

EWA DRZAZGOWSKA

(Warszawa)

ZNACZENIE FILOZOFII KANTA DLA ROMANTYCZNEGO PRZEŁOMU W TEORII JĘZYKA

Immanuel Kant (1724–1804), jak się zdaje, nieszczególnie interesował się funkcjonowaniem języka i jego wpływem na ludzkie możliwości poznawcze¹. I rzeczywiście, Kantowskich wypowiedzi bezpośrednio dotyczących języka jest niewiele, pojawiają się one niejako na marginesie. Niemniej jednak filozofia krytyczna wywarła decydujący wpływ na rozważania prekursorów romantyzmu o języku². Twierdząc, że ów wpływ był dwojaki: na powierzchni negatywny, stymulujący „metakrytyki” krytyki rozumu, zaś w głębokim sensie pozytywny – umożliwił on bowiem to, co nazywam romantycznym przełomem w teorii języka: odrzucenie naiwnego, wywodzącego się z arystotelizmu, nomenklaturowego modelu relacji oznaczania, wedle którego słowa są znakami myśli odbijającej rzeczywistość³, oraz przyjęcie prymatu języka wobec myśli.

¹ Por. jednak Kopania 1996 i Simon 1996.

² Mówię o przełomie romantycznym, ale do jego aktorów zaliczam Hamanna (1730–1788) i Herdera (1744–1803), którzy tworzyli jeszcze w Oświeceniu. Jak wiadomo, na właściwych romantyków oddziałali oni w sposób zasadniczy, dlatego wydaje mi się uzasadnione określenie „przełom romantyczny”.

³ Jest to model, który znajdujemy w pierwszych zdaniach *Hermeneutyki* Arystotelesa. I chociaż wiele wskazuje na to, że poglądy Arystotelesa na funkcjonowanie języka do owego modelu się nie sprowadzały (por. Drzazgowska, 2010), to właśnie za sprawą jego autorytetu właśnie ów model, przeważnie bezkrytycznie przyjmowany, niemal powszechnie obowiązywał do drugiej połowy XVIII wieku.

Od razu muszę zaznaczyć, że nie ujmę w tym miejscu sprawy wiadomego wpływu rozstrzygnięć Kanta na refleksję Wilhelma von Humboldta (1767–1835). Ta rzecz wymagałaby osobnego studium⁴.

Rozpocznę od naszkicowania krajobrazu myślowego w interesującej mnie dziedzinie w czasach poprzedzających przełom romantyczny.

OŚWIECENIOWE POGLĄDY NA ISTOTĘ I FUNKCJONOWANIE JEZYKA

Wiek XVIII przede wszystkim z całą jasnością postawił sprawę wielości języków. Zaczęto sobie uświadamiać ich głębokie (odbijające się w semantyce, nie tylko powierzchowne, czysto dźwiękowe) zróżnicowanie. Z pojawieniem się laickich, naturalistycznych koncepcji powstania języka stanął z kolei problem doskonalenia się języków lub na odwrót ich „upadku”, co zaowocowało w ogólności zwróceniem uwagi na zmiany w nich oraz na rolę człowieka w życiu języka.

Ponieważ w XVIII wieku cały czas dominował jeszcze arystotelesowski model stosunku oznaczania (język odwzorowuje myślenie, a myślenie rzeczywistość) i nadal silne były związane z nim tendencje uniwersalistyczne, a jednocześnie rosła świadomość głębszego zróżnicowania poszczególnych języków niż tylko zróżnicowanie czysto materialne (zauważono między innymi, że języki różnią się ze względu na swój stosunek do szyku, obecność fleksji, frazeologię), nasunęła się myśl o istnieniu jednego prajęzyka, który dopiero wtórnie miał się zróżnicować (w wyniku upadku człowieka, deprawacji itp.). Ów pierwotny język miał być doskonały, konieczny i naturalny, a polegało to na tym, że jego dźwięki miały bezpośrednio naśladować rzeczy wedle modelu, który znamy z Platonskiego *Kratylosa*. Pozostałością owego rajskiego stanu i jednocześnie dowodem jego istnienia są, zdaniem głosicieli tego poglądu, tzw. głoski rdzenne istniejące nadal w niektórych słowach języków nam współczesnych. Arbitralność naszych języków postrzegano jako dowód zepsucia. Pogląd taki głosili między innymi de Broses (1709–1777), a za nim Gébelin (1725–1784), a także iluminaci przede wszystkim w osobie Saint-Martina (1743–1803)⁵.

⁴ O Humboldtowskiej teorii języka pisałam w: Drzazgowska 2011. Por.: Manchester 1985.

⁵ Por. Florczak 1978: 16–19, 30–39, 51–57. Iluminaci i Gébelin przyjmują, że język pochodzi od Boga, a de Broses przeciwnie „odwołuje się tylko do konstrukcji ‘maszyny ludzkiej’” [Florczak 1978: 30]. Także Vico (1668–1744) i Rousseau (1712–1778) widzieli na początku język w stanie naturalnym, który stopniowo ulega zepsuciu, nie

Z kolei – reprezentowany m.in. przez Condillaca (1715–1780), Adama Smitha (1723–1790), lorda Monboddoda (1714–1799)⁶ – pogląd o wytworzeniu języka z dźwięków nieartykułowanych lub z innych naturalnych znaków (gestów, mimiki) zakładał, że język się doskonali⁷. Miarą doskonałości miała być niezmiennie regularność (tu ogromną wagę przywiązywano do analogii), przejrzystość wyrażania myśli, jednoznaczność i zupełność. Do groteskowej postaci doprowadzili ów pogląd ci, którzy głosili, że językiem doskonałym jest język francuski, ponieważ między innymi ma nieruchomy, „naturalny” szyk (podmiot-orzeczenie-dopełnienie)⁸. Ważne jest jednak przede wszystkim to, że ideałem, miarą doskonałości języka było nadal – w pojęciu ludzi tamtej epoki – właściwe (uporządkowane, jednoznaczne i zupełne) odwzorowanie myśli, a przez nią rzeczywistości.

Istotnym skutkiem obu sprzecznych tendencji – ujęcia języka jako doskonalącego i jako deprawującego się – było zwrócenie uwagi na sam fakt zmian w językach.

Ujęciu zmiany w obu tych postaciach przeciwstawił się Süßmilch (1707–1767)⁹. Jego zdaniem, języków od początku było wiele, od początku były i nadal są doskonałe, tzn. we wszystkich od razu panował i panuje doskonały porządek („wzajemna zgodność części”), wszystkie były i są zdolne wyrazić każdą treść. Zmiany w języku nie oznaczają więc jego doskonalenia się ani psucia.

Süßmilch dostrzega głębsze (nie czysto zewnętrzne) różnicowanie języków, nazywa je jednak mimo wszystko materialnym, choć rozumie

głosili oni jednak wyraźnie istnienia jednego prajęzyka. Obaj skłaniali się do przyjęcia poglądu o jego ludzkim początku, jakkolwiek Rousseau wyraźnie dostrzegał słabe strony takiego postawienia sprawy; por. Coseriu 1972: 89–104, 244–248, Florczak 1978: 65–69.

⁶ Por. Franzen 1996: 186–188, Florczak 1978: 39–43, 46–51, Coseriu 1972: 183–188. Szczególnie warte uwagi są poglądy lorda Monboddoda, głoszącego, że pierwotne okrzyki, z których rozwinął się język, odnosiły się do całych sytuacji, odpowiadały więc całym zdaniom.

⁷ Zresztą doskonalenie się języka nie wykluczało możliwości jego deprawacji – Condillac obok zasadniczej myśli o doskonaleniu się języka, dopuszcza także, że język może się „popsuć”; por. Florczak 1978: s. 42.

⁸ Por. Florczak 1978: 188–189, Coseriu 1972: 233.

⁹ Najszersze omówienie ujęcia Süßmilcha, który w zupełnie niezasłużony sposób jest przez historyków pomijany, daje Florczak (1978): 12–16. Jego koncepcję przedstawia ona m.in. jako bliską ujęciu strukturalistycznemu. Głównym źródłem poglądu Süßmilcha na język jest rozprawa *Versuch eines Beweises, dass die erste Sprache ihren Ursprung nicht vom Menschen, sondern allein vom Schöpfer erhalten habe* (Próba dowodu, że pierwszy język pochodzi nie od człowieka, lecz od Stwórcy).

jako zróżnicowanie w sposobie wyrazu. Co do formy jego zdaniem języki nie różnią się między sobą, wszystkie bowiem mają i muszą mieć jakieś środki do wyrażenia określonych relacji. Forma rozumiana jest tu więc jako uniwersalny element każdego języka, jako istota języka w ogóle, pozostająca w koniecznym związku z tym, co język ma wyrazić, a niezależna od konkretnych rozwiązań danego języka (jego stosunku do szyku, obecności fleksji itd.). Zauważmy, że Süßmilch dokonał istotnej zmiany rozumienia formy i materii języka (ta ostatnia nie jest już koncyptowana czysto dźwiękowo), zmienił bowiem rozumienie tego, co w języku istotne, a co przypadkowe, przy czym obie te rzeczy są określone ze względu na stosunek oznaczania. Takie przesunięcie pozwoliło mu – mimo dostrzeżenia głębszego zróżnicowania języków – utrzymać tezę o uniwersalnej istocie języka. Dodajmy, że pojęcie formy (w przeciwstawieniu do pojęcia materii z ducha Arystotelesowskie) odegra istotną rolę w romantycznym ujęciu relacji języka do rzeczywistości.

Podobnie sprawę różnorodności językowej w odniesieniu do rzeczywistości widzi Beauzée (1717–1789). Według niego:

[...] uniwersalna struktura relacji stanowi wspólną własność wszystkich języków, jest wyrażalna we wszystkich językach. Ta wspólnota jest od Boga, z natury. Różnice między językami są wynikiem pracy, która zostaje dokonana już w obrębie ludzkich społeczeństw, siłami ludzkimi. Są to różnice powierzchowne, ‘wynikające z różnic czasów, miejsc, obyczajów, zainteresowań’, [...] pozostawiające w stanie nienaruszonym te same zasady językowej struktury [Florczak 1978: 23].

Beauzée nie tylko dostrzega więc, lecz także wyjaśnia pochodzenie różnorodności języków, wyjaśnia przez odwołanie się do ludzkiego działania. Do powstania konkretnych, zróżnicowanych języków musieli się więc przyczynić ludzie.

W nierozzerwalnym związku z różnorodnością języków pozostaje arbitralność ich elementów w stosunku do oznaczanych rzeczy. Także ona jednak nie narusza doskonałości języka, jego zasadniczej zdolności odwzorowania rzeczywistości – znów Süßmilch i Beauzée są co do tego zgodni. W przekonaniu Süßmilcha, by pokazać, że język odwzorowuje rzeczywistość, nie potrzeba uciekać się do tezy o jakiegoś rodzaju naturalnym stosunku między słowami a rzeczami (jak to robili de Broses i Gêbelin). Symbolizmowi dźwiękowemu Süßmilch przeciwstawia myśl o systemowości języków, wzajemnym umotywowaniu ich części – poszczególne słowa języka nie muszą naśladować rzeczy bezpośrednio dźwiękiem, bo chodzi raczej o to, by oddać określone

relacje między rzeczami, to zaś odbywa się z kolei przy użyciu relacji między słowami. Systemowość w języku, analogicznie do Süßmilcha, podkreślał znów Beauzée. Pisał on, że:

[...] mowa jest naturalna, powszechna i uniwersalna u ludzi; słowo jest arbitralne i zmienia się w zależności od różnych narodowych zwyczajów [cyt. za: Florczak 1978: 25].

Mowa bowiem – także zdaniem Beauzée – odwzorowuje uniwersalne relacje. Dochodzi tu do głosu starożytna intuicja, wedle której analiza wypowiedzenia (zdania) daje w wyniku kategorie odpowiadające podstawowym kategoriom rzeczywistości. Poglądy Beauzée i Süßmilcha zakładają w tym punkcie istnienie koniecznych relacji w samej rzeczywistości, tych mianowicie, które język ma nieodwołalnie odwzorowywać, wspólne kategorie rzeczywistości i języka muszą stanowić pochodne tych relacji.

Ciekawe, że myśl o reprezentacji relacji rzeczywistych przez relacje językowe przedstawił także Gèbelin, a wcześniej Leibniz (1646–1716), obaj uznali jednak widać, że to nie wystarcza, skoro poszukiwali ściślejszego związku między językami naturalnymi a rzeczywistością w postaci bezpośredniego naśladowania rzeczy przez poszczególne słowa¹⁰.

Oświecenie przyniosło ponadto także pierwsze nowożytne stanowisko wyraźnie relatywistyczne, stanowisko lorda Monboddó. Twierdził on, że języki raczej sztucznie narzucają swoje kategorie rzeczywistości, niż coś z niej samej odwzorowują. Język według niego należy do dziedziny sztuki, ludzkiego tworzenia, ludzkiej działalności¹¹. Jak zobaczymy, ta właśnie nuta zacznie wkrótce dominować.

Tak więc nowożytność coraz jaśniej uświadamiała sobie, że różnice między językami nie są czysto dźwiękowe. Cały czas jednak pró-

¹⁰ Odnośnie Gèbelina zob. wyżej, a także Florczak 1978: 55–56. Leibniz w *Dialogu o powiązaniu słów i rzeczy* sformułował zasadę ściśle antycypującą osiągnięcie wczesnego Wittgensteina (1889–1951). Pozwolę sobie przytoczyć odpowiedni fragment: „[...] jeśli można zastosować znaki pisane do obliczania, to jest w nich jakiś współukład, jakiś porządek, który przysługuje rzeczom [...] w ich połączeniach i odmianie. I ten porządek, różny co prawda we wszystkich językach, jakoś sobie wzajemnie odpowiada. [...] Bo choć znaki zależne są od naszego uznania, to jednak ich użycie i powiązanie wzajemne ma w sobie coś, co od naszego uznania zależne nie jest, mianowicie jakąś odpowiedniość między znakami i rzeczami oraz odniesienie między różnymi znakami wyrażającymi te same rzeczy. I ta odpowiedniość [...] jest fundamentem prawdy” [Leibniz 1969: s. 81]. Syntezę poglądów Leibniza na język daje Poser 1996.

¹¹ Por. Florczak 1978: 50–51. Przywołuje ona w szczególności w tym miejscu interpretatora myśli Monboddó, S. Landa, który wskazuje na podobieństwo koncepcji sztuczności kategorii u Monboddó z analityką czystego intelektu Kanta.

bowano uzasadniać jeszcze tradycyjny, mający źródło w pierwszych zdaniach *Hermeneutyki* Arystotelesa model stosunku oznaczania. Skutkowało to najczęściej próbami zdania sprawy z obu rzeczy naraz: z uniwersalności i ze zróżnicowania. W tym kierunku szły między innymi ujęcia Beauzée i Gébeline. Obaj twierdzili, że język w swych zasadach jest jeden, „naturalny”, bo odwzorowuje myślenie i rzeczywistość. Za różnice między językami narodowymi odpowiada natomiast tak zwany „zwyczaj”, wynikający z praktycznego zastosowania owych uniwersalnych, „naturalnych” zasad. Beauzée wyjaśniał przy tym, że zróżnicowanie bierze się przede wszystkim z odmiennych warunków geograficznych, klimatu, kultury, z tego, że to w ludzkich rękach język się zmienia¹². Także Condillac dostrzegał wyraźnie zróżnicowanie języków narodowych, które zresztą podobnie tłumaczył, i jednocześnie forsował arystotelesowski model stosunku oznaczania. Podkreślał przy tym, że na specyfikę danego języka wpływa – wedle popularnej w tamtych czasach formuły – jego „geniusz”, że „każdy język wyraża charakter narodu, który nim mówi” [cyt. za: Franzen 1996: 187], ponieważ ów charakter się w nim odbija. Trudno się u niego jednak doszukać prób wyjaśnienia, jak z gruntu arystotelesowski uniwersalizm i arystotelesowska odpowiedniość idei i słów godzi się ze specyfiką różnych języków¹³.

Symptomatycznie sprzeczność między tradycją arystotelesowską a przebijającym się poglądem romantycznym, głoszącym, że języki, każdy po swojemu, formują rzeczywistość, wyraziła się w koncepcjach niemieckiego gramatyka, Meinera. Z jednej strony bowiem zupełnie w duchu gramatyki z Port-Royal wygłasza on tezę, że uniwersalne myślenie kształtuje wszystkie języki, z drugiej twierdzi, że to poszczególne języki formują specyficzne, narodowe „sposoby myślenia”. Powstaje pytanie, jaki status w obu tych wypadkach ma myślenie¹⁴.

Takie zaostrzenie sytuacji sprawia, że stopniowo przebijają się myśli o konieczności zanegowania modelu arystotelesowskiego. Wiąże się ona ze zwróceniem się ku innym niż poznawcza funkcjom języka i odmówieniu tej ostatniej statusu funkcji podstawowej. I faktycznie, gdy *tertium comparationis* w porównaniu języków uczynimy siłą i sposób ekspresji, to różnice między nimi staną się nieprzekraczalne. Jako

¹² Por. Florczak 1978: 23.

¹³ Szczegółowe omówienie myśli Condillaca daje Franzen 1996, to i owo znajdziemy także u Florczak 1978: 39–43, 114, 137–139 i u Coseriu 1972: 223–238.

¹⁴ Pytanie to stawia, całkiem słusznie, Coseriu [1972: 163], omawiając dokonania Meinera [150–168].

pierwszy radykalnie poszedł w tym kierunku w swoim czasie odosobniony Vico, później Rousseau, a wreszcie Hamann i Herder. Wskutek takiego postawienia sprawy pojawiło się twierdzenie, że to nie myślenie formuje język, ale odwrotnie język – myślenie (rozumiane teraz całościowo jako sposób odbierania świata¹⁵). Wedle sformułowania Rousseau'a: „umysły kształtują się według języków, myśli przybierają barwy narzeczy” [cyt. za: Florczak 1978: 139]. Myślenie utraciło zatem rysy uniwersalne, stało się specyficzne, narodowe, co doskonale się godziło z indywidualistycznym nastawieniem dojrzewającego romantyzmu. Pamiętajmy jednak, że mowa tu o myśleniu w powiązaniu z teraz królującą funkcją ekspresywną. Język zaczęto postrzegać przede wszystkim jako środek ekspresji ludzkiego ducha. Tym samym jego stosunek do rzeczywistości zszedł na dalszy plan, a w konsekwencji dał wizję rozmaitych, niesprowadzalnych do siebie kategorii świata.

KANTOWSKA FILOZOFIA TRANSCENDENTALNA A MYŚL HAMANNA I HERDERA O PRYMACIE JĘZYKA NAD ROZUMEM

Pierwsza reakcja teoretyków języka i gramatyków na krytyczną filozofię Kanta była dość powierzchowna. Kant w *Krytyce czystego rozumu* (1781) przedstawił z wielką siłą tablicę kategorii czystego rozumu, wywiedzionych – wedle własnego przekonania – czysto dedukcyjnie. Przeciwstawił ją tablicy Arystotelesa, krytykując tę ostatnią jako przypadkowe zestawienie, nie mające nic wspólnego ze ścisłością¹⁶. Ponieważ chodziło o kategorie rozumu, na pierwszy rzut oka wydawało się, że Kant koncytuje je uniwersalistycznie. Autorytet i dobitność sformułowań tak zrozumianego Kanta oddziaływały więc na

¹⁵ Manchester pisze o szerokim rozumieniu pojęcia ‘myślenie’, w jakiś sposób stale obecnym w XVII i XVIII wieku; miało ono obejmować wszelkiego rodzaju treści świadomości. Przywołuje na świadka Kartezjusza: „[...] nie tylko rozumienie, pragnienie, wyobrażanie sobie, ale także czucie jest tu tą samą rzeczą, co myślenie”; por. Manchester 1985: 41–46 (cyt. 42).

¹⁶ Por. Kant 1999a: 130–196. W rzeczywistości w swej „dedukcji” kategorii Kant oparł się na logice i psychologii Wolffa, co zresztą wyrzucił mu już Herder (o czym niżej). Po raz kolejny okazało się, że to, co miało zostać wywiedzione czysto apriorycznie, rozumowo, ma empiryczne korzenie w pewnych uznanych poglądach. W tym sensie „bezzasadne” zestawienie kategorii Arystotelesa było bardziej niewinne niż „dedukcja” Kanta.

teorię języka początkowo w ten sposób, że na nowo wzmożono próby pogodzenia uniwersalnych rysów myśli, teraz w postaci Kantowskich kategorii rozumu, z różnorodnością języków. Starano się pokazać, że w gruncie rzeczy wszystkie języki zawierają w sobie uniwersalne kategorie przedstawione przez Kanta¹⁷.

„Metakrytyki” uczniów Kanta, Hamanna i Herdera stanowiły drugą reakcję¹⁸. Obaj zarzucili Kantowi, że nie uwzględnia on znaczenia języka dla kształtowania się kategorii rozumu. Hamann pisał:

Nie jest konieczna żadna dedukcja, by ustalić genealogiczne pierwszeństwo języka i jego nadrzędność wobec siedmiu uświęconych funkcji sądów i wniosków logicznych [cyt. za: Brown 1967: 61].

Z tego wywodził, że to język ma być „narzędziem i kryterium rozumu” [tamże: 59], a „spontaniczność pojęć” zasada się na „receptywności języka” [cyt. za: Simon 1996: 232], pojęcia mają więc być tworcami konkretnego języka¹⁹. Takie postawienie sprawy pozwoliło mu przeprowadzić zasadniczą krytykę projektów uniwersalistycznych jako zasadzających się na podstawowym błędzie faktycznego wyprowadzania rzekomo uniwersalnych form z któregoś z poszczególnych języków w przekonaniu, że dokonuje się ich „czystej dedukcji”. Sam Hamann nie odrzucał jednak myśli o istnieniu jakiegoś wspólnego jądra wszystkich języków powiązanego z identycznością ludzkiej natury, sprzeciwiał się jedynie uproszczeniom i nadmiernej łatwości w „wywodzeniu” uniwersalnych form. Nasuwa się pytanie, czy w ogóle wierzył w możliwość ostatecznego dotarcia do owego jądra²⁰.

Zasadność „metakrytyki” Hamanna w odniesieniu do Kanta podważa Simon, wskazując, że Kant nigdy nie marzył o uniwersalnym języku filozoficznym, przeciwnie, dostrzegał, że filozofia jest skazana na poszczególne języki naturalne. Wiązało się to z samym sednem myśli Kantowskiej, z konieczną perspektywicznością doświadczenia, którego centrum

¹⁷ Por. Brown 1967: 99–101.

¹⁸ Obaj w Królewcu słuchali wykładów Kanta. Hamann napisał *Metakritik über den Purismus der Vernunft* [Metakrytykę puryzmu rozumu], Herder zaś *Verstand und Erfahrung. Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft* [Intelekt i doświadczenie. Metakrytyka krytyki czystego rozumu]; por. Copleston 1996: 122–130.

¹⁹ Jak wiadomo, „spontaniczność” i „receptywność” to pojęcia Kantowskie. Przypomnijmy, że kategorie Kanta miały być domeną spontaniczności, tj. syntetyzującego działania intelektu na odbieranych wrażeniach.

²⁰ Por. Hamann 1973, a także Brown 1967: 58–62 oraz Otto 1996.

stanowi zawsze konkretne ja²¹. Godząc się z argumentacją Simona w tym punkcie, zaznaczyć jednak trzeba, że sednem „metakrytyki” Hamanna był nie tyle sprzeciw wobec projektów języka uniwersalnego, co wskazanie na decydującą rolę języka w formowaniu kategorii rozumu.

„Metakrytyka” Herdera zasadniczo podążała tym samym tropem, wykazując w szczególności, że Kant nie wywiódł kategorii czysto dedukcyjnie, lecz swą „dedukcję” oparł na przestarzałej psychologii Wolffa²². Sednem tej „metakrytyki” było jednak przede wszystkim twierdzenie o tożsamości myśli i języka, o tym, że myślenie to nic innego jak „wewnętrzna mowa”. Zdaniem Herdera „zwłaszcza gdy myślimy abstrakcyjnie, myślimy tylko w języku i za jego pomocą” [cyt. za: Brown 1967: 62]. Inspirację do takiego postawienia sprawy Herder czerpał nie tylko od Hamanna²³, odwoływał się również do Leibniza, głoszącego niemożliwość myślenia bez znaków²⁴. W tej sytuacji nie powinien budzić zdziwienia fakt, że Herder uznał poszczególne języki za właściwe dane do badań nad różnorodnością ludzkich sposobów odbierania świata (nie tylko intelektualnego, ale także – zgodnie z duchem czasu – uczuciowego). „Historia i charakterystyka ludzkiego rozumienia i odczuwania” ma się zatem równać „filozoficznemu porównaniu języków” [cyt. tamże: 63]²⁵.

Nie jest jednak tak, iżby Herder całkowicie podporządkował myślenie językowi. Podejmuje on tu raczej formułę Süßmilcha i mówi o ich współzależności. Uwidacznia się to zwłaszcza w jego ujęciu sprawy pochodzenia języka. Język według niego ma dwojakie źródło: bosko-ludzkie. Przez Boga człowiek miał zostać wyposażony w zdolność refleksji, zapewne równą zdolności językowej²⁶. Konkretny język człowiek wytworzył wedle Herdera jednak sam, posługując się ową reflek-

²¹ Zob. Simon 1996: 232, 242–245.

²² Christian Wolff (1679–1754) był wpływowym popularyzatorem filozofii oświeceniowej, opierającym się przede wszystkim na myśli Leibniza; por. Copleston 1996: 98–105.

²³ Hamann i Herder poznali i zaprzyjaźnili się w Królewcu. Starszy od Herdera Hamann niewątpliwie wywarł nań wpływ, Herder zawsze bardzo liczył się ze zdaniem starszego przyjaciela; por. Copleston 1996: 125.

²⁴ Por. Leibniz 1969: 79–80, Poser 1996: 153, 156, 157.

²⁵ Por. Brown 1967: 62–64, Gaier 1966: 224–226, 230.

²⁶ W taki sposób czytam Herdera: zob. Herder 1973: 586–589. Zasadność takiej lekcji wynika z faktu podkreślania przez Herdera wzajemnego wpływu myślenia i języka (por. kolejny przypis), dalej z jego założenia, że wytworzenie języka wynika z możliwości danych człowiekowi przez Boga, a także z wyjaśnień Herdera w jednym z listów do Hamanna, że koncepcja wytworzenia konkretnych języków przez

sją²⁷. Zróżnicowanie języków wynikało zaś pierwotnie z rozproszenia się ludzi i z powstania wielości wspólnot, wtórnie z różnic geograficzno-klimatycznych. Szkoda – chciałoby się powiedzieć – że Herder nie poszedł o krok dalej i nie wyciągnął wniosku, że samo zróżnicowanie poszczególnych języków stanowi konsekwencję faktu, iż w istniejącej postaci są one wytworem specjalnego ludzkiego działania (jakiegoś rodzaju czynności porządkowania doświadczenia, które w ostatecznym rozrachunku musi się sprowadzać po prostu do mówienia – jest to jednak punkt teoretycznie trudny, a omówienie trudności z nim związanych wykracza poza niniejsze studium).

Warto tutaj jeszcze raz wydobyć znaczenie ludzkiej aktywności językotwórczej. Herder nie tylko wskazał, że to człowiek jest wytwórcą konkretnego języka (aczkolwiek nie zdolności językowej), lecz także podkreślił, że raz powstały język nie jest czymś martwym, lecz stale się zmienia, jest tworzony ciągle na nowo, przy czym tworzenie polega między innymi na różnicowaniu. Do języka należy zawsze zastany układ i możliwość jego zmiany, stan i działanie. W zgodzie z duchem nadiągającego romantyzmu Herder położył nacisk na aktywność („spontaniczność”) jednostki, a ze swej koncepcji do tego stopnia wyciągnął konsekwencje, że ośrodkiem mowy uczynił czasownik jako wyraz aktywności, ruchu²⁸.

człowieka nie obala zasadniczego boskiego pochodzenia języka; por. Gipper/Schmitter 1979: 66, 71.

²⁷ Por. Herder 1973, Gaier 1996: 226–228. Skądinąd rozprawa Herdera o początku języka jest zwrócona przeciw ujęciu Süßmilcha, który zdaniem Herdera zaniedbał ludzki aspekt sprawy, każąc językom pochodzić bezpośrednio od Boga (jednakowoż – wobec przytomności znanych nam sformułowań Süßmilcha na temat języka – takie odczytanie jego wywodów, zdaje się błędne; potwierdzenie tej hipotezy wymagałoby oczywiście zapoznania się z kluczowym tekstem samego Süßmilcha, do którego obecnie nie mam dostępu). Zwraca się ona jednak także przeciw teoriom, wedle których sam człowiek wynalazł język; por. Florczak 1978: 61, Gipper/Schmitter 1979: 66–71, a przede wszystkim Seebaß 1981: 25–26. Ten ostatni podkreśla obecną tu jego zdaniem niespójność koncepcji Herdera, tzn. fakt, że Herder ostatecznie nie zadeklarował się, czy według niego język jest pierwotny wobec myśli, czy myśl wobec języka; por. tamże: 40–41. Herder dostrzegał wszakże swe niezdecydowanie i twierdząc, że wynika ono z samej rzeczy, świadomie wybrał formułę współzależności; por. też Gaier 1996: 26. Rzeczą pewną jest, że zarówno ponad myśleniem, jak ponad językiem widział Herder (jak się zdaje więc, jakoś niezależnie rozumianą zarówno od jednego, jak i drugiego) naturę ludzką, która każe człowiekowi tworzyć język i umożliwia mu myślenie.

²⁸ Por. Brown 1967: 62, Gaier 1996: 227. W tym punkcie intuicje Herdera rozwinie Humboldt, wskazując, że język nie jest przede wszystkim martwym

Właśnie w tym miejscu nasuwa się myśl o głębokiej zależności koncepcji Herdera (a nawet Hamanna) od Kanta, zależności na innej płaszczyźnie niż ta, do której odnosiły się obie „meta-krytyki”.

Jakkolwiek Kant najpewniej faktycznie nie docenił roli języka (a może świadomie tę rolę przemilczał)²⁹, to jego pośrednie zasługi dla zwrotu w refleksji nad językiem są nie do przecenienia. Nie kto inny bowiem jak Kant odnalazł formułę transcendentalnego zwrotu, polegającego na poszukiwaniu warunków poznania przedmiotów w podmiocie, nie zaś w przedmiotach. Chodziło o przyjęcie, że możemy poznawać rzeczy, o ile podporządkowują się one określonym podmiotowym warunkom poznania, że zatem to podmiot ostatecznie kształtuje przedmiot, który poznaje³⁰. Jeden krok wystarczy, by tę figurę przenieść na stosunek języka do rzeczywistości: to nie rzeczywistość kształtuje język (jak z grubsza do końca XVII wieku uważano), lecz odwrotnie to język jako wyraz działania podmiotu narzuca rzeczywistości swoje ramy. Jeśli uwzględnimy to, co Herder mówi o „otwarcu świata” i „transcendentalnej syntezie” dokonanych przez język ojczysty, to wpływ Kanta na niego okaże się niewątpliwy³¹.

Wpływ ów jednak, jak sądzę, sięga jeszcze głębiej. Swe kategorie Kant rozumiał jako funkcje syntetyzowania przez intelekt wszystkich możliwych treści, podkreślając „spontaniczny”, twórczy charakter kategorii. Być może podkreślenie przez Kanta działania intelektu w procesie poznania nie pozostało bez wpływu na Herderowską koncepcję ludzkiej aktywności językotwórczej, tym bardziej, że transcendentalizm i aktywność intelektu są w gruncie rzeczy nierozzerwalnie ze sobą

wytworem (ergon), lecz żywym tworzeniem (energeia); por. np. Humboldt 2002: 401.

²⁹ Por. Simon 1996 oraz Kopania 1996. Simon próbuje, jak mówiliśmy, wykazać, że Kant o języku w gruncie rzeczy sporo powiedział, Kopania natomiast wyjaśnia „Kanta milczenie o języku”.

³⁰ Por. np. Kant 1999a: 38–47, Copleston 1996: 201–205. Nie wynika stąd jednak, iżby Kant był relatywistycznym subiektywistą i głosił, że nie mamy zupełnie dostępu do rzeczywistości, a jedynie do obrazów, które nie mają z nią nic wspólnego. Poznanie według niego jest owszem zakorzenione w rzeczywistości w ten cudowny (w dosłownym sensie) sposób, że warunki możliwości doświadczenia przedmiotu muszą być warunkami możliwości samego przedmiotu (jak głosi najwyższa zasada syntezy, zob. Kant 1999a: 218). Stąd rzeczywiście coś możemy wiedzieć o rzeczach. Kant nie przewidział najpewniej konsekwencji, jakie z jego formuły poznawczej aktywności podmiotu mogą zostać wyciągnięte.

³¹ Por. Gaier 1996: 225.

związane, podobnie jak myśl o tym, że poszczególne języki w określony sposób ujmują świat, i przekonanie, że stanowią one ludzkie wytwory.

ORGANISTYCZNE UJĘCIE JĘZYKA

W przełomie romantycznym zasadnicze znaczenie odegrała koncepcja języka jako organizmu, czyli takiej całości, w której różnorodne części są nawzajem ze sobą powiązane i jednolicie podporządkowane funkcjonowaniu tejże całości. Dobitnie i wyraźnie koncepcję tę sformułował Friedrich Schlegel (1772–1829). Sama metafora organizmu w zastosowaniu do ludzkiej rzeczywistości funkcjonowała jednak wcześniej: bodajże już u Leibniza³². Bezpośrednie znaczenie miało jednak jej zastosowanie przez Herdera do psychologii oraz przez Augusta Wilhelma Schlegla (1776–1845) do estetyki. Zasadniczą rolę odegrało tu jednak wypracowanie teleologicznego ujęcia organizmu przez Kanta³³.

Według Kanta organizmy są rozwijającymi się indywidualami. Swą zasadę rozwoju mają one w sobie – stanowi ona cel rozwoju. Ponadto wszystkie organizmy składają się z części, które są wzajemnie od siebie zależne i podporządkowane całości. I wreszcie rozwój organizmu polega na organizowaniu się w określony sposób, tkwiący załążkowo w organizmie od samego początku.

Friedrich Schlegel w pracy *Über die Sprache und Weisheit der Inder* [O języku i mądrości Indusów], w której po raz pierwszy jest mowa o gramatyce porównawczej, stosuje pojęcie formy organicznej do języka. Gramatyka porównawcza stanowi, jego zdaniem, przedsięwzięcie tego samego rodzaju, co anatomia porównawcza. W wykładach z filozofii (prowadzonych w latach 1828–1829) Schlegel wywodzi, że języka nie można traktować jako prostego „zestawienia atomowych części”. W języku pierwotna musi być bowiem idealna całość. Dlatego język, jak dzieło sztuki, od początku jest organizmem, w którym części są podporządkowane całości. W szczególności nie rozwija się on przez proste dodawanie kolejnych elementów.

Nie wszystkie języki zasługują jednak w równym stopniu na miano żywych organizmów. W najwyższym stopniu organiczne mają być języki fleksyjne, takie jak greka i (dopiero co odkryty w Europie) sanskryt. W językach fleksyjnych bowiem:

³² Zob. np. Copleston 2008: 254–257.

³³ Kant rozwija swą teleologię w *Krytyce władzy sądenia*. Por. Kant 1999b, Brown 1967: 41–45.

[...] każdy rdzeń ma znaczenie i dlatego jest niczym żywy, twórczy zarodek. [...] wszystkie słowa pochodzące od danego rdzenia noszą piętno pokrewieństwa, wszystkie w swym wzroście i rozwoju są powiązane wspólnotą pochodzenia. Takim konstrukcjom język zawdzięcza bogactwo i płodność. By tak rzec, wysoko zorganizowany już w swych początkach wkrótce zaczyna splatać się w imponującą artyzmem tkanę. [...] Te języki natomiast, w których deklinacje są tworzone przez dodatkowe cząstki [...] nie mają takiej więzi jedności: ich rdzenie nie stanowią żywych, twórczych zarodków. [...] Nie mają wewnętrznej struktury poza czysto mechanicznym przystosowaniem cząstek i afiksów” [cyt. za: Brown 1967: 46]³⁴.

Jak widać, także tu (podobnie jak we wcześniejszych wiekach nowożytnych) obecne jest wartościowanie poszczególnych języków i myśl o ich mniejszej bądź większej doskonałości. Wyływają one jednak już z zupełnie innych źródeł niż to, które kazało językowi stopniowo rozwijać się z gestów, krzyków itp. w odpowiedzi na coraz bardziej skomplikowane potrzeby.

Co jest jednak przede wszystkim warte podkreślenia, to wyrażająca się w tej postaci myśl, że w języku – jako teleologicznie ujętym organizmie – zawsze pierwotna jest zróżnicowana całość, nosząca w sobie załączki dalszego różnicowania. Myśl ta w dobitnym, możliwym dzięki teleologii Kanta, ujęciu Schlegla – ale zasadniczo, jakkolwiek bez organistycznej metaforyki, sformułowana już przecież przez Süßmilcha – miała wywrzeć wrażenie na nawiązującym do Kanta, Herdera i Schlegla Humboldcie³⁵.

PODSUMOWANIE

Romantyczny przełom w teorii języka polegał na zasadniczym przejściu od modelu arystotelesowskiego, w którym rzeczywistość kształtuje myślenie, to zaś odzwierciedla się w języku, do modelu romantycznego, w którym, odwrotnie, język odciska swe piętno na myśli i daje szczególne ujęcie, szczególny obraz rzeczywistości. Starłam się pokazać, że zasadniczą, jakkolwiek niebezpośrednią rolę odegrał tu transcendentalizm i teleologia Kanta. Po pierwsze, była to rola negatywna, stymulująca „metakrytyki” Hamanna i Herdera. Po drugie, filozofia krytyczna oddziaływała pozytywnie na preromantyczne i romantyczne teorie języka, najpierw dając przykład odwrócenia optyki w ujęciu relacji między rozumem i rzeczywistością, optyki, która zo-

³⁴ Organistyczne wątki refleksji Schlegla rekonstruuje za: Brown 1967: s. 45–47, 52.

³⁵ Por. Drzazgowska 2011; Manchester 1985.

stała przeniesiona na relację między językiem i rzeczywistością, następnie zaś sugerując teleologiczną teorię organizmu, która odniesiona do języka pozwoliła przekonywająco uzasadnić doniosłą tezę, że język nie stanowi dowolnego zbioru elementów, lecz jest dany pierwotnie jako całość³⁶.

Przejsięcie od modelu arystotelesowskiego do romantycznego wiązało się z całym szeregiem zmian w teorii języka. Wcześniej przeważał obraz języka jako nomenklatury, zestawu niezbyt ściśle powiązanych elementów, teraz dostrzeżono w języku spójną, systematyczną całość. Przedtem język postrzegano statycznie, uwypuklano jego funkcję poznawczą i komunikacyjną, teraz dostrzeżono w nim twór dynamiczny, wytwarzany przez człowieka i zaczęto podkreślać funkcję ekspresywną. Przed przełomem romantycznym wiązano język przede wszystkim z wiedzą, po nim – z działaniem. Oba te ujęcia są zasadne, choć każde z nich z osobna jest jednostronne. Jak pokazuje Bogusławski, mówienie mające wagę bazy języka, którego narzędziem jest język, w jego ujęciu podstawowe „mówienie, że...”, czyli mówienie „na poważnie”, w odróżnieniu od wtórnego mówienia cytacyjnego czy też „nie na serio”, to nic innego jak działanie na wiedzy³⁷.

LITERATURA CYTOWANA:

- Arystoteles (2003): Arystoteles, *Hermeneutyka*, w: *Dzieła wszystkie*, t. 1, przeł. K. Leśniak, Warszawa.
- Bogusławski (2007): A. Bogusławski, *A Study in the Linguistics-Philosophy Interface*, Warszawa.
- Brown 1967: R. L. Brown, *Wilhelm von Humboldt's Conception of Linguistic Relativity*, Monton, the Hague, Paris.
- Copleston (1996): F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 6, przeł. J. Łoziński, Warszawa.
- Copleston (2008): F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 4, przeł. J. Marzęcki, Warszawa.
- Coseriu (1972): E. Coseriu, *Die Geschichte der Sprachphilosophie von der Antike bis zur Gegenwart. Eine Übersicht, Teil 2*, Tübingen.
- Drzazgowska (2010): E. Drzazgowska, *Odpowiedniość między językiem i rzeczywistością u Arystotelesa a domniemany psychologizm tego filozofa*, w: „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria”, 2010, nr 2 (74).
- Drzazgowska (2011): E. Drzazgowska, *Humboldt: przełamanie arystotelesowskiego modelu relacji oznaczania*, w: „Lingua ac Communitas”, 2011, Vol. 21.

³⁶ Wątek ten przejęty przez Humboldta swój najdobitniejszy wyraz znajduje w strukturalistycznej tezie ojca językoznawstwa XX-wiecznego, Ferdinanda de Saussure'a (1857–1913).

³⁷ Zob. Bogusławski 2007: 427–452.

- Florczak (1978): Z. Florczak, *Europejskie źródła teorii językowych w Polsce na przełomie XVIII i XIX wieku*, Wrocław.
- Franzen (1996): W. Franzen, *Étienne Bonnot de Condillac*, w: T. Borsche [red.] *Klassiker der Sprachphilosophie*, München.
- Gaier (1966): U. Gaier, *Johann Gottfried Herder*, w: T. Borsche [red.] *Klassiker der Sprachphilosophie*, München.
- Gipper/Schmitter (1979): H. Gipper, P. Schmitter, *Sprachwissenschaft und Sprachphilosophie im Zeitalter der Romantik*, Tübingen.
- Hamann (1973): J. G. Hamann, *O wzajemnym wpływie języka i poglądów*, przeł. B. Surowska, w: T. Namowicz, K. Sauerland, M. J. Siemiek [red.] *Filozofia niemieckiego Oświecenia*, Warszawa.
- Herder (1973): J. G. Herder, *O pochodzeniu języka*, przeł. B. Surowska, w: T. Namowicz, K. Sauerland, M. J. Siemiek [red.] *Filozofia niemieckiego Oświecenia*, Warszawa.
- Humboldt (2002): W. von Humboldt, *O myśli i mowie – wybór pism z teorii poznania, filozofii dziejów i filozofii języka*, przeł. E. M. Kowalska, Warszawa.
- Kant (1999a): I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Köln.
- Kant (1999b): I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft, Kritik der Urteilskraft*, Köln.
- Kopania (1996): J. Kopania, *Descartes i Kant o użyteczności poznawczej języka naturalnego*, Warszawa.
- Leibniz (1969): G. W. Leibniz, *Dialog o powiązaniu słów i rzeczy oraz o naturze prawdy*, przeł. J. Domański, w: G. W. Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa, Rozprawa metafizyczna, Monadologia, Zasady natury i laski oraz inne pisma filozoficzne*, Warszawa.
- Manchester (1985): M. L. Manchester, *The Philosophical Foundations of Humboldt's Linguistic Doctrines*, Amsterdam, Philadelphia.
- Otto (1996): D. Otto, *Johann Georg Hamann*, w: T. Borsche [red.] *Klassiker der Sprachphilosophie*, München.
- Poser (1996): H. Poser, *Gottfried Wilhelm Leibniz*, w: T. Borsche [red.] *Klassiker der Sprachphilosophie*, München.
- Simon (1996): J. Simon, *Immanuel Kant*, w: T. Borsche [red.] *Klassiker der Sprachphilosophie*, München.
- Seebaß (1981): G. Seebaß, *Das Problem von Sprache und Denken*, Frankfurt am Main.

THE ROLE OF KANT'S PHILOSOPHY IN THE ROMANTIC TURN IN THE PHILOSOPHY OF LANGUAGE

Summary

The aim of the paper is to examine the beginning of the Romantic turn as regards the relation between language, thought and reality. The author claims that Kant's critical philosophy played an important role. First, Kant's philosophy had a conservative influence: the categories presented in the *Critique of Pure Reason* led scholars to seek for universal notions in diverse languages more intensively. But, secondly, it engendered the objection of Hamann and Herder, which led to the explicit formulation of the thesis

of how language influences thinking. Thirdly, in spite of their „metacriticism” of Kant, it was due to the transcendental turn that Hamann and Herder could consider the relation between language and reality. And last but not least, Kant’s teleological conceptions gave a frame for the Romantic theory of language as organism, which subsequently evolved into the modern system approach.

Ewa Drzazgowska