

— Kognitywistyka —

Aleksander Gemel

# Językowy model poznania

Kognitywne komponenty  
w kontynentalnej filozofii języka

# Językowy model poznania

Kognitywne komponenty  
w kontynentalnej filozofii języka



WYDAWNICTWO  
UNIWERSYTETU  
ŁÓDZKIEGO

Aleksander Gemel

# Językowy model poznania

Kognitywne komponenty  
w kontynentalnej filozofii języka



WYDAWNICTWO  
UNIwersytetu  
ŁÓDZKIEGO  
ŁÓDŹ 2015

Aleksander Gemel – Uniwersytet Łódzki, Wydział Nauk o Wychowaniu, Zakład  
Kognitywistyki 91-433 Łódź, ul. Smugowa 10/12

RECENZENT

*Leszek Kleszcz*

REDAKTOR WYDAWNICTWA UŁ

*Danuta Bąk*

SKŁAD I ŁAMANIE

*Oficyna Wydawnicza Edytor.org*

*Lidia Ciecierska*

PROJEKT OKŁADKI

*Łukasz Orzechowski*

Zdjęcie wykorzystane na okładce: © Depositphotos.com/AlienCat

W publikacji wykorzystano grafikę Wilhelma Sasnala

© Copyright by Uniwersytet Łódzki, Łódź 2015

Wydane przez Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego  
Wydanie I. W.07037.15.0.M

Ark. wyd. 14,9; ark. druk. 15,75

ISBN 978-83-7969-827-1  
e-ISBN 978-83-7969-828-8

Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego  
90-131 Łódź, ul. Lindleya 8  
www.wydawnictwo.uni.lodz.pl  
e-mail: ksiegarnia@uni.lodz.pl  
tel. (42) 665 58 63

*Marlence*



# SPIS TREŚCI

<b>Wstęp</b> .....	9
<b>Rozdział I. Geneza języka – od nowożytności do współczesności</b> .....	13
1. Humboldt.....	16
2. Nietzsche.....	25
3. Zookognitywistyka – model gier sygnalizacyjnych.....	36
3.1. Znaczenie w modelu gier sygnalizacyjnych.....	44
3.2. Mentalne rozszerzenie modelu gier sygnalizacyjnych.....	49
<b>Rozdział II. Retoryczna koncepcja języka</b> .....	55
1. Schiller, Gerber, Nietzsche – w drodze ku retorycznej teorii języka.....	56
2. Poststrukturalizm.....	76
3. Językoznawstwo kognitywne.....	91
<b>Rozdział III. Problematyka metafory</b> .....	103
1. Na drodze do strukturalizmu.....	104
2. Język między tradycją kontynentalną a kognitywistyczną.....	129
3. Problem struktury kategorii językowych.....	134
<b>Rozdział IV. Rzecz jako językowy konstrukt</b> .....	165
1. Czas i przestrzeń.....	166
2. Metonimiczna konstytucja przedmiotowości.....	190
3. Konstytutywna rola wyobraźni.....	205



<b>Rozdział V. Podmiot jako językowy konstrukt</b> .....	219
1. Semiotyczna problematyka świadomości.....	220
2. Podmiot jako gramatyczna hipostaza.....	224
3. Dekonstrukcja świadomości.....	231
4. Dekonstrukcja jedności – ku pluralnej ontologii sił.....	235
<b>Zakończenie</b> .....	241
<b>Bibliografia</b> .....	243
<b>O Autorze</b> .....	251



## WSTĘP

Wydaje się, że idee powstałe na gruncie filozofii kontynentalnej oraz poglądy współczesnej kognitywistyki, wywodzącej się z tradycji anglosaskiej, są tak odmienne, że nie jest możliwe znalezienie dla nich jakiegokolwiek płaszczyzny komparatystycznej. Tymczasem okazuje się, że na gruncie filozofii języka te na pozór odległe tradycje intelektualne w wielu kwestiach przemawiają zadziwiająco podobnym głosem. Jednogłośność ta staje się jeszcze bardziej fascynująca, kiedy uświadomimy sobie, że ukształtowała się ona na gruncie tradycji podążających różnymi drogami intelektualnymi i zaabsorbowanych odmienną problematyką filozoficzną. Jednak u kresu tej intelektualnej wędrówki w obu nurtach ukształtowało się ostatecznie przekonanie, że struktury poznawcze i forma języka są nieuchronnie sprzęgnięte, a sam proces poznawczy powstaje na drodze wielopoziomowych interakcji między systemem językowym i kognitywnym. Pogląd ten zwięźle można określić mianem językowego modelu poznania.

Książka ta ma dwa cele. Pierwszym jest próba dostarczenia systematycznego i problemowego omówienia wybranych kontynentalnych i kognitywistycznych koncepcji filozofii języka, dokonywanego przez pryzmat związków systemu lingwistycznego z systemem poznawczym. Drugim celem jest porównanie językowego modelu poznania ukształtowanego na gruncie kontynentalnej filozofii języka z jego wersją wypracowaną w ramach językoznawstwa kognitywnego. Podejmowane dociekania koncentrują się zwłaszcza na teoriach metafory, struktury poznawczo-pojęciowej kategorii językowych, modelu genezy języka, oraz językowej genezy mechanizmów konstytutywnych dla procesu doświadczenia.

Rzecz jasna, przy tak szeroko określonym temacie nie dało się oczywiście uniknąć pewnej arbitralności w wyborze omawianych teorii. Wybór określonych

koncepcji podyktowany był w pierwszej kolejności ich przynależnością do językowego modelu poznania, w drugiej zaś stopniem ich prominencji wyrażonej przez stopień oddziaływania danej koncepcji na inne nurty filozofii współczesnej. Oczywiście nie bez znaczenia był również zakres moich teoretycznych zainteresowań i sympatii. Spośród całej gamy kontynentalnych koncepcji języka starałem się w pracy zawrzeć zatem te, które w mojej opinii z jednej strony stanowią najbardziej demonstratywne przykłady językowego modelu poznania, z drugiej zaś w największym stopniu wpłynęły na kulturę intelektualną XX wieku. Wydaje się bowiem, że stopień oddziaływania danej koncepcji stanowi jedyne empirycznie weryfikowalne kryterium jej jakościowej oceny. W opracowaniu tego rodzaju nie sposób zatem pominąć Wilhelma von Humboldta, Fryderyka Nietzschego, Ernsta Cassirera czy Jacquesa Derridy.

Na wyjaśnienie zasługuje również pojęcie kognitywistyki wykorzystane w książce. Tradycyjnie termin ten odnosi się do programu badawczego inspirowanego rozwojem teorii obliczalności, osiągnięciami z zakresu informatyki i cybernetyki, oraz teorii sztucznej inteligencji. Za moment powstania kognitywistyki uznaje się zwykle konferencję w Instytucie Technologicznym w Massachusetts (MIT) 11 września 1956 roku. Podstawowe założenie kognitywistyki głosi, że operacje poznawczo-mentalne podmiotu dają się adekwatnie opisywać i modelować w kategoriach transmisji i interpretacji informacji. Nauki kognitywne tworzą obecnie bardzo szeroko zakrojony ruch badawczy, w którym można wyróżnić co najmniej trzy dominujące paradygmaty<sup>1</sup>. Pierwszym z nich jest podejście komputacyjne, w którym dominuje algorytmiczna koncepcja umysłu, a aktywność poznawcza sprowadza się do formalnych operacji na symbolach. Drugim paradygmatem w ramach kognitywistyki jest podejście związane z psychologią ewolucyjną. Zgodnie z nim procesy poznawcze należy rozpatrywać w perspektywie filogenetycznej, uwzględniając interakcje ze środowiskiem naturalnym. Wreszcie ostatnim podejściem jest dominujące obecnie w językoznawstwie związane z tzw. umysłem ucieleśnionym. Jego powstanie wiąże się z rewolucją naukową na gruncie językoznawstwa w latach 80. XX wieku, która zaowocowała wyłonieniem się językoznawstwa kognitywnego. Rewolucja kognitywna w lingwistyce prowadziła do zerwania z dominującym wówczas generatywizmem No-

---

<sup>1</sup> Zdaje sobie oczywiście sprawę z daleko idącej idealizacji przedstawionego podziału, jest ona jednak jedynym środkiem do w miarę całościowego ujęcia tego obecnie niezwykle żywego i cały czas rozwijającego się podejścia badawczego.

ama Chomsky'ego i uznania ścisłego powiązania języka z umysłowymi procesami natury percepcyjnej, mentalnej i motorycznej. Paradygmat umysłu ucieleśnionego jest obecnie jednym z najbardziej obiecujących podejść badawczych na gruncie kognitywistyki, gdyż lokuje się on na antypodach nieco wyeksploatowanego już ortodoksyjnego podejścia komputacyjnego. Jak zauważa Lakoff:

Nie istnieje ktoś taki jak człowiek obliczeniowy [...], którego umysł jakimś sposobem wytwarza znaczenie, otrzymując pozbawione znaczenia symbole «na wejściu», przetwarzając je zgodnie z regułami i ponownie generując «na wyjściu». Prawdziwi ludzie mają umysły ucieleśnione, a ich systemy pojęciowe powstają dzięki żywemu ciału, są przez nie ukształtowane i dzięki niemu posiadają znaczenie. Sieci neuronowe w naszych mózgach wytwarzają systemy pojęciowe i struktury językowe, których nie da się adekwatnie wyjaśnić jedynie za pomocą przetwarzających symbole systemów formalnych<sup>2</sup>.

Termin kognitywistyczny w niniejszej pracy używany jest w większości w znaczeniu zgodnym z trzecim z wymienionych paradygmatów. Koncepcje opisane na kartach tej książki dotyczą zatem głównie językoznawstwa kognitywnego, uprawianego właśnie w perspektywie teorii ucieleśnienia. Wśród nich szczególną rolę w pracy odgrywają myśli G. Lakoffa, M. Johnsona, R. Langackera, P. Gärdenforsa. W kilku miejscach odnoszę się jednak również do modelu ewolucyjnego B. Skyrmsa czy teorii generatywizmu Chomsky'ego. Jednakże główną kategorią heurystyczną prowadzonych w pracy kognitywnych analiz jest zwłaszcza bazująca na koncepcji wyidealizowanych modeli poznawczych G. Lakoffa teoria metafor konceptualnych. Swoistym kontrapunktem dla kognitywnej teorii metafory, wokół którego ogniskuje się większość prowadzonych w pracy analiz językowego modelu poznania na gruncie tradycji kontynentalnej, jest retoryczna koncepcja języka F. Nietzschego. Stanowi ona bowiem jeden z najbardziej demonstratywnych i wpływowych przykładów stanowiska głoszącego ścisły związek języka i formy poznawczej.



Książka ta nie powstałaby bez pomocy i wsparcia wielu osób. Chciałbym złożyć wyrazy wdzięczności prof. Pawłowi Pieniążkowi, prof. Bogdanowi Banasiakowi oraz prof. Leszkowi Kleszczowi, za nieocenioną pomoc, wsparcie

---

<sup>2</sup> G. Lakoff, M. Johnson, *Co kognitywizm wnosi do filozofii*, przeł. A. Pawelec, Kraków 1999, s. 245–263.

oraz życzliwą ocenę pracy. Szczególne podziękowania należą się zwłaszcza prof. Piotrowi Łukowskiemu, bez którego pomocy ta rozprawa zapewne nigdy by się nie ukazała. Dziękuję również Wilhelmowi Sasnalowi za użyczenie grafiki wykorzystanej w publikacji.

Pragnę podziękować również przyjaciołom – Piotrowi Andrzejewskiemu, Marcinowi Brzezińskiemu, Grzegorzowi Fajngoldowi, Agacie Janaszczyk, Łukaszowi Klausowi, Piotrowi Kospionowi, Łukaszowi Lisieckiemu, Marcinowi Prytowi i Bartoszowi Żukowskiemu, którzy na każdym kroku dowodzą, że na prawdziwym przyjacielu można zawsze polegać.

Największe wyrazy wdzięczności chciałbym złożyć moim najbliższym – za bezwarunkowe wsparcie, cierpliwość i ciepło okazywane na każdym kroku – dziadkom Mieczysławie i Michałowi, mamie Jadwidze, żonie Małgorzacie oraz Marlenie za to, że jest.



## ROZDZIAŁ I

# GENEZA JĘZYKA – OD NOWOŻYTNOŚCI DO WSPÓŁCZESNOŚCI<sup>1</sup>

*Aureliano wypisał to na kawałku papieru i przykleił etykietę do przedmiotu. W ten sposób mógł mieć pewność, że nie zapomni tej nazwy w przyszłości. [...] Pędzelkiem umoczoną w farbie malował na każdej rzeczy jej nazwę: stół, krzesło, zegar, drzwi, ściana, łóżko, garnek. Wyszedł do zagrody i oznaczył wszystkie zwierzęta i rośliny: krowa, koza, świnia, kura, juka, malanga, banany. Stopniowo, obserwując nieskończoność wariantów zaniku pamięci, zdał sobie sprawę, że może nadejść dzień, kiedy będą rozpoznawać rzeczy po napisach, ale zapomną ich przeznaczenia. Wtedy rozszerzył swoje napisy. Etykieta, którą zawiesił na szyi krowy, była przykładem sposobu, w jaki mieszkańcy Macondo byli zdecydowani walczyć z chorobą: „To jest krowa, trzeba ją doić co rano, żeby dawała mleko, a mleko trzeba zagotować, potem zmieszać z kawą i zrobić kawę z mlekiem”. Tak więc żyli w wymykającej się rzeczywistości, którą chwilowo mogli schwytać za pomocą słów, ale która musiała wymknąć się bezpowrotnie wraz z zapomnieniem wartości słowa pisanego.*

G. G. Marquez, *Sto lat samotności*

*Muzyka to początek i koniec wszelkiej mowy.*

Richard Wagner

---

<sup>1</sup> Rozdział ten stanowi znacznie rozszerzoną wersję tekstu pt. *Związki języka i muzyki w nowożytności i współczesnej kognitywistyce*, [w:] E. Starzyńska-Kościuszko, A. Kucner, P. Wasyluk (red.), *Festiwal filozofii: Muzyka i język*, Olsztyn 2015; oraz *Kognitywno-sygnalizacyjny model dla genezy konwencji znaczeniowej w semiotyce Eco*, „Humanistyka i Przyrodoznawstwo” 2015, XXI.



Zagadka pochodzenia języka wydaje się równie stara co on sam, zaś wzmianki dotyczące jego genezy można odnaleźć już w najstarszych mitycznych świadectwach kultury ludzkiej. Starotestamentowy mit praojca ludzkości nadającego nazwy wszystkim rzeczom, czy też Protagorejskie odwołanie do Hezjoda i mitu prometejskiego, są tego najlepszym przykładem. Owe archaiczne wyjaśnienia mają wspólne dwa zasadnicze punkty. Po pierwsze wyjaśnienie języka nie jest możliwe przy odniesieniu jedynie do czysto ludzkich środków i z konieczności wymaga odwołania do interwencji boskiej. Po drugie wszystkie owe archaiczne teorie zakładają już istnienie jakiejś formy języka przed językiem – tj. zawsze założony jest w jakimś sensie lingwistyczno-mentalny system językowy, zaś wyjaśniany proces genezy języka sprowadza się jedynie do bazującego na nim negocjowania znaczeń słów. Konwencjonalny charakter języka zakłada bowiem konieczność komunikacyjnego uzgodnienia również konwencji, zaś w tym celu członkowie relacji komunikacyjnej muszą już dysponować jakimś językiem. Problem genezy języka, tj. czy jest on *physei* (pochodzenia naturalnego) czy *thesei* (ustanowiony mocą konwencji), jest dobrze znany choćby już z Platońskiego *Kratylosa*. Konwencjonalny charakter słów stanowi co prawda sprawne wyjaśnienie występowania wielości językowej, ale równocześnie poważną przeszkodę dla procedury wytłumaczenia jej pochodzenia. W najstarszych koncepcjach genezy języka pomyślenie właściwego jego początku, bez uciekania się do nadprzyrodzonej interwencji, musiało się zatem jawić jako wręcz niewyobrażalne.

Co ciekawe, pogląd ten przetrwał aż do epoki Oświecenia i o dziwo był całkiem popularny również wśród wielkich luminarzy wieku rozumu. Sam Rousseau podawał w wątpliwość możliwość czysto ludzkiego powstania języka, jednak proces jego rozwoju starał się wyjaśnić w oparciu o środki naturalne. Prajęzyk miał jego zdaniem mieć charakter muzyczny i być silnie nacechowany emocjonalnie, przypominając tym samym mowę zwierząt. Pogląd o teologicznej genezie języka podzielał również Hamann, jednakże silny wpływ myśli oświeceniowej, a zwłaszcza filozofii Kanta, odcisnął na jego koncepcji na tyle silne piętno, że ów objawiony język utożsamiał on z rozumem. W myśli Hamanna daje zatem o sobie znać silne zespolenie języka i władz intelektualnych, które dostarcza mocnych podwalin pod później wykształcony paradygmat językowego modelu poznania oraz pojęcie językowego obrazu świata. Wedle Hamanna „język na poglądy – a poglądy na język wydają się mieć wpływ, a każdy język wymaga pewnego właściwego sposobu myślenia oraz realizuje określone sobie tylko charakterystyczne upodo-



bania”<sup>2</sup>. Linia rozwojowa paradygmatu językowego modelu poznania biegnie następnie przez Herdera, u którego Hamannowski pogląd o pełnej zależności genezy języka od stanu refleksji osiąga właściwą teoretyczną doniosłość: powstanie języka jest tożsame z pierwszym aktem refleksji. Oznacza to, że źródłem języka nie jest siła nadprzyrodzona, lecz myśl, cel zaś jego istnienia jest intelektualny, umożliwia on i zakłada jednocześnie bowiem wszelkie akty refleksyjne. Na sam charakter danego języka narodowego wpływa natomiast zdaniem Herdera środowisko naturalne. Znany z koncepcji Rousseau motyw mowy zwierząt występował bowiem również w niemieckim Oświeceniu, a swoją kontynuację znalazł także w myśli romantycznej. Toteż Herder wiązał początki języka z naśladownictwem odgłosów zwierząt, a co za tym idzie różnice w poszczególnych językach tłumaczył zróżnicowaniem środowiska, w którym występują owe gotowe do naśladowania wzorce. Co istotne, teorie te często silnie wiążą afektywno-emocjonalne nacechowanie genezy języka z jego muzyczną charakterystyką. Można powiedzieć, że muzyczność pierwotnego języka w dużej mierze ma swoje źródło właśnie w jego afektywności, tj. przenoszeniu sensu poprzez oddziaływanie na emocje środkami dźwiękowymi, podobnie jak czyni to muzyka. Oba powyższe wątki (tj. idea prajęzyka – pierwotnego języka zwierzęcego, będącego źródłem wszystkich języków etnicznych, oraz związku języka z muzyką – muzycznymi aspektami afektywnej mowy zwierząt) znajdą teoretyczne opracowanie również we wczesnej myśli Fryderyka Nietzschego.

Wątek wpływu środowiskowego na kształtowanie i genezę języka kontynuował również w swojej teorii wewnętrznej formy językowej jeden z ojców założycieli niemieckiego językoznawstwa Wilhelm von Humboldt. Jednakże z punktu widzenia poruszanej w pracy tematyki szczególnie istotne wydaje się, że jest on przede wszystkim kontynuatorem Hammanowsko-Herderowskiej linii rozwojowej koncepcji językowego modelu poznania, która dojrzałą postać osiąga właśnie na kartach jego pism. Radykalizację owego modelu w kierunku wyznaczonym przez kategorię pozoru podejmie zaś Fryderyk Nietzsche w swej późnej retorycznej koncepcji języka. Dlatego w dalszej części pracy szczególną uwagę poświęcę właśnie koncepcji genezy języka w filozofii Humboldta i Nietzschego. Decyzja ta wydaje się uzasadniona z kilku powodów. Po pierwsze teoria genezy języka w myśli Nietzschego i późnej koncepcji Humboldta przybiera najbardziej

<sup>2</sup> J. Anusiewicz, *Problematyka językowego obrazu świata w poglądach niektórych językoznawców i filozofów niemieckich XX wieku*, [w:] J. Bartmiński (red.) *Językowy obraz świata*, Lublin 1999, s. 263, cytata zmodyfikowany.

paradygmatyczną postać, łącząc w sobie w całej okazałości wszystkie wątki myśli romantycznej i oświeceniowej. Po drugie wyznaczony przez obu myślicieli układ pojęciowy w dużej mierze definiuje późniejszą kontynentalną refleksję filozoficzno-językową (choćby strukturalizm, a w przypadku Nietzschego poststrukturalizm, a zwłaszcza koncepcję Derridy). Wreszcie po trzecie za sprawą zaczerpniętej od Schopenhauera (w przypadku Nietzschego) oraz od Kanta (w przypadku Humboldta) konstrukcji metafizycznej, wcześniejsza (tj. znana z myśli Rousseau i Herdera), często naiwna postać koncepcji genezy języka zyskuje w filozofii obu myślicieli gruntowną podbudowę teoretyczną, wpływając na podwaliny paradygmatu językowego modelu poznania.

Przekonanie o wolicjonalno-muzycznej genezie języka kulminuje zwłaszcza w filozofii Schopenhauera i wczesnych Nietzscheańskich poglądach na naturę języka, dlatego właśnie one stanowią przedmiot pierwszej części tego rozdziału. Druga część poświęcona jest natomiast analizie poglądów na genezę języka ukształtowanych na gruncie współczesnej zookognitywistyki. Zgodnie z ujęciem kognitywistycznym język stanowi uwarunkowany poznawczo aparat komunikacyjny, wykształcony w toku ewolucji systemów sygnalizacyjnych. Przyjmowany przez współczesny paradygmat nauk kognitywistycznych teoretyczny model wiąże dynamikę wykształcania się systemów sygnalizacyjnych z formalnym ujęciem w kategoriach matematycznej teorii gier. Zbieżności między filozofią kontynentalną a współczesną kognitywistyką szczególnie widoczne są w kwestii dominujących w obu paradygmatach poglądów na genezę języka. Przeprowadzone w tekście analizy porównawcze mają na celu ukazanie transformacji XIX-wiecznej koncepcji muzycznej genezy języka, która aktualnie dokonuje się na gruncie kognitywnego paradygmatu lingwistycznego. Co ciekawe, mimo ścisłego formalno-ewolucyjnego ujęcia koncepcji genezy języka we współczesnym nurcie kognitywistycznym w swej istocie wykazuje ona zadziwiająco wiele zbieżności z koncepcjami XIX-wiecznymi.

## 1. Humboldt

Humboldt na temat pochodzenia języka wypowiada się niezwykle ostrożnie, zaś wszelkie jego sądy w tej kwestii mają raczej status hipotez niż apodyktycznych tez zgłaszających pretensję do bezwzględnej prawdziwości. Postępowanie Humboldta wydaje się w pełni zrozumiałe, gdyż chociażby z racji braku jakich-

kolwiek danych empirycznych dotyczących okresu prelingwistycznego wszelkie tego rodzaju opracowanie, pretendujące do miana naukowego, z konieczności powinno przyjmować formę hipotetyczną. Jednakże kwestie metodologiczne nie są jedynymi powodami naukowej ostrożności Humboldta, w istocie stanowią one raczej konsekwencję specyficznego rozumienia języka. Używanie języka jest bowiem jego zdaniem właściwie tożsame z procesem myślenia, stanowiąc sedno wszelkiej *stricte* antropologicznej aktywności – swoistą istotę człowieczeństwa. „Człowiek – jak metaforycznie ujmując to Humboldt – myśli, odczuwa i żyje tylko w języku”<sup>3</sup>. Stawka pytania o genezę języka jest zatem niebagatelna. Geneza języka jest bowiem w gruncie rzeczy tożsama z genezą ludzkości. Ostrożność badawcza Humboldta wydaje się zatem tym bardziej zrozumiała. Co gorsza, analiza materiału językowego dostępnego współcześnie niewiele pomaga w rozwiązaniu zagadki języka, gdyż swoistość charakteru narodowego jest, wedle Humboldta, silnie spleciona z formą językową:

[...] gdy łącznie rozważamy naród i język, wówczas pierwotny charakter tego ostatniego stapia się w jedno z charakterem nabytym od narodu. Co prawda i w tej kwestii, zwłaszcza biorąc rzecz historycznie, nie wolno zakładać żadnego punktu, w którym powstający naród otrzymuje swój język, ponieważ samo powstawanie narodów jest tylko płynnym przejściem i tak samo trudno byłoby pomyśleć początek narodu jak początek języka<sup>4</sup>.

Język zatem nie jest wytworem charakteru narodowego, efektem swego rodzaju antropologicznej sfery działania, lecz konieczną emanacją określonego ludzkiego typu umysłowości, jego powstanie zaś, jak należy podejrzewać, jest paralelne z powstaniem władz intelektualnych człowieka. Jako że, zdaniem Humboldta, myślenie odbywa się za pośrednictwem pojęć, które stanowią konieczny składowy element języka, to bez niego wszelkie myślenie jawi się jako niemożliwe. Wedle Humboldta, „język oznaczając, właściwie tworzy, gdyż nadaje kształt i cechy nieokreślonemu myśleniu”, jako taki stanowi zatem warunek konieczny działania intelektu i związany jest z pierwotną funkcją reprezentowania myśli. Pojęcia stanowią bowiem symbole, w których odbywa się myślenie i świadome ujmowanie świata w całości oraz jego poszczególnych elementów. Istotą tak rozumianego języka nie jest zatem funkcja komunikacyjna, która jawi się jako wtórna

<sup>3</sup> W. von Humboldt, *Gesammelte Schriften*, Hrsg. A. Leitzmann, Bd. VII, Berlin 1968.

<sup>4</sup> W. von Humboldt, *O narodowym charakterze języków*, [w:] *idem, O myśli i mowie. Wybór pism z teorii poznania, filozofii dziejów i filozofii języka*, przeł. E. M. Kowalska, Warszawa 2002, s. 265–266.

do pierwotnej dla niej funkcji kategoryzowania i myślenia. W konsekwencji odniesienie do perspektywy społecznej nie jest warunkiem koniecznym zaistnienia języka, który zdaniem Humboldta zapewne wykształciłby się nawet w całkowitej społecznej izolacji.

Rzecz jasna, od kluczowej dla języka perspektywy komunikacyjnej nie należy abstrahować. Zdaniem Humboldta jest ona bowiem fundamentalna i bierze swój początek z typowo ludzkiej potrzeby ugruntowanej w czynnikach natury psychologiczno-społecznej. Istota języka bowiem sprowadza się do kategoryzowania rzeczywistości, polegającego w istocie na podzieleniu kontinuum doznań na poszczególne obiekty za pośrednictwem pojęć. Pojęcie zdaniem Humboldta „wytwarza się przez oderwanie się od płynnej masy wyobrażeń i przetwarza w przedmiot, który jest przeciwstawny podmiotowi”<sup>5</sup>. Podstawową bowiem strukturą myślenia świadomego *vel* języka jest zdaniem Humboldta – w czym wyraźnie podąża on za intuicjami Kanta – podział na podmiot i przedmiot. Jego zdaniem w samym „języku zawiera się pewien nieodwracalny dualizm [...] Ja i On to przedmioty rzeczywiście różne i właściwie wyczerpują one wszystko, brzmią bowiem: Ja i Nie-Ja”<sup>6</sup>. Świadome myślenie wiąże się zatem z konieczności z aktem indywiduacji, który siłą rzeczy można określić, posługując się terminologią szkoły frankfurckiej, mianem aktu alienacji człowieka z całości przyrody. Potrzeba komunikacji jest zatem zakorzeniona w biologicznej konstytucji człowieka i wyraża się w tęsknocie za utraconą całością. Potrzeba ta jest realizowana jednak jedynie substytutownie, nie jesteśmy bowiem zdaniem Humboldta zdolni nawet do przybliżonej reprezentacji świadomej zawartości umysłów innych ludzi; jedynie możemy snuć domysły o podobieństwie ich umysłów do naszego na podstawie dążeń i uzewnętrzniczonych potrzeb zbieżnych z naszymi.

Interakcja społeczna odgrywa jednak w systemie Humboldta istotną rolę w procesach rozwoju języka, konfrontowania wizji rzeczywistości oraz porównywania i negocjowania znaczeń terminów, dzięki którym użytkownicy języka osiągają jasności językowych reprezentacji mentalnych. Humboldt ujmuje to następująco:

W człowieku jednak proces myślenia jest w sposób istotny związany z bytem społecznym i niezależnie od wszelkich relacji fizycznych i uczuciowych, po prostu po to, by myśleć, człowiek potrzebuje jakiegoś Ty, odpowiadającego jego własnemu Ja; pojęcie osiąga swą kon-

<sup>5</sup> W. von Humboldt, *Zarys ogólnego typu języka*, [w:] *idem, O myśli i mowie...*, s. 409.

<sup>6</sup> *Ibidem*.

kretność i jasność dopiero, gdy zostaje wypromieniowane przez cudzą umysłowość. [...] obiektywność dopełnia się dopiero, gdy ten, kto posiada wyobrażenie, dostrzeże swą myśl rzeczywiście poza sobą, co jest możliwe tylko u innej istoty, tak samo posiadającej wyobrażenia i myślącej. Między umysłem a umysłem nie ma jednak innego pośrednika niż język i również stąd bierze się jego nieodzowność w myśleniu<sup>7</sup>.

Ten społeczny mechanizm rozwoju języka odpowiedzialny za rozwój jego pojęciowej struktury opiera się zdaniem Humboldta na mechanizmie bazującym na dychotomii podobieństwa i różnicy<sup>8</sup>. „Intelekt – jak przekonuje Humboldt – potrzebuje czegoś podobnego, a przecież od siebie różnego. Podobieństwo go inspiruje, w odmienności znajduje probierz wartości własnych wewnętrznych wytworów”<sup>9</sup>. Relacje podobieństwa nie rozgrywają się jednak jedynie w umyśle jednostek, lecz zachodzą również niejako między ich umysłami w ramach pierwotnej językowej wspólnoty. Rozwój języka odbywa się zatem z jednej strony przy udziale jednostek, gdyż język stanowi opis ich umysłowej wewnętrznej struktury świata, jednakże z drugiej strony mechanizm akwizycji języka daleki jest od arbitralności. Ogranicza go bowiem społeczna przestrzeń komunikacji oraz potrzeb i relacji w ramach danej językowej wspólnoty. Wątek ten znajdzie kontynuację we współczesnych naukach poznawczych, których wysiłki badawcze w dużej mierze ogniskują się na poszukiwaniu i formalizacji mechanizmu odpowiedzialnego za społeczno-interakcyjne struktury powstawania języka. W dalszej części pracy zaprezentuję tego rodzaju podejście teoretyczne, stanowiące próbę konceptualizacji procesu powstawania języka, które wiąże dynamikę wykształcania się socjologicznych systemów sygnalizacyjnych z ujęciem formalnym zaczerpniętym z matematycznej teorii gier. Większość jednak współczesnych teorii zookognitywistycznych, w odróżnieniu od Humboldta, łączy procesy powstawania języka z potrzebą kooperacji i komunikacji. Zdaniem Humboldta tego rodzaju pogląd jest obarczony dosyć powierzchownym rozumieniem języka jedynie jako środka transmisji treści mentalnych. Podczas gdy Humboldt uznaje go za właściwy instrument myślenia i reprezentacji mentalnej zawartości umysłu. Jego zdaniem język nie mógł powstać jako spełnienie potrzeb natury komunikacyjnej, gdyż komunikacyjna sfera językowa stanowi jedynie konsekwencję jego prymarnych właściwości dyskursywno-pojęciowych. Jak zauważa w jednym ze swoich esejów:

<sup>7</sup> *Ibidem*, s. 408–409.

<sup>8</sup> Mechanizm tworzenia pojęć oparty na relacjach podobieństwa znalazł również poczytne miejsce we współczesnej kognitywistyce. Do tego wątku powrócę w dalszej części pracy.

<sup>9</sup> *Ibidem*, s. 411.

W moim najgłębszym przekonaniu należy uważać język za bezpośrednio nadany człowiekowi; jako dzieło jego rozumu, stworzone w pełni świadomości, jest on bowiem całkowicie niewyjaśnialny. Nic tu nie pomoże wyznaczenie kolejnych tysiącleci na wynalezienie języka. Języka nie dałoby się wynaleźć, gdyby jego typ nie był już obecny w ludzkim intelekcie. Aby człowiek naprawdę zrozumiał choćby jedno jedyne słowo, nie tylko jako bodziec zmysłowy, lecz jako dźwięk artykułowany, oznaczający pewne pojęcie, musi w nim już tkwić język w całości i w powiązaniu. [...] Człowiek jest człowiekiem tylko przez język; aby jednak go wynaleźć, musiałby już być człowiekiem<sup>10</sup>.

Język zatem jako swoista dyskursywno-pojęciowa forma dla myślenia jest w zasadzie tożsamy z naturą ludzką. Owo dyskursywno-pojęciowe określenie języka w bezpośredniej relacji do wszelkich stanów intelektualnych podmiotu wpływa zasadniczo, wedle Humboldta, na formę jego genezy. Powstanie języka nie mogło być bowiem procesem, stopniowym wykształcaniem się zdolności językowo-poznawczych, lecz musiało nastąpić w jednym akcie. Jak pisze Humboldt, „choć jest rzeczą naturalną zakładać, że języki kształtowały się stopniowo, to ich wynalezienie musiało nastąpić jednorazowo”<sup>11</sup>. Język zatem w zasadzie powstał jako całość, jako swoisty złożony system, który w „pierwszym słowie jest już intonowany i presuponowany”<sup>12</sup>. Humboldt ujmuje to następująco:

Ten kto wyrzekł pierwsze słowo, stał się pierwszym człowiekiem, zafrapował go pomysł, że może uprawiać refleksję [...] przeciwstawiać sobie i poznawać przedmiot, i w tym samym momencie zaczął mówić [...]. Ponieważ człowiek dlatego zaczął mówić, że nie był w stanie myśleć bez języka, ogólność praw myślenia określała formę, jaką nadał on swej mowie. Stworzył ją, aby się w niej samemu rozwijać [...]. Nie wynaleziono dowolnych znaków, by zaspokoić jakąś zewnętrzną potrzebę, lecz na mocy wewnętrznej potrzeby stania się człowiekiem, tzn. Istotą poznającą i myślącą<sup>13</sup>.

Elementy języka nie istnieją bowiem samoistnie, lecz zawsze jako koniecznie powiązane jednostki w ramach całego systemu. Zdaniem Humboldta w języku bowiem „nie ma niczego pojedynczego, każdy z jego elementów jawi się tylko jako część pewnej całości”. Tak pojęta geneza języka, jako spontaniczne wzniesienie całości formy konceptualno-poznawczej podmiotu, wiąże się z określonym pojmowaniem struktury języka, który nie może stanowić jedynie zbioru luźno

<sup>10</sup> W. von Humboldt, *O językoznawstwie porównawczym w odniesieniu do różnych epok rozwoju języka*, [w:] *idem, O myśli i mowie...*, s. 210–211.

<sup>11</sup> *Ibidem*, s. 211.

<sup>12</sup> *Ibidem*.

<sup>13</sup> *Idem, Gesammelte Schriften*, s. 595–596.



powiązanych ze sobą pojęć, lecz raczej tworzy organiczną całość, silnie ustrukturyzowaną wzajemnymi relacjami. Swoistą sieć, w której każda jednostka łączona jest systemem opozycji z pozostałymi jej elementami. Humboldtowski model języka przypomina zatem opisane później przez Ferdinanda de Saussure'a ujęcie strukturalistyczne:

Można porównać język z ogromną siecią, w której każda część z innymi, a wszystkie z całością pozostają w bardziej lub mniej rozpoznawalnym związku. Człowiek porusza w mówieniu [...] zawsze tylko pewien szczegółowy wycinek tej sieci, ale instynktownie czyni to zawsze w taki sposób, jak gdyby w tym samym momencie były dlań naraz obecne wszystkie, z którymi ów pojedynczy koniecznie musi być zgodny<sup>14</sup>.

Powyższy fragment zdaje się dodatkowo sugerować jeszcze jedną istotną cechę zbieżną z koncepcją strukturalistyczną, mianowicie obecność odniesienia do planu paradygmatycznego i syntagmatycznego w każdym partykularnym momencie wypowiedzi. Zgodnie bowiem z powyższym cytatem proces używania języka zawsze zakłada pewien wybór między jednostkami z całości planu językowego.

Istnienie możliwości wyboru między jednostkami językowymi *de facto* sprowadza się do Saussure'owskiego stwierdzenia o opozycyjnym charakterze języka, gdyż właśnie wybór jest fundamentalny dla sposobu, w jaki oznaczamy rzeczywistość przy pomocy słów. Używanie języka, który zdaniem de Saussure'a stanowi system wzajemnie opozycyjnych jednostek, sprowadza się zatem do wyboru elementu systemu spośród dwóch funkcjonujących obok siebie planów, tj. syntagmatycznego i asocjacyjistycznego (*vel* paradygmatycznego). W jednym z fragmentów *Kursu językoznawstwa ogólnego* czytamy:

Gdy ktoś mówi *marchons!* Myśli podświadomie o różnych grupach skojarzeń, w których przecięciu znajduje się syntagma *marchons*. Występuje ona z jednej strony w szeregu *marche!*, *marches!* i właśnie opozycja z *marchons!* z tymi formami określa nasz wybór; z drugiej strony syntagma *marchons!* nasuwa na myśl szereg *montons!*, *mangeons!* itd., w obrębie którego zostaje wybrana w taki sam sposób; wiemy, co należy zmienić w każdym z tych szeregów, aby otrzymać zróżnicowanie właściwe poszukiwanej jednostce<sup>15</sup>.

Jak powszechnie wiadomo, wartość jednostki w systemie zostaje zatem zdaniem de Saussure'a wyznaczona jedynie formalnie, tj. przez miejsce zajmowane

<sup>14</sup> *Ibidem*, VII, s. 70.

<sup>15</sup> F. de Saussure, *Kurs językoznawstwa ogólnego*, przeł. K. Kasprzyk, Warszawa 1961, s. 137.

w strukturze opozycji, a więc przez stosunek do innych elementów systemu. Używanie języka stanowi więc w istocie wybór strategii w grze podwójnego paradygmatyczno-syntagmatycznego systemu wypowiedzi. Autor *Kursu językoznawstwa ogólnego* wprost zwraca zresztą na to uwagę:

Pamięć nasza trzyma w zapasie wszystkie typy syntagmatyczne mniej lub bardziej złożone, jakiegokolwiek by były rodzaju, jakąkolwiek by zajmowały przestrzeń, i w chwili używania ich korzystamy z interwencji grup asocjacyjnych, aby ustalić nasz wybór [podkr. moje –A. G.]<sup>16</sup>.

Oczywiście wybór ten nie jest całkowicie arbitralny, zwłaszcza w planie wyrażenia jesteśmy silnie ograniczeni regułami syntaktycznymi danego języka. Mimo że w planie treści dowolność zdaje się już nieco większa, to również w sferze semantycznej nie może być mowy o całkowitej arbitralności w używaniu języka. Gotowa postać języka stanowi bowiem system, którego reguły nie pozwalają na całkowitą swobodę stosowania.

Również u Humboldta arbitralność wyboru jest silnie ograniczona istnieniem wewnętrznych reguł gramatycznych, które systematyzują wypowiedź na planie syntagmatycznym, oraz stale obecnym odniesieniem do całości pojęciowej struktury języka, odpowiadającej odniesieniu do planu paradygmatycznego. Jednakże całość systemu językowego wedle Humboldta jedynie przypomina czystą strukturę dyferencyjną znaną ze strukturalizmu, w istocie jest on bowiem organizmem, który przenika instynktowne przeczucie całego systemu. Język zgodnie z teorią Humboldta podziela bowiem „naturę wszystkiego, co organiczne, z tym że każdy element istnieje w nim tylko dzięki innemu, a wszystkie – wyłącznie dzięki jednej sile przenikającej całość”<sup>17</sup>. Podobnie zatem jak u de Saussure’a, wszelka wypowiedź w pewnym sensie zakłada cały system językowy, który nieustannie uobecnia się u jego podłoża: „wszelka wypowiedź tworzy, lub przygotowuje to co niewypowiedziane”<sup>18</sup>. Język jako całość jest już obecny na każdym etapie jego użycia, gdyż jak sugestywnie ujmuje to Humboldt, „kombinacja najprostszycy pojęć pobudza całą sieć kategorii myślowych”<sup>19</sup>. Połączenia w ramach owej sieci mają charakter opozycyjalny:

<sup>16</sup> *Ibidem*.

<sup>17</sup> W. von Humboldt, *O językoznawstwie porównawczym w odniesieniu do różnych epok rozwoju języka*, [w:] *idem*, *O myśli i mowie...*, s. 202.

<sup>18</sup> *Ibidem*.

<sup>19</sup> *Ibidem*.



afirmacja żąda negacji, część zakłada całość, jedność wymaga wielości, skutek – przyczyny, rzeczywistość – możliwości i konieczności, względność zakłada bezwarunkowość, a wymiary przestrzeni i czasu dopełniają się wzajemnie, ponieważ wszelkie wrażenie pobudza wrażenie sobie pokrewne – zatem gdy tylko uda się w jasny i dokładny sposób wyrazić najprostsze powiązanie idei, obecny jest już język w całości, również w zakresie leksykalnym<sup>20</sup>.

Fakt, że język na każdym etapie konstruowania wypowiedzi jest obecny jako całość – rozwinięty opozycyjny system, nie oznacza w istocie, że niemożliwa jest jego dalsza ewolucja i rozwój. Przeciwnie, przekształcenia języka są nie tylko dopuszczalne, ale wręcz konieczne, gdyż tworzy się on zdaniem Humboldta *de facto* przez mówienie i ustawicznie podlega modyfikacjom w umysłach mówiących jednostek. Ostatecznie zatem to językowy uzus jest decydujący, gdyż za tworzenie systemu językowego w ostatecznej instancji odpowiadają poszczególne jednostki. Postać owego systemu nigdy nie osiąga zatem kształtu ostatecznego, lecz jest swego rodzaju ciągłym rozwojem. Struktura morfologiczna języka jako całościowego systemu ewoluuje zatem pod wpływem zmian w jego użyciu, za które odpowiadają jego użytkownicy. Ci ostatni dysponują rzeczą jasną pewnym zakresem wolności użycia, co przekłada się bezpośrednio na możliwość wprowadzania zmian w systemie językowym. Jednostki jednak w swej językotwórczej inwencji nie są nieograniczone, gdyż ustawicznie podlegają warunkom użycia mieszczącym się w zakresie zdefiniowanym przez kryteria komunikacji. Pragmatyka odgrywa zatem zdaniem Humboldta istotną rolę w procesie tworzenia języka, stanowiąc rodzaj ostatecznej instancji językotwórczej. Wszelkie odstępstwa od przyjętego na danym etapie rozwoju języka uzusu objawiają się w zaburzeniu jego regularności, które, o ile stanie się podstawą do zmiany obowiązującego sposobu użycia języka, przekłada się bezpośrednio na zmianę całego językowego systemu. Ponieważ – wedle Humboldta – każdy element w systemie językowym zyskuje swoją wartość, poprzez odniesienie do całości elementów tworzących system, to pojawienie się nowego elementu musi z konieczności prowadzić do redefinicji wartości wszystkich elementów pozostałych. Zmiana systemu językowego pociąga zatem za sobą powstanie nowej, zupełnie odrębnie zdefiniowanej struktury językowej. Toteż Humboldt określa proces zmiany językowej jako „rozwijanie się całości z innej całości”, proces ten odbywa się zatem skokowo, przywołując na myśl, znane ze strukturalizmu, następowanie po sobie kolejnych stanów synchronicznych.

<sup>20</sup> *Ibidem*.

Koncepcja rozwoju języka zaproponowana przez Humboldta, w odróżnieniu od romantyczno-antyracjonalistycznych zapatrywań na jego genezę, jest klasycznym przykładem poglądu racjonalistycznego. Próżno w myśli Humboldta szukać znanego z filozofii braci Schległów przekonania o objawionym języku mitologii, czy też schopenhauerowsko-nietzscheańskich odniesień do muzyczno-emocjonalnej warstwy języka adekwatnie przenoszącej sens. Humboldt stroni również w swej filozofii od niezwykle popularnego w późniejszych epokach katastrofizmu językowego, upatrującego w rozwoju języka procesu jego całkowitej dewaluacji względem źródłowych form pierwotnych. Co prawda, podobnie jak bracia Schleglowie, dostrzega on pewną istotną morfologiczną tendencję rozwojową języka, polegającą na redukcji jego form morfologicznych w językach fleksyjnych, oraz podobnie jak Nietzsche zauważa większą melodykę i prozodyczność języków pierwotnych względem postaci nowożytnych, jednakże nie upatruje w tych aspektach rozwoju języka symptomów jego zubożenia. Przeciwnie, w odróżnieniu od Schległów, redukcję form traktuje jako wyostanie precyzji językowej, poprzez eliminację redundantnych komponentów języków pierwotnych. Proces ten stanowi w istocie przechodzenie od bezpośredniego referencyjnego oznaczania mnogości partykularnych przedmiotów świata zewnętrznego (występującego w językach pierwotnych) ku abstrakcyjnemu symbolizowaniu myśli i obiektów idealnych, znanemu z rozwiniętych języków nowożytnych. Postęp w rozwoju języka wyznaczony jest zatem przez zasadę racjonalności oraz pragmatyczność jego użycia. Podobnie w kwestii redukcji melodyczności i prozodyczności języka nie należy zdaniem Humboldta – wbrew wczesnym poglądom Nietzschego – doszukiwać się aspektów jego kryzysu oraz erozji sensu. Odchodzenie od akcentu prozodycznego oraz muzycznych form języka, jak przekonuje Humboldt, stanowi przejaw racjonalizacji pierwotnego emocjonalnego języka *quasi-zwierzęcego*, dzięki której zyskuje on na precyzji, ulega znaczącemu uszlachetnieniu i wysubtelnieniu, dzięki możliwości symbolizowania abstrakcyjnych pojęć oraz komunikowania o wiele subtelniejszych sensów. Zgodnie z paradygmatem językowego modelu poznania – którego Humboldt bez wątpienia jest jednym z głównych przedstawicieli – język stanowi w istocie drugą stronę procesu myślenia, jego rozwój jest zatem w konsekwencji sprzężony z rozwojem intelektualnym jednostki. W kontekście wzmożonego rozwoju nauk przyrodniczych oraz formalno-symbolicznych metod reprezentacji świata, którego był on świadkiem, niechęć Humboldta do zabarwionej romantycznie filozofii języka

nie powinna dziwić. Rzadko kiedy bowiem zwolennik poglądu o wzajemnej interakcji języka i myślenia, programowo dyskredytuje racjonalistyczno-pojęciową warstwę języka. W pewnym zakresie wyjątkiem od tej reguły jest myśl Fryderyka Nietzschego, stanowi ona bowiem swoisty punkt zwrotny w paradygmacie językowego modelu poznania, konsekwentnie i ostatecznie wiążąc język z instrumentarium pozoru i otwierając drogę do intrasemantycznych koncepcji filozofii poststrukturalistycznej. Zanim jednak przejdziemy do szczegółowego omówienia genezy poglądu o językowym charakterze poznania w filozofii Nietzschego, przyjrzyjmy się jego wczesnym romantycznym poglądom na genezę samego języka.

## 2. Nietzsche

Głównym celem przyświecającym wczesnej Nietzscheańskiej refleksji nad językiem było określenie jego początku. Przedsięwzięcie to pozostawało rzecz jasna całkowicie w zgodzie z dominującym wówczas paradygmatem historycystycznym. Nietzsche ujmuje więc język w płaszczyźnie diachronicznej, jako fenomen czysto historyczny, zaś jego dociekania przyjmują formę romantyczno-naturalistycznej genealogii wiążącej genezę języka z afektywną „mową zwierząt”. Można powiedzieć, że w dużej mierze jest on dłużnikiem tradycji, od Herdera zapożycza bowiem genetyczny naturalizm, w myśl którego główną determinantą rozwoju języka jest środowisko naturalne; z kolei inspiracji dla Nietzscheańskiej hipotezy prajęzyka dostarcza de Brossesowska idea słownika radykalnego, mającego zawierać zbiór morfologicznych rdzeni tworzących pierwotny język ludzkości. Myśl Nietzscheańska nie podąża jednak torem wyznaczonym przez de Brossesa, Nietzsche (podobnie zresztą jak Humboldt) nie podziela bowiem jego entuzjazmu w kwestii możliwości odtworzenia prajęzyka, choćby jedynie w warstwie fonetycznej<sup>21</sup>. Zainteresowania młodego Nietzschego dotyczą bowiem

<sup>21</sup> Brossesowski projekt słownika radykalnego nakreślony na kartach *Traité de la formation mécanique des langues et des principes physiques de l'étymologie* musiał wydawać się Nietzschemu zupełnie nierealny. Choć w jednym ze swoich wczesnych tekstów pt. *O dzieciństwie ludów* przyznaje on, że „możemy i musimy przyjąć istnienie języka pierwotnego, który skrywał w sobie zarodki wszystkich pozostałych języków”, to natychmiast zastrzega, że „możemy tylko snuć o nim domysły”, jednoznacznie tym samym kwestionując jakąkolwiek możliwość rekonstrukcji tegoż prajęzyka, cf. F. Nietzsche, *Język i retoryka*, przeł. P. Pieniążek, „Sztuka i Filozofia” 2001, 19, s. 5.

bezpośrednio problematyki genezy, a jego namysł nad językiem konsekwentnie przybiera postać badania genetycznego.

Pierwotny język, jak pisze Nietzsche w notatce zatytułowanej *O istocie muzyki*, był bogatszy w dźwięki będące wyrazami uczuć i emocji, zawierając przy tym mniejszą liczbę słów i pojęć ogólnych. Język afektów przypominał przeto, jego zdaniem, raczej mowę zwierzęcą niż ludzką, gdyż funkcję nośnika sensu pełniła w nim moc ekspresyjna samej warstwy fonetycznej, nie zaś treść pojęciowa. W myśl wczesnego naturalizmu Nietzschego, naczelną rolę na rozwój języka miała przy tym specyfika trybu życia jego użytkowników, ten zaś determinowany był przez środowiskowe warunki bytowania danej wspólnoty językowej. Ponieważ zaś nazwy w prajęzyku praktycznie nie istniały, proces jego rozwoju można w zasadzie utożsamić z procesem ich tworzenia oraz sukcesywnego włączania do słownika. Toteż do wzbogacenia języka o nazwy abstrakcyjne przyczynił się, zdaniem Nietzschego, osiadły charakter życia ludów pierwotnych, skłaniający je raczej „do milczącej kontemplacji i spekulatywnej medytacji”<sup>22</sup>. Specyficzne warunki bytowania Nietzsche uznaje za sprzyjające powstawaniu pojęć abstrakcyjnych, gdyż od najwcześniejszego okresu swej twórczości wyznaje on pogląd o empirycznej genezie pojęć. Wszak już od 1861 roku, siedemnastoletni uczeń Schulpforty w kwestii pochodzenia pojęć, wyznaje on klasyczne przekonania antynatywistyczne, naczelną rolę w tym procesie przypisując analogii: „pierwsze abstrakcje, takie jak cechy człowieka, otrzymywały swoją nazwę od dających się porównać przedmiotów”<sup>23</sup>. Ten antynatywistyczny pogląd na genezę pojęć całkowicie determinuje wczesną lingwistyczną myśl Nietzscheańską, stając się jej swoistym znakiem rozpoznawczym. Mechanizmu tworzenia pojęć upatruje Nietzsche, wyraźnie podążając w tej kwestii za Herderem i Schopenhauerem, w „zrównaniu nierównego” czy też w „abstrahowaniu” od zastanego w bieżącym doświadczeniu „czynnika jednostkowego i rzeczywistego”<sup>24</sup>. Jak pisze autor *Zarathustry*:

pomyślmy zwłaszcza o tworzeniu pojęć: każde słowo staje się od razu pojęciem wskutek tego, że właśnie nie ma ono służyć jako przypomnienie jednorazowemu i całkowicie jednostkowemu praprzężyciu, któremu zawdzięcza swe powstanie, lecz musi też nadawać się

<sup>22</sup> F. Nietzsche, *Język i retoryka*, s. 6.

<sup>23</sup> *Ibidem*, s. 5.

<sup>24</sup> F. Nietzsche, *O prawdzie i kłamstwie w pozamoralnym sensie*, przeł. B. Baran, [w:] *idem, Pisma pozostałe*, Warszawa 2009, s. 146–147, cytat zmodyfikowany.

do niezliczonych, mniej lub więcej podobnych, tzn. ściśle biorąc nigdy niejednakowych, a więc do czysto niejednakowych przypadków<sup>25</sup>.

Podobnie zatem jak jego poprzednicy (tj. głównie Herder i Schopenhauer), również młody Nietzsche uznaje za podłoże genezy języka głównie czynniki środowiskowe, tj. tryb życia prowadzonego przez jego użytkowników. Zaś sam kształt owej genezy określają jego zdaniem czynniki pragmatyczne, tj. potrzeby danej wspólnoty językowej.

O ile jednak Herder kładł nacisk głównie na emocjonalny aspekt prajęzyka, o tyle Nietzsche, za Schopenhauerem, uwypukla głównie jego aspekt muzyczny. Nie abstrahuje on jednak przy tym całkowicie od czynnika emocjonalnego w procesie genezy języka, muzyczność postrzega bowiem w bezpośrednim powiązaniu z afektywnością. Jak pisze Nietzsche w jednym z wczesnych fragmentów, „stan pierwotny już muzykalny. W słowie muzykalność, (to co dźwiękowe) zanika, ale gdy pojawia się afektywność, uwydatnia się ponownie”<sup>26</sup>. Ściśle zespolenie muzyki z afektywnością Nietzsche zapożycza z filozofii Schopenhauera, u którego oba powyższe elementy są ulokowane w jednej wspólnej metafizycznej zasadzie. Zasadą tą jest oczywiście wola.

Młody Nietzsche inkorporuje bowiem do swojej myśli Schopenhauerowską metafizykę woli, rozbudowując zaczerpniętą od Herdera koncepcję pierwotnego języka afektywnego (mowy zwierząt) w złożony system pierwotnych komunikatów woli. W konsekwencji wszelkiego rodzaju afekty: „namiętności, potrzeby, uczucia”, o których pisał w 1862 roku i które „znajdowały swój wyraz w dźwięku”, uznał za pobudzenia woli, stwierdzając: „to, co nazywamy «uczuciem», krocząca ścieżkami Schopenhauera filozofia uczy pojmować jako zespół nieświadomych wyobrażeń i stanów woli”<sup>27</sup>.

Zgodnie z koncepcją Schopenhauera wola stanowi amorficzną zasadę świata, która ze swej istoty dąży do skonkretyzowania, poprzez samookreślenie za pośrednictwem partykularnych form indywidualnych. Konkretyzacja ta nosi miano uprzedmiotowienia, będącego – w myśl ustaleń Schopenhauera – zasadą wszelkiego bytu zjawiskowego. Mimo iż wola obiektywizuje się wyłącznie w formach jednostkowych, istnienie ogólności jest zagwarantowane w systemie Schopenhauera poprzez pewne aprioryczne prawa wyznaczające kształt obiektywizacji,

<sup>25</sup> *Ibidem*, s. 146.

<sup>26</sup> *Ibidem*, s. 6.

<sup>27</sup> F. Nietzsche, *Światopogląd dionizyjski*, przeł. B. Baran, [w:] *idem*, *Pisma pozostałe*, s. 61.

zwane ideami. Te mechanizmy konkretyzacji woli, w odróżnieniu od jej indywidualnych przejawów, są wieczne i niezmiennie. Wola, tworząc poprzez różnorakie mechanizmy działania rozmaite klasy zjawisk, dokonuje hierarchizacji rzeczywistości. Na każdym kolejnym szczeblu uprzedmiotowienia przybiera ona przy tym coraz bardziej skomplikowane formy „chcienia”. Pragnienia te przejawiają się w sferze subiektywnej jako potrzeby, w sferze obiektywnej zaś jako prawa rządzące daną klasą zjawisk; i tak świat materii nieożywionej organizują prawa fizyki i chemii, roślin – biologii, zaś zwierząt, w tym ludzi – fizjologii oraz psychologii. Co więcej, przekształcenia konstytuujące kolejne szczeble zjawisk mają charakter jakościowy, co w praktyce gwarantuje ściśle rozgraniczenie warstw bytu i uniemożliwia wyjaśnianie zjawisk należących do jednego porządku prawami z porządku innego. Na poziomie materii nieożywionej, forma chcienia ogranicza się jedynie do woli bezwładności, zachowania spoczynku, bierności, braku jakiegokolwiek zmiany. Na poziomie świata roślinnego wola obiektywizuje się w potrzebach wegetatywnych oraz tropizmach, potrzebach wzrostu, fotosyntezy itp., zaś w świecie zwierzęcym wola ulega najbardziej złożonej obiektywizacji, która zakłada już podejmowanie wyborów, werbalizację, komunikację i język.

Uprzedmiotowione przejawy woli, tj. przedstawienia, tworzą świat zjawiskowy, którego wewnętrzną dynamikę wyznaczają konflikty woli, zachodzące między jej partykularnymi manifestacjami. Rezultatami owych potyczek są uczucia rozkoszy (w wypadku zaspokojenia woli) oraz przykrości (w sytuacji odwrotnej). Werbalne manifestacje owych uczuć są z kolei składowymi języka. Przekształcenie języka afektów, system czystych komunikatów uczuć, mających swe ugruntowanie w woli, okazuje się pośrednio językiem samej woli – jak w 1867 roku pisze Nietzsche, obeznany już z terminologią Schopenhauera: „Źródło dźwięku. Język afektów. Porównaj śpiew zwierząt. A zatem źródło w namiętnościach, w woli”<sup>28</sup>.

Jednakże, co istotne, zdaniem Nietzschego język wyraża wolę nie za sprawą samego tylko uczuciowego nacechowania, lecz przede wszystkim za sprawą swego pokrewieństwa z muzyką<sup>29</sup>. Nie chodzi tu jednak jedynie o pokrewieństwo w materii dźwiękowej, lecz o szczególnego rodzaju powiązanie powstające za sprawą związku samej muzyki z wolą. Ów związek ma przy tym tak ścisły charakter, że jak utrzymuje Schopenhauer: „możemy traktować zjawiskowy świat

<sup>28</sup> F. Nietzsche, *Język i retoryka*, s. 6.

<sup>29</sup> Na temat miejsca muzyki w filozofii Nietzschego, zob. J. Dankowska, *Miejsce muzyki w filozofii Fryderyka Nietzschego*, „Estetyka i Krytyka” 2000, 1(1), s. 21–46.



oraz muzykę jako dwa różne przejawy tej samej rzeczy<sup>30</sup>. Muzyka jest zatem dla Schopenhauera takim samym uprzedmiotowieniem woli co świat, bowiem struktury obu fenomenów są wręcz izomorficzne. Dzięki temu zarówno w filozofii Schopenhauera, jak i Nietzschego właśnie muzyka zajmuje wyróżnioną pozycję wśród sztuk, oraz wyróżnioną funkcję poznawczą, wyraża ona bowiem samą istotę bytu bez pośrednictwa świata zjawiskowego, w odróżnieniu od na przykład sztuk plastycznych, bądź języka pojęciowego.

Schopenhauer kreśli zatem wyraźną linię demarkacyjną między z jednej strony instrumentami rozumu – językiem oraz pojęciem, a najpełniejszymi wyrazami woli z drugiej – muzyką oraz uczuciem. Te ostatnie zajmują oczywiście, według Schopenhauera, pozycję nadrzędną względem języka i rozumu, z uwagi na bezpośrednie odnoszenie się do istoty świata. Tego rodzaju bezpośredniego ujęcia istoty nie sposób uzyskać za pośrednictwem języka, gdyż tworzące go pojęcia mogą odnosić się co najwyżej do idei – tj. wstępnych uprzedmiotowień woli. Wprawdzie wedle Schopenhauera „idea w sensie platońskim” jest bezpośrednim odpowiednikiem, „adekwatnym reprezentantem”<sup>31</sup> pojęcia w języku sztuki. Mimo to oddziela ją jednak od niego szereg istotnych różnic, skutkujących wzajemną nieprzekładalnością języka sztuki i języka pojęciowego *sensu stricto*. Przede wszystkim w całej architektonice woli ma ona bardziej źródłowy charakter niż pojęcie, które stanowiąc abstrakt z partykularnych przedstawień, nie chwyta bezpośrednio istoty rzeczy (woli), lecz tylko pewien aspekt jej uprzedmiotowienia, i jedynie dzięki postulowanemu przez Schopenhauera paralelizmowi pojęć i idei może się jakoś do niej odnosić. Pojęcie, jak pisze Schopenhauer, „jest abstrakcyjne, dyskursywne, całkowicie nieokreślone we własnym obrębie, a określone tylko co do swego zakresu, jest osiągalne i uchwytnie dla każdego, kto tylko ma rozum, można je przekazać słowami bez dodatkowego pośrednictwa i wyczerpuje je zupełnie jego definicją”<sup>32</sup>. Idea zaś, w przeciwieństwie do pojęcia, jest naoczna, stale określona oraz poznawana na drodze intuicji dostępnej tylko wybitnym jednostkom. Jedynym, co łączy idee z pojęciami, jest zatem stopień ogólności. Toteż choć Schopenhauer uparcie obstaje przy poglądzie, iż idee są adekwatnymi reprezentantami pojęć, trudno oprzeć się wrażeniu, że owa adekwatność jest jedynie czystym postulatem, w istocie obie kategorie więcej dzieli niż łączy; i tylko

<sup>30</sup> A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, przeł. J. Garewicz, Warszawa 1994, t. 1, s. 405.

<sup>31</sup> *Ibidem*, s. 363, cytat zmodyfikowany.

<sup>32</sup> *Ibidem*, s. 363.

za sprawą owego postulowanego przez Schopenhauera związku z ideami pojęcia w pewien bardzo niedoskonały sposób mogą odnosić się do samej woli.

Najprawdopodobniej to właśnie ów dwuznaczny status idei, wespół z charakterystycznie Nietzscheńskim antyplatonizmem, stanowił bezpośrednią przyczynę wykluczenia ich z koncepcji Nietzschego<sup>33</sup>. W konsekwencji młody Nietzsche, będąc pod niezaprzeczalnym wpływem Schopenhauera, podziela jego przekonanie o wyróżnionej poznawczo funkcji muzyki i jednoczesnej ułomności języka pojęciowego, lecz jednocześnie wyklucza całkowicie ze swojej koncepcji idee. W efekcie stanowiące instrumentarium języka pojęcia tracą całkowicie poznawczą wartość, w ogóle nie będąc w stanie uchwycić istoty rzeczywistości. Język – twór czysto pojęciowy – utraciłszy kontakt z ideami, staje się bowiem czysto arbitralnym konstruktem pozbawionym wszelkiego odniesienia do świata. Nietzsche wydaje się być świadom owych trudności i zdawać sobie sprawę, że jedyną formą ustrzeżenia języka przed utratą przezeń funkcji referencyjnej jest włączenie wewnątrz, w jakiejś formie, elementów zapewniających odniesienie do samej woli. Sednem rozwiązania Nietzscheńskiego jest przeto odnalezienie w samej materii mowy ludzkiej elementów muzycznych. W przeciwieństwie do Schopenhauera w samym języku wyróżnia on zatem zarówno komponent racjonalny, za pośrednictwem którego język, przy użyciu pojęć, odnosi się do sfery sensu, jak i komponent irracjonalny, za pośrednictwem którego odnosi się on do sfery woli. Konceptualny komponent języka jest więc nośnikiem myśli, podczas gdy mowa – dźwięk, intonacja, rytm oraz wszelkie performatywne elementy muzyczne – stanowią nośnik uczuć. Rozwiązanie Nietzschego zasadza się więc na przeniesieniu Schopenhauerowskiej dychotomii języka (tego, co konceptualne) i muzyki (tego, co wolicjonalne) w obręb samego języka. Mówiąc krótko, Nietzsche stara się umuzycznić język.

Nietzscheańskie umuzycznienie języka nie odbywa się jednak całkowicie kosztem jego składników pojęciowych. Nietzsche zachowuje bowiem w języku miejsce dla elementów racjonalno-pojęciowych, redukuje je jednak w ich najczystszej postaci do pisma, wyzbytego wszelkich elementów werbalnych<sup>34</sup>. Jak pisze w jednym z wczesnych fragmentów:

<sup>33</sup> Na temat antyplatonizmu Nietzschego, zob. L. Lampert, *Nietzsche and Plato*, [w:] P. Bishop (ed.), *Nietzsche and Antiquity, His Reaction and Response to the Classical Tradition*, New York 2004, s. 205–215.

<sup>34</sup> Do Nietzscheańskiego przeciwstawienia „mowa–pismo” nawiąże Derrida, uznając je za podstawowe rozróżnienie dla swojej gramatologii. Choć sam Derrida wskazuje na Husserla jako



[...] muzyka stanowi język zdolny do przybierania nieskończonej liczby znaczeń. Język znaczy tylko przez pojęcia [...]. Stawia mu to pewne granice. Dotyczy to tylko obiektywnego języka pisma, język mówiony tonuje, a dla przedstawionej treści uczuciowej przerwy, rytmy, *tempi*, siła i akcentacja są w sumie symboliczne. Wszystko to przysługuje też muzyce. Najczęściej jednak uczucia nie uzewnętrzniają się poprzez słowa<sup>35</sup>.

Z racji historycystycznego statusu wczesnej koncepcji Nietzschego, postulowane przezeń umuzycznienie języka nie przybiera postaci prostej synchronii, lecz zostaje wyrażone w planie diachronicznym. Toteż wzmiankowane wcześniej muzyczne i konceptualne komponenty języka właśnie za sprawą jego diachronicznego ujęcia ucieleśniają się odpowiednio w jego pierwotnej oraz nowożytnej postaci. Innymi słowy, Nietzsche sytuuje muzyczny komponent języka w prądyżyzmu, zaś komponent konceptualny – w języku nowożytnym. Dzięki genetycznej problematyzacji języka (ujęciu problematyki lingwistycznej w porządku diachronicznym) we wczesnym okresie twórczości udaje się Nietzschemu częściowo zachować Schopenhauerowską tezę o dychotomii między muzyką a językiem – poprzez temporalną dyslokację biegunów wolicjonalno-racjonalnej opozycji. Jedna z dychotomicznych charakterystyk (wolicjonalna/muzyczna) zostaje przypisana językowi pierwotnemu, w jego najczystszej formie, druga zaś (racjonalna/konceptualna) – językowi nowożytnemu, w jego formie rozwiniętej. Jak pisze Nietzsche we fragmencie z 1862 roku:

[...] nauka o języku pokazuje nam, że im starszy jest język, tym bogatszy jest on w dźwięki, toteż odróżnienie go od śpiewu często nie jest możliwe. Również najstarsze języki były uboższe w słowa, brakowało w nich ogólnych pojęć, a namiętności, potrzeby i uczucia znajdowały swój wyraz w dźwięku. Można niemal z pewnością stwierdzić, że języki te w mniejszym stopniu były językami słów niż uczuć, w każdym razie uczucia tworzyły dźwięki i słowa, u każdego ludu w zależności od jego indywidualności; zmieniające się uczucie dawało rytm. Stopniowo język oddzielał się od języka dźwięków<sup>36</sup>.

źródło bezpośredniej inspiracji dla jego koncepcji pisma (cf. B. Banasiak, *Filozofia „końca filozofii”*, Szczecin 2007, s. 94), to bez trudu można prześledzić linię łączącą jego koncepcję zwłaszcza z późnym retorycznym zniesieniem tej wczesnej Nietzscheańskiej opozycji. W dojrzałej postaci Nietzscheańskiej retorycznej koncepcji języka – niczym w myśli Derridy – można bowiem mówić o zerwaniu z logocentryczną strukturą jego myśli na rzecz waloryzacji pisma (wyalienowanego sztucznego języka pojęciowego), jako nieuchwytnego śladu dla nieobecnego sensu.

<sup>35</sup> F. Nietzsche, *Fragmenty 1869–1889*, przeł. B. Baran, [w:] *idem, Pisma pozostałe*, s. 162.

<sup>36</sup> F. Nietzsche, *Język i retoryka*, s. 5–6.

Pierwotna postać języka jest więc muzycznym wyrazem czystego systemu komunikatów afektów. Spetryfikowany język pojęciowy wykształca się zaś dopiero na gruncie języka pierwotnego jako jego odległy nowożytny krewniak. Ponieważ zaś to muzyczna warstwa języka odsłania wolicjonalną istotę bytu, a język stopniowo „oddziela się” „od języka dźwięków”<sup>37</sup>, to historia języka okazuje się zdaniem Nietzschego historią jego degradacji. Nie jest to jednakże degradacja zupełna, która byłaby równoznaczna z całkowitym „zapomnieniem prajęzyka” czy raczej jego muzycznych elementów. Nietzsche nie twierdzi bowiem, że język nowożytny nie ma już z prajęzykiem nic wspólnego. W przeciwnym bowiem razie ewolucja jednej (pierwotnej) postaci języka w drugą (współczesną) byłaby niemożliwa. Z racji owego genetycznego i morfologicznego pokrewieństwa obu form języka, Nietzsche nie jest jednak w stanie ostatecznie zachować Schopenhauerowskiej dychotomii muzyki i języka i *de facto* ją znosi.

W tym miejscu nasuwa się wszakże pytanie o naturę, sposób funkcjonowania oraz zakres działania muzycznych środków językowej ekspresji. Przede wszystkim należy zaznaczyć, że obecność dźwiękowej warstwy w języku nie jest równoznaczna z jego muzycznością, nie każdy bowiem dźwięk jest muzyką. Nietzsche skupia się zatem na dystynktywnych cechach fenomenu muzyki, odróżniających go od innych zjawisk dźwiękowych. Charakterystycznie językowe formy muzyki, a zarazem muzyczne środki ekspresji w sferze języka polegają przeto na obecności elementów tonalnych, rytmicznych, dynamicznych, melodycznych oraz harmonicznym. Ton oddaje przy tym samą wolę bez pośrednictwa myśli, pojęć i obrazów. Jak powiada Nietzsche, symbolizuje on „różne odmiany ochoty, i niechęci – bez jakiegokolwiek skojarzonego wyobrażenia”<sup>38</sup> – te symboliczne wyrazy ochoty i niechęci są zatem b e z p o ś r e d n i m i manifestacjami woli. Myśli, pojęcia i obrazy są tylko wyobrażeniami, które asocjacyjnie towarzyszą stanom woli jako ich nieudolne naśladownictwa. Pojęcie „piekącego bólu” jest jedynie wyobrażeniem towarzyszącym, które nie dość że tylko częściowo oddaje uczucie, to czyni to w sposób nieadekwatny.

Wobec powyższego wydaje się, że w pewnym sensie można mówić o obecności we wczesnej filozofii Nietzschego klasycznego językowego aktu referencji – aktu adekwatnego uchwycenia istoty rzeczy. Umożliwia go muzyczna natura języka, będąca najczystszy wyrazem samej woli. Ta ostatnia, jako transfigu-

<sup>37</sup> *Ibidem*, s. 6.

<sup>38</sup> F. Nietzsche, *Światopogląd dionizyjski*, przeł. B. Baran, [w:] *idem, Pisma pozostałe*, s. 62.

racja kantowskiej rzeczy samej w sobie, skrywającej się za każdym elementem świata zjawiskowego, w myśl rozstrzygnięć Schopenhauera – inkorporowanych do Nietzscheańskiej filozofii – stanowi z kolei najgłębszą istotę rzeczy<sup>39</sup>. Nietzscheański „muzyczny” akt referencji nie może mieć rzecz jasna charakteru konceptualnego. Pojęcia tworzone w oparciu o abstrakcję z różnorodnych przedstawień (uprzedmiotowień woli) stanowią bowiem przedstawienia przedstawień i nijak nie chwytają istoty rzeczy. Wobec braku idei wiążących pojęcia z istotą, wszelkie pojęciowe orzekanie jest nadto orzekaniem nieadekwatnym. Jedyny akt referencji zdolny sięgnąć istoty rzeczy musi się zatem dokonywać nie poprzez pojęcia, lecz przez afektywne, muzyczne składniki wypowiedzi – czyste przejawy samej woli. Kluczowa różnica między Nietzscheańską a klasyczną koncepcją referencji językowej polega zatem na irracjonalnym i artystycznym nacechowaniu owego aktu<sup>40</sup>. Orzekanie językowe, prócz tego, że umożliwia odniesienie do irracjonalnej istoty rzeczy, samo ma także w filozofii Nietzschego irracjonalny (muzyczny, afektywny) charakter.

Warto w tym miejscu zasygnalizować poważną trudność teoretyczną, związaną z próbą oparcia aktu referencji na muzycznych komponentach języka. Otóż Schopenhauerowska koncepcja muzyki, którą Nietzsche inkorporuje do swojego systemu, upatruje w niej języka o najwyższym stopniu ogólności: „muzyka zatem, rozpatrywana jako wyraz świata, jest językiem w najwyższym stopniu ogólnym, który nawet do ogólności pojęć odnosi się mniej więcej tak, jak one do poszczególnych rzeczy”<sup>41</sup>. Posługiwanie się językiem tak ogólnym, a zwłaszcza konstruowanie w nim zdań protokolarnych wydaje się trudne do wyobrażenia. Jest to tylko jeden z wielu problemów wygenerowanych przez Nietzscheańskie

<sup>39</sup> Jak bowiem podkreśla Schopenhauer: „Mam nadzieję, że w poprzedniej księdze udało mi się wywołać przekonanie, że to, co w filozofii Kanta nazywa się rzeczą samą w sobie i co pojawia się tam jako bardzo ważna, ale ciemna i paradoksalna nauka, która zwłaszcza na skutek sposobu, w jaki Kant tę rzecz samą w sobie wprowadził, mianowicie przez wnioskowanie z tego, co wymaga uzasadnienia, o jego podstawie, [...] że to, powiadam, jeśli dotrzeć do niego inną drogą, którą myśmy poszli, nie jest niczym innym niż wolą w rozszerzonym we wskazany sposób i określonym zakresie tego pojęcia (A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, s. 271).

<sup>40</sup> Ujęcie prawdy jest jednak możliwe, nie pozostaje ona jeszcze, jak w późniejszej dojrzałej retorycznej koncepcji języka, „ruchliwą armią metafor”. Dojście do prawdy umożliwia bowiem, podobnie jak u Schopenhauera, sztuka. Na temat związków sztuki z prawdą u Schopenhauera i Nietzschego, zob. J. Taminiaux, *Poetics, speculation, and judgment: the shadow of the work of art from Kant to Phenomenology*, przeł. na angielski M. Gendres, New York 1996, rozdz. 7, s. 111–126.

<sup>41</sup> A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, s. 405.

umuzycznienie języka, który w przyszłości przyczyni się do sformułowania jego retorycznej koncepcji. Schopenhauer w pewnej mierze unika trudności związanej z ogólnością muzyki, gdyż przyznaje jej naoczno-ideacyjną, nie zaś abstrakcyjno-pojęciową formę ogólności<sup>42</sup>. Jednakże w kontekście wykluczenia przez Nietzschego ze swego systemu idei wydaje się zrozumiałe, iż jedyną przezeń uznaną postać ogólności stanowi forma pojęciowo-abstrakcyjna, nie zaś ideacyjna. Nie widzi on również w swoim systemie miejsca dla intuicji intelektualnej, dzięki której ujęcie takich bezpośrednich, naocznych i stale określonych treści ogólnych byłoby możliwe. Albowiem przypisanie ogólności jedynie sferze pojęciowej skazuje ją na nieredukowalnie dyskursywny charakter.

Jednakże w przypadku wczesnej Nietzscheańskiej koncepcji nie może być jeszcze mowy – i na tym też zasadza się jej „klasyczność” – o jakimkolwiek kształtowaniu przedmiotu orzekania przez język w akcie referencji. Innymi słowy, język jako medium w pełni transparentne jest jedynie biernym pośrednikiem między użytkownikiem i światem. Aktywne uczestnictwo języka w procesie poznania, czy wręcz kształtowanie całej ontologicznej struktury rzeczywistości, które określimy mianem językowego modelu poznania, jest wprawdzie obecne w myśli Nietzschego, pojawia się jednak dopiero wraz z problematyką retoryczną, co zgodnie z zaproponowaną przez Behlera periodyzacją Nietzscheańskiej filozofii języka przypada na trzeci i czwarty okres jej rozwoju<sup>43</sup>. Systematyczną prezentacją tego niezwykle istotnego wątku filozofii Nietzschego, którego liczne konsekwencje można odnaleźć w całej jego późniejszej twórczości, zajmę się w dalszych rozdziałach. Warto jednak zaznaczyć, iż przesłanki retorycznego zwrotu w filozofii Nietzschego obecne są już w najwcześniejszym okresie rozwoju jego myśli. Jego źródła należy upatrywać w ambiwalencji wczesnej Nietzscheańskiej koncepcji języka, zgodnie z którą stanowi on strukturę dualną, złożoną z komponentu wolicjonalno-muzycznego oraz racjonalno-konceptualnego. Ta czysto semiotyczna ambiwalencja walczy przyczynia się do ukształtowania późniejszej retorycznej koncepcji języka i – obok wskazanych przez Paula de Mana

<sup>42</sup> Jak pisze Schopenhauer: „Ogólność jej [muzyki – dop. A.G.] nie jest jednak w żadnym wypadku pustą ogólnością abstrakcji, lecz ogólnością innego rodzaju i wiąże się nieustannie z wyraźną określonością. Podobna jest pod tym względem figurom geometrycznym i liczbom, które jako ogólne formy wszystkich możliwych przedmiotów doświadczenia i stosowalne wobec wszystkich i *a priori* nie są jednak abstrakcyjne, lecz naoczne i stale określone” (A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, s. 405).

<sup>43</sup> Cf. E. Behler, *Nietzsches Sprachtheorie und der Aussagecharakter seiner Schriften*, „Nietzsche-Studien” 1996, vol. 25, s. 64–86.

immanentnych, *stricte* metafizycznych problemów wczesnej filozofii Nietzschego – w kluczowy sposób wpływa na załamanie się Nietzscheańskiego projektu *Artistenmetaphisik*<sup>44</sup>. Pojawienie się retorycznej koncepcji języka jest bowiem między innymi wynikiem rozziwu między dwoma jego komponentami (muzycznym oraz konceptualnym), rozziw ten pogłębia się wraz z narastaniem w późniejszej myśli Nietzschego dwóch kluczowych procesów określających jej immanentną dynamikę. Pierwszym z nich jest postępująca dysfunkcjonalizacja konceptualnych składników języka (postępująca od ograniczenia ich funkcji referencyjnej jedynie do sfery przedstawień, poprzez całkowite pozbawienie ich owej roli, aż po utożsamienie ich z instrumentarium pozoru). Drugi wiąże się z niepowodzeniami wieńczącymi stale podejmowane próby oparcia aktu referencji językowej jedynie na komponentach muzycznych, które prowadzą do zanegowania możliwości ujęcia istoty, a w dalszej perspektywie do całkowitego odrzucenia tej kategorii. Wraz z rozwojem tych dwóch procesów melocentryczny wątek Nietzscheańskiej refleksji lingwistycznej systematycznie traci na znaczeniu, aż ostatecznie zastępuje go problematyka doksatycznej natury języka. Tym samym zaś urzeczywistnia się niewyobrażalna dotąd perspektywa zastąpienia muzyki pojęciem, a pogardzany przez Nietzschego język konceptualny staje się jedynym horyzontem filozoficznego doświadczenia<sup>45</sup>. Ostatecznie wraz z pojawieniem się w filozofii Nietzschego retorycznej koncepcji języka, odniesienie do woli niemal całkowicie traci na znaczeniu, co skutkuje porzuceniem koncepcji muzycznej jego genezy. Koncepcja języka ulega stopniowej formalizacji w myśli Nietzschego, zgodnie z którą język stanowi instrument metaforyzacji, zaś problematyka jego genezy stopniowo ustępuje z Nietzscheańskich pism<sup>46</sup>.

Wydawać by się mogło, że muzyczna koncepcja języka stanowi relikwiarz przeszłości, który dołączy do naukowego muzeum osobliwości. Tymczasem okazuje się, że uległa ona swoistej kognitywistycznej metamorfozie i trafiła w nowej

<sup>44</sup> Cf. P. de Man, *Alegorie czytania. Język figuralny u Rousseau, Nietzschego, Rilkego i Prousta*, przeł. A. Przybysławski, Kraków 2004, s. 99–126. Do tezy tej przychyliła się również E. Behler, zob. *idem*, *Nietzsches Sprachtheorie und der Aussagecharakter seiner Schriften*, s. 64–86.

<sup>45</sup> Warto zaznaczyć, na co zwraca uwagę de Man, że proces ten przebiega równolegle ze stopniową dekonstrukcją metafizycznej struktury myśli Nietzschego, która ma miejsce w *Narodzinach tragedii*, i zbiega się z istotnym paradygmatycznym przekształceniem jego koncepcji języka z romantycznej w modernistyczną. Owo przekształcenie znamionuje stopniowe odchodzenie Nietzschego od romantycznego wzorca genetycznego, stanowiącego nieodłączny element jego wczesnej myśli i kulminującego w *Narodzinach tragedii*.

<sup>46</sup> Wątek ten rozwinę w kolejnych rozdziałach.

postaci do nauki współczesnej, jako pełnoprawna teoretyczna propozycja pośród innych teorii genezy języka. W kolejnym podrozdziale zaprezentuję jeden z dominujących współcześnie poglądów na genezę języka, który co ciekawe w szerokim zakresie daje się uzgodnić z nowożytnymi poglądami początków języka.

### 3. Zookognitywistyka – model gier sygnalizacyjnych

Do współczesnej zookognitywistyki koncepcja muzyczno-afektywnej genezy języka trafiła za pośrednictwem Darwina, który w dziele *O pochodzeniu człowieka* opisuje swoją teorię pochodzenia mowy. Zgodnie z nią język stanowi konsekwencję swojego rodzaju prymitywnej formy pieśni i głosowych imitacji różnego rodzaju zjawisk naturalnych. Inspiracją darwinowskiej teorii jest proces komunikacji zwierzęcej, którego zakres, mimo że ograniczony do niewielkiej ilości dźwięków, dzięki modulacji tonalnej pozwala na przekazanie szerokiego wachlarza stanów emocjonalnych. Podobnie zatem jak w filozofii Nietzschego, również współczesne badania dowodzą, że pierwotne języki charakteryzowały się dużym zakresem prozodyczności i tonalnością akcentu. Z racji ubogości terminologicznej pierwotnych form języka, ów akcent pełnił funkcję dystynktywną w warstwie semantycznej, tj. znaczenie wyrazu uzależnione było od intonacji.

Podobieństwa na tym jednak się nie kończą. Podobnie jak w teoriach kontynentalnych (Herder, Humboldt, Schopenhauer, Nietzsche), również we współczesnych teoriach ewolucjonistycznych główny akcent procesów genezy języka zostaje bowiem położony na jego afektywno-emocjonalną funkcję oraz aspekty pragmatyczno-komunikacyjne w procesie jego rozwoju. Pierwotna funkcja języka nie była bowiem zdaniem wielu psychologów ewolucyjnych typowo informacyjna, lecz raczej miała charakter społeczny. Innymi słowy język nie wykształca się jako racjonalny aparat służący komunikacji wspólnych celów społeczności, lecz jest głęboko zakorzeniony w konsolidujących grupę jego użytkowników procesach z poziomu emocjonalnego. Oryginalną teorię w tej kwestii zaproponował Robin Dunbar<sup>47</sup>, którego zdaniem język stanowi swoiste spoiwo społeczne służące do umacniania więzi między członkami stada.

---

<sup>47</sup> R. Dunbar, *Pchły, plotki a ewolucja języka*, przeł. T. Pańkowski, Warszawa 2009.



Innymi słowy język pełni podobną funkcję jak wzajemne iskanie u naczelnych, które również stanowi zachowanie służące utrzymaniu spójności grupy osobniczej. Język jednak jest narzędziem skuteczniejszym niż iskanie, gdyż pozwala na wzajemne relacje z większą liczbą osobników na raz<sup>48</sup>. Zdaniem Dunbara wzrost liczebności grup naczelnych doprowadził do konieczności ewolucji języka jako środka podtrzymywania więzi. Język jest zatem fenomenem stadnym.

Aspekt społeczno-komunikacyjny rozwoju języka poparty jest również licznymi badaniami z zakresu etiologii. Współczesne badania kognitywistyczne dowodzą, że wiele systemów werbalnej komunikacji zwierzęcej jest bowiem nabywane w procesie edukacji. Np. u drożdów, które uczą się różnych form śpiewu poprzez naśladownictwo, występują wyraźne dialekty, zaś u słowików stwierdzono nawet występowanie struktur generatywnych pozwalających konstruować dla celów komunikacji ciągi sekwencji z krótszych elementów pieśni. Współczesne teorie zookognitywistyczne dzielą zatem z teoriami nowożytnymi przekonanie o biologicznym uwarunkowaniu genezy języka, dzielają one również przekonanie o konieczności istnienia prajęzyka posiadającego uproszczoną postać gramatyczną. Ponadto istotą współczesnego rozwiązania jest korespondujące z koncepcją Herdera oraz Nietzschego przekonanie, że język jest tworem pragmatycznym, wykształconym jako narzędzie przetrwania w odpowiedzi na zapotrzebowania bytującej wspólnoty. W dużym uproszczeniu można powiedzieć, że dystynktywną cechą współczesnych koncepcji jest zaś radykalna scjentyzacja teorii jego genezy.

Transformacja koncepcji muzyczno-afektywnej genezy języka na gruncie współczesnej zookognitywistyki polega zatem na formalizacji modelu genetycznego, sprzęgniętej z całkowitym usunięciem jego odniesienia do komponenty metafizycznej. Zgodnie z ujęciem kognitywistycznym język stanowi uwarunkowany poznawczo aparat komunikacyjny wykształcony w toku ewolucji tzw. systemów sygnalizacyjnych. Przyjmowany przez współczesny paradygmat nauk kognitywnych teoretyczny model wiąże dynamikę wykształcania się systemów sygnalizacyjnych z ujęciem formalnym zaczerpniętym z matematycznej teorii gier. Proces powstawania języka polega zatem na wyłanianiu się konwencji kodującej, za sprawą której określony sygnał odsyła do określonego stanu rzeczy, w wyniku czego dochodzi do utrwalania znaczenia.

<sup>48</sup> Łatwo zauważyć, że liczba relacji w grupie rośnie w postępie geometrycznym wraz z jej wzrostem. W grę wchodzi bowiem nie tylko relacje X z Y i Z, lecz również relacje między Y i Z.

Dla ilustracji tego procesu posłużę się rozwiniętym m.in. przez B. Skyrmsa modelem gier sygnalizacyjnych D. K. Lewisa<sup>49</sup>. Model ten jako narzędzie matematyczne dobrze daje się uzgodnić ze współczesną teorią informacji, a za sprawą zaczerpniętej z teorii gier ramy teoretycznej proces komunikacyjny daje się w koncepcji gier sygnalizacyjnych intuicyjnie ująć jako swoista gra między nadawcą a odbiorcą. Gra tego rodzaju stanowi w zamierzeniu Lewisa model wyjaśniający proces genezy języka w społeczności niedysponującej żadnym systemem językowym. Warto zaznaczyć, co szczególnie podkreśla Lewis w swojej pracy, że język stanowiący produkt zaproponowanej przez niego teorii może przybrać jedynie formę dość prymitywnego, rudymenarnego protojęzyka, z którego dopiero może wykształcić się dojrzała postać systemu językowego<sup>50</sup>.

Zgodnie z definicją gra sygnalizacyjna stanowi rodzaj sytuacji, w której uczestniczy co najmniej dwóch agentów: jeden w roli nadawcy, drugi zaś w roli odbiorcy, spełniającej następujące warunki:

1. Zachodzi przynajmniej jeden spośród wielu alternatywnych stanów rzeczy  $S_1, \dots, S_m$ , gdzie prawdopodobieństwo  $P(S_1, \dots, S_m) = 1$ ;
2. Nadawca w reakcji na jeden ze stanów ze zbioru  $\{S_1, \dots, S_m\}$ , podejmuje działanie  $\sigma_1$ , ze zbioru dostępnych alternatywnych działań  $\{\sigma_1, \dots, \sigma_n\}$ , zwanych *sygnałami*;
3. Odbiorca w reakcji na jeden z wysłanych sygnałów  $\{\sigma_1, \dots, \sigma_n\}$ , podejmuje określoną reakcję  $R$ , ze zbioru dostępnych alternatywnych działań  $\{R_1, \dots, R_n\}$ ;
4. Strategia nadawcy:  $F_n : \{S_i\} \rightarrow \{\sigma_k\}$ ; Strategie odbiorcy:  $F_o : \{\sigma_k\} \rightarrow \{R_j\}$ ;
5.  $\langle F_n, F_o \rangle$  tworzy system sygnalizacyjny<sup>51</sup>.

Zgodnie z pierwszym warunkiem zachodzi przynajmniej jeden spośród wielu alternatywnych stanów rzeczy  $S_1, \dots, S_m$ , które, jak piszą Lewis, są „losowo wybierane przez naturę”<sup>52</sup>. Ów losowy wybór oznacza w istocie, że zaistnieniu danego stanu rzeczy można przypisać określone prawdopodobieństwo. Co istotne, nadawca w odróżnieniu od odbiorcy zajmuje dogodną pozycję

<sup>49</sup> B. Skyrms, *Signals: Evolution, Learning & Information*, Oxford 2008; oraz D. K. Lewis, *Convention: A Philosophical Study*, Harvard University Press, 1969.

<sup>50</sup> D. K. Lewis, *Convention: A Philosophical Study*, s. 160.

<sup>51</sup> *Ibidem*, s. 130–132.

<sup>52</sup> *Ibidem*, s. 130.



do obserwacji i poprawnej identyfikacji zaistniałego stanu natury. Posiadanie pewnych zdolności poznawczych przez agentów jest rzecz jasna w modelu założone. Zgodnie z drugą regułą gry nadawca, zaobserwowawszy jeden ze stanów  $\{S_1, \dots, S_m\}$  podejmuje jedno z kilku alternatywnych działań  $\{\sigma_1, \dots, \sigma_n\}$  ( $n \geq m$ ), zwanych *sygnałami*. Podjęcie działania  $\sigma_1$  jest równoznaczne z wysłaniem sygnału do odbiorcy. Co istotne, nadanie sygnału przez nadawcę nie musi być intencjonalne, ani nawet świadome. Podobnie jak w punkcie pierwszym, odbiorca zajmuje dogodnie położenie do odebrania wysłanego sygnału. Zgodnie z trzecim punktem odbiorca podejmuje określone działanie  $R_1$  ze zbioru alternatywnych działań (*reakcji*)  $\{r_1, \dots, r_n\}$  na podstawie odebranego sygnału, nie wiedząc nic o stanie świata. Punkt czwarty głosi, że zarówno nadawca, jak i odbiorca dysponują zbiorem strategii. Strategia nadawcy polega na wysłaniu określonego sygnału z uwagi na zaistniały stan rzeczy (co odpowiada funkcji  $F_n$  przyporządkowującej jeden ze stanów w zbiorze stanów  $\{s\}$  do określonego sygnału w zbiorze sygnałów  $\{\sigma\}$ ). Strategie odbiorcy można natomiast określić jako funkcję przyporządkowującą elementy ze zbioru sygnałów elementom ze zbioru działań. Podobnie więc jak strategię odbiorcy, wyraża ją funkcja  $F_o$  przyporządkowująca  $\{\sigma\}$  do  $\{r\}$ . Wreszcie punkt piąty głosi, że połączenie strategii nadawcy  $F_n$  i odbiorcy  $F_o$ , które dostarcza zależności między reakcją odbiorcy a stanem natury  $\langle F_n, F_o \rangle$ , stanowi zgodnie z terminologią Lewisa system sygnalizacyjny<sup>53</sup>.

Powyższy zespół warunków dla uproszczonej gry sygnalizacyjnej: dwa stany, dwa sygnały, dwie reakcje, generuje w konsekwencji cztery możliwe strategie nadawcy (gdzie  $X \rightarrow Y$  oznacza, że gdy wystąpi stan  $X$ , nadawca wysłał sygnał  $Y$ ):

Strategie Nad 1:  $S_1 \rightarrow \sigma_1, S_2 \rightarrow \sigma_1$

Strategie Nad 2:  $S_1 \rightarrow \sigma_1, S_2 \rightarrow \sigma_2$

Strategie Nad 3:  $S_1 \rightarrow \sigma_2, S_2 \rightarrow \sigma_1$

Strategie Nad 4:  $S_1 \rightarrow \sigma_2, S_2 \rightarrow \sigma_2$

Dla tej samej uproszczonej gry powyższe warunki generują 4 symetryczne strategie odbiorcy – określone jako funkcja przyporządkowująca zbiór sygnałów

<sup>53</sup> *Ibidem*, s. 130–132.

zbiorowi działań (gdzie  $X \rightarrow Y$  oznacza, że gdy wystąpi sygnał  $X$ , nadawca podejmuje reakcję  $Y$ ):

Strategie Odb 1:  $\sigma_1 \rightarrow r_1, \sigma_2 \rightarrow r_1$

Strategie Odb 2:  $\sigma_1 \rightarrow r_1, \sigma_2 \rightarrow r_2$

Strategie Odb 3:  $\sigma_1 \rightarrow r_2, \sigma_2 \rightarrow r_1$

Strategie Odb 4:  $\sigma_1 \rightarrow r_2, \sigma_2 \rightarrow r_2$

Powyższy schemat pokazuje, że istnieją jedynie dwa możliwe systemy sygnalizacyjne mogące stanowić *equilibria* gry sygnalizacyjnej:

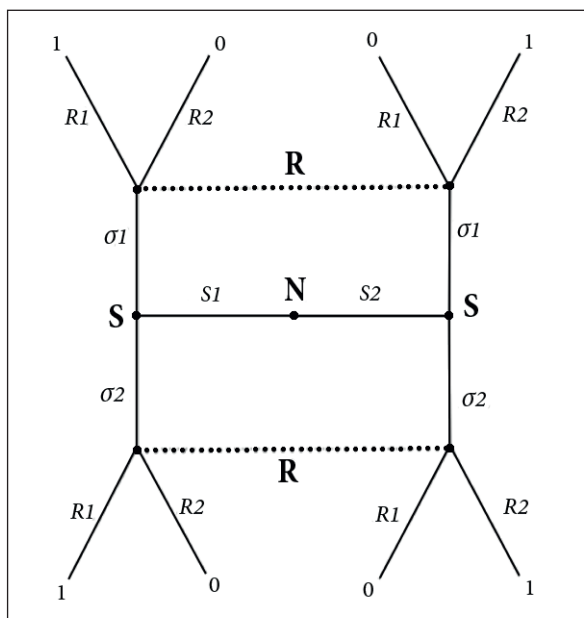
Nadawca 2, Odbiorca 2 (tj. połączenia  $S_1 \rightarrow \sigma_1 \rightarrow r_1$  i  $S_2 \rightarrow \sigma_2 \rightarrow r_2$ )

oraz system

Nadawca 3, Odbiorca 3 (tj. połączenia  $S_1 \rightarrow \sigma_2 \rightarrow r_1$  i  $S_2 \rightarrow \sigma_1 \rightarrow r_2$ ).

Wszystkie inne możliwe kombinacje strategii skutkują niepowodzeniem koordynacji graczy.

Istotą wykształcenia się określonej konwencji sygnalizacyjnej jest zatem korelacja reakcji z zaistniałym stanem na podstawie sygnału. Korelacja ta odbywa się za pośrednictwem pozytywnych wypłat w grze. Jeżeli reakcja odbiorcy pod warunkiem zaistnienia określonego stanu  $S_a$  prowadzi do wypłat dodatnich dla obu graczy, to dochodzi do utrwalenia danej konwencji sygnalizacyjnej. Zwykle reakcja jest uznawana za poprawną, zaś sygnał staje się adekwatny, jeżeli odbiorca w następstwie odebranego sygnału podejmuje działanie, które podjąłby w sytuacji bezpośredniego doświadczenia danego stanu rzeczy. Innymi słowy, jeżeli odbiorca odebrałszy dany sygnał wybierze działanie prawidłowe z uwagi na zaistniały stan rzeczy, to obaj gracze otrzymują wypłatę dodatnią; zaś jeżeli odbiorca wykona niewłaściwą akcję, wtedy obaj gracze otrzymują wypłatę ujemną. Wysokość wypłat rzecz jasna można modelować zależnie od zaistniałego kontekstu. W momencie wypłaty o wartości dodatniej wykształca się konwencja kodująca sygnał ze stanem świata. Model ten można przedstawić w uproszczonej formie: dwa stany, dwa sygnały, dwie reakcje w postaci drzewka decyzyjnego o następującej graficznej postaci:



Rys. 1. System sygnalizacyjny 2 stany–2 sygnały–2 reakcje

Źródło: opracowanie własne

Węzły diagramu reprezentują graczy odpowiednio:

- $N$  – natura,
- $S$  – (ang. *sender*) nadawca,
- $R$  – (ang. *reciver*) odbiorca.

Gałęzie zaś reprezentują wzajemnie wykluczające się alternatywne wydarzenia:

- $S_1$  i  $S_2$  – zaistnienie stanu natury  $S_1$  lub  $S_2$ ,
- $\sigma_1$  i  $\sigma_2$  – wysłanie werbalnego sygnału  $\sigma_1$  lub  $\sigma_2$ ,
- $R_1$  i  $R_2$  – podjęcie działania  $R_1$  lub  $R_2$ .

Powyższy diagram można zilustrować prostym przykładem<sup>54</sup>: niech  $S_1$  i  $S_2$  będą dwoma stanami natury, takimi że  $S_1$  – oznacza wystąpienie określonego

<sup>54</sup> Warto dodać, że przykład ten jest oczywiście daleko idącą trywializacją prezentowanego tu modelu. Ma on bowiem na celu dostarczać raczej potocznej intuicji ułatwiającej ujęcie abstrakcyjnego schematu, aniżeli stanowić przykład dosłownego przypadku wykształcania się konwencji kodująco-znaczącej.

zagrożenia  $x$ , zaś  $S_2$  – wystąpienie określonego zagrożenia  $y$ . Niech  $\sigma_1$  – będzie jakimś określonym werbalnym sygnałem A, zaś  $\sigma_2$  – jakimś określonym innym od A werbalnym sygnałem B. Reakcję  $R_1$  i  $R_2$  natomiast niech oznaczają odpowiednio dla  $R_1$  – uniknięcie zagrożenia  $x$ , przy jednoczesnym narażeniu się na zagrożenie  $y$ , zaś dla  $R_2$  – uniknięcie zagrożenia  $y$ , przy jednoczesnym narażeniu się na zagrożenie  $x$ . W następstwie zaistnienia stanu  $S_1$  nadawca może wysłać jeden z dwóch losowo wybranych sygnałów, np.  $\sigma_1$ , przy czym nie ma on żadnych preferencji, dla których miałby wybrać akurat ów konkretny sygnał. Odbiorca natomiast, odbierając sygnał  $\sigma_1$ , może wybrać jedną z dwóch możliwych dla niego reakcji, dla uproszczenia zakładamy, że również nie ma on żadnych preferencji, dla których miałby wybrać akurat konkretną z nich. Jeżeli wybrana przez odbiorcę reakcja na nadany sygnał prowadzi do pozytywnych wypłat (w postaci uniknięcia zagrożenia) jak w przypadku reakcji  $R_1$ , to dzięki połączeniu  $S_1$  z  $R_1$  za pośrednictwem sygnału  $\sigma_1$  wykształci się konwencja sygnalizacyjna łącząca określony sygnał  $\sigma_1$  z określonym stanem natury  $S_1$ .

Tego typu ewolucyjnie wykształcone systemy sygnalizacyjne znane są we współczesnych naukach biologicznych; np. niektóre typy naczelnych wykształciły różne typy sygnałów w zależności od tego, czy zagrożenie pochodzi z ziemi, z powietrza czy z poziomu drzew. Powstaje jednak problem, czy takie systemy sygnalizacyjne, występujące również w świecie zwierząt, można już określić mianem języka. Tradycyjnie rzecz ujmując, we współczesnej semiotyce istnieje bowiem wyraźne rozgraniczenie między procesami sygnalizacyjnymi, które nie zakładają z konieczności języka, lecz jedynie dają się opisywać w kategoriach przyczynowo-skutkowych, bądź behawioralnych (bodziec–reakcja), a procesami sygnifikacji, które wymagają odniesienia do płaszczyzny interpretacyjnej i jako takie należą do poziomu zjawisk językowych. Za przykład teorii posługującej się tym rozróżnieniem może posłużyć koncepcja semiotyki Umberto Eco, w której funkcjonujące dwie podstawowe formy komunikacji to właśnie sygnalizacja i sygnifikacja. Pierwsza z nich – zwana również komunikacją w sensie wąskim – polega na przesyłaniu określonych sygnałów, które interpretowane zgodnie z matematyczną teorią informacji nie przenoszą żadnych znaczeń, lecz jedynie „określają adresata *sub specie stimuli*”<sup>55</sup>. Drugą formą komunikacji jest proces sygnifikacji, który z kolei stanowi transmisję znaków. Sygnifikacja zatem w odróżnieniu od sygnalizacji jest procesem, w którym wysłany sygnał powoduje u adresata pewną reakcję interpretacyjną – sygnał odsyła do pewnej treści, co oznacza konieczność

<sup>55</sup> U. Eco, *Teoria semiotyki*, przeł. M. Czerwiński, Kraków 2009, s. 9.

odniesienia do rzeczywistości mentalnej podmiotu. Ten rodzaj transmisji informacji występuje, ilekroć celem procesu komunikacyjnego jest człowiek<sup>56</sup>.

Sygnal w terminologii Eco jest zatem pojęciem wieloznacznym: może być on albo bodźcem, tj. jednostką, która nic nie znaczy, lecz jedynie coś powoduje (przenosząc pewną ilość informacji wyrażoną przez prawdopodobieństwo wywołania danego stanu), albo znaczącą częścią znaku, czyli jednostką przenoszącą pewną treść<sup>57</sup>. Znakiem zatem jest sygnał, który na mocy pewnej konwencji uznanej przez społeczność ludzką w przekonaniu odbiorcy odsyła (interpretacyjnie) do czegoś innego. Podstawowa różnica między procesem sygnalizacji i sygnifikacji polega więc na występowaniu w przypadku tej ostatniej interpretacyjnej reakcji odbiorcy, możliwej dzięki istnieniu ustanowionej wcześniej konwencji znakowej.

Z racji wyróżnionej w teorii Eco roli kodu obie formy komunikacyjne mają być w zamierzeniu jej autora zgodne ze znanym z matematycznej teorii komunikacji transmisyjnym modelem komunikacyjnym Shannona–Weavera. Zgodnie z nim proces komunikacji stanowi linearną transmisję danych zapisanych w postaci bitów przebiegającą przez pięć podstawowych szeregów, tj. źródło–nadajnik–kanał–odbiornik–cel. Jak powszechnie wiadomo, w przypadku przepływu sygnałów matematyczna teoria komunikacji zajmuje się jedynie określeniem ilości informacji, jaka przepływa przez kanał (mierzonej w ilości bitów), nie zaś informacyjną zawartością sygnału – tj. jego znaczeniem. Można zatem powiedzieć, że miarą informacji w teorii Shannona jest „ilość znaczenia”, sygnały bowiem nie przenoszą „treści”, lecz prawdopodobieństwo wywołania określonego stanu po nadaniu danego sygnału. Proces sygnifikacji natomiast wygląda pod tym względem nieco inaczej, znaczenie pełni w nim bowiem rolę kluczową. Ecowska sygnifikacja, tj. „przesyłanie znaczeń”, na które w matematycznym modelu transmisyjnym nie ma *de facto* miejsca, stanowi w gruncie rzeczy proces wywoływania ich w umyśle odbiorcy dzięki wysyłaniu sygnałów uprzednio skorelowanych z określonymi treściami. Jako że sygnał nie mieści fizycznie w sobie treści (niczym pudełko swej zawartości), lecz jedynie za pomocą kodu do nich odsyła, to proces transmisji znaczeń można w gruncie rzeczy sprowadzić do procesu zgodnego z transmisyjnym modelem Shannona. Sygnifikacja, podobnie jak zgodna z transmisyjnym modelem komunikacji sygnalizacja, polega bowiem również na kodowaniu treści ze źródła i dekodowaniu jej w odbiorniku do miejsca

<sup>56</sup> *Ibidem*.

<sup>57</sup> *Ibidem*, s. 51.

docelowego. Zasadnicza różnica jednak polega na tym, że źródłem jest umysł nadawcy, miejscem docelowym zaś umysł odbiorcy dekodujący treść w procesie interpretacji. Oznacza to, że w modelu Eco jedynym gwarantem sukcesu komunikacyjnego jest *de facto* kod, który odpowiada za korelacje odpowiedniego sygnału z określoną treścią. Kod stanowi zatem absolutnie centralny element procesu semiotycznego, jedynie bowiem posługiwanie się tym samym kodem może prowadzić do interpretacji treści wysłanego sygnału zgodnej z intencjami nadawcy.

Aby sygnalizacyjny model genezy języka spełniał zatem swoją rolę (tj. dostarczał narzędzie wyjaśniające powstawanie języka), musi być z jednej strony zgodny z semiotycznym procesem kodowania, z drugiej zaś musi być zgodny ze zjawiskami z poziomu sygnifikacji. Tylko te ostatnie bowiem stanowią *de facto* procesy językowe *par excellence*. Pierwszy warunek jest dość prosty do spełnienia, teoria gier sygnalizacyjnych dostarcza bowiem spójnego modelu tworzenia kodu oraz wyłaniania się znaczenia z *equilibrium* gry między agentami relacji sygnalizacyjnej. Stanowi ona bowiem matematyczny instrument, pozwalający opisać pierwotny system sygnalizacyjny, z którego dopiero wyłania się konwencja umożliwiająca denotację, korelującą sygnał z określonym znaczeniem. Proces ten jest *de facto* sprzęgnięty ze zjawiskiem wyłaniania się znaczenia, które powstaje jako emergentny efekt procesu behawioralno-sygnalizacyjnego (tj. jako ewolucyjnie utrwalona konwencja danej reakcji na określony sygnał). Owo znaczenie musi jednak spełniać wspomniany drugi warunek, tj. musi stanowić efekt interpretacyjnej reakcji świadomego podmiotu na sygnał. Innymi słowy należy założyć, że w grze sygnalizacyjnej biorą udział agenci dysponujący już do pewnego stopnia rozwiniętymi zdolnościami poznawczo-intelektualnymi. Jak się okaże, spełnienie tych warunków wymaga rozszerzenia klasycznie rozumianego modelu gier sygnalizacyjnych o komponenty mentalne. Zanim jednak do tego przejdziemy, warto bliżej przyjrzeć się koncepcji znaczenia funkcjonującej w klasycznej teorii gier sygnalizacyjnych.

### 3.1. Znaczenie w modelu gier sygnalizacyjnych

Problematykę znaczenia w teorii gier sygnalizacyjnych podjął Brian Skyrms w *Signals. Evolution, Learning and Information*<sup>58</sup>. Znaczenie w teorii gier sygnalizacyjnych czy też – jak określa je Skyrms – zawartość informacyjna w sygnale

<sup>58</sup> B. Skyrms, *Signals. Evolution, Learning & Information*, Oxford, New York 2010.

jest reprezentowana przez wektor, którego komponenty stanowią ilości informacji przesyłanych przez sygnał<sup>59</sup>. Ilość informacji w sygnale jest rozumiana klasycznie i wyraża ją stosunek wartości prawdopodobieństwa stanu po nadaniu sygnału do wartości prawdopodobieństwa stanu przed jego nadaniem. Stosunek ten określa, o ile wzrasta prawdopodobieństwo stanu po pojawieniu się sygnału w kanale. Skyrms w swoim rozwiązaniu wprost odnosi się do pojęcia ilości informacyjnej wywiedzionego z matematycznej teorii informacji. Pojęcie ilości informacji stanowi termin definiowalny jedynie w kategoriach transmisji sygnałów, niepociągającej za sobą żadnej reakcji interpretacyjnej<sup>60</sup>. Najprościej mówiąc, ilość informacji jest ściśle powiązana z prawdopodobieństwem, że dany sygnał (bodziec) wywoła określoną sytuację (reakcję). Jak pokazuje to Skyrms, pojęcie ilości informacji z łatwością można aplikować do modelu gier sygnalizacyjnych, gdyż wystąpieniu każdego z elementów ciągu sygnalizacyjnego (stan-sygnał-reakcja) można przypisać określone prawdopodobieństwo. Dzięki tej właściwości bez trudu można wyrazić ilość informacji przenoszoną przez sygnał jako stosunek warunkowego prawdopodobieństwa danego stanu po nadaniu określonego sygnału oraz prawdopodobieństwa bezwarunkowego owego stanu (tj. przed wysłaniem sygnału). Stosunek ten daje pogląd na to, jak zmienia się prawdopodobieństwo danego stanu po nadaniu sygnału względem prawdopodobieństwa przed jego nadaniem. Formalnie można to wyrazić za pomocą równania:

$$\frac{P(S|\sigma)}{P(S)}$$

Reprezentowana przez powyższe równanie wartość jest właśnie ilością informacji przenoszoną przez sygnał. Jak słusznie zwraca uwagę Skyrms, powyższy stosunek należy zlogarytmizować, gdyż wyrażona w obecnej postaci ilość informacji w sygnale nie daje możliwości wyeksplikowania sytuacji, w której sygnał nie przynosiłby żadnej ilości informacji<sup>61</sup>. Logarytmizując zatem powyż-

<sup>59</sup> *Ibidem*, s. 40.

<sup>60</sup> Potencjalna reakcja interpretacyjna nie stanowi przedmiotu mieszczącego się w zakresie badań ujęcia matematycznego.

<sup>61</sup> Na przykład w wypadku, gdy nadawca zawsze niezależnie od sytuacji nadaje ten sam sygnał. Wtedy stosunek warunkowego prawdopodobieństwa stanu po nadaniu sygnału do prawdopodobieństwa początkowego stanu wynosi 1, nie zaś jak intuicyjnie byśmy oczekiwali 0. Cf. B. Skyrms, *Signals...*, s. 35–36.



szy stosunek, ostateczna postać wzoru na ilość informacji w sygnale wygląda następująco:

$$\text{Log}_2 \frac{P(S_1|\sigma_1)}{P(S_1)}$$

Użycie logarytmu o podstawie 2 pozwala na wyrażenie ilości informacji w bitach<sup>62</sup>. Wracając zatem do pojęcia zawartości informacyjnej, reprezentuje ją wektor, którego kształt jest określony przez komponenty utworzone z ilości informacji przeroszonych przez sygnał:

$$\left\langle \log \frac{P(S_1|\sigma_1)}{P(S_1)}, \log \frac{P(S_2|\sigma_2)}{P(S_2)}, \log \frac{P(S_3|\sigma_3)}{P(S_3)}, \dots, \log \frac{P(S_n|\sigma_n)}{P(S_n)} \right\rangle$$

Kształt wektora jest zatem zrelatywizowany do postaci określonej gry sygnalizacyjnej, tj. do ilości stanów, sygnałów i reakcji w niej występujących oraz rozkładu prawdopodobieństwa każdego z nich.

Zakładając zatem, że istnieją 4 stany o równym prawdopodobieństwie początkowym ( $P(S_n) = 0,25$ , dla  $n = \{1, \dots, 4\}$ ) oraz że sygnał  $\sigma_2$  jest wysyłany tylko, kiedy zachodzi stan  $S_2$ <sup>63</sup>, otrzymujemy zawartość informacyjną na temat wszystkich stanów w sygnale  $\sigma_2$  o następującej postaci:

$$I(\sigma_2|S) = \langle -\infty; 2; -\infty; -\infty \rangle$$

---

<sup>62</sup> Posługując się wzorem na dywergencję Kullbacka–Leiblera, można zaadaptować powyższą formułę, aby wyrażała informację o wielu stanach, dając tym samym ogólną miarę informacji w sygnale:

$$I(\sigma_i|S_i) = \sum_i P(S_i|\sigma_i) \log \left[ \frac{P(S_i|\sigma_i)}{P(S_i)} \right]$$

<sup>63</sup> Oznacza to  $P(\sigma_2|S_2) = 1$ , zaś  $P(\sigma_2|S_1) = P(\sigma_2|S_3) = P(\sigma_2|S_4) = 0$ . Ze wzoru Bayesa otrzymujemy wartość prawdopodobieństwa warunkowego stanu  $S_2$  po nadaniu sygnału  $\sigma_2$ , tj.  $P(S_2|\sigma_2)$  równą 1. Wzrost prawdopodobieństwa stanu  $S_2$  po nadaniu sygnału  $\sigma_2$  względem prawdopodobieństwa przed jego nadaniem (wyrażony przez stosunek  $P(S_2|\sigma_2)$  do  $P(S_2)$ , tj.  $1/0,25$ ) jest zatem czterokrotny. Sygnał  $\sigma_2$  nie jest wysyłany w stanach  $S_1, S_3$  i  $S_4$ , co oznacza, że prawdopodobieństwo warunkowe sygnału  $\sigma_2$  dla tych stanów wynosi zero. Sygnał  $\sigma_2$  nie porusza zatem prawdopodobieństwa  $S_1, S_3$  i  $S_4$  (tj.  $P(S_1|\sigma_2), P(S_3|\sigma_2)$  i  $P(S_4|\sigma_2) = 0$ ). Oznacza to, że przyrost prawdopodobieństwa dla stanów  $S_1, S_3$  i  $S_4$  po nadaniu sygnału również jest zerowy.

Komponent  $-\infty$  powstaje w wyniku zlogarytmizowania i informuje, że stany 1, 3, 4 zmierzają do prawdopodobieństwa równego zero. Wartość  $-\infty$  oznacza zatem, że sygnał nie przynosi informacji o danym stanie.

Ta zaproponowana przez Skyrmsa oryginalna propozycja wyrażenia zawartości informacyjnej pozwala na uzgodnienie teorii informacji z logiczną interpretacją zawartości propozycjonalnej rozumianej jako zbiór możliwych sytuacji. Jego zdaniem na zawartość informacyjną sygnału można spojrzeć jak na sąd wyrażony zbiorem stanów. Stan prawdziwy należy do zbioru, co oznacza, że ilość informacji o stanie przesyłana przez sygnał różna jest od  $-\infty$ . Innymi słowy zawartość informacyjna czy też znaczenie w sygnale jest zbiorem możliwych sytuacji, z których prawdziwe są te, których wartość ilości informacji rośnie, fałszywe zaś te, których wartość maleje.

Semantyka w modelu gier sygnalizacyjnych jest zatem klasycznym przykładem sytuacjonistycznej semantyki referencyjnej, która w odróżnieniu od intralingwistycznej koncepcji znaczenia semiotyki, bądź mentalistycznej koncepcji znaczenia językoznawstwa kognitywnego, nie wymaga odniesienia do poziomu stanów mentalnych podmiotu (ani w formie procesów interpretacyjnych, ani jako treści przeżyć wewnętrznych)<sup>64</sup>. Aby uzgodnić zatem model gier

<sup>64</sup> Terminu semantyka intralingwistyczna używam w znaczeniu nadanym mu przez B. Żukowskiego: „[...] recepta na konstrukcję semantyki intralingwistycznej zawiera się w idei ufundowania znaczenia danego wyrażenia języka jako wypadkowej jego relacji z innymi wyrażeniami. [...] Ukształtowany w ten sposób język stanowi strukturę semantycznie autonomiczną, intralingwistycznie zamkniętą i samo-tłumaczącą się – brak w nim w szczególności jakichkolwiek wyrażen brzegowych o charakterze deskrypcyjnym czy obserwacyjnym” (B. Żukowski, *Semantyczne aspekty instrumentalistycznych koncepcji rozwoju nauki*, [w:] E. Starzyńska-Kościszko, A. Kucner, P. Wasyluk (red.), *Festiwal filozofii*, t. 6: *Oblicza współczesności*, Wydawnictwo UWM, Olsztyn 2014, s. 569). Dodatkowo w niniejszej pracy semantykę w teorii semiotycznej traktuję jako teorię interlingwistyczną, gdzie znaczenie – podobnie jak w językoznawstwie kognitywnym – jest zrelatywizowane do rzeczywistości wewnętrznej podmiotu. Jednostki semantyczne w teorii semiotyki nie mają bowiem odniesienia przedmiotowego do rzeczywistości pozajęzykowej, stanowią natomiast kulturowe lub psychologiczne jednostki treści. Rzecz jasna mowa o jednostkach kulturowych w kontekście genezy języka byłaby dużym nadużyciem, wszak wydaje się, że język jest warunkiem koniecznym zaistnienia kultury. Jak twierdzi Sapir: „Istnieją mocne podstawy do przypuszczenia, że spośród wszystkich aspektów kultury właśnie język jako pierwszy uzyskał wysoce rozwiniętą formę, i że doskonałość języka jest wstępnym warunkiem rozwoju kultury jako całości” (E. Sapir, *Język, kultura, osobowość. Wybrane eseje*, przeł. R. Zimand, B. Stanosz, Warszawa 1978, s. 33) Kontekst genezy języka wymusza zatem ograniczenie przedmiotu semiotyki jedynie do zakresu psychologicznego. Ograniczenie to jest w pełni zgodne z założeniami semiotyki,

sygnalizacyjnych z tradycyjnie rozumianymi teoriami semantycznymi, należy na najbardziej rudymenarnym poziomie potraktować odniesienie semantyczne jako treść reprezentacji mentalnej członków relacji komunikacyjnej biorących udział w grze. Takie ujęcie pozwala na spełnienie wyżej wzmiankowanego drugiego warunku, jaki model gier sygnalizacyjnych musi spełnić, aby stanowić instrument opisu genezy języka, tj. pozostawać w zgodzie z procesami sygnifikacyjnymi. Innymi słowy znaczenie w teorii gier sygnalizacyjnych musi stanowić efekt interpretacyjnej reakcji świadomego podmiotu na sygnał. Jako że sygnifikacja jest *de facto* procesem sygnalizacyjnym, pociągającym za sobą reakcję interpretacyjną, to warunek ten można spełnić włączając w model Skyrmsa odniesienie do rzeczywistości mentalnej podmiotu. Posunięcie to jest na gruncie teorii gier sygnalizacyjnych całkowicie dopuszczalne. Co prawda zaletą modelu Skyrmsa jest brak konieczności powoływania odniesienia mentalnego agentów relacji komunikacyjnej, jednak taka możliwość nie jest jego zdaniem wykluczona:

Zaletą opracowania [modelu gier sygnalizacyjnych – A.G.] Lewisa jest to, że dla zdefiniowania systemu sygnalizacyjnego nie trzeba wyposażać nadawcy i odbiorcy w uprzednio istniejący język mentalny. Nie oznacza to, że istnienie takiego języka jest wykluczone. Stanem obserwowanym przez nadawcę może być to „Co chcę zakomunikować”, zaś reakcja odbiorcy może zawierać „Aha, on zamierzał zakomunikować, że”. Teoretyczne propozycje modelowane w kategoriach języka mentalnego, czy też idei, lub intencji, dają się całkowicie uzgodnić z grammi nadawca–odbiorca. Jednakże teoretyczna rama [tych gier – A.G.] obejmuje również procesy sygnalizacyjne, w wypadku których nie mamy dostępu do żadnego wiarygodnego świadectwa istnienia życia psychicznego<sup>65</sup>.

Wzbogacenie modelu gier sygnalizacyjnych o odniesienie mentalne umożliwia zatem pełne jego uzgodnienie z, opisanymi przez Eco, zjawiskami z poziomu sygnifikacji. W dalszej części pracy przedstawię jedną z takich prób rozszerzenia teorii Skyrmsa o komponenty mentalne, wykorzystującą koncepcje przestrzeni mentalnych Petera Gärdenforsa.

---

gdyż różnica w ujęciu jednostki treściowej w kategoriach kulturowych lub psychologicznych jest w gruncie rzeczy pochodną wyznaczoną przez przedmiot badania semiotycznego – jest ona zależna od tego, czy stosujemy model semiotyczny do opisu zjawisk kulturowych czy komunikacji rozumianej w kategoriach psychologicznych.

<sup>65</sup> Cf. B. Skyrms, *Signals...*, s. 7.

### 3.2. Mentalne rozszerzenie modelu gier sygnalizacyjnych

Zgodnie z teorią przestrzeni konceptualnych Gärdenforsa zjawiska mentalne podmiotu mogą zostać opisane za pomocą kategorii geometrycznych oraz pojęć z algebry wektorowej<sup>66</sup>. Koncepcja przestrzeni konceptualnych znajduje szerokie zastosowanie w teoriach modeli mentalnych, reprezentacjach systemów poznawczych i procesów uczenia, robotyce, a nawet odwzorowywaniu paradygmatycznych zmian w koncepcjach naukowych. Oprócz tych zastosowań Gärdenfors wykorzystuje swoją teorię do modelowania zawartości semantycznej języka, a co szczególnie istotne z naszego punktu widzenia również jego onto- i filogenezy<sup>67</sup>.

Podstawowym budulcem przestrzeni konceptualnej są wymiary jakościowe z określoną na nich metryką, która wyraża stopnie podobieństwa między obiektami<sup>68</sup>. Wymiary występujące we wiązkach – wyznaczonych przez ich wzajemne konieczne powiązania (jak np. wysokość dźwięku z głośnością i tembrem) – tworzą domeny. Postrzegane, komunikowane lub doświadczane mentalnie obiekty są reprezentowane w przestrzeni przez punkty, obszary zaś reprezentują pojęcia. Przestrzeń mentalna tworzy zatem geometryczną reprezentację struktury umysłu, oraz składających się na jego zawartość semantycznego zakresu pojęć i kategorii językowych. W zaproponowanym przez Gärdenforsa modelu genetycznym brakuje jednak mechanizmu odpowiadającego za synchronizację znaczeń (tj. zawartości mentalnych agentów funkcjonujących w społeczności). Jedyne opisywany przezeń mechanizm sprowadza się do ostensywnej funkcji aktu komunikacyjnego, zgodnie z którym synchronizacja struktur pojęciowych następuje poprzez wspólne odnoszenie się agentów relacji komunikacyjnej do istniejących w ich bezpośrednim otoczeniu obiektów, reprezentowanych przez punkty w przestrzeni konceptualnej. Nie wymaga to rzecz jasna modyfikacji struktury przestrzeni mentalnej agentów, lecz wprowadza doń mechanizm nazywania, który ma gwarantować wspólne odniesienie referencyjne dla danej nazwy. Zgodnie

<sup>66</sup> Cf. P. Gärdenfors, *Conceptual Spaces: The Geometry of Thought*, Cambridge 2000; oraz *idem*, *The Geometry of Meaning: Semantics Based on Conceptual Spaces*, Cambridge 2014.

<sup>67</sup> W kwestii jego propozycji cf. P. Gärdenfors, *Cooperation and the evolution of symbolic communication*, [w:] D. K. Ollera, U. Griebel (eds.), *Evolution of Communication Systems*, Cambridge 2004, s. 237–256.

<sup>68</sup> Nie wszystkie wymiary składające się na domeny zakładają metrykę. Czasami domena jest uporządkowaniem lub grafem bez określonej funkcji odległości, cf. P. Gärdenfors, *Conceptual Spaces as a Framework for Knowledge Representation*, „Mind and Matter” 2004, 2 (2), s. 13.

z zaproponowanym przez Gärdenforsa modelem nabywania języka tak zidentyfikowane grupy obiektów tworzą następnie schematyczną reprezentację oderwaną (tj. pojęcie), którą w przestrzeni mentalnej reprezentuje region wypukły. Ten ostatni to *de facto* klastry punktów skorelowane na podstawie wspólnych własności reprezentowanych przez nie obiektów. Innymi słowy proces powstawania pojęć polega na wykrywaniu elementów składających się na schematyczne reprezentacje<sup>69</sup>. Odpowiedzialny za to mechanizm na gruncie przestrzeni konceptualnych sprowadza się do mapowania międzywymiarowych korelacji pomiędzy reprezentowanymi obiektami. Podobnie jak klasycznie rozumiane pojęcia również schematyczna reprezentacja, za sprawą swego oderwanego charakteru, pozostaje stabilna niezależnie od kontekstu zewnętrznego, tj. odniesienia do najbliższego otoczenia.

Choć koncepcja znaczenia Gärdenforsa w odróżnieniu od teorii Skyrmsa nie ma charakteru semantyki referencyjnej – lecz nosi znamiona propozycji pokrewnej semantyce Eco (korelat semantyczny jest tożsamy z mentalną jednostką treści) – to w procesie genezy języka Gärdenfors odwołuje się jednak do pozajęzykowej referencji za sprawą ostensywnego mechanizmu uzgodnienia podstawowego odniesienia nazwowego w przestrzeni konceptualnej. Zastosowanie przestrzeni mentalnych Gärdenforsa do modelu gier sygnalizacyjnych pozwala na rezygnację również z tych rudymetów referencyjnych, gdyż mechanizm ostensywny zostaje zastąpiony teoriogrowym modelem behawioralno-sygnalizacyjnym. Konwencja kodująca powstaje bowiem w wyniku utrwalenia reakcji na podstawie pozytywnych wypląt w grze, które w dalszym ciągu mają charakter subiektywny (tj. wartość wypląt jest zrelatywizowana do danego podmiotu biorącego udział w relacji sygnalizacyjnej).

Włączenie przestrzeni mentalnych Gärdenforsa do modelu gier sygnalizacyjnych pozwala ująć proces sygnifikacji jako wzajemną synchronizację struktur mentalnych biorących w niej udział agentów. Sygnifikacja stanowi bowiem, zgodnie z definicją Eco, proces wywoływania znaczeń w umyśle odbiorcy dzięki wysyłaniu sygnałów skorelowanych za pomocą kodu z określonymi treściami. Pojęcie sygnifikacji jest w dużej mierze analogiczne do procesu komunikacji symbolicznej Gärdenforsa, rozumianego w kategoriach sygnalizacyjnego odesłania do treści mentalnej na mocy pewnej konwencji kodującej:

<sup>69</sup> Proces ten jest uwarunkowany ewolucyjnie, cf. H. Kornblith, *Inductive Inference and Its Natural Ground: An Essay in Naturalistic Epistemology*, Cambridge 1993.

Sygnaly dotyczą świata zewnętrznego, podczas gdy język symboliczny odnosi się do naszego świata wewnętrznego, czyli naszych wyobrażeń, wspomnień, planów i marzeń. [...] Symbol jest natomiast arbitralnie wybraną konwencją, której trzeba się nauczyć, aby posługiwać się nią jako środkiem porozumienia<sup>70</sup>.

Zasadnicza różnica między sygnifikacją a komunikacją symboliczną Gärdenforsa polega na geometrycznie ustrukturyzowanym charakterze mentalnej reprezentacji w przypadku tej ostatniej. Dzięki owej strukturze możliwe staje się uzgodnienie reprezentacji mentalnych członków językowej społeczności, do których odsyła określony sygnał. Krótko mówiąc, wykształcanie konwencji kodującej (połączenia sygnałów ze znaczeniem) polega na synchronizacji owych mentalnych struktur za pomocą pozytywnych wypląt w grze.

Otwarte pozostaje jednak pytanie, jak w tak zmodyfikowanej teorii należy rozumieć zawartość informacyjną sygnału. Ta ostatnia nie może bowiem stanowić zbioru sytuacji uporządkowanych podług ilości informacyjnej, jak miało to miejsce w referencyjnej semantyce Skyrmsa. Daje się ona natomiast sprowadzić do struktury mentalnej podmiotu, która w efekcie gry sygnalizacyjnej zostaje zsynchronizowana ze strukturami mentalnymi innych biorących udział w grze agentów. Na zawartość informacyjną sygnału można spojrzeć zatem jak na zbiór elementów konstytuujących przestrzeń mentalną (punktów, złożonych z nich regionów oraz wymiarów i zależności międzydomenowych). Elementy pozytywnie skorelowane z danym sygnałem przenoszą o nim informację, co jest wyrażone wzrostem prawdopodobieństwa pojawienia się reprezentacji owego elementu w przestrzeni mentalnej agenta, po odebraniu przez niego skorelowanego z nim sygnału. Formalna reprezentacja zawartości informacyjnej w modelu gier sygnalizacyjnych, rozszerzonych o przestrzenie mentalne, ma następującą postać:

Zakładając, że metapoziomowa zmienna  $\mathbb{E}$  reprezentuje konstytutywny element przestrzeni konceptualnej, taki że  $\mathbb{E} = \{\{p_1, \dots, p_n\}, \{r_1, \dots, r_n\}, \{w_1, \dots, w_n\}\}$ , gdzie zmienne  $p$ ,  $r$  oraz  $w$  reprezentują odpowiednio punkty, regiony i wymiary w  $n$ -wymiarowej przestrzeni  $\mathbb{R}^n$  ustrukturyzowane zgodnie z określoną na  $\mathbb{R}^n$  funkcją odległości  $d$  o jednej z postaci uogólnionej metryki Minkowskiego, danej wzorem:

$$d(x, y) = \left\{ \sum_{k=1}^n |x_k - y_k|^r \right\}^{1/r} \quad r \geq 1,$$

<sup>70</sup> P. Gärdenfors, *Jak homo stał się sapiens. O ewolucji myślenia*, przeł. T. Pańkowski, Warszawa 2010, s. 208.



to zawartość informacyjna w sygnale  $l(\sigma|\mathbb{E})$  w analogii do postaci zaproponowanej przez Skyrmsa wyrażona jest formułą:

$$\left\langle \log \frac{P(\mathbb{E}_1|\sigma_1)}{P(\mathbb{E}_1)}, \log \frac{P(\mathbb{E}_2|\sigma_2)}{P(\mathbb{E}_2)}, \log \frac{P(\mathbb{E}_3|\sigma_3)}{P(\mathbb{E}_3)}, \dots, \log \frac{P(\mathbb{E}_n|\sigma_n)}{P(\mathbb{E}_n)} \right\rangle$$

Innymi słowy zawartość informacyjną reprezentuje wektor utworzony z mierzonej w bitach ilości informacji przesyłanej przez sygnał. Ilość informacji w sygnale wyraża zaś stosunek prawdopodobieństwa pojawienia się elementu  $\mathbb{E}$  w określonym miejscu przestrzeni mentalnej pod warunkiem nadania sygnału do wartości bezwarunkowego prawdopodobieństwa zaistnienia tegoż elementu przed jego nadaniem.

Warto podkreślić, że niewątpliwą zaletą mariażu koncepcji przestrzeni konceptualnych z teorią gier jest odrzucenie dość powszechnie przyjmowanego przekonania, że jedynym mechanizmem genezy konwencji kodującej jest akt ostensji. Pogląd, zgodnie z którym wszystkie nazwy protojęzyka powstawały jedynie w wyniku „pierwotnego pokazywania palcem”, wydaje się bowiem tyleż naiwny co nierealistyczny. Pierwotny język (język działania) nie należy – jak słusznie zauważa Eco – ani do natury, ani do rzeczywistości, lecz jako twór czysto konwencyonalny i kulturowy, przybiera formę semiologii, silnie spokrewnionej z kinezyką i proksemiką<sup>71</sup>. Wyjaśnienie jego genezy, bez odwoływania się do szerokiej gamy różnorodnych odniesień i aktywności ze sfery pragmatyki, jest zatem zwyczajnie niemożliwe. Model genezy konwencji znaczących oraz wylaniania się znaczenia z konieczności musi zatem stanowić rodzaj ogólnej teoretycznej ramy dla wszelkich tego rodzaju form językotwórczej aktywności. Jak bowiem słusznie zauważa ojciec założycieli współczesnego językoznawstwa Wilhelm von Humboldt: „język nie może być traktowany jako martwy wytwór, lecz raczej jako proces twórczy; należy w większym stopniu abstrahować od tego, jak działa on w procesie oznaczania przedmiotów i w myśleniu, natomiast trzeba staranniej poszukać jego początków, ściśle związanych z wewnętrzną działalnością ducha, oraz ich wzajemnych wpływów”<sup>72</sup>.

Co więcej, dzięki zastosowaniu mentalnego rozszerzenia koncepcji gier sygnalizacyjnych może ona stanowić spójny mechanizm genezy konwencji kodują-

<sup>71</sup> U. Eco, *Pejzaż semiotyczny*, przeł. A. Weinsberg, Warszawa 1972.

<sup>72</sup> W. Humboldt, *Wybór pism*, przeł. B. Andrzejewski, Warszawa 1989, s. 269.



cej zgodny z semiotycznymi procesami sygnifikacji, dostarczając w konsekwencji formalny instrument wyjaśniający proces powstawania języka. Wpisanie w model gier sygnalizacyjnych odniesienia mentalnego wzbogaca go bowiem o znamienne dla języka aktywność interpretacyjną, wynosząc tym samym obecne również w świecie zwierząt zjawiska czysto sygnalizacyjne do rangi fenomenów ze *stricte* językowego poziomu. Takie wzbogacenie nie jest jednak pozbawione dość istotnych konsekwencji. Status teorii genezy języka przestaje być bowiem czysto empirystyczny, gdyż zakłada odniesienie do uprzednio istniejących zdolności poznawczych agentów, czyli istnienie pewnego języka przed językiem. Geneza tego ostatniego nie mieści się jednak w zakresie przedmiotowym teorii gier sygnalizacyjnych. Jedyne wyjście z owego teoretycznego impasu jest albo ograniczenie języka jedynie do czystej funkcji komunikacyjnej, która bazuje na wykształconej uprzednio w toku ewolucji, właściwej dla myślenia i poznania funkcji kategoryzacji oraz pojęciowego ujmowania świata (jak w teorii Petera Gärdenforsa), albo uznanie, że podobnie jak w teorii Humboldta, język komunikacji powstaje wraz z językiem poznania, że jeden nie może istnieć bez drugiego, a mechanizm gier sygnalizacyjnych jest w istocie odpowiedzialny zarówno za powstanie kodu, sygnalizacyjnej konwencji oraz procesu myślenia. Bez względu na to, za którą opowiemy się opcją, jedno jest pewne: każda z nich wiąże się z przekształceniem współczesnej teorii genezy języka z empirystycznej w racjonalistyczną. Takie przekształcenie możemy zaobserwować również w myśli Nietzscheańskiej, która jest szczególnie istotna z racji dostarczania podwalin pod intralingwistyczną semantykę poststrukturalizmu. W kolejnym rozdziale postaram się zarysować główne punkty owej metamorfozy.

Na koniec warto jeszcze postawić jedno pytanie, mianowicie: czy w zaproponowanym przez współczesną zookognitywistykę modelu znajdzie się jeszcze miejsce na muzykę? Wszelkie bowiem odniesienia do muzycznej w swej istocie metafizyki woli, muzycznego w swej naturze języka, genezy mowy z pierwotnej pieśni, bądź nawet naśladownictwa śpiewu ptaków, całkowicie niemal znikają ze współczesnych badań nad językiem. Owe tradycyjnie kojarzone z muzyką elementy zostają natomiast zastąpione przez formalny model matematyczny oparty na pragmatycznej synchronizacji stanu z działaniem, z którego wykształca się semiotyczna konwencja kodująca. Jednakże wydaje się, że odniesienia do muzyki nie są w przypadku koncepcji gier sygnalizacyjnych nie na miejscu. Co więcej sami autorzy często uciekają się do muzycznych porównań i metaforyki, rekonstruując dynamikę gry sygnalizacyjnej w kategoriach harmonii koordynującej

graczy w sygnalizacyjnym systemie. Oczywiście, muzyka rozumiana jedynie jako matematyczna struktura harmoniczna – swoisty zespół formalnych zależności liczbowych wyzutyh z materii dźwiękowej, wielu wyda się mało muzyczną postacią tej sztuki. Jednakże w perspektywie postępującej formalizacji i matematyzacji muzyki współczesnej, również taka forma rozumienia muzyki staje się coraz bardziej powszechna. W tym kontekście szczególnie ciekawa wydaje się właśnie owa kulturowa koincydencja postaci sztuki i nauki objawiająca się w ich postępującej formalizacji. Forma, struktura i harmonia stają się dla muzyki współczesnej niekwestionowanym wyznacznikiem jej muzycznej istoty, wyróżniającej ją z reszty uniwersum dźwięków. Co więcej, jak zauważył Arnold Schönberg, operowanie formą – stanowiąc wyraz najczystszej myśli muzycznej – urasta wręcz do rangi właściwej dynamiki samego muzycznego procesu twórczego, bowiem „forma jest sztuką nadawania muzycznej myśli prawdziwego [...] wyrazu”. Podsumowując rozważania zawarte w pierwszym rozdziale pracy, można powiedzieć, że jeżeli zgodzilibyśmy się z zawartymi w motto tej pracy słowami Wagnera, jakoby muzyka stanowiła początek i koniec wszelkiej mowy, to należałoby rzec, że mowa ta zaczynając się od pełnej emocji prymitywnej, objawionej pieśni, ewoluuje do postaci wysublimowanego formalnego zapisu czystej struktury harmonicznej. Co ciekawe, ta metaforyczna formuła wydaje się jednocześnie w pełni oddawać schemat ewolucji głównych trendów koncepcji genezy języka na przestrzeni kilku ostatnich wieków.



## ROZDZIAŁ II

### RETORYCZNA KONCEPCJA JĘZYKA

*Język pism zmacony jest tak wielkim barbarzyństwem i tak wstrętnymi wulgaryzmami, że nie mogłem zrozumieć ani kto mówi, ani jakimi argumentami chce udowodnić to, co mówi. Wszystko bowiem się puszy, a nic nie jest warte: podnosi poszczególne kwestie z osobna i niby osłabły wąż w samym usiłowaniu się zalamuje. Niezadowolony z mówienia naszym, tj. ludzkim zwyczajem, sięga właśnie wyżej... Poza tym tak wszystko gmatwa i wszystko razem mąci zawilóściami całkiem nie do rozwikłania [...]. Cóż mają znaczyć te dziwolągi językowe?... Wszystko stanowi początek, a zależy od czego innego: nijak nie zrozumiesz związku... a reszta mowy pasuje do każdego przedmiotu.*

św. Hieronim, *Adversus Jovinianum*, I

Szczególnie istotnym i wpływowym przypadkiem językowego modelu poznania jest jego wersja związana z retoryczną koncepcją języka. Głównym i najbardziej prominentnym reprezentantem poglądu o retorycznej naturze wszelkiego języka był Fryderyk Nietzsche, jego poglądy zaś i wypracowane środki formalno-stylistyczne stanowiły z kolei fundament i swoiste *credo* dla całej późniejszej formacji poststrukturalistycznej, z dekonstrukcją Derridy na czele. Na gruncie językoznawstwa kognitywnego pogląd o retorycznej naturze języka również zajął niezwykle poczytne miejsce, za sprawą Georga Lakoffa i Marka Johnsona. Koncepcja ta, mimo wielu różnic i swoistego typowego dla współczesnej kognitywistyki rozłożenia teoretycznych akcentów, dzieli z kontynentalnymi retorycznymi teoriami języka przekonanie o fundamentalnie metaforycznej naturze

wszelkiego językowego aktu referencji. Jak piszą Lakoff i Johnson we wspólnie napisanej pracy:

Dla większości ludzi metafora jest środkiem wyobraźni poetyckiej i ozdobą retoryczną, a więc czymś niezwykłym, co w języku codziennym się nie pojawia. [...] My zaś, przeciwnie, odkrywamy obecność metafory w życiu codziennym, nie tylko w języku, lecz też w myślach i czynach. System pojęć, którymi się zwykle posługujemy, by myśleć i działać, jest w swej istocie metaforyczny<sup>1</sup>.

Zanim przejdziemy jednak do szczegółowego omówienia koncepcji współczesnych, warto poświęcić kilka stron przyczynom retoryzacji języka i swoistości tej teorii na gruncie paradygmatu językowego modelu poznania. Za przykład wzorcowy na gruncie filozofii kontynentalnej posłuży nam koncepcja Nietzscheańska, gdyż to właśnie ona stanowi właściwe teoretyczne przedpole dla wszelkich XX-wiecznych figuratywnych koncepcji języka w filozofii kontynentalnej.

## 1. Schiller, Gerber, Nietzsche – w drodze ku retorycznej teorii języka

Co oczywiste, „odkrycie” retoryki pociąga za sobą również zmianę Nietzscheańskich poglądów na kwestię genezy i rozwoju języka. Przed sformulowaniem tezy o retorycznej naturze języka Nietzsche skłaniał się bowiem do upatrywania jego genezy w instynkcie. W swych wczesnych poglądach odwoływał się bezpośrednio do Kantowskiej „idei teologii natury” jako do tzw. „cudownej antynomii” polegającej na celowości bez udziału świadomości. Wzmiankę na ten temat znajdujemy w jednej z jego wczesnych notatek:

Instynkt nie jest wszakże wytworem świadomej refleksji, ani zwykłym rezultatem cielesnej organizacji, ani też wytworem mechanizmu znajdującego się w mózgu, ale jest wpływającym z charakteru działaniem jednostki bądź masy. Instynkt stanowi nawet jedność z najgłębszym jądrem istoty. Jest to właściwy problem filozofii, nieskończona celowość organizmów i brak świadomości w chwili ich pojawienia się<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> G. Lakoff, M. Johnson, *Metafory w naszym życiu*, przeł. T. P. Krzeszowski, Warszawa 2010, s. 29.

<sup>2</sup> F. Nietzsche, *Język i retoryka*, przeł. P. Pieniążek, „Sztuka i Filozofia” 2001, 19. s. 8.

Oprócz inspiracji Kantowskich Nietzscheańskie rozumienie instynktu w wielu punktach zbiega się z koncepcją Humboldta. Język bowiem dla obu jest organizmem zrodzonym z nieświadomości, gdyż kategorie umożliwiające świadome myślenie są dopiero przezeń w toku rozwoju wytwarzane, organiczne połączenie pojęciowych składowych języka musi powstać zatem niejako samorzutnie, wypływać z wnętrza samej istoty człowieczeństwa. Język jest przeto tworem nieświadomym, instynktownym, ale też celowym, konstytutywnie związanym z ludzkim istnieniem, stanowi bowiem narzędzie jego samozachowania oraz samowiedzy<sup>3</sup>.

Rozumienie instynktu na przestrzeni całej wczesnej myśli Nietzschego nie jest przy tym jednoznaczne. Behler zwraca bowiem uwagę na możliwość dwójakiego rozumienia instynktu<sup>4</sup>. O ile w okresie *Narodzin tragedii* pojęcie to było powiązane z „najgłębszym jądrem istoty”, i dzięki konotacjom języka z muzyką stanowiło siłę pozwalającą wejrzeć w dionizyjską naturę bytu, o tyle w okresie „po odkryciu retoryki” pojęcie instynktu niesie ze sobą konotacje związane z siłą ograniczającą, odsyła ono bowiem do perspektywiczno-apollińskiej natury istnienia typowo ludzkiego. To drugie rozumienie instynktu Nietzsche stopniowo zastępuje pojęciem artystycznego pędu, który, podobnie jak ten pierwszy, stanowi – pozostający całkowicie w zgodzie z Kantowską ideą „teologii natury” – celowy wyraz nieświadomości, jednak nierozzerwalnie związany z ograniczoną perspektywą antropologiczną. Innymi słowy, język przestaje być instrumentem prowadzącym człowieka do zjednoczenia z bytem, lecz jako konieczny antropologiczny mechanizm świadomości staje się instrumentem absolutnej alienacji bytu. Nietzsche utożsamia go bowiem ze *stricte* apollińską domeną sztuki obrazowania, związaną z podmiotowo-przedmiotową strukturą poznawczą. Takie rozumienie języka kulminuje w wykładach o retoryce (*Przedstawienie retoryki starożytnych*), w których Nietzsche rewindykuje właśnie retorykę jako właściwy model rozumienia wszelkiej aktywności językowej. Wszystkie naturalne (tj. odnoszące się do natury/istoty rzeczy) komponenty muzyczno-dionizyjskie zostają z języka usunięte i zredukowane jedynie do rytmiki, owego, jak twierdzi Lacoue-Labarthe: „w porównaniu z melodią i harmonią najmniej muzycznego

<sup>3</sup> Szerzej na ten temat zob. A. C. Bertino, „As with Bees?” *Notes on Instinct and Language in Nietzsche and Herder*, [w:] J. Constâncio, M. J. Mayer Branco (eds.), *Nietzsche on Instinct and Language*, Berlin 2011, s. 3–34.

<sup>4</sup> Cf. E. Behler, *Nietzsche Sprachtheorie und der Aussagecharakter seiner Schriften*, „Nietzsche-Studien” 1996, 25, s. 68–71.

elementu muzyki<sup>5</sup>. Redukcja ta prowadzi do zniesienia funkcjonującej w metafizycznym projekcie *Narodzin tragedii* opozycji między naturalną (dionizyjsko-muzyczną) a sztuczną (apollinijsko-pojęciową) komponentą języka, co w konsekwencji wiąże się ze sprowadzeniem ich do jednej wspólnej retorycznej struktury:

[...] to, co jako środek sztuki świadomej nosi miano «retoryki», jako środek sztuki nieświadomej obecne jest w języku i jego ewolucji, [...] retoryka stanowi kontynuację w jasnym świetle intelektu środków zawartych w języku. Nie istnieje żadna nieretoryczna «naturalność» języka, do której można by się odwołać: język jest rezultatem sztuk czysto retorycznych<sup>6</sup>.

Innymi słowy, to, co naturalne, zostaje zredukowane do środka retorycznej sztuczności języka, do wewnątrzjęzykowego mechanizmu mistyfikacyjnego, którego jedynym celem jest przekonywanie. W konsekwencji, zdaniem Nietzschego: „język jest retoryką, chce bowiem przenosić tylko dóξα nie ἐπιστήμη”<sup>7</sup>. W okresie odkrycia retoryki Nietzsche obstaje zatem przy rozwoju języka za pomocą czysto ludzkich środków. Język staje się instynktownym dziełem sztuki stworzonym przez językowych artystów. Dla zyskania pełnego obrazu koncepcji Nietzschego warto przyjrzeć się przyczynom owej antymetafizycznej rewolucji retorycznej w Nietzscheańskiej filozofii języka.

Wydaje się, że wbrew temu, co twierdzi Philippe Lacoue-Labarthe, pojawienie się retoryki w koncepcji Nietzschego nie było dziełem przypadku, tj. wynikiem partykularnego odkrycia koncepcji Gerbera, za sprawą którego dokonało się dzieło wewnętrznej erozji projektu *Artistenmetaphysik*<sup>8</sup>. Wręcz przeciwnie, proces postępującej retoryzacji koncepcji Nietzschego jest konsekwencją samej dynamiki rozwojowej znanego z *Narodzin tragedii* projektu *Artistenmetaphysik*, która swą kulminację osiąga w przyjętej od Gerbera tezie o retorycznej naturze języka. Rzecz jasna nie oznacza to, że „trop Gerberowski” jest zupełnie nieistotny z punktu widzenia retorycznej genezy języka, wrócimy jednak do niego w dalszej części pracy. W pierwszej kolejności warto przyjrzeć się immanentnym trudnościom, zawartym *implicite* w projekcie *Artistenmetaphysik*, związanym z aporią niezmediatyzowanego przedstawienia żywiołu dionizyjskiego<sup>9</sup>, gdyż to właśnie

<sup>5</sup> Ph. Lacoue-Labarthe, *Obejście*, przeł. P. Pieniążek, „Teksty Drugie” 2004, 3(87), s. 138, cyt. zmodyfikowany.

<sup>6</sup> F. Nietzsche, *Przedstawienie retoryki starożytnej*, przeł. B. Baran, [w:] A. Przybysławski (red.), *Nietzsche 1900–2000*, Kraków 1997, s. 24.

<sup>7</sup> *Ibidem*, s. 25.

<sup>8</sup> Cf. Ph. Lacoue-Labarthe, *Obejście*.

<sup>9</sup> Owe trudności swój bezpośredni wyraz znalazły w Nietzscheańskich notatkach przygotowawczych do *Narodzin tragedii*.

one stworzyły podatny grunt pod retoryczną koncepcję języka, inicjując wewnętrzny dekonstrukcyjny ruch w samym centrum Nietzscheańskiego metafizycznego projektu. Aporia niezmediatyzowanego przedstawienia dionizyjskiego żywiołu rozsądza bowiem metafizyczny projekt wczesnej filozofii Nietzschego, prowadząc do uznania radykalnej nieciągłości między Dionizosem i Apollinem. Konsekwencją tej ostatniej jest zaś całkowite zerwanie wszelkich relacji między dwoma żywiołami, a co za tym idzie również między wszelkimi ich manifestacjami, tj. bytem i zjawiskiem, rzeczą samą w sobie i przedstawieniem, światem fenomenalnym i jego podstawą. Innymi słowy, byt staje się na zawsze oddalonym znaczeniem, do którego przedstawienie nigdy nie jest w stanie nawet się zbliżyć. W konsekwencji *stricte* metafizyczna aporetyczność pojęcia niezmediatyzowanego przedstawienia bytu obejmuje również warstwę Nietzscheańskiej teorii lingwistycznej, prowadząc do radykalnie figuratywnej retorycznej koncepcji języka, w której znaczenie właściwe zostaje oddalone na rzecz szeregu antropomorficznych figuracji. Aby naświetlić ten znamieny dla rozpadu wczesnego Nietzscheańskiego projektu metafizycznego ruch dialektyczny, punktem wyjścia należy uczynić omówienie jego kluczowych kategorii metafizycznych, tj. żywiołu dionizyjskiego i apollińskiego. Relacja między tymi dwoma żywiołami jest bowiem główną zasadą, która, zgodnie z zamierzeniem Nietzschego, odzwierciedla ustrukturyzowanie wszystkich binarnych elementów systemu znaczeń jego wczesnej filozofii.

Oba kluczowe dla całej struktury *Narodzin tragedii* żywioły stanowią rozwinięcie kantowskiej kategorii rzeczy samej w sobie oraz zjawiska. A zatem wszystkie opozycje funkcjonujące w tekście *Narodzin tragedii*, takie jak Dionizos–Apollo, muzyka–obraz, upojenie–sen, sztuka–nauka, mają swe ugruntowanie w kantowskim metafizycznym schemacie pojęciowym. Takie kategorialne spolaryzowanie wiąże się z przypisaniem jednej stronie dychotomicznej struktury wczesnej filozofii Nietzscheańskiej (elementom odpowiadającym kantowskiej *Ding an sich*) charakterystyki nieprzedstawieniowego, niezmediatyzowanego bytu tożsamego z samym sobą, drugiej zaś stronie charakterystyki zjawiska wyłonionego w procesie mediacji. Wersja genetyczna tego spolaryzowania, z jaką mamy do czynienia w *Narodzinach tragedii*, dodatkowo wzbogaca tę relację o porządek fundowania – żywioł dionizyjski jest początkiem, fundamentem i zasadą dla zjawiskowej sfery apollińskiej. Krótko mówiąc, istotą rozróżnienia kategorii apollińskie–dionizyjskie jest zatem bardziej źródłowy nie-zmediatyzowany i nie-przedstawiony charakter żywiołu dionizyjskiego, który dodatkowo stanowi bytowy fundament



dla żywiołu apollińskiego, będącego jedynie niesamoistnym zmediatyzowanym jego przedstawieniem. Tak rozumiana polaryzacja kategorialna znajduje swoje odzwierciedlenie na każdej płaszczyźnie bytowej (metafizycznej, epistemologicznej, artystycznej, fizjologicznej, językowej), gdyż każdy aspekt rzeczywistości stanowi w istocie przejaw apollińsko-dionizyjskiej polaryzacji.

W aspekcie fizjologicznym najbardziej adekwatnej charakterystyki dla pierwiastka apollińskiego dostarcza metafora marzenia sennego, dla dionizyjskiego zaś – stan upojenia<sup>10</sup>. Należy jednak zaznaczyć, aby uniknąć dalszych nieporozumień, że sen w słowniku Nietzschego występuje w znaczeniu niemalże całkowicie odmiennym od potocznego rozumienia<sup>11</sup>. Sen dla Nietzschego przywodzi bowiem raczej na myśl wyobrazenie światła, kształtu i koloru niż ciemności i głębi nieznanego, sferze snu odpowiada natomiast codzienna empiryczna rzeczywistość, a więc to, co zwykle określamy zgoła opozycyjnym mianem jawy. Owo odwrócenie obiegowego znaczenia, jakie zwykle się przykładać do terminu snu, odnajduje jednakże w filozofii Nietzschego swe głębokie uzasadnienie, gdyż pokrywająca się z empiryczną rzeczywistością obrazowa sfera apollińska stanowi sferę pięknego pozorów, a więc, podobnie jak sen, ma charakter czystej iluzji. Właśnie za sprawą tego nierealnego charakteru sfery apollińskiej codzienna rzeczywistość zyskuje fizjologiczne określenie snu. Sen należy zatem rozumieć

<sup>10</sup> Te fizjologiczne określenia żywiołów Nietzsche opiera na swojej interpretacji ich mitologicznego charakteru. Na temat mitologicznej charakterystyki Dionizosa i jego form w różnych okresach, zob. K. Kerényi, *Dionizos. Archetyp życia niezniszczalnego*, przeł. I. Kania, Warszawa 2008.

<sup>11</sup> Jak na ironię, wbrew wpływowi, jaki wywarła myśl Nietzschego na szkołę psychoanalityczną czy też wszelkiego rodzaju koncepcje związane z tak zwanym nurtem psychologii głębi, centralny dla Nietzschego termin marzenia sennego nie niesie ze sobą żadnych znaczeniowych konotacji freudowskiej bądź jungowskiej proveniencji. Wbrew znanemu bowiem z psychologii głębi znaczeniu, w filozofii Nietzschego ów termin nie denotuje sfery zakrytej, ciemnej, chtonicznej, głębokich warstw nie-świadomości (*id*), lecz właśnie zgoła odmienną sferę tego co jawne, odkryte, świadome, jednostkowe i indywidualne. (Szerzej na temat wpływu filozofii Nietzschego na koncepcję psychoanalityczną, cf. P.-L. Assoun, *Freud and Nietzsche*, przeł. na angielski R. L. Collier, New York 2000. W kwestii poruszanej tematyki snu zwłaszcza rozdz. II, cz. 3, s. 120–135). Na temat innych związków Nietzschego z psychologią głębi zob. J. Golomb, W. Santaniello, R. Lehrer (eds.), *Nietzsche and depth psychology*, New York 1999; zwłaszcza zaś E. Blondel, *Nietzsche and Freud, or: How within Philosophy While Criticizing It from Whithout*, [w:] J. Golomb, W. Santaniello, R. Lehrer, *Nietzsche and depth psychology*, s. 171–180; R. Lehrer, *Freud and Nietzsche, 1892–1895*, [w:] J. Golomb, W. Santaniello, R. Lehrer, *Nietzsche and depth psychology*, s. 181–204; G. Parkes, *Nietzsche and Jung: Ambivalent Appreciation*, [w:] J. Golomb, W. Santaniello, R. Lehrer (eds.), *Nietzsche and depth psychology*, s. 205–228).

w kontekście filozofii Nietzschego jako pozór, albowiem właśnie od tego terminu pochodzą wszystkie zgoła nieoczywiste luminarne konotacje, jakie w filozofii Nietzscheańskiej pojęcie to w sobie mieści. W języku niemieckim bowiem termin pozór (*der Schein*) oznacza również „blask”, „światło”. Stąd sfera apollińska, mająca swój fizjologiczny odpowiednik w stanie snu, jest określona przez wyobrażenie światła, nie zaś ciemności. Jak pisze Nietzsche:

Tę rozkoszną konieczność doświadczenia sennego wyrazili również Grecy w swym Apollinie: Apollo, jako bóg wszelkich sił plastycznych, jest zarazem bogiem wróżem. On, który wedle źródłosłowa swego znaczy «świecący», bóg światła włada też pięknym pozorem [*Schein* – dop. A.G.] wewnętrznego światła wyobraźni<sup>12</sup>.

Jednakże Nietzsche, zamiast określenia „pozór”, z pełną premedytacją używa nieintuicyjnej metafory snu dla określenia sfery apollińskiej, zapewne z racji tego, że termin „pozór” niesie ze sobą silne konotacje pejoratywne. Nietzscheański pozór nie jest bowiem oszustwem bądź kłamstwem, swoistą formą kamuflażu czy też mistyfikacją rzeczywistości, lecz rzeczywistością samą, posiadającą jednak iluzyjny charakter<sup>13</sup>. Jak zauważa Nietzsche:

Wyższa prawda i znajomość tych stanów w przeciwieństwie do nie całkiem i z lukami zrozumiałej rzeczywistości dziennej, następnie głęboka świadomość leczącej i pomagającej we śnie i marzeniu sennym przyrody – jest zarazem symboliczną analogią zdolności wróżebnych i w ogóle sztuk, które czynią życie możliwym i godnym przeżywania. Lecz także owej delikatnej linii, której obraz senny przekroczyć nie śmie, by nie działać patologicznie, bo w razie przeciwnym pozór oszukiwałby nas jako niezgrabna rzeczywistość<sup>14</sup>.

---

<sup>12</sup> F. Nietzsche, *Narodziny tragedii*, przeł. B. Baran, Kraków 1994, s. 20. To określenie sfery apollińskiej jako sfery wyobraźni okaże się kluczowe później, na etapie retoryzacji języka, albowiem wraz z nią sfera apollińska zdominuje sferę bytu, zaś głównym określeniem retoryki i władzą, która za nie odpowiada, pozostanie właśnie działalność wyobraźni. „Język zawiera w sobie element nielogiczny – metaforę. Najpierwsza siła działa utożsamiając nie-tożsame, jest to więc działanie w y o b r a ź n i. To właśnie na tym zasadza się istnienie pojęć, form, itd.” F. Nietzsche, *Le Livre du philosophe, étude théorétiques*, przeł. na francuski A. Kremer-Marietti, Paris 1969, s. 207, cyt za: J. Derrida, *Marginesy filozofii*, przeł. A. Dziadek, J. Margański, P. Pieniążek, Warszawa 2002, s. 226.

<sup>13</sup> Szerzej na ten temat, cf. I. Soll, *Nietzsche on the Illusions of Everyday Experience*, [w:] R. Schacht (ed.), *Nietzsche's Postmoralism. Essays on Nietzsche's Prelude to Philosophy's Future*, New York 2001, s. 7–34.

<sup>14</sup> F. Nietzsche, *Narodziny tragedii*, s. 20–21.

Podobnie jak sen, pozór nie jest zatem oszustwem czy też jakąś inną formą mistyfikacyjnej mediacji, lecz właśnie tym, dzięki czemu rzeczywistość staje się jawna (czy też samym jawieniem się rzeczywistości).

„Głęboka świadomość”, o której wspomina Nietzsche w cytowanym wyżej ustępie, która przypada w udziale podmiotowi zanurzonemu w apollińskim pozorze, niweczy wszelką możliwość uznania pozoru za realność. Podmiot zanurzony bowiem w apollińskim śnie ma pełną świadomość iluzorycznego i fikcyjnego charakteru siebie oraz świata i, co więcej, rozkoszuje się tą iluzją. Mentalny stan podmiotu nie stanowi jednak swego rodzaju wyższej formy świadomości, dzięki której możliwe staje się wejście w ukryte rejony doświadczenia, gdyż przedmioty apollińskiego doświadczenia nigdy nie były zakryte. Aby przybliżyć to nieintuicyjne pojęcie „prawdziwego pozoru”, można odnieść się do przykładów ze skądinąd dobrze znanej Nietzschemu, z racji jego filologicznego wykształcenia, tradycji antycznej, w niej bowiem odnajdujemy pojęcie, które w pełni odzwierciedla charakterystykę Nietzscheańskiego pozoru. Jest nim źródłowy sens greckiego pojęcia fenomenu, którego trafną filologiczną analizę w niezwykle nietzscheańskim duchu przedstawił Heidegger w *Sein und Zeit*:

Grecki wyraz φαίνόμενον, do którego odsyła termin «fenomen», pochodzi od czasownika φαίνεσθαι, co oznacza ukazywać się; φαίνόμενον znaczy zatem: to, co się ukazuje, ukazujące się, widoczne; samo φαίνεσθαι jest formą *medium* [występująca w grece strona zwrotna w odmianie czasowników, oznaczająca czynność zwróconą do samego podmiotu, np. niosę sobie, dla siebie wobec niosę komuś – przyp. tłum.] od φαίνω – wyjawiać coś, stawiać w świetle; φαίνω należy do wyrazów o rdzeniu φα-, jak np. φῶς, światło, jasność, tzn. to, w czym coś może stać się widoczne, jawne samo w sobie. Musimy zatem przyjąć takie oto znaczenie wyrażenia «fenomen»: to, co-się-samo-w-sobie-ukazuje, to, co widoczne. Owe φαίνόμενα, «fenomeny», są zatem ogółem tego, co wyjawione lub co może zostać wydobyte na światło, a co dla Greków było często po prostu tożsame z τὰ ὄντα (byt). Zależnie od rodzaju podejścia do niego, byt może się ukazywać sam z siebie na różne sposoby. Jest nawet możliwe, by ukazywał się jako coś, czym sam w sobie n i e jest. Tak się ukazując, «wygląda» ów byt «tak/jak ...». Takie ukazywanie nazwiemy *pozornym* [*Scheinen* – przyp. A.G.]. Także w grece wyrażenie φαίνόμενον (fenomen) ma znaczenie: coś wyglądającego jak..., coś «pozornego», «pozór»; φαίνόμενον ἀγαθόν oznacza jakieś dobro, które wygląda jak... – ale w «rzeczywistości» nie jest tym, za co się podaje. [...] To jednak, co każdy z tych dwu terminów wyraża od początku, nie ma nic wspólnego z tym, co zwane jest «zjawiskiem» lub «tylko przejawem»<sup>15</sup>.

<sup>15</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 1994, s. 40–41.

Powyższy ustęp z *Bycia i czasu* z powodzeniem mógłby stanowić komentarz do Nietzscheańskiego rozumienia żywiołu apollińskiego. Co więcej, oba wzmiankowane przez Heideggera przeciwstawne sensory terminu „fenomen” (jako „coś ukazującego się” i jako „pozór”), pojęcie żywiołu apollińskiego w sobie mieści. Jak zatem możliwe jest przypisanie jednemu terminowi przeciwnych sensów, tj. „tego, co się jawi”, bytu [τὰ ὄντα], czyli – zgodnie z grecką werytatywną koncepcją istnienia<sup>16</sup> – prawdy, oraz jednocześnie „czegoś wyglądającego jak ...”, czyli pozoru (fałszu)? Rozwiązanie tej zagadki można zamknąć w jednym kluczowym zdaniu z cytowanego Heideggerowskiego ustępu: „Zależnie od rodzaju podejścia do niego, byt może się ukazywać sam z siebie na różne sposoby”<sup>17</sup>. Oznacza to, że żywioł apolliński mieści w sobie oba sensory terminu fenomen („byt” i „pozór”), jednakże w zależności od perspektywy, w jakiej ów żywioł zostaje ujęty, dany sens staje się dominujący. Innymi słowy, żywioł apolliński jest bytem (prawdą, „tym co się jawi”) jako przedmiot podmiotowego oglądu, czyli jako rzeczywistość ujęta od strony świadomości (sfera apollińska). Z kolei sens Apollina jako pozoru, czyli „tego, co wygląda jak..., ale w <rzeczywistości> tym nie jest...”, ujawnia się wówczas, gdy jest on ujmowany od strony nieprzedstawieniowego i nieświadomego żywiołu dionizyjskiego, wtedy bowiem Apollo jest reprezentacją źródłowego Dionizosa. W myśli Nietzschego występują zatem dwa sensory terminu „pozór”, zależnie od tego, czy sfera apollińska jest ujmowana od strony samej siebie (podmiot, świadomość), czy od strony sfery dionizyjskiej (kosmos sił). Sens pierwszy pozoru odsyła do samoistnego bytu mającego iluzyjny charakter, jednakże bez odniesienia do prawdy i fałszu. Sens drugiej sfery apollińskiego pozoru odsyła do pozoru *par excellence* rozumianego jak fałsz, a więc coś innego niż to, co się jawi w „rzeczywistości”, a ponieważ w tym rozumieniu bytowe określenie zyskuje żywioł dionizyjski, to Apollo jako pozór nie jest bytem, a jedynie jego reprezentacją. Kluczowym pytaniem jest jednak: czy to drugie ujęcie Apolla (pozoru) od strony dionizyjskiej jest w ogóle możliwe? Czy ujęcie, które zawsze odbywa się od strony świadomości, może mieć miejsce bez jej udziału, tj. z wnętrza samej sfery dionizyjskiej?

Zgodnie z wykładnią Nietzschego żywioł dionizyjski jest bowiem sferą, w której *principium individuationis*, a więc zarówno osobowa jedność, podmiot,

<sup>16</sup> Odnośnie do werytatywnej koncepcji bytu w filozofii antycznej, zob. Ch. Khan, *Język i ontologia*, przeł. B. Żukowski, Kęty 2008.

<sup>17</sup> *Ibidem*, s. 40.

świadomość, zostaje rozpuszczona w pluralistycznym kosmosie antagonistycznych sił. Z perspektywy dionizyjskiej nieuprawnione jest więc mówienie o podmiocie, a co za tym idzie, również o przedmiocie. Ten ostatni bowiem stanowi jedynie korelat podmiotowego doświadczenia. Sformułowanie: „perspektywa dionizyjska” jest więc w gruncie rzeczy dość paradoksalne, gdyż jest ona perspektywą pozbawioną wszelkiego punktu oparcia, odniesienia, wszelkiego centrum i wszelkiej percepcyjnej komponenty. „Doświadczenie” – jeżeli w ogóle uprawnione jest mówienie o doświadczeniu bez podmiotu – świata z „perspektywy” dionizyjskiej jest tożsame ze stopieniem się podmiotu z przedmiotem, a właściwie z rozpuszczeniem samej relacji podmiot–przedmiot, a co za tym idzie również jej obu argumentów. Z kolei z perspektywy apollinijskiej sfera doświadczenia jest ograniczona do perspektywicznego oglądu świadomego podmiotu oraz tego, co mu się jawi na gruncie owego oglądu. Sfera ta, jako to, co się jawi, jest zatem określona przez warunki podmiotowe, bez oglądającego podmiotu mówienie o jawieniu się rzeczy byłoby bowiem bezzasadne. Podobnie zatem jak w filozofii Kanta, zjawisko stanowi drugą stronę rzeczy samej w sobie, tyle że daną w oparciu o zasady poznania, w odróżnieniu od rzeczy danej w sobie. Podobnie w *Narodzinach tragedii* oba żywioły są w istocie dwiema stronami tego samego bytu, tylko niejako danymi na różnych warunkach. Uznanie możliwości doświadczenia żywiołu dionizyjskiego wiąże się więc *de facto* z uznaniem możliwości wyjścia poza wszelki perspektywizm.

W powyższym układzie pojęciowym natrafiamy jednak na poważny problem. Mianowicie przy tak radykalnie dychotomicznej, *quasi*-kantowskiej charakterystyce obu pierwiastków, oglądana z perspektywy apollinijskiej sfera dionizyjska zostaje w zasadzie utożsamiona z nie-bytem. Nie jest bowiem możliwe jakiegokolwiek jej przedstawienie, podobnie jak wszelkie sposoby jej ujęcia, gdyż zarówno podmiot, jak i przedmiot, poddane niszczącej sile Dionizosa, ulegają całkowitej anihilacji. Wskutek dionizyjskiej destrukcji relacji podmiotowo-przedmiotowej nie może być zatem również mowy o żadnym poznaniu, gdyż nie istnieje ani przedmiot poznania, ani nawet podmiot, który uczestniczyłby w procesie poznawczym, co *de facto* niweczy wszelką możliwość doświadczenia *par excellence*<sup>18</sup>.

<sup>18</sup> Aby bowiem doświadczenie mogło mieć miejsce, musi istnieć przynajmniej sam doświadczaający siebie podmiot. Warunek ten jest w pewnym zakresie możliwy do spełnienia w metafizyce Nietzschego, o ile uznamy za sedno doświadczenia dionizyjskiego *pan*-kosmiczne samo-doświadczenie się natury, czyli *quasi*-heglowski akt, w którym natura stanowiłaby zarówno podmiot, jak i przedmiot poznania. Akt byłby heglowski w sensie doświadczenia totalności jako samodoświadczenia całości bytu, jednakże, w odróżnieniu od Hegła, doświadczenie to miało-

Sfera dionizyjska jest więc sferą całkowicie niewerbalizowalną, wszak z racji swego nieprzedstawialnego charakteru nie może być ona ujęta za pomocą dyskursywnego i przedstawieniowego narzędzia, jakim jest język. Nietzsche konstruując swój system w oparciu o kategorie stanowiące rozwinięcie schopenhauerowskiej woli (której prefiguracją jest kantowska rzecz sama w sobie) i zjawiska, skazuje nieuchronnie swoją filozofię na tego rodzaju problemy, związane *de facto* z próbą uniknięcia groźby uznania żywiołu dionizyjskiego za niemożliwą dla doświadczenia sferę nie-bytu i usunięcia jej tym samym poza ramy swojej filozofii. Wydaje się jednak, że problemy te są niczym wobec trudności wygenerowanych przez próby złagodzenia ostrej kategoryjnej polaryzacji swojego systemu. Nietzsche odrzuca bowiem żelazne zasady Kantowskiego układu pojęciowego *Ding an sich* – zjawisko i uznaje możliwość pewnego „przedstawienia” (wyłożenia) doświadczenia Dionizosa – jednakże na płaszczyźnie estetycznej. Wykładnia ta miałyby się odbywać za pośrednictwem muzyki, w której żywioł dionizyjski przejawia się, zdaniem Nietzschego, w sposób najpełniejszy. Jak pisze:

Trzyma się właśnie ostrożnie z dala, jako nieapolliniński, ten żywioł, który stanowi charakter muzyki dionizyjskiej i muzyki w ogóle, wstrząsającą potęgę dźwięku, jednolity strumień *Melosa* i zgoła nieporównywalny świat harmonii. Dytyramb dionizyjski pobudza człowieka do najwyższego spotęgowania wszystkich swych zdolności symbolicznych; coś nigdy nieodczutego musi się uzewnętrznić, zniszczenie zasłony Mai, jedność jako geniusz rodzaju, nawet przyrody. Teraz ma się wyrazić symbolicznie istota przyrody; potrzeba nowego świata symbolów, całej symboliki cielesnej, nie tylko symboliki ust, wzroku, słowa, ale pełnego, poruszającego rytmicznie wszystkie członki gestu tanecznego. Wtedy wszystkie inne siły symboliczne, siły muzyki, rosną w rytmice, dynamice i harmonii nagle, gwałtownie. By ogarnąć to ogólne rozpętanie wszystkich sił symbolicznych, musi człowiek stać już na owej wyżynie wyzbycia się siebie, które w owych siłach symbolicznie wyrazić się pragnie, dytyrambicznego służę Dionizosa rozumie przeto tylko jego równy! Z jakim zdumieniem musiał patrzeć na niego Grek apolliniński! Ze zdumieniem tym większym, gdy się zmieszała z niem groza, że przecie to wszystko nie jest mu właściwie tak obce, że to jeno jego świadomość apollinińska zakrywa mu jak zasłona ten świat dionizyjski<sup>19</sup>.

Aby umożliwić doświadczenie prawdziwego bytu, Nietzsche odwołuje się do poznania tragicznego zapośredniczonego przez szczególne zjawisko estetyczne

---

by niedyskursywny charakter – zachodziłoby w jednym akcie. Tak zdefiniowany akt jest jednak z perspektywy szczelinowej świadomości apollinińskiej tak dalece niewyobrażalny, iż już samo nazywanie go mianem doświadczenia wydaje się dużym nadużyciem.

<sup>19</sup> F. Nietzsche, *Narodziny tragedii*, s. 24–25.



– tj. tragedię grecką. W niej obie kosmiczne siły ulegają scaleniu pod postacią muzyki (sfera dionizyjska), przedstawionej za pomocą plastycznych obrazów (sfera apollińska). Dzięki tej estetycznej syntezie jednostka zdolna jest doświadczyć dionizyjskiej głębi bytu, zachowując jednocześnie swą integralność i kontemplacyjny dystans do doświadczanego przedmiotu. Poznanie tragiczne stanowi zatem rodzaj zmediatyzowanego (za pomocą apollińskich środków) poznania prawdy dionizyjskiej, którego metafizyczny schemat opiera się na czysto estetycznym modelu. W medium estetycznego poznania tragicznego muzyka (wyraz sfery dionizyjskiej) zostaje bowiem przedstawiona za pomocą, stanowiącego domenę apollińską, przedmiotowego języka obrazowego. Nietzscheańska próba przezwyciężenia źródłowej dla całego projektu *Artistenmetaphisik* aporii niezmediatyzowanego przedstawienia<sup>20</sup> sprowadza się zatem w gruncie rzeczy do przeniesienia metafizycznej problematyki mediacji Dionizosa, za pośrednictwem Apolla, na płaszczyznę estetyczną, czyli do próby oddania muzyki środkami językowymi. Jednakże muzyka, która, zdaniem Nietzschego, ma stanowić absolutny, niezmediatyzowany „bezpośredni obraz woli”, również posiada charakter aporetyczny. Z jednej strony ma ona bowiem stanowić naturalną dionizyjską „mowę woli” – ontologiczny język samego bytu, z drugiej zaś, właśnie za sprawą swego organicznego związku ze swym zjawiskowym wyrazem, przynależy do apollińskiej sfery fenomenalnej. Jako taka nie może być niezmediatyzowanym przez apollińską sztukę bezpośrednim dionizyjskim wyrazem woli. Ponieważ, zdaniem Nietzschego, „wola jest w sobie czymś nieestetycznym”, to aby muzyka mogła być niezmediatyzowanym przedstawieniem woli, musiałaby w istocie być z wolą tożsama, co oznacza, że „musiałaby całkiem ustąpić z pola sztuki” – czyli *de facto* przestać być muzyką<sup>21</sup>. Muzykę jako przejaw sfery apollińskiej łączy zatem z pojęciem stosunek czysto ilościowy, co w konsekwencji prowadzi do tezy o jedności między

<sup>20</sup> Szerzej na ten temat zob. P. Pieniążek, *Nietzsche – Wola nieznanego*, „Przegląd Filozoficzny” 1998, 4 (28), s. 92–95.

<sup>21</sup> W notatkach z roku 1871 Nietzsche próbuje jakoś wyjść z tego teoretycznego impasu, uznając „wolę za przedmiot muzyki, nie zaś za jej początek”. Posunięciem tym stara się ocalić dionizyjski charakter muzyki; sytuując bowiem muzykę poza sferą doświadczenia, stara się ulokować jej początek w poprzedzającej wolę, przedstawienie i estetyczny pozór dionizyjskiej prapodstawie. Muzyka odnosiłaby się wówczas, jego zdaniem, do woli jako do „najbardziej pierwotnej formy zjawiska”. Jednakże nawet jeśli przystanie się na Nietzscheańską argumentację, że „źródło muzyki leży poza wszelką indywidualnością”, wolą czy też przedstawieniem, czyli w samym centrum sfery dionizyjskiej, to nie ulega wątpliwości, że tak rozumiana muzyka jest również tylko wyrazem Dionizosa przejawiającego się jako wola, a zatem jest jedynie przedstawieniem.



muzyką i językiem. Muzyka oraz język pojęciowy mogą zatem zostać sprowadzone do jednej i tej samej struktury. Strukturą tą jest zaś pozór, czyli apollinińska domena sztuki obrazowo-pojęciowej.

Na gruncie Nietzscheańskiej teorii lingwistycznej, owe epistemologiczno-estetyczne problemy bezpośrednio przekładają się na napięcia związane z jednoznacznym określeniem statusu języka. Problematyczny bowiem pozostaje jego genetyczny i epistemologiczny związek z muzyką. Jako że ta ostatnia, zgodnie z ustaleniami Nietzschego, odnosi się do sfery bytu (tj. woli, Dionizosa), to akt językowej referencji, który może prowadzić do uchwycenia istoty rzeczywistości (sfery dionizyjskiej), jest możliwy właśnie jedynie dzięki związkom języka i muzyki. Nietzsche wyróżnia jednak w ramach swojej koncepcji lingwistycznej trzy hierarchicznie uporządkowane elementy, mianowicie: muzykę, język mówiony i pismo. Choć wiadomo, że ta triadyczna struktura jest odzwierciedleniem binarnej opozycji metafizycznej Dionizos–Apollo, to próżno szukać w pismach Nietzscheańskich jednoznacznego określenia zachodzących między jej elementami związków. Wiadomo również, że muzyka należy do domeny dionizyjskiej, zaś pismo/język pojęciowy tworzy język apolliniński. Takie określenie triadycznej struktury lingwistycznej (muzyka–mowa–pismo) na podstawie binarnej opozycji metafizycznej (Dionizos–Apollo) prowadzi do aporetycznej charakterystyki jej środkowego elementu, który albo należy jednocześnie do dwóch dziedzin bytowych, albo do żadnej z nich. Można zatem, posługując się terminologią Derridy, powiedzieć, że pojęcie „mowy” stanowi rzeczywisty nierozstrzygalnik w systemie Nietzschego<sup>22</sup>. Nietzsche unika jednoznacznego przypisania tego środkowego elementu do jednej z metafizycznie spolaryzowanych sfer, chroniąc tym samym swoją koncepcję lingwistyczną przed radykalnym rozziwem<sup>23</sup>. Z drugiej strony, niezastosowanie żadnego mediatyzującego elementu skazuje schemat

<sup>22</sup> Szerzej na ten temat zob. P. Pieniążek, *Nietzsche – Wola nieznanego*, s. 96–97.

<sup>23</sup> Można wręcz odnieść wrażenie, iż mamy tu do czynienia z celowym zaniechaniem rozwikłania kwestii związków języka i muzyki. Przesłankę dla owej hipotezy może stanowić konsekwentne stosowanie przez Nietzschego niejednoznacznych terminów modalnych za każdym razem, gdy rozważa on kwestię tego związku, jak na przykład w zdaniu: „Poezja jest c z ę s t o na drodze do muzyki; albo gdy wyszukuje najsztubtelniejsze pojęcia, w których obszarze gruba materialność pojęcia n i e m a l z n i k a” (F. Nietzsche, *Pisma pozostałe*, przeł. B. Baran, Warszawa 2009, s. 163 – wyróżnienie A.G.). Wydaje się, że Nietzsche celowo pomija kwestie związku między stanowiącym domenę Apollina językiem pojęciowym a wyrażającą dionizyjską prajednię muzyką, odwołując się przy tym do strategii mistyfikacji problemu poprzez wprowadzenie jakiegoś należącego rzekomo do obu sfer bytowych elementu.

pojęciowy *Artistenmetaphisik* na nieusuwalny hiatus epistemologiczno-lingwistyczny, w konsekwencji którego językowi zostaje przypisana jedynie powierzchowna doksatyczno-fikcyjna charakterystyka, co prowadzi do zerwania wszelkich jego związków z bytem i prawdą. Innymi słowy, sprowadzenie lingwistycznej triady muzyka–mowa–pismo do binarnego schematu Apollo–Dionizos skutkuje dychotomizacją sfery lingwistycznej (na sfery muzyki i języka), w konsekwencji której sens – przypisany do muzyki wyraz sfery dionizyjskiej – zostaje wyrzucony poza obręb języka i tym samym nieredukowalnie utracony. Z drugiej strony, posunięcie przeciwne do powyższego, czyli rozpięcie dychotomii metafizycznej Apollo–Dionizos na triadzie lingwistycznej muzyka–mowa–pismo, musi prowadzić do bezpośredniej tematyzacji charakteru przejścia między muzyką a pojęciem, a w konsekwencji – do niebezpiecznej dla całej konstrukcji pojęciowej *Narodzin tragedii* tezy o jedynie ilościowym charakterze owego powiązania, a więc o istnieniu ciągłości między muzyką i pojęciem. Niebezpieczeństwo takiej tezy polega w istocie na uznaniu ciągłości (tj. ilościowego powiązania) między Apollinem i Dionizosem, zjawiskiem i bytem. Uznanie ciągłości między dwoma stanowiącymi istotę rzeczywistości żywiołami w gruncie rzeczy redukuje postulowany przez Nietzschego w *Narodzinach tragedii* metafizyczny dualizm do jednej z dwóch form monizmu. Logiczną konsekwencją ilościowego powiązania bytu i zjawiska jest bowiem teza, że albo byt wyraża się w pozorze, co w konsekwencji oznacza, że pozór przestaje być pozorem, gdyż rozplywa się w dionizyjskiej bytowości, albo że byt przestaje być bytem i zostaje zredukowany do pozoru. Obie te możliwości przeczą tezie o radykalnym rozróżnieniu sfery apollińskiej (zjawiska) oraz dionizyjskiej (bytu), redukując jedną ze sfer jedynie do przejawu drugiej, godzą bezpośrednio w dualistyczny schemat kryjący się za projektem *Artistenmetaphisik*. Ostatecznie Nietzsche, chcąc uniknąć radykalnego rozziwienia między sferą dionizyjską i apollińską, który stanowi lustrzane odbicie rozziwienia między muzyką a językiem, prowadziłby do niemożliwości językowego uchwycenia bytu, decyduje się na zmediatyzowanie związku pojęcia i muzyki, tj. uznanie ilościowego charakteru przejścia między nimi, oraz między stanowiącymi dwie autonomiczne zasady jego filozofii żywiołami. Destrukcja schematu metafizycznego oznacza zaś destrukcję opartego na nim aktu językowej referencji, co w konsekwencji przekłada się na powstanie retorycznej koncepcji języka.

Źródło Nietzscheańskiego aktu ujawnienia retorycznej natury języka leży więc w refleksji o czysto epistemologicznym charakterze – która przejawia się w aporii niezmediatyzowanego przedstawienia bytu. Krytyka języka jest zatem

konsekwencją i rozwinięciem krytyki poznania z okresu *Narodzin tragedii*. Ta ostatnia dotyczy binarnie spolaryzowanego schematu metafizycznego filozofii Nietzschego, a swoje epistemologiczne podstawy ma m.in. w neokantyzmie Langego. Prace Langego uświadomiły bowiem Nietzschemu trudności w zakładanej przez niego *implicite* próbie eksplikacji głównych kategorii swojej metafizyki (Dionizos – Apollo) za pomocą kantowskiego transcendentального schematu kategorialnego („rzecz sama w sobie” – „zjawisko”)<sup>24</sup>. Taka eksplikacja prowadzi bowiem do niemożności przedstawienia Dionizosa za pośrednictwem skończonej, widzialnej domeny Apollina, inaczej mówiąc, do niemożności wyjścia poza świat przedstawienia, ku rzeczy samej w sobie (transcendentalnemu x)<sup>25</sup>. Ostatecznie Nietzsche nie mogąc również estetycznie zmediatyzować owego związku, porzuca metafizyczny sztafaż swojej myśli, uznając czysto retoryczną naturę języka.

Lange nie był jedynym myślicielem, którego prace stworzyły podwaliny pod Nietzscheańską retoryczną koncepcję języka. Choć recepcja prac Langego obudziła Nietzschego ze swoistej dogmatycznej drzemki i zapoczątkowując cały dekonstrukcyjny ruch wewnątrz jego koncepcji metafizycznej, stworzyła podatny grunt pod retoryczną teorię języka, to pojawienie się tej ostatniej nie było jedynie konsekwencją immanentnego układu pojęciowego wczesnej myśli Nietzscheańskiej. Przeciwnie, retoryczna koncepcja języka była już gotową teorią filozoficzną opisaną przez Gustava Gerbera w *Die Sprache als Kunst*, z którą Nietzsche zetknął się podczas swoich studiów filologicznych. Dziś już nie ulega wątpliwości, że niemal cała Nietzscheańska retoryczna koncepcja języka została zapożyczona od Gerbera<sup>26</sup>. Rzecz jasna, nie zamierzam ignorować tej okoliczności, a bezpośrednia tematyżacja związku myśli Nietzschego i Gerbera musi z konieczności stanowić krok do dalszych analiz, nawet za cenę odmówienia koncepcji Nietzscheańskiej nowatorskiego charakteru i oryginalności. Jednak, nawet jeśli należałoby uznać – za A. Meijersem podsumowującym swoją lekturę Lacoue-Labarthe’a – iż w zakresie teorii języka stosunek Nietzschego do Gerbera stanowi „*purement et simplement recopie*” – to nie ulega wątpliwości, że to właśnie

<sup>24</sup> Szerzej na temat wpływu koncepcji Langego na myśl Nietzschego, zob. G. L. Stack, *Nietzsche and Lange*, Berlin 1983.

<sup>25</sup> Na temat związków Nietzschego z Langem i neokantyzmem, zob. T. Słowiński, *Radikalizacja projektu transcendentального? Kantowskie źródła epistemologii Nietzschego*, Wrocław 2009.

<sup>26</sup> Więcej o wpływie koncepcji Gerbera na myśl Nietzschego, zob. A. Meijers, *O tle historycznym filozoficzno-językowych ujęć wczesnego Nietzschego*, przeł. A. Mikulski, [w:] S. Sarnowski (red.), *Jedność i wielość*, Bydgoszcz 1996.

wersja Nietzscheańska retorycznej koncepcji języka wywarła największy wpływ na późniejszą refleksję filozoficzną<sup>27</sup>. Co więcej, kwestia oryginalności myśli danego myśliciela w najmniejszym stopniu nie wyczerpuje formuły tej pracy. Celem przedkładanych tu analiz nie jest bowiem podejmowanie z uporem godnym lepszej sprawy obrony tezy o oryginalności i wyjątkowości danej koncepcji, lecz przede wszystkim dostarczenie problemowego ujęcia paradygmatu językowego modelu poznania jako całości. *Stricte* historyczny spór o oryginalność i zakres założeń ma zatem z punktu widzenia założeń pracy znaczenie całkowicie marginalne. Wszystkie opisane koncepcje składają się bowiem na zupełny obraz całego paradygmatu.

Gerber w swoim *Die Sprache als Kunst* ujmuje język jako formę sztuki – nieświadomej aktywności, stanowiącej rezultat pędu artystycznego<sup>28</sup>. Tak rozumiana sztuka językowa jest, zdaniem Gerbera, całkowicie bezcelową formą aktywności, „nie czyni ona swego dzieła środkiem do czegoś dalszego, jest pozbawiona korzyści, jest dlatego zabawą, wolną od obowiązku, wolną od surowości życia”<sup>29</sup>. Tym określeniem pojęcia pędu artystycznego Gerber nawiązuje wprost do Schillerowskiego *Spieltrieb*, czyli pędu do gry/zabawy, który, według klasyka weimarskiego, stanowi wolną bezcelową aktywność przypominającą grę, syntetyzującą zmysłowość z intelektem.

Zgodnie bowiem z antropologią Schillera, sfera podmiotowa jest określona przez dwie kluczowe kategorie, mianowicie: stan i osobę. Kategorie zostają utworzone w oparciu o Kantowską myśl transcendentalną, ich sens odpowiada bowiem bezpośrednio temu, co fenomenalne i noumenalne u Kanta. Bezpośrednią inspiracją Schillera była jednak koncepcja neokantowska Reinholda, a zwłaszcza kluczowe dla niej kategorie *Stroß* i *Form*. W myśli Reinholda pojęcia te tworzą dwie składowe syntezy treści poznawczej (formy i materii), których przedświadcą gra stanowi aprioryczny warunek możliwości świadomości. Kantowska geneza Schillerowskich kategorii stanu i osoby oznacza zatem, że ich znaczenie sprowadza się odpowiednio do świata zjawiskowego i noumenalnego. W myśli Schillera stan reprezentuje więc różnorodność, zmienność i przemijalność natury ludzkiej, oraz jej zdeterminowanie przez aprioryczne formy naoczności (czas

<sup>27</sup> A. Meijers, *O tle historycznym filozoficzno-językowych ujęć wczesnego Nietzschego*, s. 302.

<sup>28</sup> Na temat popędu artystycznego, Nietzscheańskiego poglądu na genezę pojęć oraz jego rozwoju w myśli Nietzschego, zob. G. Moore, *Nietzsche, Biology and Metaphor*, Edinburgh 2004, s. 89–102.

<sup>29</sup> G. Gerber, *Die Sprache als Kunst*, Bromberg 1871, s. 3.

i przestrzeń). Odpowiada on receptywności w poznaniu, materii wrażenia w zjawisku, jest tworzywem i treścią. W aspekcie antropologicznym egzemplifikuje natomiast zależność oraz bierną uległość człowieka wobec świata natury, krótko mówiąc, jego zjawiskową konstytucję.

Natomiast kategoria osoby stanowi najogólniejsze określenie rozumności, jej sens pokrywa się z treścią Kantowskiego pojęcia „rzeczy samej w sobie” „inteligencji”, stanowi czynnik jedności i formy podmiotowej świadomości. Egzemplifikuje to, co niezmiennie, jednolite, nieprzemijalne. Najogólniej zatem rzecz ujmując, Schillerowskie kategorie stanu i osoby zostają ukonstytuowane w oparciu o Kantowską dychotomię fenomen–noumen. Jednakże, jak słusznie zauważa Siemek, kategorie te zostają silnie zmodyfikowane przez wpływ myśli Fichtego, gdyż za sprawą fichteńskiego pojęcia wzajemnego oddziaływania zostają one sprzęgnięte i zdynamizowane:

Kluczową kategorią całego wywodu [Schillera] jest fichteńskie pojęcie *Wechselwirkung*, czyli nierozłącznego sprzężenia i ścisłego oddziaływania wzajemnego między skrajnymi członami wszystkich [...] opozycji, które jeszcze u Kanta antynomicznie wyłączały się nawzajem. Za pomocą tego pojęcia konstruuje Schiller swój filozoficzny opis istoty człowieka, jego powołania, jego wolności<sup>30</sup>.

Stacyjny dualizm antropologiczny Kanta zostaje w myśli Schillera zdynamizowany poprzez sprzężenie dwóch konstytuujących ją przeciwstawnych i heterogenicznych zasad, tj. stanu (*Zustand*) i osoby (*Person*). Innymi słowy, pod wpływem Fichteńskiej, aktywistycznej wizji rzeczywistości kategorie te zostają zaktywizowane oraz uznane za pochodne dwóch fundamentalnych sił działających w człowieku. Siły te Schiller za Fichtem i Reinholdem nazywa popędami. Jako że zgodnie z przedstawioną typologią kategorii stanu i osoby, odpowiadają one dwoistości materiału i formy, Schiller określa je mianem popędu formy (*Formtrieb*) i popędu materiału (*Stroßtrieb*). Oba popędy odpowiadają w pewnym sensie Kantowskiemu rozróżnieniu na władzę receptywną zmysłowości i aktywnego intelektu bądź rozumienia bytu ludzkiego jako fenomenu i noumenu. Popęd materiału odpowiada zmysłowej naturze, przyrodniczej stronie treściowej, zaś popęd formy to jednoczący czynnik organizujący i racjonalizujący rzeczywistość.

Schiller stara się jednak wykroczyć poza dualistyczną antropologię kandydatury, odpowiedzialną za polaryzację bytu ludzkiego na wzajemnie wykluczające

---

<sup>30</sup> M. J. Siemek, *Fryderyk Schiller*, Warszawa 1970, s. 124.

się aspekty – tj. albo na podporządkowany prawom przyrody fenomen, albo na realizujący się w sferze wolności i moralnego prawodawstwa noumen. Możliwość wykroczenia poza dualistyczną wizję antropologii Kantowskiej Schiller upatruje we wprowadzeniu trzeciej władzy, która miałaby zjednoczyć oba popędy, znosząc ich wzajemny antagonizm. Władzą tą jest właśnie popęd gry/zabawy (*Spieltrieb*), który, zdaniem Schillera, wyzwala w człowieku tzw. estetyczny stan pośredni, godzący ze sobą i harmonizujący dwa pozostałe popędy. Zatem w odróżnieniu od popędu zmysłowego, stanowiącego odzwierciedlenie sfery fenomenalnej i dążenie do zmiany, tj. wypełniania czasu (następowania po sobie) treścią (materią, realnością), oraz w odróżnieniu od popędu formalnego będącego dążeniem do zniesienia czasu i zmiany, popęd gry „dążyłby do tego, aby znieść czas w obrębie czasu, aby pogodzić stawanie się z bytem absolutnym i zmianę z tożsamością”<sup>31</sup>.

Silnie zestetyzowane Schillerowskie rozumienie popędu gry/zabawy podejmuje Gerber w swojej koncepcji retorycznego języka, uznając go za formę sztuki stanowiącą rezultat artystycznego pędu. Pojęcie to przejmuje również Nietzsche, w zasadzie w niezmienionej kantowskiej zestetyzowanej postaci, stosując je do określenia retorycznej natury języka. Bezpośredniego świadectwa kantowskiej proveniencji retoryki w myśli Nietzschego dostarcza użycie Kantowskiej definicji retoryki z *Krytyki władzy sądzienia* w punkcie wyjścia rozważań w *Przedstawieniu retoryki starożytnej*:

Sztukami posługującymi się słowem są krasomówstwo i poezja. Krasomówstwo jest sztuką uprawiania pewnej czynności intelektu jako wolnej gry wyobraźni; poezja [natomiast jest sztuką] przeprowadzania pewnej wolnej gry wyobraźni jako czynności intelektu. Mówca więc zapowiada pewną czynność [intelektu] i przeprowadza ją tak, jak gdyby była grą idei mającą bawić słuchaczy<sup>32</sup>.

Pęd artystyczny nie oznacza jednak, zdaniem Gerbera i Nietzschego, swoistej elitarniej władzy przysługującej jedynie wybranym jednostkom, tzw. artystom językowym. Ich zdaniem, artystyczny pęd stanowi powszechną ludzką dyspozycję,

<sup>31</sup> F. Schiller, *List czternasty*, [w:] *idem, Listy o estetycznym wychowaniu człowieka i inne rozprawy*, przeł. I. Krońska i J. Prokopiuk, Warszawa 1972, s. 97.

<sup>32</sup> I. Kant, *Krytyka władzy sądzienia*, przeł. J. Gałęcki, Warszawa 1986, s. 253. Warto zaznaczyć, że wraz z przyjęciem retorycznej koncepcji języka rozumienie tego ostatniego jako wyrazu pędu artystycznego, to jest jako rodzaju wolnej bezcelowej retorycznej gry, całkowicie wypiera inspirowane Kantowską ideą teologii natury rozumienie języka jako przejawu instynktu, czyli naturalnej teleologicznie zorientowanej aktywności.



warunek konieczny konstytucji sfery antropologicznej, która z konieczności jest już każdorazowo przezeń określona. Zgodne z artystycznym pędem rozumienie języka zbliża obie koncepcje do myśli Humboldta, u którego również był on warunkiem koniecznym istnienia sfery antropologicznej. Co więcej podobnie jak u Humboldta, również Nietzsche z Gerberem podzielają przekonanie o strukturalnej jedności myślenia i języka. Zdaniem Nietzschego: „Wszelkie świadome myślenie jest możliwe tylko dzięki językowi. [...] Najgłębsze poznanie filozoficzne spoczywa już gotowe w języku”<sup>33</sup>. Podobnie Gerber uznaje, że mowa w gruncie rzeczy stanowi empiryczny wyraz egzystowania rozumu [*empirische Existenz*]<sup>34</sup>. Zdaniem Gerbera, za czym wyraźnie podąża również Nietzsche, „zagadkę naszej istoty najwyraźniej ukazuje badanie języka, w którym najlepiej ujawnia się nasza dusza”<sup>35</sup>.

Koncepcje obu filozofów – które z powodzeniem można określić mianem językowego modelu poznania – najlepiej oddaje formuła radykalizacji badań Kantowskich wyrażona w słynnym *dictum* Gerbera: „badania Kanta rozpoczęte jako *Krytyka czystego rozumu* należy kontynuować jako krytykę nieczystego rozumu, który stał się przedmiotowy, to jest jako krytykę języka”<sup>36</sup>. Przedsięwzięcia badawcze Humboldta, Gerbera oraz Nietzsche z okresu odkrycia retoryki – a więc kontynentalną wersję językowego modelu poznania – należy zatem postrzegać jako nieznacznie zmodyfikowaną kontynuację transcendentalnego paradygmatu kantowskiego. Dowodu dla tej tezy dostarcza nie tylko wzmiankowane ściśle powiązanie języka z procesami poznawczymi, lecz również silnie inspirowany modelem Kanta schemat językowej konstytucji doświadczenia. U Gerbera schemat ten zostaje co prawda wyraźnie znaturalizowany, lecz mimo to nie trudno doszukać się w nim wyraźnych inspiracji kantowskich. Doświadczenie zgodnie z gerberowskim modelem stanowi efekt szeregu określonych językowo przekładów, opartych na kolejno następujących po sobie fazach: rzecz sama w sobie – impuls nerwowy – wrażenie – głoska – przedstawienie – rdzeń – słowo – pojęcie. Pojęciowy kres konstytucji doświadczenia, podobnie jak u Kanta, stanowi swoistą formę konieczną dla możliwości przedmiotowego doświadczenia. Pojęcie zatem, jako efekt ostatecznej syntezy materii wrażenia, dzieli kontinuum doznań na skończone doświadczeniowe kompleksy. O ile jednak Kantowskie kategorie mają charakter *stricte* logiczny, to u Gerbera synteza odbywa się za pośrednictwem

<sup>33</sup> F. Nietzsche, *Język i retoryka*, s. 8.

<sup>34</sup> G. Gerber, *Die Sprache als Kunst*, s. 279.

<sup>35</sup> *Ibidem*, s. 263.

<sup>36</sup> *Ibidem*, s. 262.



czysto lingwistycznych, wręcz morfologicznych składników języka. Gerberowski schemat występuje również w koncepcji Nietzschego, który jednakże znacznie go upraszcza, pomijając czysto lingwistyczne elementy. Nietzsche wyróżnia jedynie cztery fazy konstytuującego doświadczenie przekładu heterogenicznych sfer bytowych, tj.: rzecz sama w sobie – impuls nerwowy – obraz – słowo – pojęcie. Za powiązanie poszczególnych faz odpowiada, zdaniem obu myślicieli, wzmiankowany wcześniej pęd artystyczny, który w istocie jest skłonnością do tworzenia metafor, tożsamą z retoryczną działalnością języka. Języka nie należy zatem ujmować w kategoriach substancjalnych, lecz procesualnych, jego istotę zaś, na wzór Arystotelesowskiej koncepcji retoryki, najtrafniej można porównać do siły. Jak pisze Nietzsche:

Zwana przez Arystotelesa retoryką siła wynajdywania w każdej rzeczy i wprowadzania do obiegu czegoś, co oddziała i wywrze wrażenie, jest zarazem istotą języka: podobnie jak retoryka nie odnosi się on [język – przyp. A.G.] do czegoś prawdziwego, do *istoty* rzeczy, nie chce uczyć, lecz tylko przenosić na innych subiektywne pobudzenia i mniemania<sup>37</sup>.

Język stanowi zatem instrumentarium pozoru, albowiem *de facto* nigdy nie mamy dostępu do samej rzeczy, do istoty, lecz co najwyżej do wrażenia:

Aktywny językowo człowiek nie uchwytuje rzeczy ani procesów, lecz bodźce, nie oddaje wrażeń, lecz tylko odzwierciedlenia wrażeń. Wywołane przez jakiś bodziec nerwowy wrażenie nie ujmuje samej rzeczy; wrażenie to zostaje zaprezentowane na zewnątrz za pomocą obrazu. [...] Nie rzeczy wchodzi do świadomości, lecz sposób, w jaki się wobec nich sytuujemy, *πιδανον*. Pełna ich istota nigdy nie zostaje ujęta. [...] Miałoby być, że rzecz, wrażenie ujmuje tylko oznakę<sup>38</sup>.

W konsekwencji Nietzsche definiuje „perspektywę podstawową” dla języka konkludując, że skoro język przenosi jedynie m n i e m a n i a, a nie faktyczną w i e d z ę o rzeczywistości, to w istocie jest on po prostu r e t o r y k ą<sup>39</sup>. A zatem najbardziej adekwatnym środkiem wyrazu tak określonego języka muszą być tropiczne systemy przeniesień sensu. Przyznając tropiczną charakterystykę językowi, Nietzsche podąża całkowicie za Gerberem, według którego „do istoty mowy należy to, że przedstawienie aktów duszy dokonuje się przez tropy”<sup>40</sup>. W twierdzeniu tym można odnaleźć niemal dosłowną antycypację nietzscheani-

<sup>37</sup> F. Nietzsche, *Przedstawienie retoryki starożytnej*, s. 24–25.

<sup>38</sup> *Ibidem*, s. 25.

<sup>39</sup> *Ibidem*.

<sup>40</sup> G. Gerber, *Die Sprache als Kunst*, s. 386.

zmu: „Wszystkie słowa są obrazami dźwiękowymi, a jeśli chodzi o ich znaczenie, czy to samo w sobie, czy rozważane historyczne, to są one tropami”<sup>41</sup>.

Warto przy tym podkreślić, że w swych badaniach poświęconych retoryce obaj myśliciele na dalszy plan odsuwają kwestie związane z techniką krasomówstwa i perswazji, uzależniając je od kluczowej, ich zdaniem, teorii figur i tropów. Krasomówstwo i techniki perswazji traktują oni przy tym jako formy retoryki stosowanej, wywodząc je z prymarnej dla wszelkiej językowej aktywności retorycznej teorii figur. Takie ujęcie kwestii retoryki jest dalszą konsekwencją bardziej fundamentalnej obserwacji, mianowicie że tropy nie są jedynie estetycznymi ozdobnikami językowymi, bądź znaczeniem figuratywnym, pochodnym względem właściwego sensu literalnego, lecz stanowią paradygmat językowy *par excellence*, gdyż „figuracją właściwie jest wszystko, co zwykle nazywamy mową”<sup>42</sup>.

Obecne w myśli Gerbera i Nietzschego sprowadzenie retoryki do tropiki wiąże się w konsekwencji z uznaniem metafory za główną figurę aktywności językowej, retoryczna struktura języka polega bowiem, ich zdaniem, na tropicznej sile przenoszenia – *die Übertragung*. Termin ten zaś odpowiada greckiemu pojęciu metafory<sup>43</sup>. Jak pisze Nietzsche: „Na oznaczenie przenośni Grecy, także Arystoteles, mieli zrazu (na przykład Izokrates) [termin] μεταφορά. Hermogenes powiada, że u gramatyków miano μεταφορά nosi jeszcze to, co retorzy zwą τρόπος”<sup>44</sup>.

Kluczowe zatem dla zrozumienia całej koncepcji retoryki, a co za tym idzie języka, sztuki i całej struktury „bytu”, jest w filozofii Nietzscheańskiej zrozumienie owego procesu przenoszenia, który zaowocuje hiperboliczną pojęciową alienacją

<sup>41</sup> *Ibidem*, s. 333, cf. zdanie Nietzschego: „Wszelkie jednakże słowa są w sobie i od początku, odnośnie do swego znaczenia, tropami”; F. Nietzsche, *Przedstawienie retoryki starożytnych*, s. 25.

<sup>42</sup> F. Nietzsche, *Przedstawienie retoryki starożytnych*, s. 26 [cyt. zmodyfikowany]. Behler, podkreślając modalny charakter sformułowań „właściwie” i „zwykle” w powyższym zdaniu, wskazuje na pewne teoretyczne wahania Nietzschego w okresie pisania *Przedstawienia retoryki starożytnej*, dotyczące rozciągnięcia retoryki na całą strukturę języka. Wątpliwości te zostają jednak, jak sądzi, ostatecznie zniesione wraz z rozprawą *O prawdzie i kłamstwie w pozamoralnym sensie*, w której teza o retorycznej naturze języka osiąga swą kulminację.

<sup>43</sup> Nie oznacza to jednak, że Nietzsche całą retorykę redukuje jedynie do metafory, jak twierdzi T. Murphy (cf. *idem*, *Nietzsche, metaphor, religion*, New York 2001, s. 21.) Metafora jest bowiem jedynie jednym z wielu tropów, która, obok metonimii, synekdochy, zajmuje określone – wcale nie wyróżnione – miejsce w systemie Nietzscheańskiej tropiki. Nie wspominając już o tym, że w pismach Nietzschego istnieje przynajmniej kilka, często heterogenicznych definicji metafory. Co gorsza, nawet twierdzenie, że Nietzsche redukuje retorykę do tropiki, nie jest zgodne z prawdą, albowiem, tzw. „retoryka stosowana”, czyli teoria perswazyjno-krasomówcza, również znajduje zastosowanie w jego teorii, w kontekście kulturowej praktyki agonalnej.

<sup>44</sup> F. Nietzsche, *Przedstawienie retoryki starożytnej*, s. 40.

bytu i całkowitym wykrystalizowaniem się paradygmatu retorycznego. Retoryka w myśli Nietzschego stanowi wyraz całkowicie antymetafizycznego wzorca jego filozofii. Nie oznacza to jednak, że problematyka metafizyczna całkowicie znikła z myśli Nietzschego. Przybiera ona jednak całkowicie odmienną postać. Problem metafizyki po Nietzscheańskim akcie odkrycia retorycznej natury języka staje się *de facto* nie tyle problemem adekwatności opisu *meta*-poziomu rzeczywistości, tj. Dionizosa za pomocą języka Apollina, lecz problemem adekwatnego opisu retorycznego języka za pomocą niego samego, tj. stworzenia *meta*-teorii rzeczywistości, poprzez stworzenie *meta*-teorii retoryki, gdyż wraz z załamaniem się projektu *Artistenmetaphisik* retoryka stała się w istocie właśnie ową strukturą rzeczywistości. Innymi słowy, problem metafizyki po Nietzscheańskim odkryciu retorycznej natury języka przybiera postać problemu, w jaki sposób wraz z uznaniem aberracyjno-figuratywnej natury języka stworzyć jego teorie, czyli inaczej mówiąc, jak pojęciowo (a więc metaforycznie) ująć metaforę. Rozwiązanie zaproponowane przez Nietzschego stanowi jednocześnie inspirację dla derridiańskiej idei pisma performatywnego.

## 2. Poststrukturalizm

Formacja poststrukturalistyczna w dużej mierze konstituowała się jako rozwinięcie Nietzscheańskiej retorycznej koncepcji języka, niekiedy sytuując się w częściowej opozycji do niektórych jej ustaleń. Jednym z kluczowych wątków, wokół którego ukonstytuowała się główna linia interpretacyjna poststrukturalizmu, jest wątek związków pojęcia i metafory w filozofii Nietzscheańskiej, a zwłaszcza związany z nim status głoszonych w języku pojęciowym tez podważających jego roszczenie do prawdziwości i jego referencyjną naturę.

Już Derrida ze znaną sobie przenikliwością ujął tę problematykę właśnie na tle polaryzacji „metafora–pojęcie”, wyznaczając tym samym pole francuskiej interpretacji retoryki Nietzscheańskiej<sup>45</sup>. Spolaryzowanie problematyki Nietzscheańskiej metaforologii stanowi jednocześnie główny zarzut Derridiańskiej lektury Nietzschego, zgodnie z którym Nietzscheańskie rozumienie metafory

<sup>45</sup> Na temat całej semiotycznej linii interpretacyjnej filozofii Nietzscheańskiej we Francji, zob. R. E. Künzli, *Nietzsche i semiologia. Nowe kierunki we francuskich interpretacjach Nietzschego*, przeł. P. Pieniążek, [w:] A. Przybyśławski (red.), *Nietzsche 1900–2000*, Kraków 1997, s. 269–299.

nie wykracza poza metafizyczne myślenie opozycyjalne, przeciwstawiając bowiem źródłowej metaforze pojęcie, dokonuje jedynie hierarchicznego odwrócenia porządku klasycznego. Innymi słowy, o ile klasyczne rozumienie metafory wiąże się z uznaniem jej za aberrację (sens figuratywny), zaś pojęcia – za sens właściwy, źródłowy względem niej, to Nietzscheańska koncepcja retoryki jedynie odwraca tę relację, nie uwalniając się tym samym od zakreślonego przez nią epistemologicznego pola. Nietzsche nie przewyżcza zatem klasycznego dyskursu pojęciowego, tj. jego teoria metafory pozostaje pewną, sformułowaną w języku naturalnym, „teorią *sensu*”, jedną z wielu „tezą filozoficzną”<sup>46</sup>. Nietzsche zapewne zdawał sobie sprawę z trudności własnego przedsięwzięcia i z jego paradoksalności, tj. z próby pojęciowej eksplikacji tezy o metaforycznej naturze pojęcia. Paradoksalność tego posunięcia polega bowiem na aporetyczności pojęciowego ujęcia metaforycznego statusu pojęć, które siłą rzeczy rewindykuje ich pojęciową, nie zaś metaforyczną naturę. Pojęciowa wykładnia metafory redukuje ją bowiem do pojęcia za sprawą ujęcia jej w niemetaforycznej formie dyskursu. Derrida w swej *Białej mitologii* zarzuca Nietzschemu uwikłanie jego teorii metafory w porządek metafizyczny:

[...] w jaki sposób odszyfrować zatem figurę, a zwłaszcza metaforę w tekście filozoficznym? Nie napisano jeszcze systematycznego traktatu, który przyniósłby odpowiedź na to pytanie, co też jest znaczące. Miałoby ryzykować w tym miejscu jakieś prolegomena do przyszłej metaforyki, spróbujmy określić warunek niemożliwości tego rodzaju zamysłu w jego istocie. W swej najbardziej podstawowej, najbardziej abstrakcyjnej postaci byłoby to ograniczenie następujące: metafora, ze względu na swe cechy istotne, pozostaje filozofemem, pojęciem metafizycznym<sup>47</sup>.

Zdaniem Derridy, nie można stworzyć ogólnej taksonomii metafory, tj. pojęciowo opisać metaforyczny status pojęcia, „nie sposób zapanować nad metaforyką filozoficzną z z e w n ą t r z, posługując się pojęciem metafory wytworzonym przez filozofię”<sup>48</sup>. Metafora bowiem „za każdym [...] razem ulatnia się, ilekroć jeden z jej wytworów – w tym przypadku pojęcie metafory – bezskutecznie próbuje podporządkować sobie całość obszaru, do którego należy”<sup>49</sup>. Zresztą określenie metafory od wewnątrz, tj. stworzenia metaforycznej teorii metafory, też jest,

<sup>46</sup> Zob. J. Derrida, *Biała mitologia*, przeł. J. Margański, [w:] *idem, Marginesy filozofii*, s. 290.

<sup>47</sup> *Ibidem*, s. 274.

<sup>48</sup> *Ibidem*, s. 284.

<sup>49</sup> *Ibidem*, s. 274.

zdaniem Derridy, problematyczne, albowiem takie posunięcie wykracza poza wszelki porządek dyskursu:

[...] gdybyśmy chcieli ogarnąć i poklasyfikować wszelkie możliwości metaforyzowania w filozofii, to zawsze przynajmniej jedna metafora byłaby wyłączona, pozostawałaby poza systemem: ta mianowicie, bez której nie dałoby się zbudować samego pojęcia metafory, czyli – by skrócić ten łańcuch – metafora metafory. Ta naddatkowa metafora, pozostając poza obszarem, który sama pozwala opisać, wyodrębnia się, wyabstrahowuje z niego, wymyka się jako metafora pozostająca w niedoborze<sup>50</sup>.

Nietzscheańska teoria metafory jest, zdaniem Derridy, taką właśnie figuratywną próbą metaforycznego określenia metaforologii. Derrida obrazuje ten proces na przykładzie Nietzscheańskiej metafory ula, którą, jego zdaniem, „Nietzsche [...] w nieskończoność pogłębia: po to mianowicie, by figuratywnie przedstawić pojęcie metafory, metafory metafory, metafory samego tworzenia metafor”<sup>51</sup>. W tym pozornie figuratywnym akcie metaforycznego wyjścia poza porządek pojęciowy Derrida widzi jednak akt ostatecznego ugruntowania tegoż konceptualnego porządku, gdyż Nietzscheański zabieg „uogólnienia metaforyczności przez pogłębienie pewnej metafory można przeprowadzić jedynie wtedy, gdy zaryzykuje się myśl, iż między metaforą i pojęciem istnieje jakaś ciągłość”<sup>52</sup>. Derrida proponuje zatem metaforyczne ujęcie metafory, tj. uznanie pojęcia za metaforę, co prowadziłoby do metaforycznej teorii metafory. Rozwiązanie takie jest jednakże trudne do wyobrażenia, nie wspominając już o wykonaniu. Tak uprawiana metaforologia siłą rzeczy grzęzłaby w gęstwinie poetyckiego redundantnego dyskursu, tracąc nie tylko na systematyczności, ale również, niestety, na komunikatywności. Co więcej przekonanie o ciągłości (tj. jedynie ilościowej różnicy) między pojęciem a metaforą nie wiąże się z konieczności z uprzywilejowaniem porządku konceptualnego w myśli Nietzscheańskiej, tj. z rewindykacją w jego filozofii metafizycznej struktury myślenia. Jeżeli bowiem istnieje ciągłość między pojęciem a metaforą, to równie uzasadnione jest uznanie pojęcia za metaforę, co metafory za pojęcie. Nie ma zatem konieczności uznawać metafory jedynie za przejaw porządku konceptualnego. Wydaje się bowiem, że Nietzsche raczej skłania się ku całkowitemu ujednoczeniu pojęcia i metafory, rozróżniając je jedynie w celu dyskursywnego, czyli *de facto* jedynego możliwego językowe-

<sup>50</sup> *Ibidem*.

<sup>51</sup> *Ibidem*, s. 325.

<sup>52</sup> *Ibidem*.

go wyłożenia swojej myśli. O wiele bardziej bliskie Nietzscheańskiego ducha i, co więcej, sensowne wydaje się więc stanowisko metodologiczne zaproponowane przez Sarahę Kofman, która odrzuca Derridiańską praktykę metaforyczną, gdyż jest ona, jej zdaniem, *de facto* potwierdzeniem opozycji „pojęcie–metafora”. Kofman widzi je w podtrzymywaniu różnicy między pojęciem a metaforą na *meta*-poziomie (akt odrzucenia pojęć i sprowadzenia wszystkiego do metafory restytuuje i umacnia w istocie różnicę „metafora–pojęcie”, a w konsekwencji również sam porządek pojęciowy), gdy tymczasem metafora i pojęcie, jej zdaniem, się nie różnią. Kofman proponuje zatem dyskurs pojęciowy, lecz ironicznie dystansujący ich powszechną ważność, tak jakby pojęcia były jedynie metaforami: „pisanie pojęciowe, wiedząc dobrze, że pojęcie nie ma większej wartości niż metafora, że samo jest skondensowaniem metafor [...] wydaje mi się bardziej nietzscheańskie niż pisanie metaforyczne, deprecjonowanie pojęcia i proponowanie metafory jako normy”<sup>53</sup>.

Dyskurs pojęciowy pełni zatem w myśli Nietzschego rolę czysto instrumentalną. Właściwa wykładnia Nietzscheańskiej metaforologii nie odbywa się zatem na literalnej płaszczyźnie jego filozofii, tj. w semantycznej warstwie jego twierdzeń, lecz raczej na płaszczyźnie figuratywnej, która siłą rzeczy odnosi jego teorię do wymiaru performatywnego. Nietzsche zdaje się zatem realizować właśnie swą, postulowaną przez Derridę, metodę zastąpienia klasycznej opozycji metafory i pojęcia „innym zestawieniem”, które, jak pisze Derrida: „nie wnosząc ze sobą całej metafizyki właściwej klasycznej opozycji, musiałoby zarazem uwzględniać specyficzne odchylenia, których epistemologia przeoczyć nie może, odchylenie między tym, co nazywa ona efektami metaforycznymi, a efektami naukowymi”<sup>54</sup>. Derrida zauważa, co prawda, że „na konieczność takiej innowacji”, która spowoduje „przewartościowanie wartości nauki i prawdy”, „niewątpliwie zwraca uwagę dyskurs samego Nietzschego”, jednak nie rozwija dalej tego wątku<sup>55</sup>.

Dopiero uczeń Derridy, Phillippe Lacoue-Labarthe, zwraca uwagę na pojawienie się podskórnego wpływu performatywnego w filozofii Nietzscheańskiej po tzw. Nietzscheańskim „odkryciu retoryki”. Lacoue-Labarthe podejmuje tezę Derridy o niemożności ujęcia metafory czy też retoryki jako takiej za pomocą

<sup>53</sup> S. Kofman, *Nietzsche et la métaphore*, Paris 1983 (wyd. I, Paris 1972), s. 11, cyt. za: P. Pieńiążek, *Metafora i interpretacja u Nietzschego. Nietzsche et la métaphore Sarah Kofman*, „Acta Universitatis Lodzianensis. Folia Philosophica” 2007, 19/20, s. 32.

<sup>54</sup> *Ibidem*, s. 326.

<sup>55</sup> *Ibidem*.



konceptualnych składników języka. Jego zdaniem, rozważanie kwestii retoryki w perspektywie fundamentalnego pytania o istotę samego języka – jak ma to miejsce w filozofii Nietzschego – prowadzi do niemożności zaistnienia „dobrze ugruntowanego pojęcia języka retorycznego”, albowiem takie pojęcie jest „w gruncie rzeczy istotą tego, czego w zasadzie jest tylko zastosowaniem”<sup>56</sup>. Jako że *ex definitione* tematyki tej, zdaniem Lacoue-Labarthe’a, nie można stematyzować, toteż Nietzsche swych poświęconych *explicite* retoryce rozważań rozpoczętych w pierwszej połowie lat siedemdziesiątych nigdy nie doprowadza do końca. Retoryka i jakiegokolwiek systematyczne rozważania nad językiem po 1875 roku praktycznie znikają z pism Nietzschego, a słownik retoryczny i wypracowane w notatkach do planowanego *Philosophenbuch* tropiczne kategorie przestają być „uprzywilejowanym instrumentem” jego filozoficznych dociekań. Jednakże owo porzucenie podejmowanych *explicite* dyskursywnych rozważań o retoryce jest, zdaniem Lacoue-Labarthe’a, samo w sobie symptomatyczne. Uważa on bowiem, że wraz z nim w filozofii Nietzschego zaczyna się swoisty retoryczny przełom, który skutkuje zaistnieniem performatywnego wymiaru jego myśli. Ta podskórna działalność retoryki rozsadza jego dzieło od wewnątrz i rozplenia je na wielość indyferentnych perspektywicznych dyskursów, przemieniając się w swoisty perspektywistyczno-tekstualny kolaż. Ten, jak to określa Lacoue-Labarthe, „podziemny i mało widoczny ruch wyczerpywania się dzieła Nietzschego” zbiega się z całym szeregiem formalnych i stylistycznych przekształceń jego dzieła (fragmentaryzacja, aforyzacja, literackość, rozczłonkowana narracja, formalny i semantyczny perspektywizm), które jako „porażka książki” symbolizują rozpad struktury sensu i zdezwauowanie pojęcia prawdy. Zdaniem Lacoue-Labarthe’a, ta porażka dzieła jest klęską totalną i wszechogarniającą. Wszystkie bowiem elementy, włącznie z prywatną sferą życia autora, zdają się jej podlegać. Lacoue-Labarthe dostrzega liczne paralele między odkryciem retoryki a różnymi wydarzeniami z życia Nietzschego, np. początkami jego choroby czy też porzuceniem filologii, rezygnacją z dydaktyki: „na powierzchni nic lub prawie nic się nie dzieje. Nietzsche, na przykład, przygotowuje pamflet na filologów, ale go nie kończy; nadal uczy, wie już bardzo dobrze, co należy myśleć o Wagnerze, a jednak pisze czwarte *Niewczesne rozważania* etc.”<sup>57</sup> Zdaniem Lacoue-Labarthe’a, nie mamy do czynienia jedynie z procesem

<sup>56</sup> Ph. Lacoue-Labarthe, *Obejście*, cyt. zmodyfikowany.

<sup>57</sup> *Ibidem*.



erozji dzieła i życia Nietzschego, wyznaczonym przez fragmentaryzację, twierdzi on raczej, że w tej fragmentaryzacji i stylistycznych przewartościowaniach „ukazuje się z trudem i nie bez oporu [...] inna forma pisania, właśnie ta, której nie zaprzestał i której nie zaprzestanie praktykować”<sup>58</sup>. Ta pozadyskursywna forma pisania, która w samej praktyce tekstualnej i w stylistycznych zabiegach pisarskich niejako mimetycznie odzwierciedla retoryczną naturę języka, stanowi swoistą formę metafizyki retorycznej. Ta ostatnia jest zatem performatywną wykładnią teorii retoryki, przy jednoczesnej próbie wymknięcia się dyskursywno-pojęciowej strukturze języka, a co za tym idzie uniknięciu ześlizgnięcia się w kolejną dogmatyczną formę metafizyki. Nietzsche nie nadaje więc swojej koncepcji postaci opisowo-językowej metateorii rzeczywistości, gdyż z racji zanurzenia przezeń własnego dyskursu w nieredukowalnie figuratywnym języku, taka forma jest z definicji niemożliwa. Językowo-dyskursywna wykładnia Nietzscheańskiej koncepcji retoryki musiałaby się dokonywać w oparciu o inny, niefiguratywny rodzaj języka, który w przekonaniu Nietzschego zwyczajnie nie istnieje. Zatem jedyną formą „wykładni” własnej teorii, jaka mu pozostaje, jest forma immanentna, płynąca, zgodnie z określeniem Nietzschego, z wnętrza samej retorycznej struktury języka. Określenie własnej teorii od wewnątrz z całą pewnością nie może stanowić formy klasycznego językowego aktu referencji, ten bowiem jest ujęciem zewnętrznym, który jako system re-prezentacji w sposób konieczny inicjuje swoiste zdwojenie, stanowiące wyraz odróżnienia tego, co za jego pomocą ujmowane, od niego samego. Toteż konieczność takiego zewnętrznego (transcendentnego) usytuowania się aktu językowego względem tego, co stanowi przedmiot orzekania, niweczy w punkcie wyjścia możliwość językowego określenia własnej teorii w oparciu o klasyczny akt referencji. Co więcej, skoro język jest retorycznym systemem figuracji, a wszelkie orzekanie jest w istocie kłamstwem, to każda próba językowej wykładni retorycznego jego charakteru automatycznie staje się nieprawdziwa. Toteż jedyną formą wykładni, jaką Nietzsche może przyjąć dla swojej koncepcji, jest jej performatywne odgrywanie poprzez samą praktykę pisarską, tj. aktorska imitacja proteuszowej formy świata w formalno-tekstualnej warstwie swego dzieła. Forma ta bowiem unika owego dyskursywnego zdwojenia znamiennego dla klasycznego aktu orzekania, albowiem jako samozwrotna forma performatywna po prostu działając, ukazuje to, czego powiedzieć nie jest w stanie.

<sup>58</sup> *Ibidem*, cyt. zmodyfikowany.

Nietzscheańska myśl nieredukowalnie skazana na pozostawanie w przestrzeni retoryki z konieczności musi przyjąć taki właśnie alogiczny i niedogmatyczny kształt, albowiem retoryka uniemożliwia *meta*-poziomowe opisowe ujęcie rzeczywistości oraz języka. Zaś jedyna postać, jaką może przyjąć eksplikacja tej quasi-*meta*-fizycznej okoliczności z konieczności musi być ograniczona do formy performatywnej, czyli takiej, w której warstwa opisu zostaje zredukowana do działania. Prowadzi to do paradoksalnego konstruktu swoistej retorycznej teorii performatywnej, bądź *anty*-metafizycznej *meta*-retoryki. Jeżeli zatem myśl Nietzschego jest jakiegoś rodzaju metafizyką, to jej istotę najpełniej wyraża, destrukcyjna wszelki metafizyczny fundament, retoryka.

Co ciekawe, wątek pisma performatywnego występuje również w filozofii poststrukturalistycznej, zwłaszcza w koncepcji Jacques'a Derridy. Choć filozofię Derridy w zakresie jego krytyki metafizyki Zachodu uznaje się za przedsięwzięcie pozostające pod wpływem Hegla, Husserla i Heideggera, to w kwestii filozofii języka pozostaje ono bez wątpienia pod dużym wpływem retorycznej koncepcji języka Nietzschego oraz językoznawstwa strukturalnego.

Jak powszechnie wiadomo, zgodnie ze strukturalistycznym poglądem na naturę języka, jest on tworem o czysto arbitralnym charakterze. O arbitralności języka można mówić w dwóch znaczeniach. Pierwszy sens jest trywialny. Zgodnie z nim znak językowy stanowi po prostu arbitralne połączenie elementu znaczącego – formy, i elementu znaczonego – treści, tj. w przypadku języka mówionego – sfery fonetycznej i semantycznej. Jedynie konwencja decyduje bowiem o charakterze poszczególnego dopasowania i zestawienia jednostek z owych dwóch sfer językowych. Gdyby bowiem związek ten nie był arbitralny, a znaczenie bądź rzeczywistość pozajęzykowa determinowałyby formę fonetyczną języka, to sfera znacząca wszystkich języków musiałaby być identyczna. Powyższy sens arbitralności nie oznacza jednak, że w każdym akcie wykorzystania języka istnieje pełna dowolność w dobieraniu formy znaczącej do określonego znaczenia. Przeciwnie, za odpowiedniość między znaczoną i znaczącą odpowiada kod, który porządkuje system językowy, umożliwiając jednocześnie procesy komunikacji. Dla ilustracji procesu kodowania posłużymy się koncepcją semiotyki Umberto Eco, gdyż stanowi ona najbardziej rozbudowane i zaawansowane rozwinięcie semiotyki strukturalistycznej w kierunku wyznaczonym przez główne założenia teorii poststrukturalistycznej.

W semiotyce kod jest pojęciem wielopoziomowym i wieloznacznym. Eco w zasadzie nie posługuje się jednym pojęciem kodu, lecz wieloma skorelowanymi

ze sobą jego pojęciami, odsyłającymi do wielu jego rodzajów. Całość dodatkowo komplikuje fakt, że kody odsyłają również do siebie nawzajem za pomocą korelacji wyższego rzędu, tworząc nowe jednostki systemu semiotycznego również odsyłające do kolejnych korelacji kodujących. Kod w najprostszej ujęciu Eco określa mianem funkcji znakowej, korelowane przez nią elementy nazywa zaś jej funktywami. Funkcja znakowa jest relacją łączącą plan wyrażania z planem treści, gdyż polega na przypisaniu określonego sygnału pewnej określonej treści. Istotne jest jednak – w czym wyrażnie daje o sobie znać zadłużenie teorii semiotycznej w językoznawstwie strukturalistycznym – że to nie konkretne realne sygnały (np. dźwięki) są przyporządkowywane konkretnym realnym treściom (np. przedstawieniom mentalnym), lecz że korelacji ulegają dwie abstrakcyjne struktury, tzw. s-kody. S-kod stanowi system będący czystą strukturą kombinatoryczną wszystkich jednostek danego planu. Struktura ta jest zaś wyznaczona przez zespół opozycji i pustych miejsc w całym systemie. Zakładając zatem, że plan wyrażenia składa się z prostego systemu sygnalizacyjnego złożonego z czterech sygnałów A B C D (pod postacią liter mogą występować określone skalarne zjawiska fizyczne, np. dźwięki zróżnicowane ze względu na wysokość tonu), to system ten można opisać jako czystą strukturę, definiując każdy element jedynie poprzez sieć wzajemnych opozycji względem pozostałych jednostek systemu, tj.  $A \Leftrightarrow \neg B, \neg C, \neg D$ ,  $B \Leftrightarrow \neg A, \neg C$  i  $\neg D$ , itd. Z racji, że każdy sygnał może przyjmować dwie wartości – (1) gdy sygnał występuje i (0) gdy nie pojawia się on w kanale – to można go zidentyfikować na podstawie zajmowanego miejsca w systemie (tj. jego pozycji w czteroelementowym ciągu):

$$A \Leftrightarrow 1\ 0\ 0\ 0$$

$$B \Leftrightarrow 0\ 1\ 0\ 0$$

$$C \Leftrightarrow 0\ 0\ 1\ 0$$

$$D \Leftrightarrow 0\ 0\ 0\ 1$$

Plan wyrażenia tworzy zatem czystą strukturę kombinatoryczną, składającą się na system syntaktyczny, który w nomenklaturze Eco zyskuje miano s-kodu. Ów s-kod za sprawą funkcji znakowej zostaje skorelowany z innym s-kodem, stanowiącym tym razem czystą strukturę kombinatoryczną jednostek planu treści. Zakładając, że dysponujemy słownikiem złożonym z 4 pojęć, w konsekwencji struktura konceptualna naszego języka zyskuje następującą postać:

«pojęcie 1»  $\Leftrightarrow$  1 0 0 0

«pojęcie 2»  $\Leftrightarrow$  0 1 0 0

«pojęcie 3»  $\Leftrightarrow$  0 0 1 0

«pojęcie 4»  $\Leftrightarrow$  0 0 0 1

Korelacja za pomocą funkcji znakowej dwóch s-kodów tworzy znak, czyli przyporządkowanie jednostek planu wyrażania do planu treści<sup>59</sup>, relację tę Eco określa mianem denotacji. Pewne istniejące już połączenie denotacyjne, w wyniku którego powstaje znak, może oczywiście odsyłać za pomocą nowego kodu (tzw. sub-kodu), tj. nowej funkcji znakowej, do kolejnego planu wyrażania. Taka funkcja znakowa wyższego rzędu nosi w Ecowskiej terminologii miano konotacji. Funktywami kodu konotacyjnego są zaś z jednej strony (jako plan wyrażania) istniejąca uprzednio funkcja znakowa, z drugiej zaś s-kod innego planu treści. Konotacji może podlegać np. reakcja na określony znak. Kod konotacyjny w takim wypadku łączy funkcję znakową z s-kodem planu reakcji behawioralnych, który można oddać za pomocą kolejnej struktury s-kodu. Zakładając, że dysponujemy agentem z czterema reakcjami, otrzymujemy następującą strukturę planu behawioralnego:

«reakcja  $\alpha$ »  $\Leftrightarrow$  1 0 0 0

«reakcja  $\beta$ »  $\Leftrightarrow$  0 1 0 0

«reakcja  $\gamma$ »  $\Leftrightarrow$  0 0 1 0

«reakcja  $\delta$ »  $\Leftrightarrow$  0 0 0 1

Reakcja behawioralna jest więc wywołana przez istniejący na mocy pewnej konwencji znak (korelacje treści z określonym wyrażeniem), a umożliwia ją uprzednio istniejąca sygnifikacja semantyczna – tj. korelacja sygnału z treścią. Dana reakcja również może stanowić znak i odsyłać do kolejnej relacji konotacyjnej, stanowiąc w konsekwencji ogniwo niekończącego się ciągu kodowanych wyrażań.

Powyzsze rozwiązanie prowadzi oczywiście do piramidalnego spiętrzenia struktury kodowania, zaś kreślone w nim semiotyczne uniwersum tworzy niezwykle skomplikowaną sieć nad- i pod-kodowań, która stanowi zupełny system

---

<sup>59</sup> *Ibidem*, s. 51.

oraz poręczny instrument dla ujęcia procesów opisu i transformacji kultury. Jako że jednostki znaczące są zawsze uwikłane w sieć denotacyjno-konotacyjną, zaś potencjał ewolucyjno-kombinatoryczny systemu (jego arbitralność oraz łatwość budowania nowych połączeń kodujących) jest praktycznie nieskończony, to możliwości generatywne systemu wydają się być całkowicie nieograniczone. Jednostki mogą się spiętrzać się bowiem w coraz bardziej złożone kompleksy, zaś proces interpretacji z konieczności przyjmuje postać nieograniczonej semiozy. Krótko mówiąc, teoria semiotyczna wydaje się nie mieć żadnego górnego ograniczenia, dopuszczając jednak pewien hermeneutyczny horyzont sensu, który stanowiłby swoisty ostateczny kod wszystkich form komunikacji.

Z tak zarysowanej sytuacji problemowej wyrasta poststrukturalistyczna koncepcja językowa. Poststrukturalizm radykalizuje ujęcie strukturalne, uznając że ostateczny kod, swoista ogólna rama dla wszelkich ujęć językowych, zwyczajnie nie istnieje. Uchwycenie swoistego kodu wszystkich kodów jest bowiem niemożliwe, gdyż niczym horyzont, na każdym etapie interpretacji przybliżając się doń, pozostaje poza naszym zasięgiem. Hermeneutyczny horyzont interpretacyjny na każdym etapie semiozy pozostaje ustawicznie otwarty, bowiem, zdaniem Derridy, interpretacja jest całkowicie niezależna od jakichkolwiek transcendentnych czynników. Sens – tj. swoista idea regulatywna procesu interpretacji – nie może być nigdy jednoznacznie zdeterminowany przez jakiś pozajęzykowy czynnik organizujący, interpretacja dokonuje się zatem w perspektywie ostatecznej jego nierozstrzygalności. Konsekwencją poststrukturalistycznej definicji interpretacji musi być teza, że jej proces nigdy sam nie może zostać dopełniony. Hermeneutyczny aksjomat doskonałej koherencji tekstu stanowi zatem typową metafizyczną mrzonkę. Globalna struktura sensu, jako kod wszystkich kodów, pozostaje zatem strukturą nieobecną, niemożliwą do ujęcia, jednakże wyznaczającą niczym idea figuratywna cel interpretacyjny.

Sytuacja przybiera podobny obrót, jeżeli zastanowimy się nad kwestią dolnego ograniczenia systemu językowego – czyli problemem statusu oraz genezy jego jednostek podstawowych. Innymi słowy, jeżeli zapytamy o charakter pierwotnego połączenia kodującego (w nomenklaturze Eco tzw. *ur-kodu*) – tj. czy ma ono naturę ostensywno-ikoniczną, oraz co za tym idzie, czy pierwotny znak odsyła do rzeczywistości danej bezpośrednio do swoistego znaczenia bazowego. Zgodnie bowiem z koncepcją strukturalistyczną pierwotne połączenia kodujące bazowe elementy struktury są sztywne i niepodatne na żadne transformacje systemu. Niczym kantowskie kategorie oddają one bowiem pierwotne prawa

umysłu, zakotwicząc system strukturalistyczny w porządku naturalnym, odsyłają do bazowego znaczenia. Rzecz jasna takowe znaczenie bazowe zdaniem Derridy zwyczajnie nie istnieje, a semantyka w poststrukturalistycznym modelu języka ma skrajnie areferencyjny charakter. Zdaniem Eco już samo pytanie o bazowe korelaty semantyczne jest obarczone tzw. błędem ekstensjonalności – czyli przekonaniem, że jednostki systemu językowego mogą poza niego odsyłać. Poststrukturalistyczna teoria znaczenia rezygnuje bowiem całkowicie z semantyki referencyjnej, redukując korelat semantyczny jedynie do wyłonionych zgodnie z modelem strukturalnym opozycyjnej sieci różnicującej<sup>60</sup>. Wątek ten stanowi rozwinięcie drugiego ze wzmiankowanych wcześniej sensów arbitralności językowej postulowanego przez strukturalistów. Zgodnie z nim arbitralne jest nie tylko przyporządkowanie elementu znaczącego terminu jego znaczeniu, ale również zakres semantyczny samego elementu znaczonego. Oznacza to, że każdy język dzieli i kategoryzuje rzeczywistość pozajęzykową w całkowicie dowolny sposób, zaś treść kodowana w danym pojęciu nie jest wyznaczona przez relację z pozajęzykową rzeczywistością, gdyż zgodnie z poglądem strukturalistycznym w samej rzeczywistości nie ma żadnych podziałów i kategorii, które język by odzwierciedlał i charakteryzował. Podobnie zatem jak element znaczący, tak również element znaczony nie jest generowany przez zewnętrzną strukturę rzeczywistości, lecz wyłącznie przez wewnątrzjęzykowy system wzajemnych relacji o charakterze opozycyjnym. Znaczenie w języku nie jest zatem określane przez referencję do świata zewnętrznego, lecz przez wewnątrzjęzykowy system różnic. Innymi słowy treść znaku językowego nie jest stałą właściwością znaku samego w sobie, lecz wynika z wartości, jaką otrzymuje on w obrębie językowego systemu semiotycznego. Pojęcia, tj. wartości związane ze znakami językowymi, są zatem czysto dyferencjalne, o znaczeniu danego wyrazu decyduje bowiem

<sup>60</sup> Cena, jaką musi za to zapłacić, jest jednak dość wysoka, teoria znaczenia zostaje bowiem niejako zawieszona w próżni i mimo ogromnego potencjału generatywno-opisowego, zwłaszcza w odniesieniu do fenomenów kultury, nie daje się uzgodnić z ujawnionymi w toku badań kognitywistycznych naturalistycznymi determinantami języka. Szerzej na ich temat, cf. D. K. Ollera, U. Griebel (eds.), *Evolution of Communication Systems*, Cambridge 2004; T. W. Deacon, *The Symbolic Species: Co-evolution of Language and the Brain*, New York 1997; D. Brickerton, *Adam's Tongue: How Humans Made language, How Language Made Humans*, New York 2009; D. Brickerton, E. Szathmary (eds.), *Biological Foundations and Origin of Syntax*, Cambridge 2009; I. Brinck, P. Gärdenfors, *Co-operation and Communication in Apes and Humans*, „Mind & Language” 2003, 18(5), s. 484–501.



miejsce, jakie zajmuje on w językowym systemie różnic. Znaczenie terminu nie ma zatem zawartości pozytywnej i nie istnieje samoistnie. Samoistna jest jedynie relacja opozycyjna między elementami. Różnica jest zatem pierwotna względem pozytywności. Językowy system elementów znaczących, który Derrida określa mianem tekstu, stanowi podstawową i całkowicie autonomiczną jednostkę lingwistyczną jego koncepcji języka. Analiza lingwistyczna zawsze przybiera zatem w myśli Derridiańskiej postać systemową, znaki, komunikaty, zdania oraz nazwy są zaś zawsze rozważane w kontekście pozostałych elementów systemu językowego, którego wewnętrzny mechanizm ma postać systemu różnic, opozycji, nie zaś pozytywności.

Twórczość Derridy wpisuje się zatem w ogólny schemat krytyki procesu ontologizacji strukturalizmu, który to proces staje się udziałem późnych koncepcji strukturalistycznych (za sprawą m.in. Lévy-Straussa)<sup>61</sup>. Derrida konsekwentnie odrzucając przekonanie o istnieniu jakichś wyróżnionych w systemie językowym pierwotnych *ur*-kodów, zdecydowanie odrzuca możliwość sztywnych transcendentálnych struktur językowych, a więc ontologizacji struktury. W filozofii poststrukturalistycznej model językowy stanowi co najwyżej rodzaj operacyjnej hipotezy, bez roszczeń do obiektywnej obowiązywalności. Eco ujmuje to następująco:

Problem pojawia się wtedy, gdy zapytamy, czy tak zdefiniowana struktura jest obiektywną rzeczywistością czy też hipotezą operacyjną. [...] terminu 'struktura' będę używał zgodnie z następującym założeniem epistemologicznym: struktura jest modelem, który jest zbudowany i zakładany, by stosując zunifikowany punkt widzenia, ujednoczyć rozmaite zjawiska. Mamy prawo przypuszczać, że o ile dzięki takim uproszczonym modelom uda się wytłumaczyć wiele zjawisk, o tyle będą mogły odtworzyć jakiś 'naturalny' porządek lub odzwierciedlić jakieś 'uniwersalne' funkcjonowanie umysłu ludzkiego. Należy unikać metodologicznego błędu, który polega na głębokim przekonaniu, że odkrywszy jakieś zjawiska za pomocą zunifikowanych modeli strukturalnych, udało nam się uchwycić oblicze świata (czy to umysł ludzki, czy mechanizmy społeczne) jako pewne ontologiczne datum<sup>62</sup>.

W koncepcji Derridy tekst nie stanowi żadnego rodzaju spójnego, jednolitego i jednoznacznie określonego systemu, co więcej nie przysługuje mu nawet żadna forma pozytywności, pozbawiony jest więc jakiegokolwiek ujednoczającej go istoty, która wyznaczałaby jego cechy esencjalne. Podstawową jednostką

<sup>61</sup> Szerzej na ten temat, cf. U. Eco, *Nieobecna struktura*, przeł. A. Weinsberg, P. Bravo, Warszawa 1996, s. 290–296.

<sup>62</sup> U. Eco, *Teoria semiotyki*, przeł. M. Czerwiński, Kraków 2009, s. 50.



Derridiańskiej koncepcji lingwistycznej jest zatem nienasycony ostatecznym sensem system różnic, któremu w wyniku wielu zabiegów interpretacyjnych przypisać można jedynie znaczenie tymczasowe i relatywne (określone względem pozostałych elementów systemu)<sup>63</sup>.

Derrida odmawiając istnienia pierwotnym połączeniom kodującym, odmawia go również pierwotnemu niezdeterminowanemu przez procesy tekstualne znaczeniu, którego istnienie i uprzywilejowanie w dziejach filozofii zachodniej wpływało jego zdaniem na logocentryczny charakter tej ostatniej. Derridiański program deontologizacji struktury można zatem postrzegać również jako uwolnienie systemu znaków spod jarzma semiotycznego logocentryzmu, czyli podporządkowanie systemu znaków rzeczywistości wobec nich transcendentnej, tzn. podporządkowanie znaku temu, co przezeń oznaczane, tj. „transcendentalnemu znaczonemu”<sup>64</sup>. Zdaniem Michela Foucaulta, refleksem tego procesu jest choćby całkowite usunięcie autonomii znaku i funkcjonalistyczne ograniczenie jego rangi do jedynie idealnie transparentnego reprezentanta sensu<sup>65</sup>. Jak wskazują Derrida i Foucault, jednym z najistotniejszych punktów logocentryzmu było nie tyle samo ustanowienie zewnętrznego względem znaku desygnatu, co przede wszystkim całkowite podporządkowanie semiotycznej wykładni elementom spoza systemu znakowego<sup>66</sup>.

Tymczasem wedle Derridy wykładnia językowego systemu powinna być całkowicie niezależna od jakichkolwiek elementów transcendentnych czynników, a co za tym idzie należy odrzucić rozumienie samego sensu tekstu jako czegoś względem tekstu transcendentnego. Należy zatem uwolnić wszelką interpretację semiotycznego systemu znakowego od jakichkolwiek czynników pozatekstualnych<sup>67</sup>. Zdaniem Derridy ostateczne, pozatekstualne gwaranty spójności tekstu i koherencji jego interpretacji zwyczajnie nie istnieją<sup>68</sup>. Interpretacja w konsekwencji realizuje się *de facto* jako proces nieskończonej i absolutnie niezdeterminowanej gry znaków, gdyż zależności elementów znaczących od elementów znaczonych, znaku od desygnatu, czy też wyrażenia od referenta itp., zostają

<sup>63</sup> *Ibidem*.

<sup>64</sup> E. Behler, *Confrontations: Derrida/Heidegger/Nietzsche*, trans. S. Taunbeck, Stanford 1991, s. 66.

<sup>65</sup> M. Foucault, *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, przeł. T. Komendant, Gdańsk 2005, t. 1, s. 100.

<sup>66</sup> E. Behler, *Confrontations...*, s. 55–67.

<sup>67</sup> *Ibidem*, s. 75–76.

<sup>68</sup> *Ibidem*, s. 67.

w koncepcji poststrukturalistycznej całkowicie zakwestionowane<sup>69</sup>. Koncepcja poststrukturalistyczna nie implikuje jednak tezy, że każdy system językowy jest z gruntu nonsensowny bądź też pozbawiony znaczenia<sup>70</sup>. Znaczenie nie ma jednak charakteru obiektywnego i absolutnego, zawsze jest bowiem zrelatywizowane do partykularnego systemu znaków. System znaków jako całość mieści w sobie sprzeczne wyrażenia, które nie sposób zamknąć w spójnym i koherentnym modelu. Skrajnie referencyjny poststrukturalistyczny model semantyki uwalnia ponadto kryteria interpretacji od jakiegokolwiek transcendentalnego sensu, sytuując wszelkie narzędzia niezbędne do rekonstrukcji sensu wewnątrz dyferencyjnego systemu językowego, w zgodzie z Derridiańską maksymą: „Nie ma żadnego poza-tekstem”<sup>71</sup>.

Tak zarysowana Derridiańska koncepcja języka w sposób istotny wyznacza główne cechy jego projektu dekonstrukcji. Pojęcie dekonstrukcji jest trudne do precyzyjnego zdefiniowania, w uproszczeniu stanowi ono swoistą metodę interpretacji, która za główny metodologiczny wyznacznik obiera proces problematyzacji i swoistego „rozchwiania” zakładanej przez logocentryczną myśl lingwistyczną bipolarnej struktury tekstu. Praca dekonstrukcji polega zatem na wskazywaniu wewnętrznej niespójności analizowanego systemu językowego poprzez odsłanianie tzw. nieoznaczników, tj. elementów, które z jednej strony nie poddają się zupełnemu zdeterminowaniu przez transcendentne determinanty językowe<sup>72</sup>, z drugiej zaś nie dają się również zamknąć w dualistycznym systemie opozycji klasycznej logocentrycznej metafizyki. Tym samym efektem dekonstrukcji jest ukazanie absolutnej autonomii systemu semiotycznego (tj. jego nieredukowalności i niezależności od jakichkolwiek pozalingwistycznych czynników) oraz likwidacja logocentryzmu dzięki uwolnieniu znaku spod władzy dyndynego właściwego znaczenia<sup>73</sup>.

Derridiański projekt filozoficzny pozostaje jednak dość problematycznym przedsięwzięciem, gdyż jako przedsięwzięcie negatywne z konieczności musi unikać konstruowania nowej, przeciwstawnej logocentryzmowi formy metafizyki,

<sup>69</sup> *Ibidem*, s. 74.

<sup>70</sup> R. Gasché, *The Tain of the Mirror. Derrida and the Philosophy of Reflexion*, London 1986, s. 280–281.

<sup>71</sup> J. Derrida, *Of Grammatology*, trans. G. Ch. Spivak, J. Hopkins, Baltimore 1976, s. 158, cyt. za: E. Behler, *Confrontations...*, s. 76.

<sup>72</sup> A. Schrift, *Nietzsche's French Legacy: A Genealogy of Poststructuralism*, s. 15–24.

<sup>73</sup> Cf. R. Gasché, *The Tain of the Mirror. Derrida and the Philosophy of Reflexion*, s. 255–270.

jako ubocznego skutku jej dekonstrukcji. Derrida zatem niejako programowo przeciwstawia się wpisaniu swej koncepcji w jakąkolwiek szerszą filozoficzną ramę, włączając zarówno wszelkiego rodzaju koncepcje metafizyczne, transcendentalistyczne, jak również wszelkie holistyczne teorie języka<sup>74</sup>. Krótko mówiąc podobnie jak przedsięwzięcie Nietzscheańskie, również poststrukturalizm swe radykalnie antymetafizyczne ostrze kieruje przeciw wszelkim lingwistycznym przejawom metafizyki. Co więcej Derrida programowo unika rozwijania jakiegokolwiek pozytywnej formy opisu własnej teorii, każdy taki opis pretendowałby bowiem do konstrukcji metafizycznej, system językowy jako sieć różnic jest ze swej istoty nieobecny.

Zdefiniowanie tekstu jako systemu różnic nie zabezpiecza jednak filozofii Derridy przed paradoksem samoodniesienia, wręcz przeciwnie, radykalizuje paradoksalność wykładni Derridy. Skoro bowiem system jest ustawicznie nieobecny, to powstaje problem jego wykładni, jak mianowicie ująć językowo system, który z definicji jest niemożliwy do ujęcia, gdyż sam stanowi warunek możliwości wszelkiego ujęcia językowego. Jedyną strategią, do jakiej może się odwołać Derrida, jest zatem zbliżona do Nietzscheańskiej postać pisma performatywnego. Pisma, które samym aktem ukazuje nieobecność systemu językowego, niemożność stworzenia spójnego systemu. Formy konstruowania dyskursu, który sam siebie znosi, sam sobie zaprzecza i sam siebie usprzecznia. Przedsięwzięcie poststrukturalistów stanowi zatem bezpośrednią kontynuację tendencji, zgodnej z główną tezą francuskiej linii interpretacyjnej filozofii Nietzschego. Zgodnie z nią myśl Nietzscheańska stanowi świadomą próbę przekroczenia sztywnej granicy między filozofią a literaturą i to nie tylko na płaszczyźnie formalnej, ale również w planie treści<sup>75</sup>. Przymuszalnie można by nawet przyjąć, że warstwa formalna do tego stopnia łączy się w filozofii Nietzschego oraz poststrukturalizmie z warstwą treściową, że rozróżnienie obu ulega całkowitemu zatarciu. Ujednolicenie obu warstw otwiera myśl poststrukturalistyczną nie tylko na analizy czysto filozoficzne, ale również krytycznoliterackie opracowania formalnej warstwy jej dyskursu. Te ostatnie z punktu widzenia założeń myśli poststrukturalistycznej wydają się bowiem równie uprawnione co prace poświęcone analizie czysto treściowej. Język w koncepcji struktura-

<sup>74</sup> E. Behler, *Confrontations...*, s. 146.

<sup>75</sup> Cf. P. de Man, *Alegorie czytania. Język figuralny u Rousseau, Nietzschego, Rilkego i Prousta*, przeł. A. Przybysławski, Kraków 2004; J. Derrida, *Ostrogi. Style Nietzschego*, przeł. B. Banasiak, Gdańsk 1997.

listycznej przypomina bowiem sieć tropów i metafor, które jednak nigdy nie odsyłają do znaczenia literalnego, lecz jedynie do kolejnych metaforycznych wyrażań, tworząc nieskończoną sieć znaczonych.

Poststrukturalistyczna koncepcja języka nie znalazła bezpośredniej kontynuacji w językoznawstwie kognitywnym, ale z całą pewnością pośrednio wpłynęła na klimat kulturowy, stwarzając tym samym dogodne warunki dla pojawienia się bardziej relatywistycznych nurtów również tkwiących w tradycji filozofii analitycznej badań kognitywistycznych. Istnieją jednak liczne punkty styeczne, które pozwalają na uznanie daleko idących zbieżności między nurtem poststrukturalistycznym a kognitywizmem. Jednym z nich jest niejednorodność obu paradygmatów i otwarcie na wielokontekstowe badania interdyscyplinarne, które przecież stanowią sedno obu nurtów. Jak czytamy w *Leksykonie językoznawstwa kognitywnego*, pod hasłem „językoznawstwo kognitywne”:

W językoznawstwie kognitywnym – w badaniach nad językiem, umysłem i współzależnościami między nimi – pierwszorzędną wagę przywiązuje się do roli znaczenia, procesów pojęciowych i ucieleśnionego znaczenia. Językoznawstwo kognitywne jest szerszym przedsięwzięciem – jednym z ujęć nauki o języku i umyśle – a nie pojedynczą koncepcją<sup>76</sup>.

Zgodnie zatem z obiegową opinią, w pewnym sensie językoznawstwo kognitywne jest formą postmodernizmu w językoznawstwie, jako takie stanowi więc emanację tendencji kulturowej pokrewnej poststrukturalizmowi<sup>77</sup>.

### 3. Językoznawstwo kognitywne

XX-wiecznym przykładem retorycznej koncepcji języka, w której metafora odgrywa rolę centralną, jest powstała na gruncie językoznawstwa kognitywnego propozycja G. Lakoffa i M. Johnsona. Kognitywna koncepcja metaforycznej struktury języka została opisana w słynnej książce *Metafory w naszym życiu*, która chyba w największym stopniu przyczyniła się do popularyzacji językoznawstwa kognitywnego. Zawarte w niej twierdzenia można w zasadzie sprowadzić

---

<sup>76</sup> V. Evans, *Leksykon językoznawstwa kognitywnego*, przeł. M. Buchta, M. Cierpisz, J. Podhorońska, A. Gicala, J. Winiarska, Kraków 2009, s. 48.

<sup>77</sup> Na temat związków postmodernizmu i poststrukturalizmu, zob. P. Pieniążek, *Suwerenność a nowoczesność. Z dziejów poststrukturalistycznej recepcji myśli Nietzschego*, Łódź 2006.

do trzech głównych punktów. Po pierwsze, podobnie jak w koncepcjach kontynentalnych metafora nie jest jakimś szczególnym użyciem języka charakterystycznym dla poetyckich typów dyskursów, lecz należy do samego sedna wszelkiego używania systemu językowego, nawet tego, który z pozoru wydaje się nam zgoła niemetaforyczny. Metafory nie sposób zatem zredukować jedynie do określonej figury retorycznej, lecz należy ją uznać za sedno języka jako takiego. Po drugie, metafory, o jakich piszą Lakoff i Johnson, odznaczają się od potocznego ich rozumienia wysokim stopniem koherencji i systematyczności, odwzorowanie zachodzące w metaforze daje się wręcz opisywać w kategoriach matematycznych. Wreszcie po trzecie, koncepcja kognitywna, jako sztandarowy przykład językowego modelu poznania, uznaje rudymenarną dla wszelkiego języka strukturę metaforyczną za typową nie tylko dla procesu mówienia i konstruowania wypowiedzi językowych, lecz przede wszystkim za typową dla naszego sposobu myślenia. Pojęciowa strona umysłu również ma metaforyczną strukturę. Metafora zajmuje zatem nie tylko centralne miejsce w języku, lecz również w myśleniu, gdyż oba fenomeny są ze sobą nieuchronnie splecione.

Metafora pojęciowa, zdaniem Lakoffa i Johnsona, to najprościej mówiąc relacja odwzorowania pomiędzy elementami dwóch domen poznawczych. Odwzorowanie należy rozumieć w ścisłym matematycznym sensie jako relację przyporządkowania elementów zbioru A elementom zbioru B<sup>78</sup>. Oba zbiory stanowią domeny poznawcze, które najprościej można ująć jako dowolny uporządkowany obszar wiedzy, który stanowi swoiste tło dla konceptualizacji językowych treści. Pojęcie domeny odsyła zatem do zakresu wiedzy stanowiącej odniesienie do denotowanej i konotowanej treści pojęciowej danego wyrażenia językowego, mieszcząc w sobie zarówno elementy *stricte* konceptualne, empiryczne, jak również pragmatyczne i kulturowe. Zbiór domen uszeregowany ze względu na stopień ogólności nosi miano matrycy domenowej. Na temat ogólnej charakterystyki domen Langacker pisze następująco:

Czym właściwie jest domena? By termin ten spełniał swoje zadanie, należy go – w sensie ogólnym – interpretować jako wskazanie wszelkiego rodzaju treści pojęciowej lub sfery doświadczenia. Na przykład w treści pojęciowej, na którą składa się wyobrażenie szklanki wypełnionej wodą do połowy swej objętości, znajdujemy takie domeny, jak przestrzeń, wrażenie wilgoci, pojęcie szczegółowe WODA (częściowo definiowane w kategoriach wilgoci), bardziej schematyczne pojęcie CIECZ (immanentnie obecne w pojęciu WODA),

<sup>78</sup> G. Fauconnier, *Mappings in Thought and Language*, Cambridge 1997, s. 1.

wyobrażenie pojemnika i jego zawartości, bardziej dookreślone wyobrażenie napełniania pojemnika cieczą, pojęcia pojemności i tożsamości [...], jak również naszą kulturową wiedzę, że do szklanek nalewa się wody po to, by ją wypić. Nie należy spodziewać się, że jest jakaś jedna ostateczna lista domen w danej macierzy lub że istnieje sposób na jednoznaczne rozpisanie treści wyrażenia na poszczególne domeny. To, ile i które domeny rozpoznajemy, zależy od naszego celu i jest do pewnego stopnia arbitralne. Ważne, by pamiętać o różnorodnej i wieloaspektowej naturze treści pojęciowej, jaką przywołuje dane wyrażenie<sup>79</sup>.

Definicja domeny, zaproponowana przez Langackera, pozostaje z założenia niedookreślona i niezwykle ogólna. Bardziej precyzyjną definicję domeny, jako koniecznego powiązania ze sobą wiązek wymiarów, zaproponował Peter Gärdenfors w swojej koncepcji przestrzeni konceptualnych. Aby rozjaśnić tę definicję, warto poświęcić kilka słów koncepcji przestrzennego modelu mentalnego Gärdenforsa.

Zgodnie z podstawowym założeniem teorii przestrzeni konceptualnych zjawiska mentalne podmiotu mogą zostać opisane za pomocą kategorii geometrycznych oraz pojęć z algebry wektorowej. Podstawowym budulcem takiej przestrzeni konceptualnej są tzw. wymiary jakościowe. Wymiary tworzą teoretyczną ramę służącą do przyporządkowywania określonych właściwości obiektom oraz do określenia zachodzących między nimi relacji. Pojęcie wymiaru należy rozumieć dosłownie, nie stanowi ono bowiem swoistej metafory dla jakichś istniejących w umyśle relacji, lecz jest po prostu geometrycznym wymiarem wykorzystywanym do modelowania różnych zależności między reprezentacjami jakości. Podstawową rolą wymiaru w modelu przestrzeni konceptualnych jest reprezentowanie różnorodnych jakości przedmiotów w różnych domenach<sup>80</sup>. Wymiary są wyposażone w struktury geometryczne, gdyż w większości przypadków ocena podobieństwa i różnorodności bodźców generuje ich relację porządkującą. Możliwe jest na przykład uszeregowanie dźwięków ze względu na ich wysokość, co wygeneruje uporządkowanie doznań percepcyjnych podług wysokości

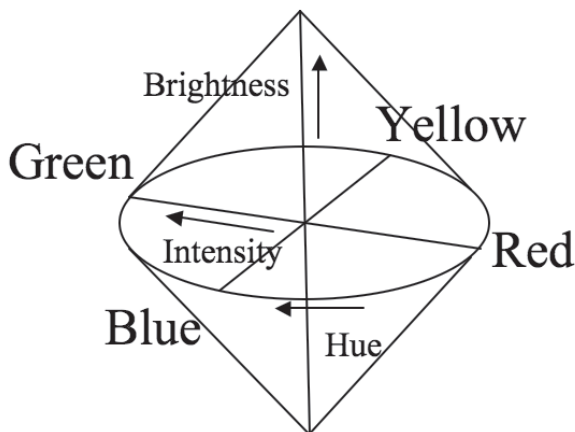
<sup>79</sup> R. W. Langacker, *Gramatyka kognitywna. Wprowadzenie*, przeł. E. Tabakowska et al., Kraków 2009, s. 71.

<sup>80</sup> Identyfikacja wymiarów odbywa się przy użyciu techniki MDS (Multi Dimensional Scaling), która polega na wyprowadzaniu statystycznych danych w oparciu o pozyskiwane eksperymentalnie sady badanego podmiotu dotyczące podobieństwa prezentowanych mu bodźców. Technika MDS jest wykorzystywana zarówno do określenia liczby wymiarów przestrzeni bazowej, jak również do jej późniejszego skalowania. Szerzej na jej temat, cf. A. Biela, *Skalowanie wielowymiarowe w analizach ekonomicznych i behawioralnych*, Lublin 1995.



tonu. Współrzędne punktów wewnątrz przestrzeni konceptualnej reprezentują poszczególne przypadki każdego wymiaru, np. określoną temperaturę, określoną wagę, itd.

Pojęcie wymiaru Gärdenfors wykorzystuje dla precyzyjnego zdefiniowania domeny, na którą składają się koniecznie powiązane ze sobą wiązki wymiarów. Gärdenfors wymiary tego rodzaju określa mianem zintegrowanych i przeciwstawia je wymiarom odseparowanym. Najprościej mówiąc, wymiar jest zintegrowany, jeśli zawsze występuje w połączeniu z innym wymiarem, tj. jeżeli przypisanie przedmiotowi wartości w jednym wymiarze wiąże się z koniecznością przypisania mu wartości również w innym wymiarze. Za przykład wymiarów zintegrowanych może posłużyć choćby odcień z jasnością, lub wysokość dźwięku z głośnością. Jako że podział wymiarów jest podziałem logicznym, zatem wymiar można określić mianem odseparowanego, gdy nie jest on zintegrowany. Za przykład wymiarów odseparowanych może posłużyć choćby waga i odcień. Domeną zatem będzie wiązka wymiarów zintegrowanych, które są odseparowane od wszystkich pozostałych wymiarów. Rzecz jasna domeny mogą być jednowymiarowe, jak np. temperatura lub waga, bądź wielowymiarowe, jak np. przestrzeń (wysokość, szerokość, długość), kolor (natężenie, jasność, odcień). Reprezentację domeny koloru w przestrzeni konceptualnej przedstawia poniższy rysunek:



Rys. 2. Reprezentacja domeny koloru w przestrzeni konceptualnej

Źródło: P. Gärdenfors, *The Geometry of Meaning: Semantics Based on Conceptual Spaces*, Cambridge 2014



Domena zatem w językoznawstwie kognitywnym jest podstawowym budulcem znaczenia, nadającym strukturę całej treści pojęciowej danego wyrażenia. Ustrukturuwanie danej domeny jest wyznaczone zaś przez konieczne powiązania między wymiarami składającymi się na przestrzenny model reprezentacji umysłu.

W teorii Lakoffa i Johnsona metafora pojęciowa stanowi odwzorowanie domeny źródłowej w domenie docelowej. Oznacza to, że treść tej ostatniej jest konceptualizowana za pomocą pojęć składających się na domenę źródłową. Zwykle domena źródłowa jest mniej abstrakcyjna od domeny docelowej, jej pojęcia zaś wywodzą się bezpośrednio ze sfery doświadczenia fizyczno-kinetycznego. Konceptje metafory pojęciowej najprościej zilustrować przykładem zdania, które z pozoru wydaje się mieć całkowicie niemetaforyczny charakter:

*Jan wyszedł od powszechnie znanych przesłanek, aby dojść do nieoczywistych wniosków.*

Zdanie to denotuje pewną sytuację dotyczącą procesu rozumowania Jana przy pomocy języka z pozoru zupełnie niefiguratywnego. Zdaniem Lakoffa i Johnsona struktura konstrukcyjna zdań tego rodzaju (tj. proces ich językowej i mentalnej konceptualizacji) ma jednak w rzeczywistości ściśle metaforyczny charakter. Powyższe zdanie jest bowiem efektem z gruntu metaforycznego rzutowania elementów domeny źródłowej, czyli układu pojęciowego związanego z doświadczeniem podróży, na domenę docelową, tj. proces rozumowania. Elementy domeny źródłowej są przyporządkowywane elementom domeny docelowej, umożliwiając tym samym mentalne ujęcie abstrakcyjnego procesu rozumowania w kategoriach zaczerpniętych z codziennego doświadczenia. Myśliciel jest konceptualizowany w kategoriach podróżnika, przesłanki – to początek wędrówki, wniosek – to jej kres, zaś sam proces rozumowania stanowi efekt konceptualizacji kategorii podróży.

Międzydomenowe odwzorowanie elementów nie polega jednakże na prostym i arbitralnym przyporządkowywaniu jednych składników domeny drugim. Przeciwnie, odwzorowanie musi mieć ściśle koherencyjny charakter, za sprawą którego powiązanie elementów konceptualizowanych w domenie docelowej stanowi ściśle odzwierciedlenie użytych w procesie metaforyzacji składników domeny źródłowej. Ścisła koherencja odwzorowań oznacza *de facto*, że natura kognitywnego procesu metaforyzacji nie zasadza się na metaforyczności pojedynczego składnika (jak w przypadku nośnika odwzorowującego temat w klasycznym ujęciu metafory poetyckiej), lecz jest wyznaczona przez całą strukturę powiązań wewnątrzdomenowych. Jak wcześniej wzmiankowałem, domeny zaś

są ze sobą powiązane wertykalnym łańcuchem zależności, który wyznacza zależności między poszczególnymi domenami. Powiązanie to sięga aż do najbardziej podstawowych składników doświadczenia. Strukturę powiązań wewnątrz matrycy domenowej najpełniej obrazuje podany przez Langackera przykład znaczenia wyrazu 'szklanka':

Wśród domen, jakie w sposób oczywisty biorą udział w charakterystyce pojęciowej tego słowa, znajdujemy następujące:

- (i) Przestrzeń (domena podstawowa),
- (ii) Kształt (zwyczajny cylinder zamknięty z jednej strony) (ta niepodstawowa domena presuponuje przestrzeń jako domenę, w której znajduje wyraz pojęcie kształtu),
- (iii) typowa orientacja w przestrzeni (wymiar długości widziany w perspektywie pionowej, z zamkniętym dnem) (presuponuje między innymi domeny przestrzeni, wertykalności i kształtu),
- (iv) funkcja 1 (pojemnik na ciecz) (presuponuje typową orientację w przestrzeni, pojęcie cieczy i pojęcie pojemnika, które z kolei presuponuje takie pojęcia, jak zawieranie się w przestrzeni, potencjalny ruch, siła i stałość w czasie),
- (v) funkcja 2 (rola w procesie picia cieczy) (presuponuje funkcję 1 oraz pojęcia ludzkiego ciała, trzymania czegoś w dłoni, ruchu ramienia, trawienia itd.),
- (vi) materiał (zazwyczaj szkło),
- (vii) rozmiar (bez trudu mieszczący się w dłoni),
- (viii) inne (domeny odnoszące się do ceny, zmywania, upuszczania i tłuczenia, stawiania na stole w czasie posiłku, występowania w zestawach, sposobu produkcji itd.)<sup>81</sup>.

Skoro metafory pojęciowe opierają się na odwzorowywaniu zależności wewnątrzdomenowych, domeny zaś tworzą łańcuch powiązań wyznaczony przez zmianę stopnia ogólności, to również te pierwsze podobnie jak domeny muszą tworzyć wertykalny szereg wyznaczony przez międzydomenowe relacje ogólności. Na przykład w zdaniu z powyższego przykładu, którego bohaterem jest Jan, metafora pojęciowa ROZUMOWANIE TO PODRÓŻ ma u swego podłoża metaforę MYŚLENIE TO PORUSZANIE SIĘ, która z kolei bazuje na metaforze ontologicznej UMYSŁ TO CIAŁO.

Powyższe hierarchie taksonomiczne metafor są porządkowane przez relację ogólności, której struktura zostaje wyznaczona przez związek wyznaczony przez kategorię schemat–konkretyzacja. Innymi słowy zarówno relacje między poszczególną metaforą pojęciową (np. WNIOSEK TO CEL) a konkretnym wy-

<sup>81</sup> R. W. Langacker, *Gramatyka kognitywna*, s. 75.

rażeniem metaforycznym (np. Jan doszedł do niepokojących wniosków), jak również relacje między metaforami pojęciowymi o różnym stopniu ogólności, dają się ująć w ramach relacji zachodzącej między schematem a jego konkretyzacją. W schemacie metafory pojęciowej są ujęte wspólne elementy nadające strukturę wszystkim konkretyzowanym przez nią wyrażeniom metaforycznym, a w przypadku metafor o wyższym stopniu ogólności również konkretyzowanym przez nie, bardziej szczegółowym, metaforom pojęciowym. Dla przykładu dość ogólna metafora pojęciowa WYOBRAŻENIA TO MIEJSCA stanowi schemat konkretyzujący dwie bardziej szczegółowe metafory: PRZESŁANKA TO PUNKT WYJŚCIA oraz WNIOSEK TO CEL. Te ostatnie zaś, jako schematy, konkretyzują wyrażenia metaforyczne odpowiednio „Jan wyszedł od mocnych przesłanek”, oraz np. „Jan doszedł do smutnych wniosków”.

Relacje taksonomiczne między metaforami oraz wyrażeniami nie są jednak wyraźnie i jasno określone w kognitywnej teorii metafory. Co więcej określenie struktury odwzorowań metaforycznych na bazie relacji schemat–konkretyzacja stwarza liczne problemy związane z uzgodnieniem teorii metafory z pozostałymi założeniami językoznawstwa kognitywnego. Zgodnie z nimi bowiem relacja konkretyzacji schematu powinna być relacją uszczegóławiającą, która wnosi nowe elementy względem elementów schematycznych i co szczególnie istotne, wykorzystuje wszystkie elementy z poziomu schematu. Przykład takiego całościowego odwzorowania można przytoczyć choćby z paradygmatycznej dla relacji schemat–konkretyzacja płaszczyzny semantyki: np. pojęcia takie jak [Kot], [Pies], [Jaszczurka], [Papuga], które stanowią konkretyzacje schematu [Zwierzę] itd., mieszczą w sobie wszystkie elementy schematyczne, tj. +żywy, +zdolny do rozmnażania, +materialny itd. Na płaszczyźnie semantycznej niemożliwa jest sytuacja, w której jedna konkretyzacja zawierałaby pewne elementy schematu, inna zaś ich nie zawierała, gdyż właśnie zespół wspólnych wszystkim konkretyzacji elementów schematycznych określa przynależność schematyzowanych konkretyzacji do wspólnej kategorii. Schemat tworzą bowiem wszystkie wspólne/podobne elementy poszczególnych konkretyzacji. W schemacie nie ma zatem żadnej semantycznej redundancji, tworzą go bowiem tylko minimalny zestaw warunków koniecznych i wystarczających do określenia konkretyzacji.

Na gruncie metafory pojęciowej sytuacja wygląda jednak nieco inaczej, co znacznie problematyzuje ujęcie jej w kategoriach schemat–konkretyzacja. Odwrotnie bowiem niż w semantyce nazw, gdzie schemat stanowi efekt abstrakcji z istniejących partykularnie konkretyzacji, w relacji metaforycznego

konceptualizowania to treści konkretne pełniące rolę schematów służących do konkretyzowania wyrażeń abstrakcyjnych. Co więcej metaforyczne schematy pojęciowe mieszczą jednak w sobie ogromną liczbę redundantnych konotacji, które nie są wykorzystywane w ramach procesu konceptualizacji. Wreszcie nie jest również jasne zjawisko wybiórczości metaforycznej, tj. dlaczego jedne elementy z domeny źródłowej są odzwierciedlane w domenie docelowej, inne zaś nie. Aby zilustrować to zjawisko, odwołajmy się do przykładu metafory pojęciowej z *Metafor w naszym życiu* Lakoffa i Johnsona<sup>82</sup>:

### **Metafora pojęciowa:**

#### TEORIE (I ARGUMENTOWANIE) TO BUDYNKI

##### **Konkretyzacje metafory:**

*Czy to jest fundament twojej teorii?*

*Ta teoria wymaga podbudowy.*

*Ten argument się chwieje.*

*Musimy wesprzeć teorię solidnymi argumentami.*

*Teoria utrzyma się lub runie w zależności od siły argumentu.*

*Jego rozumowanie załamało się*

*Obalili jego najnowszą teorię.*

W powyższych przykładach widać, że jedynie nieliczne elementy domeny źródłowej, tj. budynków, są odwzorowywane na domenę docelową – teorię/argumentowanie. Elementy takie jak pokoje, okna, drzwi, korytarze, strychy, piwnice, klatki schodowe, nie podlegają odwzorowywaniu, a zdania utworzone w oparciu o tego typu korelacje brzmią delikatnie mówiąc sztucznie, na co wskazywali Clausner i Croft<sup>83</sup>:

*Czy to jest piwnica twojej teorii?; Ta linia rozumowania pozbawiona jest kanalizacji; W tej teorii pękła rura; strych teorii.*

---

<sup>82</sup> G. Lakoff, M. Johnson, *Metafor w naszym życiu*, s. 81.

<sup>83</sup> T. Clausner, W. Croft, *Productivity and schematicity in metaphors*, „Cognitive Science” 1997, 21 (3), s. 257.

Co prawda autorzy *Metafor w naszym życiu* wskazują, że również takie nieoczywiste elementy jak gargulce albo korytarze mogą zostać wykorzystane z powodzeniem jako elementy odwzorowywane w konceptualizacji pojęcia teorii:

Jego teoria zawiera tysiące malutkich pokoików i długich, krętych korytarzy.  
Jego teorie to istny Bauhaus w swojej pseudofunkcjonalnej prostocie.  
On jest zwolennikiem masywnych teorii w stylu gotyckim pełnych gargulców.  
Skomplikowane teorie zwykle stwarzają problemy natury hydraulicznej<sup>84</sup>.

Nie wydaje się jednak, aby tak nieoczywiste elementy domeny źródłowej „budynku” mogły na stałe zagościć w skonwencjonalizowanych formach językowego użycia. Nie jest również jasne, dlaczego niektóre elementy domeny źródłowej ulegają bardziej naturalnej konceptualizacji niż inne.

Sytuacje dodatkowo komplikuje jedna z centralnych tez Lakoffa i Johnsona, zgodnie z którą to właśnie metafora stanowi środek konceptualizacji i nadawania struktury pojęciowej domeny docelowej. Innymi słowy, metaforyczne odwzorowanie elementów domeny źródłowej wyznacza rozumienie całej domeny abstrakcyjnej. Jak pokazuje wcześniej rozważany przykład („Jan wyszedł od powszechnie znanych przesłanek, aby dojść do nieoczywistych wniosków”), wyrażenia odnoszące się do doświadczeń przestrzenno-kinetycznych są wykorzystywane do konceptualizacji i werbalizacji abstrakcyjnej i nieuchwytniej sfery związanej z myśleniem i rozumowaniem. Domena źródłowa zwykle poza swą konkretnością wiąże się z możliwością bezpośredniego postrzegania, docelowa zaś zazwyczaj odsyła do sfery bądź abstrakcyjnej, bądź mocno zsubiektywizowanej. Konsekwencją powyższej tezy jest całkowite sprowadzenie możliwości ujęcia jakiegokolwiek abstrakcyjnych elementów doświadczenia za pomocą domen należących do porządku empirycznego. Prościej mówiąc, gdyby nie doświadczenia zaczerpnięte ze sfery przestrzenno-kinetycznej (takie jak np. podróż), konceptualizacja domeny abstrakcyjnej (związanej np. z rozumowaniem) byłaby całkowicie niemożliwa, brakowałoby bowiem pojęć nadających jej strukturalną i konceptualną jedność.

Rzecz jasna do tego typu założeń można wysunąć szereg zastrzeżeń dotyczących zarówno pojęciowej podstawy tezy Lakoffa i Johnsona, jak i przyjmowanej przez nich metodologii. Pierwsza podstawowa wątpliwość dotyczy możliwości

---

<sup>84</sup> G. Lakoff, M. Johnson, *Metafory w naszym życiu*, s. 90.

odwzorowania domeny źródłowej w docelowej, które stanowi jednocześnie proces konceptualizacji i nadawania struktury tej ostatniej. Aby bowiem jakiegokolwiek odwzorowanie mogło mieć miejsce, domena docelowa musi być już bowiem jakoś wstępnie skonceptualizowana, przynajmniej w najbardziej elementarnym stopniu, polegającym na wyróżnieniu w niej poszczególnych elementów podlegających procesowi odwzorowywania. Zatem struktura domeny docelowej nie może być rzutowana z domeny źródłowej w procesie jej konceptualizacji, takie bowiem założenie wymaga przyjęcia całkowicie niedyskretnego charakteru domeny docelowej, która niczym niezróżnicowane kontinuum zyskiwałaby dopiero formę dzięki procesowi metaforyzacji. Powyższa teza o całkowitym strukturyzowaniu abstrakcyjnej domeny docelowej w procesie rzutowania relacji z domeny źródłowej, prowadzi do konieczności przyjęcia całkowicie arbitralnego charakteru odwzorowywania. Aby odwzorowywanie nie było arbitralne, tj. aby inherentne cechy samych domen decydowały o tym, czy jedna spośród domen źródłowych (np. podróż) nadaje się lepiej do opisu charakteru domeny docelowej (np. rozumowania), musiałby decydować jakiś większy stopień podobieństwa między domeną docelową a najlepszym kandydatem spośród domen źródłowych. Jednakże skoro domena docelowa zyskuje dopiero strukturę w procesie metaforycznego odwzorowywania, to w wyborze poszczególnej domeny źródłowej na najlepszy punkt wyjścia dla metaforyzacji domeny docelowej nie może decydować podobieństwo między domenami biorącymi udział w relacji odwzorowywania. Domena docelowa nie ma bowiem w punkcie wyjścia żadnej struktury, której obecność stanowi przecież warunek konieczny porównania. Nie sposób zatem wyjaśnić, dlaczego niektóre metafory pasują do określonych domen docelowych, a inne nie. Pewnego doraźnego rozwiązania tej kwestii może dostarczać odniesienie do poprzednich konceptualizacji domen docelowych. Innymi słowy niektóre metaforyczne odwzorowania bardziej nadają się do celów konceptualizacji poszczególnych domen docelowych (tj. nie wiążą się z wrażeniem sztuczności w użyciu języka), ponieważ struktura tych ostatnich została już uprzednio skonceptualizowana przez inną domenę źródłową o pokrewnej do nich strukturze. Na przykład metafora ROZUMOWANIE TO PODRÓŻ nadaje się do konceptualizacji domeny rozumowania, gdyż struktura podróży pokrywa się ze strukturą bardziej fundamentalnej metafory przewodu, która wcześniej posłużyła za wstępną konceptualizację całej domeny rozumowania albo przynajmniej niektórych jej elementów (np. myśli). Rozwiązanie to w dalszym jednak ciągu nie odpiera zarzutu dotyczącego arbitralnej natury pierwszego procesu metaforycznego od-



wzorowywania, tj. nadawania struktury stanowiącej kontinuum abstrakcyjnej domenie docelowej. Rzecz jasna nie oznacza to, że metaforyczna konceptualizacja domeny docelowej nie może w znacznym stopniu wzbogacić naszego jej postrzegania, bądź też wpływać znacząco na jej kulturową ewolucję. Mało jednak prawdopodobne, aby odwzorowanie tego rodzaju tworzyło domenę docelową (pojęcia czasu, moralności, myślenia), determinując całkowicie sposób naszego jej rozumienia. Pytanie o motywacje metaforycznych odwzorowań pozostaje zatem otwarte, jeżeli bowiem ich podstawową funkcją nie jest konceptualizacja abstrakcyjnych składników doświadczenia, to w zasadzie nie wiadomo do czego one *de facto* służą.

Pewnego rozwiązania tej kwestii dostarcza propozycja Tylera i Evansa, zgodnie z którą pierwotną funkcją metaforyzacji nie jest konceptualizacja domeny abstrakcyjnej, lecz zwiększenie stopnia komunikatywności domen abstrakcyjnych. Funkcja metafory nie polega zatem na czynieniu abstrakcyjnej domeny docelowej zrozumiałą dla podmiotu, lecz na uczynieniu jej sferą intersubiektywnie komunikowalną. Funkcja ta jest realizowana na drodze odniesienia czysto subiektywnych doświadczeń do porządku obiektywnego. Twierdzenia z domen konkretnych i obiektywnych podlegają bowiem dużo łatwiejszej weryfikacji przez innych obserwatorów, a co za tym idzie pozwalają na dużo łatwiejsze uzgodnienie znaczenia terminów opisujących rzeczywistość mentalną, na przykład choćby w kategoriach powszechnie doświadczanych fenomenów kinetyczno-przestrzenno-motorycznych. Jak zauważają Tyler i Evans:

Być może z powodu braku dostępu do umysłu drugiej osoby, w celu uzewnętrznienia informacji o naszych stanach wewnętrznych zaczęliśmy używać wyrażeń wykorzystywanych zwykle do mówienia o doświadczeniach, które są weryfikowalne, intersubiektywne, a stąd postrzegane tak samo przez różnych ludzi. Być może nie chodzi o to, że doświadczenie wewnętrzne jest mniej bezpośrednie czy doświadczane mniej w pełni niż doświadczenia sensomotoryczne, lecz o to, że doświadczenie wewnętrzne jest trudniej dostępne adresatowi<sup>85</sup>.

Miejsce i rola metafory w językoznawstwie kognitywnym nie są zatem ściśle i jednoznacznie określone, a spory dotyczące właściwej roli oraz funkcji metafory w procesie poznawczym w dalszym ciągu są przedmiotem licznych polemik.

<sup>85</sup> A. Tyler, V. Evans, *The relations between experience, conceptual structure and meaning: Non-temporal uses of tense and language teaching*, [w:] M. Pütz, S. Niemeier, R. Dirven (eds.), *Applied Cognitive Linguistics*, vol.1: *Theory and Language Acquisition*, Berlin 2001, s. 77.



Niezależnie jednak, czy metafora pełni w języku pierwotnie funkcję konceptualizacyjną czy czysto komunikacyjną, to jej rola w procesie poznawczo-językowym wydaje się już całkowicie niepowątpiewalna. Chociażby z tego względu warto przyrzeć się bliżej samemu procesowi metaforycznego odwzorowania. Charakter samego procesu metaforyzacji ma bowiem kluczowy wpływ nie tylko na koncepcję motywacji metaforycznych odwzorowań w kognitywizmie, lecz również na zbieżności podejścia Lakoffa z innymi omawianymi wcześniej retorycznymi koncepcjami języka. W kolejnym rozdziale przyjrzymy się zatem samej strukturze metafory oraz będącemu jej udziałem procesowi tworzenia pojęć. Stosunek metafory do pojęcia wydaje się bowiem szczególnie istotny dla zrozumienia sedna różnych postaci retorycznej odsłony językowego modelu poznania. Zarówno bowiem kognitywizm, jak i teoria Derridy oraz tkwiąca u jej źródeł Nietzscheańska koncepcja języka, uznają właśnie związek pojęcia i metafory za absolutnie centralny element systemu językowego oraz sposobu myślenia.



## ROZDZIAŁ III

### PROBLEMATYKA METAFORY

*Jest rzeczą wielką, zaiste zrobić dobry użytek z form poetyckich [...]. Lecz być mistrzem metafory jest rzeczą o wiele większą. [...], zwykle słowa przekazują to, co już znamy; właśnie metaforą możemy najlepiej objąć to, co nowe.*

*Arystoteles, Poetyki. Retoryka*

Celem rozważań prowadzonych w tym rozdziale jest nakreślenie ogólnej teorii semiotycznej i rozjaśnienie podstawowych założeń retorycznych wersji językowego modelu poznania. W przeciwieństwie zatem do zastosowanego w pierwszym rozdziale genetycznego podejścia badawczego, mającego na celu ukazanie rozwoju koncepcji genezy języka w różnych odsłonach paradygmatu językowego modelu poznania, oraz historycznego ujęcia głównych założeń jego podstawowych retorycznych nurtów w rozdziale drugim, rozdział trzeci ma stanowić próbę szczegółowej analizy fundamentalnych semiotycznych przesłanek retorycznej odsłony językowego modelu poznania, na planie czysto problemowym. Jak wzmiankowałem w poprzednim rozdziale, centralne miejsce w retorycznych odsłonach teorii językowego modelu poznania zajmuje pojęcie metafory, która jako pierwotna funkcja językowa zostaje oderwana od czysto lingwistycznego sensu i jako fundamentalny element aparatu poznawczego służy za podstawę procesom transfiguracji heterogenicznych względem siebie sfer bytowych. W omawianych koncepcjach metafora funkcjonuje zatem jako językowy model wszelkich procesów kognitywnych, zaś zakres jej stosowalności nie wyczerpuje się jedynie w opisowej roli relacji semiotyczno-lingwistycznych, lecz stanowi podłoże również dla porządku epistemologicznego, a wręcz i ontologicznego.

Swoistą ramą teoretyczną oraz punktem wyjścia dla prowadzonych w tym rozdziale analiz jest Nietzscheańska koncepcja języka, stanowi ona bowiem historycznie pierwszy egzemplarz retorycznej wersji językowego modelu poznania, na tle którego jak na dłoni ukazuje się swoistość późniejszych teorii w ramach tegoż paradygmatu. Koncepcja Nietzschego została jednak zestawiona z klasyczną ramą terminologiczną współczesnej semiotyki, m.in. teoriami F. de Saussure'a, R. Jakobsona, R. Barthes'a, które dostarczają narzędzi do systematycznego wyeksplikowania okraszzonej poetycką metaforyką Nietzscheańskiej teorii znaku. Wysiłki poznawcze zogniskowane w niniejszym rozdziale zmierzają do wskazania zasady, w oparciu o którą skonstruowana jest teoria semiotyczna retorycznej wersji językowego modelu poznania, tj. całego systemu metaforycznych przeniesień, obejmujących swym zakresem zarówno sferę językową, jak i wszelkie pozostałe heterogeniczne względem niej sfery bytowe. Zwieńczeniem mych dociekań jest wskazanie zasady językowego aktu przenoszenia w filozofii Nietzschego, tj. pierwotnej względem swych elementów funkcji różnicującej, która później zajmuje centralne miejsce w teorii poststrukturalistycznej.

## 1. Na drodze do strukturalizmu<sup>1</sup>

Nietzsche na kartach swoich pism kreśli oryginalną wizję języka, którą krótko można podsumować zdaniem: „język [ ... ] w istocie jest po prostu r e t o r y k ą”<sup>2</sup>. Retorykę rozumie on jednakże w dość specyficzny sposób. W Nietzscheańskim ujęciu retoryki na dalszy plan zostają bowiem odsunięte kwestie związane z techniką krasomówstwa i perswazji, zaś uznana przez niego za kluczową teoria figur i tropów zajmuje w jego myśli miejsce pierwszoplanowe. Krasomówstwo rozumiane jako zespół techniki i reguł perswazyjnych traktuje Nietzsche jedynie jako formy retoryki stosowanej, wywodząc je z prymarnej retorycznej teorii figur. Powyższe ujęcie retoryki jest dalszą konsekwencją bardziej fundamentalnej tezy, zgodnie z którą tropy nie są jedynie estetycznymi ozdobnikami

<sup>1</sup> Ten oraz kolejny podrozdział stanowią znacznie rozbudowaną wersję tekstu *Kognitywny strukturalizm. Antycypacje XX-wiecznych koncepcji lingwistycznych w filozofii Fryderyka Nietzschego*, [w:] A. Gemel, K. Wroński (red.), *Nietzsche seminarium: Nietzsche – muzyka i język*, Łódź 2015.

<sup>2</sup> F. Nietzsche, *Przedstawienie retoryki starożytnej*, przeł. B. Baran, [w:] A. Przybysławski (red.), *Nietzsche 1900–2000*, Kraków 1997, s. 25, cyt. zmodyfikowany.

mi językowymi, lecz stanowią najgłębszą istotę języka, ich analizę zaś można utożsamić z paradygmatem nauki o języku *par excellence*. Jako że język zdaniem Nietzschego „przenosi jedynie mniemania, nie zaś faktyczną wiedzę o rzeczywistości”, a „figuracją jest właściwie wszystko, co zwykle nazywamy mową”, to w konsekwencji odnosi się on do rzeczywistości w sposób dalece niedoskonały, mianowicie poprzez szereg bełkotliwych przekładów całkowicie od siebie odrębnych sfer ontologicznych. Przekłady te Nietzsche określa mianem metafor, rozumiejąc pod ich pojęciem właśnie zaczerpnięte z retoryki tropiczne systemy przeniesień sensu.

Nietzscheańskie rozumienie pojęcia metafory jest jednak dość specyficzne. Rozmija się ono całkowicie ze znanym chociażby z *Poetyki* Arystotelesa opartym na analogii ujęciem klasycznym, zgodnie z którym metafora jest jedynie „przeniesieniem nazwy jednej rzeczy na inną: z rodzaju na gatunek, z gatunku na rodzaj, z jednego gatunku na inny, lub też przeniesieniem nazwy z jakiejś rzeczy na inną na zasadzie analogii”<sup>3</sup>. W ujęciu Nietzschego metafora oznacza natomiast wszelkiego typu przeniesienia, dokonywane z jednej sfery bytu na drugą (np. z wizualnej na dźwiękową, z fizycznej na duchową, z przedmiotowej na podmiotową czy też z literalnej na figuratywną), w konsekwencji których sfera wyjściowa (tj. podlegająca przekładowi) zupełnie nie odpowiada sferze stanowiącej efekt przekładu. Innymi słowy Nietzsche rozciąga znaczenie metafory poza zakres lingwistyki i uznaje ją za pojęcie opisujące epistemologiczny charakter ujmowania przez człowieka sfery bytu.

Opisując powyższy mechanizm metaforyzacji, pozostaje on przy tym w kręgu terminologii XIX-wiecznego naturalistycznego biologizmu i empiryzmu, w myśl którego tropiczność języka zdaje się pozostawać następstwem swej fizjologicznej genezy<sup>4</sup>. Genezę tę można oddać za pomocą następującego trójstopniowego schematu: Pierwsza metafora: impuls nerwowy przekształcony w obraz; Druga metafora: obraz przekształcony w dźwięk; Trzecia metafora: dźwięk przekształcony w pojęcie<sup>5</sup>. W myśl ustaleń Nietzschego, między sferą pobudzeń a sferą obrazów nie zachodzi żadne konieczne powiązanie, przekład jest więc

<sup>3</sup> Arystoteles, *Poetyka*, przeł. H. Podbielski, Warszawa 2009, s. 352, cyt. zmodyfikowany.

<sup>4</sup> Celowo pozostawiam to zdanie w trybie przypuszczającym, albowiem, jak się później okaże, teza o tropiczności języka w wyniku jego fizjologiczno-naturalistycznej genezy jest dyskusyjna i bardziej złożona. Wątek ten sprobuję w dalszej części pracy.

<sup>5</sup> F. Nietzsche, *O prawdzie i kłamstwie w pozamoralnym sensie*, [w:] *idem, Pisma pozostałe*, przeł. B. Baran, Warszawa 2009, s. 145–146.

całkowicie przypadkowy, gdyż z logicznego punktu widzenia „nawet stosunek bodźca nerwowego do wywoływanego obrazu nie jest sam w sobie konieczny”<sup>6</sup>. Podobnie rzecz ma się z przekładem sfery obrazowej na sferę fonetyczną. Można wręcz rzec, że słowo jest metaforą metafory i oprócz pośrednictwa obrazu nie ma już z reakcją nerwową nic wspólnego.

Nieodparcie nasuwa się jednak pytanie: „co w takim razie umożliwia taki przekład jednej domeny poznawczej na drugą?”, tj. na przykład obrazu na dźwięk. Nie ulega wątpliwości, że czynnikiem łączącym różne stopnie przekładu z całą pewnością nie może być aspekt materialny znaku, gdyż przekład za każdym razem odbywa się w całkowicie innym materiale. Nietzsche, zresztą zdaje się podzielać to przekonanie. W *Przedstawieniu retoryki starożytnej* pisze on bowiem: „Powstaje jednak ogólne pytanie, w jaki sposób akt psychiczny (obraz) może zostać przedstawiony za pomocą obrazu dźwiękowego”<sup>7</sup>, po czym nieco dalej pyta retorycznie: „Czyż dla w pełni dokładnego oddania nie musi być taki sam przede wszystkim materiał, w którym ma ono następować, jak ten, w którym pracuje psychika?”<sup>8</sup> Jeżeli zatem materialna część znaku jest tym co sprawia, że przekład jest bełkotliwy, to wydaje się, że jedynie strukturalne elementy mogą w jakimś sensie łączyć i umożliwiać jego kolejne stopnie. Problem odpowiedniości między przekładanymi przez metaforę sferami dotyczy zatem w istocie kluczowego problemu w Nietzscheańskiej teorii języka. Mianowicie kwestii pojęciowej reprezentacji doświadczeń zmysłowych, która w myśli Nietzschego zostaje przeniesiona na płaszczyznę *stricto* semiotyczną, sytuując się w samym centrum relacji zachodzących między *relata* znaku. Kwestia reprezentacji wiąże się nieodłącznie zatem w myśli Nietzscheańskiej z problematyką znaczenia. Zatem rozszyfrowanie statusu pojęcia „reprezentacji”, oraz związanego z nim pojęcia „znaczenia” w filozofii Nietzscheańskiej, musi zostać poprzedzone przez odpowiedź na pytanie, dzięki czemu możliwy jest metaforyczny przekład?

Kluczowy dla rozwiązania tej kwestii wydaje się być status Nietzscheańskiej drugiej metafory, która jako przekład obrazu na dźwięk stanowi most między zmysłowym przedstawieniem obrazowym a pojęciem. Słowo, a co za tym idzie druga metafora, łączy więc sferę doświadczenia zmysłowego z domeną pojęciową. Znak słowny jest zdaniem Nietzschego: „znakiem dźwiękowym pojęcia,

<sup>6</sup> *Ibidem*, s. 150.

<sup>7</sup> F. Nietzsche, *Przedstawienie retoryki starożytnej*, s. 25.

<sup>8</sup> *Ibidem*, s. 25.

pojęcia zaś są mniej lub bardziej określonymi znakami obrazowymi często się powtarzających i razem pojawiających się grup doznań<sup>9</sup>.

Status znaku słownego jest jednak w myśli Nietzschego niezwykle niejasny i skomplikowany. Słowo, zdaniem Nietzschego, do pewnego stopnia jest tożsame z pojęciem, podobnie bowiem jak to ostatnie nadaje się ono do ujmowania wielu jednostkowych podobnych do siebie przypadków. Jak zauważa Nietzsche: „każde słowo staje się od razu pojęciem wskutek tego, że właśnie nie ma ono służyć jako przypomnienie jednorazowemu i całkowicie jednostkowemu praprzężyciu, któremu zawdzięcza swe powstanie, lecz musi też nadawać się do niezliczonych [...] niejednakowych przypadków”<sup>10</sup>. Z drugiej strony słowo zdaniem Nietzschego pierwotnie pełniło inną funkcję, służyło mianowicie za przypomnienie jednostkowego i niepowtarzalnego praprzężycia obrazowego, w tym sensie również ono charakteryzuje się wyjątkowością i niepowtarzalnością, stanowiąc przetworzenie jedynej w swoim rodzaju, nieuchwytej, pierwotnie świeżej i wyjątkowej impresji. Pojęcie zaś, jak wielokrotnie Nietzsche podkreślał w swoich pismach, jest swojego rodzaju zastygłą metaforą służącą do jej przypomnienia. Słowo zatem, będąc z jednej strony żywą impresją, z drugiej zaś pojęciem, mieści w sobie zarówno charakterystykę zastygłego skonwencjonalizowanego porządku pojęciowego, jak i żywej i wyjątkowej impresji obrazowej.

Aby uporządkować kwestię statusu znaku słownego w filozofii Nietzscheańskiej, warto odwołać się do klasycznych kategorii lingwistycznych. Za posunięciem tym przemawia kilka argumentów. Po pierwsze Nietzscheańskie rozważania semiotyczne nie przybierają systematycznej postaci, często są one tematycznie nieuporządkowane, zaś używane przezeń pojęcia są wieloznaczne, a ich stosowanie niekonsekwentne. Po drugie dwa plany językowych analiz, tj. plan diachroniczny – odsyłający do porządku genetycznego i plan synchroniczny – reprezentujący strukturę systemu językowego, prawie zawsze pozostają w myśli Nietzschego wzajemnie splątane. Pomieszanie obu planów nie sprzyja rzecz jasna przejrzystości teoretycznej ekspozycji badanego fenomenu języka. Wreszcie po trzecie, wiele fragmentów w pismach Nietzschego wskazuje, że jego twierdzenia dotyczące języka zdają się stanowić antycypację późniejszych tez Ferdinanda de Saussure’a. Choćby sama charakterystyka dualnego statusu słowa zdaje się pozostawać w analogii do rozróżnienia na znaczoną i znaczącą część

<sup>9</sup> F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, przeł. P. Pieniążek, Kraków 2005, s. 188.

<sup>10</sup> F. Nietzsche, *O prawdzie i kłamstwie w pozamoralnym sensie*, s. 146.

znaku<sup>11</sup>. Jednym z takich fragmentów potwierdzających zasadniczo de Saussure'owski tembr Nietzscheańskiego myślenia o języku jest chociażby zanany *passus* z *Poza dobrem i złem* na temat znaku słownego:

[...] słowa to znaki dźwiękowe pojęć, pojęcia zaś są mniej lub bardziej określonymi znakami obrazowymi często się powtarzających i razem się pojawiających doznań, grup doznań. Nie wystarczy używać tych samych słów, by się wzajemnie rozumieć: trzeba używać tych samych słów również dla tego samego gatunku przeżyć wewnętrznych, trzeba ostatecznie mieć wspólne doświadczenia z innymi<sup>12</sup>.

W powyższym cytacie zawiera się właściwie cała de Saussure'owska istota Nietzscheańskiego zdefiniowania znaku. Zgodnie z nim słowa w myśli Nietzschego mają właśnie podwójną budowę: z jednej strony formalną – w postaci dźwięku, z drugiej zaś treściową – w postaci mentalnego obrazu. Jednakże z racji wzmiankowanego wcześniej pomieszania u Nietzschego genetycznego i systemowego planu językowych analiz, pojęcie treści znakowej staje się mocno wieloznaczne. Treścią znaku może być bowiem albo obraz – psychiczna reprezentacja aktualnie doświadczanego przedmiotu, albo treść pojęciowa danego przedmiotu – tj. jego zbiór cech istotnych. W ujęciu genetycznym sens znaczonego stanowi psychiczna reprezentacja doświadczanego obiektu, który zostaje określony daną nazwą. Sens ten ulega następnie konwencjonalizacji, pod wpływem której wedle Nietzschego żywy i niepowtarzalny obraz ulega zatarciu i zostaje zastąpiony przez treść pojęciową (zbiór cech konstytutywnych dla danego obiektu). Ruch ten reprezentuje właśnie przejście od drugiej do trzeciej metafory. Aby zatem uniknąć nieporozumień w pierwszej części rozdziału, postaram się skupić jedynie na relacji łączącej formę słowną z treścią rozumianą w kategoriach mentalnej reprezentacji obrazowej.

<sup>11</sup> Nawiasem mówiąc, kwestia Saussure'owskiego autorstwa ww. rozróżnienia jest mocno dyskusyjna, na co zwraca uwagę choćby R. Jakobson. W jego tekście zatytułowanym *W poszukiwaniu istoty języka* czytamy: „Już sto lat wcześniej Wilhelm von Humboldt głosił, że «między dźwiękiem a znaczeniem istnieje widoczny związek, który jednak rzadko daje się dokładnie wyjaśnić [...]»». Od czasów starożytnych związek ten stanowił stały problem nauki o języku. W niedalekiej przeszłości językoznawcy pozwolili jednak, by popadł w całkowite zapomnienie, o czym świadczy powszechne uznanie dla rzekomej oryginalności Saussure'owskiej interpretacji znaku [...] jako nierozzerwalnej całości dwu składników, *signifiant* i *signifié*. A przecież zarówno ta koncepcja, jak i terminologia, w jakiej została sformułowana, jest całkowicie przejęta z teorii stoickiej, liczącej 1200 lat”, s. 115.

<sup>12</sup> F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, s. 188, cyt. zmodyfikowany.



Znak słowny, tj. efekt drugiej metafory, dla potrzeb rekonstrukcji sensu Nietzscheańskiej semiotyki, będziemy zatem rozumieli zgodnie z de Saussure'owskim rozróżnieniem jako nierozdzielne połączenie warstwy znaczonej i znaczącej. Zastosowanie tego Saussure'owskiego rozróżnienia pozwala uniknąć dwuznaczności Nietzscheańskiej koncepcji semiotycznej, na skutek której znak mógł być mylony z jednym ze swych elementów, tj. ze słowem albo obrazem. Zgodnie z teorią de Saussure'a słowo i obraz, niczym rewers i awers jednej monety, stanowiłyby znak o podwójnej, nierozdzielnej budowie.

Należy jednak w tym miejscu poczynić dość istotne zastrzeżenie, aby uniknąć późniejszych nieporozumień. Zgodnie z teorią strukturalistyczną (oraz czerpiącą z jej ustaleń tradycją transformatywno-generatywną), znak stanowi przyporządkowanie pewnych abstrakcyjnych elementów struktury planu wyrażenia do równie abstrakcyjnych elementów struktury planu treści. Oznacza to, że korelacji znakowej nie ulega – jak intuicyjnie zapewne byśmy byli skłonni przypuszczać – konkretne słowo, rozumiane jako fizyczne zjawisko quasi-periodycznej fali akustycznej, w stosunku do konkretnego obrazu, rozumianego jako pewien wycinek pola percepcyjnego podmiotu, którego neuronalny korelat stanowią fizykochemiczne procesy zachodzące w jego mózgu. Oba korelowane elementy mają bowiem zgodnie z założeniami językoznawstwa strukturalnego charakter czysto abstrakcyjny. Dane korelowane „słowo” stanowi bowiem w istocie pewien uporządkowany fonetycznie zgodnie z regułami danego języka zbiór fonemów, którym w pewnym zakresie mają odpowiadać określone głoski, na jakie strumień mowy daje się wyczerpująco podzielić. Owe fonemy zaś, podobnie jak słowa, również stanowią pewne wiązki cech, które w sposób zupełny decydują o ich charakterze. Cechy te mają zaś binarny, pierwotny uniwersalny i abstrakcyjny charakter. Dla przykładu w języku polskim fonem /i/, występujący w wyrazach *igła* lub *mila*, można opisać jako samogłoskę, do wymowy której konieczne jest wysokie położenie przedniej części języka. Fonem /i/ stanowi zatem *de facto* zbiór cech [SAMOGŁOSKOWY], [PRZEDNI], [WYSOKI]. Owe cechy mają zaś charakter binarny, tj. przyjmują jedynie jedną z dwóch wartości, [+ ] lub [- ]. Jak zauważają Chomsky i Halle:

Cechy fonologiczne są binarne z tego względu, że służą celom klasyfikacyjnym [...], ponieważ posługiwanie się cechami binarnymi jest naturalną metodą wskazywania, czy dana jednostka należy do określonej kategorii, czy też do niej nie należy<sup>13</sup>.

<sup>13</sup> N. Chomsky, M. Halle, *The Sound Pattern of English*, New York 1968, s. 297.

Ponadto cechy są pierwotne, tj. nie dają się już rozłożyć na elementy bardziej pierwotne, oraz uniwersalne, tzn. przysługują one wszystkim językom, gdyż odwołują się do uniwersalnego katalogu artykulacyjnych zdolności człowieka. Wreszcie cechy te są również abstrakcyjne, co oznacza, że nie opisują w istocie empirycznych zjawisk związanych z wymową, ani powstawania dźwięków ani ich właściwości akustycznych, lecz stanowią swoiste idealizacje służące do celu dystynktywnego określenia jednostek planu wyrażania. Zilustrujmy to przykładem zaczerpniętym z J. T. Taylora:

W języku angielskim fonemy /f/ i /v/ pozostają względem siebie w opozycji ze względu na to, że fonem /f/ jest [-DŹWIĘCZNY], a /v/ [+DŹWIĘCZNY]. Cechę [DŹWIĘCZNY] można dokładnie scharakteryzować odwołując się do takich zjawisk fizycznych, jak quasi-periodyczne drgania więzadeł głosowych, które z kolei powodują powstanie quasi-periodycznych fal akustycznych. Porównajmy teraz angielskie *leaf* i *leave*. Powiedzieliśmy, że – z fonologicznego punktu widzenia – opozycja między tymi wyrazami polega na opozycji ich ostatnich składników, bezdźwięcznego i dźwięcznego, /li:f/ względem /li:v/. Jeżeli jednak zbadamy wymowę tych dwóch wyrazów szczegółowo, przekonamy się, że podczas gdy fonem /f/ w *leaf* jest faktycznie bezdźwięczny, rzekomo dźwięczny fonem /v/ (który zazwyczaj wymawiany jest dźwięcznie tylko na początku wyrazów) jest częściowo ubezdźwięczniony lub w ogóle pozbawiony dźwięczności. Na poziomie artykulacji zatem dźwięczność nie przesądza o sklasyfikowaniu danego dźwięku jako /v/. [...] Cecha dźwięczności jest abstrakcyjna właśnie w tym sensie, że nie da się jej bezpośrednio zauważyć w procesie artykulacji i sygnale akustycznym<sup>14</sup>.

Zgodnie z teorią strukturalistyczną, sfera fonetyczna każdego języka jest zatem, jak dowodzi Taylor silnie ustrukturyzowana przez cechy abstrakcyjne. Dźwięk, rozumiany jako materialny element języka, jest zdaniem de Saussure'a wręcz czymś zewnętrznym wobec systemu językowego. Podobną abstrakcyjnością charakteryzuje się również warstwa treści znaku słownego. W koncepcji strukturalistycznej znaczenie jest również przedmiotem analizy podlegającym opisanym wyżej regułom zaczerpniętym z fonologii. Powyższa koncepcja znaczenia stanowiła zresztą jedną z najbardziej rozpowszechnionych teorii semantyki w językoznawstwie. Trafiła ona bowiem za sprawą Katza, Fodora, Postalą i Bierwisch do modelu transformatywno-generatywnego, a dzięki pracy m.in. Nida i Leecha uległa dalszemu rozwojowi w ramach nurtu strukturalistycznego pod nazwą analizy składnikowej. Zgodnie z założeniami modelu składnikowego

<sup>14</sup> J. F. Taylor, *Kategoryzacja w języku. Prototypy w teorii językoznawczej*, przeł. A. Skucińska, Kraków 2001.

w semantyce znaczenie, podobnie jak fonem, może zostać rozłożone na zespół binarnych, pierwotnych, generalnych i abstrakcyjnych cech. Dla przykładu znaczenie terminu *kawaler*, jak twierdzą Katz i Postal, rozkłada się na cztery cechy semantyczne, mianowicie: [+LUDZKI], [+MĘSKI], [+DOROSŁY], [+NIGDY NIE ŻONATY], które w sumie wyznaczają coś, co klasycznie można by określić mianem istoty kawalerstwa. Zbiór cech określających znaczenie danego terminu, podobnie jak fonemy w przypadku fonologii, stanowi zespół minimalnych, atomowych komponentów znaczenia wyrazu. Cechy te zdaniem Bierwischa mają charakter uniwersalny. Chomsky wręcz rozwinął postulat Bierwischa, uznając, że zbiór cech semantycznych, w analogii do cech fonologicznych, które reprezentują zdolności artykulacyjne człowieka, stanowi reprezentację jego zdolności poznawczych. Jak pisze w *Zagadnieniach teorii składni*:

[Kwestią] dużej wagi jest zbadanie i ustalenie, jakie obostrzenia obowiązują ogół języków w przypadku cech semantycznych – czyli to, co określano tradycyjnym mianem systemu możliwych pojęć. Albowiem samo określenie «hasło słownikowe» zakłada istnienie jakiegoś stałego, uniwersalnego słownika, w którego kategoriach dokonuje się charakterystyki treści pojęć semantycznych. Tak samo zresztą pojęcie reprezentacji fonetycznej zakłada istnienie uniwersalnej teorii fonetycznej. I chyba nieznamość odnośnych zjawisk psychicznych oraz fizjologicznych sankcjonuje szeroko utrzymywane przeświadczenie, że system «dostępnych nam pojęć» nie posiada żadnej lub prawie żadnej struktury wewnętrznej danej *a priori*<sup>15</sup>.

Nie mam jednakże zamiaru sugerować, że każdy z badaczy z nurtu generatywistycznego bądź strukturalistycznego podziela przekonanie o uniwersalnym i abstrakcyjnym, czy wręcz wrodzonym charakterze cech semantycznych. Lyons nie tylko odnosił się krytycznie do postulatu powszechnej uniwersalności i abstrakcyjności składników semantycznych, ale wręcz dokonał swoistego zwrotu we własnej teorii na rzecz strukturalistycznego modelu znaczenia rozumianego w kategoriach zespołu relacji w obrębie samego systemu językowego. Wydaje się również, że w przypadku koncepcji Nietzscheńskiej można mówić o niechęci do ujmowania składników językowych w kategoriach wiązek abstrakcyjnych i generalnych cech. Nietzsche raczej skłania się do dość intuicyjnej koncepcji znaku korelującej dwa realnie istniejące plany, choć odniesienia bliskie strukturalistycznej koncepcji Lyonsa, jak się później okaże, zdają się być również obecne w jego teorii języka.

Innym prestrukturalistycznym motywem w Nietzscheńskiej koncepcji języka, który zbliża jego koncepcję semiotyczną do ustaleń teorii strukturalistycznej,

<sup>15</sup> N. Chomsky, *Zagadnienia teorii składni*, przeł. I. Jakubczak, Wrocław 1982, s. 216–217.

jest całkowite oderwanie kategorii znaku słownego od pozajęzykowej realnej rzeczywistości. Rozróżnienie to w strukturalizmie stanowi pokłosie zaproponowanej przez G. Frege dystynkcji na sens i odniesienie. Zdaniem Lyonsa relacja odniesienia związana jest z oznaczeniem przedmiotów istniejących w rzeczywistości, sens natomiast stanowi abstrakcyjne znaczenie, które utożsamia on właśnie ze zbiorem relacji danej jednostki leksykalnej z wszystkimi innymi jednostkami wewnątrz całego określonego systemu leksykalnego. Jak pisze Lyons we *Wstępie do Językoznawstwa*:

Przez sens wyrazu rozumiemy jego miejsce w systemie relacji z innymi wyrazami w słownictwie. Tym samym termin «sens» nic nie zakłada na temat istnienia przedmiotów i właściwości poza słownictwem danego języka<sup>16</sup>.

W podobnym, strukturalistycznym duchu znaczenie ujmuje również Nida, które jego zdaniem:

[...] nie stanowi rzeczy samej w sobie, lecz jedynie zespół przeciwstawnych relacji. [...] Dane znaczenie może zostać ustanowione wyłącznie poprzez przeciwstawianie i porównywanie go z innymi znaczeniami w ramach tego samego semantycznego obszaru<sup>17</sup>.

Jak później będziemy mogli się o tym przekonać, owo relacyjne ujęcie znaczenia jest niezwykle bliskie również Nietzschemu. Nietzscheańska koncepcja znaczenia jako zespołu relacji nie jest jednakże całkowicie oczywista, zwykle bowiem znaczenie w myśli Nietzschego jest interpretowane w kategoriach czysto empirystycznych. Wśród interpretatorów myśli Nietzscheańskiej panuje jednak niemal powszechna zgoda co do anty-realistycznego charakteru znaczonego. Właśnie ów anty-realizm Nietzscheańskiego zdefiniowania znaku słownego najbardziej zbliża jego koncepcję do strukturalizmu. Znak słowny odnosi się bowiem, zdaniem Nietzschego, jedynie do doświadczanego przez podmiot przeżycia, nie zaś do realnej rzeczy. Podobnie zatem jak w Saussure'owskiej charakterystyce znaku, element znaczony odsyła do treści mentalnej, nie zaś do realnie istniejącego przedmiotu. Zdaniem Barthes'a rozstrzygnięcie to dotyczy z resztą niemal całej tradycji językoznawczej:

Natura znaczonego wywołała w językoznawstwie dyskusje przede wszystkim stopnia jego «rzeczywistości». Wszystkie teorie jednak zgodnie podkreślały, że znaczony nie jest

<sup>16</sup> J. Lyons, *Wstęp do językoznawstwa*, przeł. K. Bogacki, Warszawa 1976, s. 468.

<sup>17</sup> E. A. Nida, *Componential Analysis of Meaning*, The Hague 1975, s. 151.

«rzeczą», ale psychiczną reprezentacją «rzeczy». [...] De Saussure wyraźnie podkreślił psychiczną naturę znaczonego, [...]: znaczeniem słowa *wół* nie jest zwierzę *wół*, ale jego psychiczny obraz<sup>18</sup>.

Natomiast relacja zachodząca między realną rzeczą a znakiem stanowi już zależność zupełnie innego rzędu, która nie mieści się w ramach badania semiotycznego, wszak znaki odsyłają wyłącznie do znaczonego. Do problemu relacji znaczonego–rzecz wrócimy w dalszej części pracy. Znaczenie można zatem zdefiniować jako relację między znaczącym a znaczącym, bez konieczności uciekania się do rzeczywistości zewnętrznej. Składnik znaczonego należy wówczas zdefiniować wewnątrz samego procesu znaczenia, co skutkuje *quasi*-tautologiczną definicją funkcjonalną:

[...] znaczone to jest to «coś», które ten, kto używa znaku, przez to rozumie. W ten sposób właściwie powracamy do definicji czysto funkcjonalnej: znaczone to jedno z dwóch *relata* znaku; jedyna różnica, jaka przeciwstawia go znaczącemu, polega na tym, że ten ostatni jest pośrednikiem<sup>19</sup>.

Ta definicja Barthesa nie posuwa jednak w żadnym stopniu do przodu naszych rozważań, nie stwierdza ona bowiem nic ponadto, że oba elementy znaku są połączone w sposób konieczny<sup>20</sup>. Innymi słowy, transponując powyższą definicję do zajmującej nas tutaj Nietzscheańskiej koncepcji semiotycznej, dowiadujemy się jedynie, że słowo jest połączeniem obrazu dźwiękowego i mentalnej treści przedstawienia, na wzór strony *recto i verso* jednej kartki papieru. Jednak, jako że z naszego punktu widzenia interesująca jest zwłaszcza sama natura tego połączenia, nie możemy pozostać przy jedynie semiologicznym rozwiązaniu tej kwestii, gdyż w odróżnieniu od namysłu filozoficznego nie daje ono możliwości sproblematyzowania istoty powyższego związku.

Mimo powierzchownych prób jedynie terminologicznego rozwiązania kwestii związku znaczonego i znaczącego, wydaje się jednak, że zarówno Nietzscheańskie,

<sup>18</sup> R. Barthes, *Podstawy semiologii*, przeł. A. Turczyn, Kraków 2009, s. 30–31.

<sup>19</sup> *Ibidem*, s. 31. Warto zwrócić uwagę, co podkreśla również Barthes, że podobne rozwiązanie przyjmowali również stoicy, starannie wyróżniali oni bowiem „φαντασία λογική (reprezentację psychiczną), τυγχανόν (rzecz realną) i λεκτόν (to co wypowiedane)” (*ibidem*.)

<sup>20</sup> Co ciekawe, tak samo czyni Saussure, jak i cała praska szkoła semiologiczna; uznając konieczność owego połączenia, w zasadzie wyłącza on problem reprezentacji poza zakres badania semiologicznego. Szerzej na ten temat zob. F. de Saussure, *Kurs językoznawstwa ogólnego*, przeł. K. Kasprzyk, Warszawa 1961; oraz *idem*, *Szkice z językoznawstwa ogólnego*, przeł. M. Danielewiczowa, Warszawa 2004.

jak i de Saussure'owskie ujęcie natury znaku w całkowitym abstrahowaniu od rzeczywistości nie jest wolne od kwestii reprezentacji, która w tym przypadku przejawia się pod postacią zagadkowego związku między formą a treścią znaku. Zagadnieniem problematycznym jest, czy taka reprezentacja w ogóle może mieć miejsce w semiotyce Nietzscheańskiej, wszak wydaje się, że efekt przekładu powinien mieć coś wspólnego z przekładanym przedmiotem. W wypadku teorii Nietzschego ciężko jest jednak wskazać jakikolwiek punkt wspólny elementów odwzorowywanych w ramach relacji metaforycznej. Przekład treści ze sfery wizualnej na zupełnie odmienną i niewspółmierną sferę dźwiękową, czyli właśnie relacja zachodząca na poziomie metafory drugiego stopnia, już na skutek samego zróżnicowania materiału, w którym się on dokonuje, jest bowiem przekładem całkowicie bełkotliwym. Jak pisze Nietzsche:

Powstaje jednak ogólne pytanie, w jaki sposób akt psychiczny może zostać przedstawiony za pomocą obrazu dźwiękowego. Czyż dla w pełni dokładnego oddania nie musi przede wszystkim materiał, w którym ma ono następować, być taki sam jak ten, w którym pracuje psychika? Ponieważ jest on czymś zupełnie obcym – głosem – jak może z tego wyjść coś dokładniejszego niż *obraz*?<sup>21</sup>

Skoro, zdaniem Nietzschego, to właśnie materia semiotyczna znaku stanowi o aberracyjności metaforycznego przekładu, to wydaje się, że warunkiem koniecznym ujęcia metafory w kategoriach reprezentacji musi być analiza jej warstwy formalnej, pozbawionej odwołania do materialnych składników semiotycznych. Problematykę odniesienia obu planów metafory należałoby zatem rozpatrywać niejako wewnątrz relacji zachodzących między samymi strukturami planów znakowych. Jeżeli na planie formalnym nie uda się ustalić jakiegokolwiek korespondencji między przekładanymi sferami, to z konieczności nie można rozpatrywać metafory Nietzscheańskiej w kategoriach przekładu.

W celu wyizolowania warstwy formalnej obu stron drugiej Nietzscheańskiej metafory niezwykle pomocne mogą okazać się rozstrzygnięcia Hjelmsleva<sup>22</sup>. Wprowadzone bowiem przez Hjelmsleva kategorie umożliwiają wyróżnienie dla potrzeb analizy semiotycznej elementów *stricte* językowych od, niemieszczących się w ramach badania strukturalnego, pozajęzykowych składników znaku.

<sup>21</sup> F. Nietzsche, *Przedstawienie retoryki starożytnej*, s. 25.

<sup>22</sup> Cf. L. Hjelmslev, *Prolegomena do teorii języka*, przeł. A. Weinsberg, H. Kurkowska, [w:] A. Weinsberg, H. Kurkowska (red.), *Językoznawstwo strukturalne. Wybór tekstów*, Warszawa 1979, s. 44–131.



Rozróżnienia te pomogą nam wyraźnie zakreślić semiotyczny zakres teorii Nietzscheańskiej oraz wyróżnić te jej elementy, które wymagają pozalingwistycznego ujęcia. Do tego celu posłuży nam zaproponowane przez Hjelmsleva rozróżnienie dwóch warstw w obrębie znaczonego i znaczącego. Hjelmslev wyróżnia dwa plany pozostające w analogii do dwóch elementów znaku, elementy znaczące składają się na plan wyrażania, zaś znaczone – na plan treści. Toteż w kontekście podejmowanej w pracy Nietzscheańskiej teorii semiotyki w planie wyrażania słowo należałoby rozumieć jedynie jako materię dźwiękową ograniczoną tylko do aktu mowy, jako żywą metaforę stanowiącą spontaniczny przekład obrazu na dźwięk. Plan treści tworzy zaś obraz, który jest *de facto* wyobrażeniem mentalnym doświadczonego go podmiotu. W ramach tych dwóch planów Hjelmslev wyróżnia dwie warstwy (*strata*): formę oraz substancję. Na warstwę formy składają się te elementy, które dają się opisać w „sposób wyczerpujący, prosty i spójny (kryteria epistemologiczne) za pomocą językoznawstwa, bez uciekania się do założeń pozalingwistycznych”<sup>23</sup>. Należy dodać, że Hjelmslev ma, rzecz jasna, na myśli językoznawstwo strukturalne. Warstwa substancji zaś, w przeciwieństwie do formy, to zbiór aspektów oraz zjawisk językowych, których nie da się opisać bez odwołania się do założeń pozalingwistycznych. Zestawienie obu tych pól (tj. wyrażania i treści) z dwoma zawartymi w nich warstwami (formą i substancją) daje cztery następujące warianty: substancję wyrażania, formę wyrażania, substancję treści oraz formę treści.

W planie wyrażania warstwy substancji dotyczą wszelkie fonetyczne rozważania na temat samego materialnego nośnika, jak artykulacja, akcent; w przypadku Nietzscheańskiego znaku słownego będzie to wypowiedzany dźwięk bądź zapisane słowo. Z kolei na formę wyrażania składają się wszelkie składniowe, paradygmatyczne, formalno-syntaktyczne związki, strukturyzujące daną wypowiedź. Podobnie w planie treści, warstwa substancji jest określona poprzez aspekty emocjonalne, ideologiczne bądź pojęciowe znaczonego, stanowiąc sens pozytywny znaku, w wypadku semiotyki Nietzscheańskiej będzie to przedstawienie mentalne rzeczy. Formalne określenie treści ogranicza się zaś do „formalnego wewnętrznego zorganizowania znaczonego przez nieobecność bądź obecność semantycznego nacechowania”<sup>24</sup>. Jest to, zdaniem Hjelmsleva, wzajemne ustrukturyzowanie jednostek znaczenia w systemie pola semantycznego, których semantyczna wartość jest wyznaczana przez system różnic wobec innych

<sup>23</sup> R. Barthes, *Podstawy semiologii*, s. 28.

<sup>24</sup> *Ibidem*.



składników pola. Innymi słowy oznacza to, że te dwie warstwy substancji i formy przecinają horyzontalnie znaczone i znaczące, tworząc dwa podejścia do badania znaku, tj. formalne, którym zajmowałoby się językoznawstwo strukturalne – w jego zakres wchodziłoby badanie struktur systemu językowego oraz wzajemnych relacji jego składników, oraz substancjalne, które miałyby na celu badanie substancjalnego nacechowania znaczonego i znaczącego, czyli jego pozytywnych aspektów, wychodząc tym samym poza obręb językoznawstwa.

Głównym celem, jaki przyświecał Hjeltslevowi podczas tworzenia tej systematyzacji, było ściśle określenie zakresu oraz podejścia metodologicznego XX-wiecznego językoznawstwa strukturalnego – nauki zajmującej się formalnym badaniem struktur systemu językowego, w tym głównie relacji zachodzących pomiędzy składnikami jako systemem różnic. Abstrahując jednakże od owych metodologicznych intencji Hjeltslewa, można dostrzec niebagatelną przydatność tego rodzaju podziałów dla rozjaśnienia Nietzscheańskiej koncepcji znaku. Rozróżnienia Hjeltslewa przychodzą nam bowiem z pomocą w dwóch wypadkach, o których wspomina Barthes, mianowicie gdy „mamy do czynienia z systemem, w którym znaczone są zsubstancjalizowane w substancji innej niż substancja ich własnego systemu”, oraz gdy „system obiektów zawiera substancję, która nie jest bezpośrednio i funkcjonalnie znacząca, ale możliwe, że na pewnym poziomie jest po prostu użyteczna”<sup>25</sup>. Obie powyższe sytuacje mają miejsce w przypadku semiologii Nietzscheańskiej. Według Nietzschego, znak słowny złożony jest z elementu znaczonego – dźwięku, oraz znaczącego – obrazu, który stanowi element spoza systemu fonicznego. Znaczone w tej konfiguracji są zatem zsubstancjalizowane w substancji innej niż substancja z ich własnego systemu. W wyniku owych ontycznych różnic płaszczyzn wizualnej i dźwiękowej jedyny możliwy, zdaniem Nietzschego, przekład, jaki może się między nimi dokonać, jest przekładem metaforycznym. Należy zaznaczyć, że obraz w tym przypadku jest rozumiany jako znak ikoniczny, mający jednostronną budowę, zaś obraz dźwiękowy jest znakiem symbolicznym, dlatego przez wzgląd na swą dwustronną budowę odsyła poza element stanowiący immanentną mu substancję dźwiękową. Możliwość przekładu zatem jednej materii na drugą musi być zagwarantowana właśnie przez odpowiedniość formalną, czyli dopasowanie warstwy formalnej planu wyrażenia i warstwy formalnej planu treści. Aspekt formalny pozwala zatem uzgodnić oba plany metaforycznego przekładu, tj. obrazu na dźwięk. Do wątku budowy formalnej obu warstw wrócimy w dalszej części rozdziału.

<sup>25</sup> *Ibidem*, s. 28–29.

Odrębnym problemem jest jednak przekład trzeciego stopnia, tj. słowa na pojęcie. W przypadku metafory trzeciego stopnia warstwa treści nie stanowi już mentalnego obrazu, lecz w pewnym sensie jego pojęciową reprezentację. Całą sprawę dodatkowo komplikuje fakt, że swoje rozważania lingwistyczne Nietzsche sytuuje na płaszczyźnie diachronicznej, dzięki czemu składowe jego semiotycznej teorii „obraz–dźwięk–pojęcie” zostają uszeregowane w temporalnym porządku genetycznym. Zgodnie z tym diachronicznym ujęciem geneza pojęć tkwi w poprzedzającym je dźwięku i obrazie, co oznacza, że znak słowny, jako świeża i żywa metafora, nie odnosi się w punkcie wyjścia do żadnej pojęciowej ogólności, lecz do jednostkowego, partykularnego i niepowtarzalnego obrazu. Słowa, pierwotnie pozostające metaforami, pełnią zatem jedynie funkcję jednorazowego ujęcia pewnego aspektu wizualnego praprzężycia na płaszczyźnie dźwiękowej. Poprzez metaforyczne przeniesienie ze sfery wizualnej na dźwiękową słowa jako instrumenty wskazywania jednostkowych unikalnych przeżyć stanowią swoisty werbalny akt ostensywny. Status słowa jest zatem równie indywidualny i unikatowy, co poprzedzające je metaforyczne przeżycie wizualne. Można wręcz rzec, iż w ujęciu genetyczno-diachronicznym na poziomie drugiej Nietzscheańskiej metafory (przekładu obrazu na dźwięk) „świat był jeszcze tak młody, że wiele rzeczy nie miało nazwy i mówiąc o nich trzeba było wskazywać palcem”<sup>26</sup>, każdy bowiem taki werbalny akt orzekania należy uznać właśnie za czysty akt ostensywny. Na tym etapie nie funkcjonuje bowiem jeszcze żaden obowiązujący uzus, do którego można by się odwołać. Słowa zatem, w myśl przywołanych twierdzeń Nietzschego, nie mają służyć za przypomnienie przeżycia, odświeżenie jednorazowego i unikalnego doświadczenia, ponieważ same pozostają jeszcze takimi unikalnymi świeżymi metaforami. Należy bowiem pamiętać, że na tym poziomie nie operujemy jeszcze abstrakcyjnymi pojęciami, które moglibyśmy odnieść do orzekanego obiektu, lecz jedynie ich werbalnymi znakami, słowami i na bieżąco doświadczanymi mentalnymi, partykularnymi przedstawieniami obrazowymi. Na poziomie drugiej metafory mamy zatem do czynienia ze znaczoną (*signifié*), które jako pozbawione korelatu pojęciowego, czyli abstrakcyjnej i ogólnej charakterystyki, odsyła do innego znaczonego (*signifié*)<sup>27</sup>. Ten abstrakcyjny korelat (komponenta

<sup>26</sup> G. G. Marquez, *Sto lat samotności*, przeł. G. Grudzińska, P. Carlson, Warszawa 2001, s. 7.

<sup>27</sup> Nietzsche wykracza zatem w pewnym sensie poza opozycyjalne myślenie spolaryzowane kategoriałnym schematem de Saussure’a, starając się tym samym, podobnie jak Derrida, wymknąć władzy „transcendentalnego znaczonego”. Więcej na temat Derridańskiego ujęcia de Saussure’a, zob. B. Banasiak, *Filozofia końca filozofii*, Szczecin 2007, s. 125. Jak zatem słusznie

pojęciowa) stanowi dopiero efekt kolejnego metaforycznego przekładu sfery dźwiękowej na pojęciową. Przekład ten daje się z kolei ująć w kategoriach drugiej z opisanych przez Barthes'a sytuacji, mianowicie gdy „system obiektów zawiera substancję, która nie jest bezpośrednio i funkcjonalnie znacząca, ale możliwe, że na pewnym poziomie jest po prostu użyteczna”<sup>28</sup>. Jak bowiem trafnie zauważa Barthes:

Wiele systemów semiologicznych [...] zawiera substancję wyrażania, której byt nie należy do znaczenia: zwykle są to obiekty użytkowe, wytwarzane przez społeczeństwo w celach znaczeniowych: [...] używanie płaszcza przeciwdeszczowego ma chronić przed deszczem, jednak jest nieodłącznie samym znakiem pewnej sytuacji<sup>29</sup>.

Te systemy semiologiczne pochodzenia użytkowego, zawierające substancję wyrażania, której byt jest spoza jej systemu znaczenia, Barthes nazywa funkcjo-znakami, ponieważ w wyniku wtórnej funkcjonalizacji zyskały one alternatywne znaczenie. Na przykład ubiór realizuje swoją pierwotną funkcję w postaci ochrony użytkownika przed zimnem, w wyniku wtórnej funkcjonalizacji staje się również znakiem konkretnej sytuacji meteorologicznej bądź wyrazem statusu społecznego swojego użytkownika.

Stosując tego rodzaju rozróżnienia pojęciowe do filozofii Nietzscheańskiej, można z powodzeniem uznać, że pojęcie w systemie semiologicznym Nietzschego jest właśnie swoistym funkcjo-znakiem. Słowa, przeradzające się w pojęcia, podobnie jak funkcjo-znaki, są bowiem wynikiem wtórnej funkcjonalizacji, która skutkuje przesunięciem substancji treści poza obręb pierwotnej funkcji znaku. Innymi słowy, znak dźwiękowy, realizujący swoją pierwotną funkcję ostensywnego aktu skierowanego w przeżywany przez podmiot obraz mentalny, w wyniku wtórnej funkcjonalizacji zyskuje zaś redundantną funkcję ujmowania ogólnej cechy abstrakcyjnej. Jak bowiem wcześniej wspominałem, pierwotną funkcją słów jest ostensywny akt werbalny, skierowany w doświadczany przez podmiot

---

zauważa B. Banasiak, to właśnie: „[...] w Nietzsche znalazł Derrida pierwszego wielkiego destruktora metafizyki. To on bowiem przyczynił się do «uniezależnienia czy zakwestionowania pochodności znaczącego od logosu czy pojęć pokrewnych – prawdy bądź jakiegokolwiek rozumianego pierwszego znaczonego». Dla Nietzschego wszystkie operacje tekstualne – [...] operacje nie odsyłające do «głębi» kryjącego się za zapisem sensu – są wobec sensu czymś «pierwotnym»” (*ibidem*, s. 126).

<sup>28</sup> R. Barthes, *Podstawy semiologii*, s. 28–29.

<sup>29</sup> *Ibidem*, s. 29.

partykularny obraz mentalny i jedynie do tego konkretnego obrazu zrelatywizowany. Akt ten, w wyniku wtórnej funkcjonalizacji, przeradza się w pojęcie zdadne do ujmowania wielu przypadków. Wtórna funkcjonalizacja dokonuje się pod wpływem konieczności komunikacyjnej; pojęcie wzbogacone o charakterystykę ogólności, dzięki której możliwe staje się ujmowanie cech abstrakcyjnych, stanowi bowiem warunek *sine qua non* jego zastosowania w kategoriach komunikacyjnych. Jeśli zatem proces tworzenia pojęć rozpatrujemy genetycznie, to okazuje się, że zostają one dodane do słów – stanowiących znak dla wizualnych przeżyć – jako abstrakcyjny ekstrakt owych przeżyć.

Etap tworzenia pojęć stanowi zatem utrwalenie ulotnej i jednostkowej metafory w skamieniałym pojęciu. Jak pisze Nietzsche: „Pojęcie jest niczym więcej jak zapamiętanym symbolem”<sup>30</sup>. Owe utrwalone symbole to nic innego jak dźwięki i obrazy, które ulegając scaleniu w pojęciu, tracą swoją niepowtarzalność. Pojęcia bowiem, zdaniem Nietzschego, podobnie zresztą jak i język, będący przecież ich sumą<sup>31</sup>, powstają z dźwięku i towarzyszącego mu obrazu. Innymi słowy, druga metafora (obraz) oraz skorelowana z nią trzecia metafora (akt werbalny) jako żywe wydarzenia zostają zmumifikowane i utrwalone w pojęciu. Jak pisze Nietzsche:

Język powstaje z krzyku wspólny z towarzyszącym gestem: tutaj przez intonację, siłę, przez gest ust wyrażona zostaje istota rzeczy, przez towarzyszące wyobrażenie – obraz rzeczy, zjawisko. Nieskończenie wadliwa symbolika [...]<sup>32</sup>.

W procesie ewolucji języka współwystępujące sfery (dźwięku i obrazu) ulegają ujednoczeniu, „historia językowa jest bowiem historią skracania”<sup>33</sup>, tworząc iluzję ścisłego połączenia nazwy, pojęcia oraz przedmiotu. Pojęcie zatem jest właśnie wynikiem takiego trzystopniowego metaforycznego przekładu, jako „residuum metafory” i rezultat „zrównania nierównego” stanowi wzmiankowany przez Nietzschego wyraz „nieskończenie wadliwej symboliki”. Oznacza to, że pojęcia są tworzone na drodze abstrakcji, od czynnika indywidualnego i rzeczywistego, stanowiąc tym samym jednowymiarowy ekstrakt wieloaspektowej rzeczywistości. Ten wyabstrahowany ekstrakt nie jest jednakże wspólną istotną (konstytutywną) cechą wydobywaną spośród wielu rzeczywistych przypadków, nie można

<sup>30</sup> F. Nietzsche, *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Hrsg. G. Colli, M. Montinari, Berlin 1967, III, 3: 3[15]).

<sup>31</sup> *Ibidem*, 3: 8[41]).

<sup>32</sup> *Ibidem*, 3: 3[15]).

<sup>33</sup> F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, s. 188.

bowiem, zdaniem Nietzschego, znaleźć takiej cechy dla „niezliczonych mniej lub więcej podobnych, tzn. ściśle biorąc, nigdy nie jednakowych, a więc dla czysto niejednakowych przypadków”<sup>34</sup>. Pozostaje zatem otwarte pytanie, na podstawie czego tworzy się nazwy, skoro coś takiego, jak cecha istotna, zwyczajnie nie istnieje? Teza o braku jakiejkolwiek cechy istotnej burzy wszelkie marzenia o adekwatności języka i świata. Zdaniem Nietzschego, wybór takiej cechy jest bowiem całkowicie arbitralny, to znaczy nazwa zostaje utworzona od cechy, która członkom danej językowej wspólnoty jawi się jako najbardziej dominująca. Co więcej, proces konstruowania istoty przebiega w analogii do procesu ujmowania wrażenia wizualnego poprzez dźwięk, zachodzi on jednak na poziomie *meta*-pojęciowym, jako taki jest więc pochodny wobec pierwotnego procesu semiotycznego. W obu wypadkach zostaje ujęta jedynie najbardziej dominująca oznaka. Albowiem możliwość zamknięcia w jednym słowie wieloaspektowości obrazowego przeżycia psychicznego wydaje się Nietzschemu całkowicie niewyobrażalna. Język w takim ostensywnym akcie nie chwyta istoty rzeczy, ponieważ, „język nigdy niczego nie wyraża w pełni, lecz wszędzie eksponuje tylko najbardziej widoczną cechę”<sup>35</sup>.

Najlepszą ilustracją dla powyżej wzmiankowanego aspektu działalności języka jest morfologia i słowotwórstwo, gdyż właśnie one, zdaniem Nietzschego, ujawniają tropiczną naturę języka i najtrafniej ilustrują genezę pojęć. Słowa są bowiem, wedle Nietzschego, „w sobie i od początku, odnośnie do swego znaczenia tropami”. Termin trop (gr. *tropos* – „zwrot”, „kierunek”, „kształt”) oznacza w retoryce najważniejszy i podstawowy środek retoryczny, swoiste przenośne oznaczenie, które zastępuje jedno wyrażenie innym. W odróżnieniu od figur retorycznych, czyli przemieszczeń składniowych, tropy są przekształceniami semantycznymi. Takimi też przeniesieniami są, zdaniem Nietzschego, właśnie same słowa, gdyż pod obrazowy akt psychiczny podstawiają one rozbrzmiewający w czasie obraz dźwiękowy. Zasadą owego podstawienia nie jest rzecz jasna, jak już wcześniej wspominałem, oddanie całości i wieloaspektowości impresji obrazowej, lecz jedynie jej wiodącej oznaki, czyli takiej, która użytkownikom danej językowej wspólnoty wydaje się najbardziej dominująca. Ową wybiórczość języka Nietzsche obrazuje etymologicznymi rozważaniami poświęconymi poszczególnym słowom w różnych językach. Mimo iż desygnują one ten sam zbiór obiektów, to ich dosłowne znaczenie nie pokrywa się. Słowa, a w konsekwencji również

<sup>34</sup> *Idem*, *O prawdzie i kłamstwie w pozamoralnym sensie*, s. 146, cyt. zmodyfikowany.

<sup>35</sup> *Idem*, *Przedstawienie retoryki starożytnej*, s. 42.

pojęcia, nie są zatem, zdaniem Nietzschego, współmierne do rzeczy (ani nawet naszych mentalnych przedstawień rzeczy), bowiem ujmują jedynie jej wybiórcze aspekty, co gorsza, inne w różnych językach. Owa morfologiczna prawidłowość jest, zdaniem Nietzschego, wyrazem tropu zwanego synekdochą, który polega na określeniu całości mianem jednej z jej części, bądź danego obiektu mianem jednego z jego aspektów. Słowa, zdaniem Nietzschego, są zatem w swej istocie tropicznymi przeniesieniami sensu. Jak pisze Nietzsche w *Przedstawieniu retoryki starożytnej*:

Gdy retor mówi «żagiel» zamiast «statek», «fala» zamiast «morze» – to występuje tu *synekdocha*, następuje «współobjęcie». To samo wszakże mamy, gdy δράκων znaczy «wąż», właściwie «połyskliwy», a *serpens* – «pełzający». Dlaczego jednak miana *serpens* nie nosi też ślimak? Jednostronne postrzeżenie zastąpiło cały, pełny ogląd. Przez *anguis* oznacza język łaciński węża jako *constrictor*; Hebrajczycy nazywają go szepczącym, związającym się, splatającym lub pełzającym<sup>36</sup>.

Przykładu tego nie należy rozumieć jako próby dedukcji sensu z formy fonetycznego nośnika, przejście bowiem od abstrakcyjnego pojęcia na powrót do fonetycznego nośnika, czy też, inaczej mówiąc, wnioskowanie z substancji znaczącego o konceptualnej treści znaczonego, byłoby nieuprawnione. Metafora bowiem zdaniem Nietzschego, w odróżnieniu od symbolu, przekłada raz na zawsze i tylko w jedną stronę. Co więcej, aby takie wnioskowanie miało rację bytu, należałoby utożsamić płaszczyznę fleksyjną z semantyczną, co prowadziłoby – mówiąc językiem współczesnego językoznawstwa – do całkowitego izomorfizmu struktur morfologicznych, tj. morfemów z pola wyrażania, oraz struktur semantycznych, tj. semów z pola treści. Teza ta w połączeniu z Nietzscheańską koncepcją genezy pojęć w oparciu o akt werbalny prowadzi do ścisłego zdeterminowania treści pojęcia przez brzmienie materialnego nośnika słowa. Przypominałoby to koncepcję językowego mimetyzmu, której zwolennikiem był choćby tytułowy bohater platońskiego dialogu *Kratylos*. Język nie jest jednak, zdaniem Nietzschego, systemem werbalnego naśladowania rzeczy ani nawet jej obrazu, nic go bowiem z nimi nie łączy. Nietzsche jest przekonany, że język zwyczajnie nie może ująć wszystkiego, co tkwi w rzeczy, i to w sposób idealnie adekwatny, gdyż wtedy nazwa stałaby się rzeczą, ponieważ nie byłoby niczego, co odróżniałoby tę nazwę od rzeczy. Zresztą już sam przekład jednej sfery ontycznej na drugą (wizualnej na fonetyczną) czyni taki pogląd niewyobrażalnym. Ponadto aspekt,

<sup>36</sup> *Ibidem*, s. 25.



który nazwa chwytą w rzeczy, nie oddaje charakteru rzeczy, ani poprzez odpowiednie jej naśladowanie za pośrednictwem liter i sylab, czyli poprzez syntagmę w planie wyrażania, ani poprzez adekwatne pojęcie w planie treści. Świadczy o tym choćby prosty fakt empiryczny, że istnieje wiele nazw na jedną rzecz czy też wiele różnych języków chwytających tę samą rzecz, nie oddając przy tym jej natury, jak chcieliby, upatrujący genezy języka w *phisis*, heraklitezycy. Analizy te prowadzą Nietzschego do konstatacji, że nazwa nie jest adekwatnym wyrazem rzeczy; konstatacje te raz na zawsze podważają wszelkie roszczenia do ujęcia relacji język–świat w kategoriach adekwatności.

Nietzscheańska koncepcja tworzenia nazw w oparciu o trop synekdochy prowadzi jednak do poważnej teoretycznej trudności. Mianowicie jeżeli tylko jeden zawarty w nazwie aspekt miałby wyczerpywać jej treść, to napotykamy problem, w jaki sposób miałby on zostać wyabstrahowany. Skoro bowiem wszystkie nazwy są w swej istocie synekdochami, to aby język mógł utworzyć nazwę na podstawie pewnego aspektu rzeczy, musiałby już mieć nazwę i dla niego. Z kolei nazwa tego aspektu również musiałaby zostać utworzona od jeszcze innego jej aspektu. Na przykład, jeżeli nazwa „wąż” jest utworzona od aspektu desygnatu, do którego się stosuje, czyli (jak wskazuje etymologia) od zwijania, to musimy już operować nazwą zwijanie, aby w ogóle aspekt ten wyodrębnić. Aby zaś mieć nazwę dla czynności „zwijania”, musielibyśmy ją wyodrębnić, analogicznie jak w przypadku węża, z innego aspektu tej czynności, której nazwą musimy już uprzednio operować i tak *ad infinitum*. Innymi słowy, musimy już operować pojęciem, aby na jego podstawie utworzyć inne pojęcie. Teoria genezy pojęć w oparciu o trop synekdochy prowadzi zatem do nieskończonego regresu, którego można uniknąć jedynie przyjmując koncepcję brzegowych pojęć podstawowych, które adekwatnie chwytają rzeczywistość. Takie rozwiązanie przeczy z kolei tezie o fizjologicznej genezie pojęć i retoryczno-aberracyjnej naturze języka. Wydaje się, iż Nietzsche zdawał sobie sprawę z tych trudności, zanim przyjął tropiczną koncepcję języka, jak bowiem pisał: „niegdyś stało się jasne, dzięki porównaniu języków, że genezy [języka] nie można wyjaśnić w oparciu o naturę rzeczy. Arbitralne nadawanie nazw [rozważane] już w *Kratylosie* Platona: stanowisko to zakłada już [istnienie] języka przed językiem”<sup>37</sup>. Nietzsche zatem zdaje się mieć świadomość koniecz-

<sup>37</sup> F. Nietzsche, *Język i retoryka*, przeł. P. Pieniążek, „Sztuka i Filozofia” 2001, 19, s. 9. W obliczu tych trudności Nietzsche w tekście pt. *O pochodzeniu języka z przełomu 1869 i 1870 roku* napisze: „Stara zagadka: u Hindusów, Greków, aż po czasy współczesne. Należy koniecznie powiedzieć, że *nie* da się pomyśleć początku języka” (F. Nietzsche, *Język i retoryka*, s. 8), odrzucając tym



ności przyjęcia istnienia jakiejś „formy języka przez językiem”. Oznacza to zatem, że diachroniczno-genetyczne ujęcie języka jest w istocie pozorne, u jego podłoża zaś tkwi synchroniczna teoria języka, która strukturalizuje w rozwiniętej postaci językowej wszelkie semiotyczne jednostki. Taką zasadą, przecinającą strukturalnie wszelkie poziomy metafory, swego rodzaju „językiem przed językiem”, jest, według Nietzschego, pojęciowa funkcja różnicująca. Aby bowiem nadać jakąś nazwę, musimy posługiwać się już formalnym narzędziem odróżniania, wydzielenia i oznaczania rzeczywistości, to zaś należy do *stricte* językowej domeny pojęć<sup>38</sup>.

Skoro, jak pisze Nietzsche, „pojmuje się to, co można o d r ó ż n i ć i ozna-  
czyć”<sup>39</sup>, a zatem *de facto* mamy do czynienia z pojęciami już na płaszczyźnie przedstawienia mentalnego, czyli pierwszej metafory, gdyż tylko one mogą systematyzować i porządkować nasze doświadczenie. Obraz, będący, jak pamiętamy, znaczącą częścią werbalnego znaku słownego, aby być zrozumiałym przedmiotem naszego doświadczenia, musi zatem każdorazowo zostać poddany formalnemu językowemu określeniu. Innymi słowy – ujmując to we wprowadzonych wcześniej kategoriach Hjelmsleva – musi być określony przez formę znaczonego. Skoro obraz mentalny stanowi znaczone znaku słownego, to jego analiza formalna, zgodnie z kategoriami Hjelmsleva, sprowadza się do ujęcia znaczonego składnika jako elementu w systemie różnic. Oznacza to, że wartość semantyczna poszczególnych składników jest wyznaczona przez system różnic wobec innych

---

samym wszelkie wcześniejsze, jego zdaniem, naiwne stanowiska, w myśl których genezę języka należy upatrywać w jednym z członów dychotomii *phisis–thesis*. Jednakże wówczas, na przełomie lat 1869/1970, Nietzsche pozostawał w ramach paradygmatu Herderowskiego, uznając język za zrodzoną z instynktu część psychofizjologicznej organizacji człowieka (człowiek jest „zrodzony do języka”). W latach tych pozostawał bowiem jeszcze pod wpływem swych ustaleń poczynionych w studium poświęconym teologii Kanta z roku 1868. Albowiem kategoria instynktu, będącego, zdaniem Nietzschego, źródłem języka, jest kategorią bezpośrednio inspirowaną Kantowską ideą „teleologii natury”, instynkt odznacza się bowiem, podobnie jak ta ostatnia, działaniem jednocześnie celowym i nieświadomym, zyskując w Nietzscheańskiej nomenklaturze miano „cudownej antynomii”. Instynkt przejawia ponadto silnie konotacje z filozofią Schopenhauera, jest on bowiem „wypływającym z charakteru działaniem jednostki bądź masy” (*ibidem*, s. 8). Zgodnie zaś z filozofią Schopenhauera: „charakter jest bezpośrednio przejawem woli” (A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, przeł. J. Garewicz, Warszawa 1994, s. 14), czyli wyrazem metafizycznej esencji świata. Dlatego też Nietzsche pozostając jeszcze pod wpływem metafizycznej koncepcji języka, uznaje, że odpowiadający za jego genezę „instynkt stanowi nawet jedność z najgłębszym jądrem istoty” (zob. F. Nietzsche, *Język i retoryka*, s. 8).

<sup>38</sup> F. Nietzsche, *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, 3: 3[15]].

<sup>39</sup> *Ibidem*, 3: 3[15].

elementów w obrębie pola semantycznego. Układ semów na poziomie formalnym wyznaczany przez system różnic, tzn. relacji elementu do całości systemu, stanowi zatem strukturę treści obrazowego składnika doświadczenia. W przypadku filozofii Nietzschego wiąże się to z tezą, zgodnie z którą pozytywna wartość semantyczna składnika obrazowego, mentalnego doświadczenia podmiotu, stanowiąca substancję znaczonego dla znaku słownego, jest konstytuowana poprzez różnice tego składnika wobec reszty elementów pola semantycznego, które w tym przypadku jest polem percepcyjnym. Innymi słowy, wartość poszczególnego elementu wyznacza jego relacja z wszystkimi innymi elementami<sup>40</sup>. Różnica jest więc pierwotna wobec elementów czy też, precyzyjnie mówiąc, tylko dzięki niej jakiegokolwiek elementy mogą zaistnieć.

Formą znaczonego werbalnego znaku (który w tym przypadku jest mentalnym przedstawieniem obrazowym) jest zatem różnicująca funkcja pojęcia, dokonywana na nieokreślonych składnikach pola percepcyjnego, która dopiero funduje substancję znaczonego, czyli pozytywną treść danego doświadczanego obrazu. Właściwa, określona pozytywnie treść pojęcia staje się możliwa dopiero dzięki pochodnej funkcji pojęcia, określonej przez Nietzschego mianem oznaczania. Pojęciowa funkcja oznaczania czy też konstruowania pozytywnej treści jest zatem wtórna względem funkcji odróżniania. Skoro język jest, według Nietzschego, zbiorem pojęć, zaś pojęcie w swojej pierwotnej funkcji jest różnicowaniem, to można stwierdzić, że już u podłoża naszego doświadczenia mamy do czynienia z różnicującą pracą języka. Zdaniem Nietzschego istnieje zatem język przed językiem, lecz nie w postaci gotowej pozytywności sensu, tylko jako formalny system różnic (tworzony w oparciu o różnicującą funkcję pojęciową). Czy taka forma języka może jednak ustrzec Nietzscheańską koncepcję tworzenia pojęć w oparciu o trop synekdochy od wspomnianej wcześniej sprzeczności regresu *ad infinitum*?

<sup>40</sup> Od podobnych intuicji zresztą zdaje się wychodzić Wittgenstein w swoim traktacie, gdy pisze, że: „Świat jest wyznaczony przez fakty oraz przez to, że są to *wszystkie* fakty. [...] Ogół faktów wyznacza bowiem, co jest faktem, a także wszystko, co faktem nie jest” (L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa 2000, s. 5). Na temat podobieństw i różnic nietzscheańskiej koncepcji języka z myślą Wittgensteina, zob. S. Ronen, *Nietzsche and Wittgenstein. In Search of Secular Salvation*, Warszawa 2002, s. 61–106. Na uwagę również zasługuje ujęcie Wittgensteina w podobnej semiotyczno-dekonstrukcyjnej optyce zaproponowane przez H. Statena w jego *Wittgenstein and Derrida*, Lincoln 1986. Jak jednak słusznie zauważa Banasiak, z racji programowo nieokreślonego statusu dekonstrukcji Derridy: „podkreślane niekiedy podobieństwa między Derridą a m.in. Wittgensteinem należałoby traktować z dużą dozą ostrożności” (B. Banasiak, *Filozofia „końca filozofii”*, s. 85).

Z jednej strony wydaje się to trudne do wyobrażenia, gdyż różnicująca funkcja języka, która zachodziłaby na poziomie pojęciowym, mogłaby wyróżniać pozytywną treść danego pojęcia jedynie poprzez różnicowanie wartości formalnych składników z poziomu własnego systemu, czyli w relacji do innych pojęć. Oznacza to, że wartość semantyczna danego pojęcia konstytuowałaby się poprzez relację polegającą na zróżnicowaniu owego pojęcia ze wszystkimi innymi pojęciami z pola semantycznego. Nie tłumaczy to zatem, w jaki sposób pewne mentalne obrazy ulegają przekształceniu w pojęcia. Aby miało to miejsce, różnicująca funkcja pojęcia musiałaby konstytuować swoją pozytywną funkcję oznaczania na poziomie mentalnych przedstawień. Takie rozwiązanie jest do pomyślenia, gdyż pojęcia, jak wcześniej wykazaliśmy, stanowią funkcjo-znaki, co wiąże się z koniecznością ich zsubstancjalizowania w ramach innego systemu, w tym przypadku w ramach znaku słownego, którego elementem znaczącym jest właśnie mentalne przedstawienie. Idąc tym tropem, można by przyjąć, że funkcja różnicująca, kształtująca pozytywną treść poziomu pojęciowego, czyli funkcji oznaczania, zachodzi poziom niżej, w ramach mentalnego przedstawienia i dokonuje się poprzez różnicowanie składników mentalnego obrazu. Oznaczałoby to np., że dane pojęcie (np. „wąż”) byłoby tworzone na podstawie formalnych składników (np. wicia się) wyróżnionych w mentalnym przedstawieniu danego przedmiotu doświadczenia (np. doświadczanego węża), zaś substancjalna treść pozytywna owej czynności, jako formalna funkcja różnicowania z poziomu mentalnego obrazu, byłaby utworzona poprzez system różnic wicia w stosunku do innych cech desygnowanego obiektu (węża). Prowadzi to jednakże do regresu *ad infinitum* tylko na głębszym, wyznaczonym przez funkcję różnicowania, poziomie.

Z drugiej jednakże strony, wprowadzenie funkcji różnicującej znamionuje przekształcenie genetycznego modelu teorii lingwistycznej Nietzschego w model *stricte* systemowy, co wiąże się *de facto* z porzuceniem diachronicznego ujęcia teoretycznego na rzecz ujęcia synchronicznego. Paradoks *regressus ad infinitum* wynika zatem z pomieszania tych dwóch badawczych ujęć, tj. modelu diachronicznego z synchronicznym. Funkcja różnicująca jest bowiem modelem czystej synchronii, a więc nie można jej rozpatrywać jako temporalnie poprzedzającej składniki Nietzscheańskiej semiotyki, lecz jako funkcję poprzedzającą je logicznie, tj. strukturalizującą doświadczenie. Działa ona zatem samorzutnie, w jednym akcie i na każdym metaforycznym poziomie. Zgodne z modelem synchronii ujęcie genetyczne jest jedynie powierzchowną formą eksplikacji tej okoliczności, jej swoistym temporalno-dyskursywnym ujęciem.

Nietzscheańskiego twierdzenia o synekdochicznym charakterze wszystkich nazw nie należy zatem rozumieć literalnie, tj. podług przytaczanego przez niego, trywializującego całość przykładu. Twierdzenie to nie sprowadza się więc do tezy, że treść pojęcia wyczerpuje się jedynie w ujmowanym w słowie jego atrybucie, jak np. „coś wijącego” w słowie „wąż”. Oznaczałoby to bowiem, że albo wszystkie pojęcia są literalnie utworzone od brzmienia nośnika, co prowadziło by do całkowitego pomieszania poziomu znaczącego – słowa i jego konkretnej zamkniętej w słowie formy, albo generowałoby wspomnianą sprzeczność w postaci nieskończonego regresu. Pogląd o synekdochiczności pojęć jest natomiast do utrzymania na płaszczyźnie conceptualnej, jednakże przy założeniu, że stosunek pojęcia do obrazu mentalnego, który powstaje na skutek przeniesienia sfery indywidualnej na ogólną, jest rodzajem synekdochy abstrakcji<sup>41</sup>. A zatem słowo jest synekdochą części w warstwie znaczącego, w warstwie znaczonego zaś – synekdochą abstrakcji. Nie oznacza to, rzecz jasna, że w doświadczeniu napotyamy byty abstrakcyjne, abstrakcja ta jest możliwa dzięki różnicującej funkcji języka, lecz zastosowanej na innym poziomie. Między obrazem mentalnym a pojęciem nie zachodzi bowiem, zdaniem Nietzschego, żadna prawidłowość i pokrewieństwo, a jedynie metaforyczny przekład sfery partykularnej na ogólną. Pojęcia są bowiem tworzone przez zrównanie nierównego, czyli wyodrębnienie jednego z aspektów danej rzeczy i zastąpienie jej symbolem utworzonym na podstawie danego aspektu.

Podsumowując zatem rozważania zawarte w niniejszym rozdziale, należałoby stwierdzić, że semiotyczna koncepcja Nietzschego, która później znajduje rozwinięcie m.in. w pismach Derridy, jest w dużej mierze zbieżna z założeniami językoznawstwa strukturalistycznego, a nawet poststrukturalistycznego.

<sup>41</sup> Synekdocha stanowi trop będący odmianą metonimii opartej na relacjach ilościowych. Zgodnie z klasyczną definicją Kwintyliana, synekdocha to po prostu metonimia związku kwantytatywnego pomiędzy słowem użytym a znaczeniem oczekiwanym (zob. H. Lausberg, *Retoryka literacka*, przeł. A. Gorzkowski, Bydgoszcz 2002, s. 328). Zależnie zaś od postaci owej relacji kwantytatywniej, wyróżniamy następujące jej rodzaje: część–całość i odwrotnie; relacja gatunek–rodzaj; oraz relacja liczbowa (*ibidem*, s. 328–330). P. Fontanier rozszerza i dookreśla ten klasyczny podział. Zgodnie z jego klasyfikacją, rodzaje synekdochy to: a) części: część zamiast całości, np. żagiel zamiast statku; b) całości: całość zamiast części; c) materiału: materiał zamiast wytworu z niego zrobionego, np. złoto zamiast złote monety; d) liczby: liczba pojedyncza zamiast liczby mnogiej lub liczba określona zamiast nieokreślonej; e) rodzaju: rodzaj zamiast gatunku, np. pies zamiast zwierzęcia; f) gatunku: gatunek zamiast rodzaju, np. zwierzę zamiast psa; g) abstrakcji: pojęcia abstrakcyjne zamiast konkretnego; h) imienia: imię własne zamiast imienia pospolitego albo na odwrót (antonomazja).

Zgodnie ze strukturalistycznym poglądem na naturę języka, jest on tworem o czysto arbitralnym charakterze. O jego arbitralności można mówić w dwóch znaczeniach. Pierwszy sens jest trywialny. Zgodnie z nim znak językowy stanowi po prostu arbitralne połączenie elementu znaczącego (formy) i elementu znaczonego (treści), czyli w wypadku języka mówionego sfery fonetycznej i semantycznej. Jedynie konwencja decyduje bowiem o charakterze poszczególnego dopasowania i zestawienia jednostek z owych dwóch sfer językowych. Również w myśli Nietzschego związek między poszczególnymi metaforami jest przypadkowy, co oznacza, że niefonetyczna warstwa słowa nie jest zdeterminowana przez charakter doświadczenia mentalnego, oraz że nie determinuje ona również kształtu swojej reprezentacji pojęciowej. Gdyby bowiem związek ten nie był arbitralny, a znaczenie bądź rzeczywistość pozajęzykowa determinowałyby formę fonetyczną języka, to sfera znacząca wszystkich języków musiałaby być identyczna. Empirycznej falsyfikacji tego wniosku dostarcza istnienie wielości języków.

Drugie, postulowane przez teorię strukturalistyczną znaczenie arbitralności językowej jest już mniej oczywiste i wiąże się bezpośrednio z omawianym w pracy językowym modelem poznania oraz Nietzscheańską relacyjną koncepcją znaczenia. Zgodnie z nim, arbitralne jest nie tylko przyporządkowanie elementu znaczącego terminu jego znaczenia, ale również zakres semantyczny samego elementu znaczonego. Oznacza to, że każdy język dzieli i kategoryzuje rzeczywistość pozajęzykową w całkowicie dowolny sposób, zaś treść kodowana w danym pojęciu nie jest wyznaczona przez relację z pozajęzykową rzeczywistością, gdyż – zgodnie z poglądem strukturalistycznym – w samej rzeczywistości nie ma żadnych podziałów i kategorii, które język by odzwierciedlał i charakteryzował. Podobnie zatem jak element znaczący, tak również element znaczony nie jest wyznaczany przez zewnętrzną strukturę rzeczywistości, lecz wyłącznie przez wewnątrzjęzykowy system wzajemnych relacji o charakterze opozycyjalnym. Znaczenie w języku nie jest zatem określane przez referencję do świata zewnętrznego, lecz przez wewnątrzjęzykowy system różnic. Innymi słowy, treść znaku językowego nie jest stałą właściwością znaku samego w sobie, lecz wynika z wartości, jaką otrzymuje on w obrębie językowego systemu semiotycznego. Pojęcia, czyli wartości związane ze znakami językowymi, są zatem czysto dyferencjalne, o znaczeniu danego wyrazu decyduje bowiem miejsce, jakie zajmuje on w językowym systemie różnic. Znaczenie terminu nie ma zatem zawartości pozytywnej i nie istnieje samoistnie. Samoistna jest jedynie relacja opozycyjna między elementami.

Co więcej, zgodnie z założeniami strukturalizmu, odwołanie do pozajęzykowej rzeczywistości nie jest możliwe, gdyż ta stanowi niesklasyfikowane

*continuum*. Podziału rzeczywistości dokonuje bowiem właśnie język, nakładając na nią swe kategorie. Jak zauważa B. Malmberg, referując poglądy F. de Saussure'a, znak to:

[...] kombinacja arbitralnie ograniczonego w ramach bezkształtnej masy znaczeniowej *signifie* z odpowiednio arbitralnie ograniczonym z masy dźwiękowej *signifiant*. Dokonywany przez człowieka podział «rzeczywistości», jego klasyfikacja «rzeczy» uwarunkowana jest językiem i dlatego zmienia się w każdym języku<sup>42</sup>.

Zgodnie z poglądem strukturalistycznym, rzeczywistość „sama w sobie” stanowi zatem płynne *continuum*, które zostaje dopiero ukształtowane za pomocą formalnej językowej matrycy kategorialnej przekazywanej w procesie akwizycji języka naturalnego. Jak twierdzi Edmund Leach:

[...] fizyczne i społeczne środowisko małego dziecka jest postrzegane jako *continuum*. Nie zawiera ono żadnych «rzeczy», które same przez się byłyby odrębne. Dziecko we właściwym czasie uczy się nakładania na to środowisko czegoś w rodzaju różnicującej siatki, służącej do rozpoznawania świata jako złożonego z dużej liczby odrębnych obiektów, z których każdy opatrzony jest nazwą. To właśnie ten świat reprezentuje nasze kategorie językowe, a nie na odwrót<sup>43</sup>.

Koncepcja Nietzscheńska przyjmuje również podobną teorię znaczenia, każdy bowiem stopień metaforycznego przykładu jest w niej określony przez działający u samych podstaw jakiegokolwiek procesu poznawczego językowy akt różnicowania. Relacja odróżniająca jeden element względem wszystkich innych składników danego poziomu doświadczenia (tj. stopnia metafory) jest zatem fundamentem, swoistym warunkiem transcendentnym możliwości wszelkiego doświadczenia, procesu poznania, a wręcz konstytucji jakiegokolwiek pozytywności. Wątek ten wprost podejmuje Derrida w swojej kategorii *Różni*, jako fundującej pozytywność negatywności, czy też w zasadzie nieobecnego fundamentu poprzedzającego wszelkie opozycje, również dychotomie pozytywność i negatywność, a tym samym wykraczającej poza wszelki porządek konceptualny.

Ujęcie pozytywności jako wtórnej względem fundującej ją relacji generuje oczywiście liczne problemy natury logicznej, na przykład kwestie możliwości ist-

<sup>42</sup> B. Malmberg, *Nowe drogi w językoznawstwie*, przeł. A. Szulc, Warszawa 1969, s. 209–210.

<sup>43</sup> E. Leach, *Anthropological Aspects of Language: Animal Categories and Verbal Abuse*, „In Anthrozoos a Multidisciplinary Journal of The Interactions of People Animals“ 1964, vol. 2, no. 3, s. 34.



nienia relacji między elementami, którym absolutnie brak pozytywności, bądź kwestie możliwości uchwycenia różnicy między elementami całkowicie beztreściowymi, gdyż to właśnie miejsce w systemie definiuje ich treść i tożsamość. Wątek ten zasługuje na głębszą analizę, dlatego rozwinę go w oddzielnym rozdziale. Jest on również istotny z innego względu. Mianowicie stanowi jeden z najgłębiej zakorzenionych punktów odróżniających tradycję kontynentalnej filozofii języka od językoznawstwa kognitywnego. Stosunek do statusu elementów pozostających w językowych relacjach przekłada się bowiem na poglądy myślicieli obracających się w obu paradygmatach na kwestie strukturalnej budowy językowych kategorii konceptualizujących nasze doświadczenie i formę jej eksplikacji. W konsekwencji zatem oba kierunki przyjmujące językowy model poznania różnie rozumieją zakres i formę zależności zdolności kognitywnych od językowego systemu. Zanim przejdziemy jednak do różnic warto kolejny rozdział zacząć od przedstawienia kilku dość istotnych zbieżności obu filozoficzno-językowych nurtów.

## 2. Język między tradycją kontynentalną a kognitywistyczną

Ustalenia Nietzscheańskie w znacznej mierze pokrywają się z dominującym obecnie w językoznawstwie i wielce obiecującym nurtem kognitywnym<sup>44</sup>. Zdaniem językoznawców kognitywnych, w czym podążają oni nieświadomie za ustaleniami Nietzschego, metaforyzacja stanowi podstawowy, kreatywny składnik języka, zaś poszczególne jego warstwy, tj. fonologiczna i semantyczna, są połączone strukturą symboliczną. Jak pisze jeden z czołowych przedstawicieli językoznawstwa kognitywnego R. W. Langacker: „Struktura symboliczna jest po prostu zestawieniem dopasowanych w parach struktur: s e m a n t y c z n e j oraz f o n o l o g i c z n e j (czyli dwóch biegunów struktury symbolicznej)”<sup>45</sup>. Struktura symboliczna stanowi zatem metaforyczne odwzorowanie treści pojęcia w fonetycznym nośniku,

---

<sup>44</sup> Więcej na temat związków Nietzschego z językoznawstwem kognitywnym, zob. A. Kremer-Marietti, *Nietzsche, Metaphor and Cognitive Science*, „Dogma”, <http://www.dogma.lu/txt/AKM-NietzscheMetaphorCognitiveScience.htm>.

<sup>45</sup> R. W. Langacker, *Gramatyka konstrukcyjna, konstrukcje gramatyczne i gramatyzacja z punktu widzenia gramatyki kognitywnej*, przeł. W. Kubiński, [w:] O. Sokołowska, D. Stanulewicz (red.), *Językoznawstwo kognitywne III. Kognitywizm w świetle innych teorii*, Gdańsk 2006, s. 25.



czyli, jak chciałby tego Nietzsche, metaforyczny przekład drugiego stopnia (obrazu na dźwięk). Zbieżności z Nietzscheańską koncepcją języka stają się jeszcze bardziej widoczne, kiedy wychodzi na jaw, że zgodnie z koncepcją kognitywistyczną procesy językowe są zakorzenione w procesach poznawczych, zwłaszcza zaś tych z poziomu percepcji obrazowej. Oznacza to, że język odzwierciedla nasze doświadczenie percepcyjne, zwłaszcza wzrokowo-przestrzenne, zaś kształt naszych wypowiedzi jest zdeterminowany przez prawa percepcji wizualnej. Podobnie zatem jak w myśli Nietzscheańskiej, również językoznawstwo kognitywne uznaje pierwotność obrazowych doświadczeń przed ich językowymi ujęciami. Językoznawstwo kognitywne w swych podstawowych założeniach przyjmuje gestaltowską koncepcję percepcji, która opiera się na założeniu, że podstawową zdolnością percepcyjną organizmu jest wprowadzanie porządku i prawidłowości w ogromie napływających do niego zewnętrznych informacji. Odbywa się to poprzez organizację danych wrażeniowych w zorganizowane jednolite kompleksy, tzw. postaci, które, co istotne, nie są jedynie sumą swoich elementów, lecz stanowią ich konstrukcyjną, nadbudowaną nad nimi jedność<sup>46</sup>. Ukonstytuowanie takiej jedności postaci umożliwia funkcję wyodrębnienia przedmiotu z jego otoczenia, która stanowi warunek możliwości jego percepcji. Polega to na zdolności oddzielenia tego przedmiotu (tzw. figury) od jego otoczenia (tzw. tła). Langacker, jeden z twórców i zarazem czołowych przedstawicieli językoznawstwa kognitywnego, transponuje te dwie gestaltowskie kategorie na grunt swojej gramatyki przestrzeni, nazywając je odpowiednio mianem: *trajektora* i *landmarku*<sup>47</sup>. Kategorie te strukturalizują wypowiedzi języka na wzór procesów zachodzących w percepcji wizualnej. W konsekwencji Langacker określa ujęcie językowe mianem obrazowania, gdyż sposób ujmowania treści w języku pozostaje w analogii do sposobów

<sup>46</sup> Więcej na ten temat, zob. rozdział o naturze konstytutywnej w: R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. II, Kraków 1948, s. 90–101.

<sup>47</sup> Przytaczam tu koncepcję Langackera jako najbardziej paradygmatyczny i już w pełni ukonstytuowany wyraz koncepcji kognitywnych dla językoznawstwa, jednakże wart odnotowania jest fakt, że pierwszym, który zaproponował wprowadzenie tych kategorii do językoznawstwa, był Benjamin Lee Whorf. W tekście z 1940 roku Whorf zauważa: „Wspólnego mianownika dla wszystkich postrzegających, niezależnie od języka, jakim mówią [...], dostarcza nam odkrycie dokonane przez współczesną [...], psychologię postaci. Stwierdzono mianowicie, że [...] wszyscy normalni ludzie percypują w zasadzie jednakowo, i że ta percepcja podlega określonym prawom [...], wynika z nich, że podstawowym momentem postrzegania wizualnego jest postać i tło [*figure and ground*]”. Por. B. L. Whorf, *Technika psychologii postaci w założeniach szawi*, [w:] *idem, Język, myśl i rzeczywistość*, przeł. T. Hołówna, Warszawa 1982.

konstruowania sceny wzrokowej w percepcji wizualnej. Takie ujęcie językowe w terminologii Langackera nosi miano profilowania, czyli wyselekcjonowania danej struktury z planu treści wyrażenia, zaś kategoriami umożliwiającymi taką strukturalizację są właśnie *trajektor* i *landmark*. Jak pisze Langacker:

Ilekcroć profilowana jest relacja, jej uczestnicy charakteryzują się względnie większą lub mniejszą prominencją. Najbardziej prominentny uczestnik, zwany *trajektor*em, jest konstruowany jako ten byt, który podlega lokalizacji, ewaluacji lub opisowi. Jest głównym przedmiotem uwagi («figurą») w profilowanej relacji. Często innemu uczestnikowi nadaje się status drugorzędnej figury. Taką figurę określa się mianem *landmark*a<sup>48</sup>.

Jeśli zatem relacja „znajdowania się za” jest profilowana językowo, jak np. w zdaniu: „Lampa znajduje się za łóżkiem”, to wyrażenie „lampa” stanowić będzie *trajektor*, zaś „łóżko” – *landmark*, ponieważ wyrażenie „lampa” odznacza się większą prominencją w tak profilowanej relacji orzekania. W analogii do postrzeżenia wzrokowego obiekt lampa przykuwa większą uwagę, stanowiąc tym samym figurę wyróżnioną z percepcyjnego tła, które w tym przypadku stanowi postrzeżenie łóżka. Język zatem, zdaniem kognitywistów, można utożsamić z metaforycznym systemem przeniesienia zasad percepcji wizualnej na foniczną. Podobnie zatem jak w przypadku systemu Nietzschego, język jest mniej lub bardziej nieudolną próbą odzwierciedlenia obrazu w materii innej niż wizualna. Na tym jednakże podobieństwa z koncepcją kognitywistyczną się kończą. Albowiem, według Nietzschego, mamy do czynienia z odwrotną relacją fundowania między obrazem a dźwiękiem, niż zakłada to językoznanstwo kognitywne. Innymi słowy, wedle Nietzschego i podążającej za nim całej tradycji strukturalistycznej i post-strukturalistycznej, to nie techniki obrazowania znane z percepcji wzrokowej są odpowiedzialne za kształt języka, lecz raczej to właśnie głębokie struktury naszego języka determinują również struktury naszego postrzegania (a wręcz całego doświadczenia)<sup>49</sup>. Mentalne obrazy, które, jak wcześniej ustaliliśmy, odpowiadają warstwie znaczonej wypowiedzi, są co do formy określone przez różnicującą funkcję, którą Nietzsche rezerwuje dla pojęcia. Albowiem fakt, że w języku można w ogóle ująć *trajektor* jako pozytywną treść wypowiedzi, musi zostać poprzedzony

<sup>48</sup> R. W. Langacker, *Gramatyka konstrukcyjna, konstrukcje gramatyczne i gramatyzacja z punktu widzenia gramatyki kognitywnej*, s. 27.

<sup>49</sup> Na temat Nietzscheańskiego wizualnego języka zob. G. Shapiro, *In the Shadows of Philosophy: Nietzsche and the Question of Vision*, [w:] M. Levin (ed.), *Hegemony of Vision*, London 1993, s. 124–142.

przez odróżnienie go od *landmarka*. Obrazując ów przykład na bardziej źródłowym (zdaniem językoznawców kognitywnych, wręcz paradygmatycznym) przykładzie percepcji wizualnej, można powiedzieć, że każdorazowemu ujęciu figury na bazie tła musi towarzyszyć jej odróżnienie od tego tła. Innymi słowy, zdaniem Nietzschego, ujęcie pozytywności przedstawienia danego partykularnego przeżycia mentalnego, stanowiącego *signifié*, jest możliwe jedynie dzięki wyróżnieniu go spośród innych elementów wchodzących w skład pola percepcyjnego. A to zakłada, jak wcześniej wspominałem, konieczność różnicującej pracy pojęcia już u podstaw wizualnego doświadczenia. Znaczenie danego terminu w języku – czy też treść danego przeżycia mentalnego w percepcji – jest konstytuowane przez system różnic w stosunku do innych elementów. Różnica zatem musi być pierwotna względem pozytywności. Ten pre-strukturalistyczny model, stanowiący formalne określenie znaczonych, które w tym przypadku sprowadzają się do mentalnych obrazów, rodzi jednak poważny problem. Trudno bowiem w ramach tego poglądu wyobrazić sobie możliwość konstytucji pozytywnych treści danego przeżycia, a co za tym idzie, pozytywnego znaczenia pojęcia. Albowiem akt wyróżnienia czegoś spośród innych elementów nie prowadzi do żadnej treści pozytywnej odnoszącej się do danego przedmiotu, lecz jedynie do ujęcia go jako szeregu negatywnych określeń. Mówiąc lapidarnie wyróżniając „coś”, czyli ujmując „coś” w systemie różnic, nie wiemy, czym „to coś jest”, lecz jedynie, czym „to coś nie jest”. Radykalne ujęcie poglądu o swoistej pracy negatywności u podstaw konstytucji doświadczenia prowadzi wręcz do niemożliwości ujęcia jakiegokolwiek pozytywności. Tak rozumiana negacja, jako pierwotna względem pozytywności, staje się bowiem aktem poprzedzającym swoje argumenty. Wiąże się to z odejściem od rozumienia negacji jako relacji jednoargumentowej, jako negacji „czegoś”, albowiem ów argument, owo „coś”, ma się dopiero wyłonić z samej operacji negowania<sup>50</sup>. Nawet wówczas, gdy dojdziemy do pozytywności za pomocą relacji samozwrotnej negacji, tj. aktu zanegowania negacji przez nią samą, to i tak pozostaje problem czysto formalnej charakterystyki tej operacji, problem, który prowadzi do fundamentalnej niemożliwości wygenerowania treści. Innymi słowy, z samego określenia formalnego nie otrzymujemy żadnej semantyki. Nawet jeśli zrezygnujemy z tego protostrukturalistycznego paradygmatu (system wielości różnic) – gdyż, jak się wydaje, miałby on zastosowanie tylko do systemów

<sup>50</sup> Taką, opartą na rozumieniu negacji jako jednoargumentowej relacji logicznej, krytykę „nicowania nicości” Heideggera przedłożył E. Tugendhat, zob. *idem, Bycie, prawda: rozprawy filozoficzne*, przeł. J. Sidorek, Warszawa 1999.

zamkniętych ze skończoną liczbą elementów – na rzecz ujęcia szkoły *Gestalt* (różnica między postacią a tłem), zawsze pozostaje fundamentalna różnica i aktualny problem pozytywnego określenia.

Pewnego rozwiązania tej kwestii dostarcza interpretacja filozofii Nietzschego zaproponowana przez G. Deleuze'a. Zdaniem Deleuze'a, pierwotnej różnicy, która, jak twierdzi, w późniejszej filozofii Nietzschego występuje pod postacią woli mocy, nie należy rozumieć w kategoriach negatywności. Innymi słowy, Deleuze jest zdania, że Nietzsche zrywa z Hegłowskim dialektycznym rozumieniem różnicy jako pochodnej negacji, konstytuującej się za pośrednictwem dialektycznego ruchu pojęcia. Różnica jest więc pierwotną afirmatywną pozytywnością, wynikającą z nadmiaru, nie zaś reaktywnym efektem negacji, czyli nieproduktywną, logiczno-formalną operacją (przejawem nicości). W takim ujęciu kwestii różnicy w filozofii Nietzschego wzmiankowany wcześniej problem niemożliwości wygenerowania pozytywnej treści z jedynie negatywnego formalnego określenia nie zachodzi, różnica jest bowiem wewnętrznym ruchem generowania wielości semantycznej w obrębie samej treści. Zdaniem Deleuze'a, Nietzscheańska różnica „polega [...] na t w o r z e n i u”<sup>51</sup>. Takie określenie zasady różnicującej, jako swoistego afirmatywno-wytwórczego żywiołu, może ustrzec Nietzscheańską koncepcję epistemologiczną przed problemem braku zewnętrznego przedmiotowego korelatu doświadczenia.

Problem ten jest w przypadku koncepcji Nietzscheańskiej szczególnie palący, albowiem, jak się przekonamy w dalszej części pracy, w schemacie epistemologicznym Nietzschego nie ma miejsca na żadną transcendentną materię wrażenia, a więc pozajęzykową pozytywność, która w oparciu o funkcję różnicującą podlegałaby formalnej językowej konstytucji. Rodzi się zatem pytanie, jak z czysto formalnego, a zarazem negatywnego określenia językowego może powstać konstytutywna treść dla istniejącego i określonego zjawiska? Z jednej bowiem strony Nietzsche nie przypisuje realności rzeczy znajdującej się poza umysłem, uznając ją jedynie za mentalny konstrukt, z drugiej zaś zdaje się zachowywać czysto formalny charakter językowego określenia immanentnego umysłowi. W konsekwencji wymusi to konieczność odszukania pozytywnych, formujących treść danego przeżycia, elementów w samym języku. Aby zatem utrzymać niesprzeczny charakter Nietzscheańskiej tezy o retoryczno-językowej konstytucji doświadczenia, należy uznać językowy, formalny akt

<sup>51</sup> F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, przeł. W. Berent, Warszawa 1905, cyt. za: G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, przeł. B. Banasiak, Warszawa 2000, s. 19.

porządkowania sfery fenomenalnej za drugą stronę aktu generowania samej treści doświadczenia. Innymi słowy, język za sprawą funkcji różnicującej – rozumianej w Deleuzjańskim duchu – odpowiada zarówno za proces formalnej, jak i materialnej konstytucji sfery fenomenalnej. Ta pierwotna różnicująca retoryczna funkcja języka stanowi instrumentarium językowego procesu wytworzenia rzeczywistości. Dalsze części pracy poświęcone będą m.in. właśnie problematyce związanej z językowym określeniem doświadczenia, które prowadzi Nietzschego do zanegowania w sferze empirii wszelkich elementów pochodzenia transcendentnego względem języka. Ta stopniowa redukcja elementów pozajęzykowych prowadzi Nietzschego do rewindykacji retorycznej, wytwórczej funkcji wyobraźni jako immanentnej, językowej zasady generowania aberracyjnej sfery sensu. Do tego wątku powrócimy jednak w dalszych rozdziałach pracy.

Jak wcześniej wzmiankowałem, odmienny stosunek do kwestii pierwotności relacji językowych względem pozostających w nich elementów przekłada się bezpośrednio na dominujące w obu paradygmatach poglądy na kwestie strukturalnej budowy językowych kategorii, które odpowiadają za konceptualizację naszego doświadczenia. Zgodnie z założeniami tradycji językoznawstwa kontynentalnego relacje różnicujące poprzedzają pozostające w nich elementy. Natomiast tradycja związana z językoznawstwem kognitywnym uznaje pozytywność i pierwotność elementów względem relacji, w których one pozostają. Oba rozstrzygnięcia przekładają się bezpośrednio na strukturę kategorialno-pojęciową przyjmowaną w ramach danej szkoły językowej.

### 3. Problem struktury kategorii językowych<sup>52</sup>

Problem kategoryzacji w języku jest równie stary co sam język i równie tajemniczy jak jego początki. Kategoryzacja jest bowiem w zasadzie nierozzerwalnie złączona nie tylko z samym językiem, ale również stanowi nieodłączną część myślenia, rozumowania, a wręcz główny sposób pojmowania naszego doświad-

<sup>52</sup> Podrozdział ten stanowi rozbudowaną wersję tekstów: *Kwestia statusu semantycznego i kognitywnej struktury kategorii barwnych. Przyczynek do sporu instrumentalizm a realizm*, E. Starzyńska-Kościuszko, A. Kucner, P. Wasyluk, *Festiwal filozofii: Oblicza współczesności*, Olsztyn 2014; oraz *Kognitywna teoria prototypu – próba filozoficznej analizy*, „Humanistyka i Przyrodoznawstwo” 2013, XIX.

czenia i nadawania mu sensu. Pojęcie Kategorii stanowi zatem jeden z kluczowych motywów paradygmatu językowego modelu poznania. Wydaje się wręcz, że bez zdolności kategoryzowania nasze funkcjonowanie byłoby po prostu niemożliwe. Dotyczy to nie tylko aspektu intelektualnego i społecznego, ale również podstawowego fizycznego wymiaru ludzkiego działania. Odpowiedź bowiem na pytanie, jak kategoryzujemy, ma zasadnicze znaczenie dla zrozumienia naszego sposobu postrzegania rzeczywistości, a więc *de facto* dla zrozumienia sposobu naszego bycia w świecie.

Namysł nad naturą rozumu ludzkiego, przez ponad dwa tysiące lat, dokonywał się całkowicie pod egidą tzw. klasycznej teorii kategorii<sup>53</sup>. Teoria ta była uznawana za tak dalece oczywistą, że nawet sama możliwość odmiennego spojrzenia na sposób kategoryzowania wydawała się trudna do wyobrażenia. Trafnie ten stan rzeczy skwitował Lakoff:

Od czasów Arystotelesa do późnego Wittgensteina sądzono, że kategorie zostały dogłębnie poznane i że nie rodzą one żadnych problemów. [...] Ta klasyczna teoria nie wyrosła na gruncie badań empirycznych; nigdy nawet nie została poddana jakiegóż szerszej dyskusji. Jest poglądem filozoficznym wypracowanym na drodze rozumowania *a priori*. Z upływem wieków stała się jednym z podstawowych założeń przyjmowanych przez większość dyscyplin naukowych. Na dobrą sprawę do niedawna klasyczna teoria kategoryzacji nie była w ogóle traktowana jako teoria. W obrębie większości dziedzin przedstawiano ją nie jako hipotezę empiryczną, lecz jako aksjomat<sup>54</sup>.

Główne założenie klasycznej teorii kategoryzacji głosi, że kategorie definiowane są za pomocą warunków koniecznych i wystarczających, bywa ona zatem również określana mianem Modelu Warunków Koniecznych i Wystarczających (WKW)<sup>55</sup>. Innymi słowy o tym, czy dany obiekt *x* należy do kategorii *y*, decyduje fakt, czy posiada on właściwości, które definiują istotę kategorii *y*. Definicję danej kategorii stanowi zatem połączenie wystarczających cech koniecznych. R. W. Langacker określa klasyczny sposób kategoryzacji również mianem „modelu atrybutów stanowiących kryterium”, gdyż to właśnie zespół cech identycznych obiektom należącym do danej kategorii wyznacza kryterium przynależności

<sup>53</sup> Za ojca tej teorii uważa się Arystotelesa, stąd bywa ona nazywana „Arystotelesowską teorią kategoryzacji”.

<sup>54</sup> G. Lakoff, *Kobiety, ogień i rzeczy niebezpieczne. Co kategorie mówią nam o umyśle*, przeł. M. Buchta, A. Kotarba, A. Skucińska, Kraków 2011, s. 6.

<sup>55</sup> G. Kleiber, *Semantyka prototypu, kategorie i znaczenie leksykalne*, przeł. B. Ligara, Kraków 2003, s. 21.



do niej. Konsekwencją modelu WKW jest binarna charakterystyka cech charakteryzowanych obiektów i samej kategorii. Jak słusznie zauważa Taylor, binarna charakterystyka cech stanowi konsekwencję przyjęcia zasady sprzeczności i zasady wyłączonego środka; założenie o binarności wyklucza bowiem sytuację, w której jakaś cecha zarazem należy i nie należy do danej kategorii, a jakiś obiekt pewną cechę zarazem posiada i jej nie posiada. Cechy zgodnie z modelem WKW mogą przyjmować tylko jedną z dwóch wartości: 1 – kiedy należą do kategorii lub przysługują danemu obiektowi, i 0 – w przypadku przeciwnym. Niemożliwe jest zatem jakiegokolwiek stopniowanie przynależności do kategorii. Wszystkie elementy są zatem równorzędne w ramach jednej kategorii; nie ma lepszych i gorszych reprezentantów danej kategorii, gdyż wszystkie one mają te same cechy wspólne decydujące o kategoryalnej przynależności, zaś cechy te nie są stopniowalne. Ostatnią konsekwencją powyższych twierdzeń klasycznego modelu kategoryzacji jest wniosek, że kategorie mają ostre granice, gdyż są one określone przez zespół warunków koniecznych i wystarczających na podstawie niestopniowalnych cech.

Klasycznym przykładem kategoryzacyjnego modelu WKW jest strukturalizm. Jak wcześniej wspominałem, zgodnie z teorią strukturalistyczną budowa kategorii jest wyznaczona wyłącznie przez wewnątrzjęzykowy system wzajemnych relacji o charakterze opozycyjalnym.

Oznacza to, że o znaczeniu danej jednostki decyduje miejsce, które zajmuje ona w językowym systemie różnic. Strukturalistyczny schemat kategoryalny dla zbioru szesnastoelementowego wyglądałby wobec powyższego następująco:

1	2	3	4
5	6	7	8
9	10	11	12
13	14	15	16

Schemat 1. Strukturalistyczny model kategoryalny

Źródło: opracowanie własne



W przypadku zbioru złożonego z szesnastu elementów, każdy element jest zdefiniowany jako koniunkcja negacji elementów pozostałych, tj. na przykład element numer 1 jest zdefiniowany jako  $\neg 2 \wedge \neg 3 \wedge \dots \wedge \neg 16$ , zaś element numer 2 jako  $\neg 1 \wedge \neg 3 \wedge \dots \wedge \neg 16$  itd. W postaci uogólnionej:

$$\exists_x (x \in \{x, y, x, \dots, n\}: x = \neg y \wedge \neg z \wedge \dots \wedge \neg n), \text{ dla } n \neq \infty^{56}.$$

Zgodnie z tym schematem, określona nazwa barwy w domenie kolorów zostaje zatem zdefiniowana jako suma negacji wszystkich innych nazw kolorów występujących w systemie danego języka. W konsekwencji wszystkie elementy danej domeny (np. sfery barw) są równorzędne (żaden nie zajmuje wyróżnionego miejsca w systemie), gdyż każdy z nich jest określony jedynie przez relacje względem pozostałych elementów systemu. Oznacza to, że granice kategorii są ostro wyznaczone, gdyż ich wytyczenie odbywa się za pomocą zdefiniowanych w klasycznej logice dwuargumentowej spójników koniunkcji i negacji.

Owa ostrość granic kategorii wiąże się natomiast z jednoznacznością określenia relacji przynależności danego elementu do kategorii. Przynależność do kategorii jest więc w koncepcji strukturalistycznej kwestią zero-jedynkową i – jak przystało na modelowego reprezentanta klasycznej teorii kategoryzacji – zostaje określona przez zespół warunków koniecznych i wystarczających. Oznacza to zatem, że podobnie jak nie istniały kategorie wyróżnione, tak też nie istnieją elementy wyróżnione wewnątrz tych kategorii. Mówienie o lepszym bądź gorszym przykładzie czerwieni jest z perspektywy koncepcji strukturalistycznej całkowicie pozbawione sensu. Wszystkie elementy danej kategorii są zatem także równorzędne.

W wieku XX klasyczna teoria kategoryzacji stała się obiektem krytyki. Impuls przyszedł od strony eksperymentów psychologii poznawczej, prowadzonych przez E. Rosch, poświęconych ludzkim sposobom kategoryzowania. Koronny argument na rzecz kategoryzacji prototypowej stanowią więc eksperymenty psychologiczne, które podważają główne założenia modelu WKW. W eksperymentach prowadzonych przez E. Rosch wyniki jednoznacznie wskazują, że ankietowani wyróżniają lepsze i gorsze egzemplarze w obrębie tej samej kategorii, co w przypadku klasyfikacji zgodnej z modelem WKW – w którym kategoryzowanie przebiega w oparciu o cechy wspólne wszystkich elementów danej kategorii

---

<sup>56</sup> Nie jest to ściśle formalna reprezentacja, lecz raczej interpretacja przybliżająca intuicje strukturalistyczne.

– nie powinno mieć miejsca. Rosch w swoich badaniach wykazała również, że teoria kategoryzacji nie powinna być apriorycznym konstruktem filozoficznym odebranym od ludzkich zdolności poznawczych (jak w przypadku modelu WKW), lecz jak każda teoria naukowa powinna być konstruowana w oparciu o wyniki badań i eksperymentów, przy uwzględnieniu działania ludzkiego aparatu kognitywnego. Udowodniła ona w swoich eksperymentach, że proces kategoryzacji u ludzi bazuje na neurofizjologii i motoryce, zdolnościach percepcyjnych, konstruowaniu obrazów mentalnych, jak również na procesach uczenia się, w tym zwłaszcza zapamiętywaniu i metodach organizacji materiału pamięciowego, a wręcz że jest on związany z procesami *stricte* komunikacyjnymi. Proces kategoryzacji pozostaje zatem w ogromnym stopniu zależny od dokonujących go istot. Oznacza to, że nie ma on charakteru obiektywnego, gdyż nie dokonuje się jedynie w oparciu o obiektywnie istniejące atrybuty przysługujące przedmiotom kategoryzacji, ale przede wszystkim w oparciu o sposoby ich postrzegania oraz wchodzenia z nimi w interakcje. Albowiem zgodnie z modelem kategoryzacji prototypowej atrybuty – owe cechy naturalne, za pomocą których przebiega kategoryzacja w modelu WKW – stanowią *de facto* cechy percepcyjne, interakcyjne oraz funkcjonalne, co oznacza, że nie są one ugruntowane w samych rzeczach, lecz w naszych sposobach percepcji owych rzeczy i interakcji z nimi. Tezy te potwierdzają również dotyczące kategoryzacji eksperymenty Labova, z których jednoznacznie wynika, że atrybuty nie ograniczają się jedynie do właściwości fizycznych kategoryzowanych przedmiotów, gdyż te często w procesie kategoryzacji okazują się mniej istotne niż rola, jaką dany przedmiot pełni w obrębie określonej kultury<sup>57</sup>. Uznanie atrybutów za cechy percepcyjne, interakcyjne (związane ze sposobem użycia obiektu) i funkcjonalne (związane z celem użycia) w modelu kategoryzacji prototypowej wiąże się nie tylko z uznaniem przynajmniej częściowo subiektywnego charakteru owych cech, lecz również z przypisaniem im różnego stopnia relewancji w procesie poznawczym. Innymi słowy Rosch w swojej teorii klasyfikacji prototypowej wykorzystuje zasadę ekonomii poznawczej, która jej zdaniem strukturyzuje proces kategoryzacji, dzięki wyodrębnianiu najistotniejszych atrybutów i łączeniu ich w złożone kompleksy. Ta

<sup>57</sup> Labov wykazał, że to samo naczynie (filiżanka) było różnie kategoryzowane, zależnie od znajdującej się w nim zawartości, np. kawa (filiżanka) lub puree (miska). Cf. W. Labov, *Sociolinguistic Patterns*, Pennsylvania 1973; A. Wierzbicka, *Lexicography and Conceptual Analysis*, Karoba 1985. W kwestii innych doniosłych badań dotyczących wpływu kulturowych uwarunkowań na kategoryzację, zob. W. Kempton, *The Folk Classification of Ceramics: A Study of Cognitive Prototypes*, Academic Press 1981.

zasada pozwala również wiązać cechy w pewne wiązki atrybutów, do tego wątku powrócę w dalszej części tekstu.

Drugiego argumentu przeciwko klasycznej teorii kategoryzacji dostarczył L. Wittgenstein w *Dociekaniach filozoficznych*, przywołując przykład kategorii gry, która nie zostaje zbudowana w oparciu o cechę wspólną, przysługującą wszystkim jej elementom, lecz w oparciu o podobieństwo, które określił on mianem rodzinnego. Podobieństwo ilustruje on niezwykle barwnym przykładem:

Przypatrzyć się np. kiedyś temu, co nazywamy «grami». Chodzi mi tu o gry typu szachów, gry w karty, w piłkę, gry sportowe itd. Co jest im wszystkim wspólne? – Nie mów: «Muszą mieć coś wspólnego, bo inaczej nie nazywałyby się 'grami'» – tylko patrz, czy mają coś wspólnego. – Gdy im się bowiem przypatrzysz, to nie dojrzyysz wprawdzie niczego, co byłoby *wszystkim* wspólne, dostrzeżesz natomiast podobieństwa, pokrewieństwa – i to cały ich szereg. A więc jak się rzekło: nie myśl, lecz patrz! – Spójrz np. na gry typu szachów z ich rozmaitymi pokrewieństwami. Przejdź następnie do gier w karty: znajdziesz tu wiele odpowiedników tamtej klasy, ale też wiele rysów wspólnych znika, a pojawiają się inne. Gdy przechodzimy teraz do gier w piłkę, to niektóre cechy wspólne się zachowują, a wiele z nich się zatracza. – Czy każda z tych gier jest «rozrywką»? Porównaj szachy z młynkiem. A może wszędzie istnieje wygrana i przegrana albo współzawodnictwo graczy? Przypomnij sobie pasjansa. W grach w piłkę istnieje wygrana i przegrana; gdy jednak dziecko rzuca piłkę o ścianę i znowu ją chwyta, to rysu tego już nie ma. Zobacz, jaką rolę grają sprawność i szczęście. I jak różna jest sprawność w szachach i sprawność w tenisie. Pomyśl dalej o grach typu korowodów tanecznych: jest tu element rozrywki, ale ileż to innych rysów charakterystycznych zniknęło! W ten oto sposób moglibyśmy przejść jeszcze przez wiele innych grup gier, obserwując pojawianie się i znikanie podobieństw<sup>58</sup>.

Trzecim impulsem ukształtowania prototypowej teorii kategoryzacji były badania antropologiczne. Zgodnie z nimi – a wbrew strukturalistycznemu pogładowi na naturę języka – określenie warstwy semantycznej nie podlega czysto arbitralnemu procesowi kodowania, który byłby całkowicie niezależny od pozajęzykowej rzeczywistości. Istnieją bowiem stałe poznawcze punkty odniesienia, które są wspólne użytkownikom języków o odmiennym zakresie kodowania kolorów. Co więcej, takie wspólne punkty dla wszystkich języków, jak wykazały pionierskie badania B. Barlina i P. Kaya, istnieją właśnie w stanowiącej bastion argumentacji strukturalistycznej sferze kolorów. Z ich badań nad 98 językami wynika, że:

Chociaż różne języki kodują w swoim słownictwie różną liczbę podstawowych kategorii barw, to istnieje całkowity, uniwersalny ich zasób składający się dokładnie z jedenastu

<sup>58</sup> L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa 2000, s. 50.

podstawowych kategorii, z którego każdy język czerpie zawsze jedenaście lub mniej nazw barw podstawowych<sup>59</sup>.

Barwy poziomu podstawowego występują w przedstawionej na schemacie 2 kolejności, diagram ten określa również porządek przyłączania się kolejnych barw do języka. Innymi słowy, jeżeli na przykład w określonym języku występują tylko trzy barwy, to będą to zawsze: biały, czarny i czerwony. W przypadku występowania czterech barw, do wymienionych kolorów dodatkowo dojdzie albo żółty, albo niebieski, albo zielony itd., zgodnie ze schematem przedstawionym poniżej (występowanie barw z wiersza wyższego jest warunkiem koniecznym występowania barwy z wiersza poniżej).

CZARNY		BIAŁY	
CZERWONY			
ŻÓŁTY	NIEBIESKI	ZIELONY	
BRĄZOWY			
SZARY	POMARAŃCZOWY	FIOLETOWY	RÓŻOWY

Schemat 2. Struktura zakresowa barw w językach

Źródło: opracowanie własne na podst.: B. Berlin, P. Kay, *Basic colour terms: Their Universality, and Evolution*, Berkeley 1969

Nazwy barw poziomu podstawowego muszą zdaniem Berlina i Kay'a spełniać następujące warunki: nie mogą denotować uszczegółowień barw bardziej ogólnych, jak np. purpurowy i szkarłatny, które stanowią odmiany barwy czerwonej. Ponadto terminy barw podstawowych są proste (jednowyrazowe). Ze względu na ich powszechność występowania są one stosowane z dużą częstotliwością, a co za tym idzie nie mogą być ograniczone wyłącznie do jednego typu desygnatów (jak np. kolor blond, który stosuje się tylko do koloru włosów). Nazwy barw podstawowych nie mogą być również z racji swojej powszechności tzw. nazwami egzotycznymi, jak na przykład ultramaryna, albo ametystowy.

Badania Berlina i Kay'a składały się z dwóch eksperymentów. W pierwszym z nich badani użytkownicy różnych języków zostali poproszeni o podzielenie barwnego *continuum*, zgodnie z funkcjonującym w ich języku systemem kategorii.

<sup>59</sup> B. Berlin, P. Kay, *Basic colour terms: Their Universality, and Evolution*, Berkeley 1969, s. 2.

Wynik pierwszego eksperymentu całkowicie potwierdzał strukturalistyczną tezę o arbitralności znaczenia – w różnych językach granice i zakresy barwne poszczególnych kategorii znacznie odbiegały od siebie. Jednakże w drugiej serii eksperymentów badani zostali poproszeni, by spośród ponad trzystu kolorowych płytek wskazali najlepszy egzemplarz danego koloru, wtedy niezależnie od różnych zakresów nazw funkcjonujących w danych językach wszyscy uczestnicy niezależnie od swojego obszaru językowego wskazywali ten sam kolor. Rzecz jasna, o ile w języku uczestnika eksperymentu funkcjonowała barwa podstawowa w danym paśmie.

Eksperyment Berlina i Kay'a dowodzi zatem pewnych regularności w nazewnictwie barw, co z kolei z jednej strony podważa tezę strukturalistów o całkowitej arbitralności w kształtowaniu treści nazw przez język, z drugiej zaś podaje w wątpliwość tezę głoszącą niezależność warstwy semantycznej od elementów pozajęzykowych. Zatem mimo że zakres pojęć oraz ich liczba może się różnić w zależności od języka, to pewne punkty są – mimo tych różnic – stałe. Eksperymenty Berlina i Kay'a ewidentnie podają w wątpliwość strukturalistyczny pogląd na naturę języka, przyczyniając się tym samym do ukształtowania kognitywnej teorii kategoryzacji, respektującej owe wyróżnione stałe punkty poznawcze. Wyniki eksperymentów Berlina i Kay'a podważają zatem ustalenia klasycznej teorii kategoryzacji, gdyż nawet w stanowiącej czyste *continuum* sferze rzeczywistości, jaką jest *spectrum* barwne, istnieją pewne wyróżnione jednostki w systemie. Ponieważ jednak – jak dowodzi eksperyment – nazwy w języku nie są równorzędne i występują niezależnie od ich zakresów stałe wyróżnione punkty poznawcze, to o wartości danego składnika w języku nie może decydować – jak zakłada teoria strukturalistyczna – jedynie zespół relacji z innymi jednostkami systemu. Nazwa barwy nie odnosi się zatem do pełnego swego zakresu, lecz przede wszystkim do barwy bazowej i tylko poprzez stopień podobieństwa przykładów bazowych do innych barw terminy określające barwy uzyskują pełny zakres znaczeniowy. Innymi słowy, bazowe znaczenie danego terminu nie jest zależne od tego, czy dany język ma nazwę dla określenia innych barw. Występowanie innych nazw może jedynie zmieniać zakres danego pojęcia, nie ma jednak wpływu na centrum kategorii. Oznacza to, że kategorie składające się na opis barwnej domeny doświadczenia nie są równorzędne, istnieją elementy w systemie zajmujące pozycję uprzywilejowaną, które stoją wyżej w hierarchii niż system. Co więcej, również desygnaty określonej kategorii nie są równorzędne, zgodnie bowiem z zakładaną *implicite* przez strukturalizm klasyczną teorią kategoryzacji, wszystkie wchodzące

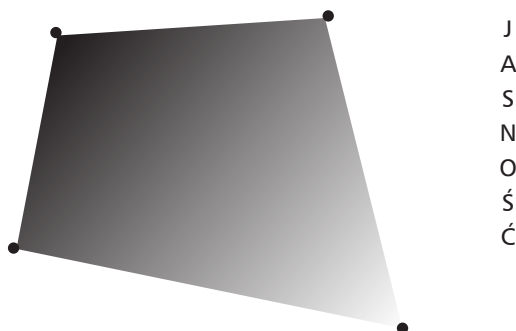
w skład kategorii obiekty powinny mieć równorzędny status, albowiem ich przynależność do kategorii jest określona przez zespół warunków koniecznych i wystarczających. Jeżeli dwie barwy o różnych odcieniach z językowego punktu widzenia zostają sklasyfikowane jako ta sama barwa, np. jako *czerwony*, to nie ma powodu, by jednej przypisać większy stopień przynależności do sklasyfikowanej kategorii niż drugiej, tj. nazwać ją bardziej czerwoną niż drugą. Barwy bazowe obalają tę teorię, ich istnienie dowodzi bowiem występowania tzw. stałych, poznawczych punktów odniesienia, wyróżnionych na mocy zasad percepcyjnych spośród *continuum* barwnego, które zyskują status centralnego elementu kategorii. Struktura kategorii nie poprzedza zatem porządkowanych przez nią elementów, te ostatnie odgrywają bowiem istotną rolę w kształtowaniu owej struktury.

Wynik badania Berlina i Kay'a wpłynął zatem znacząco na zmianę poglądów dotyczących całej struktury systemu kategorialnego w językoznawstwie kognitywnym. Struktura kategorii zgodna z teorią prototypową nie może zatem zostać opisana za pomocą modelu negacyjno-koniunkcyjnego (przedstawionego wcześniej na schemacie 1, s. 136). Model ten okazuje się bowiem niewystarczający, gdyż nie ma w nim możliwości reprezentacji wyników badawczych Berlina i Kay'a (tj. uwzględnienia różnego statusu kategorii wewnątrz systemu) oraz – co za tym idzie – przedstawienia prototypowej teorii kategoryzacji. Reprezentację prototypowej struktury kategoryzacji sfery kolorów umożliwia natomiast zaproponowany przez Gärdenforsa geometryczny model znany pod nazwą Modelu Przestrzeni Konceptualnych<sup>60</sup>. Zgodnie z koncepcją Gärdenforsa, konceptualna przestrzeń jest  $n$ -wymiarową przestrzenią geometryczną, w której wymiary denotują określone cechy, punkty denotują przedmioty, obszary stanowią zaś reprezentację pojęć. Pojęcie szarości stanowiłoby zatem dwuwymiarową figurę płaską (wielokąt wypukły) z wyróżnionym wewnątrz punktem będącym prototypowym odcieniem szarości, w której jeden z wymiarów przestrzeni odpowiadałby za jasność barwy, drugi zaś za jej nasycenie (rys. 3).

Kształt pojęcia w przestrzeni konceptualnej (tj. liczba krawędzi danej figury lub ścian bryły dla przestrzeni trójwymiarowych) jest określony i ściśle zdeterminowany przez układ sąsiadujących z nim pojęć, a dokładnie przez układ prototypów i ich oddalenie od siebie. Odległości między punktami w przestrzeni reprezentują stopień podobieństwa odwzorowywanych obiektów.

<sup>60</sup> Zob. P. Gärdenfors, *Conceptual Spaces: The Geometry of Thought*, Cambridge 2000.





N A S Y C E N I E

Rys. 3. Schematyczna reprezentacja pojęcia szarości w przestrzeni konceptualnej

Źródło: opracowanie własne

Odwzorowanie struktury kategoryjnej danej domeny kognitywnej w teorii przestrzeni konceptualnych dokonuje się za pomocą narzędzia topologicznego, zwanego tesselacją Woronoja. Ta ostatnia stanowi podział płaszczyzny (ewentualnie przestrzeni) na części, wykorzystujący równe odległości między dwoma wyróżnionymi punktami. Podział płaszczyzny przebiega zgodnie z następującą formułą:

$$Vor s(p) = \{x \in E: \forall q \in S, d(x,p) \leq d(x,q)\},$$

gdzie  $d$  jest zdefiniowaną na przestrzeni euklidesowej funkcją odległości.

Zatem w koncepcji przestrzeni pojęciowych funkcja odległości koresponduje z podobieństwem dwóch reprezentowanych przez punkty obiektów i jako taka, stanowiąc miarę oddalenia poszczególnych przedmiotów w modelu, koduje informacje o ich podobieństwie. Wymiary rozumiane w tym kontekście odpowiadają zatem różnym sposobom oceniania podobieństwa lub odmienności porównywanych przedmiotów, stanowiąc swojego rodzaju kontekst porównywania. Najogólniej zatem rzecz ujmując można powiedzieć, że u podstaw geometrycznego modelu podobieństwa leży twierdzenie, zgodnie z którym podobieństwo obiektów zostaje odzwierciedlone przez funkcję odległości (tzw. metrykę) pomiędzy reprezentującymi owe obiekty punktami w przestrzeni. Owa metryka musi przybierać jedną z określonych postaci stanowiących przypadki uogólnionej metryki Minkowskiego, danej poniższym wzorem:

$$d(x, y) = \left\{ \sum_{k=1}^n |x_k - y_k|^r \right\}^{1/r} \quad r \geq 1$$

gdzie:

$d(x, y)$  to odległość między punktem  $x$  oraz punktem  $y$ ,  
 $x_k$  i  $y_k$  odnoszą się odpowiednio do pozycji punktu  $x$  oraz pozycji punktu  $y$  na osi  $k$ ,  
 zaś  $n$  stanowi liczbę konstytutywnych wymiarów.

Współczynnik  $r$  natomiast, który może przyjmować wartość w przedziale od 1 do nieskończoności, określa, z jaką konkretną metryką mamy do czynienia. Toteż np. dla wartości współczynnika  $r$  równej 1 ( $r = 1$ ) będzie to metryka miejska, która w przestrzeni  $n$ -wymiarowej ( $\mathbb{R}^n$ ) dana jest następującym wzorem:

$$d_m(x, y) = \sum_{k=1}^n |x_k - y_k|$$

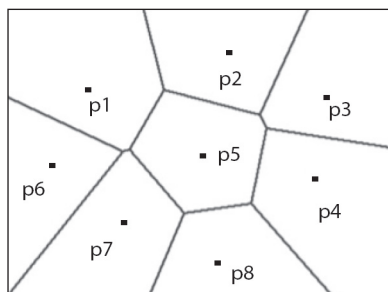
W metryce miejskiej miara odległości dwóch punktów stanowi po prostu sumę wartości bezwzględnych różnic ich współrzędnych.

Z kolei wartość współczynnika  $r$  równa 2 definiuje metrykę euklidesową, w której najprościej mówiąc odległość pomiędzy dwoma punktami  $x$  i  $y$  stanowi długość łączącego je odcinka  $\overline{xy}$ . W kartezjańskim układzie współrzędnych, jeżeli  $x = (x_1, x_2, \dots, x_n)$  i  $y = (y_1, y_2, \dots, y_n)$  to dwa punkty w przestrzeni euklidesowej, wtedy odległość między  $x$  i  $y$  stanowi pierwiastek drugiego stopnia z sumy kwadratów różnic współrzędnych mierzonych punktów w każdym z wymiarów przestrzeni:

$$d(x, y) = \sqrt{\sum_{k=1}^n (x_k - y_k)^2}$$

Aby zatem zobrazować podział przestrzeni ze zdefiniowaną na niej metryką  $d$ , dokonywany przy pomocy tesselacji Woronoja, weźmy zbiór  $S$  zawierający skończoną liczbę punktów  $n$  należących do przestrzeni euklidesowej  $E$ . Obszarem Woronoja przypisanym pewnemu elementowi  $p$  należącemu do zbioru  $S$  nazwiemy zbiór punktów znajdujących się bliżej punktu  $p$  niż każdego innego

elementu ze zbioru  $S$ . W konsekwencji dla ośmioelementowego zbioru  $S$  otrzymamy następujący podział płaszczyzny (rys. 4):



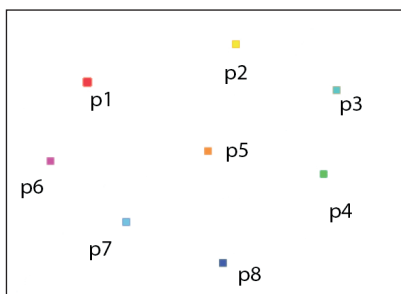
Rys. 4. Podział Voronoja dla 8-elementowego zbioru  $S$

Źródło: opracowanie własne

Dzięki tesselacji Voronoja możliwe jest skonstruowanie w prosty sposób reprezentacji prototypowej struktury kategoryzacji barw. Wystarczy, że zbiór  $S$  utożsamimy ze zbiorem prototypów, tj. wszystkich kolorów, które przez użytkowników danego języka są uznane za podstawowe, oraz że naniesiemy je na dwuwymiarową przestrzeń euklidesową. Ową przestrzeń potraktujemy natomiast jako reprezentację barwnej domeny poznawczej, w której jeden z wymiarów odpowiada natężeniu, drugi zaś odcieniowi<sup>61</sup>. Dodatkowo na przestrzeni zdefiniujemy funkcję odległości  $d$  odpowiadającą stopniowi podobieństwa prototypów do siebie. W konsekwencji otrzymamy mapę prototypów (rys. 5), gdzie usytuowanie poszczególnych barw podstawowych względem siebie jest odzwierciedlone za pomocą stopnia podobieństwa jednej barwy do drugiej.

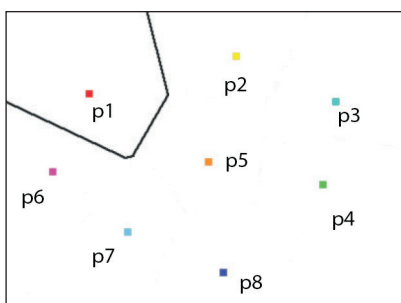
Wyznaczenie przestrzeni konceptualnej dla czerwieni odbywa się dzięki wyodrębnieniu obszaru Voronoja przypisanemu punktowi  $p1$ , w oparciu o stopień oddalenia wszystkich punktów, które leżą bliżej punktu  $p1$  niż pozostałych punktów ze zbioru  $S$  (tj.  $p2, p3, p4, \dots, p8$ ) (rys. 6).

<sup>61</sup> Przedstawiony w dalszej części tekstu model struktury domeny barwnej, w przestrzeni konceptualnej jest oczywiście niepełny, gdyż nie uwzględnia jasności przypisanej trzeciemu wymiarowi. Tesselacja powinna odbywać się zatem w trójwymiarowej przestrzeni. Dla zwiększenia przejrzystości graficznej reprezentacji zdecydowałem się wykorzystać model uproszczony. Z punktu widzenia głównego celu rozdziału, tj. prezentacji struktury pojęciowej w przestrzeni konceptualnej, nie zachodzi potrzeba wykorzystania modelu rozszerzonego.



Rys. 5. Reprezentacja prototypów barw w przestrzeni konceptualnej

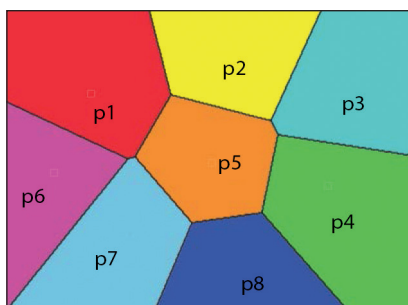
Źródło: opracowanie własne



Rys. 6. Reprezentacja zakresu pojęcia czerwieni w przestrzeni konceptualnej

Źródło: opracowanie własne

Ostatecznie uzyskujemy strukturę całej domeny poznawczej (zob. rys. 7).



Rys. 7. Reprezentacja struktury kategorii barwnych w przestrzeni konceptualnej

Źródło: opracowanie własne

Idea podobieństwa rodzinnego Wittgensteina, prace Eleonory Rosch oraz eksperymenty Berlina i Kay'a stanowią w zasadzie punkt, od którego można mówić o początkach kategoryzacji prototypowej. Ta przeciwstawna do modelu WKW teoria klasyfikacji w zasadzie zdominowała nurt badań kognitywnych, na czele z kognitywnym językoznawstwem. Można mówić wręcz o ukształtowaniu się pewnej modnej postawy w językoznawstwie związanej z prototypową klasyfikacją, na którą z pewną dozą niepokoju zwraca uwagę A. Wierzbicka:

Wittgensteinowskie pojęcie «podobieństwa rodzinnego» odegrało kolosalną rolę w rozwoju tzw. «semantyki prototypów» i przybrało status niekwestionowanego dogmatu w literaturze poświęconej znaczeniu... Głosi się więc ostatnio hasła «antydeficyjne» [...]. Wytworzył się wręcz klimat, w którym ktoś, kto próbuje zdefiniować cokolwiek, może zostać uznany za człowieka staroświeckiego, nie idącego z duchem czasu [...]. Jeśli więc semantyk ma iść z duchem czasu, nie może mówić o definicjach, lecz o «pokrewieństwie rodzinnym», prototypach i rozmazaniu myśli ludzkiej [...]. Głosi się zatem coraz powszechniej, iż słów nie da się zdefiniować, ponieważ znaczenie zakodowane w języku naturalnym jest w swej istocie rozmyte<sup>62</sup>.

Teoria klasyfikacji prototypowej opiera się na dwóch podstawowych założeniach. Po pierwsze o przynależności do kategorii decydują relacje podobieństwa między egzemplarzami. Oznacza to, że wewnętrzna struktura kategorii nie jest jednorodna – określona przez zespół wspólnych cech, które przysługują wszystkim egzemplarzom danej kategorii. Stanowi ona natomiast swoisty ciąg pokrewieństwa, w którym elementy sąsiadujące zachowują pewną liczbę cech wspólnych, lecz elementów skrajnie od siebie oddalonych w obrębie danej kategorii nie musi łączyć żadna cecha wspólna. Możliwa jest zatem całkowita wymienność cech pomiędzy skrajnymi egzemplarzami należącymi do jednej kategorii. Powiązania elementów kategorii na wzór podobieństwa rodzinnego oznaczają zatem brak wspólnej cechy łączącej elementy kategorii, podobnie jak ma to miejsce w przykładzie gry Wittgensteina.

Po drugie skoro o przynależności do kategorii nie decyduje zespół cech koniecznych i wystarczających, lecz podobieństwo między poszczególnymi egzemplarzami – sposób uszeregowania elementów – to możliwe jest stopniowanie przynależności do kategorii, ponieważ nie występują żadne ścisłe warunki,

<sup>62</sup> A. Wierzbicka, *Introduction. Semantics, Culture and Cognition. Universal Human Concepts in Culture Specific Configurations*, New York 1992, cyt. za: H. Kardela, *Schemat i prototyp w morfologii kognitywnej*, [w:] H. Kardela (red.), *Kognitywistyka 1*, Lublin 2005, s. 179.

które każdy egzemplarz musi spełniać. Kategorie nie stanowią również jedynie sumy wszystkich swoich elementów, którym przysługuje ten sam status. Niektóre elementy w obrębie kategorii są bowiem wyróżnione jako lepsze egzemplarze. Zjawisko to jest określane mianem centralności. Oznacza to, że wewnętrzna struktura kategorii jest skonstruowana na podobieństwo zbioru rozmytego. Przynależność do kategorii mogłaby zostać wyrażona rachunkiem prawdopodobieństwa, zgodnie z którym element, który należy bez wątplenia do zbioru, jest wyrażony prawdopodobieństwem 1, element nienależący do niej – prawdopodobieństwem 0, zaś elementy, które należą w stopniu mniejszym, są wyrażone prawdopodobieństwem większym od 0 i mniejszym od 1. Element, który należy do zbioru z prawdopodobieństwem 1, jest właśnie prototypem, tj. najlepszym egzemplarzem danej kategorii.

Oba założenia stwarzają jednak pewne problemy, które sprawiają, że kategoryzacja prototypowa nie może aspirować do całkowicie spójnej teorii kategoryzacji mogącej z powodzeniem zastąpić teorię klasyczną. Jednakże zanim przejdę do omówienia trudności związanych z teorią prototypową, postaram się zarysować kluczowe dla niej pojęcie prototypu. Prototyp może występować w dwóch sensach, których pomieszanie stanowi potencjalne źródło nieporozumień<sup>63</sup>. Można rozumieć go bowiem zgodnie z etymologią (gr. *protos* – „pierwszy, wczesny”). Sens ten wiąże się bezpośrednio z relacją genetyczną, oznaczając pierwotny wzór, który zostaje następnie rozwijany w innych egzemplarzach. Co istotne, w tym znaczeniu prototyp nie musi być koniecznym egzemplarzem najlepszym. Drugie znaczenie pojęcia prototypu wiąże się natomiast z rozumieniem go jako egzemplarza wzorcowego, a aspekt genetyczny w nim nie występuje. Odwrotnie niż w znaczeniu poprzednim jest on zatem rozumiany jako najlepszy, ale niekoniecznie pierwszy, przykład danej kategorii. Innymi słowy w pierwszym znaczeniu prototyp występuje w sensie „pierwszy”, czyli jako model, który się naśladuje, w drugim zaś w znaczeniu „pierwotny”, tj. jako wzór. Prototyp w znaczeniu kognitywnym nawiązuje rzecz jasna do znaczenia drugiego, w którym również możemy wyróżnić dwa podstawowe sensy.

Pierwszy z nich utożsamia prototyp z pojęciem z planu referencji językowej, w znaczeniu tym prototyp denotuje pewną ekstensję lub oznacza pewien

<sup>63</sup> Zob. R. Grzegorzczkova, *O rozumieniu prototypu i stereotypu we współczesnych teoriach semantycznych*, [w:] J. Anusiewicz, J. Bartmiński (red.), „Język a Kultura”, t. 12: *Stereotyp jako przedmiot lingwistyki. Teoria, metodologia, analizy empiryczne*, Wrocław 1998, s. 110; G. Habrajska, *Prototyp – stereotyp – metafora*, [w:] J. Anusiewicz, J. Bartmiński (red.), *Stereotyp jako przedmiot lingwistyki. Teoria, metodologia, analizy empiryczne*, „Język a Kultura”, t. 12, Wrocław 1998, s. 117.



desygnat – najlepszy egzemplarz lub zakres danej kategorii. Znaczenie terminu „prototyp” można zatem odnosić do centralnego elementu lub grupy centralnych elementów, takie rozumienie prototypu znajduje swoje zastosowanie zwłaszcza w przypadku kategorii heterogenicznych, o cechach zróżnicowanych do tego stopnia, że ustalenie wspólnej postaci dla danej kategorii staje się problematyczne. Pojęcie prototypu zostaje zatem sprowadzone do najpopularniejszego przedstawiciela danej kategorii. Rosch jako przykład takiej kategorii wskazuje na kategorię *meble*, dla której prototypowym przedstawicielem, jak wykazały eksperymenty, jest *krzesło*, zaś do peryferyjnych należą *budzik*, *wentylator*, *popielniczka*, itp. Z kolei w przypadku gatunków żywych dla kategorii *ptak* prototypem będzie *wróbel*, zaś przedstawicielem peryferyjnym np. *struś* i *pingwin*<sup>64</sup>.

Drugi sens prototypu jest tożsamy z pojęciem z planu intensji, prototyp jest tu rozumiany jako konotacja, czyli pewien zespół cech typowych dla danej kategorii, przysługujący najlepszym jej reprezentantom. Prototyp w tym sensie stanowi swoisty schemat pojęciowy – schematyczne, wyidealizowane konceptualne centrum kategorii. Z językoznawczego punktu widzenia prototyp tożsamy jest z leksykalnym znaczeniem wyrazu. Na przykład w prototypowym znaczeniu kategorii *matka* mieści się konotacja „kobieta, która urodziła dziecko”, jednak poza znaczeniem centralnym pozostaje *matka genetyczna* (kobieta, która użycza swojej komórki jajowej) lub *macocha* (matka niebiologiczna, która wychowuje dziecko). Innym przykładem może być kategoria *kłamstwo*, której prototypowe znaczenie to „świadome i zamierzone powiedzenie nieprawdy w celu wprowadzenia odbiorcy w błąd dla własnej korzyści”, na peryferiach kategorii znajdują się spełniające wszystkie bądź dużą część tych warunków: *blaga*, *fantazjowanie*, mówienie nieprawdy choremu lub umierającemu w celu poprawy jego samopoczucia, lub kłamstwo w celu wymuszenia zeznań w śledztwie<sup>65</sup>. Innymi słowy

<sup>64</sup> Cf. E. Rosch, *Cognitive Representation of Semantic Categories*, „Journal of Experimental Psychology” 1975, 104(3), s. 229.

<sup>65</sup> Do semantyki kognitywnej pojęcie stereotypu wprowadził Georges Kleiber jako pojęcie paralelne do prototypu. Prototyp rezerwuje on dla najlepszego przykładu danej kategorii – czyli stanowi pojęcie z planu ekstensji, o tyle stereotyp jest pojęciem z planu intensji – a więc posługuje się nim Kleiber dla oznaczenia zespołu cech odpowiadających prototypowi. Stereotyp pokrywa się zatem z pojęciem stereotypu w znaczeniu drugim – czyli z typowym zestawem cech charakterystycznych dla centrum kategorii. Lakoff proponuje, aby pojęcie stereotypu zachować dla zbioru społecznie ustabilizowanych konotacji – tj. dla przekonań i wyobrażeń związanych z danym zjawiskiem (pojęciem), utrwalonym językowo w postaci derywatów, frazeologizmów, połączeń wyrazowych – usytuowanych poza prototypowym centrum kategorii, na jej peryferiach. Np. dla

w pierwszym sensie prototyp odnosi się do desygnatu lub zbioru desygnatów, w drugim zaś do znaczenia.

Rzecz jasna nie we wszystkich przypadkach prototyp może być rozumiany w planie referencji jako desygnat. Głównie ma to miejsce w przypadku kategorii z poziomu wyższego niż poziom podstawowy. W przypadku tych kategorii utożsamienie prototypu z konkretnym przykładem oznaczałoby bowiem, że elementy kategorii same nie mogą być kategoriami. Konkretnie nie może bowiem funkcjonować jako kategoria. Niektóre kategorie wyższego rzędu o prototypowej strukturze i wewnętrznej organizacji, z racji występującej w nich ogólności prototypów nie są konkretnymi. Na przykład prototypem kategorii *rzeczy* są *wytwory ludzkie*, prototypem zaś kategorii *wytworów ludzkich* jest *narzędzie*, wszystkie one nie mają charakteru konkretnego, dopiero kategoria z poziomu podstawowego, stanowiąca prototyp dla *narzędzi*, tj. *młotek*, może przyjąć konkretną postać.

Warto zwrócić uwagę, że wszystkie kategorie abstrakcyjne są niemożliwe do prototypowego przedstawienia w planie referencji, lecz muszą przyjmować postać schematu pojęciowego w planie intensji. Dzieje się tak z racji ich abstrakcyjnego charakteru. Na przykład prototypem kategorii *sprawiedliwość* nie może pozostawać *czyn sprawiedliwy*, podobnie jak kategoria *wysoki* nie będzie miała za swój prototyp *człowieka o wysokim wzroście*, bądź zbioru ludzi o wysokim wzroście, lecz pewne pojęcie. Choć czasami, jak w przypadku kolorów bądź przedmiotów z poziomu podstawowego, prototypem dla danej kategorii może być konkretny przedmiot, wiążąc tym samym daną kategorię z prototypem rozumianym w planie referencji, to w większości przypadków prototyp należy rozumieć jako pojęcie z planu znaczenia, tj. schematyczne pojęciowe przedstawienie centrum kategorii. Takie ujęcie kategoryzacji prototypowej zdecydowanie dominuje w językoznawstwie kognitywnym.

W dalszej części rozdziału skupię się na pewnych problemach związanych z ogólnymi założeniami teorii klasyfikacji prototypowej. Nie zamierzam zaniegować istotnej roli, jaką prototyp odgrywa w procesie kategoryzacji, nie zamierzam też kwestionować występowania licznych efektów prototypowych, jakie zachodzą w ludzkim sposobie kategoryzowania, postaram się raczej zwrócić uwagę, że wbrew dominującym we współczesnych naukach kognitywnych tendencjom, teoria klasyfikacji prototypowej, zwłaszcza w jej mocnej wersji, nie

---

„matki” prototyp – to kobieta, która urodziła i wychowuje dziecko, stereotypem będzie troskliwość (w zwrotach *matkować komuś*, *być jak matka dla kogoś*).

może całkowicie zastąpić modelu opartego na WKW<sup>66</sup>. Jak słusznie bowiem zauważa Wierzbicka:

[...] przyjęcie pojęcia prototypu wiąże się często z przekonaniem, że istnieją dwa podejścia do ludzkiej kategoryzacji: «podejście klasyczne» (wiążane z Arystotelesem) i «podejście prototypowe» (wiążane przede wszystkim z Rosch i Wittgensteinem). Zwykle, kiedy przeciwstawia się je sobie, dowodzi się, że podejście klasyczne jest błędne, a «podejście prototypowe» właściwe. Jednak moim zdaniem, takie «konfrontatywne» stawianie sprawy jest niefortunne. [...] W analizie semantycznej jest miejsce dla prototypów, ale jest również i dla inwariantów – jedno nie wyklucza drugiego<sup>67</sup>.

Moje wysiłki zmierzają zatem do udowodnienia powyższej tezy na planie filozoficzno-językowym, poprzez przyjrzenie się podstawowym założeniom filozoficznej teorii klasyfikacji prototypowej.

Pierwszym założeniem prototypowej teorii klasyfikacji jest przekonanie, że system powiązania wewnątrz kategorii jest wyznaczony za pomocą pokrewieństw rodzinnych między poszczególnymi egzemplarzami kategorii w oparciu o wspólne cechy sąsiadujących ze sobą egzemplarzy. Skoro zatem o podobieństwie decyduje styczność kilku bądź chociaż jednej cechy między sąsiadującymi ze sobą podobnymi egzemplarzami, to zgodnie z założeniem teorii podobieństw rodzinnych Wittgensteina, między skrajnymi egzemplarzami mogą wymienić się wszystkie cechy. Oznacza to w istocie, że skrajne egzemplarze mogą być do siebie zupełnie niepodobne, gdyż nie łączy ich żadna cecha wspólna. Zdaniem zwolenników prototypowego sposobu kategoryzacji, wyższość tej teorii nad kategoryzacją zgodną z modelem WKW polega właśnie na tym, że nie odbywa się on za pomocą jednej cechy wspólnej, która przysługiwałaby wszystkim egzemplarzom. Nie ma zatem, mówiąc językiem Langackera, atrybutu, który stanowiłby kryterium przynależności do danej kategorii. Jednakże takie postawienie kwestii rodzi dość

<sup>66</sup> Obecnie klasyfikacja prototypowa staje się rodzajem „wytrycha“, po który sięga się, aby rozwiązać wszelkie problemy semantyki kognitywnej, gdy tylko pojawia się problem związany ze znaczeniem wyrazu niezgodnym z leksykonem, pojęcie prototypu zaraz przychodzi z pomocą. Jak słusznie zauważa Wierzbicka, prototyp pełni rolę podobną do maksym konwersacyjnych Grice’a: „Rola, jaką pojęcie prototypu odgrywa we współczesnej semantyce, jest analogiczna do tej, jaką w gramatyce generatywnej odegrało pojęcie «maksym Grice’a». [...] Kiedy tylko przy opracowaniu gramatyki dochodzi do konfliktu między postulowanymi regułami a uzusem, z pomocą przychodzi badaczowi «Grice» – i uzus można już wyjaśnić za pomocą jego maksym” (A. Wierzbicka, *Język – umysł – kultura*, Warszawa 1999, s. 27).

<sup>67</sup> *Ibidem*.

poważny problem. Albowiem oparcie warunków przynależności do kategorii jedynie na wymogu dzielenia jednej cechy wspólnej z egzemplarzem sąsiadującym, prowadzi do możliwości objęcia daną kategorią całości bytu. Jeżeli weźmiemy bowiem np. kategorię *ptaki*, to dzięki podobieństwu rodzinnemu możemy ją rozszerzyć o np. *nietoperza*, który podobnie jak większość ptaków, posiada atrybut umiejętności latania, przez atrybut posiadania futra, na gryzonia, przez atrybut posiadania uzębienia, na psowate, przez posiadanie atrybutu żyworodności, na człowieka itd. Struktura kategorii oparta na podobieństwie rodzinnym umożliwia tworzenie praktycznie nieskończonych, maksymalnie bogatych łańcuchów powiązań między rzeczami. Prowadzi to do całkowitego rozmycia kategorii i możliwości połączenia podobieństwem rodzinnym wszystkiego ze wszystkim, a w konsekwencji do ujęcia rzeczywistości w kategoriach *continuum*, a więc *de facto* do przeciwieństwa samego procesu kategoryzowania. Pojęcie kategorii oparte na strukturze podobieństwa rodzinnego jest zatem zupełnie nieoperatywne, prowadzi bowiem do unifikacji wszelkich kategorii. Aby jej uniknąć, należałoby założyć konieczność powtarzalności przynajmniej jednej cechy u wszystkich egzemplarzy danej kategorii. Jednakże przyjęcie takiego założenia na powrót prowadzi do klasycznej teorii kategoryzacji. Wspólna cecha dla wszystkich egzemplarzy danej kategorii z powodzeniem może bowiem pretendować do roli cechy istotnej – atrybutu stanowiącego kryterium, dzięki któremu możliwe staje się skonstruowanie kategoryzacji opartej na modelu WKW. W takim przypadku mówienie o prototypowości zupełnie traci sens, gdyż o przynależności do danej kategorii decyduje posiadanie jedynie owej wspólnej wszystkim egzemplarzom cechy – przynależność do kategorii jest wtedy kwestią zero-jedynkową.

Problem ten dostrzega J. R. Taylor, którego zdaniem wyróżnienie jakiejś cechy jako istotnej nie musi z konieczności prowadzić do zero-jedynkowego określenia kategoryzacji przynależności. Jego zdaniem opis kategorii bazujący na pojęciu wspólnego wszystkim jej elementom atrybutu, nie stoi w sprzeczności z prototypowym ujęciem kategoryzacji, gdyż jak twierdzi:

Atrybuty są szacowane w sposób zróżnicowany – niektóre z nich są istotne, inne z mniejszą lub większą łatwością można zlekceważyć – lecz obecność istotnego atrybutu, czy nawet zbioru takich atrybutów, sama przez się nie prowadzi do kategoryzacji przynależności typu «wszystko albo nic». Atrybuty definicyjne same mogą wykazywać rozmaite stopnie przynależności. Morderstwo, jak powiedzieliśmy, wiąże się z czyjąś śmiercią. Wprawdzie ustalenie, czy ktoś nie żyje, jest sprawą stosunkowo prostą (pomijając marginalne przypadki), nie jest jednak tak łatwo w danej sytuacji stwierdzić, czy zgon wywołało działanie napastnika.

Jeśli ofiara ginie natychmiast z powodu zadanych jej obrażeń, śmierć – w wymaganym sensie – nie ulega w zasadzie wątpliwości. W miarę jak wydłuża się łańcuch przyczynowo-skutkowy łączący działanie napastnika i śmierć ofiary, wartość, jaką należy przypisać atrybutowi, staje się coraz mniej oczywista. Przypuśćmy, że zaatakowana osoba umiera w wiele lat po doznaniu napaści. Czy bylibyśmy w tej sytuacji przekonani, że został spełniony istotny warunek morderstwa (tj. śmierć ofiary)?<sup>68</sup>

Argumentacja Taylora stanowi zatem próbę ocalenia prototypowości kategorii, poprzez osłabienie mocy atrybutu głównego (bądź zespołu atrybutów głównych). Osłabienie to ma prowadzić do usunięcia binarności cech istotnych dla reprezentantów danej kategorii. Dzięki temu posunięciu Taylor może oczywiście ocalić pewne efekty prototypowe wewnątrz kategorii, ale nie umożliwia mu ono utrzymania mocnej wersji prototypowej teorii klasyfikacji, dokonywanej w oparciu o Wittgensteinowską koncepcję pokrewieństwa rodzinnego. Przynależność do kategorii nie może bowiem być określana przez usytuowanie w szeregu podobieństw między egzemplarzami, lecz przez podobieństwo do prototypu. Wszystkie egzemplarze muszą również dzielić z prototypem przynajmniej jedną cechę o wysokiej wartości atrybutu. Jednakże, jeżeli nawet zgodzimy się na zachowanie pewnych efektów prototypowych w ramach kategorii, nie oznacza to, że podlegają im wszystkie kategorie. Rozwiązanie zaproponowane przez Taylora stosuje się bowiem do atrybutów, które mają wyraźnie stopniowalny charakter. Takiej charakterystyce podlegają zwłaszcza atrybuty o wyraźnie kwantytatywnym nacechowaniu lub te, które da się do nich w jakimś stopniu sprowadzić<sup>69</sup>. Pewne cechy istotne – atrybuty o wysokiej ważności – są bowiem niemożliwe do osłabienia, gdyż nie mają stopniowalnego charakteru, jak np. jajorodność dla ptaków<sup>70</sup>.

Drugim problemem, jaki wiąże się z prototypową teorią kategorii, jest kwestia centralności w klasyfikacji prototypowej. Podobieństwo do prototypu (egzemplarza centralnego) jest zatem probierzem przynależności do kategorii. Elementy bardziej do niego podobne sytuują się bliżej centrum kategorii, czyli charakteryzują się większym stopniem przynależności (ewentualnie

<sup>68</sup> J. R. Taylor, *Kategoryzacja w języku: prototypy w teorii językoznawczej*, przeł. A. Skucińska, Kraków 2001, s. 97–98.

<sup>69</sup> Przykładem takich kategorii o skalarnym nacechowaniu są np. kolory. Na temat kategoryzacji barw i efektach prototypowych w niej występujących zob. B. Berlin, P. Kay, *Basic colour terms: Their Universality, and Evolution*, Berkeley 1969; R. MacLaury, *Color and Cognition in Meso-america: Constructing Categories as Vantages*, Austin 1997.

<sup>70</sup> Odrębną kwestią jest problem nieostrości i niewyraźności tych atrybutów.

reprezentatywności), z kolei te mniej podobne zyskują bardziej peryferyjne usytuowanie w wewnętrznej strukturze kategorii. Powstaje jednak problem, jak rozumieć podobieństwo? W większości ujęć przeważa ilościowy model podobieństwa, które jest określane przez liczbę cech wspólnych dzielonych z prototypem. Jest to wynik organizacji struktury prototypowej, która kształtuje się przy udziale ilościowych efektów percepcyjnych. Jak pisze Evans: „Struktura prototypowa odnosi się więc do stopnia, w jakim redundancja elementów kategorii uczestniczy w procesie kategoryzacji, poprzez dostarczanie zbiorów cech wyrazistych, które organizują daną kategorię”<sup>71</sup>. Takie czysto ilościowe zdefiniowanie podobieństwa rodzi jednakże pewien problem, ponieważ nie gwarantuje przynależności egzemplarza do danej kategorii mimo bardzo wysokiej liczby cech wspólnych. Innymi słowy sama liczba cech nie wystarcza do zakwalifikowania egzemplarza do danej kategorii. Możliwy jest bowiem do pomyślenia taki przypadek, w którym egzemplarz nienależący do danej kategorii będzie miał więcej cech wspólnych z prototypem tej kategorii niż egzemplarz peryferyjny, który do danej kategorii należy. Przykładem takiej sytuacji może być idealnie wierna cybernetyczna kopia *wróbla*, który jak wynika z badań Rosch, stanowi prototyp kategorii *ptak*. Obiekt ten mimo praktycznie maksymalnego podobieństwa z prototypem, pod względem liczby cech znacznie przewyższającego peryferyjne egzemplarze kategorii *ptak*, należy równocześnie do innej kategorii (*ludzkich wytworów*). Jedynym sposobem uniknięcia tej sytuacji jest wprowadzenie cech bardziej i mniej istotnych, lecz to na nowo prowadzi do klasycznego pojęcia kategoryzacji. Efekty prototypowe dają się zaś zastosować tylko w przypadku atrybutów istotnych, które dają się stopniować, a jak już wcześniej wzmiankowałem z całą pewnością, nie wszystkie atrybuty do takich należą.

Jako próbę rozwiązania tego problemu można przytoczyć, zaproponowane przez badaczy z kręgu kognitywistycznego, rozumienie atrybutów jako cech interakcyjnych, uzależnionych od ludzkich procesów poznawczych. Jako takie cechy te nie mogą być rozumiane jako obiektywnie istniejące własności rzeczy, jak ma to miejsce w teorii klasycznej, lecz jako wiązki cech interakcyjnych, zakorzenione w procesach percepcyjnych. Jak zauważa Lakoff:

[...] postrzegana ogólna struktura część–całość danego przedmiotu koreluje z naszą interakcją z nim oraz z funkcjami jego części (i z naszą wiedzą o tych funkcjach). Ważne jest, by zdawać sobie sprawę, że korelacje te nie są czysto obiektywne, nie istnieją po prostu

<sup>71</sup> V. Evans, *Leksykon językoznawstwa kognitywnego*, przeł. M. Buchta, M. Cierpisz, J. Podhorońska, A. Gicala, J. Winiarska, Kraków 2009, s. 153–154.



«w świecie»; ich istnienie w świecie zależy od naszej interakcji ze światem: jak go postrzegamy, jak go sobie wyobrażamy, jak na niego wpływają nasze ciała i jak zdobywamy o nim wiedzę<sup>72</sup>.

Cechy interakcyjne tworzą pewne wiązki w obrębie naszego doświadczenia, które następnie znajdują odzwierciedlenie w naszej strukturze prototypowej kategorii. Mechanizm tworzenia owych wiązek jest zakorzeniony w naszych procesach poznawczych związanych głównie z zasadami konstrukcji percepcyjnej, na wzór *gestaltów* wyobrazeniowych. Takie interakcjonistyczne zdefiniowanie atrybutów ma niebagatelne znaczenie dla budowy kategorii w modelu klasyfikacji prototypowej. Prowadzi ono bowiem do ujmowania prototypów właśnie jako interakcyjnych wiązek tworzących *gestalt*. Oczywiście wiąże się to również z koniecznością zaniechania ujmowania cech jako atomowych składników semantycznych, które w teorii klasycznej niczym klocki tworzą kategorię. Innymi słowy porównanie *wróbla* – prototypu kategorii *ptak*, z jego mechanicznym odpowiednikiem nie powinno odbywać się poprzez porównanie liczby cech wspólnych, lecz całych *gestaltów*, z uwzględnieniem innego typu cech interakcyjnych oraz ich jakościowego zróżnicowania.

Proces konstytucji wiązek cech ma swoje podstawy w mechanizmie psychologicznym związanym z ekonomią procesów poznawczych, umożliwiających redukcję zawartości informacyjnej do potrzebnego minimum. Z tej perspektywy kategoria najbardziej przydatna to taka, która pozwala wykluczyć największą liczbę atrybutów, uniemożliwiając tym samym przeładowanie poznawczego systemu przetwarzania informacji. Staje się to możliwe dzięki temu, że atrybuty nie występują w świecie w sposób przypadkowy, lecz w pewnych interakcyjnych kompleksach, np. występowanie jednego atrybutu A: (umiejętność latania), wiąże się z występowaniem drugiego atrybutu B: (posiadanie skrzydeł), a nie wiąże się z występowaniem atrybutu trzeciego C: (posiadanie skrzel). Powiązania te jednak nie mają koniecznego charakteru, jak zakładałaby klasyczna teoria kategoryzacji z jej binarnie określonymi cechami. Można bowiem wskazać obiekt, np. *wróbla*, w przypadku którego zachodzi powyższa współzależność atrybutów (A występuje z B i nie współwystępuje z C), ale istnieją również obiekty, w przypadku których B nie współwystępuje ani z A, ani z C, np. mniej prototypowy przedstawiciel kategorii *ptak* – *pingwin*, a nawet takie, jak np. ryby z gatunku *Exocoetidae*, u których A współwystępuje z C, a nie występuje z B. Istnienie owych

---

<sup>72</sup> G. Lakoff, *Kobiety, ogień i rzeczy niebezpieczne*, s. 48.



współzależności zwalnia organizm z konieczności dokładnego katalogowania każdego z atrybutów i pozwala na wprowadzenie pewnych uproszczeń, z racji większej lub mniejszej częstotliwości współwystępowania pewnych atrybutów. Owe, oparte na zasadzie ekonomii poznawczej, uproszczenia odpowiadają za zjawiska prototypowe. Współwystępowanie pewnych atrybutów stanowi zarazem podstawę do odrzucenia zasygnalizowanego wcześniej ujęcia rzeczywistości jako *continuum*, ponieważ dobór kategorii przestaje być czysto arbitralny, uwzględnia różnicowanie jakościowe atrybutów i nie opiera się na podobieństwie rozumianym w kategoriach ilościowych. Innymi słowy pewne atrybuty wydają się bardziej prototypowe, ponieważ łączą się z maksymalnie bogatą liczbą atrybutów dostępnych dla innych egzemplarzy.

Występowanie efektów prototypowych wiąże się jednakże z dość poważnym problemem rekursywności zjawisk prototypowych. Atrybuty przysługujące prototypom w kategoriach również mają charakter prototypowy. Prototypowość jest zatem zjawiskiem rekursywnym, tj. odnoszącym się do samego siebie, ponieważ atrybuty, na bazie których określa się przynależność do kategorii, same są często kategoriami prototypowymi. Zjawisku temu podlegają wszystkie atrybuty ilościowe, atrybuty interakcyjne (czyli związane np. ze sposobem użycia danego przedmiotu), atrybuty funkcjonalne (np. „latanie wróbla” jest bardziej prototypowe niż „unoszenie się w powietrzu kury”) i związane z nimi czynności (np. „siedzenie na krześle” jest uznane za bardziej prototypowe niż „siedzenie na kozetce w pozycji półleżącej”, lub „siedzenie na podnóżku w pozycji zgarbionej zbliżonej do kucania”). Skoro atrybuty również mają charakter stopniowalny, to powstaje problem, co decyduje o ich prototypowości? Jeżeli bowiem uznamy, że wróbel jest bardziej prototypowym przedstawicielem kategorii ptak niż kura, ponieważ przysługuje mu w większym stopniu atrybut latania, to atrybut ten jako zjawisko stopniowalne również podlega efektom prototypowym. Sposobem rozwiązania problemu rekursywności zjawisk prototypowych jest wyjaśnienie ich przez przysługujące im prototypy. Oznaczałoby to, że prototypowość atrybutów określają prototypy, którym te atrybuty przysługują, prototypowość tych prototypów jest wyznaczona z kolei przez te atrybuty, tj. przez to, że są one prototypowe. Inne zaproponowane przez Taylora rozwiązanie tego problemu polega na potraktowaniu atrybutów jak prototypów i na rozłożeniu ich na atrybuty składowe. Takie rozwiązanie prowadzi jednak do powtórzenia problemu rekursywności jedynie na poziomie niżej, a w konsekwencji do nieskończonego regresu<sup>73</sup>.

<sup>73</sup> Taylor zdaje się zresztą dostrzegać problematyczność przedłożonego rozwiązania, cf. J. R. Taylor, *Kategoryzacja w języku*, s. 96.

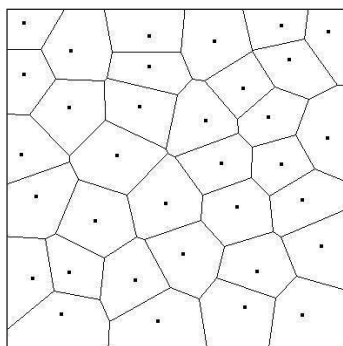
Podsumowując, wydaje się zatem, że teoria klasyfikacji opartej na modelu prototypowym nie może w pełni zastąpić teorii klasycznej, zwłaszcza w przypadku kategorii nominalnych. Jednakże z całą pewnością można mówić o występowaniu licznych efektów prototypowych w ludzkim sposobie kategoryzowania, a sam proces kategoryzacji charakteryzuje się o wiele większą dozą elastyczności, niż wskazuje na to teoria klasyczna. Sama prototypowość, jak twierdzi Geeraerts, jest zapewne kategorią prototypową i choć większość, a być może nawet wszystkie kategorie mogą wykazywać liczne efekty prototypowe, to zapewne nie są one prototypowymi przykładami kategorii prototypowych.

Mimo powyższych trudności nie chciałbym sugerować, że prototypowa struktura kategoryzacji pozbawiona jest jakichkolwiek zalet. Przeciwnie, oprócz tego, że – w odróżnieniu od klasycznego modelu WKW – pozwala uzgodnić proces kategoryzacji z poznawczymi zdolnościami człowieka i tym samym oderwać go od abstrakcyjnych warunków, to dodatkowo daje również sposobność uniknięcia poważnego problemu nieostrości granic kategorii, który stanowi główną bolączkę klasycznej teorii kategoryzacji. Ta ostatnia nie jest bowiem w stanie wyjaśnić istnienia przypadków granicznych, które równie dobrze dają się jednoznacznie zaklasyfikować do dwóch kategorii, np. kolor leżący w spektrum barwnym na granicy zielonego i niebieskiego. Przynależność do kategorii zdefiniowana w klasycznej teorii kategoryzacji, w oparciu o zespół warunków koniecznych i wystarczających, nie pozwalała bowiem na zróżnicowanie stopnia przynależności kategorialnej. W prototypowej teorii klasyfikacji, dzięki utożsamieniu podobieństwa do prototypu miarą przynależności do kategorii, można uniknąć tego problemu i tym samym rozmyć granicę kategorii, stwarzając dzięki temu miejsce dla przypadków granicznych.

Warto zauważyć, że przedstawiony na rysunku 7 (s. 146) matematyczny model przestrzeni konceptualnych nie zostawia miejsca dla istnienia przypadków granicznych, granice mają w nim bowiem zdecydowanie ostry charakter. Wyznaczone są za pośrednictwem funkcji odległości między dwoma sąsiadującymi punktami należącymi do zbioru prototypów. Takie rozwiązanie wymusza oczywiście dyskretny podział płaszczyzny. Należy jednak zaznaczyć, że model przedstawiony na rysunku 7 (s. 146) stanowi znacznie uproszczoną reprezentację domeny barwnej i ma charakter jedynie poglądowy. Rozmycie granic kategorii jest możliwe dzięki rozszerzeniu modelu zaprezentowanego na rysunku 7. Rozszerzenie to polega na wielokrotnym nałożeniu na siebie tesselacji (tzw. tesselacja klastrowa), dokonywanych w oparciu o nieostre prototypy. Propozycję

takiego rozszerzenia zaproponowali L. Decock, I. Douven w pracach *What is Graded Membership?* oraz *Vagueness: A Conceptual Spaces Approach*<sup>74</sup>.

Rozwiązanie Decocka i Douvena bazuje na klasycznym wykorzystanym przez Gärdenforsa użyciu diagramów Woronoja. Diagramy te, jak wcześniej wzmiankowałem, są matematycznym odpowiednikiem reprezentacji struktury pojęciowej w przestrzeniach konceptualnych, które egzemplifikują formalną technikę podziału przestrzeni metrycznej na komórki. W ramach każdej komórki znajduje się wyróżniony punkt, który stanowi jej tzw. centrum, odpowiedzialne za generowanie podziału. Podział przebiega zgodnie z następującą zasadą: każda komórka zawiera tylko takie punkty, które leżą bliżej jej centrum niż względem punktów centralnych innych pozostałych komórek. Centra odpowiadają rzecz jasna przypadkom prototypowym. Innymi słowy zbiór prototypów  $P = \{p_1, \dots, p_n\}$  generuje zbiór regionów wypukłych  $C = \{c_1, \dots, c_n\}$ , zgodnie ze schematem zaprezentowanym na rysunku 8.



Rys. 8. Tesselacja Woronoja

Źródło: oprac. na podstawie L. Decock, I. Douven, *What is Graded Membership?*, „Noûs” 2012

W przypadku modelowania struktury, niektórych wyrażen języka naturalnego (jak na przykład nazwy kolorów bądź zjawisk dających się ująć w kategoriach skalarnych), bardziej adekwatne wydaje się zdaniem Decocka i Douvena wykorzystanie zbioru prototypów (tj. grupy kilku najbliższych egzemplarzy łączących najbliżzej centr komórek tesselacji). Formalnie rzecz ujmując, oznacza

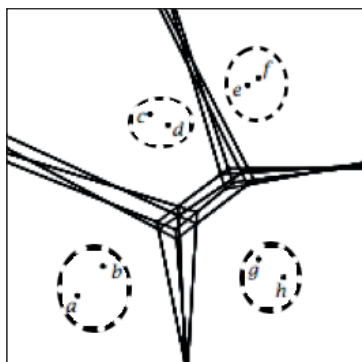
<sup>74</sup> L. Decock, I. Douven, *What is Graded Membership?*, „Noûs” 2012, doi: 10.1111/nous.12003 <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/nous.12003/full> [dostęp 25 maja 2013]; oraz I. Douven, L. Decock, R. Dietz, P. Égré, *Vagueness: A Conceptual Spaces Approach*, „Journal of Philosophical Logic” 2013, 42 (1), s. 137–160.

to wykorzystanie zbioru gromad punktów  $P^* = \{\{p1_1, \dots, p1_n\}, \{p2_1, \dots, p2_n\}, \dots, \{pn_1, \dots, pn_n\}\}$  zamiast zbioru punktów  $P$ . Zdaniem Decocka i Douvena zmiana zbiorów punktów na zbiór ich gromad ma uzasadnienie właśnie w przypadku modelowania struktury pojęć nieostrych, gdyż umożliwia uwzględnienie w modelu przypadków granicznych. Nieostrość jest pojęciem, które tradycyjnie odnosi się bowiem do nazw, w przypadku których istnieją tzw. interpretacyjne przypadki graniczne: np. termin „czerwony” jest nieostry, ponieważ istnieją przypadki czerwonego, które trudno jednoznacznie zaklasyfikować do zakresu denotowanego przez tę nazwę. Oznacza to, że struktura semantyczna nazw nieostrych może zostać scharakteryzowana poprzez istnienie przypadków granicznych w jej zakresie. Zgodnie z zaadaptowaną przez Shapiro definicją McGee’ego i McLaughlin’a „obiekt  $a$  może być uznany za przypadek graniczny predykatu  $F$ , jeżeli  $F_a$  jest «nierozstrzygnięty» [*unsettled*], tj. jeżeli  $a$  nie jest zdecydowanie [*determinately*]  $F$ , ani nie jest zdecydowanie non- $F$ ”<sup>75</sup>. Powyższa definicja w konsekwencji sprowadza się do pragmatycznego ujęcia problematyki nieostrości, ponieważ techniczny termin „zdecydowanie”, który został w niej użyty, należy rozumieć za McGee i McLaughlin’em w następujący sposób: „obiekt  $a$  jest zdecydowanie  $F$ , gdy myśli i praktyki użytkowników języka determinują warunki stosowalności  $F$ , zaś fakty na temat obiektu  $a$  określają, czy owe warunki zostają spełnione”<sup>76</sup>. Tak zdefiniowane pojęcie nieostrości wiąże się bezpośrednio z istnieniem przypadków granicznych w ramach predykatu, które z kolei muszą z konieczności pociągać nieostrość jego granic. Ta ostatnia może zaś, w modelu przestrzeni konceptualnych, zostać osiągnięta właśnie dzięki zastosowaniu „rozmytych prototypów”, reprezentowanych matematycznie przez zbiór gromad punktów. Innymi słowy, jak słusznie zwracają uwagę Decock i Douven, struktura pojęciowa terminów nieostrych (jak np. nazwy kolorów) daje się w bardziej adekwatny sposób wymodelować za sprawą podziałów komórek w przestrzeni konceptualnej, generowanych przy wykorzystaniu korespondującej z prototypową strukturą znaczenia gromady punktów, niż za sprawą podziału generowanego jedynie przy użyciu pojedynczego punktu.

Podział przestrzeni dokonywany przy pomocy zbioru gromady punktów  $P^*$  w konsekwencji prowadzi do uformowania obszaru prototypowego o cyrkularnej postaci. Graficzną reprezentację takiego podziału przedstawia rysunek 9.

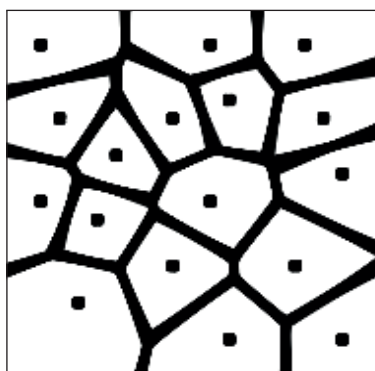
<sup>75</sup> S. Shapiro, *Vagueness in Context*, New York 2006, s. 7.

<sup>76</sup> V. McGee, B. McLaughlin, *Distinctions Without a Difference*, „Southern Journal of Philosophy” 1994, 33, s. 203–251.

Rys. 9. Diagram Woronoja wygenerowany przez  $P^*$ 

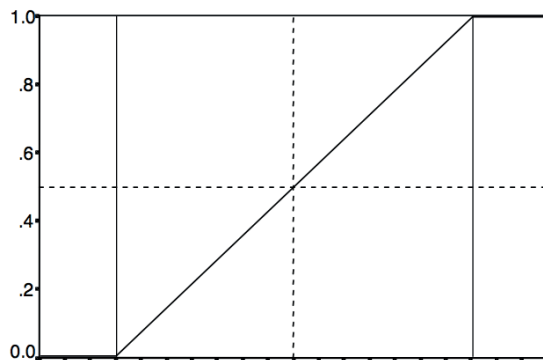
Źródło: oprac. na podstawie L. Decock, I. Douven,  
*What is Graded Membership?*, „Noûs” 2012

Powyższa tessellacja dokonywana przy pomocy gromad punktów formujących cyrkularne obszary (określane również mianem prototypów nieostrych) pozwala na rozmycie granic pomiędzy reprezentacjami pojęć w przestrzeni konceptualnej. W konsekwencji każdy element leżący na granicy dwóch bądź więcej reprezentacji pojęciowych stanowi przypadek graniczny owych predykatów. Tesselację dokonywaną przy udziale predykatów nieostrych przedstawia rysunek 10.

Rys. 10. Wykorzystanie  $P^*$  dla modelu struktury pojęć nieostrych

Źródło: L. Decock, I. Douven,  
*What is Graded Membership?*, „Noûs” 2012

Rozwiązanie zaproponowane przez Decocka i Douvena dość intuicyjnie daje się uzgodnić z zasadami ludzkiej percepcji obowiązującymi podczas oceny kategorialnej przynależności obiektu. W badaniach ankietowani wyróżniali bowiem wyraźne przedziały między przynależnością danego obiektu do danej kategorii niebudzącą żadnych wątpliwości (np. prototypowej płytki czerwonej do kategorii czerwieni), jego bezwątpliwym brakiem przynależności (np. płytki różowej do kategorii czerwieni), a przypadkami, które zdają się lokować na ich przecięciu (przypadkiem granicznym bładoczerwonym do kategorii czerwieni). Co istotne, przejścia między owymi kategoriami nie mogą być ostre, ponieważ prowadzi to do zjawiska nieostrości drugiego rzędu (tj. konieczności przyjęcia ostrej granicy między obszarem nieostrości terminu a jego ekstensją pozytywną i negatywną). Wykres stopnia przynależności do kategorii ze względu na podobieństwo do prototypu przypominałby zatem rozwiązanie superwaluacjonistyczne w podejściu do nieostrości, przybierając następującą postać:



Rys. 11. Superwaluacjonistyczna funkcja stosunku stopnia przynależności kategorialnej do stopnia prototypowości

Źródło: J. A. Hampton, *Typicality, Graded Membership, and Vagueness*, „Cognitive Science” 2007, 31

Aby uniknąć problemu nieostrości drugiego rzędu należy przedefiniować funkcję podobieństwa w modelu tak, aby przejścia między ekstensjami terminu a obszarem nieostrości miały płynny charakter. Można to z łatwością osiągnąć stosując funkcję klasy *S*, wykorzystywaną m.in. jako model przynależności w logikach rozmytych. Propozycję zastosowania takiej funkcji wysunął Hampton, używając jej jako propozycji dokładnej definicji funkcji miary podobieństwa<sup>77</sup>.

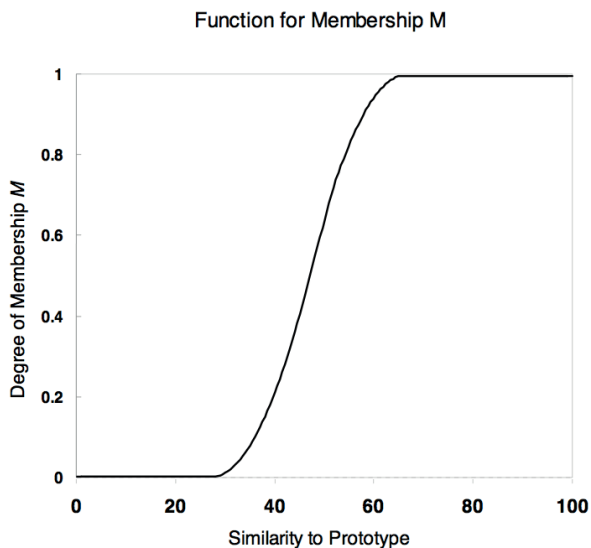
<sup>77</sup> J.A. Hampton, *Typicality, Graded Membership, and Vagueness*. „Cognitive Science” 2007, 31(3), s. 365.



Punktem wyjścia propozycji Hamptona było twierdzenie, że każde pojęcie ma określony obszar przynależności, którego górną i dolną granicę wyznaczają wartości  $S_L$  i  $S_H$  funkcji podobieństwa. Wartość  $S_T$  natomiast reprezentuje punkt będący w połowie drogi między  $S_L$  i  $S_H$ , w którym funkcja  $M$  równa jest 0,5. Zakładając, że  $S(x)$  stanowi miarę podobieństwa obiektu  $x$  do prototypu, funkcja  $M$  przybiera następującą formalną postać:

$$M(x) = \begin{cases} 0 & \text{dla } S_L \geq S(x); \\ 2 \left( \frac{S(x) - S_L}{S_H - S_L} \right)^2 & \text{dla } S_T \geq S(x) > S_L; \\ 1 - 2 \left( \frac{S_H - S(x)}{S_H - S_L} \right)^2 & \text{dla } S_H \geq S(x) > S_T; \\ 1 & \text{dla } S(x) > S_H. \end{cases}$$

Graficzna postać funkcji Hamptona wyglądałaby zatem następująco:



Rys. 12. Funkcja stosunku stopnia przynależności kategorialnej do stopnia prototypowości z płynnym progiem między ekstensją a obszarem granicznym

Źródło: J. A. Hampton, *Typicality, Graded Membership, and Vagueness*, „Cognitive Science” 2007, 31

Na koniec warto podkreślić jeszcze jedną istotną cechę językoznawstwa kognitywnego, mianowicie silnie zsubiektywizowany charakter składników konstytutywnych dla doświadczenia. Wszystkie opisane w tym rozdziale mechanizmy, tj. zarówno funkcja podobieństwa, jak i zależności prototypowe w strukturze kategorii, nie mają statusu obiektywnych instrumentów poszerzających naszą wiedzę o świecie, lecz raczej charakteryzują się dostarczaniem wiedzy o tym, jak nasze kategorie ów świat konstytuują. Rozumienie atrybutów przedmiotów w kategoriach cech interakcyjnych, które proponuje Lakoff, całkowicie uzależnia bowiem ich charakter od ludzkich procesów poznawczych, gdyż mechanizm ich tworzenia jest bezpośrednio zakorzeniony w ludzkich procesach percepcyjnych, związanych głównie z zasadami konstrukcji sceny postrzeżeniowej, na wzór wyobrażeniowych *Gestaltów*. Podobnie subiektywny charakter mają również wymiary jakościowe w modelu przestrzeni konceptualnych. Ich skalowanie odbywa się bowiem za pośrednictwem techniki MDS [*Multi Dimensional Scaling*], która bazuje na odpowiedziach ankietowanych. Co więcej, nawet samo ujęcie nieostrości, zgodne z przytoczoną wyżej definicją Shapiro, zostaje zrelatywizowane do ustalonej konwencji pragmatycznej użytkowników języka. Czy wreszcie sama funkcja odległości w modelu Hamptona, która oddaje zależności percepcyjno-pojęciowe, bazujące na sposobie oceny stopnia podobieństwa wyznaczonym na podstawie odpowiedzi ankietowanych. Wszystkie te elementy dają się odczuć jako niezwykle wyraźny subiektywistyczny zwrot we współczesnych badaniach kognitywistycznych. Zwrot od rzeczy i kategorii rozumianych jako obiektywnie niezależne od naszej percepcji, do rzeczy konstytuowanych na warunkach naszej percepcji, dziś wydaje się całkowicie naturalnym i rozsądnym podejściem badawczym. Można przypuszczać, że rewolucja w tym zakresie dokonała się dużo wcześniej, a perspektywa subiektywna została już dawno przeforsowana przez koncepcje kontynentalne. W istocie te ostatnie w dużym stopniu okazały się o wiele bardziej radykalne w kwestii subiektywizacji poznania niż współczesna myśl kognitywistyczna. Kolejny rozdział będzie poświęcony właśnie owemu subiektywistycznemu zwrotowi w formacji językowego modelu poznania.



## ROZDZIAŁ IV

### RZECZ JAKO JĘZYKOWY KONSTRUKT

*Jak słońce, wschodzą te rzeczy i zachodzą. Gdy to jakby zaczynają istnieć. Wzrastają potem aż do czasu, w którym osiągają doskonałość, a po jej osiągnięciu zaczynają starzeć się i giną. Nie wszystkie osiągają starość, ale wszystkie muszą umrzeć. Wtedy więc, gdy wschodzą, rozpoczynają drogę istnienia, na której im szybciej wzrastają ku swej pełni, tym też szybciej skłaniają się potem ku nieistnieniu. Takiemu podlegają prawu. Takie dla nich przeznaczyłeś istnienie, gdyż są częścią wielkiej całości. Części tej całości nie istnieją wszystkie jednocześnie, lecz kolejno ustępują sobie i następują po sobie, i w ten sposób stanowią ową wszechcałość, której są elementami. Takiemu samemu prawu podlega nasz j ę z y k, posługujący się dźwiękami dla wyrażania znaczeń. Nie istniałby on jako całość, gdyby jedno słowa nie ustępowały, skoro wyraziły to, co miały wyrazić, i gdyby nie następowały po nich słowa inne.*

św. Augustyn, *Wyznania*

Pomysł o utożsamieniu języka z rzeczywistością nie wydaje się być rzeczą nową. Już w starożytności możemy bowiem odnaleźć załączki idei utożsamienia bytu i języka choćby w postaci werytatywnej koncepcji istnienia<sup>1</sup>. Jednak dopiero w nowożytności pogląd ten zyskał właściwy ciężar gatunkowy. Jednym z warunków wzmożonego przekonania o paralelności języka i świata był postępujący nowożytny proces subiektywizacji rzeczywistości. Proces ten wespół z przekonaniem o kształtowaniu rzeczywistości przez podmiotowe formy językowe prowadzi

---

<sup>1</sup> Cf. Ch. Kahn, *Język i ontologia*, przeł. B. Żukowski, Kęty 2008.

w konsekwencji do – znamiennego dla kontynentalnych nurtów formacji językowego modelu poznania – całkowitego utożsamienia rzeczywistości z językiem. Innymi słowy rzecz w następstwie językowych operacji podmiotu zaczęła jawić się jako przedmiot przezeń ukonstytuowany, przedstawiony. Nurt językowego modelu poznania, w którym struktura języka pokrywa się z podmiotowymi warunkami bytu, stanowi bezpośrednie lingwistyczne rozwinięcie i radykalizację projektu Kantowskiego. Jeżeli wartość danej filozofii w nurcie, do którego ona należy, mierzyć zakresem oddziaływania na inne należące doń koncepcje, to wydaje się, że myśl Nietzscheńska stanowi w tym kontekście odniesienie całkowicie kluczowe. Jednym bowiem z najbardziej radykalnych reprezentantów językowego rozwinięcia kantyizmu, który wywarł bodaj największy wpływ na późniejszą filozofię, stając się swoistym patronem francuskiego poststrukturalizmu, był właśnie Nietzsche, upatrujący w języku formalnego i materialnego budulca rzeczywistości. Warto zatem nasze rozważania poświęcone językowemu określeniu przedmiotowości, w kierunku wyznaczonym przez radykalizację stanowiska Kantowskiego, rozpocząć właśnie od filozofii Nietzschego.

## 1. Czas i przestrzeń

Jak wspominałem w poprzednim rozdziale, wedle Nietzschego za formalną konstytucję doświadczenia odpowiada językowa funkcja różnicująca, która stanowi pierwotne określenie każdego metaforycznego stopnia językowego przekładu. Wydaje się jednak, że nie jest to jedyny konstytutywny składnik dla formy doświadczenia. Liczne fragmenty dzieł Nietzschego wskazują bowiem, że oprócz pojęciowej funkcji różnicującej można doszukać się w myśli Nietzscheńskiej również innych formalnych określeń mentalnego obrazu, mianowicie – Nietzsche wyraźnie podąża tu za Kantem – podstawowych form naoczności, tj. czasu i przestrzeni<sup>2</sup>. We fragmencie poświęconym prawu natury, o niezwykle Kantowskim wydźwięku, Nietzsche pisze następujące słowa:

Czym w ogóle dla nas jest prawo natury? Nie jest nam znane samo w sobie, lecz tylko przez swe skutki, tzn. w relacjach do innych praw natury, znanych nam znowu tylko jako relacje. Wszystkie te relacje odsyłają więc do siebie nawzajem i są dla nas z istoty ciągle niezrozumia-

<sup>2</sup> Na temat Nietzscheńskiej koncepcji czasu, jej różnych aspektach i odsłonach oraz ewolucji zob. J. Stambaugh, *The Problem of Time in Nietzsche*, trans. J. F. Humphrey, London 1987.

le; rzeczywiście znane jest nam tylko to, co sami wnosimy, czas, przestrzeń, a więc stosunki następstwa i liczby<sup>3</sup>.

Czas i przestrzeń mają zatem – podobnie jak w filozofii Kanta – status form naoczności, i jako takie stanowią warunki, na których dane jest doświadczenie. Są one o tyle fundamentalne i niezbywalne, że każdy z kolejnych metaforycznych przekładów musi każdorazowo być przez nie formalnie określony, ponieważ – jak zauważa Nietzsche – „okazuje się przy tym, że owa artystyczna metafora, od której zaczyna się w nas każde doznanie, owe formy [czasu i przestrzeni – dop. A. G.] już zakłada, a więc w nich się dokonuje”<sup>4</sup>.

Nietzsche zdaje się jednak głosić coś więcej aniżeli tylko *quasi*-kantowski aprioryzm form czasu i przestrzeni w procesie konstytucji doświadczenia. Wydaje się bowiem, że to właśnie dzięki owym praformom możliwe jest ukonstytuowanie kolejnych postaci metaforycznych przeniesień i, w konsekwencji, królestwa pojęć, a wręcz, że formy te w jakiś sposób partycypują w kolejnych przekładach bądź przynajmniej są przez nie określane. Jak bowiem zauważa Nietzsche: „tylko trwałość tych praform wyjaśnia, jak może potem dojść do ukonstytuowania z samych metafor całego gmachu pojęć. Odtwarza on na metaforycznym gruncie relacje czasoprzestrzenne i liczbowe”<sup>5</sup>. Szczególnie interesujący wydaje się właśnie wzmiankowany przez Nietzschego stosunek odtworzenia w gmachu pojęciowym konstytuujących nasze doświadczenie praform czasu i przestrzeni. Automatycznie nasuwa się bowiem pytanie, na czym w istocie owo odtworzenie polega?

Odpowiedź na powyższe pytanie również okazuje się być utrzymana w zgoła kantowskim duchu. Zdaniem Nietzschego czas i przestrzeń jako aprioryczne warunki konstytucji doświadczenia umożliwiają bowiem odzwierciedlenie świata empirycznego w pojęciach abstrakcyjnych, ponieważ wszystkie, konstytuujące doświadczenie, stopnie metaforycznego przekładu są przez owe formy określone. Proces ten polega zatem na wyabstrahowaniu ze świata empirycznego form go konstytuujących. Innymi słowy praformy przestrzeni i czasu – tj. formalne składniki konstytucji doświadczenia – zostają wyabstrahowane ze składników doświadczanego świata i ujęte w pojęciowych kategoriach matematycznych.

<sup>3</sup> F. Nietzsche, *O prawdzie i kłamstwie w pozamoralnym sensie*, [w:] *idem, Pisma pozostałe*, przeł. B. Baran, Warszawa 2009, s. 150.

<sup>4</sup> *Ibidem*, s. 151.

<sup>5</sup> *Ibidem*.



Nauka formalna zatem nie opisuje prawidłowości zachodzących między rzeczami rozumianymi jako ich własności, lecz rozumianymi jedynie jako subiektywne i formalne określenia owych rzeczy, które odpowiadają za proces konstytucji doświadczenia. Nie jest to zresztą od czasów Kanta teza ani nowa, ani szczególnie kontrowersyjna, jak bowiem głosi znany fragment z *Krytyki czystego rozumu*:

Wyobrażenie przestrzeni nie może być więc zapożyczony przez doświadczenie ze stosunków [występujących] w zjawisku zewnętrznym, lecz przeciwnie, to zewnętrzne doświadczenie staje się dopiero możliwe tylko przez wspomniane wyobrażenie<sup>6</sup>.

Relacje zatem odkrywane w przyrodzie jako obiektywne są w istocie subiektywnymi określeniami naoczności. Jak pisze bowiem Kant:

[...] forma wszystkich zjawisk może być w umyśle dana przed wszelkimi rzeczywistymi spostrzeżeniami, a więc *a priori*, i przed [...] wszelkim doświadczeniem może ona, jako czysta naoczność, w której muszą być określone wszelkie przedmioty, zawierać w sobie naczelną zasadę stosunków między nimi<sup>7</sup>.

Dlatego też, zdaniem Nietzschego, odkryte w naturze prawa, przypisywane rzeczom, oraz wszelkie relacje, które między nimi zachodzą i które są przedmiotem nowożytnego przyrodoznawstwa, są w istocie konsekwencją analiz podmiotowych warunków doświadczenia. Jak niezwykle barwnie ujmuje to Nietzsche:

Cała zaś niezwykłość, którą podziwiamy właśnie w prawach natury, która domaga się od nas wyjaśnienia i może wyrobić w nas nieufność do idealizmu, tkwi wyłącznie w matematycznym rygorze i trwałości wyobrażeń czasoprzestrzennych. My wszelako wytwarzamy je w sobie i z siebie z taką koniecznością, z jaką pająk snuje swoją sieć; skoro jesteśmy zmuszeni do pojmowania wszelkich rzeczy tylko za pomocą tych form, to nie dziwi już, że we wszystkich rzeczach właściwie te tylko formy postrzegamy: muszą one bowiem nosić w sobie prawa liczbowe, a liczba jest w rzeczach czymś właśnie najdziwniejszym. Cała regularność biegu gwiazd czy procesu chemicznego, która nam tak imponuje, pokrywa się w istocie z własnościami, które wnosimy w rzeczy, w rezultacie więc sami sobie imponujemy<sup>8</sup>.

Owe matematyczne proporcje są możliwe do wydobycia z doświadczenia tylko dlatego, że doświadczenie jest nam dane na warunkach podmiotowych praw naoczności, jakimi są przestrzeń i czas. Składające się bowiem na nauki ma-

<sup>6</sup> I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, Kęty 2001, s. 76.

<sup>7</sup> *Ibidem*, s. 79.

<sup>8</sup> F. Nietzsche, *O prawdzie i kłamstwie w pozamoralnym sensie*, s. 150–151.

tematyczne geometria i arytmetyka, zostają ukonstytuowane w oparciu o prawa naoczności, odpowiednio: przestrzennej (występowanie obok) oraz czasowej (następowanie po sobie). Jak twierdzi Nietzsche:

W rzeczywistości logika (jak geometria i arytmetyka) stosuje się tylko do istności wyobrażonych, które stworzyliśmy. Logika jest usiłowaniem pojęcia świata rzeczywistego według ustanowionego przez nas schematu bytu, lub ściślej: uczynienia go podatnym do sformułowania, obliczenia<sup>9</sup>.

Z ducha Kantowskie przekonanie Nietzschego o apriorycznym określeniu form naoczności wydaje się jednak pozostawać w wyraźnej sprzeczności z tezą o całkowicie językowej determinacji doświadczanej rzeczywistości w filozofii Nietzscheańskiej zgodnie z modelem zaproponowanym przez językowy obraz świata. Występowanie owych form dowodzi bowiem istnienia pozajęzykowych komponentów, które formalnie determinują kształt doświadczenia. Oznacza to, że rzeczywistość nie jest konstytuowana w całości przez język.

Wyjściem z powyższej teoretycznej trudności wydaje się sprowadzenie kwestii wzajemnych związków języka z naocznością do pytania o zasadność uznania porządkujących doświadczenie form przestrzeni i czasu za jedynie powierzchowne manifestacje bardziej pierwotnej pojęciowej funkcji różnicującej. Taka redukcja form naoczności do rangi manifestacji językowej funkcji różnicującej wydaje się możliwa do przeprowadzenia na gruncie filozofii Nietzschego, ponieważ zarówno czas, jak i przestrzeń w najbardziej rudymenarnej postaci ujmują one właśnie w kategoriach różnicowania. Czas zdaniem Nietzschego w swym – zbliżonym do Kanta – najprostszym abstrakcyjnym ujęciu można opisać jako „następowanie po sobie” danych stanów rzeczy, zaś przestrzeń jako „występowanie jednych przedstawień obok” drugich. Obie te funkcje są zatem w istocie po prostu manifestacjami operacji różnicowania, ponieważ aby coś mogło następować po sobie, konieczne jest pomyślenie różnicy między przed i po, analogicznie zaś, aby coś mogło występować obok czegoś, konieczna jest różnica między tu i tam. Uznanie czasu i przestrzeni za manifestacje językowej funkcji różnicowania wiąże się jednak z poważnym odstępstwem od myśli Kantowskiej. Dla Kanta czas i przestrzeń stanowią bowiem podstawowe formy o charakterze naocznym, naoczny charakter z definicji pociąga zatem ich niedyskursywną naturę. Natomiast językowa funkcja różnicująca, która z założenia ma owe formy poprzedzać, jest dyskursywna *ex definitione*.

<sup>9</sup> F. Nietzsche, *Wola mocy*, przeł. S. Frycz, K. Drzewiecki, Warszawa 1911, § 271.

Wyjścia z powyższej teoretycznej trudności są dwa. Jednym z nich jest konieczność przyjęcia w filozofii Nietzscheańskiej jakiejś formy naoczności intelektualnej, która prowadziłaby do możliwości unaocznienia pojęcia, podobnie jak w filozofii Fichtego, Husserla czy też Schopenhauera. Drugą zaś jest całkowita dyskursywizacja czasu i przestrzeni w duchu zaproponowanym przez jednego z przedstawicieli marburskiej szkoły neokantyzmu Hermana Cohena, która prowadzi do modyfikacji statusu czasu i przestrzeni z naocznego na pojęciowy<sup>10</sup>.

Zapiski z *Nachlassu* wskazują, że Nietzsche bez wątpliwości zajmował się problemem statusu naoczności. W jednym z fragmentów z 1872 roku wyrażnie formułuje pytanie o podstawę naoczności: „Czy naoczność, pojęcia, bodźce, podzielone są wedle ochoty i jej braku, czy przez liczby, a może są to czyste fenomeny intelektualne? Bodziec jako warunek wszelkich naoczności”<sup>11</sup>. Mimo iż Nietzsche wymienia aż trzy możliwości, to jednak wszystkie zdają się przejawiać pojęciową charakterystykę intelektualnych fenomenów. Liczby jako abstrakcje wywiedzione z ekstaz czasowo-przestrzennych bez wątpienia mają bowiem charakter intelektualny, zaś owe tajemnicze uczucia ochoty i braku ochoty Nietzsche definiuje w innym fragmencie w sposób następujący „Ochota: to bodziec z proporcją. Brak ochoty: bodziec bez proporcji”, i podsumowuje stwierdzeniem: „pojęcia”<sup>12</sup>. Wydaje się więc, że wysiłki Nietzscheańskie zmierzają do sprowadzenia form naoczności do postaci pojęciowej. W wielu miejscach pośród Nietzscheańskich zapisków możemy odnaleźć twierdzenia na temat związku pojęcia i naoczności, które zdają się potwierdzać tę tezę i traktować naoczności w kategoriach dyskursywnej formy pojęciowej. Nietzsche wprost przyznaje, że każda forma „naoczności jest już zmodyfikowana przez pojęcia”<sup>13</sup>. Jeżeli zatem pojęcie poprzedza naoczność i, co więcej, kształtuje ją, to również naoczność musi mieć w konsekwencji charakter dyskursywny. Ponadto, owe pojęcia zdają się zachowywać formalny charakter, ponieważ są one zdaniem Nietzschego przede wszyst-

<sup>10</sup> Zob. H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, Berlin 1918, s. 253. Brak wspólnego pnia dla zmysłowości i intelektu prowadzi Cohena do przekonania, że istnieje jedynie myślenie. Zmysłowość zostaje zatem w jego myśli zdyskursywizowana, gdyż jak zgrabnie to ujmuje: „tylko samo myślenie może wytworzyć to co powinno obowiązywać jako byt”. *Idem*, *Logik der reinen Erkenntnis*, Berlin, 1902, s. 67. Szerzej na temat filozofii Cohena i neokantyzmu zob. A. J. Noras, *Kant a neokantyzm badeński i marburski*, Katowice 2000.

<sup>11</sup> F. Nietzsche, *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Hrsg. Von G. Colli, M. Montinari, Berlin 1967, 23[10].

<sup>12</sup> *Ibidem*, 23[4].

<sup>13</sup> *Ibidem*, 23[43].

kim „relacjami, nie zaś abstrakcjami”<sup>14</sup>. Czas i przestrzeń jako formy naoczności są więc rozumiane przezeń jako funkcje następowania po sobie i występowania obok siebie, a zatem jako relacje umożliwiające konstytuowanie doświadczenia, ponieważ „bez następowania po sobie i występowania obok siebie nie istnieje dla nas stawanie się i wielość – moglibyśmy jedynie rozpatrywać kontinuum tak, jakby było jedno nieruchome, niezienne, nie stające się, bez czasu i przestrzeni”<sup>15</sup>. W odróżnieniu jednakże od Kanta Nietzsche przyjmuje, że funkcje te nie są jedynie dedukowane z naoczności, lecz że naoczność tę właśnie dyskursywnie konstytuują. Za sprawą pierwotnej językowej funkcji różnicowania, naoczność zdaje się zatem mieć w filozofii Nietzschego charakter czysto dyskursywny.

Jednakże w pismach Nietzscheańskich można znaleźć również fragmenty, które zdają się przeczyć twierdzeniu o dyskursywnym charakterze naoczności:

Pojęcia mogą pochodzić tylko z naoczności. «Byt» jest przeniesieniem oddechu i życia na wszystkie rzeczy: przypisaniem ludzkiego sposobu odczuwania istnienia. Jedyne pytanie to: czy źródło wszelkich naoczności prowadzi nas do bytu: nie. Forma myślenia, tak jak naoczność, zakłada, że wierzymy w byt: wierzymy w niego, albowiem wierzymy w samych siebie. Jeżeli to, co ostatnie [w poznaniu – dop. A. G.], jest kategorią, to tym bardziej to, co [w nim – dop. A. G.] inne<sup>16</sup>.

Skoro – jak wynika z powyższego fragmentu – pojęcia mogą pochodzić tylko z naoczności, zaś naoczność – jak wielokrotnie podkreśla Nietzsche – jest modyfikowana i kształtowana przez pojęcia, to wydaje się, że związek pojęcia i naoczności w filozofii Nietzscheańskiej nosi znamiona klasycznego *circulus vitiosus*. Sprzeczność ta jest jednak jedynie pozorna, gdyż termin „pojęcie” w filozofii Nietzscheańskiej ma w istocie dwa znaczenia, konotując zarówno sens pojęcia jako formalnej relacji między innymi składnikami danego planu oraz sens pojęcia jako abstrakcji konotującej pewne pozytywnie określone znaczenie. Pojęcie bowiem jako relacja, o której pisał Nietzsche we fragmencie KGW 23[43]<sup>17</sup>, poprzedza naoczność i kształtuje ją jako pierwotna funkcja różnicowania, zaś jako abstrakcyjna kategoria, gotowy produkt zawierający określoną treść, z owej naoczności zostaje drogą abstrakcji wydobyta. Przytoczony fragment KGW

<sup>14</sup> *Ibidem*, 23[43].

<sup>15</sup> *Ibidem*, 11[281].

<sup>16</sup> *Ibidem*, 23[13].

<sup>17</sup> Tj.: „Nasza naoczność jest już zmodyfikowana przez pojęcia... są one r e l a c j a m i n i e abstrakcjami”.

11[281]<sup>18</sup> potwierdza zresztą słusność tej interpretacji. Nietzsche wyraźnie daje bowiem w nim do zrozumienia, że pochodzące z naoczności pojęcie bytu jest kategorią, której treść została wyabstrahowana z naoczności. Ta ostatnia bowiem jest właśnie owym ludzkim sposobem odczuwania istnienia, albowiem składające się na nią: „[...] czas, tak samo jak przestrzeń istnieją tylko dla istoty doznającej. Wszelka postać [*Gestalt*] jest przynależna podmiotowi”<sup>19</sup>. Aby jednak abstrakcja ta była w ogóle możliwa, podobnie zresztą jak i sama naoczność, konieczne jest bardziej pierwotne pojęcie, rozumiane jako funkcja różnicująca.

Skoro zatem pierwotna różnicująca funkcja pojęcia jest obecna na każdym poziomie metaforycznego przekładu – najpierw jako czas i przestrzeń, które umożliwiają porządkowanie danych naocznych i konstytucję przedstawienia, następnie jako funkcja różnicująca jednostki syntagmatyczne i fonetyczne, wreszcie jako konstytuująca semantyczną warstwę systemu pojęć funkcja abstrakcyjna – to kolejne stopnie przekładu metaforycznego muszą dzięki niej pozostawać w choć minimalnym, formalnym stosunku adekwatności. Pojęcia zatem konstytuują sferę przedstawienia, wyznaczoną przez mentalny obraz, sferę lingwistyczną, wyznaczoną przez dźwięk, oraz sferę abstrakcji, wyznaczoną przez semantyczną zawartość pojęcia. Oznacza to, że pomiędzy drugim a trzecim przekładem metaforycznym (kolejno: obrazu na dźwięk i dźwięku na pojęcie) istnieje szereg formalnych określeń w postaci przestrzeni i czasu oraz różnicującej funkcji pojęcia, co w konsekwencji oznacza, że skoro kolejne postacie przekładu są określone przez tę samą formę, to muszą przynajmniej do pewnego stopnia pozostawać adekwatne, albowiem w przeciwnym wypadku, gdyby nie istniała nawet najmniejsza adekwatność, jakakolwiek możliwość przekładu byłaby z definicji niemożliwa. Ma zatem rację R. Kevin Hill, twierdząc, że

[...] waga Nietzscheańskich prób pokazania, że słowa nie mogą wyrazić, jak rzeczy naprawdę się mają, spoczywa na niedostępności prawdziwych rzeczy, za które mylnie uznajemy obrazy. Krótko mówiąc, pojęcie metafory znane z *O prawdzie i kłamstwie w pozamoralnym sensie* jest jedynie «metaforycznym» sposobem wyeksplikowania kartezjańskiego sceptycyzmu<sup>20</sup>.

<sup>18</sup> „Pojęcia mogą pochodzić tylko z naoczności. «Byt» jest przeniesieniem oddechu i życia na wszystkie rzeczy: przypisaniem ludzkiego sposobu odczuwania istnienia. Jedyne pytanie to: czy źródło wszelkich naoczności prowadzi nas do bytu: nie. Forma myślenia, tak jak naoczność, zakłada, że wierzymy w byt: wierzymy w niego, albowiem wierzymy w samych siebie. Jeżeli to, co ostatnie [w poznaniu – dop. A. G.], jest kategorią, to tym bardziej to, co [w nim – dop. A. G.] inne”.

<sup>19</sup> F. Nietzsche, *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, 19[140].

<sup>20</sup> R. K. Hill, *Nietzsche's Critiques. The Kantian Foundations of His Thought*, Oxford 2003, s. 173.

Problem nieadekwatności dotyczy zatem w zasadzie tylko pierwszego stopnia metaforycznego przekładu, ponieważ kolejne jego stopnie (drugi – obraz, trzeci – słowo, czwarty – pojęcie) są określone przez formę pojęciową, stanowiąc w zasadzie przekład zdeterminowany przez język objawiający się w swej różnicującej funkcji. Hill myli się jednak w kwestii przyczyn, w oparciu o które wysnuwa swoją konkluzję, twierdząc, że termin

«metafora» i inne określenia mu pokrewne używane są obszernie w *O prawdzie i kłamstwie w pozamoralnym sensie*, z a w s z e w ograniczeniu do kontekstu, który służy opisowi relacji zachodzących nie między słowami, lecz między słowami a przedmiotami<sup>21</sup>.

Termin „metafora”, wbrew twierdzeniu Hilla, funkcjonuje bowiem w filozofii Nietzschego w obu kontekstach, a zatem zarówno jako opis relacji z poziomu języka – zachodzących pomiędzy słowami (jednostkami językowymi, w odniesieniu do drugiej, trzeciej i czwartej metafory), jak i między jednostkami językowymi a rzeczami (w odniesieniu do pierwszej metafory). Można zatem mówić o dwóch koncepcjach metafory w filozofii Nietzscheańskiej: jednej – którą Hill uznaje właśnie za jedyną właściwą koncepcję metafory u Nietzschego – zarezerwowanej dla przekładu pierwszego stopnia, która oznacza zupełnie nieadekwatne przeniesienie jednej sfery na drugą, oraz drugiej – utworzonej podług zasady analogii, w której formalna językowa funkcja różnicowania zostaje odzwierciedlona, lecz w zupełnie innym materiale. Ten drugi rodzaj metafory Nietzsche zdefiniował w *Nachlassie* jako „traktowanie czegoś jako identyczne, co zostało rozpoznane jako podobne w jednym punkcie”<sup>22</sup>. Zaś tym, co upodabnia do siebie kolejne stopnie metaforycznego przekładu, jest wspomnianą wcześniej różnicująca funkcja pojęcia.

Cała zatem struktura konstytucji doświadczenia i poznania w systemie Nietzschego (czyli drugi, trzeci i czwarty stopień metafory) jest w istocie, wbrew temu, co twierdzi Hill, określona właśnie tylko językowo. Albowiem w przypadku drugiego i trzeciego stopnia metaforycznego przekładu mamy do czynienia jedynie z odzwierciedlaniem w różnym materiale wspólnej im językowej formy. Zaś metaforyczne przekłady, które zachodzą na drugim i trzecim poziomie są w istocie przekładami jednych jednostek językowych na inne jednostki językowe, które dokonują się przy udziale, pominiętej w interpretacji Kevina Hilla, koncepcji

<sup>21</sup> *Ibidem*.

<sup>22</sup> F. Nietzsche, *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, III 4: 19[249].



metafory opartej na analogii. A zatem z metaforą w ścisłym – zdaniem Hilla – sensie, czyli zdefiniowaną jako „zupełne pominięcie sfery, przez którą [następuje – dop. A. G.] skok w całkowicie inną i nową”, która prowadzi w konsekwencji do wniosku, że między sferami „nie ma żadnego związku”<sup>23</sup>, mamy do czynienia jedynie w przypadku przekładu pierwszego stopnia (impulsu nerwowego na obraz), czyli sfery receptywnej na aktywną konstytucję przedstawienia. Jednakże większa część ustaleń poczynionych w *O prawdzie i kłamstwie w pozamoralnym sensie*, poświęconych kolejnym stopniom metaforycznego przekładu, dotyczy właśnie tej nieuznawanej przez Hilla metafory drugiego rodzaju, rozumianej jako analogiczne odzwierciedlenie w kolejnych stopniach różnicującej funkcji językowej<sup>24</sup>.

Związki form naoczności i języka równie mocno co Nietzsche akcentuje także Ernst Cassirer w swojej koncepcji form symbolicznych. Koncepcja Cassirera, za sprawą zbliżonego do teorii Nietzschego zaplecza badawczego, związanego z myślą transcendentálną Kanta, a zwłaszcza z jej marburską interpretacją Cohena – okazuje się bowiem w wielu punktach zbieżna z Nietzscheańską wersją językowego modelu poznania. Zdaniem Cassirera proces poznania stanowi w gruncie rzeczy aktywną konstytucję treści doświadczenia, która nie istnieje w postaci gotowych nagich faktów bądź empirycznych danych, podlegających procesowi interpretacji, lecz jest efektem działalności ludzkiego ducha. Działalność ta polega na konstytuowaniu treści za pomocą apriorycznej struktury, która nadaje formę poznaniu i tym samym odpowiada za konstytucję jej treści. Albowiem zdaniem

<sup>23</sup> F. Nietzsche, *O prawdzie i kłamstwie w pozamoralnym sensie*, s. 146, 149.

<sup>24</sup> Co więcej, językowo określony status wszystkich stopni metaforycznego przekładu prowadzi w konsekwencji do konieczności uznania przestrzeni i czasu za manifestacje językowej funkcji różnicującej. Rozwiązanie to pozwala natomiast odeprzeć inny stawiany przez Kevina Hilla zarzut, mianowicie problem rzekomego istnienia w koncepcji Nietzschego dwóch natur, a w konsekwencji dwóch czasoprzestrzeni: jednej subiektywnej, rozumianej jako prawa naoczności, drugiej zaś obiektywnej, tj. istniejącej niezależnie od podmiotu czasoprzestrzeni dionizyjskiej prajedni. Hill przyjmując bowiem interpretację zakładającą istnienie obiektywnej dionizyjskiej czasoprzestrzeni, zdaje się marginalizować fakt, że w 1872 roku Nietzsche odstąpił od koncepcji żywiołu dionizyjskiego stanowiącego modyfikację Kantowskiej rzeczy samej w sobie, redukując ją pod wpływem teorii retorycznego języka jedynie do pozoru (szerzej na ten temat zob. rozdz. II). Co więcej, wielokrotnie podkreślał on w swoich pismach bezsprzecznie subiektywny charakter czasoprzestrzeni: „czas sam w sobie jest nonsensem: czas istnieje tylko dla istoty doznającej. Tak samo przestrzeń” (F. Nietzsche, *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, III 4: 19[140]); czy też w innym miejscu: „czas, przestrzeń i przyczynowość są tylko metaforami poznawczymi, za pomocą których tłumaczymy sobie rzeczy” (*ibidem*, 19[210]).



Cassirera: „nic co nie posiada struktury, nie może być nie tylko przedmiotem myślenia, ale również nie może podlegać spostrzeżeniu ani naocznosci”<sup>25</sup>. Obecność takiej struktury poznawczej, która nie może zostać zredukowana jedynie do swoistej „mozaiki, nagromadzonych i rozsypanych wrażeń”<sup>26</sup>, jest fundamentalnym założeniem filozofii Cassirera. Każda z powyższych struktur stanowi podstawową formę syntezy odpowiadającą za kształt doświadczenia. Założenie to wiąże się z istotną konsekwencją, zbliżającą myśl Cassirera do szkoły *Gestalt*, mianowicie całościowa struktura reprezentacji jest logicznie bardziej pierwotna niż elementy owej struktury. Jak twierdzi Cassirer w *Filozofii form symbolicznych*:

Całość nie zostaje ukonstytuowana dopiero na drodze złożenia części, lecz to każda część zakłada w sobie już całość wyznaczoną przez swą ogólną strukturę i formę. Każde partykularne zjawisko przynależy do pewnego określonego kompleksu, którego reguła budowy w owym zjawisku zostaje wyrażona<sup>27</sup>.

Prymat struktury całości nad jej częścią, w której całość zawsze w jakimś sensie jest logicznie założona, wiąże się w koncepcji Cassirera ze zgodnym z marburską szkołą neokantyzmu rozumieniem materii wrażenia. Ta ostatnia stanowi jego zdaniem swoisty pozbawiony realności konstrukt teoretyczny, który jest dany wyłącznie za pośrednictwem apriorycznych form przyczynowości. Jak pisze Cassirer w jednym ze swych dzieł:

Materia poznania, tak jak ją rozumiem, nie jest realnym bytem, który daje się wyizolować i w tej izolacji ukazać jako coś czysto danego i jako fakt psychologiczny. Jest ona raczej pojęciem granicznym, do którego sprowadzona zostaje teoriopoznawcza refleksja i teoriopoznawcza analiza<sup>28</sup>.

Jako że projekt filozofii transcendentnej Cassirera sprowadza się jedynie do zbadania struktury poznania, to spekulacje na temat realnej natury materii wrażenia uznaje on za całkowicie nieuprawnione, wszelkie zaś dotyczące jej natury dywagacje noszą jego zdaniem znamiona niedozwolonego zastosowania kategorii przyczynowości poza zakres możliwego doświadczenia. Projekt Cassirera

<sup>25</sup> E. Cassirer, *Zur Logik der Kulturwissenschaften*, Göteborg 1942, s. 22.

<sup>26</sup> *Idem*, *The Concept of Group and Theory of Perception*, „Philosophy and Phenomenological Research” 1944, vol. V, no. 1, s. 9.

<sup>27</sup> E. Cassirer, *Die Philosophie der symbolischen Formen*, I, Berlin 1923, s. 37.

<sup>28</sup> *Idem*, *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, Darmstadt 1969, s. 212–213, cyt. za: B. Andrzejewski, *Wstęp do: E. Cassirer, Symbol i język*, przeł. B. Andrzejewski, Poznań 2004, s. 11–12.

stanowi więc – zgodnie z założeniami szkoły marburskiej – przedsięwzięcie natury metodologicznej, nie zaś ontologicznej. Jako taki ogranicza się on jedynie do badania struktury poznania i konstytuujących go form symbolicznych.

Najprościej rzecz ujmując, forma symboliczna w koncepcji Cassirera stanowi odpowiednik Kantowskich form naoczności i kategorii intelektu, a więc po prostu aprioryczną strukturę odpowiadającą za integrację doświadczenia. Cassirer wyróżnia dwa podziały form symbolicznych. Pierwszym z nich jest podział podług jakości. Podział ten stanowi katalog typów form, których zestawienie mocno inspirowane jest ustaleniami Kanta. Do typów form Cassirer zalicza właśnie formy naoczności, tj. czas i przestrzeń, ponadto przyczynowość, liczbę, rzecz i jej właściwości oraz kategorię relacji. Zespół wszystkich tych typów symbolicznych w najogólniejszym sensie tworzy system struktury poznawczej – najbardziej ogólny język myślenia, który stanowi swoistą gramatykę procesu poznania, doświadczenia oraz wszelkiej działalności kulturotwórczej. Język ten rozpada się jednak na konkretne historyczne realizacje, które składają się na drugi istniejący równolegle do pierwszego podział form symbolicznych. Podział ten, zwany podziałem wedle modalności, dotyczy różnych ujęć owych powyższych typów symbolicznych (tj. np. czasu i przestrzeni) – stanowiących różne wyobrażenia podstawowych form symbolicznych na gruncie różnych wizji rzeczywistości. Innymi słowy podział wedle modalności dotyczy partykularnych językowych realizacji owego symbolicznego języka ogólnego. Możemy do nich zaliczyć cztery podstawowe realizacje systemu form symbolicznych, mianowicie: język nauki, sztuki, mitu oraz język potoczny. Każdy z nich koduje pewną wizję świata, odpowiednio: naukową, artystyczną, magiczno-religijną oraz zdroworozsądkową związaną ze sferą potocznego doświadczenia. Różnica między określonymi wizjami świata nie polega zatem na różnicy ich istoty, bowiem wszystkie one są jedynie różnymi realizacjami tej samej struktury symbolicznej. Nie zachodzi więc między nimi różnica jakościowa, lecz różnica pod względem kategorialnej modalności. Jakościowy podział form symbolicznych jest zatem, inspirowanym Kantowskimi kategoriami i formami naoczności, podziałem o charakterze logicznym, który jest zupełnie niezależny od czynnika temporalnego. Stanowi on zatem swoisty katalog stałych i niezmiennych apriorycznych związków syntetyzujących doświadczenie. Podział modalny natomiast jest podziałem podług czynnika historycznego, problematyzuje on bowiem zmienność partykularnych realizacji form symbolicznych w różnych typach świadomości. Te same formy z punktu widzenia logicznego są więc zupełnie odmienne na poziomie historycznych realizacji. Formy te tworzą pewną

jedność, jednak ma ona w gruncie rzeczy charakter funkcjonalny i jedynie formalny. Jedność form sprowadza się bowiem jedynie do tej samej funkcji poznawczej, wszystkie one są apriorycznymi warunkami koniecznymi wszelkiej syntezy, których rola sprowadza się do nadawania struktury wszelkiemu doświadczeniu. Podział jakościowy nie określa jednak ich ani co do treści, ani nawet nie zakłada konkretnej wspólnej im wszystkim charakterystyki formalnej. Formalnie rzecz biorąc, wyróżnione w ramach jakościowego podziału formy symboliczne na poziomie swych modalnych realizacji stanowią *de facto* różne formy, które jedynie realizują te same funkcje poznawcze. Toteż na przykład język potoczny, który odpowiada zdroworozsądkowemu obrazowi świata wedle Cassirera, charakteryzuje się aprioryczną strukturą doświadczenia, w której główne kategorie organizujące poznanie rozgrywają się wokół pojęć przedmiotowości i własności. Wszelkie zjawiska są ujmowane przez pryzmat owych kategorii i zostają im podporządkowane. Ukształtowanie mnogości wrażeń podług kategorii, podmiotu, substancji, materii oraz ich własności, cech i jakości jest jednak, wedle Cassirera, tylko jedną z możliwych konstytucji formy doświadczenia. Taki konkretny obraz świata jest wynikiem predykatywnej struktury języka, która odpowiada za określoną postać organizacji rzeczywistości. Język jest zatem rozumiany jako pewna ogólna funkcja poznawcza, pewna określona struktura wspólna wszelkim językom etnicznym. Zdroworozsądkowy punkt widzenia narzucony przez formę języka potocznego nie jest jednak jedyną możliwą realizacją ogólnej formy symbolicznej. Inna możliwość jest zdaniem Cassirera realizowana przez naukę współczesną i formowany przy jej udziale światopogląd teoretyczny. W odróżnieniu od języka potocznego światopogląd ten charakteryzuje się odmienną aprioryczną strukturą doświadczenia, w której główne pojęcia nadające doświadczeniu kształt zostają zorganizowane wokół kategorii relacji. Światopogląd teoretyczny nie organizuje sfery zjawiskowej wokół pojęć przedmiotu i własności, jak miało to miejsce w przypadku języka potocznego, lecz wokół prawidłowości rządzących światem. Nauka w odróżnieniu od zdroworozsądkowego myślenia substancjalnego jest wedle Cassirera myśleniem funkcjonalnym, czego ilustracją są wznoszące się w jej ramach tendencje do zastępowania definicji substancjalnych tymi z porządku funkcjonalnego, oraz postępująca formalizacja języka naukowego.

Na tle powyższych założeń jasno rysuje się koncepcja czasu i przestrzeni w ujęciu Cassirera jako forma całkowicie zrelatywizowana do partykularnej postaci języka stanowiącego określoną modalną realizację ogólnej formy symbolicznej kategorii czasu i przestrzeni. Innymi słowy czas i przestrzeń naukowa, mityczna

lub potoczna to zupełnie inna postać struktury apriorycznej doświadczenia. Łączy je natomiast ta sama funkcja syntetyzowania wrażeń w złożone strukturalne doświadczeniowe kompleksy. Jak ujmuje to Cassirer:

Czas i przestrzeń są ramami, które zamykają w sobie całą rzeczywistość. Nie możemy pojąć żadnej rzeczy realnej inaczej jak tylko w warunkach czasu i przestrzeni. [...] Jednym z najbardziej ważkich i kuszących zadań filozofii antropologicznej jest opisanie i przeanalizowanie szczegółowego charakteru, jakiego czas i przestrzeń nabierają w doświadczeniu ludzkim. Uznanie, że czas i przestrzeń muszą wyglądać tak samo w odczuciu wszystkich istot organicznych, byłoby przypuszczeniem naiwnym i bezpodstawnym<sup>29</sup>.

Wydaje się, że podobną naiwnością byłoby twierdzić, że odczucie przestrzeni i czasu na gruncie różnych form symbolicznych będzie niezróżnicowane. W istocie zdaniem Cassirera każda forma symboliczna charakteryzuje się określoną strukturą czasoprzestrzenną. Przestrzeń funkcjonującą na gruncie zdroworozsądkowego światopoglądu, zadanego przez język potoczny, Cassirer określa mianem przestrzeni postrzeżeniowej, która jego zdaniem nie jest redukowalna do danej wrażeńiowej, lecz jako warunek wszelkich danych wrażeńiowych „zawiera pierwiastki doświadczeń wszystkich możliwych rodzajów – optyczne, dotykowe, akustyczne i kinestetyczne”<sup>30</sup>. Przestrzeń tego rodzaju ogranicza się jedynie do relacji między realnie istniejącymi obiektami, stanowi przeto swoistą własność zrelatywizowaną do przedmiotów danych w doświadczeniu. Na gruncie światopoglądu naukowego natomiast przestrzeń ma charakter abstrakcyjnej niezróżnicowanej i jednorodnej formy, która całkowicie rozmija się z potocznym doświadczeniem i rozumieniem przestrzenności. Jak zauważa Cassirer:

Newton ostrzega nas, abyśmy nie mylili przestrzeni abstrakcyjnej – prawdziwej przestrzeni matematycznej – z przestrzenią znaną z doświadczenia naszych zmysłów. Ogół ludzi – powiada on – myśli o przestrzeni, czasie i ruchu jedynie na zasadzie stosunków tych pojęć do przedmiotów uchwytnych zmysłami. Jeżeli jednak chcemy dojść do prawdy rzeczywistej, naukowej czy filozoficznej, to musimy z tej zasady zrezygnować; w filozofii musimy abstrahować od danych przekazywanych nam przez zmysły. [...] W przestrzeni geometrycznej zacierają się wszystkie konkretne różnice naszego bezpośredniego doświadczenia zmysłowego. Nie ma już przestrzeni wizualnej, dotykanej, słuchowej czy też węchowej. Przestrzeń geometryczna abstrahuje od całej różnorodności i bogactwa narzuconego nam przez od-

<sup>29</sup> E. Cassirer, *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, przeł. A. Staniewska, Warszawa 1977, s. 108.

<sup>30</sup> *Ibidem*, s. 110.

mienną naturę naszych zmysłów. Mamy tu do czynienia z przestrzenią jednorodną, uniwersalną. I tylko za pośrednictwem tej nowej i charakterystycznej formy przestrzeni człowiek potrafi dojść do pojęcia niepowtarzalnego, systematycznego układu kosmicznego<sup>31</sup>.

Zdaniem Cassirera zupełnie inny typ formy przestrzeni aktualizuje się w języku mitologicznym, pozbawionej niemal całkowicie odniesienia abstrakcyjnego. Z jednej strony przestrzeń mityczna jest bowiem bardzo silnie związana z przestrzenią zmysłową i indywidualnym doświadczeniem wrażeń podmiotu. Jednakże w odróżnieniu od danej na gruncie potocznego doświadczenia językowego, przestrzeni postrzeżeniowej, możemy w niej wyróżnić liczne odniesienia semantyczne związane z fundamentalnymi dla myślenia mitycznego kategoriami *sacrum* i *profanum*. Oznacza to w praktyce, że w przestrzeni mitycznej nie zachodzi równoważność między tymi samymi położeniami w przestrzeni wizualnej, gdyż jej charakter ma naturę jakościową, nie zaś metryczną. Miejsce w przestrzeni mitycznej jest zatem silnie skorelowane z jakościowym odniesieniem, dla którego probierzem jest kategoria *sacrum*. W języku mitologicznym przestrzenność jest rozumiana jako własność rzeczy, należy ona więc do jakościowego określenia przedmiotu, obok innych jego cech, współkonstituujących jego istotę. Przedmiot może być zatem uznany za święty ze względu na swoje położenie w określonym miejscu przestrzeni. Jak ujmuje to Cassirer:

Charakterystyczne dla przestrzeni mitycznej jest to, że z jednej strony stanowi ona efekt znamiennej dla mitu formy myślenia, z drugiej zaś wiąże się z pewnym sposobem odczuwania życia, który przepelnia wszystkie twory mitologiczne, nadając im swoisty ton. Mit dzieląc rzeczywistość na prawo i lewo, górę i dół, oraz wyróżniając różne rejony nieba, wschód i zachód, północ i południe – nie oznacza miejsc i położen w sensie naszej empiryczno-fizycznej przestrzeni, ani punktów i kierunków w sensie przestrzeni geometrycznej. Każde miejsce i każdy kierunek wyposażony jest w określoną jakość mistyczną, jest nią wręcz naładowany. Cała zaś jego treść, jego charakterystyczna odrębność zależy właśnie od tej jakości<sup>32</sup>.

Czas i przestrzeń nie istnieją w mitycznym językowym modelu świata jako abstrakcyjne pojęcie ogólnej relacji zachodzących przemian. Podobnie jak przestrzeń, również czas ma zdaniem Cassirera w mitycznej formie symbolicznej charakter

<sup>31</sup> *Ibidem*, s. 110–114.

<sup>32</sup> *Idem*, *Mythischer, ästhetischer und theoretischer Raum* (Vortrag auf dem Vierten Kongress für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft, Hamburg 1930), „Beilagenheft zur Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft” 1931, Bd. 25, s. 29.

ściśle spleciony z systemem wierzeń i, podobnie jak przestrzeń, stanowi nacechowany jakościowo byt konkretny.

Obie formy symboliczne zdaniem Cassirera mają zatem charakter ściśle zależny od poszczególnych realizacji ogólnego ponadindywidualnego języka, który jako struktura symboliczna przejawia się w postaci mitu, języka potocznego, nauki oraz sztuki. Język zatem, rozumiany jako system podstawowych form symbolicznych, podobnie jak kultura stanowiąca jego manifestację (realizujące się pod postacią powyżej wymienionych fenomenów) składają się na swoiste ponadindywidualne uniwersum symboli. Symboliczna struktura jest gatunkowym wyposażeniem człowieka, którego Cassirer określa mianem *animal symbolicum*, wynosząc tym samym właściwy człowiekowi sposób bytowania na inny wymiar:

Pomiędzy systemem receptorów a systemem efektorów, które można znaleźć u wszystkich gatunków zwierząt, znajdujemy u człowieka trzecie ogniwo: można je określić jako system symboliczny. Ta nowa zdobycz przekształca całe ludzkie życie. Człowiek, w porównaniu do innych zwierząt, żyje nie tylko w rozleglejszej rzeczywistości, żyje jak gdyby w nowym wymiarze rzeczywistości<sup>33</sup>.

Tym wyższym sposobem bytowania człowieka jest właśnie język symboliczny, który jako uniwersalny organ poznawczy bezpośrednio kształtuje formę jego bycia w świecie. Hipoteza języka uniwersalnego, rozumianego w kategoriach pewnego apriorycznego systemu kodowania znaczeń mentalnych, jest dosyć powszechna również we współczesnym językoznawstwie. Jaskrawym przykładem takiego podejścia jest koncepcja Noama Chomsky'ego, która zdaje się bazować na idei powiązania kompetencji językowej ze strukturalnymi właściwościami umysłu (*vel.* mózgu – w interpretacjach przyjmujących istnienie wyróżnionego neurologicznego modułu językowego). Owa uniwersalna struktura umysłu stanowi jednocześnie, zdaniem Chomsky'ego, formę języka i określa granicę językowej kompetencji. Generatywno-trasformatywne struktury głębokie są zatem w ujęciu Chomsky'ego jedynie projekcją wewnętrznych i głębszych uniwersalnych struktur umysłu bądź jego neuronalnych korelatów. Hipoteza Chomsky'ego, w duchu analiz Cassirerowskich, zmierza zatem do uznania poszczególnych języków czy też kultur za jedynie nadbudowane na uniwersalnych strukturach umysłu epifenomeny.

<sup>33</sup> E. Cassirer, *Esej o człowieku*, s. 68.



Podjęcie uniwersalistyczne nie jest oczywiście jedynym punktem widzenia współczesnej lingwistyki. Na przeciwnym biegunie lokuje się bowiem hipoteza relatywizmu językowego, najbardziej znana pod postacią popularnej koncepcji E. Sapira i B. L. Whorfa. Słynna Hipoteza Sapira–Whorfa składa się z dwóch podstawowych komponentów pojęciowych. Pierwszym z nich jest teza determinizmu językowego, zgodnie z którą język determinuje funkcję poznawczą, pełniąc w nim aktywną rolę. Zgodnie z drugą tezą, którą można określić mianem tezy relatywizmu językowego, poznanie nie jest determinowane w ten sam sposób przez ogólny wspólny dla wszystkich ludzi system językowy, lecz przez konkretny język etniczny (grupę językową). Konfiguracja formalna różnych systemów językowych jest zatem odmienna, co w praktyce przekłada się na różne techniki porządkowania doświadczenia w każdym z języków, a ostatecznie na całkowicie różne modele poznawcze. Powyższa teza godzi rzecz jasna we wszelkie formy uniwersalizmu lingwistycznego, zdaniem Sapira i Whorfa bowiem: „Twierdzenie, że myślenie jest sprawą języka, stanowi niepoprawne uogólnienie bardziej poprawnego poglądu, że myślenie jest sprawą różnych języków etnicznych”<sup>34</sup>. Zgodnie z hipotezą Sapira–Whorfa język nie stanowi zatem jedynie biernego środka ekspresji myśli, lecz raczej ośrodek ich powstawania:

Każdy język stanowi rozległy i odrębny system wzorców, sankcjonujących kulturowe kategorie i formy, za pośrednictwem których nie tylko porozumiewamy się, ale co więcej, analizujemy rzeczywistość, wyróżniając bądź ignorując w niej pewne typy relacji i zjawisk, za pomocą których rozumiemy i którymi wypełniamy naszą świadomość<sup>35</sup>.

Leksykalne sposoby klasyfikacji zjawisk językowych, które wpływają na strukturę poznawczą, można podzielić na jawne (tzw. fonotypy), oraz niejawne (kryptotypy). Jawność tych typów leksykalnych uzależniona jest od posiadania wykładników gramatycznych. Do jawnych wyznaczników gramatycznych Whorf zalicza m.in. przedrostki, przyrostki, ablaut samogłosek, reduplikację, akcenty oraz kategorie morfologiczne. Kryptotypy stanowią zaś systemy wzajemnych relacji słów, które „nie posiadają żadnych widocznych wykładników odróżniających od siebie dane kategorie słów”. Przykładem kryptotypicznego charakteru relacji w języku angielskim jest zdaniem Whorfa pewna grupa czasowników związanych z sensem zbliżonym do okrywania/ ogarniania/ otaczania danego przedmiotu,

<sup>34</sup> B. L. Whorf, *Język, myśl i rzeczywistość*, s. 323.

<sup>35</sup> *Ibidem*, s. 339–340.



których antonimy tworzone są poprzez dołączenie przedrostka *un-* (np. *un-cover*, *un-coil*, *un-dress*). Charakter kryptotypiczny tych czasowników objawia się w relacji do innych grup czasownikowych, których znaczeniowe przeciwieństwa nie dają się utworzyć przy użyciu ww. przedrostka *un-*. Kryptotypiczne systemy relacji tworzą zdaniem Whorfa złożone kompleksy, objawiające się pod postacią danego językowego poglądu na świat, który stanowi wyraz swoistej metafizyki językowej, wpływając na spójny model wizji językowo-poznawczego uniwersum. Te ostatnie, jako twory zależne od kultury, nie są jednak zdaniem Sapira i Whorfa ściśle wyznaczone przez granicę języków etnicznych, tworzą one zaś swoiste kompleksy schematów językowo-poznawczych, w skład których wchodzi różnie uwarunkowane kulturowo językowe grupy etniczne. Główne badania Sapira i Whorfa ogniskują się na dwóch takich poznawczo-językowych schematach. Jednym z nich jest konglomerat „standardowych języków europejskich” (SAE, *Standard Average European*), drugim zaś wzorce językowo-poznawcze plemion Hopi i Nawaho.

Zgodnie z programem teoretycznym wyznaczonym przez hipotezę Sapira–Whorfa, kategorie takie jak „czas” i „przestrzeń” mają charakter zrelatywizowany do *stricte* danego językowo-poznawczego wzorca. Co więcej, nie są one dane w akcie bezpośredniego poznania prekonceptualnego, jak w językoznawstwie kognitywnym (o czym dalej), lecz podobnie jak w neokantyzmie mają ściśle dyskursywno-językowy charakter. Pojęcia czasu i przestrzeni w języku Hopi różnią się więc zasadniczo od tych samych pojęć w SAE. W zasadzie nawet trudno zdaniem Whorfa mówić o jakiegokolwiek odpowiedniości danych elementów obu językowych wizji świata, gdyż podobnie jak w Khunowskiej teorii paradygmatów, pojęcia te są niewspółmierne. Możliwa jest jedynie próba aproksymacji sensu obu pojęć w różnych językach, zmierzająca do osiągnięcia jedynie relatywnego konsonansu.

Jak pokazują badania Whorfa, w języku Hopi nie ma kategorii ani pojęć, które podobnie jak w SAE ujmowałyby bezpośrednio kategorię czasu, brak również tradycyjnych pojęć z nim związanych (przeszłość, teraźniejszość, etc.). Język ten nie dysponuje nawet kategorią gramatyczną czasu, co całkowicie uniemożliwia ujmowanie przemijalności zjawisk w kategoriach abstrakcyjnych. Jak pisze Whorf:

Długoletnie staranne badania i analizy dowiodły, że język Hopi jest zupełnie pozbawiony słów, form gramatycznych, konstrukcji czy wyrażań, które odnosiłyby się bezpośrednio do tego, co zwiemy «czasem», do przyszłości, przeszłości i teraźniejszości, do trwania i do ciągłości, do ruchu pojmowanego raczej kinetycznie niż dynamicznie (tj. do ruchu jako ciągłego przesuwania się w czasie i przestrzeni, a nie jako dynamicznej siły jakiegoś proce-

su): nie ma w nim nawet terminu odnoszącego się do przestrzeni w taki sposób, by wyłączyć z niej element rozciągłości czy istnienia, który dla nas jest «czasem», terminu wykrawającego pozostałość, którą daloby się określić jako «czas». Nic w języku hopi nie odnosi się do czasu ani *explicite*, ani *implicite*, a jednocześnie język ten potrafi zdać sprawę z wszelkich zauważalnych zjawisk świata i poprawnie – w sensie pragmatycznym, operacyjnym – je opisywać<sup>36</sup>.

Whorf, w odróżnieniu od Cassirera, który szczególnym uznaniem darzył formę symboliczną języka nauki, nie poddaje językowych obrazów świata żadnej ocenie aksjologicznej. Nie przesądza on więc, który obraz świata jest lepszy, uznaje je bowiem za wersje alternatywne i tak samo uzasadnione na gruncie właściwej dla nich kultury:

Możliwe jest stworzenie dowolnie wielu geometrii nieeuklidesowych, które jednakowo dobrze zdają sprawę z konfiguracji przestrzennych. Podobnie możliwe są opisy świata równie prawomocne co nasz, nie zawierające jednak właściwego nam przeciwstawienia czasu i przestrzeni. Jednym z takich opisów, ujętym w kategorii matematyczne, jest teoria względności współczesnej fizyki, innym – całkowicie odmiennym, nie matematycznym, lecz językowym – jest *Weltanschauung* Hopi<sup>37</sup>.

Podobnie jak symboliczna forma języka mitu w myśli Cassirera, w języku Hopi nie istnieją abstrakcyjne i homogeniczne conceptualizacje przestrzeni i czasu, do jakich jesteśmy przyzwyczajeni używając SAE. Mimo braku pojęcia czasu w języku Hopi, nie jest on jednak pozbawiony możliwości wyrażania zmienności, które odbywają się poprzez najróżniejsze określenia potencjalnych opozycji pomiędzy punktowym a rozciągłym ujmowaniem zjawisk, przy wykorzystaniu niezwykle złożonej struktury kategorii systemu gramatycznego. Język Hopi dysponuje bowiem aż dziewięcioma stronami i aspektami gramatycznymi. Jak zwraca uwagę Whorf:

Czas trwania i tendencje przejawiające się w zdarzeniach ujmowane są za pomocą «aspektów» czasownika, a czas trwania intensywności i tendencje przyczyn oraz siły wywołujące zjawiska – za pomocą «strony» czasownika. Prócz tego istnieje odrębna część mowy, liczna klasa «tensorów» wyrażających intensywność, tendencję, czas trwania i następstwo<sup>38</sup>.

W pojmowaniu rzeczywistości, a zwłaszcza struktury czasowo-przestrzennej, w języku hopi dają więc o sobie znać wyraźne przesunięcia względem

<sup>36</sup> *Ibidem*, s. 98–99.

<sup>37</sup> *Ibidem*, s. 99.

<sup>38</sup> *Ibidem*, s. 197–198.

tradycyjnego pojmowania świata w kulturze Zachodu. Funkcjonująca w SAE dychotomia czasu i przestrzeni oraz trójpodział czasu na przyszłość, terażniejszość i przeszłość zostaje zastąpiona w strukturze światopoglądu Hopi uniwersalną dychotomią „ujawnione” i „ujawniające się”. Kategoria „ujawnionego” mieści w sobie „cały historyczny świat fizyczny bez żadnego wyróżnienia przeszłości i terażniejszości, ale za to z wykluczeniem jakkolwiek pojmowanej przyszłości”<sup>39</sup>. Natomiast kategoria „ujawniającego się” odnosi się do przyszłości oraz wszelkich przedmiotów natury mentalnej. W języku Hopi terminy odnoszące się do przestrzeni używane są tylko niemetaforycznie. Oznacza to, że w odróżnieniu od użytkowników SAE, użytkownicy języka Hopi nie dysponują żadnym pojęciem przestrzeni imaginacyjnej, wypełnionej obiektami z fizycznego punktu widzenia całkowicie nieprzestrzennymi, jak uczucia bądź idee. W konsekwencji również czas nie jest konceptualizowany z wykorzystaniem kategorii przestrzennych. W języku Hopi zatem, w odróżnieniu od SAE, „przestrzeń” służy jedynie za sposób obiektywizowania pewnych stanów fizycznych, lecz nigdy nie funkcjonuje w kategoriach swoistego „obszaru” przejawiania się sfer aczasowych i nieprzestrzennych, jak ma to miejsce w SAE. Co więcej, w języku Hopi zdumiewa całkowity brak metafor przestrzennych w ujmowaniu czasu. Ze względu na skomplikowaną strukturę gramatyczną, język Hopi zwyczajnie ich bowiem nie potrzebuje. Nawyk konceptulizowania czasu w przestrzeni imaginacyjnej w kategoriach zaczerpniętych z doświadczeń kinetyczno-przestrzennych jest z kolei w SAE tak silny i naturalny, że trudno nam sobie nawet wyobrazić inną możliwość. Jak słusznie zauważa Whorf:

Aby dostosować mowę do złożoności zdarzeń, wszystkie języki muszą wyrazić czas trwania, intensywność i tendencję. Cechą charakterystyczną SAE i prawdopodobnie wielu innych rodzin językowych jest wyrażenie ich w sposób metaforyczny. Metafory owe mają charakter przestrzenny, tj. odnoszą się do rozmiarów, ilości, pozycji, kształtu oraz ruchu. Czas trwania wyrażamy za pomocą takich zwrotów jak «długi», «krótki», «szybki», «powolny», [...] – za pomocą niezliczonych metafor, których metaforyczności nawet nie zauważamy, gdyż są one jedynym dostępnym nam narzędziem językowym. Wyrażeń pozbawionych metaforyczności, jak «wczesny», «późny», [...] itp., jest w tym zakresie zaledwie garstka, niewspółmierna wobec potrzeb<sup>40</sup>.

Zdaniem Whorfa, konieczność konceptualizowania czasu w kategoriach przestrzennych jest pochodną ubogiej w zdadne do tego celu struktury gramatyczne

<sup>39</sup> *Ibidem*, s. 103.

<sup>40</sup> *Ibidem*, s. 196.

języka SAE, oraz konsekwencją pewnych cech strukturalnych języka związanych z funkcjonowaniem metafizycznej struktury rzeczywistości narzuconej przez SAE (w tym m.in. istnienia subiektywnej przestrzeni imaginacyjnej). Proces utożsamienia zasad struktury imaginacyjnej ze strukturą przestrzeni fizycznej jest zdaniem Whorfa w zasadzie nieodłączną częścią myślenia użytkowników SAE:

Proces ów zaszedł tak daleko, że nie potrafimy już mówić o najprostszycy nawet sytuacjach nieprzestrzennych bez stałego uciekania się do fizycznych metafor. Mogę «uchwycić wątek» czyjeś rozumowania, ale jeżeli jego «poziom» jest zbyt wysoki, moja uwaga zaczyna «błądzić» i «oddalać się» od sedna sprawy; toteż gdy mój rozmówca «dojdzie do» konkluzji, nasze «stanowiska» są tak bardzo «odległe od siebie», że «rzeczy», o których mówił, «wyglądają» na «mocno» arbitralne, «naciągane» i «zawierające» mnóstwo nonsensów<sup>41</sup>.

Wzmiankowany przez Whorfa wątek konceptualizacji czasu w kategoriach przestrzeni, znajduje bezpośrednią kontynuację w językoznawstwie kognitywnym. Jednakże zdaniem Lakoffa i Johnsona, przyczyn tego zjawiska nie należy dopatrywać się w samej strukturze języka, lecz raczej we właściwościach ludzkiego systemu kognitywnego. Zdaniem Lakoffa i Johnsona większa część systemu pojęciowego i doświadczenia jest konceptualizowana za pomocą metafor. Oznacza to, że większość pojęć daje się pojąć za pomocą innych pojęć, które stanowią podstawę dla ich rozumienia. Musi zatem istnieć jakaś podstawa ludzkiego systemu pojęciowego, która składa się z pojęć niebędących już efektem konceptualizacji metaforycznej, lecz wyłonionych bezpośrednio z naszego doświadczenia. Bez takich podstawowych konceptualnych składników żadne rozumienie, ani doświadczenie, nie byłoby w teorii językoznawstwa kognitywnego możliwe. Naturalnym kandydatem na takie podstawowe konceptualne składniki doświadczenia są zdaniem Lakoffa i Johnsona pojęcia związane z przestrzenią, które wyrastają bezpośrednio z naszych funkcji poznawczo-motorycznych, oraz środowiska, w jakim nasze organizmy zostały ukształtowane. Jak piszą Lakoff i Johnson:

Pierwszymi kandydatami do roli pojęć, które można rozumieć bezpośrednio, są proste pojęcia przestrzenne, takie jak GÓRA/W GÓRĘ. Pojęcie GÓRA wyrasta z naszego doświadczenia przestrzennego. Mamy ciała i utrzymujemy pozycję wyprostowaną. Niemal każdy ruch, jaki wykonujemy, jest związany z programem motorycznym, który zmienia naszą orientację GÓRA–DÓŁ, bądź też podtrzymuje ją, albo implikuje, albo w inny sposób jakoś ją uwzględnia. Orientacja GÓRA–DÓŁ nie tylko odgrywa po prostu rolę w naszej

<sup>41</sup> *Ibidem*, s. 197.

nieustannej działalności fizycznej w świecie, nawet gdy śpimy, lecz odgrywa ona rolę centralną [...]. Przestrzenne pojęcia używane przez człowieka zawierają jednakże układy GÓRA–DÓŁ, PRZÓD–TYŁ, W–POZA, BLISKO–DALEKO itd. To one właśnie są istotne w nieustannym, codziennym funkcjonowaniu naszych ciał, co daje im pierwszeństwo przed innymi możliwymi sposobami organizowania przestrzeni, przynajmniej z naszego punktu widzenia<sup>42</sup>.

Podstawą zatem naszych pojęć przestrzennych jest doświadczenie sensomotoryczne, bezpośrednie doświadczenie fizyczne oraz środowisko, w którym ono zachodzi. Wszystkie te funkcje są wzajemnie splecione i konieczne dla wyłaniania się pojęcia przestrzeni. Doświadczenie fizyczne jest bowiem niezależne od systemu sensomotorycznego, który pełni fundamentalną rolę w procesie jego konstytucji. Co więcej, zdaniem Lakoffa i Johnsona zawsze tego rodzaju doświadczenie jest dane przy udziale całego zaplecza kulturowego i od niego ściśle zależne. Jak piszą oni w *Metaforach w naszym życiu*:

Innymi słowy to, co nazywamy «bezpośrednim doświadczeniem fizycznym», nigdy nie jest jedynie sprawą posiadania ciała określonego rodzaju; słuszniej jest powiedzieć, że każde doświadczenie dokonuje się na szerokim tle implikacji kulturowych. Nie należy więc mówić o bezpośrednim doświadczeniu fizycznym, gdyż oznaczałoby to, że istnieje jakieś jądro bezpośrednich doświadczeń, które następnie «interpretujemy» w terminach naszego systemu pojęć. Założenia kulturowe, wartości i postawy nie są jedynie wierzchnią warstwą, którą możemy przyłożyć do naszego doświadczenia wedle uznania. Poprawniej byłoby powiedzieć, że całe nasze doświadczenie jest do głębi kulturowe, że doświadczamy «świata» w taki sposób, że nasza kultura jest obecna już w samym doświadczeniu<sup>43</sup>.

Oparcie całości doświadczenia na podłożu kulturowym nie blokuje jednak możliwości wprowadzenia istotnych rozróżnień dotyczących stopnia jego źródłowości i fizyczności. Niektóre typy doświadczeń są ich zdaniem bardziej kulturowe, jak np. ceremonia ślubna, i bardziej fizyczne, „jak zajmowanie pozycji wyprostowanej”. Podstawowe i konkretne doświadczenia fizyczne stanowią zwykle podstawę dla konceptualizacji doświadczeń zaczerpniętych z domen bardziej abstrakcyjnych, jak doświadczenia emocjonalne czy społeczne. Nie oznacza to zdaniem autorów *Metafor w naszym życiu*, że doświadczenia natury społecznej bądź emocjonalnej są mniej podstawowe niż grupy doświadczeń fizycznych,

<sup>42</sup> G. Lakoff, M. Johnson, *Metafory w naszym życiu*, przeł. T. P. Krzeszowski, Warszawa 2010, s. 93–94.

<sup>43</sup> *Ibidem*, s. 94.

lecz że ich konceptualizacja przebiega w terminach tych ostatnich. Przykładem pojęcia, którego struktura jest kształtowana w kategoriach przestrzennych, jest według Lakoffa i Johnsona „czas”. Ich zdaniem czas stanowi efekt abstrakcji dokonywanych na bazie naszych doświadczeń związanych z wydarzeniami kinetycznymi i w odróżnieniu od konceptualizowanej w konkretnych terminach przestrzeni, stanowi całkowicie abstrakcyjną domenę poznawczą. Zdaniem Lakoffa i Johnsona, bardzo niewielka część pojęć odnoszących się do naszego rozumienia czasu ma charakter czysto temporalny, zdecydowana ich większość stanowi zaś metaforyczne wersje pojęć związanych z naszym rozumieniem ruchu w przestrzeni. Innymi słowy pojęcie czasu wyłania się na drodze abstrakcji relacji pomiędzy postrzeganymi i doświadczanymi zjawiskami. Owe wyabstrahowane relacje zostają następnie ustrukturyzowane za pomocą korelatów przestrzennych prowadzących do konceptualizacji czasu, która stanowi bezpośredni warunek jego doświadczenia.

Zdaniem Lakoffa i Johnsona, na poziomie reprezentacji struktury czas i przestrzeń cechuje symetryczność, odwzorowania obu domen poznawczych są jednak niesymetryczne – przebiegają one tylko z domeny źródłowej, tj. przestrzeni, do domeny docelowej, czyli czasu. Odbywa się to zgodnie z poniższym schematem:

PRZEDMIOT  $\Rightarrow$  CZAS

LOKALIZACJA OBSERWATORA  $\Rightarrow$  TERAŹNIEJSZOŚĆ

PRZESTRZEŃ ZA OBSERWATOREM  $\Rightarrow$  PRZESZŁOŚĆ

PRZESTRZEŃ PRZED OBSERWATOREM  $\Rightarrow$  PRZYSZŁOŚĆ

RUCH PRZEDMIOTU  $\Rightarrow$  UPŁYW CZASU

Zdaniem Lakoffa i Johnsona pojęcie czasu jest zatem konstruktem poznawczym wtórnym wobec takich zjawisk jak ruch. Podejście Lakoffa i Johnsona, akcentujące wtórność pojęcia czasu, nie jest oczywiście jedynym stanowiskiem na gruncie językoznawstwa kognitywnego. Grady zaproponował bardziej zniuansowane stanowisko<sup>44</sup>. Jego zdaniem, mimo że czas i przestrzeń – zgodnie

<sup>44</sup> J. E. Grady, *Foundations of meaning: Primary metaphors and primary scenes*, Berkeley 1997.



z poglądem Lakoffa i Johnsona – różnią się jakościowo, to w przeciwieństwie do ich stanowiska rozróżnienie to nie daje się jednak adekwatnie wyrazić w kategoriach opozycji abstrakcyjność–konkretność. Zdaniem Grady’ego pojęcie czasu pochodzi z fenomenologicznie realnego, choć subiektywnego doświadczenia podmiotu, przestrzeń zaś jest ugruntowana w doświadczeniach sensomotorycznych. Podobnego zdania jest Moor, który również opowiada się za równoprawnym i podstawowym statusem pojęć czasu i przestrzeni<sup>45</sup>. Według niego pojęcie czasu zyskuje swoją strukturę dzięki innym metaforom konceptualnym, które nie służą jednak do jego tworzenia, lecz do jego konceptualizacji. Moor tym samym zdaje się godzić stanowiska Lakoffa i Grady’ego.

Większość stanowisk skupionych wokół nurtu językoznawstwa kognitywne- go skłania się do tezy przeciwnej hipotezie Sapira–Whorfa, mianowicie, że mimo dużego wpływu komponenty kulturowej w procesie kształtowania pojęcia czasu, za sprawą wspólnych wszystkim ludziom funkcji poznawczych ma on charakter uniwersalny. Zdaniem G. Fauconnier i M. Turnera metafora pojęciowa ruchu skonceptualizowanego poprzez przestrzeń ma właśnie taki charakter: „Czas jako przestrzeń jest głęboko zakorzenioną metaforą u wszystkich istot ludzkich. Jest ona niezależna od kultury, realna psychologicznie, produktywnie i głęboko ugruntowana w myśleniu oraz języku”<sup>46</sup>. Jednakże badania antropologiczne dowiodły, że istnieją języki, w których owa metafora pojęciowa wydaje się nie występować. Jednym z przykładów jest rodzimy południowoamerykański język Aymara, który – jak wykazał Núñez i Sweetser – nie korzysta z ruchu na płaszczyźnie strzałkowej do konceptualizacji upływu czasu, jak również z ruchu na płaszczyźnie poprzecznej do konceptualizacji sukcesji zdarzeń<sup>47</sup>.

Bardziej spektakularne wyniki badawcze prezentuje praca Ch. Sinha i jego współpracowników<sup>48</sup>, bazująca na badaniach terenowych nad językiem Amondawa. Język ten jest używany przez małe, liczące zaledwie około stu osób ple-

<sup>45</sup> K. E. Moore, *Space-to-time mappings and temporal concepts*, „Cognitive Linguistics” 2006, 17(2), s. 199–244.

<sup>46</sup> G. Fauconnier, M. Turner, *Rethinking metaphor*, [w:] R. Gibbs (ed.), *Cambridge Handbook of Metaphor and Thought*, Cambridge 2008, s. 54.

<sup>47</sup> R. Núñez, E. Sweetser, *With the future behind them: Convergent evidence from Aymara language and gesture in the crosslinguistic comparison of spatial construals of time*, „Cognitive Science” 2006, 30, s. 401–450.

<sup>48</sup> Ch. Sinha, V. da Silva Sinha, J. Zinken, W. Sampaio, *When time is not space: The social and linguistic construction of time intervals in an Amazonian culture*, „Language and Cognition” 2011, 3(1), s. 137–169.



mię, żyjące w odległej części zachodniej Amazonii. Pierwszy oficjalny kontakt z członkami tego plemienia datuje się na 1986 rok. Sinha oraz jego współpracownicy sformułowali dwa wnioski w oparciu o przeprowadzone badania terenowe poświęcone językowi Amondawa. Po pierwsze, w przeciwieństwie do języków indoeuropejskich, w Amondawa nie występują odwzorowania struktury pojęciowej języka przestrzennego z języka odnoszącego się do ruchu, mające na celu konceptualizację czasu. Po drugie, Amondawa nie odnoszą się do czasu jako kategorii ontologicznej niezależnej od samych wydarzeń, nie mają zatem zdaniem Sinha pojęcia „czasu samego w sobie”. W konsekwencji Sinha twierdzi, że nie sposób dostarczyć dowodów wywodzących się z języka i kultury Amondawa, że dysponują oni pojęciem czasu *per se*, które stanowiłoby przedmiot świadomej intersubiektywnej refleksji. W konsekwencji *casus* Amondawa dowodzi, że metafory pojęciowe czasu skonceptualizowanego w kategoriach ruchu i przestrzeni stanowiłyby transkulturowe uniwersalia.

Kulturowe zależności w konceptualizacji czasu i przestrzeni dają również o sobie znać w kierunku i formie topologii odwzorowań metafory czasu jako przestrzeni.

Badania wykazały, że język plemienia Yupno z Papui Nowej Gwinei konstruuje przestrzennie czas deiktyczny w kategoriach topografii allocentrycznej: przeszłość jest konceptualizowana jako przestrzeń wklęsła (dolina), teraźniejszość jako płaszczyzna pozostająca w kolokacji z użytkownikiem języka, zaś przyszłość jest interpretowana jako płaszczyzna wypukła (wzgórze)<sup>49</sup>. Organizacja sekwencji czasowych bywa również relatywna bądź absolutna. Jak wykazały Boroditsky i Gaby<sup>50</sup>, grupa języków aborygeńskich Pormpuraawns przyjmuje sekwencję czasową biegnącą ze wschodu na zachód. Oznacza to, że czas płynie od lewej do prawej, gdy użytkownik języka jest skierowany w stronę południa, od prawej do lewej, gdy jest skierowany na północ, w kierunku ciała użytkownika języka, gdy stoi twarzą na wschód, zaś w kierunku od ciała, gdy jest on skierowany na zachód.

Obecnie międzykulturowe badania eksperymentalne nad naturą organizacji czasu są niezwykle żywym obszarem kognitywistycznych dociekań, wpiśniętych w część pionierskich rozważań językoznawstwa kognitywnego.

<sup>49</sup> R. Núñez, K. Cooperrider, D. Doan, J. Wassmann, *Contours of time: Topographic constructions of past, present, and future in the Yupno valley of Papua New Guinea*, „Cognition” 2012, 124, s. 25–35.

<sup>50</sup> L. Boroditsky, A. Gaby, *Remembrances of times east: Absolute spatial representations of time in an Australian Aboriginal community*, „Psychological Science” 2010, 21, s. 1635–1639.

Większość kluczowych pytań dotyczy wpływu wzajemnych relacji między językiem, kulturą oraz strukturą reprezentacji mentalnych a konceptualizacją czasu i przestrzeni. Podsumowując niniejszy rozdział należy zatem zaznaczyć, że zgodnie z podstawową tezą koncepcji wchodzących w skład językowego modelu poznania czas i przestrzeń stanowią kategorie dyskursywne, gdyż w ich konceptualizacji i tworzeniu istotną rolę odgrywa język i inne skorelowane z nim zdolności poznawcze. Nie są to jednak jedyne formy językowej konstytucji doświadczenia. W dalszej części pracy przyjrzymy się również innym postaciom formowania przedmiotowości.

## 2. Metonimiczna konstytucja przedmiotowości

Czas i przestrzeń stanowią podstawowe formy językowej syntezy procesu kształtowania doświadczenia. Jednak nie są to oczywiście jedyne formy biorące udział w tym procesie. Oprócz czasu i przestrzeni w procesie kształtowania doświadczenia biorą oczywiście udział również inne formy, które w filozofii Nietzschego stanowią określone tropy retoryczne. Jak wynika z poprzednich rozdziałów, na obecnym etapie ustaleń można zatem wyróżnić w myśli Nietzscheńskiej dwa porządki. Z jednej strony jest to – całkowicie określony przez język z jego różnicującą funkcją – porządek doświadczenia, któremu odpowiada sfera obrazu, dźwięku i pojęcia, z drugiej zaś, porządek pre-empiryczny, uosobiony w postaci sfery receptywności (impuls nerwowy). Tym dwóm porządkom odpowiadają dwie koncepcje metafory, pierwszemu – metafora odzwierciedlona na zasadzie analogii, drugiemu – rozumiana jako nieadekwatny przykład. Aby rozjaśnić właściwy sens owych dwóch typów metafor i jednocześnie odnieść filozofię Nietzschego do ustaleń współczesnego językoznawstwa, można odwołać się do znanych analiz Jakobsona. Owe dwa typy metafor pozostają bowiem w ścisłym morfologicznym związku z dwoma wyróżnionymi przez językoznawstwo strukturalne, a rozwiniętymi właśnie przez Jakobsona skrajnymi biegunami struktury języka<sup>51</sup>. Zdaniem Jakobsona, w analogii do dwóch rodzajów układu jednostek

<sup>51</sup> Cf. R. Jakobson, *Dwa aspekty języka i dwa typy zaburzeń afatycznych*, przeł. L. Zawadowski, [w:] *idem, W poszukiwaniu istoty języka. Wybór pism*, red. M. R. Mayenowa, Warszawa 1989, t. I, s. 150–174, na ten temat zob. również, S. Karolak, *Metonimia*, [w:] K. Polański (red.), *Encyklopedia językoznawstwa ogólnego*, Wrocław 1993.

semantycznych – jakimi są kombinacja (do której zaliczają się związki na planie syntagmatycznym) i substytucja (związki paradygmatyczne) – możemy wyodrębnić dwa typy językowej aktywności. Innymi słowy według ustaleń Jakobsona najbardziej reprezentatywną formą związków o charakterze przyległościowym rozgrywających się na planie syntagmatycznym, oraz związków o charakterze substytucyjnym zachodzących na planie paradygmatycznym, są, odpowiednio, metafora i metonimia. Te dwa tropy reprezentują zatem „dwie różne procedury zastąpienia: przez podobieństwo i przez przyleganie”<sup>52</sup>. Posiłkując się zatem powyższymi ustaleniami Jakobsona, można przyjąć, że Nietzscheańska metafora pierwszego stopnia, rozumiana jako nieadekwatny przekład, odpowiada związkom na planie paradygmatycznym, gdyż jej zasadą jest substytucja zupełnie nieznannej sfery przed-receptywnej na obraz dany na warunkach poznania. Związki paradygmatyczne między tymi sferami istnieją zatem – jak ujmuje to lingwistyka strukturalna – *in absentia* w sensie dosłownym, albowiem sfera przed-receptywna nie jest nigdy bezpośrednio obecna w ramach naszego doświadczenia. Z kolei drugi rodzaj metafory, rozumiany jako odzwierciedlenie na zasadzie analogii (czyli kolejne określone językowo stopnie konstytucji doświadczenia), odpowiadałby związkom na planie syntagmatycznym, gdyż jej zasadą jest przyległość kolejnych stopni przekładu i odwzorowanie w nich językowej funkcji różnicującej. Owe związki istnieją przeto *in praesentia*, albowiem kolejne stopnie metafory mają sens jedynie w odniesieniu do siebie i jedynie poprzez przyległość do łączącej je językowej funkcji różnicującej. Zgodnie zatem z terminologią Jakobsona, związki te należałoby raczej określać mianem metonimicznych niż metaforycznych. Innymi słowy, przekładem pierwszego stopnia byłaby metafora, zaś przekład kolejnych stopni byłby w istocie metonimią.

Sytuacja jest jednak nieco bardziej skomplikowana w filozofii Nietzschego. Metonimia bowiem funkcjonuje w jego myśli w dwóch sensach – w opisanym powyżej sensie przyległości oraz w sensie kauzalnym, jako odwrócenie ciągu przyczynowego. Nietzsche jest zresztą dość niekonsekwentny w stosowaniu swych kategorii, częstokroć zamieniając ze sobą określenia „metafora” i „metonimia”, co więcej, rzadko również precyzuje, który z aspektów metonimiczności (kauzalny czy też przyległościowy) ma na myśli, co częstokroć może prowadzić do nieporozumień, a w konsekwencji do poważnych dezinterpretacji jego myśli.

<sup>52</sup> U. Eco, *Teoria semiotyki*, przeł. M. Czerwiński, Kraków 2009, s. 296. Więcej na temat retoryki, rozumianej w kontekście semiotycznego nadkodowywania, zob. *ibidem*, s. 293–305.

Zastosowanie systematyzacji Jakobsona pozwala zatem uporządkować ów pojęciowy gąszcz, przyczyniając się jednocześnie w znacznym stopniu do przewyciężenia interpretacyjnych trudności.

Porządkując zatem Nietzscheańską koncepcję języka, możemy wyróżnić dwa sensy metafory, tj. metaforę w sensie właściwym i metonimię, oraz dwa sensy metonimii, to znaczy przyległościowy i kauzalny<sup>53</sup>. Metafora drugiego i dalszych stopni jest zatem metonimią w sensie przyległości, metafora pierwszego stopnia jest zaś metaforą w sensie właściwym, opiera się bowiem na zasadzie substytucji zupełnie heterogenicznych względem siebie sfer (tj. sfery przedmiotu i podmiotu). To jednak nie koniec podziałów. Metonimicznemu i metaforycznemu typowi przekładu odpowiadają bowiem wspomniane wcześniej dwa sposoby rozumienia pojęć, to znaczy pojęcie jako relacja i pojęcie jako abstrakcja. Pojęcie jako relacja stanowi funkcję różnicującą, której odpowiada plan paradygmataczny (metafora w sensie właściwym), zaś abstrakcyjnemu pojęciu odpowiada plan syntagmatyczny (metonimia w sensie przyległości). Nietzsche wyraźnie przypisuje metonimii cechę abstrakcyjności, gdy stwierdza: „abstrakcje są metonimiami, tzn. zamianą przyczyny i skutku. Lecz każde pojęcie jest metonimią i to w pojęciach dokonuje się ich poznanie. «Prawda» zmienia się w moc, kiedy odłączymy ją od abstrakcji”<sup>54</sup>. A zatem pojęcia powstałe w wyniku metonimicznego przekładu trzeciego stopnia są pojęciami abstrakcjami, formalnie określonymi przez pojęcia z pierwszego stopnia metaforycznego przekładu, czyli językową funkcję różnicującą. Przekład metaforyczny stanowi zatem swoistą regułę abstrakcji dla przekładu metonimicznego, gdyż w analogii do ustaleń językoznawstwa metafora jest planem paradygmatacznym (tj. systemowym) dla syntagmatycznego planu metonimii. Pojęcie abstrakcyjne (czwarty stopień metaforycznego przekładu) zyskuje swoją abstrakcyjną charakterystykę tylko dzięki styczności z poprzednimi stopniami przekładu, a w konsekwencji dzięki styczności z funkcją różnicującą związaną z pierwszostopniowym przekładem na planie paradygmatacznym. Co więcej, funkcja różnicująca pełni rolę zasady umożliwiającej zaistnienie wielości, a więc koniecznego warunku wszelkiej abstrakcji, którą Nietzsche definiuje jako właśnie syntetyzujący ruch od wielości do jedności. Jak pisze on w jednym z fragmentów w *Nachlassie*:

<sup>53</sup> Więcej na temat metonimii, jej historii, znaczenia oraz współczesnego kognitywnego rozumienia zob. B. Bierwiaczonek, *Teorie metonimii – historia, dzień dzisiejszy, perspektywy*, [w:] O. Sokołowska, D. Stanulewicz (red.), *Językoznawstwo kognitywne III. Kognitywizm w świetle innych teorii*, Gdańsk 2006, s. 227–245.

<sup>54</sup> F. Nietzsche, *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, III 4: 19[204].

[...] jedyny sposób, w jaki możemy pokonać wielość, to stworzyć gatunki, np. całą masę sposobów działania nazywamy mianem: śmiałych. Stają się one dla nas jasne, kiedy umieszczamy je w rubryce «śmiało». Wszelkie wyjaśnianie i poznanie jest właściwie tylko rubrykowaniem. [...] Wielość rzeczy zostanie ujednolicona, kiedy rozpatrujemy je tak, jakby były one niezliczonymi oddziaływaniami jednej jakości, np. jako oddziaływanie wody, jak u Talesa. Mamy tutaj do czynienia z przeniesieniem: abstrakcja gromadzi niezliczone oddziaływania i obowiązuje jako przyczyna. Jaka jest ta abstrakcja (właściwość), która ujmuje razem wszystkie rzeczy? Jakość «wodnista», «wilgotna». Cały świat jest wilgotny, a zatem bycie wilgotnym jest całym światem. Metonimia! Falszywy wniosek. Predykat pomyłony z sumą predykatów (definicją)<sup>55</sup>.

Fragment ten jednoznacznie wskazuje na bezpośredni związek przyległościowego aspektu metonimii z jej aspektem kauzalnym. Metonimia bowiem, zdaniem Nietzschego, w aspekcie kauzalnym, rozumiana więc jako zamiana przyczyny i skutku, polega w istocie na uznaniu wywoływanych w podmiocie wrażeń za skutek oddziaływania jakości realnie istniejącej rzeczy. Podczas gdy jakości te, pochodzące rzekomo z transcendentalnej względem świadomości rzeczy, są w istocie tylko zrelatywizowanymi do percepcji podmiotu wrażeniami, projektowanymi przezeń na ową domniemaną rzecz. Jak pisze Nietzsche:

[...] metonimia, zamiana przyczyny i skutku, gdy przykładowo retor mówi na pracę «pot», lub «usta» zamiast «mowa». Mówimy «ten napój jest gorzki», zamiast «wywołuje on w nas tego rodzaju wrażenie», mówimy: «kamień jest twardy», tak jakby «twardy» było czymś innym niż naszą oceną<sup>56</sup>.

Aspekt kauzalny metonimii wiąże się zatem z pierwszą metaforą, tj. z transpozycją sfery przedmiotowej na podmiotową; transpozycja okazuje się w rzeczywistości, zdaniem Nietzschego, metonimicznym odwróceniem.

Nietzsche rozpatruje metonimię na formalnym przykładzie struktury sądu syntetycznego, czyli takiego, w wypadku którego orzecznik nie zawiera się w podmiocie, wszak, jego zdaniem, istotą wszelkich sądów syntetycznych jest właśnie fałszywa metonimiczna przyczynowość. Funkcja, jaką pełnią takie sądy, czyli poszerzanie wiedzy o przedmiocie (jak ma to miejsce np. w wypadku definicji), jest jego zdaniem jedynie rzekoma. Nietzsche ujmuje to następującymi słowami: „Istota definicji: ołówek jest wydłużonym itd. ciałem. A jest B. Tym, czym

---

<sup>55</sup> *Ibidem*, III 4: 19[215].

<sup>56</sup> F. Nietzsche, *Przedstawienie retoryki starożytnej*, przeł. B. Baran, [w:] *idem*, *Nietzsche: 1900–2000*, A. Przybylski (red.), Kraków 1997, s. 26.

tutaj jest długość, jest jednocześnie kolor”<sup>57</sup>. Ze słów autora *Woli mocy* wynika, że już sama struktura sądu wychodzi naprzeciw fałszywemu i nieuprawnionemu utożsamieniu rzeczy z jedną bądź z wieloma z jej własności<sup>58</sup>. Tak rozumiana metonimiczność odsyła do znaczenia pokrewnego z synekdochą, albowiem w tym wypadku mamy do czynienia z redukcją rzeczy do jednego bądź do pewnej grupy jej aspektów. Jednakże to nie aspekt relacji część–całość jest zdaniem Nietzschego podstawą metonimiczności, lecz przeniesienie i kauzalne pomieszanie odrębnych od siebie sfer. Jak bowiem obrazowo to ujmuje Nietzsche: „Owo «jest» w sądzie syntetycznym jest fałszem, mieści ono w sobie przeniesienie, dwie różne sfery zostają ustawione wzajemnie obok siebie, pomiędzy którymi nigdy nie może być postawiony znak równości”<sup>59</sup>. Tymi dwiema różnymi sferami są, zdaniem Nietzschego, dziedziny podmiotu i przedmiotu, czy też, w konsekwencji, odpowiadające im sfery pojęciowo ukształtowanego przedstawienia i rzeczy samej w sobie: „pojęcie «ołówek» mylimy z «rzeczą» ołówek”<sup>60</sup>. Zdaniem Nietzschego, określona rzecz, której odpowiada *definiens* w definicji bądź podmiot sądu syntetycznego, jest w istocie tożsama ze zbiorem swoich własności. Owe własności natomiast, które występują w *definiendum* definicji bądź orzeczniku sądu syntetycznego, są jedynie relacjami. Jak pisze on w jednym z fragmentów: „Właściwości mieszczą w sobie tylko relacje. Pewne określone ciało jest tym samym co wiele relacji”<sup>61</sup>. Relacje te występują na dwóch poziomach: na pierwszym jako relacje między podmiotem a jego przedstawieniem, własności istnieją bowiem o tyle, o ile poznaje je podmiot, w tym sensie są one wrażeniami podmiotu, na drugim poziomie zaś jako relacje między jakościami wewnątrz doświadczalnego przedstawienia rzeczy – wartość poszczególnej jakości ma sens tylko w kontekście systemu różnic wobec innych elementów pola percepcyjnego. Albowiem, jak wielokrotnie wcześniej wspominałem, metonimiczność tego związku zasadza się również na styczności danego stopnia metaforycznego przekładu z różnicującą funkcją pojęcia.

Te dwa relacyjne ujęcia właściwości przedmiotu wskazują na ich niesamodzielny charakter, są one bowiem zależne od innych współkonstyтуujących się

<sup>57</sup> F. Nietzsche, *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, III 4: 19[242].

<sup>58</sup> Szerzej na ten temat zob. A. D. Schrift, *Nietzsche and the Question of Interpretation: Between Hermeneutics and Deconstruction*, New York 1990, s. 130–131.

<sup>59</sup> F. Nietzsche, *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, III 4: 19[242].

<sup>60</sup> *Ibidem*, III 4: 19[242].

<sup>61</sup> *Ibidem*.



nawzajem właściwości danego przedmiotu, zaś cały szereg owych właściwości jest zależny od percepcji doświadczającego je podmiotu. Sytuacja ta, zdaniem Nietzschego, prowadzi do wniosku, iż nie mogą one tworzyć samoistnej istoty, lecz jako niesamoistne mogą pozostawać jedynie jej następstwem<sup>62</sup>. Nie oznacza to, zdaniem Nietzschego, że jakakolwiek istota jest ludzkiemu poznaniu dostępna, wszelkie własności danej rzeczy są bowiem w istocie jakościami percepcyjnymi. Własności, stanowiące bowiem zrelatywizowane do percepcji podmiotu relacje o charakterze antropomorficznym, są jedynie zewnętrznymi projekcjami immanentnych doznań podmiotu: „nie rzeczy wchodzi do świadomości, lecz sposób, w jaki się do nich sytuujemy”, tym samym „pełna ich istota nigdy nie zostaje ujęta”, co ostatecznie prowadzi do konkluzji, że „miast rzeczy, wrażenie ujmuje tylko oznakę”<sup>63</sup>. Zdaniem Nietzschego, wszelkie sądy syntetyczne, które rzekomo poszerzają naszą wiedzę o przedmiocie, są w istocie tropicznymi projekcjami podmiotowych immanentnych doznań na transcendentną sferę przedmiotową. Relacja między sądem a rzeczą jest zatem przykładem metonimii, gdyż wszelkie jakości istotne, które odnajdujemy w rzeczach, są ostatecznie naszymi doznaniem. Innymi słowy, rzecz, która zdaje się być pierwsza w porządku poznania, w porządku racji jest w istocie ostatnia, gdyż stanowi jedynie poznawczy konstrukt. Przyczyna–rzecz (to, co pierwsze) zostaje zatem zamieniona ze skutkiem–mentalnym obrazem (tym, co ostatnie). A zatem realistyczny pogląd na świat jest w gruncie rzeczy metonimicznym przeniesieniem immanentnych doznań na transcendentną sferę przedmiotową. Opisuując daną rzecz za pomocą sądów syntetycznych, dokonujemy więc metonimicznego przeniesienia sfery doznań podmiotu na sferę jakości przedmiotu. Mechanizm ten Nietzsche ilustruje w sposób następujący:

Sądy syntetyczne opisują rzecz podług jej następstw, tj. następstwa i istoty zostają utożsamione, tj. metonimia. U podłoża sądów syntetycznych leży zatem metonimia, tzn. fałszywe utożsamienie [*Gleichung*], tzn. wnioski syntetyczne [*die synthetischen Schlüsse*] są nielogiczne. Kiedy je stosujemy, zakładamy popularną metafizykę, tzn. skutek rozpatrujemy jako przyczynę<sup>64</sup>.

Rozważania Nietzschego poświęcone metonimicznemu charakterowi konstytucji przedmiotowości nasuwają jednak kilka wątpliwości. Mianowicie, czy

<sup>62</sup> *Ibidem*.

<sup>63</sup> F. Nietzsche, *Przedstawienie retoryki starożytnej*, s. 25.

<sup>64</sup> *Idem*, *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, III 4: 19[242].



aby Nietzscheańska metoda dekonstrukcji przedmiotu doświadczenia, polegająca na uznaniu rzeczy za metonimiczną projekcję podmiotu, nie podważa przypadkiem samej koncepcji Nietzschego? Gdyby bowiem potraktować literalnie sens Nietzscheańskiej teorii metaforycznego odzwierciedlenia impulsu nerwowego w pojęciu, to okazuje się, że ona sama jest sztandarowym przykładem metonimii, gdyż również i ta teoria uwikłana jest w kauzalne pomieszanie. W *O prawdzie i kłamstwie w pozamoralnym sensie* Nietzsche ilustruje bowiem proces kształtowania pojęć za pośrednictwem następujących po sobie przekładów różnych sfer ontycznych, a więc kolejno: pobudzenia nerwowego na obraz, obrazu na dźwięk, dźwięku na pojęcie. Jednakże pobudzenie nerwowe, od którego wychodzi on w swojej konceptualnej genealogii, jest *de facto* konstruktem czysto pojęciowym. Jak zatem miałyby ono stanowić zaplecze genetyczne dla sfery pojęciowej? Wydaje się zatem, że teoria Nietzschego również nosi w sobie symptomy metonimiczności, wszak zgodnie z jej tezami tym, co zdaje się być pierwsze w poznaniu (bodziec), i od czego bierze swój początek to, co ostatnie (pojęcie), jest w istocie tym samym. Innymi słowy, okazuje się, że to właśnie sfera pojęciowa służy za zaplecze genetyczne dla samej siebie, pojęcie bowiem okazuje się konieczne dla konstrukcji konceptu bodźca nerwowego. Co więcej, to właśnie dzięki metonimicznej teorii Nietzschego, wywodzącej pojęcia ze sfery fizjologicznej, możliwe jest uznanie metonimiczności sądów syntetycznych jako tych, które prowadzą do uznania w przedmiotach własności, będących w istocie jedynie pobudzeniami nerwowymi podmiotów. Gwarantuje to niemożność osiągnięcia w poznaniu samej istoty rzeczy, zagubionej w szeregu metaforycznych przekładów dokonywanych pomiędzy wieloma niewspółmiernymi sferami. Oznaczałoby to, że metonimia w systemie Nietzschego jest podwójna, postuluje on bowiem zarówno metonimiczną przyczynowość w sensie krytycznym jako krytykę tradycyjnego pojęcia prawdy, aprioryzmu, sądów syntetycznych itd., z drugiej zaś strony, sam na *meta*-poziomie posługuje się metonimią w swojej teorii pozytywnej, wychodząc od impulsu nerwowego w celu fizjologicznego wyjaśnienia genezy pojęcia. Co gorsza, owa krytyczna metonimia, która służy Nietzschemu do krytyki wiedzy, jest możliwa do sformułowania jedynie dzięki jego pozytywnym ustaleniom z *meta*-poziomu, które same są obarczone błędem fałszywej przyczynowości. Rozwikłanie tej kontradiktoryczności, sięgającej samych podstaw Nietzscheańskiej teorii, jest zatem zadaniem zasadniczym dla określenia jej niesprzecznego statusu. Wydaje się, iż jedyną drogą prowadzącą do ocalenia teorii Nietzschego jest osłabienie tezy o fizjologicznym charakterze pojęć. Przyjęcie impulsu nerwo-

wego jako punktu wyjścia teorii Nietzscheańskiej nie jest konieczne dla utrzymania tezy o retoryczności języka, gwarantuje ją bowiem wielość metaforycznych przekładów ze sfery obrazu na sferę pojęcia, a więc samo figuratywne określenie konstytucji doświadczenia. Punktem wyjścia pozwalającym na utrzymanie tropicznego charakteru koncepcji Nietzschego jest więc metafora obrazu, odwołanie do fizjologii nie jest więc konieczne. Co więcej, w *Nachlassie* niejednokrotnie można natrafić na twierdzenia, że to właśnie obraz stanowi początek Nietzscheańskiej semiologii: „Język [jest] sumą pojęć. Pojęcie w pierwszym momencie powstania [jest] fenomenem artystycznym: symbolizowaniem całego bogactwa zjawisk, źródłowo obrazem, hieroglifem. A zatem obraz zamiast rzeczy”<sup>65</sup>. Źródłowy jest zatem – według Nietzschego – obraz, nie zaś impuls nerwowy; skąd bowiem mogłaby płynąć nasza wiedza o impulsie nerwowym, jeżeli nie z pojęcia? Nigdy nie doświadczamy bodźca nerwowego jako takiego, lecz jedynie obrazy, które te rzekome bodźce wywołują. Zastrzeżenie, które Nietzsche odnosi do rzeczywistości zewnętrznej, oderwanej od ludzkiego poznania, twierdząc, że „wnioskowanie [...] z pobudzenia nerwowego o jakiejś zewnętrznej wobec nas przyczynie jest już fałszywym i bezprawnym zastosowaniem zasady racji”<sup>66</sup>, należałoby konsekwentnie zatem rozszerzyć również na samo pobudzenie nerwowe. Równie fałszywym i bezprawnym zastosowaniem zasady racji jest bowiem wnioskowanie o bodźcu nerwowym jako przyczynie wywołującej w nas obrazy. Nie mamy bowiem żadnej pewności, czy za tymi obrazami istnieje jakiś bodziec, który stanowiłby ich przyczynę, a jeżeli nawet stwierdzamy w doświadczeniu istnienie jakiegoś bodźca nerwowego, to zawsze musi on być przedstawiony za pośrednictwem jakiegoś obrazu wizualnego, akustycznego bądź pojęciowego. Tropiczność języka zatem nie jest następstwem jego fizjologicznej genezy, cała sfera fizjologiczna jest bowiem czystym konstruktem pojęciowo-naukowym, tym samym, pozostając właściwie skutkiem sfery pojęciowej, nie może posłużyć za jej genetyczne zaplecze.

A zatem całą terminologię dziewiętnastowiecznego biologizmu, w obrębie której porusza się Nietzsche w *O prawdzie i kłamstwie w pozamoralnym sensie*, należy uznać jedynie za metaforę pomocną do wyeksplikowania własnej teorii tropicznej. Wydaje się, że fizjologiczne przebranie Nietzscheańskiej tropicznej teorii języka stanowi jedynie środek retoryczny, mający na celu wzmocnienie

<sup>65</sup> *Ibidem*, III 3: 8[41].

<sup>66</sup> F. Nietzsche, *O prawdzie i kłamstwie w pozamoralnym sensie*, s. 145.

argumentacyjnej siły dyskursu poprzez dostarczenie mu naukowych form obrazowania. Nie oznacza to jednak, że dla celów maskowania niedociągnięć własnej teorii Nietzsche musi uciekać się do środków złej retoryki, lecz raczej że owe środki mają charakter ilustracyjny i popularyzatorski. Należy bowiem pamiętać, że *O prawdzie i kłamstwie w pozamoralnym sensie* miało w zamierzeniu stanowić rozprawę kierowaną do szerokiego gremium. Uznanie więc fizjologii za warunek teorii tropicznej wydaje się nieporozumieniem, prowadzącym do wielu sprzeczności w myśli Nietzschego<sup>67</sup>. Z całą pewnością Derrida ma rację twierdząc, że Nietzscheańskie określenie metaforycznego statusu pojęcia nie jest pojęciowe, lecz metaforyczne, co oznacza, że naturalistyczno-fizjologiczny status jego koncepcji genezy pojęć jest w istocie również metaforą, tj. przebraniem, stylizacją jego tekstu, nie zaś *stricte* naukowym dyskursem z roszczeniem do prawdy. Derrida jednak niesłusznie twierdzi, że Nietzsche dokonuje jedynie pogłębienia pewnej biologicznej metafory, transponując jej sens figuratywny na całą swoją teorię metafory jako zupełny jej opis. Program Nietzschego jest bowiem próbą pokazania w języku jego granic, stanowiąc swoiście naukową metodę samoograniczenia się roszczeń nauki do powszechnej obiektywnej ważności. Nietzscheański opis metafory nie stanowiłby zatem jedynie rozszerzenia zakresu pewnej biologiczno-fizjologicznej metafory na całą jego teorię, lecz raczej pozostawałby metaforyczną próbą wykorzystania nauki (tj. pojęć – co warte podkreślenia – rozumianych jako metafory) do eksplikacji metaforycznego statusu wszelkiej wiedzy. Dyskurs naukowy pełni zatem w jego myśli rolę czysto instrumentalną. Teoria Nietzschego musi się zatem stosować do jego własnego *dictum* metodologicznej wstrzeźliwości, zgodnie z którym zaleca on, aby traktować pojęcia w jego filozofii jako swoiste eksperymenty<sup>68</sup>.

Z dotychczasowych ustaleń wynika, że pojęcie metafory pierwszego stopnia, czyli impulsu nerwowego, należy oczyścić z wszelkich konotacji naturalistycznych, stanowią one bowiem jedynie retoryczny środek, służący wzmocnieniu perswazyjnej warstwy dyskursu. Innymi słowy, cała sfera fizjologiczna stanowi

<sup>67</sup> Do podobnej interpretacji skłania się P. K. McInerney, twierdząc że: „anty-realistyczna interpretacja myśli Nietzschego, zgodnie z którą jakakolwiek interpretowana niezależna rzeczywistość nie istnieje, lecz jedynie interpretacje, stoi w jawnej sprzeczności z naturalistycznym twierdzeniem, zgodnie z którym istnieją przynajmniej prawdziwe neurologiczne warunki wstępne dla interpretacyjnej aktywności” (P. K. McInerney, *Nietzsche and Cognitive Science*, „International Studies in Philosophy” 1997, (29)3, s. 7.

<sup>68</sup> Cf. F. Nietzsche, *Nachlass. Pisma z lat 1884–1885*, przeł. G. Kowal, Warszawa 2011, s. 438.

w istocie metaforę sfery receptywnej. Pierwsza metafora zatem nie jest po prostu przekładem impulsu nerwowego na obraz, lecz przekładem sfery przedmiotu na sferę podmiotu, tj. receptywnością podmiotu. Impuls nerwowy stanowi bowiem metaforę bodźca, czyli czynnika wywołującego wrażenia w podmiocie, jest więc jedynie skonstruowaną za pomocą pojęciowo-naukowego instrumentarium manifestacją czegoś, co wywołuje w nas określone obrazy. Impuls nerwowy stanowi zatem podjętą *ex post*, tj. z perspektywy ukonstytuowanego doświadczenia, próbę zobrazowania „czegoś”, co nie będąc możliwym przedmiotem doświadczenia, stanowiłoby jego początek. Z tej zaś racji, że o „czymś”, co wykracza poza granice sfery fenomenalnej, nie możemy osiąść żadnej wiedzy, określenie impulsu nerwowego jest jedynie pojęciem instrumentalnym, tj. granicznym, zaczerpniętym z dziedziny nauk konceptem procesu konstytucji fenomenu, swoistą ideą regulatywną procesu metaforyzacji.

Zdefiniowanie metafory pierwszego stopnia w powyższym układzie pojęciowym prowadzi zatem do uznania jej za rodzaj przekładu sfery receptywnej na aktywną. Jednakże Nietzsche twierdzi, że ten, zachodzący między przedmiotem i podmiotem przekład, tj. relacja receptywności, jest *de facto* klasyczną metoni- nią kauzalną. Innymi słowy, receptywność przedmiotu stanowi w istocie aktywność podmiotu. Czy też, dokładniej rzecz ujmując, receptywność stanowi aktywną konstytucję fenomenu dokonywaną za pomocą różnicującej funkcji języka, polegającą na organizacji sfery autopobudzeń podmiotu. Proces ów Nietzsche określa mianem „psychologicznej optyki”; polega on, jego zdaniem, na formalnym określeniu wrażeń (które w istocie stanowią pochodne wytwórczej retorycznej wyobraźni podmiotu), tj., jak to określa, na ich „zlogizowaniu”: „nieokreśloność i chaos wrażeń zmysłowych zostają jakby «zlogizowane»”<sup>69</sup>. Sens tego terminu nie wyczerpuje się jedynie w znaczeniu: „czynienia logicznym”, jak mogłoby sugerować pobieżne jego odczytanie. Gdyby bowiem Nietzsche miał na myśli jedynie to ostatnie znaczenie, nie tworzyłby zapewne neologizmu, tylko posiłkował się terminami powszechnie obowiązującymi w języku, np. „ulogicznienie”. Nietzsche, tworząc zaś ów neologizm, celowo odwołuje się do wieloznaczności, jaką niesie ze sobą jego grecki rdzeń, tj. czasownik λέγω. Ten ostatni znaczy bowiem zarówno „liczyć” (także „zaliczać” w znaczeniu „włączać” bądź „subsumować”), „rozumować”, a także „mówić” oraz „zbierać” (w sensie „sumować”), „łączyć”, czy wreszcie „układać”<sup>70</sup>. Odwołując się zatem do poszczególnych znaczeń czasownika

<sup>69</sup> F. Nietzsche, *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, III 3: 9[106].

<sup>70</sup> Z. Abramowiczówna (red.), *Słownik grecko-polski*, t. III, Warszawa 1962, s. 6.

λέγω, należy uznać, że termin „zlogizować” oznacza odpowiednio: „uczynić zdatnym do obliczania”, „uczynić przedmiotem rozumu”, „uczynić przedmiotem orzekania” oraz „zebrać”, „połączyć”, „ułożyć”, „uporządkować”, czyli zsyntetyzować. „Zlogizowanie” zatem to nic innego, jak uczynienie świata przedmiotem rozumu poprzez zebranie i uporządkowanie chaosu wrażeń zmysłowych zgodnie z kategoriami czasu, przestrzeni, przyczynowości oraz liczby (czyli wszystkich manifestacji językowej funkcji różnicującej). Co w gruncie rzeczy wiąże się z językowym określeniem świata, wszystkie te kategorie są bowiem możliwe jedynie dzięki poprzedzającej je pojęciowej funkcji różnicującej. Innymi słowy, „zlogizowanie” to językowe ukonstytuowanie świata zjawiskowego. Jak pisze Nietzsche:

Świat «fenomenu», który doznajemy jako realny, jest światem uporządkowanym [*zurechtgemachte*]. Jego «realność» polega na stałym powracaniu, bardziej podobnych, bardziej znanych, bardziej powiązanych rzeczy, w ich zlogizowanym [*logisirten*] charakterze, tj. na wierze, że jesteście tu w stanie rachować, obliczać<sup>71</sup>.

Tym językowo określonym aktem konstytucji fenomenu Nietzsche określiła jednocześnie granice wszelkiego możliwego doświadczenia. Nic bowiem, co wykracza poza językowo określony świat zjawiskowy, nie może być przedmiotem doświadczenia, wszak to ostatnie zawsze jest konstytuowane językowo. Jak pisze: „Przeciwieństwem tego fenomenalnego świata nie jest «świat prawdziwy», lecz bezkształtny nieformułowalny świat chaosu wrażeń – a więc jakiś inny rodzaj «niepoznawalnego» dla nas świata fenomenalnego”<sup>72</sup>.

Warto zwrócić uwagę, że Nietzscheańskie zastrzeżenie dotyczące niepoznawalności świata pozafenomenalnego należy potraktować radykalnie. Oznacza to, że również materia wrażenia jest już dana jako każdorazowo poddana formalnym językowym określeniom, gdyż dostęp do niej mamy tylko w zjawisku, nie zaś w jej czystej postaci. Oznacza to, że nie można ująć samej czystej jakości receptywnej w oderwaniu od aktywnej podmiotowej funkcji językowego formowania (czasu, przestrzeni, stosunków liczbowych określonych przez pojęciową funkcję różnicującą). Zmysłowości przysługuje zatem *quasi*-transcendentalne określenie językowe, wrażenia zmysłowe każdorazowo muszą zostać poddane funkcji różnicowania, czyli językowemu określeniu konstytuującemu przedmiot doświadczenia. Innymi słowy, można wyobrazić sobie formę bez jakości (w wyniku wtórnej abstrakcyjnej operacji językowej na pojęciach), lecz nie jest możliwe wyobraże-

<sup>71</sup> F. Nietzsche, *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, III 3: 9[106].

<sup>72</sup> *Ibidem*, 9[106].

nie jakości bez formy. Zdaniem Nietzschego, coś takiego jak jakość sama w sobie nie istnieje, jakości są zawsze tylko dla podmiotu i są określone przez formę językową, zaś jako takie są wrażeniami, tj. metonimicznymi relacjami podmiotu. Innymi słowy, według ustaleń Nietzschego, mówienie o jakościach przedmiotów traci jakikolwiek sens, albowiem nie możemy ich doświadczyć, to zaś, co doświadczamy, to jedynie nasze wrażenia, a więc podmiotowe relacje metonimiczne. A zatem w kwestii problemu genezy wrażeń, tj. zagadnienia ich zewnętrznego bądź immanentnego pochodzenia względem świadomości, Nietzsche skłania się raczej ku tej drugiej możliwości<sup>73</sup>. Jak sądzi, rzecz sama w sobie nie może bowiem oddziaływać na nas przyczynowo, gdyż zakres obowiązywania kategorii przyczynowości ogranicza się jedynie do zjawisk świata fenomenalnego. Jak pisze: „Czas, przestrzeń i przyczynowość są tylko metaforami poznawczymi, przy pomocy których tłumaczymy sobie rzeczy”<sup>74</sup>. Faktycznie jednak powiązania przyczynowe, zdaniem Nietzschego, nie mają miejsca, jak zauważa on bowiem we fragmencie zatytułowanym „O «przyczynowości»”:

Nie ulega wątpliwości, że ani rzeczy same w sobie nie mogą pozostawać we wzajemnych stosunkach przyczyny i skutku, ani zjawisko ze zjawiskiem: stąd wynika, że pojęcie «przyczyny i skutku» nie jest przydatne w obrębie filozofii, która wierzy w rzecz samą w sobie i zjawisko. Kantowski błąd [...] w obrębie mechanistycznego rozważania świata [...] redukuje każde pojęcie do matematycznej formuły – przy pomocy której, co zawsze należy podkreślać, nigdy się czegoś nie pojmuje, lecz prawdopodobnie coś zostaje oznaczone i odnotowane<sup>75</sup>.

Kategoria rzeczy samej w sobie, jako substancji oddziałującej na podmiot, jest jedynie retorycznym, metonimicznym odwróceniem, zaś kategoria przyczynowości pochodzi jedynie z poziomu językowego – językowego zestawiania i określania sfery fenomenalnej. Jak zauważa Nietzsche:

W końcu pojmujemy, że rzeczy [...] nie działają: ponieważ zgoła nie istnieją; że pojęcie przyczynowości do niczego zgoła nie jest przydatne. – Z koniecznego następstwa stanów nie wypływa, iż znajdują się one w stosunku przyczynowym (– znaczyłoby to rozciągać zdolność ich działania z 1 na 2, na 3, na 4, na 5). – Nie ma ani przyczyn, ani skutków. W m o w i e nie umiemy się od nich uwolnić. Lecz to nie znaczy nic<sup>76</sup>.

---

<sup>73</sup> Słowo „raczej” wskazuje jedynie na pewne wahanie Nietzschego, w niektórych okresach jego twórczości odnośnie do uznania przedmiotowości za całkowity korelat świadomości.

<sup>74</sup> F. Nietzsche, *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, III 3: 19[210].

<sup>75</sup> *Ibidem*, III 3: 2[139].

<sup>76</sup> F. Nietzsche, *Wola mocy*, § 298.



Ostatecznie zatem: „nie posiadamy kategorii, które pozwalałyby nam odzielić «świat w sobie» od świata jako zjawiska. Wszystkie nasze kategorie rozumu są pochodzenia sensualistycznego: wywiedzione ze świata empirycznego”<sup>77</sup>, co oznacza, że zakres ich obowiązywania ogranicza się jedynie do porządku fenomenalnego. Nieuprawnione jest więc projektowanie kategorii przyczynowości poza granice wyznaczone przez możliwy przedmiot doświadczenia. Wszelka taka próba naginania kategorii odnoszącej się do fenomenów poza granice, w których ona obowiązuje, byłaby w swej istocie działaniem prokrustowym. Toteż Nietzsche uznaje za bezzasadną już nawet samą próbę postawienia pytania o rzecz istniejącą poza granicami naszego poznania, gdy pisze: „Pytania, jak może istnieć «rzecz sama w sobie», w całkowitej abstrakcji od naszej zmysłowości – receptywności, oraz rozumu-aktywności, należy odrzucić wraz z pytaniem: skąd możemy wiedzieć, że istnieje rzecz?”<sup>78</sup> Nietzsche znosi zatem granicę między receptywnością – zmysłowością i aktywnością – rozumem, nic bowiem spoza porządku rozumowego (który konstytuuje doświadczenie), a więc spoza porządku doświadczenia, nie może oddziaływać.

Co więcej, nawet samo ujęcie rzeczy samej w sobie czy też określenie jej mianem „transcendentalnego x” jest nadużyciem. Określając bowiem *Ding an sich* mianem nieokreślonego „x”, już za sprawą samej formy wyrażenia (tj. poprzez uczynienie owego „obiekta” przedmiotem orzekania), niejako mimochodem przypisujemy mu określenie jedności, rzeczowości, przedmiotowości. Wynika z tego zatem, że rzecz sama w sobie z racji swej radykalnej nieokreśloności jest nawet niemożliwa do pomyślenia. Taki nieokreślony przedmiot musiałby więc stanowić przedmiot orzekania, o którym nic nie można orzekać. Jako taki przedmiot orzekania, o którym moglibyśmy orzekać jedynie niemożliwość orzekania, byłby zatem przedmiotem sprzecznym, bowiem jego określeniem byłaby jednocześnie możliwość i niemożność orzekania o nim. Nietzsche, rzecz jasna, nie chce przystać na istnienie takiego paradoksalnego tworu. Wszystko, co istnieje, może bowiem stanowić przedmiot orzekania, gdyż istnienie określone jest przez językowy akt konstytucji przedmiotu. Można zatem powiedzieć, że Nietzsche antycypuje zasadę Wittgensteina, zgodnie z którą granice języka są granicami świata, przedmiot, jego zdaniem, jest w istocie językową konstrukcją podmiotu. Na takie ujęcie wskazują zresztą bezpośrednio zapiski w *Nachlassie*:

<sup>77</sup> *Ibidem*, § 278.

<sup>78</sup> F. Nietzsche, *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, III 3: 9[106].



«Rzeczowość» jest w pierwszej kolejności przez nas wytwarzana. Powstaje pytanie, czy nie mogłoby istnieć jeszcze wiele rodzajów wytwarzania takiego pozornego świata – i czy owo wytwarzanie, logizowanie, poprawianie, fałszowanie nie jest samą najlepiej zagwarantowaną rzeczywistością: w skrócie, czy to, co «ustanawia rzecz», samo nie jest realne; i czy to «działanie zewnętrznego świata na nas» również nie jest tylko następstwem takiego chcącego podmiotu [ ... ]. Jedynie podmiot jest możliwy do udowodnienia: Hipoteza, że istnieją tylko podmioty – że przedmiot jest tylko rodzajem działania podmiotu, na samego siebie ... modusem podmiotu<sup>79</sup>.

Nie jest zatem prawdą twierdzenie J. P. Sterna, że „istnienie niemetaforycznego, być może numinotycznego świata jest wciąż założone (założone w słowie «metafora»), podobnie relacja między nim a światem zjawiskowym (reprezentowanym przez metafory)»<sup>80</sup>. Stern zapewne ma na myśli odniesienie do prawdziwego sensu, jakie niesie ze sobą klasyczne rozumienie terminu „metafora”. Jednakże, jak już wspomniałem na wstępie tych rozważań, Nietzsche odchodzi od klasycznego rozumienia metafory, zgodnie z którym metafora jest przeniesieniem wyrażenia z języka literalnego na język figuratywny jedynie na zasadzie analogii. Co prawda, rozumienie metafory jako przeniesienia na zasadzie analogii, czyli jej określenie związane z sensem metonimii na planie przyległościowym, występuje w teorii Nietzschego i zachodzi między kolejnymi (drugi i trzeci) językowo określonymi stopniami metaforycznego przekładu, jednakże tak rozumiana analogia sprowadza się jedynie do formalnego, wspólnego wszystkim stopniom przekładu określenia przez wspólną dla nich funkcję różnicującą. Co więcej, przekład pierwszego stopnia – a to właśnie jego dotyczą ustalenia Sterna – przebiega zgodnie z paradygmatycznym określeniem metafory, na zasadzie substytucji nieuświadomionej sfery podmiotowej na nią samą, i jako taki stanowi wyraz retorycznej funkcji wyobraźni<sup>81</sup>.

Innymi słowy Stern zdaje się sugerować, że w Nietzscheańskiej interpretacji metafory występuje znane z retoryki klasycznej odniesienie do tzw. *verbum proprium*, które wyznacza właściwy sens dla *verbum figuratum*<sup>82</sup>. Tymczasem w Nietzscheańskim ujęciu terminu „metafora” nie jest założony żaden sens

<sup>79</sup> *Ibidem*, 9[106].

<sup>80</sup> J. P. Stern, *Nietzsche, and the Idea of Metaphor*, [w:] M. Pasley (ed.), *Nietzsche: Imagery and Thought*, London 1978, s. 74.

<sup>81</sup> Wątek ten rozwijam w dalszej części pracy.

<sup>82</sup> Na ten temat zob. H. Lausberg, *Retoryka literacka*, przeł. A. Gorzkowski, Bydgoszcz 2002, s. 306–323.

właściwy, gdyż Nietzsche w odniesieniu do metafory pierwszego stopnia dokonuje redukcji sensu tego pojęcia jedynie do przekładu, rozszerzając tym samym jego zakres poza sens czysto lingwistyczny<sup>83</sup>. Nietzscheańskie użycie terminu metafora w odniesieniu do pierwszostopniowego przekładu nie zakłada, wbrew temu, co pisze Stern, żadnego świata zjawiskowego, przekład ów stanowi bowiem w gruncie rzeczy aktywną konstytucję doświadczenia. Nietzsche zresztą ostrzega przed wszelkimi interpretacjami zbliżonymi do tej zaproponowanej przez Sterna, pisząc: „Słowo «zjawisko» zawiera wiele nieporozumień, dlatego staram się go unikać”<sup>84</sup>. W wypadku Nietzscheańskiej koncepcji metafory nie może bowiem być mowy – wbrew temu, co zdaje się sugerować Stern – o żadnej reprezentacji w klasycznym znaczeniu tego słowa. Metafora pierwszego stopnia niczego bowiem nie reprezentuje, gdyż fenomenalny przedmiot doświadczenia stanowi jedynie *modus* podmiotu. Istnieje, co prawda, wspólne określenie formalne poszczególnych stopni metaforycznego przekładu, określone przez funkcję różnicującą, co może sugerować istnienie pewnego stopnia adekwatności poszczególnych przekładów, jednakże owa adekwatność dotyczy wyłącznie warstwy ich strukturalnego podobieństwa. Co więcej, podobieństwo to dotyczy jedynie określonej przez funkcję różnicującą językowo konstytuowanej sfery doświadczenia, tj. sfery tkwiącej immanentnie w świadomości podmiotu, nie stosuje się zatem do transcendentnej względem podmiotu rzeczywistości. Metafora pierwszego stopnia nie zakłada bowiem żadnego zewnętrznego świata zjawiskowego, zaś jedynie pobudzenie nerwowe, które jest *de facto* metaforycznym wyrażeniem immanentnego odczucia podmiotu, bez żadnej pretensji do istnienia zewnętrznego pozametaforycznego świata.

Pierwsza metafora nie zakłada przeto niczego zewnętrznego, gdyż zdaniem Nietzschego: „Wnioskowanie [ ... ] z pobudzenia nerwowego o jakiejś zewnętrznej wobec nas przyczynie jest już fałszywym i bezprawnym zastosowaniem zasady racji”<sup>85</sup>. Rzecz sama w sobie zawsze pozostaje poza naszym możliwym zakresem doświadczenia. Co więcej, nie możemy jej nawet pomyśleć, myślenie bowiem jest określone językowo, zaś wszelkie kategorie językowe, konstytuujące nasz świat fenomenalny, nie obowiązują poza jego zakresem. Myślenie rzeczy samej w sobie jest więc w istocie metonimicznym projektowaniem kategorii i przedmiotów doświadczenia poza jego zakres.

<sup>83</sup> Inną kwestią pozostaje jednak, czy uprawnione jest w dalszym ciągu używanie terminu „metafora” w przypadku tak daleko idącej modyfikacji tej kategorii. Też problematyki Stern jednakże nie porusza.

<sup>84</sup> *Ibidem*, s. 149.

<sup>85</sup> *Ibidem*, s. 145.

### 3. Konstytutywna rola wyobraźni<sup>86</sup>

Nietzscheańska koncepcja stanowi niewątpliwie radykalizację paradygmatu Kantowskiego, wyznaczoną przez Gerberowskie ujęcie retorycznej natury języka, i zdaje się oscylować w kierunku Fichteańskiego określenia realności<sup>87</sup>. Nietzsche nie uznaje bowiem żadnej postaci istnienia rzeczywistości zewnętrznej, którą receptywna zmysłowość odbiera i dostarcza, tym samym nie uznaje materii wrażenia dla aktywnej formalnej działalności intelektu. Przeciwnie, wydaje się, że skłania się on ku aktywistycznej koncepcji ustanowienia przedmiotowości, w myśl której receptywność to w gruncie rzeczy przejaw „znikomej aktywności podmiotu”, ustanawiającej przedmiotowość jako wyraz swego samoograniczenia.

Zbieżność z ustaleniami Fichtego jest już widoczna na płaszczyźnie samej terminologii obu myślicieli. Nietzsche określa bowiem receptywność raczej mianem odczuwania niż doznawania, przenosząc tym samym akcent na podmiotowy charakter aktu percypowania. Podobnie czyni Fichte, u którego czytamy:

Ta określoność mojej ograniczoności przejawia się w ograniczeniu mojej władzy praktycznej [...], a jej bezpośrednim uświadomieniem jest *c z u c i e* (nazywam je chętniej tak, niż jak Kant, *d o z n a n i e m*; doznaniem staje się dopiero przez odniesienie jakiegoś przedmiotu za pośrednictwem myślenia<sup>88</sup>).

Konstytucja przedmiotu w filozofii Nietzscheańskiej jest zatem bardzo zbliżona do koncepcji Fichtego i z powodzeniem można do niej odnieść te słowa autora *Teorii wiedzy*:

Próbą wytłumaczenia tego pierwotnego czucia za pomocą sprawczego oddziaływania *c z e g o ś* jest dogmatyzm kantystów, który pokazałem przed chwilą, a którym chętnie obarczyliby Kanta. Tym czymś jest u nich nieuchronnie nieszczęsna rzecz sama w sobie. Z podanego powodu na bezpośrednim czuciu kończy się wszelkie wyjaśnienie *t r a n s c e n d e n t a l n e*. Natomiast obserwowane z transcendentalnego punktu widzenia *J a e m p i r y c z n e* wyjaśnia sobie niewątpliwie swoje czucie zgodnie z prawem: nie ma niczego ograniczonego bez

<sup>86</sup> Znacznie zmodyfikowana pierwotna wersja tego tekstu ukazała się w tomie *Nietzsche seminarium: Nietzsche i romantyzm*, red. M. i W. Kruszelniczy, pt. *Pojęcie ironii romantycznej w filozofii Fryderyka Nietzschego, ze stałym odniesieniem do Sokratesa*.

<sup>87</sup> Na temat podmiotu u Fichtego i jego koncepcji przedmiotowości zob. A. Bowie, *Aesthetics and subjectivity: from Kant to Nietzsche*, Manchester 2003, s. 70–82.

<sup>88</sup> J. G. Fichte, *Teoria wiedzy*, przeł. M. Siemek, J. Garewicz, Warszawa 1996, s. 540.

czegoś ograniczającego; dzięki oglądowi tworzy ono sobie rozciągłą materię, na którą przenosi owo czysto subiektywne czucie jako na swą przyczynę i tylko za pomocą tej syntezy tworzy sobie przedmiot. Dalsza analiza i dalsze wyjaśnianie własnego stanu dostarcza mu jego systemu świata; a obserwacja praw tego wyjaśniania – filozofowi jego naukę<sup>89</sup>.

Innymi słowy, w filozofii Nietzschego, w czym podąża on wyraźnie za Fichteańską interpretacją kantyzmu, rzecz sama w sobie stanowi jedynie korelat świadomości, który, w odróżnieniu od filozofii Fichtego, jest jednak całkowicie określony językowo. Do Fichtego zbliża go również przypisanie wytwórczej wyobraźni szczególnie istotnej roli w procesie metaforycznego kształtowania świata fenomenalnego: „język zawiera w sobie element nielogiczny – metaforę. Najpierwsza siła działa utożsamiając nie-tożsame, jest to więc działanie w y o b r a ż - n i. To właśnie na tym zasadza się istnienie pojęć, form, itd.”<sup>90</sup> Podobnie zatem jak u Fichtego, którego zdaniem to wyobraźnia źródłowo kreuje i projektuje realność samych przedmiotów (Nie-Ja), u Nietzschego odpowiada ona za konstytucję całego świata fenomenalnego. Wyobraźnia stanowi bowiem istotę retorycznego przekładu. Toteż to iście Fichteańskie określenie przedmiotowości w filozofii Nietzschego nabiera cech teorii lingwistycznej, zostaje bowiem wzbogacone o paradygmat językowy bliski filozofii Schlegla, w myśl którego świat stanowi twórczą kreację transcendentnej podmiotowości.

Rodowodu takiego od-podmiotowego ujęcia Schleglowskiego procesu tworzenia należy poszukiwać w transcendentnej filozofii Fichtego, z której Schlegel zaczerpnął wewnętrzną dynamikę swej filozofii i której filozoficzne kategorie posłużyły mu za pierwowzór dla centralnych pojęć jego własnej metafizyki. Owymi głównymi kategoriami organizującymi proces twórczości w systemie Schlegla są autokreacja, samostworzenie (*Selbstschöpfung*) i autodestrukcja, samozniszczenie (*Selbstvernichtung*) oraz będące ich rezultatem samoograniczenie (*Selbstbeschränkung*). W kategoriach tych bez trudu można dostrzec wyraźne nawiązanie do trzech naczelnych zasad Fichteańskiego systemu *Teorii wiedzy*: absolutnego samoustanowienia się Ja, absolutnego przeciwstawienia (nie-Ja) oraz syntetycznego względem nich samoograniczenia. Kategorie te odpowiadają z kolei Kantowskiemu zestawieniu drugiej grupy czystych pojęć intelektu, czyli kategoriom

---

<sup>89</sup> *Ibidem*, s. 540–541.

<sup>90</sup> F. Nietzsche, *Le Livre du philosophe, étude théorétique*, przeł. na francuski A. Kremer-Marietti, Paris 1969, s. 207, cyt. za: J. Derrida, *Marginesy filozofii*, przeł. A. Dziadek, J. Margański, P. Pieniążek, Warszawa 2002, s. 226.

jakości. Toteż pierwsza Fichteńska zasada odpowiada realności, druga – przeczeniu, zaś trzecia – ograniczeniu. Owe naczelné zasady systemu Fichtego, a zarazem jego podstawowe kategorie ontologiczne, wyznaczają charakterystyczny dla tej filozofii aktywistyczny, podmiotowy model realności. Zgodnie z ustaleniami *Wissenschaftlehre*, realność jest bowiem wytworem absolutnej aktywności samoustanawiającego się Ja. Z kolei bierne uleganie odpowiada kategorii negacji (drugiej Kantowskiej kategorii jakości). Wreszcie samoograniczenie jest wynikiem dialektycznego ścierania się owych zasad, a więc narzucenia Ja własnych ograniczeń, tj. uznaniu przedmiotowości za wyraz samoograniczenia podmiotu.

Schległowska modyfikacja filozofii Fichtego – za którą w pewnej mierze również podążał będzie Nietzsche – polega na przetransponowaniu fichteizmu na płaszczyznę estetyczną w celu określenia transcendentalnego charakteru twórczości. Nie oznacza to jednak, że zakres owych podstawowych Schległowskich kategorii ogranicza się jedynie do dziedziny sztuki – przeciwnie, mają one charakter uniwersalny. Określające dynamikę kreacji kategorie Schlegla, charakteryzując podstawowy dla wszelkiej działalności akt twórczy, odnoszą się także do spontanicznego kreowania podmiotu i świata. A zatem cały świat, który zostaje zinterpretowany przez Schlegla jako artystyczny rezultat manifestacji Ja (tutaj rozumianego jako twórczy artystyczny podmiot), zostaje w konsekwencji zredukowany do wyrazu samoograniczenia owego twórczego podmiotu. Ten artystyczny rys realności w filozofii Schlegla jest również obecny w myśli Nietzscheańskiej. Ta ostatnia podobnie jak koncepcja Schlegla również stanowi bowiem swoiste rozwinięcie Fichteńskiego układu pojęciowego ze znaczącą rolą artystycznego elementu. Wbrew jednak filozofii swoich poprzedników myśl Nietzschego nie przybiera postaci Fichteńskiego transcendentalnego systemu teorii wiedzy czy też Schległowskiej koncepcji transcendentalnej poetyki, lecz formę *quasi*-transcendentalnej lingwistycznej teorii rzeczywistości. Co prawda Nietzsche, podobnie jak Schlegel, zdaje się skłaniać ku Fichteńskiej aktywistycznej koncepcji realności, jednakże różnica między nimi polega na tym, że zdaniem Nietzschego to język, nie zaś transcendentalny podmiot twórczy ustanawia świat jako swoją hipostazę. Podobnie zatem jak w koncepcji Fichtego przedmiotowość jest wytworem aktywności podmiotu, lecz w odróżnieniu od niej podmiotowość również pozostaje wytworem, tyle że aktywności językowej pierwotnej względem obu elementów. To zaś, co zbliża do siebie obie koncepcje, to istotna rola wytwórczej wyobraźni, która pełni funkcję głównego kreacyjnego refleksyjnego czynnika określającego realności.

Głównym elementem filozofii Schlegla oraz Nietzschego, odgrywającym jednocześnie kluczową rolę w procesie artystycznej kreacji dzieła i świata, jest zatem twórcza wyobraźnia. Zdaniem Schlegla świat, jako wyraz samoograniczenia i rezultat aktu kreacji artystycznie twórczego podmiotu, stanowi *de facto* manifestację oscylacji twórczej wyobraźni między Ja a nie-Ja. W myśli Nietzschego można odnaleźć podobny schemat. W swej filozofii rekonstruuje on językowo-retoryczny proces kształtowania świata fenomenalnego jako cykl metaforycznych transfiguracji heterogenicznych sfer bytowych. Proces ten jest w istocie wyrazem określonej retorycznie funkcji rewersyfikacji (metonimii kauzalnej) i jako taki stanowi produkt aktywności podmiotu. Konstytucję przedmiotowości, podobnie jak Schlegel, definiuje Nietzsche w kategoriach artystycznej kreacji. Stosunek między poszczególnymi stopniami metaforycznych przekładów, stanowiących stopnie konstytucji fenomenu oraz całej sfery realności, jest bowiem, jego zdaniem, określony czysto estetycznie. Jak pisze Nietzsche: „między dwiema tak absolutnie odmiennymi sferami, jak sfery podmiotu i obiektu, nie ma żadnego związku przyczynowego, żadnego związku trafności czy wyrazu, lecz najwyżej stosunek estetyczny [...]”<sup>91</sup>. Dla zaistnienia owego estetycznego stosunku „potrzeba zawsze jakiejś swobodnej twórczej i wynalazczej sfery środków i siły tychże”<sup>92</sup>. Owymi środkami są, zdaniem Nietzschego, artystyczno-retoryczne nieuświadomione systemy tropicznych przeniesień: „Nietrudno jednakże dowieść, że to, co jako środek świadomej sztuki nosi miano «retoryki», jako środek sztuki nieświadomej obecne jest w języku i jego ewolucji, a nawet że r e t o r y k a stanowi k o n t y n u a c j ę w jasnym świetle intelektu ś r o d k ó w [Kunstmittel] z a w a r t y c h w j ę z y k u”<sup>93</sup>. Środki te są pewną czynnością intelektu uprawianą jako wolna gra wyobraźni, czyli *de facto* retoryką *par excellence*, bowiem według definicji retoryki przejętej przez Nietzschego z Kantowskiej *Krytyki władzy sądu*, jest ona „sztuką uprawiania pewnej czynności intelektu jako wolnej gry wyobraźni; [...] Mówca więc zapowiada pewną czynność [intelektu] i przeprowadza ją tak, jak gdyby była grą idej mającej bawić słuchaczy”<sup>94</sup>. Istotę retoryki widzi więc Nietzsche w wolnej grze wyobraźni, która igrząc między intelektem a zmysłowością, wytwarza ruch „masy obrazów pierwotnie pracują żywym stru-

<sup>91</sup> F. Nietzsche, *O prawdzie i kłamstwie w pozamoralnym sensie*, s. 149.

<sup>92</sup> *Ibidem*.

<sup>93</sup> F. Nietzsche, *Przedstawienie retoryki starożytnej*, s. 24.

<sup>94</sup> I. Kant, *Krytyka władzy sądu*, przeł. J. Galecki, Warszawa 1986, s. 253.



mieniem z prapotęgi ludzkiej fantazji<sup>95</sup>. Twórcza wyobraźnia jest zatem swego rodzaju przasadą językowo-retorycznego kształtowania świata fenomenalnego<sup>96</sup>.

Analogicznym torem idą Schległowskie rozważania na temat poezji romantycznej, które zapewne stanowiły bezpośrednią inspirację dla rozstrzygnięć Nietzschego. Schlegel adaptuje do swojej koncepcji schemat Fichteński, zgodnie z którym transcendentálna wyobraźnia jako władza absolutnego wytwarzania, podobnie jak u Nietzschego, pełni w teorii Schlegla rolę zasady źródłowo projektującej i kreującej samą realność (Nie-Ja). Dzięki funkcji „kształtowania obrazów” jako zewnętrznych przedmiotów wyobraźnia zakłóca pierwotną aktywność absolutnego Ja i dokonuje jej refleksyjnego odbicia jako czegoś zewnętrznego i obcego (Nie-Ja). Właśnie tak rozumiana wyobraźnia jest istotą wytwarzającej świat progresywnej poezji romantycznej w ujęciu Schlegla, „która, wolna od wszelkich realnych interesów, potrafi najsmadniej unosić się [i oscylować, *Schweben* – dop. A. G.] na skrzydłach refleksji poetyckiej w środku między przedstawionym a przedstawiającym, potęgując tę refleksję i powielając w nieskończonym szeregu luster”<sup>97</sup>. We fragmencie tym szczególnie istotną rolę odgrywa kluczowa dla całej koncepcji Schlegla kategoria oscylacji [*Schweben*] – zaczerpnięta bezpośrednio z filozofii Fichtego, u którego oznacza ona „swoistą aktywność transcendentálną wyobraźni”<sup>98</sup>, polegającą na „nieustannym ruchu «tam i z powrotem», dzięki któremu wyobraźnia niejako «przepływa» pomiędzy dwoma swymi biegunami”<sup>99</sup>. Oscylacja ta wprawia wytwórczą wyobraźnię w ruch, umożliwiając ukonstytuowanie

<sup>95</sup> F. Nietzsche, *O prawdzie i kłamstwie w pozamoralnym sensie*, s. 149.

<sup>96</sup> Mimo że punktem wyjścia rozważań Nietzschego jest Kantowski schemat, w którym retoryka stanowi swoistą czynność intelektu uprawianą jako gra wyobraźni, to jednak jego myśl nie jest oczywiście konsekwentnie osadzona w kantowskim paradygmacie. Filozofia Nietzschego jest raczej próbą radykalizacji kandyzmu w kierunku wyznaczonym przez projekt „krytyki nieczystego rozumu” G. Gerbera. Nietzscheańskie ujęcie intelektu różni się zasadniczo od Kantowskiego, u Nietzschego bowiem intelekt stanowi kres procesu metaforyzacji i symbol jego alienacji, tj. zhi-postazowany produkt aktu retorycznego, u Kanta zaś jest on władzą myślenia podług kategorii.

<sup>97</sup> F. Schlegel, *Fragmenty*, przeł. C. Bartl, Kraków 2010, s. 61, przekł. zmodyfikowany. Za M. Siemkiem i zgodnie z tradycją przyjętą w polskim piśmiennictwie filozoficznym niemiecki termin *Schweben* tłumaczę jako „oscyłowanie”. Odnosi się on bowiem do ciągłego ruchu tam i z powrotem, nie zaś do statycznego unoszenia się. Również dosłowne, zaproponowane przez W. Szturca, tłumaczenie terminu *Schweben* jako „szybowanie” nie wydaje się w pełni trafne, choć z pewnością bliższe jest dynamicznemu czy też procesualnemu rozumieniu owej kategorii w filozofii Schlegla (W. Szturc, *Ironia romantyczna. Pojęcie, granice i poetyka*, Warszawa 1992, s. 71).

<sup>98</sup> M. J. Siemek, przyp. tłumacza, w: J. G. Fichte, *Teoria wiedzy*, t. 1, s. 232.

<sup>99</sup> *Ibidem*, cyt. zmodyfikowany.

się przedmiotu świadomości, wymienna relacja Ja z Nie-Ja jest bowiem szczególną postacią wymiany Ja w sobie z samym sobą. Dla Schlegla, wyraźnie podążającego tu za Fichtem, ów nieskończony oscylujący ruch wyobraźni jest w istocie tożsamy z aktem twórczym: „owo oscylowanie jest [...] czymś najbardziej znamienym dla wyobraźni [*Einbildungskraft*] i jej wytworu; wytwarza ona ten wytwór niejako podczas swego oscylowania i poprzez nie”<sup>100</sup>. Właśnie dzięki owemu nieustannemu ruchowi oscylowania twórczej wyobraźni Schlegel może określić poezję romantyczną mianem progresywnej, czyli takiej, której „właściwą istotą jest, że wiecznie może się tylko stawać, a nigdy się nie spełnić”<sup>101</sup>, ustawicznie dążąc ku nieosiągalnej nieskończoności. Istotą *Schweben* (a tym samym poezji transcendentalnej) nie jest zatem statyczne wertykalne transcendowanie w akcie refleksji ponad przeciwieństwami, lecz nieustanny aktywny i nieskończony ruch odbijania się twórcy (Ja) w swym wytworze (nie-Ja). Refleksję należy zatem rozumieć w tym kontekście zgodnie z jej łacińskim źródłosłowem: *reflexio*, od *reflettere* – „odbijać”. Jak bowiem trafnie zauważa Rodolphe Gasché w swoim studium poświęconym filozofii refleksji:

*Reflectere* znaczy «załamywać», «wracać» bądź «zawracać», jak również «zwracać». Owo wracanie może jednak mieć znaczenie dla zrozumienia refleksji jedynie gdy przypomnimy sobie, że zarówno w greckiej, jak i łacińskiej filozofii termin ten ma optyczne konotacje, oznaczając akt odbijania światła przez odzwierciedlające powierzchnie, a w szczególności ukazywania czy reprodukcji przedmiotów w postaci obrazów za pośrednictwem lustra. W tym sensie refleksja oznacza proces zachodzący między kształtem lub przedmiotem a jego obrazem na wypolerowanej powierzchni. Za przyczyną tej optycznej metaforyki, refleksja – gdy mianem tym określa się środek, a zarazem operację, za pośrednictwem której umysł pozyskuje wiedzę o samym sobie i swych operacjach – upodabnia się do procesu odbijania światła fizycznego na refleksyjnej powierzchni<sup>102</sup>.

Takie etymologiczne ujęcie refleksji (jako odbicia) wydaje się całkowicie uzasadnione również na gruncie samych fichteańskich założeń systemu Schlegla, bowiem, jak twierdzi Siemek: „refleksja jest [...] interioryzacją działania, procesem, w którym człowiek powraca «do siebie» i staje się «dla siebie»”<sup>103</sup>. Nic

<sup>100</sup> J. G. Fichte, *Teoria wiedzy*, t. 1, s. 232–233.

<sup>101</sup> F. Schlegel, *Fragmety*, s. 62.

<sup>102</sup> R. Gasché, *The Tain of the Mirror. Derrida and the Philosophy of Reflexion*, London 1986, s. 16.

<sup>103</sup> M. Siemek, *Fichte: wolność i kształt wolności*, [w:] B. Baczeko, L. Kołakowski (red.), *Antynomie wolności*, Warszawa 1967, s. 265.

przeto dziwnego, że w przytoczonym fragmencie proces potęgującej się refleksji przyrównuje Schlegel do zjawiska nieskończonego zwielokrotnienia obrazu, które można obserwować za sprawą optycznego fenomenu wzajemnego odbijania się dwóch lusterek. W owym twórczym akcie nieskończonych odbić dochodzi, jego zdaniem, do powiązania „wytwarzającego razem z wytworem” [*Produzierende mit dem Produkt*], które umożliwia „piękne samo-odzwierciedlenie” [*Selbstbespiegelung*], a więc samooglądanie się twórcy w swoim wytworze niczym w lustrze<sup>104</sup>. Podobną metaforą lustra w nawiązaniu do Schlegla posługuje się również Nietzsche w niezwykle sugestywnym fragmencie:

A wiecie też, czym świat jest dla mnie? Mam pokazać go wam w moim zwierciadle? Świat ten: potwór siły bez początku, bez końca, stała, spiżowa wielkość siły, która ani się zwiększa, ani się zmniejsza, nie zużywa, lecz przemienia, jako całość niezmiennie wielki, gospodarstwo bez wydatków i strat, lecz także bez przyrostu, bez dochodów, opasany «nicością» niby granicą, nic przy tym rozplywającego się, nic trwoniącego się, nic nieskończenie rozciągniętego, lecz jako określona ilość siły, włożona w określoną przestrzeń i nie w przestrzeń, która by gdziekolwiek była próżna. Raczej jako siła wszelka, jako gra sił i fal ich, jeden zarazem i mnogi, piętrzący się tu i jednocześnie tam się zmniejszający, morze sił wzbierających, które samo jest dla siebie burzą, wiecznie wędrujące, wiecznie się cofające, o niezmiernych okresach powrotu, z odpływem i przypiływem form, od najprostszych do najbardziej złożonych, od największego spokoju, sztywności, chłodu do największego żaru, dzikości, sprzeczności ze sobą, i następnie z pełni powracające do prostoty, z gry sprzeczności do przyjemności współdźwięku, przytakujące sobie samemu nawet w monotonii swych dróg i okresów, błogosławiące samo siebie, jako to, co wiecznie powracać musi, jako stawanie się, nieznaną sytości, przesyty, znużenia – ten mój świat dionizyjski, sam wiecznie stwarzający się, sam wiecznie niweczający się, ten świat tajemniczy podwójnych rozkoszy, to moje poza dobrem i złem, bez celu, jeśli celem nie jest szczęście w kole, bez woli, jeśli koło nie jest dobrą wolą obracania się na własnej starej drodze wkoło siebie i tylko wkoło siebie: ten mój świat – kto jest dość jasny na to, żeby w niego spojrzeć i nie życzyć sobie przy tym ślepoty? Dość silny, żeby z duszą swoją stanąć przed tym zwierciadłem? Z własnym zwierciadłem przed zwierciadłem Dionizosa? Z własnym rozwiązaniem przed zagadką Dionizosa? A kto by zdolny był do tego, czyby nie musiał uczynić jeszcze więcej? Poślubić siebie samego pierścieniowi pierścieni? Ślubami własnego powrotu? Pierścieniem wiecznego samobłogosławieństwa, samopotwierdzenia? Wolą chcenia zawsze i jeszcze raz? Do powrotnego chcenia wszystkich rzeczy, które były kiedykolwiek? Do porywającego się chcenia ku wszystkiemu, co kiedyś być musi? Wiecie teraz, czym dla mnie jest świat? I czego ja pragnę, skoro tego świata pragnę? –<sup>105</sup>

<sup>104</sup> F. Schlegel, *Fragmety*, s. 89.

<sup>105</sup> F. Nietzsche, *Wola mocy*, § 385, podkr. A. G.

W filozofii Nietzschego występuje zatem nie tylko podobna do myśli Schległa metaforyka, lecz również zbliżony schemat relacji podmiotowo-przedmiotowej. Jedyłą bowiem formą prezentacji świata, jaką obiera Nietzsche, jest przegłądanie się podmiotu w samym sobie, co, jak dalej precyzuje, z niezwykłą sugestywnością w istocie oznacza konieczność przeciwstawienia zwierciadła podmiotu zwierciadłu świata. Jak zauważa Nietzsche w jednym z fragmentów z *Nachlassu*: „Wszelka postać jest przynależna podmiotowi. Jest ujęciem powierzchni przez lustro”<sup>106</sup>. A zatem nie tylko świat jest lustrzaną iluzją podmiotu, ale również podmiot jest lustrzaną iluzją świata w swym dionizyjskim energetycznym wymiarze. Nasuwa to nieodparcie skojarzenia ze Schległowskim ruchem nieskończonego refleksyjnego odbijania wyobraźni: „Punkt wyjściowy jest lustrzaną iluzją, jesteście żywy mi lustrzanymi obrazami”<sup>107</sup>. Ten nieustanny refleksyjny ruch odbić, odwróceń, przepływający między biegunami jest *de facto* określoną językowo tropiczną grą odwracania, zachodzącą między stanowiącymi wyraz językowej figuracji gramatycznymi hipostazami podmiotu i przedmiotu. Jak zauważa Nietzsche: „Przedmiot i podmiot – wadliwe przeciwieństwo – żadnego punktu wyjścia dla myślenia! Pozwalamy się uwieść językowi”<sup>108</sup>. Owo wadliwe przeciwieństwo jest wynikiem procesu hipostazowania płaszczyzny ontologicznej przez gramatyczną strukturę językową. Nietzsche deszyfrując retoryczny proces „wiary w gramatykę”, dokonuje swoistego metonimicznego odwrócenia podmiotowo-orzecznikowej struktury relacji myślenia, uznając aktywność za pierwotną względem podmiotowości i przedmiotowości. Świat nie jest więc twórczą kreacją transcendentalnego podmiotu – jak miało to miejsce w filozofii Schległa – lecz raczej sam podmiot i przedmiot stanowią retoryczną hipostazę pierwotnego względem nich aktu językowego<sup>109</sup>. Jak pisze Nietzsche:

<sup>106</sup> *Idem, Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, Hrsg. von G. Colli und M. Montinari, Berlin–New York 1967–1977, 7: 19[140].

<sup>107</sup> *Ibidem*, KSA 9: 6[441].

<sup>108</sup> *Ibidem*, KSA 9: 10[D67].

<sup>109</sup> Nietzsche stara się uchronić własną myśl przed subiektywistycznym zesłizgnięciem, jakie stało się udziałem podążającego za Fichteńskim transcendentalizmem Schległa. Koncepcja Nietzscheńska sytuuje się więc na przecięciu dwóch paradygmatów postkantowskiej filozofii transcendentalnej, tj. Fichteńskim i Schellingowskim. Z jednej bowiem strony, Nietzsche za Schellingiem odchodzi od Fichteńskiego transcendentalno-subiektywnego określenia rzeczywistości w kategoriach świadomości, z drugiej zaś, przyjmuje aktywistyczną, *quasi-fichteńską* postać rzeczywistości ugruntowaną w pierwotnym retorycznym akcie myślenia. Szerzej na temat obu postkantowskich paradygmatów i różnic między nimi, zob. M. J. Siemek, *Fichte albo Schelling: dwa paradygmaty pokantowskiej filozofii transcendentalnej*, [w:] M. Kowalska (red.), *Wyjaśnić i rozumieć: Księga dedykowana Profesorowi Zbigniewowi Kuderowiczowi*, Białystok 2006, s. 421–431.

Co mnie najbardziej odróżnia od metafizyków: nie podzielam ich zdania, że właśnie «ja» jest tym, co myśli: o wiele bardziej uznaję samo ja za konstrukcję myślenia o tej samej randze, co «materiał», «rzecz», «substancja» [...]: a więc za regulatywną fikcję, z pomocą której do świata stawania się zostaje wszczepiony, wymyślony rodzaj stałości, w konsekwencji «poznawalność». Wiara w gramatykę, w językowy podmiot, przedmiot, w czasowniki, uciśkała jak dotąd metafizyków<sup>110</sup>.

Ten pierwotny językowy proces refleksyjnego zwielokrotnionego lustrzanego odbijania, który zachodzi między zhipostazowanymi biegunami (podmiotem i przedmiotem), jest w istocie aktem retorycznego odwracania znaczenia, przejawem metonimicznej zwrotności oraz metaforycznej aberracji, stanowiących pierwotną, zapomnianą funkcję języka. De Man ilustruje ową tropiczno-metonimiczną metodę filozoficzną na przykładzie późniejszych fragmentów z *Woli mocy* jako właśnie dekonstrukcyjną działalność destabilizującą strukturę binarnie spolaryzowanego systemu<sup>111</sup>.

Ten ciągły retoryczny ruch odwracania, refleksyjnej oscylacji, destabilizującej punkty początkowe i końcowe, oznacza w istocie, że stosunek nadrzędności między biegunami może zostać dowolnie odwrócony. Uwolniony w następstwie tego ruch nie jest już jednak, jak u Schlegla, ruchem prostej oscylacji, lecz proteuszową artystyczną grą sił. Nie jest jedynie nieskończonym spotęgowaniem odbić dwóch ustawionych na przeciw siebie luster, lecz raczej złożonym z nich labiryntem. Albowiem wraz z metonimicznym (odwracającym, odbijającym) aspektem języka współwystępuje, zdaniem Nietzschego, jego aspekt metaforyczny, który sprawia, że każde kolejne odbicie jest zniekształceniem poprzedniego. Ponieważ zaś retoryczność jest powiązana z siłą i stanowi wyraz wolnej artystycznej gry wyobraźni, retoryczna w swej naturze aktywność języka jest w istocie artystyczną grą sił<sup>112</sup>.

Nietzscheański wątek gry/zabawy<sup>113</sup> jest kluczowy dla zrozumienia jego energetycznej wizji świata oraz jej związków ze schematem Schleglowskiej

<sup>110</sup> F. Nietzsche, *Nachlass. Pisma z lat 1884–1885*, s. 438.

<sup>111</sup> Cf. P. de Man, *Alegorie czytania*, s. 131–133.

<sup>112</sup> Nietzsche swoją koncepcję retoryki wyraźnie opiera zarówno na Kantowskiej definicji krasomówstwa, w której główną rolę odgrywa motyw gry/zabawy [*Spiel*], jak i na Arystotelesowskim ujęciu retoryki jako siły [*δύναμις*], jak bowiem stwierdza w jednym ze swoich wczesnych tekstów poświęconych owej tematyce retoryka to: „ani nie ἐπιστήμη, ani nie τέχνη, lecz δύναμις”. Cf. F. Nietzsche, *Przedstawienie retoryki starożytnej*, s. 16, 19.

<sup>113</sup> Niemiecki termin *Spiel* oddaje za pośrednictwem połączenia gra/zabawa, aby zawrzeć oba odcienie znaczeniowe, które zawiera termin niemiecki, w miarę możliwości będą posługiwał się najprecyzyjniejszym polskim odpowiednikiem *igraszka*.

filozofii. Źródła Nietzscheańskiego pojęcia gry/zabawy można odnaleźć nie tylko w Kantowskiej teorii retoryki, lecz również w Schillerowskiej koncepcji popędów<sup>114</sup>. Dla Schillera stanowiący przejaw sfery estetycznej popęd do gry/zabawy (*Spieltrieb*) pozwala scalić dwa pozostałe popędy: będący przejawem sfery fenomenalnej popęd materialny [*Stofftrieb*] oraz popęd formy [*Formtrieb*] (przejaw sfery noumenalnej). Nietzsche przenosi ten antropologiczny popęd na płaszczyznę lingwistyczną, upatrując w nim retorycznej językowo-artystycznej zasady stawania się. Gra/zabawa jest, według Nietzschego, przejawem całkowitej wolności i bezcelowości. Nietzsche idzie tu za Schillerem, który przeciwstawia Kantowskiej wolności moralnej – jako odnoszącej się jedynie do sfery noumenalnej formalnie pustej i abstrakcyjnej, czystej formy człowieczeństwa – ideał swobody estetycznej. Swoboda ta jest tożsama z aktem samowoli, a zatem, w duchu ustaleń Fichtego i podążającego za nim Schlegla – z kategorią samoograniczenia, czyli syntetycznego momentu dialektyki absolutnego samoustanowienia się Ja, absolutnego przeciwstawienia (nie-Ja) podmiotu (w wypadku Fichtego) oraz autokreacji, samostworzenia (*Selbstschöpfung*) i autodestrukcji, samozniszczenia (*Selbstvernichtung*) twórcy (w wypadku Schlegla). Jak pisze Schlegel: „zmysł (do sztuki, nauki, jakiegoś człowieka itd.) to podzielony duch – samoograniczenie, a zatem rezultat autokreacji i autodestrukcji”<sup>115</sup>. Jak zauważa Markowski: „przez samoograniczenie [*Selbstbeschränkung*] Schlegel rozumie akt samowoli [*Willkür*], który bynajmniej nie jest przypadkowy, lecz ściśle zdeterminowany przez wolę nastawioną na kształcenie Ja [*Bildung*]”<sup>116</sup>. Co więcej, jest to akt rozumny, ściśle korespondujący z charakterystycznym dla idealizmu niemieckiego rozumieniem wolności jako samoograniczenia. Jak bowiem zauważa Schlegel: „coś, co wydaje się i powinno wydawać się bezwarunkową samowolą, a zatem nierozumnością czy nadrozumnością, w gruncie rzeczy musi jednak być absolutnie konieczne i rozumne – w przeciwnym razie chęć staje się nawykiem, pojawia się ograniczenie, a samoograniczenie staje się samozniszczeniem”<sup>117</sup>. Zdaniem Nietzschego, ów akt absolutnej samowoli jest tożsamy właśnie z dziecięcą bądź artystyczną igraszką i podobnie jak w koncepcji Schlegla polega na połączeniu

<sup>114</sup> Co istotne, koncepcję popędu artystycznego jako źródła retorycznego języka Nietzsche czerpie z koncepcji Gerbera, ten zaś konstruuje ją, odnosząc się bezpośrednio do Schillerowskiego terminu *Spieltrieb*.

<sup>115</sup> F. Schlegel, *Fragments*, s. 9.

<sup>116</sup> M. P. Markowski, przypis w: F. Schlegel, *Fragments*, s. 9.

<sup>117</sup> F. Schlegel, *Fragments*, s. 11–12.



przypadkowości i konieczności bytu<sup>118</sup>: „Tę absolutnie wolną wolę można sobie jednak wyobrazić tylko jako pozbawioną celu, jako coś na kształt dziecięcej igraszki lub artystycznej skłonności do zabawy”<sup>119</sup>.

Istnieje jednak istotna różnica między wizją świata Schlegla i Nietzschego. U Schlegla dynamiczna i progresywnie rozumiana realność ma bowiem sens teleologiczny, wyznaczony przez podporządkowanie jej kategorii *Bildung*, zgodnie z którą transcendentalne *ja* zostaje wpisane w twórczą boskość kosmosu. W Schleglowskiej wizji rzeczywistości istnieje zatem cel, który mimo że realnie nie jest możliwy do osiągnięcia, to jest wyraźnie określony na drodze ciągłego aproksymatywnego i progresywnego ruchu transcendowania ku nieskończoności. Natomiast stawanie się w filozofii Nietzschego, choć, podobnie jak u Schlegla (Nietzsche podziela jego aktywistyczną wizję realności), podlega dynamice tworzenia-niszczenia, jest, w przeciwieństwie do wizji Schlegla, całkowicie bezcelowe. Co więcej, aby ugruntować swój cel wpisania „ja” w twórczą boskość kosmosu, Schlegel, z jednej strony neguje subiektywizm (w ogólnym planie), lecz z drugiej nie jest w stanie ugruntować swojej obiektywnej wizji świata, wychodząc bowiem od transcendentalno-fichteńskiego określenia realności, definiuje ją w kategoriach podmiotowo-świadomościowych. W konsekwencji świat w filozofii Schlegla – na co zwracał uwagę już Jacobi – staje się jedynie pustym wyrazem subiektywności. Jako że świat nie jest, zdaniem Nietzschego, jedynie fantazmatycznym wytworem subiektywnej aktywności transcendentalnego podmiotu, lecz właśnie sam podmiot na równi ze światem zostaje sprowadzony do językowej hipostazy, toteż unika on subiektywistycznego zeslizgnięcia własnej myśli, które staje się, jego zdaniem, udziałem koncepcji Schlegla oraz całego osadzonego w transcendentalno-idealistycznym paradygmacie romantyzmu je-najskiego. Twórczość w koncepcji Nietzschego nie jest zatem efektem braku (tj. subiektywnym rojeniem z nicości), wyrazem pustej czy też złej nieskończoności, lecz jako artystyczna, nieskrępowana gra sił językowych wyrasta z pełni, z nadmiaru, z afirmacji, z całości. Owa retoryczna gra lustrzanej oscylacji jest zatem w istocie afirmacją. Jak pisze Deleuze: „Wielość afirmowana jest jako wielość,

<sup>118</sup> Próba połączenia przez Nietzschego konieczności i przygodności w grze zespalającej człowieka z kosmosem stanowi stały motyw twórczości Nietzschego, szczególnie wyraźny i mocno zaakcentowany w późnej jego myśli. Szerzej na ten temat w kontekście „poważnej zabawy” cf. A. D. Schrift, *Nietzsche and the Question of Interpretation: Between Hermeneutics and Deconstruction*, New York 1990, s. 68–73.

<sup>119</sup> F. Nietzsche, *Filozofia w tragicznej epoce Greków*, [w:] *idem, Pisma pozostałe*, s. 138.

stawanie się jako stawanie. A to oznacza, że afirmacja jest wielością, że sama się staje; że stawanie się i wielość same są afirmacjami. We właściwie rozumianej afirmacji istnieje coś na podobieństwo gry luster<sup>120</sup>. Ten kosmiczny rodzaj gry odpowiada jednemu z trzech wyróżnionych przez Schrifta znaczeń tego pojęcia w filozofii Nietzschego, a mianowicie konceptowi gry świata [*Weltspiel*]<sup>121</sup>. Na gruncie tej energetyczno-ludycznej wizji rzeczywistości świat jawi się jako retoryczna gra sił językowych, określona przez tropiczny ruch metonimiczno-metaforycznego odwracania i aberracji, który polega na refleksyjnym przechodzeniu między zhipostazowanymi biegunami, czy też, krótko mówiąc, świat to wyraz perspektywizującej istnienie działalności woli mocy.

Język w ujęciu Nietzschego jest bowiem, jak dowodzi de Man, właśnie wyznaczonym przez metonimiczny charakter retorycznych tropów strukturalnym systemem odwracania. De Man obrazuje tę funkcję języka na podstawie przykładów zaczerpniętych z *Nachlassu*, oznaczonych mianem „fenomenalizmu świata wewnętrznego”:

O d w r ó c e n i e c h r o n o l o g i c z n e, tak iż przyczyna wkracza w świadomość później niż skutek. – Zobaczyliśmy, że ból jest rzutowany na pewne miejsce ciała, nie mając tam swego źródła; zobaczyliśmy, że wrażenia zmysłowe, które naiwnie uważa się za determinowane światem zewnętrznym, determinowane są światem wewnętrznym; rzeczywiste oddziaływanie świata zewnętrznego nigdy nie jest u s w i a d a m i a n e... Częstka świata zewnętrznego, którą sobie uświadamiamy, jest korelatem skutku, który [rzekomo – dop. A. G.] dosięgnął nas z zewnątrz i jest wtedy projektowany, *a posteriori*, jako «przyczyna»<sup>122</sup>.

Dzięki rewindykacji retorycznego (opartego tu na tropie metonimii) charakteru języka Nietzsche dokonuje odwrócenia zamkniętej, stabilnej, binarnie spolaryzowanej struktury, w której pary opozycji wewnątrz–zewnątrz, przyczyna–skutek, oraz temporalne określenia przed–po tworzyły zwarty, zamknięty system, jaki znamy z klasycznej metafizyki. Jak zauważa bowiem de Man,

o zewnętrznym, obiektywnym wydarzeniu w świecie sądzono, że determinuje wewnętrzne, uświadamiane wydarzenie tak jak przyczyna determinuje skutek. Okazuje się jednak, że to, co uznawano za obiektywną przyczynę, samo jest rezultatem wewnętrznego skutku.

<sup>120</sup> G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, przeł. B. Banasiak, Warszawa 2000, s. 25.

<sup>121</sup> A. D. Schrifft, *Nietzsche and the Question of Interpretation: Between Hermeneutics and Deconstruction*, s. 67.

<sup>122</sup> F. Nietzsche, *Wola mocy*, s. 297 [cyt. zmodyfikowany], cyt. za: P. De Man, *Alegorie czytania*, s. 131.

To, co uważano za przyczynę, jest faktycznie skutkiem skutku, a to, co uważano za skutek, wydaje się funkcjonować jako przyczyna swej własnej przyczyny<sup>123</sup>.

Język jest zatem figuratywnym systemem tropicznego przenoszenia:

to, co nazwane jest tu «językiem», to medium, w którym zachodzi gra odwracania i zastępowania opisana w [powyższym – dop. A. G.] fragmencie. Owo medium czy własność języka jest zatem możliwością zastąpienia binarnych przeciwieństw, takich jak *po* przez *przed*, *później* przez *wcześniej*, *wewnątrz* przez *zewnątrze*, *przyczyny* przez *skutek*, *bez troski* o prawdziwość [truth-value] tych struktur. Jednak w ten, a nie inny sposób definiuje Nietzsche figurę retoryczną, paradygmat wszelkiego języka. W wykładach o retoryce metonimia scharakteryzowana jest tak jak to, co w retoryce nazywane jest również *metalepsis*, «zamiana przyczyny i skutku», a jednym z przykładów jest, co znamienne, zastąpienie języka [language] przez «język» [tongue]<sup>124</sup>.

Nie oznacza to jednak, że w jakiś sposób możliwe jest odwrócenie owego metonimicznego procesu i odszyfrowanie prawdziwej struktury rzeczywistości, można by bowiem przypuszczać, że skoro język retorycznie krzyżuje właściwości i odwraca kolejność elementów, to możliwe jest przywrócenie im ich „właściwego miejsca”. Tak rozumiany proces retoryczno-językowej dekonstrukcji przedmiotu stanowiłby w istocie kamień probierczy prawdy. Byłoby tak w istocie, gdyby swoje rozważania nad retoryczną strukturą języka Nietzsche zakończył jedynie na dekonstrukcji przedmiotu. Tak jednak się nie dzieje i jego łupem pada kolejno również podmiot, a dalej i samo doświadczenie. Język jest bowiem siłą rzeczy uwikłany również w struktury samej świadomości, która, jako jeden z członów owej relacji metonimicznego odwracania, również ulega dekonstrukcyjnej sile języka. Nietzscheańska odsłona językowego modelu poznania okazuje się zatem niezwykle radykalną formą powiązania procesów językowych z konstytucją doświadczenia. Język ulega w niej bowiem tak daleko idącej absolutyzacji, że jego rola nie ogranicza się jedynie do konstytuowania przedmiotowości, ale również bierze on aktywny udział w procesie formowania podmiotowości. Kolejny rozdział będzie poświęcony właśnie owym językowym procesom konstrukcji podmiotu w filozofii Nietzschego.

---

<sup>123</sup> P. de Man, *Alegorie czytania. Język figuralny u Rousseau, Nietzschego, Rilkego i Prousta*, s. 132.

<sup>124</sup> *Ibidem*, s. 133.



## ROZDZIAŁ V

### PODMIOT JAKO JĘZYKOWY KONSTRUKT

*Oto jest. Jeszcze ten raz, potem jeszcze raz, myślę, potem będzie koniec, myślę, także z tym światem. [...] Lecz nie myślę o tym wcale, czym miałbym myśleć? Nie wiem.*

Samuel Beckett, *Molloy*

W intelektualnej biografii Nietzschego Rüdiger Safranski zauważa, że w całej swej filozofii oraz w sposobie stawiania problemów „Nietzsche zawsze ma na oku krańcowe przypadki”<sup>1</sup>. Swym trafnym komentarzem Safranski zwraca uwagę nie tyle na samą przenikliwość wielkiego filologa, która pozwala mu już w prostych intuicjach doszukać się ich krańcowych konsekwencji, co przede wszystkim na zamiłowanie Nietzschego do skrajności. Potwierdzenia owej celnej psychologicznej obserwacji Safranskiego dostarczają również słowa Franza Overbecka, jednego z najbliższych przyjaciół Nietzschego, zgodnie z którymi Nietzscheńskim ideałem zawsze było to, co ekstremalne, zaś „jego osobiste zamiłowanie do krańcowości” nieustanie popychało go ku skrajności<sup>2</sup>. Ten psychologiczny rys osobowości Nietzschego, wraz z estetycznym zamiłowaniem do ekstremum, daje o sobie znać w samej filozofii Bazylejczyka, w jej stylu, w sposobie jej uprawiania, a często przekłada się również na samą treść jego filozoficznych ustaleń. Jak wiadomo, wychodząc od nieraz bardzo prostych i pospolitych intuicji, Nietzsche niemal zawsze dochodzi do radykalnych, często subwersywnych wobec utartych przekonań wniosków.

---

<sup>1</sup> R. Safranski, *Nietzsche. Biografia myśli*, przeł. D. Stroińska, Warszawa 2003, s. 91.

<sup>2</sup> F. Overbeck, *Nietzsche. Zapiski przyjaciela*, przeł. T. Zatorski, Gdańsk 2008, s. 14, 40, 41.

Z taką sytuacją mamy właśnie do czynienia w przypadku ewolucji Nietzscheańskich poglądów dotyczących statusu podmiotowości. Ewolucja ta, dokonująca się w perspektywie jego koncepcji języka i retoryki, zostaje przezeń ujęta w kategoriach semiotyczno-tekstualnych i stanowi stopniowo radykalizujący się ruch dekonstrukcyjny. Nietzscheańskie ujęcie problemu podmiotowości (a właściwie należałoby rzec: „całej relacji podmiotowo-przedmiotowej”) w kategoriach lingwistycznych nie powinno budzić zdziwienia w przypadku myśliciela, do którego, zresztą nie bez przyczyny, przylgnęło miano „wielkiego filologa”. Zrozumiałe wydaje się, że z racji jego filologicznego wykształcenia problematyka lingwistyczna musiała być mu szczególnie bliska, zaś rozważanie problemów metafizycznych w optyce językoznawstwa musiało uchodzić za całkowicie naturalną perspektywę badawczą. Mimo że punktem wyjścia rozważań Nietzschego były kwestie dotyczące języka, to od początku jego naukowej działalności interesowały go zagadnienia, których zakres daleko wykraczał poza przedmiot ówczesnej filologii i nauki o języku. Jak pisał bowiem już w jednym z wczesnych fragmentów: „język jest najpowszechniejszą rzeczą: potrzeba filozofa, który by się nią zajął”<sup>3</sup>. Toteż jego „umiłowanie słowa” niechybnie przekształciło się w „umiłowanie mądrości”, język z kolei stał się głównym tematem filozoficznego namysłu oraz wyróżnioną perspektywą stawiania kwestii natury ontologicznej i epistemologicznej.

## 1. Semiotyczna problematyzacja świadomości

Nietzsche już od najmłodszych lat swej naukowej kariery wyznawał pogląd, zgodnie z którym język bierze aktywny udział w kształtowaniu procesu poznawczego<sup>4</sup>, jak pisze już w 1863 roku: „Nie znamy rzeczy w sobie i dla siebie, lecz jedynie ich obrazy w lustrze naszej duszy. Nasza dusza jest tylko uduchowionym okiem, uchem, etc. Barwa i dźwięk nie cechują rzeczy, lecz oko i ucho. Wszelkie abstrakty, właściwości, które przypisujemy jakiejś rzeczy, powstają łącznie w na-

<sup>3</sup> F. Nietzsche, *Język i retoryka*, przeł. P. Pieniążek, „Sztuka i filozofia” 2001, 19, s. 7.

<sup>4</sup> W młodzieńczych poglądach Nietzschego na naturę języka wyraźnie pobrzmiewa duch romantycznej wizji języka znany z myśli Herdera, Humboldta czy Schellinga. Wizja ta wiązała się z odejściem od racjonalistycznego modelu języka, rozumianego jako nośnik obiektywnego sensu oraz transparentne medium komunikacji i środek poznania.



szym umyśle”<sup>5</sup>. Nietzsche nie tylko nie odchodzi od tego przekonania również w późniejszym okresie swej twórczości – co więcej, pogląd ten towarzyszy mu bodaj przez całą jego intelektualną drogę, stanowiąc jeden z nielicznych stałych motywów jego myśli – ale w dodatku stopniowo uznaje również rolę języka w procesach konstytuowania samej świadomości. Nietzsche stoi zatem na stanowisku, że wszelkie świadome myślenie jest możliwe jedynie dzięki językowi, a wręcz że geneza samej świadomości sięga procesów językowych. Tezę tę rozwija we fragmencie z *Wiedzy radosnej* (§ 354):

– Problem świadomości (właściwie, uświadomienia się sobie) występuje wówczas dopiero przed naszymi oczami, gdy zaczynamy pojmować, jak dalece moglibyśmy się bez niej obejść: [...] Moglibyśmy bowiem myśleć, czuć, chcieć, przypominać sobie, moglibyśmy również «działać» w każdym tego słowa znaczeniu, a mimo to nie potrzebowałoby to wszystko nam «dochodzić do świadomości» (jak mówi się obrazowo). Całe życie byłoby możliwe bez widzenia się niejako w zwierciadle, jak też istotnie i teraz jeszcze odgrywa się w nas bez tego odzwierciedlenia znacznie przeważająca część tego życia [...] Po co w ogóle świadomość, jeśli w gruncie rzeczy jest zbyteczna? – Otóż zdaje mi się [...], że bystrość i siła świadomości stoją zawsze w stosunku do zdolności powiadamiania się pewnego człowieka (lub zwierzęcia), zdolność powiadamiania się zaś w stosunku do potrzeby powiadamiania się [...]. Jeśli przypuścimy, że spostrzeżenie to jest prawdziwe, więc mogę wyrazić domysł, że świadomość rozwinęła się w ogóle tylko pod naciskiem potrzeby powiadamiania się – że pierwotnie tylko między człowiekiem i człowiekiem (między rozkazującym i słuchającym w szczególności) była potrzebna, pożyteczna i rozwinęła się także tylko w stosunku do stopnia tej pożyteczności. Świadomość jest właściwie tylko siecią, łączącą człowieka z człowiekiem – tylko jako taka musiała się rozwijać: pustelniczey i drapieżny człowiek nie byłby jej potrzebował. [...] Bo aby rzec raz jeszcze: człowiek, jak każde żyjące stworzenie, myśli ustawicznie, lecz o tym nie wie; świadome myślenie jest tylko najmniejszą tego częścią, powiedzmy: najpowierzchniejszą, najlichszą częścią – bo jedynie to myślenie świadome odbywa się w s l o w a c h, to znaczy w znakach powiadamiania się, przez co zdradza się samo świadomości pochodzenie. Słowem, rozwój mowy i rozwój świadomości (nie rozumu, lecz jedynie uświadamiania się rozumu sobie) idą ręką w rękę<sup>6</sup>.

Świadomość refleksyjna jest zatem, zdaniem Nietzschego, faktem językowym i jedynie dzięki językowi możliwym, tj. zostaje wykształcona w języku i w nim z konieczności wyartykułowana. Zdaniem Nietzschego, potrzeba komunikacji poprzedza język, ten zaś jest równorzędny ze świadomością refleksyjną. Oznacza to, że możliwość autorefleksyjnego aktu uświadomienia sobie własnych

<sup>5</sup> F. Nietzsche, *Język i retoryka*, s. 6.

<sup>6</sup> F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, przeł. L. Staff, Kraków 2003, s. 194–195.

stanów jest z konieczności ugruntowana w językowym procesie komunikacji. Prowadzi to Nietzschego do przekonania, że świadomość stanowi jedynie niesamoistny, wtórny element językowej funkcji komunikacyjnej, tj. rodzaj funkcjonalnego instrumentu zdeterminowanego przez komunikatywną funkcję. Czy też, jak pisze Nietzsche, świadomość jest: „tylko narzędziem komunikowania się: rozwinęła się w porozumieniu się i ze względu na interes porozumiewania się”<sup>7</sup>. Świadome myślenie odbywa się w znakach porozumiewania się, tj. słowach, pojęciach, ale również wszelkich innych uświadamianych formach ekspresji. Jak pisze Nietzsche:

Dodajmy, że nie tylko mowa służy za most między człowiekiem i człowiekiem, lecz i spojrzenie, uścisk, gest; uświadamianie naszych wrażeń zmysłowych w nas samych, siła utrwalania ich i niejako stawiania poza obrębem siebie, wzrastała w miarę jak rósł mus powiadamiania o nich innych przez znaki. Wynajdujący znaki człowiek jest zarazem zawsze bystrzej siebie samego świadomym człowiekiem; dopiero jako zwierzę społeczne nauczył się człowiek uświadamiać się sobie – czyni to jeszcze, czyni to coraz więcej<sup>8</sup>.

Świadomość stanowi zatem konieczne medium komunikacji, swego rodzaju kod dla semiotyczno-tekstualnego systemu językowego, kod o tyle istotny, że bez niego wszelka językowa funkcja komunikacyjna jest w istocie niewyobrażalna.

Pogląd, zgodnie z którym świadomość jest wykształconym pod wpływem konieczności powiadamiania się instrumentem komunikacji (tj. przejawem funkcji językowej), wiedzie Nietzschego do przekonania, że świadomość nie stanowi *de facto* wyrazu indywidualności, jednostkowości i partykularności indywiduum, lecz jest raczej umożliwiającą językową komunikację fiksacją (swoistym produktem) intersubiektywnej sfery społecznej. Wynika z tego, że językowo wyrażony akt samoświadomości nie jest aktem refleksyjnego powrotu jednostki do siebie jako ja indywidualnego, lecz reprezentuje w jednostce „to, co niejednostkowe”, tj. to, co ogólne (intersubiektywne, społeczne), toteż jak twierdzi Nietzsche: „świadomość nie przynależy właściwie do indywidualnej egzystencji człowieka, lecz raczej do tego, co w nim jest naturą gromadną i stadną”<sup>9</sup>.

Świadomość jako fakt językowy, wykształcony w perspektywie potrzeby komunikacyjnej, który stanowi odbicie natury społecznej, nie może prowadzić,

<sup>7</sup> F. Nietzsche, *Umwertung aller Werte*, Bd. I, Leipzig 1931, s. 319, cyt. za: P. Pieniążek, *Podmiot, autor i tekst u Nietzschego*, „Nowa Krytyka” 2002, (13), s. 76–77.

<sup>8</sup> F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, s. 195–196.

<sup>9</sup> *Ibidem*, s. 196.

zdaniem Nietzschego, do adekwatnego samoujęcia podmiotu za pośrednictwem świadomego aktu refleksji. Innymi słowy, samoświadome ujęcie podmiotu jest w istocie iluzją. Akt samouświadomienia sprowadza się bowiem do identyfikacji *ja* z samym sobą za pomocą aktu refleksyjnego. Z drugiej zaś strony akt ten z racji językowego statusu ma charakter dyskursywny, a więc dokonuje się w kategoriach podmiotowo-przedmiotowych. Osiągnięcie zatem identyczności *ja* z samym sobą oznaczałoby w istocie konieczność wyjścia poza, immanentną każdemu językowemu ujęciu, dyskursywną relację podmiotowo-przedmiotową. Jak pisze Nietzsche: „świadomość obejmuje zawsze podwójne odbijanie – nie istnieje coś bezpośredniego”<sup>10</sup>. Iluzoryczność aktu refleksji nie jest jednak zagwarantowana samą dyskursywną formą ujęcia świadomości, możliwe jest bowiem ujęcie dyskursywne, które, mimo że nie oznaczałoby konieczności utożsamienia przedmiotu ujmującego z ujmowanym, byłoby ujęciem adekwatnym, to znaczy *ja*-przedmiot świadomości byłby identyczny z *ja*-przedmiotem realnym, mimo że byłyby to w dalszym ciągu dwa przedmioty bądź raczej przedmiot i jego w pełni adekwatny obraz. Jednakże medium, w którym zachodzi owo ujęcie w filozofii Nietzschego, jest całkowicie nietransparentne. Całą kwestię bowiem dodatkowo komplikuje fakt, że ujęcie *ja* w świadomości za pośrednictwem aktu refleksji odbywa się środkami językowymi. Język zaś stanowi tropiczny system przeniesień. A zatem każde ujęcie jest metaforyczną aberracją zniekształcającą sens. Świadome *ja* nigdy nie osiąga samego siebie w refleksji, zawsze samemu sobie się wyślizgując. W systemie Nietzschego możliwe jest zatem jedynie aberracyjne ujęcie powierzchni, naskórkowej warstwy rzeczywistości, samego fenomenu, które określa on mianem ujęcia perspektywicznego:

Oto właściwy fenomenalizm i perspektywizm, jak ja go rozumiem: tak chce natura świadomości zwierzęcej, że świat, który możemy sobie uświadomić, jest tylko światem powierzchni i znaków, światem uogólnionym, spospolitowanym – że wszystko, co się uświadamia, tym samym staje się płaskie, rozcieńczone, względnie głupie, ogólne, znakiem, pamięciowym znakiem stada, że z wszelkim uświadomieniem związane jest wielkie gruntowne spaczenie, sfalszowanie, upowierzchnienie, uogólnienie. [...] Zgadnicie, że chodzi mi tu nie o przeciwieństwo podmiotu i przedmiotu; rozróżnienie to pozostawiam teoretykom poznania, którzy utknęli w sidłach gramatyki (metafizyki ludowej). A zgola już nie o przeciwieństwo «rzeczy samej w sobie» i zjawiska: bo «poznajemy» nazbyt mało, by choć tak tylko móc rozróżniać. Nie mamy właśnie zgola żadnego organu do poznawania, do «prawdy»:

<sup>10</sup> F. Nietzsche, *Umwertung aller Werte*, s. 315, cyt. za: P. Pieniążek, *Podmiot, autor i tekst u Nietzschego*, s. 73.

«wiemy» (lub wierzymy lub wyobrażamy to sobie) właśnie tak wiele, jak to w interesie człowieczego stada, gatunku może być pożyteczne: a nawet to, co tu «pożytecznością» się zowie, jest ostatecznie także tylko wiarą, wyobrażeniem i może właśnie ową najfatalniejszą głupotą, z której kiedyś zginiemy<sup>11</sup>.

## 2. Podmiot jako gramatyczna hipostaza

Przywołana próba krytyki świadomości służy Nietzschemu za przesłankę dla dalszej dekonstrukcji takich pojęć, jak *ego*, „podmiot”, „substancja”, „dusza”, „rozum”. Wszystkie te terminy Nietzsche sprowadza bowiem do jednego określonego sensu, tj. do podmiotu rozumianego jako jednolita, auto-tożsama, substancjalna świadomość refleksyjna. Terminologiczna różnorodność w odniesieniu do pojęcia podmiotu pełni zatem w filozofii Nietzschego rolę czysto funkcjonalną. Nietzsche stosuje różne określenia podmiotowości (*ego*, „dusza”, „rozum” itd.) zależnie od partykularnego kontekstu polemicznego i doraźnie podejmowanej przez niego tematyki. Jednak wbrew tej wyznaczonej przez kontekst polemiczny różnorodności, atak Nietzschego zawsze jest skierowany pod adresem klasycznego rozumienia podmiotu jako substancjalnej jedności, stanowiącej centrum jego aktów rozumnych i wolicjonalnych oraz wyborów moralnych. W gruncie rzeczy cała zaś jego krytyka polega na odsłonięciu językowo-retorycznego, ugruntowanego w gramatycznym nawyku zaplecza, które kryje się za konstrukcją substancjalnego, jednolitego podmiotu. Ten ostatni stanowi bowiem, zdaniem Nietzschego, utrwaloną siłą nawyku językową hipostazę, za sprawą której jesteśmy skłonni doszukiwać się za każdym procesem czy też aktem percepcji jego podłoża. Jak pisze Nietzsche w §16 *Poza dobrem i złem*:

[...] gdy rozkładam proces, który swój wyraz znajduje w zdaniu «ja myślę», to otrzymuję szereg śmiałych twierdzeń, których uzasadnienie jest trudne, a być może niemożliwe – na przykład [...], że w ogóle musi istnieć coś, co myśli, że myślenie jest czynnością i skutkiem pewnej istoty, pomyślanej jako przyczyna «ja»<sup>12</sup>.

We fragmencie tym Nietzsche odwołuje się, rzecz jasna, do drugiej kartezjańskiej medytacji, w której Descartes dochodzi do swej słynnej tezy *Cogito*

<sup>11</sup> F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, s. 196.

<sup>12</sup> F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem. Preludium do filozofii przyszłości*, przeł. P. Pieniążek, Kraków 2005, s. 23.

*ergo sum*. Nietzscheańska krytyka rozumowania Kartezjusza opiera się na zakwestionowaniu zasadności wnioskowania o istnieniu substancjalnego myślącego *ja* (*res cogitans*) w oparciu o fakt istnienia myślenia (aktu *cogito*). Jak słusznie uważa Nietzsche, z myślenia wynika jedynie istnienie aktu myślenia, nie zaś substancjalnego podmiotu, który za owym aktem stoi. Błędu Kartezjusza Nietzsche upatruje w nieświadomym hipostazowaniu gramatycznego nawyku. Właściwe rozumowanie Kartezjusza można wobec tego sprowadzić do twierdzenia: jeżeli istnieje myślenie, czyli orzecznik, musi zatem istnieć coś, czemu to myślenie przysługuje – rzecz myśląca, czyli podmiot. Stąd twierdzenie „Myślę, więc jestem rzeczą myślącą”. Kartezjusz sam zatem zakłada to, co później w radosnej euforii odnajduje, bowiem w twierdzeniu *cogito* (myślę) cudownie odnaleziony podmiot już się mieści, tyle że pod postacią podmiotu gramatycznego – pierwszej osoby liczby pojedynczej. Jak celnie kwituje ów zabieg Nietzsche: „Ostatecznie, któż zaprzeczyłby, że myśl ma przyczynę, że «ja» jest przyczyną myśli? [...], «ja» człowiek stworzył, wyprojektował z siebie [...]. Cóż zatem dziwnego, że potem znajdował w rzeczach to, co w nie włożył?”<sup>13</sup>

Toteż Kartezjańskie wielkie odkrycie „Archimedesowego punktu” oparcia dla całej jego filozofii okazuje się, zdaniem Nietzschego, jedynie transpozycją gramatycznego podmiotu z płaszczyzny językowej na płaszczyznę ontologiczną, która polega na bezprawnym zhipostazowaniu podmiotu gramatycznego na podmiot istniejący substancjalnie. Jak relacjonuje bowiem wnioskowanie Kartezjańskie Nietzsche:

«Myśli się: istnieje tedy coś myślącego» – do tego sprowadza się argumentacja Kartezjusza. Lecz to znaczy, wiarę swoją w pojęcie substancji uważać za «prawdziwą *a priori*»: albowiem, «jeśli się myśli, musi istnieć coś, 'co myśli'», jest po prostu sformułowaniem naszego przyzwyczajenia gramatycznego, które wszelkiej czynności przypisuje sprawcę. Krótko mówiąc, ustanawia się już tutaj postulat logiczno-metafizyczny – i nie tylko konstatuje... Drogą Kartezjusza nie dochodzi się do czegoś absolutnie pewnego, lecz tylko do pewnego faktu bardzo silnej wiary. Jeśli się zredukuje twierdzenie do «myśli się, więc istnieje myśl», otrzymuje się po prostu tautologię: i właśnie tego, co jest kwestią «realności myśli», nie porusza się wcale – w tej mianowicie formie «pozorność» myśli nie da się odrzucić. To jednak, czego chciał Kartezjusz, jest to, że myśl posiada nie tylko realność pozorną, lecz realność w sobie<sup>14</sup>.

Zdaniem Nietzschego, pogląd (tzw. „przesąd logików”), który pokutuje u Kartezjusza, „że podmiot «ja» jest warunkiem orzeczenia «myślę»”, ma

<sup>13</sup> *Idem*, *Zmierzch bożyszcz, czyli jak filozofuje się młotem*, przeł. P. Pieniążek, Kraków 2005, s. 35.

<sup>14</sup> F. Nietzsche, *Wola mocy*, § 260.

swoją genezę w „gramatycznym nawyku” związanym z podmiotowo-orzecznikową konstrukcją językowej formy orzekania, tj. z hipostazowaniem składni na strukturę rzeczywistości. Wynika z tego, że substancja jest jedynie gramatyczną hipostazą, fiksacją jedynie nam dostępnej językowej (podmiotowo-orzecznikowej) formy ujmowania rzeczywistości. Wnioskowanie zatem o istnieniu substancji z istnienia myśli to *de facto* wnioskowanie o istnieniu „podmiotu” z istnienia „orzecznika”. Jak pisze Nietzsche: „Wnioskuje się tutaj zgodnie z gramatycznym nawykiem, że «myślenie jest czynnością, do każdej czynności przynależy ktoś, kto myśli, przeto –»”<sup>15</sup>.

Wydawać by się zatem mogło, że dokonując transpozycji płaszczyzny ontologicznej na lingwistyczną, Nietzsche zdaje się jedynie wykonywać ruch odwrotny do Kartezjusza, tj. odwracać jego rozumowanie. Jednakże właściwą istotą Nietzscheańskiego posunięcia nie jest, rzecz jasna, jedynie proste, literalnie odwrotne niż u Descartesa, przeniesienie danego językowo „ja” – pierwszej osoby liczby pojedynczej na substancjalny podmiot, lecz położenie nacisku na referencyjną i predykatywną funkcję języka, tkwiącą z konieczności w samej jego strukturze. Za pomocą tych charakterystyk Nietzsche stara się wyjaśnić mechanizm tworzenia podmiotu, sama predykcja bowiem jest stosunkiem składniowym zachodzącym między podmiotem a orzeczeniem, którego istotą jest przypisywanie pewnych cech określone mu fragmentowi rzeczywistości<sup>16</sup>. Innymi słowy, funkcja predykatywna (czy też, inaczej mówiąc, akt orzekania) – polegająca na tym, że ujmując coś, język musi ująć to jako gramatyczny podmiot zdania, nawet jeżeli żadna podmiotowość temu czemuś nie przysługuje, jak ma to miejsce w wypadku ujmowania cech, jakości, procesów, jest konieczną nieredukowalną właściwością języka, a co za tym idzie, również i myślenia. Innymi słowy, myślenie i percypowanie, z racji swego językowo określonego charakteru, zawsze powtarza dyskursywną strukturę podmiotowo-orzecznikową, dokonując jej transpozycji na relację podmiot–przedmiot. Tym samym petryfikacja stawania się poprzez

<sup>15</sup> *Idem, Poza dobrem i złem*, s. 24.

<sup>16</sup> Akt asercji jest tożsamy z podporządkowaniem składników pod jeden podmiot, syntetyzowaniem wielości w jedność, akt ten polega zatem na „strukturyzowaniu różnych podrzędnych jednostek w taki szczególnie sposób, aby mogły one utworzyć zunifikowaną całość. Kompozycja nie jest zbiorem; nie jest szeregiem; lecz wzorem. [...] W każdym wypadku podporządkowanie jest istotą kompozycji – jak w wypadku każdego intelektualnego wysiłku. [...] Struktura asercji jest nie-semantycznym związkiem między nią a innymi asercjami w kontekście bezpośrednim”. B. Grey, *The Grammatical Foundation of Rhetoric. Discourse Analysis*, New York 1977, s. 92. Więcej na ten temat, zob. *ibidem*.



powtórzenie dyskursywnej struktury języka zostaje uświęcona mocą samej językowej formy. Nietzsche stara się zatem pokazać, że od tej formy nie ma ucieczki i że *de facto* wszelki akt ujęcia (wzrokowy, językowy, pojęciowy, uczuciowy) z konieczności zostaje w podmiotowo-orzecznikowej formie wyrażony, albowiem paradygmatem wszelkiego ujmowania jest właśnie język.

Innymi słowy, aby orzekanie miało – jak zwykło się obrazowo mówić – miejsce, tj. aby mogło ono zachodzić, język musi w akcie orzekania do czegoś się odnosić. Tym „miejscem” jest właśnie podmiot, który zostaje zhipostazowany w postać kartezjańskiej rzeczy myślącej, owego „czegoś”, co myśli. Jak pisze Nietzsche: „A w końcu tym «to myśli» zbyt wiele już powiedziano: już owo «to» zawiera wykładnię procesu i do samego procesu nie należy”<sup>17</sup>. Nietzsche przypisuje zatem temu podłożu czysto abstrakcyjną charakterystykę „czegoś”, o czym można jedynie powiedzieć, że jest o tym orzekany proces, podczas gdy samo „to coś” nie jest już przedmiotem żadnego orzekania i do samego procesu nie należy; wydaje się, że w ten sposób Nietzsche celowo nawiązuje do Arystotelesowskiej definicji substancji, rozumianej jako ostateczne podłoże-substrat, który zgodnie z definicją Stagiryty jest *nota bene* najbardziej fundamentalnym znaczeniem substancji:

Przez «substancję» rozumie się mianowicie albo istotę, albo ogół, albo rodzaj, a do tego można dodać jeszcze czwarte znaczenie, mianowicie substrat. Substrat jest to coś, o czym wszystkie inne predykaty są orzekane, podczas gdy on sam już nie może być orzekany o niczym. Dlatego też najpierw trzeba określić jego naturę, albowiem jak najbardziej wydaje się, iż w pierwszym rzędzie substrat jest substancją<sup>18</sup>.

Zdaniem Nietzschego, sens tego najbardziej fundamentalnego znaczenia substancji jest czysto językowy. Wszak zgodnie z definicją Arystotelesa substrat to nic innego, jak podmiot, o którym orzekane są predykaty. A zatem podmiot, *ja*, jako substancjalne podłoże wszystkich aktów (myślenia, działania, odczuwania, postrzegania etc.) jest jedynie językową hipostazą. Jak zauważa Nietzsche: „Pomyślmy o podmiocie i przedmiocie; pojęcie sądu zostaje wyabstrahowane ze zdania gramatycznego. Z podmiotu i orzecznika pochodzą kategorie substancji i akcydensu”<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, s. 24.

<sup>18</sup> Arystoteles, *Metafizyka*, przeł. K. Leśniak, Warszawa 1983, s. 161.

<sup>19</sup> F. Nietzsche, s. 8.

Swe przekonanie o językowym charakterze pojęć metafizycznych Nietzsche czerpie od Schopenhauera, do którego słów zresztą daje odnośnik:

Kiedy poznanie [...] zostaje wyrażone *in abstracto* przez podmiot i orzeczenie, czysto pojęciowe stosunki zostają z powrotem przeniesione na poznanie naoczne na skutek mniemania, że podmiot i orzeczenie sądu muszą mieć w naoczności własny, szczególnie korelat: substancję i przypadłość<sup>20</sup>.

Toteż zdaniem Schopenhauera – za którym podąża również Nietzsche – pojęcie substancji „wywodzi się z kategorii przysługiwania czemuś i bycia podmiotem czegoś. Znamy je jednak tylko na podstawie formy sądów kategoriycznych, tj. z połączenia dwóch pojęć w podmiot i orzeczenie. Z jakimże strasliwym przymusem uzależniona została owa wielka zasada metafizyczna od tej prostej, czysto logicznej formy!”<sup>21</sup> Pojęcie substancji, zdaniem Schopenhauera, stanowi jedynie transfigurację pojęcia materii, istota zaś tej ostatniej „polega na całkowitym zjednoczeniu przestrzeni i czasu”<sup>22</sup>. Jak bowiem twierdzi Schopenhauer,

[...] przedstawienie materii powstaje wtedy, kiedy w intelekcie, dla którego wyłącznie ono istnieje, dzięki prawu przyczynowości (jego jedynej formie poznania), łączą się najściślej czas i przestrzeń, a udział przestrzeni w tym wytworze ukazuje się jako niezniszczalność materii (trwanie – substancja, dop. A. G.), zaś udział czasu jako zmiana jej stanów (zmiennosc – przypadłość, dop. A. G.)<sup>23</sup>.

Pojęcie substancji i przypadłości jest zatem, według jego ustaleń, konsekwencją syntezy kategorii czasu i przestrzeni. W jej wyniku przy przewadze kategorii przestrzeni (miejsca) dochodzimy do pojęcia trwałości, tj. trwałego podłoża, a zatem substancji, zaś przy przewadze kategorii czasu powstaje pojęcie zmienności, tj. zmiennych stanów podłoża, czyli, mówiąc językiem klasycznej metafizyki, akcydensów. Rozstrzygnięcia te przyjmuje również Nietzsche, z tą jednak różnicą, że dla niego czas i przestrzeń stanowią wyraz językowej funkcji różnicującej, nie zaś, jak utrzymuje Schopenhauer, manifestację podstawy racji dostatecznej.

W konsekwencji oznacza to, że kategoria substancji ma, według Nietzschego, czysto językowe pochodzenie, jako wyraz syntezy kategorii czasu i przestrze-

<sup>20</sup> A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, przeł. J. Garewicz, Warszawa 1994, t. I, s. 687, cyt. zmodyfikowany.

<sup>21</sup> *Ibidem*, s. 707–708.

<sup>22</sup> *Ibidem*, s. 709.

<sup>23</sup> *Ibidem*, s. 736.

ni stanowi ona bowiem manifestację, językowej retorycznej funkcji różnicującej. Innymi słowy, substancja stanowi rezultat operacji językowej pierwotnej, dyskursywnej funkcji różnicującej na stanowiących również produkt tej różnicy kategoriach czasu i przestrzeni. Mając językowy charakter, operacja ta jest działalnością dyskursywną, jak pisze Schopenhauer:

[...] postępując prawidłowo rozum tworzy wyższe pojęcie rodzajowe tylko w ten sposób, że stawia obok siebie różne pojęcia gatunkowe i porównuje je, postępując dyskursywnie, i przez opuszczenie różnic między nimi, a pozostawienie zgodności uzyskuje obejmujące je wszystkie, lecz zawierające mniej [od tamtego] pojęcie rodzajowe<sup>24</sup>.

Wynika z tego, że pojęcie substancji jest w istocie aberracją, albowiem stanowi ono nie abstrakcję, powstałą na skutek zróżnicowania gatunkowych kategorii czasu i przestrzeni, lecz syntetyczne ich połączenie. Substancja jest zatem czysto językowym aberracyjnym wytworem, czymś, co, jak zgodnie twierdzą obaj myśliciele, „stworzone zostało [...] tylko po to, by opierając się na nim wyłudzić podstępem pojęcie substancji niematerialnej”<sup>25</sup>.

Zdaniem Nietzschego, dyskursywna struktura językowa stanowi warunek wszelkiego doświadczenia, odpowiadając za kształt wszelkiej przedmiotowości. A zatem skoro wszelka przedmiotowość ma strukturę językową, tj. stanowi odbicie struktury sądu (podmiot – orzecznik), to we wszelkim przedmiocie doświadczenia struktura ta zostaje odzwierciedlona pod postacią relacji substancji i akcydensu. Analiza lingwistyczna jest więc w gruncie rzeczy analizą struktury rzeczywistości. Transpozycja językowego układu pojęciowego na sferę wewnętrznych zjawisk, tj. odczuwania, myślenia, aktów woli, prowadzi w istocie do potraktowania ich jako akcydensów (orzeczników) przysługujących jakiejś istniejącej, rzekomo nieziennej substancji (podmiotu). Mechanizm ten trafnie opisuje Schopenhauer:

Jeśli w naoczności zewnętrznej człowiek chwyta siebie obiektywnie, to znajduje istotę przestrzennie rozciągniętą i w ogóle na wskroś cielesną; jeśli natomiast chwyta się tylko w samowiedzy, czyli czysto subiektywnie, to znajduje tylko coś, czego chce i co sobie przedstawia, wolne od wszelkich form naoczności, a więc także bez jakichkolwiek właściwości przysługujących ciałom. Tworzy teraz pojęcie duszy, podobnie jak wszystkie pojęcia transcendentalne zwane przez Kanta ideami, w ten sposób, że stosuje regułę podstawy dostatecznej, formę

---

<sup>24</sup> *Ibidem*, s. 737.

<sup>25</sup> *Ibidem*.

wszelkiego przedmiotu, do czegoś, co przedmiotem nie jest, w danym wypadku do przedmiotu poznania i woli<sup>26</sup>.

Ten schemat Schopenhauera pokrywa się w zasadzie ze schematem Nietzscheańskim, z tą różnicą, że zdaniem Nietzschego to język, nie zaś podstawa racji dostatecznej, jest odpowiedzialny za kształt wszelkiej przedmiotowości, tak zewnętrznej (obiektywnej, naocznej), jak i wewnętrznej (subiektywnej, intelektualnej). Kategoria substancji powstaje zatem przez zastosowanie językowego aparatu odpowiadającego za kształt przedmiotowości do sfery zjawisk wewnętrznych i wprowadzenie wspólnego dla nich, abstrakcyjnego podłoża. Poprzez czysto poznawczo-językowe ujęcie własnych samoświadomych aktów woli, myśli oraz emocji sama podmiotowo-orzecznikowa forma tego ujęcia wymusza doszukiwanie się za nimi pewnego stałego podłoża owych aktów. Ten proces kształtowania się takich pojęć metafizycznych, jak „dusza”, „pierwsza przyczyna”, „Bóg”, stanowi, zdaniem Nietzschego, wynik wiary w gramatykę. Wszelkie idee metafizyczno-teologiczne są zatem, jego zdaniem, podstępnie przemyconymi następstwami kategorii substancji (podłoża wszelkich aktów) i jako takie stanowią jedynie językowe hipostazy. Można zatem rzec, że „śmierć Boga” jest w istocie faktem językowym, albowiem Nietzscheańska dekonstrukcja podstawowych pojęć metafizyczno-teologicznych oznacza sprowadzenie ich do jedynie lingwistycznego wymiaru. Z drugiej jednak strony, zdaniem Nietzschego, język współkonstruuje pojęcie Boga za pomocą głębokich gramatycznych struktur języka, które wraz z rewindykacją jego retorycznej natury stają się wszechogarniające. Albowiem sam język mocą własnej logicznej struktury z konieczności hipostazuje pojęcia metafizyczne, odzwierciedlając całą metafizyczną gramatykę myślenia, od której nie sposób uciec. Siłą rzeczy zatem, mimo iż są one aberracjami retorycznymi, to nie sposób od nich abstrahować, albowiem język zostaje podniesiony do rangi rzeczywistości *sui generis*. W tym kontekście nie powinno dziwić przekonanie Nietzschego, że: „najgłębsze poznanie filozoficzne spoczywa już gotowe w języku”<sup>27</sup>. Nietzsche na poparcie swej tezy powołuje się na słowa Kanta, który twierdzi, że: „wielka, a może i największa część zajęć naszego rozumu polega na rozkładaniu na czynniki pojęć, które już posiadamy o [pewnych] przedmiotach”<sup>28</sup>. Nietzscheańska

<sup>26</sup> *Ibidem*, s. 735.

<sup>27</sup> F. Nietzsche, *Język i retoryka*, s. 8.

<sup>28</sup> I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, Warszawa 1957, cyt. za: F. Nietzsche, *Język i retoryka*, s. 8.

krytyka podmiotowości i dekonstrukcja metafizyki stanowią zatem poniekąd radykalizację krytyki Kantowskiej, jednak rozumianej w swoistym lingwistycznym duchu. Nie omija ona przy tym również samego Kanta.

### 3. Dekonstrukcja świadomości

Co prawda, Nietzscheańskie zarzuty skierowane pod adresem Kartezjusza, dotyczące wyprowadzenia z *cogito res cogitans*, nie mogą stanowić bezpośrednio podstawy do krytyki filozofii Kanta, gdyż tego rodzaju przejście u niego zwyczajnie nie występuje. Co więcej, Kant wielokrotnie podkreślał w swojej filozofii procesualny charakter struktury podmiotowości, opierając ją na transcendentalnej jedności apercepcji, stanowiącej najwyższy akt syntezy. W odniesieniu do Kanta problem substancji, który porusza Nietzsche, dotyczy nie tyle substancjalnie istniejącego podmiotu, ile możliwości istnienia myślenia bez świadomości, czy też dokładniej, bez podstawowego aktu syntezy – powiązania przedstawięń w jednej świadomości. Mimo że Kant nie posuwa się tak daleko jak Kartezjusz w transponowaniu gramatycznego podmiotu na rzeczywistość, to nie jest on, zdaniem Nietzschego, od owej transpozycji całkiem wolny. Tą gramatyczną hipostazą podmiotu jest w przypadku Kanta właśnie podstawowy akt syntezy, którego wymóg istnienia ustanawia on jako całkowicie konieczny<sup>29</sup>. Innymi słowy, za Kantowskim przekonaniem o konieczności istnienia jakiegoś jednego gruntownego aktu syntezy, który zbierałby inne poszczególne akty myślenia (tj. wydawania sądów – a więc również syntezy), kryje się, zdaniem Nietzschego, również mechanizm transpozycji podmiotowo-rzecznikowej struktury języka, lecz tym razem na sferę świadomości. W myśli Kanta Nietzsche dostrzega zatem strukturalne podobieństwo z filozofią Descartesa, które objawia się na planie kauzalnego określenia i uwarunkowania elementów heterogenicznych (poszczególnych aktów myślenia) przez element jednoczący (podmiot). Ów stan rzeczy Nietzsche określa mianem „fałszywej

<sup>29</sup> Podobne intuicje zdają się przyświecać również Ingardenowi w jego strategii translator-skiej *Krytyki czystego Rozumu* Kanta. Ingarden rezygnując z zaimka „Ja”, w swoim przekładzie sugeruje *implicite* nasuwającą się interpretację substancjalistyczną przedstawienia „myśle”. Ponadto zwraca on uwagę na istotne związki gramatyczne kantowskiej transcendentalnej jedności apercepcji („myśle”) z kartezjańskim *cogito*. Podobnie jak *cogito* wiązało się z *res cogitans*, tak też „myśle” jest *de facto* związane z podmiotem, jednakże nieistniejącym substancjalnie.

przyczynowości”; jego zdaniem, polega ona na „ujęciu «ja» (podmiotu) jako przyczyny” – jak miało to miejsce w przypadku Kartezjusza – czy też na „ujęciu świadomości [...] jako przyczyny” – jak w przypadku Kanta<sup>30</sup>. Zachodzi zatem istotne strukturalne pokrewieństwo obu relacji uprzyczynowienia myślenia przez coś nadrzędnego, różnica polega jedynie na substancjalnym bądź procesualnym statusie owej przyczyny. To strukturalne pokrewieństwo, zdaniem Nietzschego, zasada się na wspólnym językowo-gramatycznym charakterze obu relacji przyczynowości. Zdaniem Nietzschego, w Kantowskiej transcendentalnej jedności apercpepcji, podobnie jak w Kartezjańskim akcie *cogito*, zawarty jest bowiem *implicite* podmiot gramatyczny<sup>31</sup>. Podmiot ów, rzecz jasna, nie ma już tak namacalnego charakteru jak u Kartezjusza, objawia się jednak w pewnej wspólnej podstawie, w formie jednego nadrzędnego aktu, przedstawień, aktów woli itp. Innymi słowy, musi istnieć „coś” (w tym wypadku pierwotny akt syntezy), na czym wszelkie myślenie (czyli, zgodnie z definicją Kanta, ujmowanie wielości w jedność) może się zasadzać. Musi istnieć, jak wymownie określa to Nietzsche, „owo «to» myśli”, a „owo «to» jest właśnie starym słynnym «ja»”<sup>32</sup> – hipostaza gramatycznego podmiotu. A zatem Kantowska apercpepcja, nawet jeśli nie jest rozumiana substancjalnie, to, podobnie jak u Descartes’a, stanowi językową hipostazę, pochodzącą z podmiotowo-orzecznikowej konstrukcji języka swoistym gramatycznym „x-em”. Apercpepcja odpowiada za syntezę myśli w świadomości, podobnie jak podmiot w zdaniu syntetyzuje w sobie orzeczniki lub kategorie syntetyzując dane w pojęcia, a pojęcia – w sądy. Świadomość jest więc, według Nietzschego, jedynie projekcją językową, do tego niekonieczną dla samego aktu myślenia, a wręcz od owego aktu zależną. A zatem skoro świadomość nie jest konieczna dla myślenia, to Nietzsche, wbrew Kantowi, twierdzi, że przedstawienie „myśle” nie jest koniecznym korelatem wszelkiego doświadczenia. Albowiem skoro życie może się obejść bez apercpepcji empirycznej, tym bardziej może się obejść bez transcendentalnej jedności apercpepcji – koniecznego, zdaniem Kanta, warunku

<sup>30</sup> F. Nietzsche, *Zmierzch bożyszcz*, s. 35.

<sup>31</sup> Nie jest to żadne odkrycie, wszak już koniugacja czasownika „myśleć” w tym kantowskim zwrocie wskazuje na pierwszą osobę liczby pojedynczej, co jeszcze wyraźniej widoczne jest w języku niemieckim, gdy Kant, zmuszany względami gramatycznymi, używa zaimka osobowego: „Das: I c h [!] denke, muss alle meinen Vorstellungen begleiten können”, *ibidem*, s. 155, przypis; podkr. moje – A. G.

<sup>32</sup> F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, s. 24.



umożliwiającego wszelkie doświadczenie. Co ciekawe, również sam Kant zostawia w swojej filozofii pewną, mówiąc kolokwialnie, furtkę dla takiej interpretacji. Konieczność istnienia transcendentalnej jedności apercpcji przedstawia bowiem za pomocą alternatywy, w której jeden z jej członów nie przeczy jednoznacznie hipotezie istnienia myślenia bez apercpcji. Brak transcendentalnej jedności apercpcji oznaczałby dla Kanta, „że przedstawienie byłoby albo niemożliwe, albo że przynajmniej dla mnie byłoby niczym”<sup>33</sup>. Można zatem wnosić po drugim członie tej alternatywy, że Kant dopuszcza przynajmniej hipotezę istnienia przedstawienia bez udziału transcendentalnej jedności apercpcji (bez aktu „myśle”) jako przedstawienia nieuświadomionego. Albowiem, jak dalej zauważa Kant: „najwyższą zasadą [...] (możliwości wszelkiej naoczności – dop. A. G.) w odniesieniu do intelektu jest to, że wszystko, co różnorodne w naoczności, podlega warunkom pierwotnej syntetycznej jedności apercpcji. [...] zasadzie (tej – dop. A. G.) podlegają wszystkie różnorodne przedstawienia naoczności, [...], o ile muszą móc być powiązane w jednej świadomości, albowiem bez tego nie można by przez nie niczego pomyśleć lub poznać, gdyż dane przedstawienia nie miałyby wspólnego aktu percepcji: «Myśle», i nie byłyby przez to zebrane w jednej samowiedzy”<sup>34</sup>. Jednakże – wedle Nietzschego – z faktu, że dane przedstawienia nie są zebrane w jednej świadomości, nie wynika, że za ich pośrednictwem nie może się odbywać myślenie, wynika zaś co najwyżej, że nie jest możliwe myślenie świadome. O istnieniu myślenia stanowi bowiem istnienie myśli, nie zaś wspólnego aktu percepcji wiążącego owe myśli w jednej świadomości. Wszak myślenie, w systemie Kantowskim, konstituuje się właściwie już na poziomie (*nomen omen*) intelektu, który za pomocą pojęć empirycznych – porządkujących i zbierających w całość prawideł rozumu – nadaje danym naocznym, poprzez porównywanie, namysł i abstrakcję, formę ogólności, następnie zaś za pośrednictwem kategorii wiąże pojęcia w sądy<sup>35</sup>. Te zaś ulegają najwyższej formie syntezy w świadomości, za pośrednictwem transcendentalnej jedności apercpcji. Rozumowanie Nietzschego przebiega zatem następująco: jeśli dla konstytucji samego aktu

<sup>33</sup> I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, cyt. zmodyfikowany.

<sup>34</sup> *Ibidem*, s. 157–158.

<sup>35</sup> Wszak większą wartość Nietzsche przypisuje doświadczeniu, z czego też wyrasta jego filozofia, przeciwstawiona idealizmowi, nie tylko jako metoda sprowadzania problemów do płaszczyzny popędowej, witalnej, ale również jako demaskowanie pojęć, konstrukcji, sytuujących się poza granicami doświadczenia.

myślenia wystarcza poziom wiązania pojęć w sądy, czyli poziom syntezy kategorialnej, to ta wyższa synteza dokonująca się za pomocą transcendentalnej jedności apercepcji jest w istocie powiązaniem jedynie świadomościowym – uświadomieniem sobie myślenia przez podmiot. Jednak należy zwrócić uwagę, że ów wyższy akt syntezy jest, zdaniem Kanta, w istocie najbardziej fundamentalną syntezą obecną na każdym kroku wiązania wielości w jedność (wrażeń w pojęcia, pojęć w sądy). A zatem z punktu widzenia systemu Kantowskiego mówienie o wyższym porządku syntezy traci jakikolwiek sens, gdyż to wyższe powiązanie jest w gruncie rzeczy najbardziej fundamentalne. Jedyna wyższość, o jakiej w tym kontekście może być mowa, to wyższość w porządku racji.

Rozumowanie Nietzschego (jako że wychodzi on zawsze od żywego doświadczenia, nie zaś od porządku logicznego) ma zatem siłę obowiązywania w odniesieniu do Kantowskiego „porządku poznania”, nie zaś „porządku racji”. A zatem to, co Nietzsche interpretuje jako jedynie wtórnie dodany, akcydentalny czynnik świadomości, jest logicznie pierwotne i gwarantuje możliwość jakiegokolwiek syntezy w ogóle. Nie można jednak zarzucić Nietzschemu błędu wynikającego z pomieszczenia porządków racji i poznania, gdyż właśnie samo wyróżnienie tych porządków uznaje on za błąd. Jak pisze Nietzsche:

Inna idiosynkrazja filozofów jest nie mniej niebezpieczna: polega ona na tym, że myli ostatnie z pierwszym. Co dociera na końcu – niestety! gdyż w ogóle nie powinno docierać – «najwyższe pojęcia», to znaczy pojęcia najbardziej ogólne, najbardziej puste, ostatni obłok ulatniającej się rzeczywistości, umieszczają oni na początku, jako początek. Znowu jest to jedynie wyraz sposobu, w jaki oddają część: wyższe nie może wyrastać z niższego, w ogóle nie mogło wyrosnąć<sup>36</sup>.

Innymi słowy, Nietzsche obarcza Kanta błędem fałszywej przyczynowości, polegającym na umieszczeniu na początku jako podstawowego pojęcia tego, co jest wynikiem i końcowym produktem retorycznej, hipostazującej działalności języka. Porządek racji zostaje, zdaniem Nietzschego, ukonstytuowany poprzez ruch metonimicznego odwrócenia, u jego podłoża kryje się zatem retoryczny akt językowej rewersyfikacji. Świadomy podmiot, substancja zostają zatem wyprojektowane jako przyczyna myślenia, podczas gdy w swej istocie są jego językowym skutkiem.

<sup>36</sup> F. Nietzsche, *Zmierch bożyszcz, czyli jak filozofuje się młotem*, s. 20.

## 4. Dekonstrukcja jedności – ku pluralnej ontologii sił

Nietzsche twierdzi zatem, że to nie podmiot (świadomość) jest przyczyną myślenia, lecz myślenie przyczyną podmiotu. Jak pisze w § 17 *Poza dobrem i złem*: „Jeśli chodzi o przesady logików: to niestrudzenie będę stale podkreślał ten mały drobny fakt, który ci przesądni niechętnie uznają – mianowicie, że myśl przychodzi, gdy «ona» chce, a nie kiedy «ja» chcę”<sup>37</sup>. Myślenie ma językowy charakter i samo w sobie jest wydawaniem sądów, a zatem syntetyzowaniem wielości w jedność. Powoływanie jakiejś wyższej syntezy, będącej warunkiem poszczególnych aktów syntezy i zbierającym je w jednej apercpcji, jest więc jedynie odzwierciedleniem struktury sądu na wyższym poziomie. Jest to zabieg nie tylko zbędny – wszak po co postulować fundamentalną, wspólną syntezę, skoro każdy akt językowy takową syntezą już jest – ale i wręcz fałszywy, jako że stanowi jedynie językowy, fantazmatyczny produkt. Pierwotne – Nietzsche podąża tu za intuicją Kartezjusza – jest bowiem myślenie, podczas gdy podmiot, świadomość, podobnie zresztą jak przedmiot, rzecz sama w sobie, są do niego jedynie „domyślane”. Podmiot i przedmiot są zatem hipostazami określonego językowo, pierwotnego w stosunku do nich aktu myślenia. Akt ten nie jest jednak ostatecznym punktem odniesienia w Nietzschego epistemologiczno-ontologicznej konstrukcji podmiotowości, gdyby tak bowiem było, stanowiłby swoisty procesualny fundament bytowo-epistemologiczny, co w konsekwencji oznaczałoby powtórzenie krytykowanej przez niego u innych filozofów relacji podmiotowo-orzecznikowej w jego własnej filozofii, w postaci zbliżonej do omawianego wcześniej fundamentalnego kantowskiego aktu wszystkich aktów. Toteż ruch Nietzscheańskiej dekonstrukcji, wyznaczony przez przejście od substancjalnych (stałych i niezmiennych) fundamentów rzeczywistości, dotąd tradycyjnie przypisywanych podmiotowi i przedmiotowi, do pozbawionego fundamentów, antydogmatycznego procesualizmu, zgodnie z którym podmiot i przedmiot stanowią jedynie zhipostazowane fantazmaty językowo określonego aktu myślenia, jest jedynie pierwszym krokiem jego dekonstrukcyjnego procesu. Jego łupem pada w dalszej kolejności również ów sam akt myślenia, przy czym ostrze dekonstrukcyjnej rozbiórki jest skierowane w atrybut jego jedności. Nietzscheańska dekonstrukcja procesualnego podmiotu

---

<sup>37</sup> *Idem, Poza dobrem i złem*, s. 24.

stoi zatem pod znakiem pluralistycznego rozplenienia jego tożsamości w wielość heterogenicznych i antagonistycznych procesów. Innymi słowy, Nietzsche rozbi-  
ja ów – pierwotny względem swoich elementów (podmiotu i przedmiotu) – akt  
myślenia na szereg niewspółmiernych aktów woli, poszczególnych myśli, stanów  
emocjonalnych, które, jego zdaniem, tworzą splątana sieć ośrodków panowania.  
Ruch dekonstrukcyjnej rozbiórki przybiera zatem postać piramidalnego, scho-  
dzącego od jedności do wielości ruchu rozbijania kolejnych wyłonionych w jego  
toku elementów zgodnie ze schematem wyznaczonym przez przechodzenie  
od podmiotu do orzeczników. Język jako proces syntetyzowania wielości w jed-  
ność stanowi zatem swoistą matrycę substancjalnej jednolitej struktury podmio-  
tu. Dekonstrukcja Nietzscheańska przybiera zatem kierunek przeciwny do ruchu  
syntezy językowej, sprowadza bowiem podmiot do pluralistycznej genealogii sił,  
popędów i antagonistycznych aktów. Prowadzi do przyjęcia przez Nietzschego  
swoistej energetycznej ontologii. Dekonstrukcyjna decentralizacja podmioto-  
wości staje się w istocie rozkładem jego centralnego unifikującego charakteru  
na wiele ośrodków panowania, w kolejnym zaś kroku do rozkładu samych tych  
ośrodków panowania – na wielość antagonistycznych i heterogenicznych sił.  
Centrum jest więc płynne i nieustannie ruchome, stanowi jedynie chwilową kon-  
figurację dynamicznego pluralizmu sił, które ulegają hierarchizacji, tworząc sys-  
tem władzy i podległości. Myślenie, jako wyraz uczuć, popędów, pragnień, myśli,  
stanowi odzwierciedlenie zmiennych stosunków panowania zachodzących mię-  
dzy siłami; świadomość zaś jest jedynie syntetycznym ich zebraniem, ich produk-  
tem, nie zaś przyczyną. Jak pisze Nietzsche:

[...] to wszystko co pojawia się w świadomości, jest ostatnim ogniwem łańcucha, końcem.  
To, że jakaś myśl byłaby bezpośrednią przyczyną innej myśli, jest tylko czymś pozornym  
[...]. Pod każdą myślą kryje się afekt. Każda myśl, każde uczucie, każdy akt woli, nie zrodzi-  
ły się z jakiegoś określonego popędu, lecz tworzą całościowy stan, całą powierzchnię całej  
świadomości i wypływają z chwilowego utwierdzenia się mocy wszystkich konstytuujących  
nas popędów [...] najbliższa myśl jest oznaką tego, jak w międzyczasie przemieściło się całe  
położenie sił<sup>38</sup>.

Świadome *ja* jawi się zatem jako produkt myślenia, myślenie zaś jako kon-  
glomerat aktów myśli, woli, uczuć, pragnień i popędów, zaś wszystkie te akty są  
również zespołami ośrodków mocy i panowania, które są ośrodkami sił. Pierwot-

<sup>38</sup> F. Nietzsche, *Umwertung aller Werte*, Bd. I, s. 317, cyt. za: P. Pieniążek, *Podmiot, autor i tekst u Nietzschego*, „Nowa Krytyka” 2002, 13, s. 75.

ne siły Nietzsche dzieli na aktywne i reaktywne, przy czym kryterium owego rozróżnienia stanowi dla niego stopień mocy danej siły, określony przez możliwość zapanowania nad siłami innymi. Innymi słowy, dominacja siły aktywnej polega na dopasowaniu wektora i kierunku sił reaktywnych do wektora i kierunku siły aktywnej. Dzięki temu podporządkowaniu siły ulegają zhierarchizowaniu – zostaje w nie wprowadzony system i punkt ciężkości. Zgodnie więc z fundamentalnym schematem językowym, zhierarchizowanie sił, tj. podporządkowanie siły słabszej sile silniejszej jest w istocie aktem syntezy wyznaczonym przez podmiotowo-orzecznikowy schemat wiązania wielości w jedność. Taki akt zawłaszczania Nietzsche nazywa wolą mocy; w filozofii Nietzschego odgrywa ona rolę zasady różnicującej siły na aktywne, czyli te, które podporządkowują sobie inne siły, i reaktywne, czyli te, które zostają przez te pierwsze zawłaszczone.

Stojąca jednak za siłami wola mocy nie jest klasyczną metafizyczną zasadą w rozumieniu *arche*, początku, który stanowiłby swoisty fundament dla aktywnie pojętej dynamicznej rzeczywistości. Wola mocy nie jest obecnością i, co za tym idzie, wymyka się wszelkiej możliwości ujęcia<sup>39</sup>. Skoro bowiem wszelkie ujęcie jest powieleniem językowej struktury podmiotowo-orzecznikowej, możliwość ujęcia woli mocy jako pozytywnej, obecnej zasady zakładałaby konieczność wpisania jej w powyższy schemat, to zaś z kolei – konieczność jej swoistej substancjalizacji. Co więcej, jako że wola mocy odpowiada za rozróżnienie sił na aktywne i reaktywne, a więc na te, które odpowiadają językowym aktom syntezy, i na te, które im podlegają, to będąc warunkiem syntetyzującego, podmiotowo-orzecznikowego ujęcia językowego, musi je ona poprzedzać i nie może być podatna na takie ujmowanie. Jako fundament musi bowiem pozostawać poza porządkiem fundowania, w przeciwnym razie sama byłaby jednocześnie fundamentem i tym, co fundowane, a zatem sama by siebie fundowała (pozostawałaby własną przyczyną i skutkiem zarazem). Wola mocy jest więc swoistą zasadą negatywną, językową pierwotną funkcją różnicującą, która, jako funkcja umożliwiająca samo orzekanie, nie może być już przedmiotem owego orzekania, zawsze się wymykając wszelkiemu ujęciu, będąc swoistym żywiołem różnicującym. Oznacza to, że wola mocy jest niejako dolnym, niemożliwym do ujęcia krańcem, nieobecnym fundamentem owej spiętrzonej językowej (tj. ustrukturuwanej przez relację

<sup>39</sup> Jak słusznie twierdzi A. Przybyśławski, już sam termin „wola mocy” jest nieuprawniony; stosując go, Nietzsche zamyka „coś, co się staje” – a więc coś, co „nie-jest” – w gramatycznej formie czegoś istniejącego. Różnica zostaje zatem ujęta za pomocą pozytywności, zob. A. Przybyśławski, *Coincidentia oppositorum*, Gdańsk 2004, s. 134–138.

podmiotowo-orzecznikową) konstrukcji rzeczywistości. Przeciwnym biegunem tej ostatniej, jej wierzchołkiem i zwieńczeniem, jest świadome *ja* – podmiot substancjalny, stanowiący wyraz absolutnej syntezy swych orzeczników. Świadomy podmiot jest zatem jedynie wyrazem powierzchni, toteż, jak pisze Nietzsche, „wszystko, co w nim może zostać dostrzeżone, poznane, «uświadomione», należy jeszcze do jego powierzchni i naskórka – który, jak wszelki naskórek, coś wyjawia, ale jeszcze więcej skrywa”<sup>40</sup>. Swoją językową konstrukcją rzeczywistości Nietzsche ujmuje w kategoriach semiotycznych, co prowadzi go do przekonania, że świadomość jest „tylko znakiem i symptomem [ ... ], który oznacza zbyt wiele, a zatem sam przez się prawie nic”<sup>41</sup>. Świadomość jako kres procesu metaforyzacji stanowi zatem swoiste *signifiant* bez *signifié*, albowiem element znaczący nie odsyła w tym wypadku do jakiegokolwiek pozytywnego znaczącego, a jedynie do nieobecnego sensu, tj. do woli mocy rozumianej jako niemożliwy do jakiegokolwiek ujęcia językowy akt różnicujący. Widać zatem wyraźnie, że ów językowy akt semiotycznego przenoszenia sensu jest w istocie aktem retorycznym, tj. figuralnym, albowiem podobnie jak w ujęciu metaforycznym sens treści wypowiedzianej nie pokrywa się z sensem denotowanym; jest bełkotliwym przekładem, próbą ujęcia czegoś niewyraźnego w zupełnie nieprzystającym do tego języku, skazaną na niepowodzenie eksplikacją nieobecnego sensu. Świadomość stanowi zatem językową, metaforyczną projekcję pierwotnej funkcji różnicującej, próbę powierzchownego ujęcia głębi; jako taka jest więc kresem antropologicznej alienacji bytu. Jest zatem pustym znakiem, stanowiącym próbę uobecnienia czegoś, co samo warunkując akt uobecniania, uobecnianiu się nie poddaje. Podmiot zaś zyskuje miano pustej, pluralnej, tekstualnej perspektywiczności<sup>42</sup>.



Nietzscheańska dekonstrukcja głównych kategorii filozofii Zachodu, tj. doświadczenia, kategorii podmiotu, przedmiotu, substancji i świadomości, jest zatem oparta na rewindykacji językowej genezy tych fenomenów. Jednakże konstrukt dekonstrukcyjny Nietzschego, z racji jego statusu – stanowi bowiem języ-

<sup>40</sup> F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, s. 41.

<sup>41</sup> *Ibidem*.

<sup>42</sup> Szerzej o wizji podmiotu u Nietzschego zob. K. Higgins, *Nietzsche and Postmodern Subjectivity*, [w:] C. Koelb (ed.), *Nietzsche as postmodernist: essays pro and contra*, New York 1990, s. 189–216.



kową próbę wykroczenia poza wszechogarniającą rzeczywistość językową – jest mocno problematyczny. Co więcej, język ten (tj. zarówno ten, który określa rzeczywistość, jak i ten, w którym Nietzsche stara się wyeksplikować jej językowy charakter i nieuchwytną podstawę) jest, według Nietzschego, językiem o nieusuwalnie retorycznej (figuracywnej) strukturze. Toteż status wszystkich jego tez dotyczących rzeczywistości z konieczności nabiera jedynie warunkowego, nie-dogmatycznego charakteru. Jak zauważa Pieniążek:

Wszystkie pojęcia, przekonania i tezy Nietzschego nie mają sensu «dogmatycznego», lecz są interpretacjami, które mnoży, perspektywami, które zmienia i które – ruch ów znakomicie ukazuje Jaspers – znosząc się czy zawieszając swoją ważność wzbudzają nieskończony ruch interpretacji; interpretacje te mają sens negatywny i krytyczny, nawet wówczas, gdy projektują otwarte możliwości, zwracają się bowiem przeciwko całemu dogmatycznemu tekstowi metafizyki. Ich kategorie są często kategoriami operacyjnymi, które po podważeniu panujących kategorii same zostają – jak dobrze to pokazuje de Man – dekonstrukcyjnie odrzucone. Wszystkie te retoryczne momenty swojego dzieła Nietzsche zamyka w figurze nieskończonej podróży morskiej, w której „nie ma już żadnego <ładu>”<sup>43</sup>.

Oznacza to, że w dekonstrukcyjnej, adogmatycznej metodzie Nietzschego pojęcia zyskają czysto funkcjonalny charakter, zrelatywizowany jedynie do roli instrumentów służących partykularnemu celowi demontażu. Jak starałem się wykazać w poprzednich partiach pracy, tę samą taktykę Nietzsche stosuje również do innych pojęć klasycznej metafizyki; np. do pojęcia rzeczy samej w sobie, która zostaje zdekonstruowana w oparciu o pojęcie podmiotu, albowiem odrzucenie wszelkiego korelatu materii wrażenia w doświadczeniu opiera się na jej redukcji do przedstawienia rozumianego jako produkt podmiotowej aktywności. Następnie pojęcie podmiotu i substancji zostaje zdekonstruowane poprzez sprowadzenie ich do roli zhipostazowanego elementu pierwotnego aktu myślenia; z kolei pierwotny akt myślenia zostaje zdekonstruowany w oparciu o językowy akt orzekania, stanowiący odzwierciedlenie zdekonstruowanej już uprzednio relacji podmiot–przedmiot. Dogmatycznie podchodząc do filozofii Nietzschego, można sformułować zarzut, że Nietzscheański ruch dekonstrukcji stanowi w istocie rodzaj gigantycznego *circulus vitiosus*. Akt zdekonstruowania podmiotu podważa bowiem wcześniejszy akt dekonstrukcyjnego ruchu przedmiotowości, pojęcie podmiotu odgrywało bowiem w nim kluczową rolę instrumentu rozbiórki przedmiotowości. Wraz z rozbiórką pojęcia podmiotowości cała wartość uprzedniego

<sup>43</sup> P. Pieniążek, *Nietzsche – Wola nieznanego*, „Przegląd Filozoficzny” 1998, 4(28), s. 103.

ruchu dekonstrukcji przedmiotu zostaje więc w pewnym sensie zakwestionowana. Co więcej, dekonstrukcja myślenia, bazująca na językowym akcie orzekania, z konieczności rewindykuje odniesienie do uprzednio zdekonstruowanych kategorii podmiotu i przedmiotu, co w istocie oznacza, że rozgrywa się ona w oparciu o nieistniejące (już uprzednio zakwestionowane) kategorie. Jednakże Nietzscheańska myśl nieredukowalnie skazana na pozostawanie w przestrzeni retoryki z konieczności musi przyjąć taki alogiczny i niedogmatyczny kształt. W innym wypadku powtarzałaby ona bowiem językowe relacje podmiotowo-orzecznikowe, czyli błędy i struktury klasycznej metafizyki, od której przecież Nietzsche za wszelką cenę stara się uwolnić. Filozofia Nietzschego jest przeto próbą werbalizacji czegoś, co wymyka się wszelkiemu ujęciu. Toteż Nietzscheański akt dekonstrukcji sfery doświadczenia (podmiotowości, przedmiotowości, substancji, jedności oraz myślenia) z konieczności przybiera adogmatyczną postać i jako taki stanowi próbę wymknięcia się dyskursywnej i wszechogarniającej mocy języka<sup>44</sup>. Projekt Nietzschego jest więc paradoksalny, stanowi bowiem językową próbę wykroczenia poza język czy też próbę wyrażenia w języku tego, co *ex definitione* nie może być w nim wyrażone. Nietzsche zdaje się zatem rekapitulować znany z projektu *Narodzin tragedii* schemat apollinińskiego antropomorficznego pozoru (zjawiska) przeciwstawionego dionizyjskiej podstawie bytu (istocie), który po odkryciu retoryki przybiera zradykalizowaną postać określonej językowo rzeczywistości i stanowiącej jej nieuchwytną podstawę zasady w postaci różnicującej woli mocy. Radykalizacja schematu znanego z *Narodzin tragedii* polega tym razem na tym, że oba porządki (doświadczenie i zasada; to, co fundowane, i to, co fundujące) nie mogą zostać zmediatyzowane za pośrednictwem jakiegokolwiek jednoczącego je elementu. Podstawa staje się nieuchwytnym, na zawsze oddalonym znaczeniem, do którego mamy jedynie dostęp w wyalienowanej pojęciowej formie – jako swoistej idei regulatywnej.

<sup>44</sup> Szerzej na temat Nietzscheańskiej dekonstrukcji językowej zob. M. Clark, *Language and Deconstruction: Nietzsche, de Man, and Postmodernism*, [w:] C. Koelb (ed.), *Nietzsche as postmodernist: essays pro and contra*, s. 75–90.

## ZAKOŃCZENIE

Przez niezwykle długi okres pogląd, że język może kształtować proces poznawczy, uznawano w najlepszym przypadku za całkowicie nieweryfikowalną hipotezę, częściej zaś po prostu za całkowity nonsens. Na przestrzeni dziejów myśli ludzkiej sytuacja ta zmieniała się stosunkowo powoli. W wyniku prowadzonych od połowy XX wieku wzmożonych badań kognitywistycznych, dominujący niegdyś pogląd o niezależności sfery języka i myślenia w zasadzie całkowicie został zastąpiony przekonaniem o ich głębokim pokrewieństwie. Rewolucja ta dokonywała się jednak powoli, niezwykle wysiłkiem ducha, pozostawiając doniosłe świadectwo poznawczego trudu wielu pokoleń myślicieli z różnych tradycji intelektualnych. Istnienie struktur kształtujących językowy model poznania, niemal już pewne na gruncie współczesnych badań kognitywistycznych, nie powstałoby jednak, gdyby podatnego gruntu pod nie nie utworzyły kontynentalne koncepcje ponad półtora wieku wcześniej. Nie zamierzałem sugerować w pracy, że rozstrzygnięcia znamienne dla współczesnej kognitywistyki nie są niczym nowym i że podobne ustalenia można było spotkać już dużo wcześniej. Twierdzenie takie niezastąpiłoby oryginalności współczesnym badaniom poznawczym, nie mówiąc już o tym, że byłoby zwyczajnie fałszywe. Między kontynentalnym a kognitywistycznym paradygmatem językowego modelu poznania istnieje oczywiście szereg różnic o charakterze fundamentalnym. Jednakże mimo nich oba paradygmaty w znacznie mierze wykazują ogromne strukturalne podobieństwa i liczne analogie. Co szczególnie niezwykle, czerpiąc z różnych naukowych źródeł inspiracji i startując z zupełnie odmiennych teoretycznych pozycji, często, całkowicie niezależnie, dochodzą do takich samych wniosków badawczych. Zbieżność ta wydaje się najlepszym dowodem prawdziwości głoszonych tez.

W książce starałem się opisać, jak język kształtuje nasz sposób myślenia o przestrzeni i czasie, jak wpływa na nasze postrzeganie kolorów, jak odpowiada za konstytucję obiektów świata zewnętrznego, formuje pojęcie przyczynowości oraz strukturę i formę naszych myśli, a nawet jak konstytuuje obraz naszego własnego ja. Jest to jednak tylko kropla w morzu zagadnień, które są przedmiotami analizy nauki współczesnej oraz tych, które warto by było jej przedmiotem uczynić w przyszłości. Liczne badania wykazały wpływ języka, również na tak fundamentalne zagadnienia jak rozumienie substancji, proces doświadczania emocji, a wręcz codzienne, czasem prozaiczne czynności, jak skłonność do podejmowania ryzyka, wybór profesji i życiowych partnerów. Wyniki te pokazują, że procesy językowe są wszechobecne, sięgają najbardziej podstawowych dziedzin myślenia, nieświadomie kształtując nas od samych trzewi poznania i percepcji. Język wywiera wpływ na całe nasze życie, poczynając od kształtu naszych najwznioślejszych pojęć abstrakcyjnych, na charakterze naszych najważniejszych życiowych decyzji kończąc. Ten unikalny dar, który bez wątpienia zajmuje centralną pozycję w procesie konstytucji naszego antropologicznego doświadczenia, stanowi bez wątpienia klucz do zagadki człowieczeństwa. Wydaje się zatem, że doceniając jego rolę we współtworzeniu kształtu ludzkiego życia psychicznego, stajemy przynajmniej o jeden krok bliżej na drodze do rozwikłania jednej z najbardziej fundamentalnych kwestii – kwestii natury człowieka.



## BIBLIOGRAFIA

- Abramowiczówna Z. (red.), *Słownik grecko-polski*, Warszawa 1962
- Anusiewicz J., Bartmiński J. (red.), *Stereotyp jako przedmiot lingwistyki. Teoria, metodologia, analizy empiryczne*, „Język a Kultura”, t. 12, Wrocław 1998
- Anusiewicz J., *Problematyka językowego obrazu świata w poglądach niektórych językoznawców i filozofów niemieckich XX wieku*, [w:] J. Bartmiński (red.), *Językowy obraz świata*, Lublin 1999
- Arystoteles, *Metafizyka*, przeł. K. Leśniak, Warszawa 1983
- Arystoteles, *Poetyka*, przeł. H. Podbielski, Warszawa 2009
- Assoun P., *Freud and Nietzsche*, przeł. na angielski R. L. Collier, New York 2000
- Baczko B., Kołakowski L. (red.), *Antynomie wolności*, Warszawa 1967
- Banasiak B., *Filozofia „końca filozofii”*, Szczecin 2007
- Barthes R., *Podstawy semiologii*, przeł. A. Turczyn, Kraków 2009
- Bartmiński J. (red.), *Językowy obraz świata*, Lublin 1999
- Behler E., *Confrontations: Derrida/Heidegger/Nietzsche*, przeł. na angielski S. Taunbeck, Stanford 1991
- Behler E., *Nietzsches Sprachtheorie und der Aussagecharakter seiner Schriften*, „Nietzsche-Studien” 1996, 25
- Berlin B., Kay P., *Basic colour terms: Their Universality, and Evolution*, Berkeley 1969
- Bertino A. C., „As with Bees?” *Notes on Instinct and Language in Nietzsche and Herder*, [w:] J. Constâncio, M. J. Mayer Branco (eds.), *Nietzsche on Instinct and Language*, Berlin 2011
- Biela A., *Skalowanie wielowymiarowe w analizach ekonomicznych i behawioralnych*, Lublin 1995
- Bierwiazzonek B., *Teorie metonimii – historia, dzień dzisiejszy, perspektywy*, [w:] O. Sokółowska, D. Stanulewicz (red.), *Językoznawstwo kognitywne III. Kognitywizm w świetle innych teorii*, Gdańsk 2006
- Bishop P. (ed.), *Nietzsche and Antiquity, His Reaction and Response to the Classical Tradition*, New York 2004

- Blondel E., *Nietzsche and Freud, or: How within Philosophy While Criticizing It from Whithout*, [w:] J. Golomb, W. Santaniello, R. Lehrer, *Nietzsche and depth psychology*, New York 1999
- Boroditsky L., Gaby A., *Remembrances of times east: Absolute spatial representations of time in an Australian Aboriginal community*, „Psychological Science” 2010, 21
- Bowie A., *Aesthetics and subjectivity: from Kant to Nietzsche*, Manchester 2003
- Brickerton D., *Adam’s Tongue: How Humans Made Language, How Language Made Humans*, New York 2009
- Brickerton D., Szathmary E. (eds.), *Biological Foundations and Origin of Syntax*, Cambridge 2009
- Brinck I., Gärdenfors P., *Co-operation and Communication in Apes and Humans*, „Mind & Language” 2003, 18(5), s. 484–501
- Cassirer E., *Die Philosophie der symbolischen Formen*, Bd. I: *Die Sprache*, Berlin 1923
- Cassirer E., *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, przeł. A. Staniewska, Warszawa 1977
- Cassirer E., *Mythischer, ästhetischer und theoretischer Raum* (Vortrag auf dem Vierten Kongress für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft, Hamburg 1930), „Beilageheft zur Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft” 1931, Bd. 25
- Cassirer E., *Symbol i język*, przeł. B. Andrzejewski, Poznań 2004
- Cassirer E., *The Concept of Group and Theory of Perception*, „Philosophy and Phenomenological Research”, 1944 vol. V, no. 1
- Cassirer E., *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, Darmstadt 1969
- Cassirer E., *Zur Logik der Kulturwissenschaften*, Göteborg 1942
- Chomsky N., Halle M., *The Sound Pattern of English*, New York 1968
- Chomsky N., *Zagadnienia teorii składni*, przeł. I. Jakubczak, Wrocław 1982
- Clark M., *Language and Deconstruction: Nietzsche, de Man, and Postmodernism*, [w:] C. Koelb (ed.), *Nietzsche as postmodernist: essays pro and contra*, New York 1990
- Clausner T., Croft W., *Productivity and schematicity in metaphors*, „Cognitive Science” 1997, 21(3)
- Cohen H., *Kants Theorie der Erfahrung*, Berlin 1918
- Cohen H., *Logik der reinen Erkenntnis*, Berlin 1902
- Constâncio J., Mayer Branco M. J. (eds.), *Nietzsche on Instinct and Language*, Berlin 2011
- Dankowska J., *Miejsce muzyki w filozofii Fryderyka Nietzschego*, „Estetyka i Krytyka” 2000, 1(1)
- Deacon T. W., *The Symbolic Species: Co-evolution of Language and the Brain*, New York 1997
- Decock L., Douven I., *What is Graded Membership?*, „Noûs” 2012, 48(4)
- Deleuze G., *Nietzsche i filozofia*, przeł. B. Banasiak, Warszawa 2000
- Derrida J., *Marginesy filozofii*, przeł. A. Dziadek, J. Margański, P. Pieniążek, Warszawa 2002
- Derrida J., *Of Grammatology*, trans. G. Ch. Spivak, J. Hopkins, Baltimore 1976
- Derrida J., *Ostrogi. Style Nietzschego*, przeł. B. Banasiak, Gdańsk 1997



- Douven I., Decock L., Dietz R., Égré P., *Vagueness: A Conceptual Spaces Approach*, „Journal of Philosophical Logic” 2013, 42 (1)
- Dunbar R., *Pchły, plotki a ewolucja języka*, przeł. T. Pańkowski, Warszawa 2009
- Eco U., *Teoria semiotyki*, przeł. M. Czerwiński, Kraków 2009
- Eco U., *Nieobecna struktura*, przeł. A. Weinsberg, P. Bravo, Warszawa 1996
- Eco U., *Pejzaż semiotyczny*, przeł. A. Weinsberg, Warszawa 1972
- Evans V., *Leksykon językoznawstwa kognitywnego*, przeł. M. Buchta, M. Cierpisz, J. Podhorodecka, A. Gicala, J. Winiarska, Kraków 2009
- Fauconnier G., *Mappings in Thought and Language*, Cambridge 1997
- Fauconnier G., Turner M., *Rethinking metaphor*, [w:] R. Gibbs (ed.), *Cambridge Handbook of Metaphor and Thought*, Cambridge 2008
- Fichte J. G., *Teoria wiedzy*, przeł. M. Siemek, J. Garewicz, Warszawa 1996
- Foucault M., *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, przeł. T. Komendant, Gdańsk 2005
- G. Habrajska, *Prototyp – stereotyp – metafora*, [w:] J. Anusiewicz, J. Bartmiński (red.), *Stereotyp jako przedmiot lingwistyki. Teoria, metodologia, analizy empiryczne*, „Język a Kultura”, t. 12, Wrocław 1998
- Gärdenfors P., *Jak homo stał się sapiens. O ewolucji myślenia*, przeł. T. Pańkowski, Warszawa 2010
- Gärdenfors P., *Conceptual Spaces as a Framework for Knowledge Representation*, „Mind and Matter” 2004, 2(2)
- Gärdenfors P., *Conceptual Spaces: The Geometry of Thought*, Cambridge 2000
- Gärdenfors P., *Cooperation and the evolution of symbolic communication*, [w:] D. K. Oller, U. Griebel (eds.), *Evolution of Communication Systems*, Cambridge 2004
- Gärdenfors P., *The Geometry of Meaning: Semantics Based on Conceptual Spaces*, Cambridge 2014
- Gasché R., *The Tain of the Mirror. Derrida and the Philosophy of Reflection*, London 1986
- Gerber G., *Die Sprache als Kunst*, Bromberg 1871
- Gibbs R. (ed.), *Cambridge Handbook of Metaphor and Thought*, Cambridge 2008
- Golomb J., Santaniello W., Lehrer R. (eds.), *Nietzsche and depth psychology*, New York 1999
- Grady J. E., *Foundations of meaning: Primary metaphors and primary scenes*, Berkeley 1997
- Grey B., *The Grammatical Foundation of Rhetoric. Discourse Analysis*, New York 1977
- Grzegorzczkowska R., *O rozumieniu prototypu i stereotypu we współczesnych teoriach semantycznych*, [w:] J. Anusiewicz, J. Bartmiński (red.), *Stereotyp jako przedmiot lingwistyki. Teoria, metodologia, analizy empiryczne*, „Język a Kultura”, t. 12, Wrocław 1998
- Hampton J. A., *Typicality, Graded Membership, and Vagueness*, „Cognitive Science” 2007, 31
- Heidegger M., *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 1994
- Higgins K., *Nietzsche and Postmodern Subjectivity*, [w:] C. Koelb (ed.), *Nietzsche as post-modernist: essays pro and contra*, New York 1990

- Hill R. K., *Nietzsche's Critiques. The Kantian Foundations of His Thought*, Oxford 2003
- Hjelmslev L., *Prolegomena do teorii języka*, przeł. A. Weinsberg, H. Kurkowska, [w:] H. Kurkowska, A. Weinsberg (red.), *Językoznawstwo strukturalne. Wybór tekstów*, Warszawa 1979
- Humboldt von W., *Gesammelte Schriften*, Hrsg A. Leitzmann, Berlin 1968
- Humboldt von W., *O myśli i mowie. Wybór pism z teorii poznania, filozofii dziejów i filozofii języka*, przeł. E. M. Kowalska, Warszawa 2002
- Humboldt von W., *Wybór pism*, przeł. B. Andrzejewski, Warszawa 1989
- Ingarden R., *Spór o istnienie świata*, t. II, Kraków 1948
- Jakobson R., *W poszukiwaniu istoty języka. Wybór pism*, red. M. R. Mayenowa, Warszawa 1989
- Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, Kęty 2001
- Kant I., *Krytyka władzy sądenia*, przeł. J. Gałeczki, Warszawa 1986
- Kardela H., *Schemat i prototyp w morfologii kognitywnej*, [w:] H. Kardela (red.), *Kognitywistyka 1*, Lublin 2005
- Kempton W., *The Folk Classification of Ceramics: A Study of Cognitive Prototypes*, Academic Press 1981
- Kerényi K., *Dionizos. Archetyp życia niezniszczalnego*, przeł. I. Kania, Warszawa 2008
- Kevin Hill R., *Nietzsche's Critiques. The Kantian Foundations of His Thought*, Oxford 2003
- Khan Ch., *Język i ontologia*, przeł. B. Żukowski, Kęty 2008
- Kleiber G., *Semantyka prototypu, kategorie i znaczenie leksykalne*, przeł. B. Ligara, Kraków 2003
- Kofman S., *Nietzsche et la métaphore*, Paris 1983
- Kornblith H., *Inductive Inference and Its Natural Ground: An Essay in Naturalistic Epistemology*, Cambridge 1993
- Kowalska E. M., *Wilhelm von Humbolt. Życie, dzieło, mit*, Rzeszów 2006
- Kowalska M. (red.), *Wyjaśniać i rozumieć: Księga dedykowana Profesorowi Zbigniewowi Kuderowiczowi*, Białystok 2006
- Kremer-Marietti A., *Nietzsche, Metaphor and Cognitive Science*, „Dogma”, <http://www.dogma.lu/txt/AKM-NietzscheMetaphorCognitiveScience.htm>
- Künzli R. E., *Nietzsche i semiologia. Nowe kierunki we francuskich interpretacjach Nietzschego*, przeł. P. Pieniążek, [w:] A. Przybyłowski (red.), *Nietzsche 1900–2000*, Kraków 1997
- Kurkowska H., Weinsberg A. (red.), *Językoznawstwo strukturalne. Wybór tekstów*, Warszawa 1979
- Labov W., *Sociolinguistic Patterns*, Pennsylvania 1973
- Lacoue-Labarthe Ph., *Obejście*, przeł. P. Pieniążek, „Teksty Drugie” 2004, 3(87)
- Lakoff G., Johnson M., *Co kognitywizm wnosi do filozofii*, przeł. A. Pawelec, Kraków 1999
- Lakoff G., Johnson M., *Metafory w naszym życiu*, przeł. T. P. Krzeszowski, Warszawa 2010
- Lakoff G., *Kobiety, ogień i rzeczy niebezpieczne. Co kategorie mówią nam o umyśle*, przeł. M. Buchta, A. Kotarba, A. Skucińska, Kraków 2011
- Lampert L., *Nietzsche and Plato*, [w:] P. Bishop (ed.), *Nietzsche and Antiquity, His Reaction and Response to the Classical Tradition*, New York 2004

- Langacker R. W., *Gramatyka kognitywna. Wprowadzenie*, przeł. E. Tabakowska et al., Kraków 2009
- Langacker R. W., *Gramatyka konstrukcyjna, konstrukcje gramatyczne i gramatyzacja z punktu widzenia gramatyki kognitywnej*, przeł. W. Kubiński, [w:] O. Sokołowska, D. Stanulewicz (red.), *Językoznawstwo kognitywne III. Kognitywizm w świetle innych teorii*, Gdańsk 2006
- Lausberg H., *Retoryka literacka*, przeł. A. Gorzkowski, Bydgoszcz 2002
- Leach E., *Anthropological Aspects of Language: Animal Categories and Verbal Abuse*, „In Anthrozoos A Multidisciplinary Journal of The Interactions of People Animals” 1964, vol. 2, no. 3
- Lehrer R., *Freud and Nietzsche, 1892–1895*, [w:] J. Golomb, W. Santaniello, R. Lehrer (eds.), *Nietzsche and depth psychology*, New York 1999
- Levin M. (ed.), *Hegemony of Vision*, London 1993
- Lewis D. K., *Convention: A Philosophical Study*, Harvard University Press 1969
- Lyons J., *Wstęp do językoznawstwa*, przeł. K. Bogacki, Warszawa 1976
- MacLaury R., *Color and Cognition in Mesoamerica: Constructing Categories as Vantages*, Austin 1997
- Malmberg B., *Nowe drogi w językoznawstwie*, przeł. A. Szulc, Warszawa 1969
- Man (de) P., *Alegorie czytania. Język figuralny u Rousseau, Nietzschego, Rilkego i Prosta*, przeł. A. Przybysławski, Kraków 2004
- Marquez G. G., *Sto lat samotności*, przeł. G. Grudzińska, K. Carlson, Warszawa 2001
- McGee V., McLaughlin B., *Distinctions Without a Difference*, „Southern Journal of Philosophy” 1994, 33
- McInerney P. K., *Nietzsche and Cognitive Science*, „International Studies in Philosophy” 1997, 3 (29)
- Meijers A., *O tle historycznym filozoficzno-językowych ujęć wczesnego Nietzschego*, przeł. A. Mikulski, [w:] S. Sarnowski (red.), *Jedność i wielość*, Bydgoszcz 1996
- Moore G., *Nietzsche, Biology and Metaphor*, Edinburgh 2004
- Moore K. E., *Space-to-time mappings and temporal concepts*, „Cognitive Linguistics” 2006, 17(2)
- Murphy T., *Nietzsche, metaphor, religion*, New York 2001
- Nida E. A., *Componential Analysis of Meaning*, The Hague 1975
- Nietzsche F. *Język i retoryka*, przeł. P. Pieniążek, „Sztuka i Filozofia” 2001, 19
- Nietzsche F., *Le Livre du philosophe, étude théorétiques*, przeł. na francuski A. Kremer-Marietti, Paris 1969
- Nietzsche F., *Nachlass. Pisma z lat 1884–1885*, przeł. G. Kowal, Warszawa 2011
- Nietzsche F., *Narodziny tragedii*, przeł. B. Baran, Kraków 1994
- Nietzsche F., *Niewczesne rozważania*, przeł. L. Staff, Kraków 2003
- Nietzsche F., *Pisma pozostałe*, przeł. B. Baran, Warszawa 2009
- Nietzsche F., *Poza dobrem i złem. Preludium do filozofii przeszłości*, przeł. P. Pieniążek, Kraków 2005
- Nietzsche F., *Przedstawienie retoryki starożytnej*, przeł. B. Baran, [w:] A. Przybysławski (red.), *Nietzsche 1900–2000*, Kraków 1997

- Nietzsche F., *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, Hrsg. von G. Colli, M. Montinari, Berlin–New York 1967–1977 (1988; 1999; 2001)
- Nietzsche F., *Tako rzecze Zaratustra*, przeł. W. Berent, Warszawa 1905
- Nietzsche F., *Umwertung aller Werte*, Bd. I, Leipzig 1931
- Nietzsche F., *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Hrsg. G. Colli, M. Montinari, Berlin 1967
- Nietzsche F., *Wiedza radosna*, przeł. L. Staff, Kraków 2003
- Nietzsche F., *Wola mocy*, przeł. S. Frycz, K. Drzewiecki, Warszawa 1911
- Nietzsche F., *Zmierzch bożyszcz, czyli jak filozofuje się młotem*, przeł. P. Pieniążek, Kraków 2005
- Noras A. J., *Kant a neokantyzm badeński i marburski*, Katowice 2000
- Núñez R., Cooperrider K., Doan D., Wassmann J., *Contours of time: Topographic construals of past, present, and future in the Yupno valley of Papua New Guinea*, „Cognition” 2012, 124
- Núñez R., Sweetser E., *With the future behind them: Convergent evidence from Aymara language and gesture in the crosslinguistic comparison of spatial construals of time*, „Cognitive Science” 2006, 30(3)
- Ollera D. K., Griebel U. (eds.), *Evolution of Communication Systems*, Cambridge 2004
- Overbeck F., *Nietzsche. Zapiski przyjaciela*, przeł. T. Zatorski, Gdańsk 2008
- Parkes G., *Nietzsche and Jung: Ambivalent Appreciation*, [w:] J. Golomb, W. Santaniello, R. Lehrer (eds.), *Nietzsche and depth psychology*, New York 1999
- Pasley M. (ed.), *Nietzsche: Imagery and Thought*, London 1978
- Pieniążek P., *Nietzsche – Wola nieznanego*, „Przegląd Filozoficzny” 1998, 4 (28)
- Pieniążek P., *Suwerenność a nowoczesność. Z dziejów poststrukturalistycznej recepcji myśli Nietzschego*, Łódź 2006
- Pieniążek P., *Metafora i interpretacja u Nietzschego. Nietzsche et la métaphore Sarah Kofman*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Philosophica” 2007, 19/20
- Pieniążek P., *Podmiot, autor i tekst u Nietzschego*, „Nowa Krytyka” 2002, (13)
- Polański K. (red.), *Encyklopedia językoznawstwa ogólnego*, Wrocław 1993
- Przybysławski A. (red.), *Nietzsche 1900–2000*, Kraków 1997
- Przybysławski A., *Coincidentia oppositorum*, Gdańsk 2004
- Pütz M., Niemeier S., Dirven R. (eds.), *Applied Cognitive Linguistics, Vol.1: Theory and Language Acquisition*, Berlin 2001
- R. Schacht (ed.), *Nietzsche's Postmoralism. Essays on Nietzsche's Prelude to Philosophy's Future*, New York 2001
- Ronen S., *Nietzsche and Wittgenstein. In Search of Secular Salvation*, Warszawa 2002
- Rosch E., *Cognitive Representation of Semantic Categories*, „Journal of Experimental Psychology” 1975, 104(3).
- Safranski R., *Nietzsche. Biografia myśli*, przeł. D. Stroińska, Warszawa 2003
- Sapir E., *Kultura, język, osobowość. Wybrane eseje*, przeł. R. Zimand, B. Stanosz, Warszawa 1978
- Sarnowski S. (red.), *Jedność i wielość*, Bydgoszcz 1996
- Saussure (de) F., *Kurs językoznawstwa ogólnego*, przeł. K. Kasprzyk, Warszawa 1961

- Saussure (de) F., *Szkice z językoznawstwa ogólnego*, przeł. M. Danielewiczowa, Warszawa 2004
- Schiller F., *Listy o estetycznym wychowaniu człowieka i inne rozprawy*, przeł. J. Prokopiuk, I. Krońska, Warszawa 1972
- Schlegel F., *Fragmenty*, przeł. C. Bartl, Kraków 2010
- Schopenhauer A., *Świat jako wola i przedstawienie*, przeł. J. Garewicz, Warszawa 1994
- Schrift A. D., *Nietzsche and the Question of Interpretation: Between Hermeneutics and Deconstruction*, New York 1990
- Schrift A. D., *Nietzsche French Legacy: A Genealogy of Poststructuralism*, New York 1995
- Shapiro G., *In the Shadows of Philosophy: Nietzsche and the Question of Vision*, [w:] M. Levin (ed.), *Hegemony of Vision*, London 1993
- Shapiro S., *Vagueness in Context*, New York 2006
- Siemek M., *Fichte albo Schelling: dwa paradygmaty pokantowskiej filozofii transcendenttalnej*, [w:] M. Kowalska (red.), *Wyjaśniać i rozumieć: Księga dedykowana Profesorowi Zbigniewowi Kuderowiczowi*, Białystok 2006
- Siemek M., *Fichte: wolność i kształt wolności*, [w:] B. Baczek, L. Kotakowski (red.), *Antynomie wolności*, Warszawa 1967
- Siemek M., *Fryderyk Schiller*, Warszawa 1970
- Sinha Ch., da Silva Sinha V., Zinken J., Sampaio W., *When time is not space: The social and linguistic construction of time intervals in an Amazonian culture*, „Language and Cognition” 2011, 3(1)
- Skyrms B., *Signals: Evolution, Learning & Information*, Oxford 2008
- Słowiński T., *Radykalizacja projektu transcendenttalnego? Kantowskie źródła epistemologii Nietzschego*, Wrocław 2009
- Sokołowska O., Stanulewicz D. (red.), *Językoznawstwo kognitywne III. Kognitywizm w świetle innych teorii*, Gdańsk 2006
- Soll I., *Nietzsche on the Illusions of Everyday Experience*, [w:] R. Schacht (ed.), *Nietzsche's Postmoralism. Essays on Nietzsche's Prelude to Philosophy's Future*, New York 2001
- Stack G. L., *Nietzsche and Lange*, Berlin 1983
- Stambaugh J., *The Problem of Time in Nietzsche*, przeł. na angielski J. F. Humphrey, London 1987
- Staten H., *Wittgenstein and Derrida*, Lincoln 1986
- Stern J. P., *Nietzsche, and the Idea of Metaphor*, [w:] M. Pasley (ed.), *Nietzsche: Imagery and Thought*, London 1978
- Szturc W., *Ironia romantyczna. Pojęcie, granice i poetyka*, Warszawa 1992
- Taminiaux J., *Poetics, speculation, and judgment: the shadow of the work of art from Kant to Phenomenology*, przeł. na angielski M. Gendres, New York 1996
- Taylor J. F., *Kategoryzacja w języku. Prototypy w teorii językoznawczej*, przeł. A. Skucińska, Kraków 2001
- Tugendhat E., *Bycie, prawda: rozprawy filozoficzne*, przeł. J. Sidorek, Warszawa 1999
- Tyler A., Evans V., *The relations between experience, conceptual structure and meaning: Non-temporal uses of tense and language teaching*, [w:] M. Pütz, S. Niemeier,

---

---

Bibliografia

---

---

- R. Dirven (eds.), *Applied Cognitive Linguistics*, vol.1: *Theory and Language Acquisition*, Berlin 2001
- Whorf B. L., *Język, myśl i rzeczywistość*, przeł. T. Hołówka, Warszawa 1982
- Wierzbicka A., *Introduction. Semantics, Culture and Cognition. Universal Human Concepts in Culture Specific Configurations*, New York 1992
- Wierzbicka A., *Język – umysł – kultura*, Warszawa 1999
- Wierzbicka A., *Lexicography and Conceptual Analysis*, Karoba 1985
- Wittgenstein L., *Dociekania filozoficzne*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa 2000
- Wittgenstein L., *Tractatus logico-philosophicus*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa 2000
- Żukowski B., *Semantyczne aspekty instrumentalistycznych koncepcji rozwoju nauki*, [w:] E. Starzyńska-Kościszko, A. Kucner, P. Wasyluk (red.), *Festiwal filozofii*, T. 6: *Oblicza współczesności*, Olsztyn 2014





## O Autorze

Aleksander Gemel, doktor filozofii, absolwent filozofii Uniwersytetu Łódzkiego, adiunkt w Zakładzie Kognitywistyki Instytutu Psychologii Uniwersytetu Łódzkiego. Zajmuje się głównie filozofią współczesną, filozofią języka oraz kognitywistyką.

Koordinator serii wydawniczej i spotkań seminaryjnych pn. „Nietzsche seminarium”. Redaktor tomów: *Cognition, Meaning and Action. Lodz–Lund Studies in Cognitive Science*, „Nietzsche seminarium”, t. 6: *Nietzsche a problem metafizyki*, „Nietzsche seminarium”, t. 7: *Nietzsche – muzyka i język*. Autor licznych publikacji poświęconych filozofii kultury, filozofii języka oraz kognitywistyce.

Stażysta w kierowanym przez prof. Petera Gärdenforsa Zakładzie Kognitywistyki na Uniwersytecie w Lund.