,  
60–63, 72, 74, 79, 91–93, 109, 114,  
124, 125, 135, 148, 150, 155, 163,  
214, 265

Dźwięk 15, 29, 42, 43, 46–50, 56, 59,  
60, 63, 65, 80, 86, 88, 90, 92–94,  
99, 100, 114, 117, 118, 120,  
122–124, 130, 135, 136, 138–140,  
148, 149, 155, 157, 184, 185, 187,  
188, 191, 228, 252, 254–258

## E

Egzystencja (czysta egzystencja, filo-  
zofia egzystencji) 15, 17, 24, 32,  
38, 49, 57, 59, 61, 73, 84, 86, 99,  
101, 113, 115, 130, 131, 157, 159,  
161, 162, 164, 167, 171, 175, 191,  
210, 234, 235, 240, 283, 284

- Empiryzm (empiryzm metodyczny, empiryzm genetyczny) 56, 95, 97–102, 106, 108, 113, 118, 129, 153, 159, 190, 198, 213, 217, 220, 225, 226, 232, 238, 242, 258, 263, 264–267, 281
- Energieia (vs. Ergon) 113, 114, 173, 184, 219
- Etyka 45, 46, 265
- F**
- „Falszywy przyjaciel” (tłumacza) 209
- Fenomen (zjawisko) 16–18, 23, 53, 77, 95, 107, 109, 110, 158, 209, 226, 233, 275
- Fizyka 45, 46, 109, 216, 253, 257, 266
- Fizykalizm lingwistyczny 266, 282
- Fonem 13, 257, 261
- G**
- Gen(y) 223
- Gra językowa 273, 274
- Gramatyka generatywna 117, 214, 219, 225
- H**
- Homo (*homo communicativus, homo ecologicus, homo faber, homo loquens, homo maximus, homo symbolicus, homo universus*) 15, 17, 65, 130, 131, 137, 146, 163–165, 179, 188, 200, 206,
- I**
- Idea 24, 26–28, 30–32, 34, 35, 38–40, 49, 69, 71, 82, 98–100, 102–104, 109, 116, 120, 121, 123, 130, 131, 147, 168–170, 172, 173, 206, 207, 212, 213, 220, 227, 232, 233, 242, 246, 249, 264
- Identyczność (harmonia, tożsamość) 78, 122, 129–131, 146, 148, 150, 151, 155, 162, 165, 168, 169, 172–176, 226, 254
- Idole (fantomy; idole jaskini, plemienia, rynku, teatru) 18, 96
- Intencjonalizm 33, 47, 48
- J**
- Językoznanstwo (językoznanstwo deskryptywne, językoznanstwo opisowe, językoznanstwo strukturalne) 33, 44, 77, 83, 94, 110, 112, 169, 213, 248–256, 258–260, 264, 277
- K**
- Koło Wiedeńskie 263, 267, 270, 272, 281
- Komunikacja (komunikacja językowa) 13, 15–19, 21, 22, 24, 26, 28, 32, 38, 39, 45, 53–65, 68, 72, 74, 82–86, 95–101, 105, 109, 111, 113, 114, 129, 131–134, 136, 137, 139, 140, 145, 150, 154, 156–160, 162–164, 169–177, 211, 226, 228, 229, 232–235, 237, 239, 243–247, 253, 255, 257, 259, 285
- Kompetencja językowa 13, 16, 211, 214, 215, 218, 219
- Konceptualizm 50
- L**
- Lingua universalis 129
- Logika (logiczny atomizm) 23, 45, 46, 75, 110, 133, 159, 167, 169, 186, 215, 262, 265, 267, 269–271

Logos 21–23, 39, 46, 48, 109, 174, 200,  
201, 285

## M

Materializm (materializm dialektyczny i historyczny) 21, 30, 41, 43, 44, 130, 132, 180, 196, 206, 226, 227, 229, 230, 233, 242, 246

Materiał (materiał a forma) 37, 114, 122, 123, 173, 186, 187

Metafora (mit) jaskini 26, 28, 34

Milczenie (filozofia ciszy, filozofia milczenia) 73, 75, 129, 157, 158, 162, 163

Mistyka 16, 34, 52, 66–68, 72, 75, 76, 78, 80, 82

Mowa (mówienie) 23, 24, 38, 39, 41, 46, 50, 54–56, 59, 60, 63, 72, 73, 75, 79, 85, 89, 90, 114, 123, 124, 131–133, 142, 155, 157, 158, 162, 202, 216, 223–225, 228, 229, 245, 250, 252, 253, 256, 260, 276, 278

Myśl 16, 17, 22, 24, 35, 39, 40, 53, 59, 62, 63, 70, 83, 86, 87, 90, 95, 102–105, 114–125, 127, 128, 131, 133–135, 139, 140, 142, 152, 161, 167, 169, 172, 175, 181, 191–193, 195, 202, 205, 207, 212, 214, 216, 226, 230, 231, 233, 235, 238, 240, 241, 258, 263, 264, 267, 272, 279, 283

## N

Naród 45, 87, 94, 117, 120–122, 125–128, 142–145, 205, 207, 210, 255

Naturalizm 28, 32, 47, 48, 84, 86–90, 94, 141

Nazwa 14, 27–31, 43, 49, 59, 62, 64, 65, 71, 79–82, 98, 100, 104, 115, 148,

175, 180, 185, 190, 198, 201, 203, 206, 208, 254, 275

Nominalizm 49, 50

## O

Obcość 128, 209

Oświecenie (filozofia oświecenia) 83, 84, 86, 87, 90–92, 95, 97, 108, 110, 116, 117, 130–132, 137–139, 142, 146, 167, 176, 190

## P

Panteizm 67, 73

Performatyw (lingwistyka performatywna) 277–279

Pojęcie (realizm pojęciowy, umiarkowany realizm pojęciowy) 25, 28, 32, 36–38, 49–51, 64, 71, 80, 81, 88, 92, 98, 100, 103, 115, 116, 118–120, 123, 131, 168–173, 176, 191, 202, 204, 206, 231, 238, 254, 260, 268, 269, 273

Pozytywizm (neopozytywizm lingwistyczny) 186, 238, 262–264, 266, 267, 280, 281

Praca (praca stworzyła człowieka) 60, 100, 113, 114, 122, 182, 209, 227–229, 232

Pragmalingwistyka 276, 277, 279

Pragmatyzm (neopragmatyzm) 234–247, 254, 273, 274, 276

Prawda (język a prawda) 16, 25, 26, 35, 39, 40, 42, 47, 54, 60–64, 68, 76, 107, 116, 133–136, 151, 162, 169–172, 175, 197, 210, 212, 213, 233, 234, 240, 241–243, 246, 265, 277, 279, 284

„Przewrót kopernikański” 106, 107,  
112, 139, 144, 244, 284  
Psychoanaliza 156

## R

Racjonalizm (racjonalizm metodyczny,  
racjonalizm genetyczny) 23, 47, 84,  
87, 91, 105, 108, 110, 111, 117, 122,  
211–213, 217, 221, 246, 247, 254  
Relatywizm (zasada relatywizmu ję-  
zykowego) 44, 74, 126, 189–197,  
208–210, 241, 243, 275  
Retoryka 34, 43, 45, 46, 54, 76, 80  
Romantyzm (filozofia romantyczna,  
neoromantyzm) 15, 16, 58, 89, 91,  
92, 109, 116, 129–133, 135–139,  
142, 145–153, 156–165, 167, 175

## S

Semantyzm 33, 40, 42, 100  
Sens (sensowność) 22, 32, 39, 47, 77,  
96, 103, 123, 124, 134, 144, 193,  
201, 202, 238, 242, 246, 264, 265,  
267, 268, 271, 274, 276, 282  
Sensualizm 101, 102, 104  
Sermonizm 50  
Siódmy List 31  
Słuchanie 151, 157  
Stoicy 43–48  
Strukturalizm (struktury językowe)  
13, 14, 18, 28, 32, 36, 43, 52, 54, 64,  
86, 114, 121, 122, 141, 143, 144,  
171, 181, 192, 193, 197, 207, 214,  
218, 220, 225, 245, 248–261, 265,  
266, 270–272, 278  
Symbol (symbolizm, symbolizowanie,  
formy symboliczne) 14, 16, 18,

40–42, 81, 82, 99, 108, 112, 131,  
132, 153–156, 164, 173, 175, 177–  
188, 191, 199, 201, 227, 236, 244,  
245, 255, 274, 284

Szkoła lwowsko-warszawska 280–282

## T

Tabula rasa 98, 213  
Teizm 67, 86, 87  
Transcendencja 16–18, 34, 52, 53, 55,  
57, 61, 66, 73, 77, 79, 114, 118, 137,  
173, 254  
Transcendentalizm 17, 75, 94, 105, 106,  
110, 246, 247

## U

Uniwersalia (spór o uniwersalia) 28,  
38, 48, 50, 102, 218, 220  
Uniwersalizm językowy 26, 92, 117,  
130, 154, 158–160, 172, 175, 200,  
211, 213–215, 218, 225, 264

## Z

Zdanie 23, 39, 40, 43, 54, 121, 138, 171,  
238, 239, 258, 262, 264–266, 268,  
270, 272–274, 276, 279, 280  
Zmysłowość 31, 79, 108, 231  
Znak (znaczenie, oznaczanie, teoria  
znaku) 14, 23, 24, 30, 32, 40–46,  
48–51, 53–57, 60–66, 73, 75, 77–82,  
94, 96–100, 115, 120, 123, 124, 127,  
139–141, 152, 154, 155, 157, 159,  
174, 180, 182, 185, 192, 206, 209,  
221, 236, 238–240, 245, 246, 254–  
256, 258, 259, 261, 262, 264, 265,  
268, 269, 272–274, 277, 282

*Sporządziła Weronika Baran*

Perspektywę podjętych w książce analiz wytycza paląca potrzeba uzdrowienia – nadwerżonej w procesie technokratyzacji i komercjalizacji życia – komunikacyjnej sprawności, a także całej umysłowości w ogóle, której słowo jest przecież „heroldem” i ważnym narzędziem. Nadzieją na lepszą przyszłość oraz na rehumanizację społecznej egzystencji jest model człowieka o wysokiej świadomości dotyczącej interpersonalnej komunikacji i dialogu, zaś sama filozofia komunikacji powinna zastąpić „metafizykę ontologiczną” oraz „transcendentalną filozofię rozumu” i – nie zrywając, rzecz jasna, kontaktu z tamtymi – stać się „pierwotną kwestią”. Zadaniem tak rozumianej komunikacji, głównie językowej, docenianej dziś coraz bardziej i aspirującej do „pierwszej” wiedzy w hierarchii teoretycznych i praktycznych potrzeb człowieka, powinno być – a jest to również życzeniem autora publikacji – przywrócenie społecznego porozumienia i ładu, burzonego właśnie zakłóceniem i urywaniem się zachowań dialogicznych.

**prof. zw. dr hab. Bolesław Andrzejewski (ze wstępu)**

Mamy tu do czynienia z komplementarnym i wieloaspektowym opracowaniem historii i statusu słowa [...], które z całą pewnością przyczyni się do wypełnienia luki w polskiej literaturze w tym zakresie badawczym – wszak rozmaite „historie filozofii języka” funkcjonują w innych krajach. [...] Tego typu opracowanie przyczyni się w znacznym stopniu do podniesienia świadomości komunikacyjnej [...], ma ono istotne walory – co chcę wyraźnie zaznaczyć – dydaktyczne, dzięki którym będzie przydatne w kształceniu studentów na wielu kierunkach humanistycznych. Autor dzięki swojemu filologicznemu wykształceniu, a także dzięki długiemu i bogatemu doświadczeniu akademickiemu oraz ogromnemu dorobkowi naukowemu ma pełne kompetencje do podjęcia zamierzonego zadania badawczego, czyli opracowania monografii dotyczącej „słowa” i „języka”, również w ich historycznym paradygmacie.

**dr hab. Leon Miodoński prof. UW (z recenzji wydawniczej)**

ISBN 978-83-232-3041-0



9 788323 230410