

# Zenon Grabarczyk

---

## Język a poznanie

---

Acta Neophilologica 1, 35-45

---

1999

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Zenon Grabarczyk

Katedra Anglistyki i Językoznawstwa Ogólnego WSP w Bydgoszczy

## JĘZYK A POZNANIE

### I. Językowy byt pośredni w procesie poznania

Na drodze postępowego rozwoju teorii języka szczególne są zasługi Wilhelma von Humboldta. Język jest dla niego dziełem ducha i wyrazem pracy myśli ludzkiej, lecz w jego teorii ani język, ani myśl nie ma pierwszeństwa w stosunku do poznania. Humboldt jest bliższy Kantowi, gdyż uznaje istnienie świata rzeczy. Zgodnie z tym założeniem, świat zewnętrzny jest pozorem, który tylko dzięki językowi może stać się prawdziwym światem – podstawą do wszelkiego poznania.

Humboldt – pisze Brown (1967:90), – zastąpił zdolność rozumienia Kanta przez język w jego własnej wersji teorii epistemologicznej. Według niego języki traktowane były jako ramy poznania *a priori* (*the a priori frameworks of cognition*). Najważniejsze co Humboldt wzię od Kanta, to był właśnie argument, że, to co jest rozumiane, staje się wynikiem współdziałania między człowiekiem i światem zewnętrznym, między podmiotem i przedmiotem.

Bez języka faktycznie niemożliwa jest cała zorganizowana wiedza o świecie zewnętrznym, nawet jeżeli poznanie za pomocą języka jest szczególną organizacją takiej wiedzy, organizacją, która na najwyższym poziomie stanowi pogląd na świat. Wiadomo, że ludzie posługują się różnymi systemami językowymi o odmiennej budowie i o różnym kontekście historyczno-kulturowym. Odwołując się do analizy różnych systemów języka można przekonać się, czy nie implikują one odmiennych obrazów świata.

Według Humboldta (1972), człowiek może różnić się budową fizyczną, cechami fizjonomicznymi, lecz jego dyspozycja intelektualna pozostaje taka sama i to właśnie sugeruje istnienie uniwersaliów językowych. Uniwersalia wywodzą się z tego, co wspólne rodzajowi ludzkiemu, a język jest odbiciem ogólnej natury ludzkiej.

W ocenie Schaffa (1964:82), niektóre poglądy mówią, że zmiany systemu języka doprowadzają do zmian obrazu świata, a inne temu zaprzeczają i twierdzą, że

ponieważ rozwój biologiczny jest u wszystkich ludzi taki sam, to taki sam jest również tworzony w tym rozwoju obraz świata. Języki niezależnie od swych różnic w budowie, zawierają jednak pewne elementy stałe, gdyż losy biologiczne całej ludzkości są takie same, co znajduje swe odbicie w poszczególnych językach.

Zdaniem Mańczyka (1985), w teorii Humboldta na uniwersalność języka składały się: głoska, myślenie i doświadczenie, jako wspólne rodzajowi ludzkiemu, a także ogólna siła tkwiąca w języku. Różnorodność języków stanowi dla niego osobną kategorię poznania świata. Nawet języki najbardziej prymitywnych narodów nie są bynajmniej pozbawione skomplikowanych form i w większości przypadków wyrażają wyraźnie skomplikowaną strukturę. W związku z tym pisze Sojka (1988:259), że wkraczając w „ducha” języka obcego odnosimy wrażenie, że przechodzimy do nowego świata, charakteryzującego się własną strukturą intelektualną. Przeżycie to porównuje autor do odkrywczej podróży po obcym kraju, podczas której uczymy się także patrzeć na nasz język ojczysty w zupełnie nowym świetle.

Mimo różnic w szczegółach – podkreśla Milewski (1947:6), – ogólny plan budowy wszystkich języków jest podobny – co umożliwia tłumaczenie różnych tekstów, np. Biblii na dialekty najodleglejszych okolic ziemi. Podobieństwo między językami wynika stąd, że wszystkie kształtują się pod wpływem trzech czynników, które wszędzie są podobne. Pierwszy z tych czynników to spontaniczne reakcje psychofizyczne na doznawane wrażenia. Drugim czynnikiem jest dążenie do komunikowania się członków tej samej społeczności, a trzecim – potrzeba myślenia dyskursywnego przy pomocy symboli. Na skutek ciągłej wymiany myśli społeczeństwo zmienia się w jeden żywy organizm. Najważniejsze jest to, że te same znaki mowy służą nam do myślenia i porozumiewania się z innymi członkami tej samej społeczności językowej. Dzięki temu faktowi myśl nasza staje się uspołeczniona, a komunikacja społeczna przebiega przy pomocy narzędzi naszej myśli.

Nawiązując do różnorodności języków Mańczyk (1982:58), podkreśla, że odkrywanie innej rzeczywistości poprzez poszczególne języki może oznaczać inne obrazy świata, ale nie wyklucza to istnienia wspólnych wszystkim ludziom zdolności poznawczych, odczuć i przyzwyczajień. Językowy obraz świata związany jest zawsze z konkretną i poznawalną rzeczywistością. Według niego obraz świata nie zależy bezpośrednio od języka, gdyż różne sposoby rozumienia świata związane są raczej ze specyfiką środowiska naturalnego oraz stosunkami społecznymi.

Weisgerber uważa, że porównując struktury leksykalne i gramatyczne poszczególnych języków możemy mówić o pewnych tendencjach językowych w organizowaniu lub przeglądzie doświadczenia. Zestawiając język niemiecki i francuski dochodzi do wniosku, że język niemiecki jest „konkretny”, w przeciwieństwie do języka francuskiego, który jawi mu się jako bardziej „abstrakcyjny”. Język niemiecki wykazuje tendencję do budowy rzeczowników złożonych, francuski natomiast charakteryzuje się bogactwem sufiksów, np. Kohlenbrenner – charbonnier (węglarz), Schlafsaal – dortoir (sypialnia). Ogólnie można powiedzieć, że w wizji języka niemieckiego niektóre elementy świata rysują się jako bardziej urozmaicone

i konkretne, podczas gdy w wizji języka francuskiego obecne są raczej cechy powtarzające się niż jakieś indywidualne znamiona. Metoda jednorodnej derywacji jest bardziej oddalona od życia i tym samym pozostaje bardziej złożoną formą rozumienia. Dalej Weisgerber (1951), zauważa, że język niemiecki jest specyficzny w zakresie formy i kierunku swej aktywności. Jednemu francuskiemu czasownikowi *aller* (iść) odpowiada szereg czasowników niemieckich, wyrażających większą precyzję: *reiten*, *fahren*, *radeln* itd. Podobnie jest z czasownikiem francuskim *mettre* (położyć) – w niemieckim *aufsetzen*, *anziehen*, *umbinden*. Z powyższych przykładów wynika, że język niemiecki jest bardziej dynamiczny niż francuski, dokładniej określa rodzaje czynności i zachodzące zmiany. Zauważa się w nim głęboką wnikliwość w przedstawianiu danego kontekstu. Każdy język dokonuje więc innego pojęciowego podziału świata. Weisgerber zaznacza, że badania świata pojęć danego języka stanowią ważną część badań nad jego formą wewnętrzną. Ożywiając oryginalne założenie Humboldta, że każdy język stanowi szczególny pogląd na świat, Weisgerber uważa ten *Weltanschauung* za sposób, w jaki język analizuje i syntetyzuje potok naszej świadomości.

Udział języka w procesie poznania staje się jeszcze wyraźniejszy, gdy przejdziemy od świata przyrody do kultury materialnej i w końcu do zjawisk niezmysłowych, duchowych i intelektualnych. W naszym świadomym zachowaniu się ma swój udział prawdziwy świat pośredni, poprzez który przechodzi nasza percepcja, osady, wiedza i działania. Jest on tak blisko powiązany ze środkami językowymi, że musimy go nazwać językowym obrazem świata.

Weisgerber (1962), uważa gramatykę języka za ważny czynnik składowy sposobu, w jaki język organizuje rzeczywistość i wpływa na perspektywę widzenia świata przez jej użytkowników. Tak jak de Saussure i Trier, Weisgerber uznaje, że zdanie jest podstawową jednostką mowy (*parole*). Według niego trzy czynniki zapewniają strukturalną i pojęciową jedność zdań: informacja, spójność i tzw. zdanie wtrącone.

Z tych trzech czynników informacja jest najbardziej oczywistym i zmysłowym czynnikiem jedności zdania. Weisgerber sądzi jednak, że spójność i zdania wtrącone wyrażają bardziej charakterystycznie całościową jedność niemieckich zdań.

Spójność, tzn. formalna zgoda między pewnymi częściami zdania odnośnie osoby, rodzaju, liczby, przypadku itd, wydaje się być dobrze rozwinięta w językach indoeuropejskich.

Prawo zdania wtrąconego (*Gesetz der Umklammerung*) zostało po raz pierwszy sformułowane przez Dracha (1937), i odnosi się do dobrze znanego układu syntaktycznego w języku niemieckim, gdzie treści pojęciowe należące do siebie są włączone w pojedynczą frazę lub konstrukcję, a słowa końcowe tworzą w ten sposób rodzaj ograniczenia pojęciowego. Drach zamierzał zastosować to prawo do prawie każdego typu zdania: rodzajnik + rzeczownik: *der (gute) Wein*, czasownik posiłkowy + forma nominalna: *er ist (schnell) gekommen*, czasownik + dopełnienie: *wir holen (morgen) Brot*.

Weisgerber sądzi, że każdy język zawiera niewielką liczbę podstawowych typów zdań (Satzbaupläne), na wzór których formowane są wszystkie inne konkretne zdania tego języka. Przyjmuje on tezę Brinkmanna (1952:14), że wszystkie proste zdania oznajmujące we współczesnym języku niemieckim wywodzą się z jednego z dwóch podstawowych typów:

- rzeczownik + czasownik nieprzechodni: die Rose blüht (róża kwitnie),
- rzeczownik + czasownik przechodni: der Vater schloss die Tür (ojciec zamknął drzwi).

Pierwsze z tych zdań wyraża pewien proces (Vorgangssatz), a drugie pewną akcją (Handlungssatz). W ocenie obydwu autorów żadne z tych zdań nie może wynikać jedno z drugiego.

Weisgerber (1928:102), sądzi, że językowe oznaczenie zjawisk zmysłowych jest najbardziej przekonującym dowodem na relatywizm językowy. Słowa oznaczające np. kolor w różnych językach nie są prostymi odbiciami zależności zachodzących w przyrodzie i z tego powodu nie mogą być objaśnione w terminach czysto fizycznych lub fizjologicznych. Między rzeczywistością a świadomością zachodzi pewien dwubiegunowy proces transformacyjny: od fizycznego poprzez fizjologiczny do świadomego przeżycia. Przy czym w świadomości danej osoby psychiczne wrażenie musi być oddzielone od przeformowania językowo-pojęciowego.

Mańczyk twierdzi (1982:54), że gdyby poznanie ludzkie ograniczało się do struktur językowych, to praktyczna działalność człowieka nie byłaby do pomyślenia. Według niego słowa i zdania są w języku ojczystym pewną umową i bez ciągłego respektowania tej umowy przez członków danej wspólnoty językowej nie miałyby one żadnego znaczenia. Weisgerberowski byt pośredni języka ojczystego jest miejscem, w którym dokonuje się klasyfikacja i ujęcie pojęciowe świata zewnętrznego, które zachodzą nie przy pomocy języka, lecz właśnie w języku ojczystym.

Zdaniem Gippa (1972:28), każde słowo związane z kolorem, ażeby mogło być treściowo zrozumiane, wymaga przeżycia (doświadczenia) odpowiednich wrażeń zmysłowych przez mówiącego i słuchającego. Jeżeli jakiś język wykazuje w zakresie koloru szczególne bogactwo oznaczeń, to można wnioskować, że właśnie ta dziedzina, dla posługującej się nim społeczności językowej z pewnych względów jest bardzo ważna.

To, co jest prawdziwe dla poznania kolorów, może dotyczyć też zmysłów smaku i powonienia. Nie musimy dowodzić, że podstawowe rodzaje wrażeń smakowych czy węchowych mają podłoże chemiczne czy też fizjologiczne. Możemy jednak dowiedzieć się w jaki sposób te wrażenia przenikają do świadomości człowieka, na podstawie jego sprawozdania, a to sprawozdanie musi być oczywiście przekazane w jego języku ojczystym. Poznanie tych wrażeń będzie więc w znacznej mierze uzależnione od dostępnych mu kategorii językowych.

Weisgerber uważa, że we współczesnym języku niemieckim wrażenia smakowo-węchowe są odczuwane „abstrakcyjnie” lub „konkretnie”, w zależności od języ-

kowych kategorii odnoszących się np. do smaku; trzy z nich – sauer (kwaśny), süß (słodki) i bitter (gorzki) – są „abstrakcyjne”, tzn. że źródła oznaczenia wrażeń któregoś z tych terminów mogą być różne i nie wydają się być związane z którymkolwiek z nich. Z jednej strony sól kuchenna może być jedynym źródłem oceny wrażenia słonego smaku (saltzig), a z drugiej strony potoczne słowa odnoszące się do zapachów – poza kilkoma takimi, jak duftig (pachnący) i stinkig (cuchnący) – są związane z rzeczami, i to w różnym stopniu: wurzig (korzenny), blumig (kwiatowy), harzig (żywiczny) itd.

W ocenie Weisgerbera (1928:110), żaden zmysł w języku nie został potraktowany tak po macoszemu, jak zmysł powonienia. Dowód, że cechy wrażeniowe nie mogą być dalej rozczłonkowane psychicznie, jest tylko poświadczeniem istnienia językowo-pojęciowych kategorii, a więc oznacza to, że różne obiekty podniecające nasze zmysły doprowadzają do „podobnych”, tzn. pojęciowo podobnych wrażeń. Rezultat tego stanu rzeczy jest nam już znany.

Obserwacje na temat zależności innych zmysłów od środków językowych doprowadzają nas do wniosku, że trudności przy klasyfikacji wrażeń węchowych nie mogą być przypisane naturze rzeczy, lecz naturze naszych zmysłów. Warunkiem prawdziwego opanowania zmysłu powonienia byłyby tylko pomocnicze środki językowe, których brak właśnie odczuwamy. Gdy rozważamy wzajemne stany językowe i psychiczne, a dalej także fizjologiczne, to wtedy rodzi się pytanie, co jest rzeczywiście ważniejsze: zjawisko językowe czy też psychicznofizyczne. Jest rzeczą oczywistą, że wszystkie te aspekty są ze sobą ściśle powiązane.

Weisgerber sądzi, że jesteśmy bardziej świadomi rzeczy, dla których mamy nazwę. Pośród wielości ziół, które spotykamy w przyrodzie, będziemy zawsze mniej świadomi tych jeszcze nie oznaczonych. Sposób, wedle którego różne języki porządkują rzeczy, nie oznacza wcale braku zdolności wychwytywania pewnych różnic, lecz raczej wskazuje na bardziej złożoną dystrybucję poznawczą. Według Weisgerbera każdy sąd uzależniony jest od kategorii dostępnych w języku ojczystym, np. odczucie zapachowo-smakowe uzależnione jest od językowych kategorii języka ojczystego.

Stosowanie języka zawsze implikuje myślenie, gdyż implikuje zarazem rozumienie znaczeń związanych z materialnymi ich nośnikami w danym języku – pisze Schaff (1964:33). Myślenie jest zawsze myśleniem w pewnym języku, nie ma więc myślenia „czystego”, bez jakiegokolwiek więzi z mową. Jest ono tworem społeczności językowej, aczkolwiek zawsze jest aktem jednostkowym.

Według Mańczyka (1982:51) źródłem myślenia i poznania jest rzeczywistość, porządek przedmiotów i zjawisk świata zewnętrznego. Należy zaznaczyć, że Weisgerber narzuca prymat materii w stosunku do świadomości, jak również prymat świata zewnętrznego w stosunku do języka w procesie poznania. Należy rozumieć to jako prymat rzeczywistości w stosunku do języka i rzeczywistości myślowej.

Dla Gippa (1971:26), myślenie jest trudniejsze do uchwycenia niż mówienie, gdyż nie może ono być bezpośrednio ujęte i przeanalizowane. Język ojczysty stano-

wi system, który określa nasze myślenie i działanie, nawet jeżeli nie wypowiadamy żadnego słowa. Gipper nierozzerwalnie łączy myślenie z językiem i uważa, że u dziecka myślenie i mówienie rozwija się w ściślejszej zależności, żadne z nich nie może być oddzielone jedno od drugiego. Stąd wynika założenie, że nawet małe dziecko nie dysponuje myśleniem bez udziału języka.

Uważam, że warto byłoby przedstawić niektóre poglądy Gippera (kontynuatora teorii lingwistycznej Weisgerbera) na temat zależności między językiem a poznaniem. Wspomniany autor (1987:20), odróżnia bezpośredni i nierefleksyjny proces doświadczenia (*intentio recta*) i refleksję tego procesu jako „doświadczenia” (*intentio obliqua*). Język, który przyswajamy sobie w dzieciństwie, zostaje nam uświadomiony w jego funkcji pośredniej. Wierzymy i musimy wierzyć, że obcujemy bezpośrednio z rzeczami dzięki naszemu językowi ojczystemu, pojmujemy go więc w *intentio recta*. To staje się ponownie warunkiem powstałej później refleksji na temat właściwej roli samego języka w procesie poznania, którą zauważamy w *intentio obliqua*. A więc bez *intentio recta* nie ma jakiegokolwiek *intentio obliqua*, bez języka przedmiotowego żadnego metajęzyka i bez języka żadnego poznania.

W każdym poznaniu występuje poznający podmiot, tzn. człowiek zdolny do tego poznania i dostępna ludzkiemu poznaniu pozaludzka rzeczywistość; przy poznaniu samego siebie człowiek staje się właśnie taką rzeczywistością. Zmysły to „brama” do otaczającego nas świata, gdyż dzięki nim uzyskujemy kontakt ze światem przedmiotów materialnych, z innymi ludźmi i samym sobą. Ale żeby materiał doświadczalny dostarczony przez zmysły mógł być odpowiednio opracowany przez człowieka, musi wkroczyć ludzki intelekt i rozum. Poznanie ludzkie czerpie wiedzę z dwóch źródeł: zmysłów i rozumu. Przedmioty dostarczane są nam poprzez zmysły, których doświadczamy w przestrzeni i czasie, a rozumiemy (myślimy o nich) dzięki rozumowi. Możemy więc rozpoznać rzeczy na tyle, na ile umożliwiają nam to nasze zmysły. Czym one są „same w sobie” po prostu nie możemy sami powiedzieć. Nasz dostęp do świata uzależniony jest od naszych zmysłów – co Gipper nazywa *Leibapriori*. Od rozumu (*Verstand*) pochodzą nasze pojęcia i jest on tak skonstruowany, że pojęcia niezbędne dla potencjalnego doświadczenia znajdują się w nim *a priori*. Bez oglądu pojęcia są po prostu puste. Połączenie oglądu i myślenia odbywa się w syntezie rozumu.

Warunkiem subiektywności i obiektywności jest język, ten obowiązujący twór społeczny, który umożliwia nam prowadzenie rozmowy na temat czegoś określonego przy pełnym rozumieniu. Ponieważ wszyscy normalni ludzie wyposażeni są w tę samą możliwość widzenia kolorów, można wypowiadać się obiektywnie na ich temat, aczkolwiek każdy taki kolor „widzi dla siebie”. Subiektywność jest w tym przypadku zarazem obiektywnością.

Człowiek musi nie tylko nauczyć się patrzeć i słuchać, tak samo jak musi nauczyć się chodzić – pisze Gipper – lecz musi także przyswoić sobie pewne możliwości duchowe, które przybierają formę językową. Myślenie ludzkie rozwija się w codziennym obcowaniu z innymi ludźmi i w ciągłym kontakcie z rzeczywistością pozaludzka – wszystko to odbywa się w języku.

Człowiek jest nie tylko istotą zmysłową, jak inne istoty żyjące, lecz jest także szczególnego rodzaju istotą duchową (*Geistwesen*), która za pomocą doświadczeń zmysłowych może więcej pojąć niż zwierzęta. Może on korzystać z doświadczeń zmysłowych w swym doświadczeniu życiowym, może tworzyć kulturę i cywilizację, a jako istota historyczna może wykorzystywać świat do swych własnych celów. W tym aspekcie jawi się język jako nieodzowny warunek tych procesów.

## 2. Rola znaku w języku ojczystym

Językowy obraz świata kształtowany jest według tego, co Weisgerber nazywa prawem treści językowych danego języka. Jest to prawo znaku i prawo pola językowego. Teoria Weisgerbera mówi o sposobie, w jaki zbudowane jest słownictwo niemieckie w połączeniu z treścią, tzn. w jaki sposób treści językowe otrzymują swe piętno, jak są oznaczane i ograniczane. Najbardziej aktywnymi siłami w tym procesie są właśnie prawo znaku i prawo pola językowego.

Językowe formy dźwiękowe są – według Weisgerbera – punktami krystalizacyjnymi dla przedmiotów ducha w danym języku ojczystym i właśnie one udostępniają nam treści językowe. Forma dźwiękowa wyrazu jest nośnikiem znaczenia, tzn. przejmuje rolę znaku.

W wyrazie ważne jest nie samo brzmienie – pisze Doroszewski (1973:259), ale różnice dźwiękowe, które pozwalają odróżnić dany wyraz od wszystkich innych wyrazów, ponieważ te właśnie różnice są nosicielami znaczenia. Historia życia wyrazów jest historią ich użycia przez ludzi, a stosować wyraz znaczy wytwarzać znak, aby coś komuś zakomunikować. Języki różnią się jeden od drugiego – komentuje dalej Doroszewski – sposobem wiązania nazw z desygnatami, stosunkami zachodzącymi w treści znaczeniowej i w budowie wyrazu między elementami postrzegalnymi a elementami myślowymi. Różnorodność jest nieskończona i dlatego nie ma wspólnego miernika dla wyrazów należących do różnych języków.

Znaczenie słowa w naszej ocenie jest zbiorem zorganizowanym, przypomnieniem wielu jego pojedynczych zastosowań, tzn. wielu jego zjawisk w kontekstach werbalnych i niewerbalnych i w pozycjach, w których zestawia się je z innymi słowami.

Arens (1969:433) twierdzi, że rozumienie danego słowa przez człowieka oznacza znajomość językowego znaku i przynależnego mu pojęcia. Słowa otrzymują swą określoność poprzez system, do którego przynależą. Nic nam bowiem nie mówi pojedynczy znak, lecz tylko system całości znaków może nam coś powiedzieć o danym pojedynczym znaku. Człowiek w swoim myśleniu i działaniu zmuszony jest posługiwać się elementami oddziałującymi na jego zmysły, a więc znakami.

W aktywności znaku – komentuje Mańczyk (1982:21), – tkwi istota każdego języka i wyraża się ona w możliwości przewyciężenia czasu i przestrzeni, łączy się z funkcjami kształtującymi i porządkującymi świat poprzez przedmioty ducha (myśli).



Weisgerber (1971:79), sądzi że człowiek potrzebuje znaków, ażeby mógł myśleć i przypominać sobie oraz jednocześnie „chwycić” duchowo z potoku wydarzeń powstałe „przedmioty”. Znaki mają podstawowe znaczenie w całej tej działalności, gdyż dzięki nim właśnie opracowane treści mogą być utrwalone. Zależność formy dźwiękowej i treści nie jest ich sumą, lecz nierozzerwalnym wzajemnym uwarunkowaniem. Każde słowo jest brane jako całość dźwięku i treści w myśl formuły:  $S = D \times T$  to samo dotyczy środków mowy. Każdy język ojczysty zawiera element dźwiękowy, a jego obecność jest dowodem na istnienie języka. Każdy język zawdzięcza swe istnienie podstawowej funkcji ludzkiego umysłu – zdolności stosowania znaku, która jest najwspanialszym sposobem wykorzystania go przez myślenie ludzkie.

Podstawą fizyczno-duchowej egzystencji człowieka jest to, że duch ludzki w swej działalności jest zmuszony posługiwać się elementami zmysłowymi w celu uchwycenia i „zatrzymania” elementów duchowych. Najbliższa forma używania znaku leży w symbolice naturalnej. Pod pojęciem symboliki naturalnej rozumie Weisgerber zdarzenie, w którym do ustalenia jest zmysłowy stan rzeczy (Mańczyk 1982:75). Znak i objęte przez niego treści duchowe tworzą coraz silniejszą jedność, w której jeden element nie może istnieć bez drugiego. Następuje przekształcenie przeżyć w przedmioty duchowe. Rola form językowych w obrębie języka ojczystego uzasadniona jest właśnie w funkcji znaku. Treści językowe są związane ze swoimi znakami, lecz nie są przez nie określone. W Weisgerberowskiej teorii znaku „znaki” jako pierwsze dostarczają duchowi przedmiotów duchowych. Człowiek jako istota zmysłowa wystawiony jest na dużą liczbę wrażeń i z przesuujących się obrazów rzeczywistości musi „wywoływać” przedmioty, nadawać im trwałość i możliwość powtarzania się. Właściwym miejscem tych przedmiotów nie jest świadomość pojedynczej osoby, lecz ich świadomy byt w społeczeństwie. W przeglądzie historycznym odnajdujemy go jako znak języka ojczystego, jako część składową danego języka. Tę myśl warto podsumować wypowiedzią Mańczyka (1982:22): Niezależnie od przyjętej formy znaku w postaci pojedynczego wyrazu, zdania czy tekstu, elementem wspólnym wszystkich form znaku jest to, że powstają one w pewnym stosunku do przedmiotów określonego rodzaju w celu komunikowania komuś o czymś. U Weisgerbera ta główna funkcja znajduje się na dalszym planie. Dla Weisgerbera znak jest w pierwszym rzędzie fenomenem ducha o pewnej immanentnej sile, zaś zbiór znaków w języku ojczystym tworzy dla danej wspólnoty komunikatywnej wewnętrzny świat językowy, który jest podstawą dla uwarunkowanego przez język ojczysty poglądu na świat.

Znaki sztuczne (arbitralne) określone przez Weisgerbera jako „dodatki duchowe” są włączane przez człowieka do wydarzeń, aby tworzyć dla ducha właściwe przedmioty myśli. Osiągnięcia znaków sztucznych, do których należą wszystkie znaki językowe, doprowadzają do efektywniejszych wyników duchowych, gdyż nie są one związane z wyizolowanymi słowami. Wchodzi tu w grę porządek wypracowany przez człowieka. Przy gramatycznym uświadomieniu sobie treści słów punkt ciężkości przesuwa się od rzeczy i formy dźwiękowej do praw budowy duchowego

świata pośredniego. Duch ludzki może formować sobie duchowe przedmioty za pomocą znaków. Jeżeli uda mu się uformować w sztucznym znaku cząstkę duchowej pracy, to znajdzie sposoby do uzyskania pewnej trwałości, która jest podstawą do rozumienia i rozbudowy językowego obrazu świata.

Według Weisgerbera, gdy symbolizujący wycinek ze zdarzenia przekształca się w symbolizujący dodatek ducha, dokonuje się przejście od naturalnego do sztucznego znaku. Osiąga się tym samym ogromny postęp, gdyż sztuczny znak daje duchowi ludzkiemu prawie nieograniczone możliwości poszerzania funkcji znaku. Jest on pojedynczy i powtarzalny bez konieczności przywoływania całości wcześniejszych przeżyć. Wszystkie znaki językowe należą do znaków sztucznych, gdyż takie znaki są właściwym narzędziem twórczego myślenia. Przejście od naturalnego do sztucznego znaku zmienia w sposób zasadniczy stosunek człowieka do świata. Za pomocą sztucznego znaku pokonana zostaje reproduktywna zależność duchowego świata pośredniego od świata „rzeczy” i otwiera się wtedy droga do własnego działania i kształtowania ludzkiego ducha.

Znak pozostaje podstawą rozbudowy życia duchowego, a język staje się wzorcem dla jego działania. Zmysłowa strona języka tworzy pozazmysłowe formy działania, które w procesie użycia znaku uzyskują swój byt i trwałość. Język ogólny jest kosmosem takich zmysłowo-duchowych całości i jako język ojczysty danej wspólnoty językowej jest w życiu aktywną formą, w której językowa praca poprzednich pokoleń staje się dostępna obecnemu pokoleniu, będąc podstawą do duchowego kontaktu w czasie realizacji ludzkich zadań we wszystkich dziedzinach życia.

Weisgerber zarzuca de Saussure'owi, że zbyt mało uwagi poświęcił signifié, a więc treści językowej. Jego zdaniem słowo nie uzyskuje znaczenia jako dodatek do formy dźwiękowej, lecz jako zasadniczy element zmysłowo-duchowej całości. Zakres znaków danego języka w obrębie ich ilości i rozbudowy jest bardziej ograniczony niż możliwości rozwojowe leżące po stronie duchowej.

Na tezie Weisgerbera o języku, jako jedynym środku poznania, opiera się pogląd o języku jako sile odkrywającej świat. Weisgerber widzi ścisły związek między językiem i myśleniem, a nawet identyczność tych elementów przy wyraźnie zaznaczonym priorytecie języka. To jest jego podstawowy błąd.

Język jest w ogóle początkiem naszego poznania, zdaniem Weisgerbera. Odróżnia on trzy zakresy bytu. Zakresy te znajdują odbicie w języku, który zachowuje się odmiennie w zależności od tego, do którego z zakresów się odnosi. Te dziedziny obejmują przyrodę, przedmioty kultury materialnej i duchowej. Język nie tylko dzieli te trzy dziedziny, lecz zachowuje się względem nich w odmienny sposób.

Słownictwo poszczególnych języków i różne systemy pojęć odzwierciedlają wspólnoty językowe. Weisgerber nie miał racji twierdząc, że te różnice wynikają tylko z języka. Powodowane one są bardziej przez myślenie. Każda wspólnota językowa ujmuje rzeczywistość obiektywną na swój sposób, w zależności od własnego poznania i fantazji. Także każda osoba tworzy pojęcia w określonych warunkach. Pojęcia są abstrakcjami, kopiami uzyskanymi z obiektywnej rzeczywistości.

Język jest i pozostaje środkiem pomocniczym poznania i zrozumienia wśród ludzi w trakcie pokonywania otaczającego ich świata. Do tego świata należą ludzie, rzeczy i treści. Język jest tylko środkiem pomocniczym umożliwiającym wymianę myśli.

Huber (1958:63), sądzi, że wyrażenie językowe jest dlatego zrozumiałe, ponieważ włączone jest w „system człowieka”. Ów system udziela nam informacji na temat poszczególnych działań języka. Znaczenia uboczne lub przedstawienia są tymi pojęciami, które współdziałają w powstaniu danego pojęcia, np. pojęcie woda w sposób skojarzeniowy może wywoływać takie pojęcia, jak pragnienie, zimny, strumyk, morze, urlop letni itd. Pojęcie woda staje się właśnie „wywołaniem” innych pojęć. Każdemu kontaktowi człowieka z jego otoczeniem towarzyszy pewne odczucie. Człowiek może względem danych rzeczy być zimny, obojętny, ochoczy, może odczuwać radość lub nienawiść. To „zabarwienie” wywołane przez odczucie nie jest bezpośrednim działaniem odczucia na znaczenie słowa. „Zabarwienie” może powstać wtedy, gdy to odczucie zostaje uznane, tzn. wyabstrahowane poprzez procesy myślowe. „Wewnętrzny świat” w tym zakresie nie odróżnia się od „świata zewnętrznego”, gdyż obydwa wchodzą do myśli jako rzeczy i fakty pozostające na zewnątrz.

Język jako całość zakorzeniony jest w nadrzędnym systemie, systemie człowieka i otaczającego go świata. Na ścisłe powiązanie języka z rzeczywistością Huber podaje następujące przykłady: *Der Zug ist abgefahren* i *Sein Gesicht hat einen edlen Zug*. Znający język niemiecki łatwo zauważy, że różnica znaczenia wyrazu *Zug* w tych zdaniach nie da się objaśnić w oparciu o zależności syntaktyczne, lecz w zależności obydwu zdań od rzeczywistości.

Dla Weisgerbera język nie jest po prostu wyrazem poznania ducha, lecz samym poznaniem, czyli źródłem wszelkiego poznania. Zasadniczy błąd Weisgerbera polega na tym, że następuje według niego całkowity rozdział między „duchowymi treściami” języka a zewnętrznym światem człowieka. Innymi słowy, absolutnie oddziela on treści językowe od ludzi i ich działania. Jak pisze Huber, Weisgerber niejako wyciął treści językowe jako własną warstwę z „bytu” i starał się wykazać absolutną niezależność tej warstwy. Przedsięwzięcie to nie mogło mu się powieść. Weisgerber nie bierze pod uwagę, że język powstaje w ludzkim systemie, od którego nikt nie może się odizolować. Duch języka jest w jego ujęciu identyczny z treściami językowymi, a więc znak jest dla niego tym, co wyraża. Teorię znaku w rozumieniu Weisgerberowskim należy zaliczyć do tzw. tendencji subiektywnych w teorii znaku. Język, będący systemem znaków, należy uważać za środek wspomagający myślenie, a nie za ducha ludzkiego formułującego sobie duchowe przedmioty za pomocą znaku.

#### BIBLIOGRAFIA

Arens H.: *Sprachwissenschaft. Der Gang ihrer Entwicklung von der Antike bis zur Gegenwart*. Freiburg, München 1969.

- Brinkmann G.: *Der deutsche Satz als sprachliche Gestalt. Wirkendes Wort*, I. Sonderheft 1952, s. 12–26.
- Brown R.L.: *Wilhelm von Humboldt's Conception of Linguistic Relativity*. Mouton 1967.
- Doroszewski W.: *Język, myślenie, działanie*. PWN, Warszawa 1982.
- Drach E.: *Grundgedanken der deutschen Satzlehre*. Frankfurt am Main 1937.
- Gipper H.: *Denken ohne Sprache*. Pädagogischer Verlag Schwann. Düsseldorf 1971.
- Gipper H.: *Gibt es einsprachliches Relativitätsprinzip? Untersuchungen zur Sapir-Whorf Hypothese*. Conditio humana. Fischer Verlag 1972.
- Gipper H.: *Sprachliche und geistige Metamorphosen bei Gedichtüber-setzungen*. Pädagogischer Verlag Schwann. Dsseldorf 1954.
- Huber K.: *Der Systemgedanke in der Semasiologie und seine Voraussetzungen. (Versuch einer Kritik der semasiologischen Arbeiten von L. Weisgerber, R Hallig und W. von Wartburg)*. Diss. Humboldt Universität zu Berlin 1958.
- Humboldt W.: *Linguistic variability and intellectual development*. University of Pensylvania Press 1972.
- Mańczyk A.: *Różnice językowe a problem poznania*. Wyższa Szkoła Pedagogiczna. Zielona Góra 1985.
- Mańczyk A.: *Wspólnota językowa i jej obraz świata*. Wyższa Szkoła Pedagogiczna. Zielona Góra 1982.
- Milewski T.: *Język a społeczeństwo*. Lublin 1947.
- Sojka J.: *O koncepcji form symbolicznych Ernsta Cassirera*. PWN, Warszawa 1988.
- Schaff A.: *Język a poznanie*. PWN, Warszawa 1964.
- Weisgerber L.: *Der Geruchsinn in unseren Sprachen*. "Indogermanische Forschungen" Bd. 46 1928, s.121–150.
- Weisgerber L.: *Grundzüge der inhaltbezogenen Grammatik*. Pädagogischer Verlag Schwann. Düsseldorf 1962.
- Weisgerber L.: *Gesetz der Sprache*. Quelle und Mayer, Heidelberg 1951.