

## **Koncepcja symbolu u Cassirera a powrót na „szorstki grunt”: co Wittgenstein wnosi do badań komunikologicznych**

Przedmiotem tego tekstu będzie napięcie między dwiema inspiracjami obecnymi w badaniach komunikologicznych: teorią symbolu Ernsta Cassirera a Wittgensteinowską koncepcją znaku i powrotu na „szorstki grunt”, dokładniej zaś – próba dowiedzenia, że w świetle postulatów *Dociekań filozoficznych* Cassirerowskie rozumienie symbolu jest nie do utrzymania<sup>1</sup>. Wbrew pozorom artykuł ten nie ma charakteru negatywnego; nie służy apologii antyteoretycznego stanowiska autora *Dociekań*. Ma jedynie dowieść, jak złożony jest świat ludzkich praktyk komunikacyjnych i jak wiele teorii musimy, mówiąc po Wittgensteinowsku, „przeorać” (Wittgenstein, 1998, s. 21), aby uzyskać choćby najskromniejszy słownik pozwalający je opisać.

Cassirerowska filozofia form symbolicznych pozostaje dla komunikologii jedną z ważnych inspiracji (Wendland, 2011, s. 227–228). Z dwóch przynajmniej powodów. Z jednej strony daje ona podsta-

---

<sup>1</sup> Krytyką Cassirerowskiej koncepcji symbolu zajmowałam się już wcześniej, wskazując, że jest ona podyktowana skryptyzmem – podejściem związanym z zaawansowaną piśmiennością kultury zachodniej i wpływem pisma na nasze koncepcje języka (zob. Rakoczy, 2014).

wy do obrony antropocentryzmu, a dokładniej – zawężenia kategorii komunikacji poprzez wytyczenie granicy między obecnymi w świecie zwierzęcymi procesami wymiany informacji a ludzkim porozumiewaniem się (s. 200–204). Z drugiej zaś pozwala objąć dość szerokie spektrum zjawisk komunikacyjnych, znajdując wspólną podstawę dla takich praktyk jak opowiadanie mitu w kulturach zwanych pierwotnymi czy wykładanie teorii naukowej w kulturach technologicznie zaawansowanych. Oba te powody są dość istotne. Po pierwsze, zawężenie kategorii komunikacji tak, by nie przypominała pojęciowego worka, służy zachowaniu mocy eksplanacyjnej (s. 200), bowiem jeśli wszystko ma charakter komunikacyjny, pojęcie to przestaje cokolwiek znaczyć. Po drugie, rozszerzenie jej na różnorodne – kulturowo, instytucjonalnie, historycznie – użycia znaków umożliwia stworzenie wspólnej płaszczyzny ich opisu i porównań, a w konsekwencji pozwala nadać filozofii komunikacji porządkujący i syntetyzujący charakter wobec osiągnięć nauk szczegółowych. Oba te cele, jak sądzę, powinny być w badaniach komunikologicznych zachowane. Kłopot w tym, że Cassirerowska koncepcja symbolu nie daje ku temu, jak będę dowodzić, przekonującej podstawy. Zanim tę kwestię rozwinę, kilka słów na temat konfrontacji Cassirera z Wittgensteinem.

Na pierwszy rzut oka ich zestawienie wydaje się pomysłem karkołomnym nie tylko z powodu odmiennych tradycji, z których wyrastają (neokantowska/kontynentalna *versus* analityczna/brytyjska), ale przede wszystkim ze względu na odmienne cele i wizje filozofii jako takiej. Filozofia Wittgensteina nie służy ostatecznie refleksji nad językiem, lecz antymetafizycznej terapii. Choć Cassirer pozostaje sceptyczny wobec wielu projektów metafizycznych, a język nie interesuje go jako samodzielny fenomen, jego celem jest budowa filozofii kultury, w ramach której człowiek byłby postrzegany jako istota nie mieszcząca się w świecie przyrody, lecz go – za pomocą sieci znaczeń – kreująca. „Kryzys wiedzy człowieka o sobie samym” (Cassirer, 1971, s. 35–65) traktuje on jako zagrożenie zarówno jednostkowej egzystencji, jak i całej cywilizacji. Przełamanie

go za pomocą teorii *animal symbolicum* jest podstawowym zadaniem Cassirerowskiej propozycji – aktem przywrócenia filozofii jej syntetycznego i podstawowego charakteru dla wszelkich, nie tylko poznawczych, form ludzkiej działalności. W przeciwieństwie do projektu neokantowskiego, z którego Cassirer wyrasta, filozofia ma formułować podstawy nie tylko nauk szczegółowych, ale szerzej – człowieczeństwa i tego, co pozaludzkie. Na pierwszy rzut oka próba konfrontacji teoretycznego w intencjach projektu z Wittgensteinowskim przedsięwzięciem antyteoretycznym<sup>2</sup>, w ramach którego filozofię uznaje się nie za antidotum na bólczki cywilizacji współczesnej, lecz za „chorobę”, z której trzeba leczyć, nie wydaje się szczególnie fortunnym pomysłem, jeśli celem takiej konfrontacji nie jest pytanie podstawowe: czym jest filozofia, jakie są jej zadania i możliwości. A jednak tego właśnie pytania będę tu unikać. Moim zamierzeniem nie jest egzegeza całości projektów przywołanych filozofów, lecz próba zastanowienia się, co wynika dla teorii komunikacji z ich koncepcji symbolu oraz znaku. Innymi słowy, nie będą mnie interesować kwestie podstawowe, w świetle których Cassirer i Wittgenstein przyglądają się praktykom komunikacyjnym jako takim, lecz ich częściowe obserwacje i pytania, które dla komunikologów – jak zakładam – są niezmiernie instruktywne.

Przywołajmy najpierw teorię Cassirera. Zgodnie z nią symbol cechują cztery podstawowe własności: (1) jest on znakiem swoiście ludzkim, nieznanym w świecie zwierzęcej wymiany informacji; (2) jego prymarną funkcją jest funkcja poznawcza pozwalająca porządkować ludzkie doświadczenie; (3) język oparty na symbolach jest systemem nazw pozwalających klasyfikować doświadczenie,

---

<sup>2</sup> W tekście tym świadomie, zgodnie z kierunkiem zaproponowanym między innymi przez Hansa-Johanna Glocka, a na gruncie polskim przez Macieja Soina, odchodzę od dychotomicznego ujmowania dorobku filozoficznego Wittgensteina, uznając, że nie dzieli się on w prosty sposób na wczesnego i późnego Wittgensteina i że ewolucja jego myśli nie ma charakteru radykalnego zwrotu, którego bieguny wyznaczają z jednej strony *Tractatus logico-philosophicus*, a z drugiej *Dociekania filozoficzne* (zob. Glock, 2001; Soin, 2001).

a co za tym idzie, (4) jest on narzędziem abstrakcji i dekontekstualizacji pozwalającej odrywać doświadczenie od bezpośrednio danego „tu i teraz” oraz od bieżących i doraźnych potrzeb człowieka. Własności te rozważę kolejno, kontrapunktując je rozpoznaniem Wittgensteina.

Zacznijmy od pierwszej z nich. Przekonanie, że symbol jest znakiem swoiście ludzkim, pozwalającym człowiekowi wyjść ze świata przyrody, w którym podlega on zewnętrznym determinacjom, do świata kultury, w którym to on współokreśla warunki własnego istnienia, stanowi podstawę rozważań podjętych w *Eseju o człowieku*. „Bez symbolizmu – pisze Cassirer – życie ludzkie podobne by było do życia więźniów w pieczarze ze słynnej przypowieści Platona. (...) Byłoby zamknięte w granicach jego potrzeb biologicznych i interesów praktycznych; nie miałyby dostępu do tego «idealnego świata», który z różnych stron otwiera przed człowiekiem religia, sztuka, filozofia i nauka” (Cassirer, 1971, s. 91). Aby tego dowieść, filozof proponuje rozróżnienie między ludzkim symbolem a zwierzęcym sygnałem. Sygnał, jego zdaniem, jest instynktownym wyrazem „uczuć”, a jako taki – ma charakter „subiektywny”. Natomiast symbol jest znakiem twierdzeń: oznacza przedmioty i ich relacje. W tym sensie ma on charakter „obiektywny”, otwiera bowiem człowieka na świat, który nie jest rzeczywistością jedynie indywidualnych oraz partykularnych doznań, i dlatego stanowi „prawdziwy słup graniczny między światem ludzi a światem zwierząt” (s. 75). Jeśli sygnał wiąże się ze schematem porozumiewania się opartym na mechanicznym związku bodźca i reakcji, to symbol zawiera element refleksyjny, dzięki któremu jest zmienny, elastyczny (może oznaczać różne rzeczy w różnych kontekstach) oraz uniwersalny (może oznaczać wszelkie, przeszłe i przyszłe, doświadczenia). „Symbole i sygnały – pisze Cassirer, przywołując kategorie Charlesa Morrisa – należą do dwóch różnych sfer przekazu. Sygnał jest częścią fizykalnego świata bytu, symbol jest częścią ludzkiego świata treści. Sygnały są operatorami, symbole zaś «desygnatorami», «wyznacznikami»” (s. 78). I choć mowa ma różne „pokłady

geologiczne” (s. 74) związane z językiem uczuć, obecne nawet w „wysoko rozwiniętym języku teoretycznym” (s. 74), to jednak składające się na nią słowa są częściami „zdania o określonej budowie logicznej i syntaktycznej” (s. 74), którego podstawową funkcją jest referencja. Dzięki symbolowi nie tyle „myślimy rzecz”, co „myślimy o rzeczy” (s. 78). Na tym, zdaniem Cassirera, polega obiektywizm języka jako formy symbolicznej.

Oczywiście, rozpoznania te mają antycypacje filozoficzne: dość wspomnieć język ekspresji jako pierwszy język „nie potrzeb, lecz namiętności” (Rousseau, 2001, s. 43), rozważany w *Szkicu o pochodzeniu języków* Rousseau. Niezależnie od odmiennego wartościowania początków mowy – pozytywnego u autora *Nowej Heloizy* i negatywnego u Cassirera – pomysł, powtórzmy, jest podobny: zaawansowany język symboliczny w przeciwieństwie do języka sygnałów jest językiem użytym w funkcji referencyjnej, wyposażonym w określone reguły logiczno-syntaktyczne, w którym desygnuje się – w sposób konwencjonalny – poszczególne elementy doświadczenia. Pomijając ogromne zmiany, jakie zaszły w przywoływanych w *Eseju o człowieku* badaniach, określanych dziś mianem zoosemiotyki – zmianach, które wiążą się z coraz szerzej artykułowanym postulatem odejścia od dychotomicznego rozróżniania znaków komunikacji zwierzęcej *versus* ludzkiej w stronę sytuowania ich na ewolucyjnym kontinuum (Kuckenburger, 2006) – trudno nie dostrzec, że każde z powyżej przywołanych określeń nasuwa potężne problemy filozoficzne.

Zacznijmy od rzekomej subiektywności sygnałów, którą w świetle tekstu Cassirera można interpretować na dwa sposoby, jako (1) brak ponadindywidualnych reguł rządzących światem zwierzęcej komunikacji oraz (2) ekspresyjne użycie znaku jako instynktownego wyrazu bólu, lęku etc. Jeśli chodzi o pierwsze ze znaczeń, jasne jest, że nie można w ten sposób charakteryzować znaków wysyłanych przez zwierzęta: od języka pszczoł po język małp człekokształtnych. Zwierzęta, podobnie jak ludzie, porozumiewają się ze sobą, a to oznacza, że nie mają one, zgodnie z określeniem Wittgensteinow-

skim, „języków prywatnych”, których logiczna możliwość zostaje w *Dociekaniach filozoficznych* podważona. Jeśli subiektywność sygnałów oznacza przywoływaną już „mowę uczuć”, trudno ustalić, na jakiej podstawie Cassirer przyjmuje, że znaki te wyrażają (nie desygnując) uczucia, do których jako obserwatorzy nie mamy jakiegokolwiek dostępu. Funkcja ekspresyjna im przypisywana wydaje się raczej efektem ekstrapolacji na języki zwierzęce złożonych funkcji, które pełnią, często nierozłącznie, języki ludzkie.

Problematyczność powyższej charakterystyki stanie się wyraźna, gdy skonfrontujemy ją z wielokrotnie już omawianą grą językową otwierającą pierwsze partie *Dociekań filozoficznych*. Chodzi o grę toczącą się między budowniczym i pomocnikiem, którzy posługują się czterema słowami („belka”, „słup”, „płyta”, „kostka”). Budowniczy wypowiada jeden z nich, pomocnik przynosi stosowny przedmiot (Wittgenstein, 2000a, s. 8–9). Język nie jest tu, zdaniem Wittgensteina, użyty w funkcji referencyjnej. Budowniczy nie desygnuje, nie nazywa ani nie opisuje stosownej klasy przedmiotów fizycznych, nie desygnuje też własnych myśli. Słowa nie pełnią tu funkcji ekspresyjnej: nie wyrażają chęci, by pomocnik przyniósł stosowny przedmiot. Nie stanowią w ogóle symboli w rozumieniu Cassirera, gra opiera się na tym, co określa on mianem „operatorów”. Budowniczy równie dobrze mógłby wskazywać stosowne przedmioty, a gesty wskazywania byłyby tym, co Cassirer określa mianem „znaków mechanicznych” (Cassirer, 1971, s. 82), „ograniczonych do poszczególnych wypadków” (s. 82), opartych na zasadzie bodźca i reakcji, z wykluczeniem refleksyjności. Ta gra językowa, mówiąc słowami *Eseju o człowieku*, „nie otwiera świata”, podobnie jak wiele innych gier językowych, jak choćby codzienna wymiana słów „dzień dobry”, którą słusznie wiążemy nie z działaniami fizycznymi czy instrumentalnymi, lecz, odmiennie niż w przywołanej grze, z symbolicznymi aspektami naszej egzystencji, opartymi na stosownych konwencjach społeczno-kulturowych. W obu przypadkach mamy do czynienia z komunikacją, która wprawdzie nie jest „przekazem informacji”, lecz, jak się wydaje,

spełnia wszystkie kryteria działania komunikacyjnego wymieniane przez Michała Wendlanda: jest intencjonalna, racjonalna, opiera się na interpretacji oraz na znaku konwencjonalnym (Wendland, 2011, s. 200–216).

Przejdźmy do własności drugiej, związanej z założeniem, że prymarną funkcją symbolu jest funkcja poznawcza pozwalająca porządkować ludzkie doświadczenie. Cassirer uznaje, że symboliczność wpisana w ludzkie praktyki komunikacyjne wiąże się nieodwołalnie z budową wiedzy odnoszącej się nie tyle do świata samego w sobie, co do zapośredniczonej określonymi formami symbolicznymi konstrukcji ludzkiego doświadczenia. Widać to dobrze w sposobie, w jaki autor *Eseju o człowieku* interpretuje przypadek Helen Keller, głuchoniemej i niewidomej dziewczynki, która w wieku sześciu lat nauczyła się alfabetu dotykowego. Przystwojenie przez nią zasady rządzącej światem symboli, zdaniem Cassirera, ma charakter nagłej iluminacji. Odkrycie, jakiego dokonuje dziewczynka, nie polega jedynie na stopniowej nauce kolejnych nazw rzeczy, dzięki którym – twierdzi filozof – chaotyczny, partykularny świat bodźców zmysłowych zaczyna być uregulowany za pomocą ogólnej, uporządkowanej struktury języka pozwalającej uzyskać kontrolę nad własnym doświadczeniem. W ujęciu filozofa polega ono na odkryciu, że „każda rzecz ma nazwę i że alfabet palcowy jest kluczem do wszelkiej wiedzy” (Cassirer, 1971, s. 81) oraz „że funkcja symboliczna nie ogranicza się do poszczególnych wypadków, ale jest zasadą o uniwersalnym zastosowaniu, obejmującą cały zakres wiedzy ludzkiej” (s. 82).

Podstawą iluminacji Keller staje się w interpretacji Cassirera odkrycie metafizycznej zasady reprezentacji wiążącej słowo z rzeczą. Tezie tej towarzyszy też założenie, że dla każdego dziecka wejście w świat języka ma charakter poznawczy; rządzi się bezinteresownym „głodem nazw” (s. 224), chęcią „podboju świata obiektywnego” (s. 225). Cassirerowska koncepcja nabywania języka przypomina krytykowaną na wstępie *Dociekań filozoficznych* wizję Augustyńską, w której – zgodnie z rekonstrukcją Glocka: „(a) każdy wyraz ma

„znaczenie”; (b) wszystkie wyrazy są nazwami, czyli reprezentują przedmioty; (c) znaczeniem wyrazu jest reprezentowany przezeń przedmiot; (d) związek między wyrazami (nazwami) a ich znaczeniami (odniesieniami) jest ustalany przez definicję ostensywną, która stwarza psychiczną więź asocjacyjną między słowem a przedmiotem; (e) zdania są połączeniami nazw” (Glock, 2001, s. 55).

Trudno, rzecz jasna, spekulować na temat doświadczenia samej Keller: pełne zrozumienie, czym był dla niej język, wymaga zasadniczo rekonstrukcji doświadczenia przedjęzykowego, którego wszelkie świadectwa – w tym przywołane przez Cassirera jej wspomnienia oraz zapiski jej nauczycielki – zapośredniczone są nieodwołalnie przez formy symboliczne. Warto jednak na marginesie zwrócić uwagę, że rekonstrukcja nauki języka jako spektakularnego wyjścia z platońskiej jaskini różni się od tej, którą opisuje sama Keller w autobiografii. Nauka alfabetu palcowego nie jest pierwszym kontaktem ze światem języka symbolicznego: we wspomnieniach podkreśla ona, że utraciła wzrok i słuch w wieku dziewiętnastu miesięcy, kiedy zaczynała już mówić (Keller, 1978, s. 20), oraz że do czasu nauczania się alfabetu palcowego komunikowała się z otoczeniem i rozumiała – jak pisze – wiele z tego, co „działo się wokół” (s. 20).

Wspomnienia te nie rozstrzygają, rzecz jasna, kłopotów filozoficznych implikowanych przez interpretację Cassirera, który sugeruje, że przed nauką alfabetu palcowego Keller posługiwała się nie symbolami, lecz sygnałami (Cassirer, 1971, s. 82). Pokazują jedynie, na mocy kontrastu, sić założeń, w której interpretacja ta powstaje. Intelktualistyczna, w myśl *Eseju o człowieku*, geneza wejścia w świat języka jako formy symbolicznej oraz przekonanie o primacie intencji poznawczej jednostki, która przyswaja bezinteresownie nazwy, by desygnować elementy rzeczywistości, niejako w oderwaniu od potrzeb własnych i społecznych, kłóci się z genezą przyjmowaną przez Wittgensteina podkreślającego, że „język nie wyłonił się z rozumowania” (Wittgenstein, 2001, s. 81), bowiem jego przyswajanie nie przypomina objaśniania, lecz „tresurę” (Wittgenstein, 2000a, s. 10), w ramach której dziecko nie uczy się pierwotnie nazw

rzeczy, lecz uczy się, stosownie do własnych potrzeb i za pomocą słownych instrukcji osób dorosłych, jak ich używać. Intelktualistyczna geneza klóci się też z relacją samej Keller, zgodnie z którą początki nauki alfabetu palcowego – początki, które Cassirer przemilcza – wiązały się początkowo z radością z naśladowania innych. Jak pisze w autobiografii: „Po chwili nauczycielka napisała mi wolno na dłoni słowo «lalka» (*doll*). Zaciekawiona tą zabawą palcami, starałam się ją naśladować. Gdy mi się w końcu udało wykonać litery poprawnie, zarumieniłam się z dziecinnej radości i dumy. Zbiegłam na dół do matki i pokazałam jej, jak się pisze palcami słowo lalka. Nie wiedziałam, że literuję słowo, nie wiedziałam nawet o istnieniu słów. Po prostu naśladowałam jak małopka grę palców nauczycielki. W ciągu następnych dni nauczyłam się pisać do ręki bezmyślnie bardzo wiele wyrazów, takich jak: szpilka (*pin*), kapelusz (*hat*), kubek (*cup*), a także kilka czasowników, jak siedzieć (*sit*), stać (*stand*), chodzić (*walk*). Ale dopiero po kilku tygodniach odgadłam, że każda rzecz ma nazwę” (Keller, 1978, s. 27–28).

Palcowane przez Helen słowa są gestem analogicznym do gestu dziecka, które nie rozumie funkcji liczenia, naśladuje jedynie gest rytmicznego pokazywania palcem kolejnych przedmiotów, widząc, że gest ten podoba się otoczeniu. Czy można uznać, że jest on subiektywnym sygnałem, wyrazem „odczuć” lub znakiem instynktownym, nierządzącym się ponadindywidualną regułą? Czy ma on, jak sugeruje Cassirer, charakter przedkulturowy? Z pewnością jest znakiem i z pewnością służy komunikacji, która ma charakter intencjonalny: Keller palcuje matce słowo, chcąc jej coś powiedzieć. W tym sensie jej gest nie ma nic wspólnego z instynktem. Nie można przyjąć za Cassirerem, że odkrycie zasady symbolizmu polega na rewolucji intelektualnej, dzięki której dziecko „nauczyło się używać słów nie tylko jako mechanicznych znaków czy sygnałów, ale jako całkowicie nowego narzędzia myśli” (Cassirer, 1971, s. 82). Gest palcowania słów, którym nie towarzyszy świadomość ich znaczeń, nie ma nic wspólnego ze znakiem „mechanicznym”. Naśladowanie nie jest tu bezwiedne, lecz intencjonalne: dziecko nadaje

mu określony sens – choć trudno uznać go za symbol w rozumieniu, który proponuje autor *Eseju o człowieku*.

Wskazane problemy pojawiają się w kontekście trzeciej własności, za pomocą której Cassirer definiuje język jako formę symboliczną, a która ściśle wiąże się z przywołaną tu już Augustyńską wizją języka: własności polegającej na tym, że język symboliczny jest systemem nazw pozwalających klasyfikować doświadczenie. Nie przypadkiem ilustracją tej własności jest właśnie przypadek Keller. Uczynienie go kluczem do rozwiązania istoty języka jako formy symbolicznej jest jednak o tyle kłopotliwe, że wiąże się z bardzo swoistą, kulturowo obciążoną praktyką społeczną, którą podda filozoficznemu namysłowi Wittgenstein: praktyką dekontekstualizacji nazw ze społecznie obciążonej praktyki ich użycia. Cassirer nie dostrzega, że opisane wejście w świat języka symbolicznego Helen Keller – niezależnie od tego, czy miało ono charakter ewolucji czy rewolucji, oraz niezależnie od tego, jak zdecydujemy się rozumieć słowo „symboliczny” – było dość nietypowe. Było to wejście w świat *langue*, a nie *parole*<sup>3</sup>: języka ujmowanego przede wszystkim jako system pojedynczych nazw kodowanych za pomocą konwencji alfabetu dotykowego i odseparowanych od wypowiedzi zanurzonych w codziennych działaniach.

Wskazany kłopot polega na tym, że wyobrażenia na temat istoty języka jako formy symbolicznej mogą różnić się w zależności od praktyki akwizycji językowej, którą przyjmie się za domniemany do niej klucz. Tymczasem praktyki te są różne, a ich odmienność pociągać może za sobą odmienne wyobrażenia na temat języka jako takiego – zarówno na gruncie wiedzy potocznej, jak i teorii naukowych. Świadectw tej różnorodności dostarczają rozpoznania etnograficzne. Istnieją społeczności, a dotyczy to przede wszystkim społeczności rekomendujących się wysokim poziomem piśmienności, w których „gra w nazywanie” jest istotnym elementem nabywania języka, zwłaszcza w późniejszych etapach wychowania: we współ-

---

<sup>3</sup> Zob. rozróżnienie na naukę języka i naukę mowy w: Wendland, 2011, s. 258.

czesnych społecznościach zachodnich służą do tego choćby książeczki dla dzieci, w których na każdej stronie istnieje podpisany obrazek: dziecko wskazuje go, a rodzic odczytuje jego nazwę. Istnieją jednak społeczności, w których nikt dziecka nie uczy mówić na zasadzie dostarczania mu poszczególnych nazw rzeczy, bądź też takie, w których w ogóle nie podejmuje się prób interpretacji dziecięcego gaworzenia lub niewyraźnego mówienia jako pojedynczych słów będących elementem świadomej chęci komunikacji (zob. Heath, 2015). W społecznościach tych za mówiące uznaje się dziecko, które jest już w stanie uczestniczyć w świecie otaczających go wymian komunikacyjnych poprzez własną wypowiedź (zob. Heath, 2015). To właśnie **wypowiedź**, a nie nazwa, jest tu traktowana jako podstawowa jednostka nabywania języka. Natomiast same nazwy nie stają się przedmiotem wiedzy jawnej pozwalającej uznać ich konwencjonalność.

Oczywiście, owe fakty etnograficzne można rozmaicie interpretować, wyprowadzając z nich odmienne konsekwencje filozoficzne. Fakt istnienia różnorodnych kulturowo i historycznie wyobrażeń – zwrócił już na to uwagę Max Weber – nie musi implikować relatywizmu epistemologicznego, zgodnie z którym jakakolwiek uniwersalna teoria, w tym przypadku teoria symbolu i języka jako formy symbolicznej, jest niemożliwa. Zastosowanie się do dyrektywy Wittgensteina nie pozwala jednak tej wersji relatywizmu oddalić. Zdaniem autora *Dociekań filozoficznych* takie fakty są bowiem nie tylko inspirujące dla filozofii języka, ponieważ pozwalają zwrócić uwagę na ograniczenia rozpoznań, które zbyt pochopnie uznaliśmy za uniwersalne. Są one, być może, także ostatecznym kryterium rozstrzygnięcia kontrowersji wokół takich pojęć, jak „znak”, „symbol”, „znaczenie”, „wiedza” etc. Za taką interpretacją przemawia wiele jego komentarzy, w tym obecny w *Uwagach o „Złotej Głęzi” Frazera* postulat zastosowania „etnologicznego punktu widzenia” (Wittgenstein, 1998, s. 56) do problemów filozoficznych. Nie przypadkiem wielu neopragmatystów kontynuujących Wittgensteinowskie rozpoznania, w tym Willard Van Orman Quine i Hilary Putnam,

optuje za różnymi wersjami naturalizmu, w myśl którego problem znaczenia i języka należałoby oddalić na teren nauk szczegółowych oraz badań rzeczywistych praktyk językowych. Jeśli w badaniach komunikologicznych uznamy, zgodnie ze stwierdzeniem Wendlanda, że „jedynym kryterium pozostaje praktyka społeczna, szczególnie komunikacyjna” (2011, s. 225), wówczas rozpoznania Cassirera trzeba uznać za nieprzekonujące.

Zwróćmy też uwagę, że stojącemu za wizją Cassirera Augustyńskiemu wyobrażeniu nauki języka jako nauki nazw rzeczy towarzyszy przekonanie, iż prymarną funkcją języka nie jest komunikacja, lecz klasyfikacja: podporządkowane celom poznawczym porządkowanie, „szufladkowanie” i organizowanie doświadczenia. Zdobycie wiedzy dotyczącej nazw ma charakter poznawczy, zdaniem Cassirera, w tym sensie, że staje się ona podstawą wiedzy na temat struktury rzeczywistości doświadczanej: wraz z nabyciem formy symbolicznej nabywamy określoną teorię na temat, przywołując określenie Putnama, „umeblowania świata”. Umeblowanie to – podkreśla Cassirer – nie ma nic wspólnego z rzeczywistością samą w sobie. Jest raczej opartym na symbolu obrazem świata wyznaczającym ramy ludzkiego doświadczenia. Założenie to będzie potem rozwijane w badaniach Edwarda Sapira i Benjamina Lee Whorfa, w których język będzie traktowany przede wszystkim jako narzędzie myśli; instrument określonej społecznie i kulturowo organizacji doświadczenia (Sapir, 1978; Whorf, 1982)<sup>4</sup>. Zaakceptowanie tego, że funkcją prymarną dla języka jako formy symbolicznej jest organizacja doświadczenia, wymaga uznania dwóch założeń ostro na terenie współczesnej filozofii języka krytykowanych. Pierwszym z nich jest przyjęcie dualizmu języka jako schematu pojęciowego i organizowanych przez niego danych jako „surowych”, przedjęzykowych treści doświadczenia (Davidson, 1991). Drugim zaś uznanie, że wszelkie użycie języka determinowane jest formą symboliczną czy obrazem świata organizującym doświadczenie i nabytym na drodze

---

<sup>4</sup> Zob. też Rakoczy, 2011.

„pierwotnego chrztu”. Ów pierwotny chrzest nie polega na behawiorystycznym przyswojeniu nawyku określonego łączenia pojedynczych rzeczy i nazw, lecz na nabyciu określonej ontologii – teorii rzeczywistości doświadczanej, leżącej u podstaw późniejszych zachowań komunikacyjnych i dostarczającej wyjaśnienia czy fundamentu dla takiego, a nie innego użycia znaków.

Tymczasem, zgodnie ze stanowiskiem budowanym w *Dociekaniaх filozoficznych*, reguły użycia znaków nie są uprawomocnione na mocy uprzedniej wobec nich struktury: „obrazu świata”, Cassirerowskiej „formy symbolicznej” czy Whorfiańskiej „gramatyki”. Język nie ma „istoty” w rodzaju określonej struktury symbolicznej determinującej doświadczenie, leżącej „pod powierzchnią” (Wittgenstein, 2000a, s. 66) użyć słów i wymagającej „ostatecznej analizy form językowych” (s. 65). Poszukiwanie w zachowaniach komunikacyjnych uprzedniej „teorii” rzeczywistości implikowanej przez określony sposób klasyfikacji doświadczenia jest metodologicznie zawodne, zaciemnia bowiem ogląd praktyk komunikacyjnych, zamiast je rozjaśniać<sup>5</sup>. Wittgensteinowski antyesencjalizm nie jest wyrazem antyintelektualnej rezygnacji, lecz postulatem przeglądu rzeczywistych zachowań językowych: „«Nie ma tu żadnej tajemnicy» znaczy zatem: rozejrzyj się!” (Wittgenstein, 2000b, s. 87). Znaczenie wielu praktyk komunikacyjnych umknie nam, jeśli dociekać będziemy stojącej za nimi ontologii – schematu pojęciowego determinującego konkretne użycie słów. Przykładowo, zrozumienie reguł rządzących wymianą powitań wymaga uwzględnienia wielu aspektów tkwiących w pozajęzykowym kontekście (jak choćby miejsca, czasu, płci, statusu społecznego jej uczestników oraz ich relacji społecznej), zaś nabycie umiejętności stosownego użycia wyrażenia „dzień dobry” nie ma nic wspólnego z czynnością klasyfikacji – tak jak ją rozumie Cassirer – za pomocą słów użytych do powitania.

<sup>5</sup> Kwestię tę rozwijałam w mojej wcześniejszej publikacji (zob. Rakoczy, 2012).

Na tym nie koniec. Kolejny problem, który wyłania się z konfrontacji wizji Cassirera z propozycją Wittgensteinowską, polega na tym, że wyobrażenie nauki języka jako atomistycznego poznawania osobnych, oderwanych od wypowiedzi wyrazów składających się na słownik wymaga przyjęcia, iż Keller posiadała uprzednio pojęcie słów jako odrębnych bytów, słownika jako ich magazynu oraz czynności nazywania: wszak Cassirer opisuje proces jej nauki, pisząc, że „w kilka godzin dodała do swojego słowniczka trzydzieści nowych słówek” (Cassirer, 1971, s. 95). Wejście w świat języka przypomina tu krytykowany w *Dociekaniach filozoficznych* „pierwotny chrzest”, zakłada bowiem, iż komunikacja poprzedzana jest pierwotnym aktem odniesienia przedmiotowego, podczas którego dokonuje się czegoś w rodzaju „przytwierdzenia” do rzeczy „tabliczki z nazwą” (Wittgenstein, 2000a, s. 22). Nazywanie – mówiąc po Wittgensteinowsku – staje się tu uprzywilejowaną metastrą językową – kluczem do świata pozostałych gier. Natomiast opanowanie jej wymaga uprzedniego odkrycia zasady symbolizmu. Zasadzie tej Cassirer przypisuje prawdziwość, zakładając metafizyczny związek między słowem a myślą (Cassirer, 1971, s. 83) i określając ją mianem „magicznego słowa”, które „jest owym «Sezamie, otwórz się!» dającym dostęp do specyficznego świata człowieka, do świata kultury” (s. 83). Dlatego Cassirer może utożsamiać naukę języka jako formy symbolicznej ze zdobyciem pojęcia nazywania, i co za tym idzie – z **wiedzą propozycjonalną** na temat nazw poszczególnych przedmiotów doświadczenia oraz z uprzednią wobec niej **wiedzą** na temat uniwersalnej relacji między słowem a rzeczą jako przedmiotem myśli.

Utożsamienie to jest przedmiotem krytyki podjętej między innymi w *Dociekaniach filozoficznych* i *O pewności*, gdzie czytamy, że „dziecko, które zaczyna uczyć się języka, naturalnie nie ma jeszcze w ogóle pojęcia nazywania” (Wittgenstein, 2001, paragraf 536). Kłopot polega na tym, że zdaniem Wittgensteina, „definicja ostensywna” (a z taką mamy do czynienia w przypadku Keller, kiedy to wskazywanie wody polegało na zetknięciu ręki dziewczynki ze

strumieniem wody, a następnie palcowaniu jej nazwy) „objaśnia użycie – znaczenie – wyrazu wtedy, gdy jest już jasne, jaką rolę wyraz ów winien w ogóle pełnić w języku” (Wittgenstein, 2000a, s. 24–25). „Trzeba już coś wiedzieć (lub umieć), by móc pytać o nazwę. Ale co trzeba wiedzieć?” (s. 25). Nie jest łatwo odpowiedzieć na to pytanie, czego Wittgenstein jest świadomy, zaznaczając w tym samym paragrafie, że „ze słowami «wiedzieć» czy «być jasnym» wiązać się teraz będą rozmaite kwestie” (s. 25).

Kwestie te powrócą w zbiorze uwag zatytułowanym *O pewności*, w którym Wittgenstein skoncentruje się na kategorii wiedzy, badając jej zastosowanie do różnego rodzaju sądów naukowych i potocznych.

536. Dziecko, które zaczyna uczyć się języka, naturalnie nie ma jeszcze w ogóle pojęcia nazywania.

537. Czy o kimś, kto nie ma tego pojęcia, możemy powiedzieć, że wie, jak się to a to nazywa?

538. Chciałbym powiedzieć, że dziecko uczy się reagować tak a tak, a gdy tak reaguje, nic jeszcze nie wie. Wiedza zaczyna się dopiero na późniejszym poziomie.

(...)

544. Dziecko może używać imion osób na długo przed tym, gdy zdoła w jakiś sposób powiedzieć: „Wiem, jak się ten nazywa; jeszcze nie wiem, jak się ów nazywa”.

Zadaniem zbioru uwag zawartych w *O pewności* nie jest, rzecz jasna, stworzenie systematycznej teorii znaku i znaczenia, ani tym bardziej teorii akwizycji językowej. Jego celem jest krytyka podstawowych pojęć epistemicznych, której wynikiem będzie przyjęcie koncepcji wiedzy jako systemu przekonań stabilizowanego nie poprzez odniesienie do jakichkolwiek zdań bazowych jako zdań pewnych na mocy swojej korespondencji z rzeczywistością, lecz poprzez odniesienie do „zdań zawiasowych” (niebędących ani zdaniem empirycznymi, ani gramatycznymi) oraz ludzkich sposobów życia. Tym, co istotne dla tego tekstu, jest Wittgensteinowskie rozpoznanie mówiące, że pojęcia, które nabywamy wraz z nauką języka, nie

mają pierwotnie funkcji poznawczej. Nie są Cassirerowskimi narzędziami „szufladkowania świata” pozwalającymi interpretować doświadczenie. Są one pierwotnie przedepistemicznym tłem, dzięki któremu możemy nie tylko formułować sądy dotyczące naszej wiedzy, ale też uprawiać różnorodne gry językowe, również te niemające nic wspólnego z obszarem poznania. Sądy mogące być przedmiotem wiedzy są też sądami, które można sensownie negocjować, w które można wątpić, podając stosowne racje. W sądy dotyczące nazw nie można sensownie wątpić. Jeśli ktoś podważa własną znajomość takich słów, jak „woda”, „drzewo”, „stół” czy „ręka”, oznacza to, że nie może sformułować jakiegokolwiek wątpliwości w sposób sensowny. Nabywanie nazw nie jest nabywaniem wiedzy. Jest nauką właściwego reagowania: użycie słów poprzedza tu wiedzę, nie zaś, jak w wizji Cassirerowskiej, odwrotnie. W tym sensie stwierdzenie Cassirera, że zasada symboliczna mówiąca o korespondencji między językiem a przedmiotem doświadczenia jest „prawdziwa” (Cassirer, 1971, s. 83), nie ma większego sensu. Nie możemy się przekonać o jej prawdziwości, bowiem pewność, jaką daje, jest warunkiem gier językowych, w których przypisujemy sądom prawdziwość bądź jej odmawiamy. Ma ona, interpretując ją po Wittgensteinowsku, charakter niepropozycjonalny, nie jest sądem, którego prawdziwość musimy odkryć, aby nauczyć się używać słów. To właśnie ma na myśli Wittgenstein, stwierdzając, że gra językowa „jest nieugruntowana” w tym sensie, że nie jest ani „rozsądna”, ani „nie rozsądna”. „Oto jest – jak nasze życie” (Wittgenstein, 2001, s. 95).

Przejdźmy do czwartej własności, którą musi spełnić język, aby być uznany za formę symboliczną: musi być on, zdaniem Cassirera, narzędziem abstrakcji i dekontekstualizacji pozwalającej odrywać doświadczenie od bezpośrednio danego „tu i teraz” oraz od bieżących i doraźnych potrzeb człowieka. Podnosząc kwestię abstrakcyjności symbolu, Cassirer definiuje tę własność dwojako, uznając ją za: (1) możliwość oderwania własności od przedmiotu i rozpatrywania jej „samej w sobie” – w separacji od doświadczenia zmysłowego;

(2) możliwość oderwania własności świata doświadczanego od potrzeb doraźnych, związanych z jego instrumentalnym używaniem. Przykładami abstrakcyjnych symboli będą tu kategorie przestrzeni oraz czasu, wówczas gdy rozpatrywane są jako kategorie pozbawione jakiegokolwiek empirycznej treści. Przestrzeń abstrakcyjna, czyli przestrzeń jako symbol, jest nietożsama z przestrzenią „postrzeżeniową” czy przestrzenią „działania”, którymi dysponują zwierzęta. Ma charakter „jednorodny” i „uniwersalny” (Cassirer, 1971, s. 97) w tym sensie, że (1) nie posiada własności zmysłowych ani zabarwienia emocjonalnego oraz (2) jest nietożsama z miejscem jako kontekstem zaspokajania potrzeb natury praktycznej. Więcej: „nie ma ona odpowiednika ani podstawy w żadnej rzeczywistości fizycznej czy psychologicznej” (s. 95–96).

Kłopot z tą definicją polega na tym, że zdaniem Cassirera, tak rozumiany symbol właściwy jest nie tyle językom ludzkim jako takim, ile językom kultur technologicznie zaawansowanych, a dokładniej – ich swoistym dyskursom i towarzyszącym im instytucjom: nauce oraz filozofii. Cassirer artykułuje to *explicit*, pisząc, że „w życiu pierwotnym i w warunkach społeczeństwa pierwotnego nie znajdujemy prawie żadnych śladów idei przestrzeni abstrakcyjnej. Przestrzeń ludzi pierwotnych jest przestrzenią działania, działanie zaś koncentruje się wokół bezpośrednich potrzeb i interesów natury praktycznej” (s. 96).

Autor *Eseju o człowieku* poddaje się tu mocno zakorzenionemu we współczesnym mu dyskursie filozoficznym stereotypowi człowieka pierwotnego jako istoty całkowicie zaprzątniętej zaspokajaniem potrzeb praktycznych i przeciwstawianej człowiekowi cywilizowanemu, który od własnych potrzeb potrafi abstrahować; stereotypowi, którego obalenie okazało się trwałą zasługą strukturalizmu Claude’a Lévi-Straussa (1969). A także całkowicie niesłusznemu stereotypowi języków pierwotnych jako „dławiących się od szczegółu”, pozbawionych pojęć ogólnych, a w związku z tym niemogących wnieść się na poziom uniwersalnego opisu rzeczywistości, skażonych brakiem precyzji i jasności, których powodem ma być właśnie imputo-

wany niedostatek „abstrakcji”. Wiązanie symbolizmu kultur technologicznie zaawansowanych z uogólnianiem oraz dodatnie wartościowanie tego ostatniego jako przejawu poznawczego wyrafinowania ma dość długą tradycję, w tym antropologiczną, obecną u Marcela Maussa, Émile’a Durkheima (2001) i – incydentalnie – Luciena Lévy-Bruhla (1992). Ma też swoje późniejsze reminiscencje wśród inicjatorów filozofii języka potocznego, jak choćby u Johna L. Austina, który z pełnym przekonaniem twierdzi za Ottonem Jespersenem, że „wyraźne rozróżnienie rozmaitych mocy, jakie (...) wypowiedź może mieć, jest późniejszym osiągnięciem języka, i to osiągnięciem poważnym. Prymitywne czy pierwotne formy wypowiedzi zachowują pod tym względem «dwuznaczność», «ekwiwocację» czy «nieścisłość» języka pierwotnego; nie ukazują one wyraźnie dokładnej mocy wypowiedzi” (Austin, 1993, s. 618).

Symboliczność języka ludzkiego okazuje się własnością stopniowaną, która najpełniej przysługuje określonej kulturze, a dokładniej – jej określonym instytucjom. Nie każdy znak używany w ludzkiej komunikacji – jak sugeruje Cassirer – jest symbolem. Symbol cechuje tylko określone kultury i określone konteksty instytucjonalne. Kwestii tego, że ewolucjonistyczne podejście Cassirera sytuujące naukę i filozofię w roli najwyższych form działalności ludzkiej pozostaje w wyraźnym napięciu z jego chęcią dowartościowania różnych form ludzkiej aktywności symbolicznej obecnej w micie, sztuce czy historii i pozostaje w wyraźnym związku z jego neokantowskim zapleczem, nie będę tu rozwijać. Nie będę także koncentrować się na etycznych i politycznych implikacjach stanowiska ewolucjonistycznego, których krytyką zajmują się antropologowie od co najmniej kilkudziesięciu lat. Warto odnotować tylko, że ewolucjonizmowi temu przeciwstawiał się Wittgenstein, pisząc o pokrewieństwie między nami a „dzikimi Frazera” (Wittgenstein, 2000b, s. 24); o tym, że wiele zjawisk, które Frazer uważa za egzotyczne, obecnych jest „w naszym języku werbalnym” (s. 25). W tym samym dziele stwierdzał on prowokująco, że teorie filozoficzne są

równie infantylne jak wyobrażenia „dzikich”, w przeciwieństwie do nich nie są jednak w swej dziecinności ujmujące (s. 32).

Kłopot z koncepcją Cassirera polega nie tylko na jej ewolucjonizmie, lecz na wspierającym go założeniu, że użyciu symbolu, w przeciwieństwie do użycia znaku, musi towarzyszyć świadomość jego konwencjonalności. Nie trzeba przywoływać tu obszernej literatury etnologicznej, na którą powołuje się też Cassirer, mówiącej, że świadomość ta jest kulturowo uwarunkowana, wiążąc się nie tylko z kulturami technologicznie zaawansowanymi, lecz także z określonymi kontekstami instytucjonalnymi: między innymi z nauką języka, a nie mowy, która z kolei towarzyszy instytucjom szkolnym jako instytucjom kulturowej reprodukcji medium pisma. Dość powiedzieć, że w wielu praktykach językowych kultury współczesnej zakłada się istotową, nie zaś konwencjonalną więź słowa i rzeczy, czego drobnym przykładem jest choćby to, iż w sferze dyplomacji świadome przekręcenie nazwiska osoby publicznej traktowane jest jako uchybienie wobec niej, a nie wobec reguły językowej. Krótko mówiąc, Cassirerowski symbol nie jest dobrym narzędziem demarkacji ludzkich praktyk komunikacyjnych od świata wymian informacyjnych, które towarzyszą zwierzętom. Nie jest też na tyle uniwersalny, by oddać złożoną rzeczywistość ludzkich praktyk komunikacyjnych.

## Bibliografia

- Austin, J.L. (1993). Jak działać słowami, [w:] idem, *Mówienie i poznawanie. Rozprawy i wykłady filozoficzne*, tłum. B. Chwedeńczuk. Warszawa: PWN.
- Cassirer, E. (1971). *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, tłum. A. Stanińska. Warszawa: Czytelnik.
- Davidson, D. (1991). O pojęciu schematu pojęciowego, [w:] B. Stanosz (red.), *Empiryzm współczesny*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Durkheim, É., Mauss, M. (2001). O niektórych pierwotnych formach klasyfikacji, [w:] M. Mauss, *Socjologia i antropologia*, tłum. M. Król, K. Pomian, J. Szacki. Warszawa: Wydawnictwo KR.

- Glock, H.-J. (2001). *Słownik Wittgensteinowski*, tłum. M. Hernik, M. Szczubiałka. Warszawa: Wydawnictwo Spacja.
- Godlewski, G. (2008). *Słowo – pismo – sztuka słowa. Perspektywy antropologiczne*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Heath, S.B. (2015). Bez bajki na dobranoc. Umiejętności narracyjne w domu i szkole, tłum. K. Kuberska, [w:] T. Buliński, M. Rakoczy (red.), *Communica-re. Almanach antropologiczny, Szkoła/pismo*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Keller, H. (1978). *Historia mojego życia*, tłum. J. Sujkowska, Warszawa: Czytelnik.
- Kuckenbarg, M. (2006). *Pierwsze słowo: narodziny mowy i pisma*, tłum. B. Nowacki. Warszawa: PIW.
- Kulczycki, E., Wendland, M., red. (2012). *Komunikologia: teoria i praktyka komunikacji*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM.
- Lévi-Strauss, C. (1969). *Mysł nieoswojona*, tłum. A. Zajączkowski. Warszawa: PWN.
- Lévy-Bruhl, L. (1992). *Czynności umysłowe w społeczeństwach pierwotnych*, tłum. B. Szwarcman-Czarnota. Warszawa: PWN.
- Orzechowski, A. (1998). Złota Gałąź i intelektualna biografia Wittgensteina, [w:] L. Wittgenstein, *Uwagi o „Złotej Gałęzi” Frazera*, tłum. A. Orzechowski. Warszawa: Instytut Kultury.
- Rakoczy, M. (2011). „O językowym obrazie świata” – piśmienność a hipoteza Sapira-Whorfa, [w:] K. Leszczyńska, K. Skowronek (red.), *Wokół teorii i empirii socjologii języka*. Kraków: Wydawnictwo Akademii Górniczo-Hutniczej.
- Rakoczy, M. (2012). *Słowo, działanie, kontekst. O etnograficznej koncepcji języka Bronisława Malinowskiego*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Rakoczy, M. (2014). Człowiek, symbol, pismo – o Cassirerowskich poszukiwaniach istoty człowieczeństwa, [w:] R. Chymkowski, A. Jaroszuk (red.), *Lu-dzie i zwierzęta*, seria Pongo, t. 6. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Rousseau, J.-J. (2001). *Szkic o pochodzeniu języków*, tłum. B. Banasiak. Kraków: Aureus.
- Sapir, E. (1978). *Kultura, język, osobowość*, tłum. B. Stanosz, R. Zimand. Warszawa: PIW.
- Soin, M. (2001). *Gramatyka i metafizyka. Problem Wittgensteina*. Wrocław: Funna.
- Wendland, M. (2011). *Konstruktywizm komunikacyjny*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM.
- Whorf, B.L. (1982). *Język, umysł, rzeczywistość*, tłum. T. Hołówka. Warszawa: PIW.

- Wittgenstein, L. (1998). *Uwagi o „Złotej Gałęzi” Frazera*, tłum. A. Orzechowski. Warszawa: Instytut Kultury.
- Wittgenstein, L. (2000a). *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz. Warszawa: PWN.
- Wittgenstein, L. (2000b). *Uwagi o podstawach matematyki*, tłum. M. Poręba. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Wittgenstein, L. (2001). *O pewności*, tłum. B. Chwedeńczuk. Warszawa: Wydawnictwo KR.