

Zuzanna Sima

BADANIA JĘZYKOWEGO OBRAZU ŚWIATA A HERMENEUTYKA HANSA GEORGA GADAMERA

doi: 10.37240/FiN.2022.10.1.15

STRESZCZENIE

Hans Georg Gadamer w swoich rozważaniach nad istotą hermeneutyki w szczególności sposób akcentuje rolę języka w poznaniu i rozumieniu świata. W artykule podejmowana jest próba znalezienia zastosowania hermeneutyki Gadamera w prowadzonych przez lingwistów badaniach nad językowym obrazem świata. Pierwsza część pracy poświęcona jest językowemu obrazowi świata (JOS) w lingwistyce, druga dotyczy zaś hermeneutyki Hansa Georga Gadamera. Trzeci rozdział, łączący tematykę dwóch poprzednich, odpowiada na pytanie stawiane jako cel pracy. Prezentowane tu rozważania mieszczą się w szerszej refleksji nad filozoficznymi podstawami badań lingwistycznych.

Słowa kluczowe: językowy obraz świata, hermeneutyka, Gadamer, JOS.

1. WSTĘP

Celem niniejszego artykułu jest zbadanie możliwości połączenia hermeneutycznej interpretacji tekstu zaproponowanej przez Hansa Georga Gadamera z badaniami językowego obrazu świata. Potrzeba prowadzenia badań lingwistycznych oraz egzegezy tekstów prowadzi do pytania o to, jak je ze sobą połączyć, aby się wzajemnie uzupełniały. Powstaje również pytanie, czy lingwistyczna analiza może być oparta na hermeneutycznym procesie interpretacji. Zestawienie językowego obrazu świata z hermeneutyką Gadamera jest uzasadnione poprzez fakt, że Gadamer stworzył taką hermeneutykę, która szczególnie akcentuje rolę języka w poznaniu i rozumieniu świata. Odwołuje się przy tym do tych samych źródeł, co teoretycy badań nad językowym obrazem świata, co pozwala na porównanie ich koncepcji z interpretacjami Gadamera.

2. JEZYKOWY OBRAZ ŚWIATA

2.1. Filozoficzne podstawy badań nad językowym obrazem świata. Relatywizm językowy Edwarda Sapira i Bejamina Lee Whorfa oraz jego źródła w niemieckiej filozofii XVIII i XIX wieku

Badania językowego obrazu świata opierają się na konstatacji mówiącej, że różne kultury posługujące się odmiennymi językami inaczej pojmują to samo. Język danej społeczności zawiera w swojej strukturze doświadczenia poprzednich pokoleń, odzwierciedlając ich wzorce zachowania, a zarazem sposób patrzenia na świat.

Pogląd, że język wpływa na sposób myślenia, określanany jest mianem hipotezy Sapira-Whorfa (*Sapir-Whorf hypothesis*). Edward Sapir (1884–1939), uczeń Franza Boasa, w swoich badaniach nad językiem inspirował się dorobkiem etnologii. Definiował język jako system, którego struktury zawierają kulturowo ustalone i uporządkowane kategorie i formy, służące do komunikacji oraz do analizowania świata (Sapir, 2010). Kładł jednak nacisk przede wszystkim na zwyczaje użycia języka w danej społeczności, nie na samą jego strukturę. Podkreślał aktywną i twórczą rolę języka: „formy języka wyznaczają nam pewne sposoby obserwacji i interpretacji” (Sapir, 1978, 38). Język kategoryzuje bowiem doświadczenia zmysłowe danej zbiorowości ludzkiej i tworzy jej zwyczajowe formy myślenia. Na gruncie tych zwyczajów budowany jest świat postrzegany przez członków danej społeczności. Każdy opis rzeczywistości obciążony jest pewną interpretacją narzuconą przez system językowy. Według Sapira, rzeczywistość w znacznej mierze oparta jest na nieświadomym przejmowaniu zwyczajów językowych danej grupy. Różnice między językami powodują, że używający ich ludzie odmiennie postrzegają świat: „Układ wzorów kulturowych danej cywilizacji jest w pewnym sensie odzwierciedlony w języku, który cywilizację tę wyraża [...] »realny świat« jest w znacznej mierze zbudowany nieświadomie na zwyczajach językowych danej grupy. Żadne dwa języki nie są nigdy dostatecznie podobne, by można je było traktować jako reprezentujące tę samą rzeczywistość społeczną. Światy, w których żyją różne społeczeństwa, są odrębnymi światami, nie zaś tym samym światem, tylko opatrzonym odmiennymi etykietkami” (Sapir, 1978, s. 88). Sapir twierdził, że język oraz nasze formy myślenia (*thought grooves*) są w pewnym sensie jednym i tym samym, przez co społeczności mówiące różnymi językami żyją w nieco innych rzeczywistościach. Polemizował z badaczami kultury, którzy nie doceniali znaczenia języka i kodu językowego badanych grup. Język jest bowiem kluczem do badania innych kultur, gdyż daje możliwość poznania ich sposobu myślenia i postrzegania świata.

Uczeń Sapira, Benjamin Lee Whorf (1897–1941), sformułował zasadę relatywizmu językowego następująco: „ludzie posługujący się wyraźnie różny-

mi gramatykami są nastawieni przez owe gramatyki na różne typy postrzegania i różne oceny zewnętrznie podobnych do siebie aktów percepcji; stąd też nie są równoważni sobie jako postrzegający i muszą dochodzić do odmiennych obrazów rzeczywistości” (Whorf 1982, s. 297). Porządek gramatyczny każdego języka ma zdaniem Whorfa wpływ na sposób percepcji świata i metody działania jego użytkowników. Myśli nie są bowiem formułowane w sposób niezależny, lecz stanowią element określonej gramatyki. Z powodu różnic w strukturze poszczególnych języków „postrzegający nie utworzą sobie tego samego obrazu świata na podstawie tych samych faktów fizycznych jeśli ich zaplecza językowe nie są podobne lub przynajmniej porównywalne” (Whorf 1982, 284–285). Różnice między systemami językowymi stanowią odbicie mentalności ich użytkowników, a ludzie myślący w tych językach inaczej postrzegają świat. Postrzeganie rzeczywistości Whorf porównał do kalejdoskopowego strumienia wrażeń, któremu strukturę nadaje ludzki umysł, zgodnie ze wzorem zakodowanym w strukturze systemu językowego, którym się posługuje. Ów strumień doznań jest zatem przez język porządkowany, ale interpretacja ta obarczona jest wpływem narzuconym przez strukturę języka. Hipoteza Sapira-Whorfa stała się więc podstawą do rozważań nad przetłumaczalnością tekstów.

Hipoteza Sapira-Whorfa MA dwie wersje: tzw. mocną (determinizm) oraz słabą (relatywizm). Determinizm językowy to założenie, że język kształtuje sposób postrzegania świata, a więc nasze myślenie jest zależne od niego. Relatywizm językowy to teza, że wobec różnic pomiędzy systemami językowymi, ludzie myślący w różnych językach nieco odmiennie postrzegają świat – język wpływa na myślenie i na zachowanie, ale tylko do pewnego stopnia. Porządkuje bowiem doświadczenia i treści kulturowe, co umożliwia komunikację. Uważa się, że Whorf był zwolennikiem bardziej radykalnego ujęcia teorii o wpływie języka na sposób myślenia, ale zarówno Sapir, jak i Whorf, w pewnym momencie badań skłaniali się ku mocnej wersji hipotezy. Nie można jednak jednoznacznie wskazać, które stanowisko zajmowali (Penn, 1972). Badania empiryczne hipotezy wskazują na istotność rozróżnienia między jej dwiema wersjami, ponieważ zdają się potwierdzać jedynie tę słabszą (istnienie wpływu między językiem a sposobem myślenia). Udowodnione zostało istnienie zależności między językiem a tym, na co dana osoba kieruje swoją uwagę (o czym świadczy wzorec ruchu jej gałki ocznej). Powoduje to istnienie powiązań między obiektami występujących tylko u osób posługujących się tym samym językiem (Tanenhaus et al., 1995; Chabal, Marian, 2015). Struktury językowe mają zatem wpływ na sposób myślenia, jednak nie udało się udowodnić, że zależność ta ma charakter całkowicie deterministyczny.

Źródeł inspiracji dla dociekań Sapira i Whorfa należy szukać w niemieckiej filozofii XVIII i XIX wieku. Na wzajemny wpływ języka i poglądów wskazywał m.in. Johann Georg Hamann (1730–1788) i Johann Gottfried

Herder (1744–1803), który język uważał za rezerwuar myśli narodu (Herder, 1900). Typ i sposób postrzeżeń jest według Herdera zdeterminowany przez praktykę życiową członków społeczności, która wywiera także wpływ na język: „język wyznacza granice i zarys całego ludzkiego poznania” (za: Andrzejewski, 1989, s. 178). Podstawowe założenia koncepcji o wpływie systemu językowego na sposób widzenia świata sformułował Wilhelm von Humboldt (1767–1835). Głównym założeniem jego filozofii języka jest to, że światopoglądy (*Weltanschauung*) poszczególnych narodów różnią się między sobą, co wynika ze znaczących różnic w strukturze wewnętrznej ich języków (*innere Sprachform*; por. Penn, 1972; Humboldt, 1896; 2002). Każda społeczność językowa ma własny sposób interpretacji świata i własny pogląd na rzeczywistość, zawarty w języku („so liegt in jeder Sprache eine eigentümliche Weltansicht”; zob. Koo, 2007, 3). Różnorodność języków nie jest zatem wyłącznie odmiennością dźwięków i znaków, lecz odmiennością światopoglądów. Humboldt, podobnie jak Herder, uważał zróżnicowanie struktur językowych za odbicie odmiennych cech umysłowych użytkowników poszczególnych języków. Każdy język narodowy reprezentuje właściwy sobie obraz świata. Cały charakter narodu „odbija się tylko w języku” (Humboldt 1896, s. 147–153). Dzięki temu, że sposób postrzegania świata wynika z emanacji ducha konkretnego narodu, badając język można analizować psychikę narodu, dla którego jest on językiem ojczystym. Język jest bowiem przejawem ducha narodu, „ich język jest ich duchem, a ich duch ich językiem” (za: Andrzejewski, 1989, s. 173). Język odgrywa czynną rolę w tworzeniu pojęć i determinuje myślenie człowieka: „Różne języki stanowią w istocie rozmaite sposoby widzenia świata” (Humboldt, 2002, s. 261).

W niemieckim językoznawstwie jednym z wielu kontynuatorów myśli Humboldta był Leo Weisgerber (1899–1985). Podzielał pogląd, że język stanowi wyraz ducha oraz światopoglądu użytkowników. Główny przedmiot jego zainteresowań stanowił problem relacji języka do poznania. Twierdził, że wraz z przyswajaniem języka ojczystego, człowiek nabywa pewien językowy obraz świata (*Weltbild der Sprache*) – obraz rzeczywistości zawarty w strukturze języka. Mówiąc o czymś, człowiek posługuje się słowami i strukturami zdaniowymi, które zawierają już określony porządek oraz ocenę świata (zob. Kopińska, 2011). Uważał więc, że odmienność języków prowadzi do zróżnicowania światopoglądów poszczególnych wspólnot językowych (Miller, 1968). Każdy poznaje rzeczywistość poprzez swój język ojczysty umożliwia mu to ogólne rozumienie świata. JOS (językowy obraz świata) zawarty jest w wiedzy, doświadczeniu, treściach poznawczych oraz w sposobie wartościowania ujmowanej poznawczo rzeczywistości. Treści te wspólnota językowa przekazuje następnym pokoleniom.

Nie ulega wątpliwości, że Sapir znał prace niemieckich filozofów, o czym świadczą jego publikacje analizujące pracę Herdera *O pochodzeniu języka* (Sapir, 1907). Sapir był przy tym uczniem Franza Boasa, który jako pierwszy

promował w Ameryce koncepcję *Weltanschauung* Humboldta. Hipoteza Sapira-Whorfa zawiera też prawdę, która w nieco innej formie, wyrażona została przez wspomnianych niemieckich klasyków; wszyscy oni (od Hamanna i Herdera, przez Humboldta i jego kontynuatorów, aż do Sapira i Whorfa) przyczynili się, przy wszystkich dzielących ich różnicach, do uzasadnienia i upowszechnienia tezy o czynnej roli podmiotu w procesie poznania.

2.2. Badania JOS w Polsce. Składniki językowego obrazu świata

Podejście do języka w duchu neohumboldtyzmu zaowocowało wydaniem w Polsce wielu monografii poruszających tematykę JOS (językowy obraz świata). Metodologia przeważnie jest oparta na szeroko znanych ideach von Humboldta, Whorfa, Leo Weisgerbera, a także amerykańskiej lingwistyki kognitywnej.

Językowy obraz świata definiowany jest jako zespół sądów utrwalonych w języku, zawarty w znaczeniach wyrazów lub przez nie implikowanych (Bartmiński, Tokarski, 1986, s. 72). W ujęciu Renaty Grzegorzczukowej JOS to struktura pojęciowa zawarta w systemie języka, w jego właściwościach leksykalnych i gramatycznych, realizująca się za pomocą tekstów (wypowiedzi). Można zatem dokonać rekonstrukcji JOS, zbierając informacje o pewnych elementach rzeczywistości na podstawie badania gramatyki i słownictwa danego języka. Wskazuje się przy tym na istotność dotarcia do zawartej w języku najbardziej ukrytej wiedzy – im bardziej jest ona nieuświadomiana, tym bardziej jest wartościowa jako materiał do badania JOS. Umożliwia to odkrycie rzeczywiście wyznawanych wartości, nie tylko tych otwarcie deklarowanych. Znaczenie leksyki zaakcentował również Ryszard Tokarski (2001, 366), który zdefiniował JOS jako „zbiór prawidłowości zawartych w kategoriach związków gramatycznych (fleksyjnych, słowotwórczych, składniowych) oraz w semantycznych strukturach leksyki, pokazujących swoiste dla danego języka sposoby widzenia poszczególnych składników świata oraz ogólniejsze rozumienie organizacji świata, panujących w nim hierarchii i akceptowanych przez społeczność językową wartości”. Z kolei dla Janusza Anusiewicza JOS stanowi podsumowanie i zestawienie codziennych doświadczeń i zaakceptowanych przez wspólnotę komunikatywną norm, wartości, sposobów wartościowania oraz wyobrażeń i nastawień wobec rzeczywistości (za: Anusiewicz i inni 2000, s. 25). Jerzy Bartmiński określił JOS jako „zawartą w języku, różnie zwerbalizowaną interpretację rzeczywistości dającą się ująć w postaci zespołu sądów o świecie. Mogą to być sądy »utrwalone«, czyli mające oparcie w samej materii języka, a więc w gramatyce, słownictwie, w kliszowanych tekstach (np. przysłowia), ale także sądy presuponowane, implikowane przez formy językowe, utrwalone na poziomie społecznej wiedzy, przekonań, mitów i rytuałów” (Bartmiński, 2006, 12).

Bartmiński wykorzystuje w badaniach JOS dane nie tylko z analizy systemu językowego i tekstów, ale również informacje zbierane metodą ankiet. JOS stanowi dla niego „potoczną interpretację rzeczywistości z punktu widzenia przeciętnego użytkownika języka”, i w tym sensie naiwną. Odpowiada na potrzeby codziennej komunikacji, objawia się w potocznym sposobie opisywania świata.

JOS zawarty jest w gramatyce języka, która, stanowiąc system wzajemnych zależności, odzwierciedla pewną interpretację rzeczywistości. Kategorie pojęciowe czasu, liczby, trybu itd. składają się na reguły sformalizowane w gramatyce i obowiązkowo wyrażane w sposób regularny. Systemowy JOS związany z danym językiem jest więc obligatoryjny, choć niewidoczny. Istotną rolę odgrywa proces gramatyzacji, czyli przekształcanie pewnych istotnych rozróżnień semantycznych i informacji w kategorie semantyczne (por. Filar, Łozowski, 2018). Kategorie gramatyczne są relatywne. Pełnią funkcję semantyczną i tym samym odnosząc się do rzeczywistości, odbijają różnice między poszczególnymi gramatykami. W etnolingwistyce bada się m.in. rolę semantyczne poszczególnych przypadków rzeczownika, aspekty czasowników, kategorie liczby w poszczególnych językach i porównuje się je ze sobą. JOS znajduje również odbicie w systemie słowotwórczym języka. Subiektywny akt nadania nazwy odzwierciedla językowy obraz świata, nominacja wskazuje bowiem na elementy istotne poznawczo dotyczące danego obiektu (por. m.in. Dokulil, 1979; Brzozowska, 2000). Liczba i rodzaj kategorii słowotwórczych odzwierciedlają obraz świata w naszym umyśle i języku, nadają myśleniu strukturę. Wybór bazy nominacyjnej dla nazwy świadczy o tym, jak postrzegany jest dany obiekt, co uznano w nim za poznawczo istotne. Należy brać pod uwagę fakt, że ten sam obiekt ma często w różnych językach odmienne bazy nominacyjne, co powoduje istnienie równoległych, zasadniczo od siebie się różniących sposobów myślenia o tym desygnacie. JOS odzwierciedlony jest również w zasobie leksykalnym języka (słownictwie oraz frazeologizmach). Słowo stanowi nie tylko opis elementu rzeczywistości, zawiera bowiem również komponent wartościujący i emocjonalny. W słowie wyrazić można emocje towarzyszące percepcji nazywanego obiektu, ale stanowi ono też nośnik wartości. Ustalenie językowego obrazu danego słowa wymaga nie tylko zbadania jego etymologii i leksykalnych wykładników (wraz z jego miejscem w systemie leksykalnym, tj. semantycznych relacji między wyrazami), konieczna jest również analiza związków frazeologicznych, zwyczajowych połączeń wyrazów, danych paremiologicznych (przysłów), tekstów obiegowych, danych słowotwórczych oraz kolokacji słowa. Kolokacje stanowią zaś podstawę wyłaniania faset, czyli istotnych poznawczo aspektów danego pojęcia.

W języku zawarte są również stereotypy, albowiem jak pokazał Adam Schaff: „stereotypy są zawsze werbalne, gdyż występują zawsze jako treść jakiegoś słowa” (Schaff, 1981). Opisał to już w 1922 roku Walter Lippman,

definiując stereotyp jako „obraz w głowie ludzkiej”, jednostronny, cząstkowy i schematyczny opis zjawiska i zarazem opinia o nim. Stereotyp ma na celu ekonomizację wysiłku poznawczego, ale daje również stabilizację i poczucie bezpieczeństwa. Stereotypy są schematami uwarunkowanymi przez aparat poznawczy człowieka, ale też przez kod kulturowy. Podejście bez wstępnych założeń jest niemożliwe. Schematyczna, stereotypowa wiedza jest nieunikniona. Zarówno ich geneza, jak i funkcjonowanie są ściśle powiązane z językiem. Od pojęć odróżnia je brak wpływu doświadczenia, dominacja składnika emocjonalnego, względna trwałość i odporność na zmiany oraz funkcja (Schaff 1981). Stereotypy pełnią ważną funkcję poznawczą, odnoszą się bowiem do okazów wzorcowych i dotyczą ogółu cech, o jakich się myśli używając danej nazwy (łączą się z konotacjami słowa). Badania stereotypów prowadzone przez językoznawców dostarczają istotnego materiału służącego do odtworzenia językowego obrazu świata danej społeczności (przykładem są badania Krystyny Pisarkowej (1976), w których na podstawie ankiety i analizy danych leksykalnych odtworzone zostały stereotypy nazw narodowych w języku polskim).

Koncepcja JOS stała się istotnym przedmiotem badań językoznawstwa kulturowego, z licznymi publikacjami w ostatnich dekadach. Poprzez analizę danych językowych dostarczać ma wiedzy na temat sposobów postrzegania i konceptualizacji świata, mechanizmów kategoryzacji zjawisk oraz mentalności człowieka posługującego się językiem. Stanowią zagadnienie szeroko dyskutowane – nie tylko ustalenie relacji między światem a językiem (obrazem świata w języku) stanowi wyzwanie dla językoznawców, ale również (a może przede wszystkim) jest nim określenie stopnia zależności języka od jego użytkowników oraz wpływu języka na społeczność, która się nim posługuje.

Badania JOS podejmowane są w ramach różnych dyscyplin, a autorzy prac poświęconych JOS wychodzą często z różnych założeń, polemizują ze sobą i odmiennie definiują poszczególne pojęcia. Powstają publikacje starające się wyjaśnić zadania badawcze poszczególnych dyscyplin (Czachur, 2017), co jest trudne; sam autor przyznaje, że „nie zawsze granice między zaprezentowanymi programami badawczymi są ostre i zrozumiałe” (Czachur, 2017, s. 8). Problem stanowi również brak przyjętej definicji kultury, która w niektórych kręgach rozumiana jest w perspektywie aksjologicznej, zaś np. w obrębie anglosaskiej lingwistyki kulturowej funkcjonuje „definicja” kultury jako „wiedza o społeczeństwie, łącznie z modelami poznawczymi/kognitywnymi, schematami, scenariuszami i innymi formami konwencjonalnych wyobrażeń” (por. Czachur, 2017). Wydaje się, że wynika to po części z zamętu w tłumaczeniu nazw funkcjonujących w ramach tradycji badawczych w innych przestrzeniach naukowych, np. środowisku niemieckojęzycznym. Trudno zatem dojść do wspólnej definicji i określenia zadań. Nie jest to jednak celem niniejszego artykułu, na którego potrzeby przyjęte

zostało określenie: lingwistyka kulturowa, traktowane jako synonim etnolingwistyki, zgodnie z propozycją Anny Dąbrowskiej: „skoro obie dyscypliny mają podobny zakres badań i w wielu wypadkach identyczny przedmiot analizy, można, jak się wydaje, zamiennie stosować funkcjonujące określenia albo zdecydować się na przyjęcie jednego z nich” (Dąbrowska, 2005, s. 143).

3. HERMENEUTYKA HANSA GEORGA GADAMERA

3.1. Hermeneutyka – główne założenia

Hermeneutyka stawia w centrum zainteresowania problem rozumienia. Początkowo termin ten określał pewną teorię interpretacji tekstu, związaną z egzegezą biblijną. Hermeneutyka bywa definiowana jako teoria, sztuka lub metoda interpretacji i rozumienia, którego przedmiotem jest tekst mówiony lub pisany. Ponadto, hermeneutyką określa się pewną metodologię humanistyki (w szczególności za sprawą Wilhelma Diltheya stała się ona nowym rodzajem metodologii, w odróżnieniu od metodologii nauk przyrodniczych). W ujęciu Martina Heideggera jest zaś rozumiana jako ontologia rozumienia. Hermeneutyka bywa w końcu uznawana za teorię komunikacji językowej (Jürgen Habermas), co stanowi samodzielną jej koncepcję ujmującą rozumienie jako realizujące się na gruncie społeczności komunikujących się ludzi (Stelmach, 1989). Dla Hansa Geорга Gadamera (1900–2002), hermeneutyka staje się czymś więcej niż tylko teorią interpretacji lub metodologią humanistyki, jest to samodzielny rodzaj filozofii, którego podstawowym zadaniem jest opis procesu rozumienia. W hermeneutyce wszystko może być i jest przedmiotem interpretacji. To coś więcej niż metoda, teoria – to żywy proces, rozmowa. Centrum zainteresowania hermeneutyki stanowią fenomeny porozumienia i rozumienia. Rozważania Gadamera nad tymi procesami dotyczą w dużej mierze języka i tego, w jaki sposób wpływa on na nasze rozumienie świata. Za zadanie hermeneutyki filozoficznej uznał on „odsłanianie wymiaru hermeneutycznego w pełnym jego zasięgu oraz podkreślanie podstawowego znaczenia, jakie ma on dla naszego zrozumienia świata we wszystkich właściwych mu postaciach” (Gadamer, 2003, s. 73).

3.2. Hermeneutyczny proces rozumienia. Rola języka w hermeneutyce Gadamera

Rozumienie w hermeneutyce Gadamera traktowane jest jako proces, czynność, przez którą człowiek wyraża swój stosunek wobec świata, nadając mu nowy lub odkrywając wcześniej już ustalony sens. Gadamer przyjął, że struktura procesu rozumienia jest uniwersalna, tzn. taka sama we wszystkich swych konkretnych realizacjach. Realizuje się na gruncie komunikują-

cej się wspólnoty ludzkiej. Fenomen porozumienia stanowiący przedmiot hermeneutyki jest jednocześnie zjawiskiem językowym. Teza Gadamera jest jednak bardziej radykalna: zdarzeniem językowym jest nie tylko proces porozumienia między ludźmi, ale również proces samego rozumienia w ogóle. Rozumienie jest zdarzeniem językowym nawet wówczas, gdy dotyczy tego, co pozajęzykowe, czy też skupia się na ukrytym znaczeniu tego, co zapisane (Gadamer, 1993; 2003). Sytuacja, w której nagle człowiek pojmuje dany kontekst zdania, wypowiedź sformułowaną przez kogoś, nagle staje się uchwytna, co kogoś uprawnia do wypowiedzenia tego, co powiedział, jest przykładem doświadczenia rozumienia. Jak pokazuje Gadamer (2003), aby uzmysłwić sobie miejsce fenomenu rozumienia w całości naszego istnienia, trzeba wywieść go z poprzedzającego go stanu zakłócenia rozumienia. Porozumienie jest założone tam, gdzie występują jego zakłócenia. Wysiłek rozumienia zapoczątkowany zostaje zetknięciem z czymś obcym, dezorientującym. Przeszkody na drodze porozumienia rodzą celowo zorientowaną wolę rozumienia, która prowadzi do zniesienia zakłócenia. Wpisanie się w pewien kanon oczekiwań (wynikających z naszej wiedzy o świecie) nie pozwala nam podążać dalej, a to stanowi wyzwanie do myślenia. Zdumienie, zdziwienie jest relatywne, stanowi blokadę, co prowadzi do wysiłku próby zrozumienia, do rozwoju i pogłębienia poznania. Porozumienie tworzone jest za pomocą rozmowy, wyartykułowane jest w języku.

Rozumienie ma charakter historyczny (*Geschichtlichkeit des Verstehens*), gdyż jesteśmy zawsze usytuowani w jakimś kontekście historycznym. Gadamer zakładał, że dziejowość nie jest przeszkodą, ale warunkiem rozumienia (jest ono niejako z natury historyczne), podobnie jak czasowy dystans do tego, co rozumiemy. Ponadto, rozumienie warunkowane jest przez przed-sądy (*Vorurteil*), czyli naturalne zabarwienia poznawcze, intuicyjne fakty poprzedzające poznanie. W hermeneutycznej teorii poznania przed-sądy są pewnymi pierwotnymi ustaleniami, danymi interpretatorowi wprost, intuicyjnie. Mają kluczowe znaczenie, gdyż stanowią punkt wyjścia całego procesu rozumienia i warunkują możliwość dokonania wykładni i tym samym możliwość osiągnięcia rozumienia. Można określić je mianem pewnej przed-struktury rozumienia. Gadamer pokazał, że przed-sądy nie są wynikiem pierwotnego kontaktu z byciem, niszczonego przez refleksję, ale należą do natury języka. Każdy wyartykułowany sąd, każda wypowiedź odwołuje się z konieczności do odpowiedniego systemu przed-sądzeń. Nie istnieje poznanie wolne od przed-sądów: „uprzedzenia jednostki są o wiele bardziej niż jej sądy dziejową rzeczywistością jej bytu” (Gadamer, 1993, s. 265).

Warto zastanowić się, czy koncepcji przed-sądów nie można zestawić z zagadnieniem stereotypów zawartych w językowym obrazie świata i badanych przez lingwistów. Wydaje się, że byłoby uzasadnione potraktowanie stereotypów zawartych w języku jako rodzaju przed-sądów. Miałyby to konsekwencje w postaci uznania ich za konieczne warunki rozumienia, przed-

sądy są bowiem nieuchronne i niezbywalne. Stanowią one pozytywny warunek możliwości poznania i działania w świecie. Postulat eliminacji przed sądów sam jest przed sądem, ponieważ rozumienie nie jest narzędziem, ale wymiarem naszego bycia (ma sens ontologiczny). Z tego powodu wiedza nigdy nie jest bezzałożeniowa. Gadamer wielokrotnie podkreślał, że każda wypowiedź jest umotywowana i nie można ujmować jej tylko ze względu na podaną w niej treść. Każda wypowiedź ma bowiem założenia, których nie wypowiada (Gadamer, 2003). Żadna wypowiedź nie zawiera więc w sobie pełnego sensu: „Słowo nigdy nie uwalnia się całkowicie od wieloznaczności, właściwej mu nawet wówczas, gdy kontekst czyni każdorazowy sens jednoznaczny.” (Gadamer, 2003, s. 23). Każde mówienie otwiera się na swoją kontynuację, zawsze jest do powiedzenia więcej i więcej. „Z perspektywy hermeneutycznej powiedziałbym, że nie istnieje żadna rozmowa, która zostałaby zakończona przed doprowadzeniem do rzeczywistej zgody. [...] rzeczywista zgoda, zgoda całkowita, jest sprzeczna z istotą indywidualności” (Gadamer 2003, s. 37). Żadnej rozmowy nie doprowadzamy do końca i często nie osiągamy zgody – to stanowi ograniczenia płynące z naszej czasowości i skończoności oraz uwikłania w przed sądy. „Granica języka to w rzeczywistości granica właściwa naszej czasowości, dyskursywności naszego języka, mówienia, myślenia, komunikowania, rozmawiania” (Gadamer, 2003, s. 38). Konsekwencją przyjęcia rozważań nad językiem jako przedmiotem filozoficznego badania jest konieczność przyjrzenia się kwestii interpretacji i wykładni. Każde porozumienie jest porozumieniem wyartykułowanym w jakimś języku. Stosunek tłumaczenia do oryginalnego zdania został przez Gadamera porównany do relacji mapy do krajobrazu. Jego opinia na temat tłumaczeń nie jest zresztą w ogóle zbyt pozytywna:

„Cała bieda z tłumaczeniem bierze się stąd, że nie da się oddać jedności treści danego zdania po prostu przyporządkowując człony zdania jednego języka członom zdania drugiego języka – a w taki właśnie sposób powstają te szkaradne twory, jakimi raczą nas nierządno tłumaczone książki: litery pozbawione ducha” (Gadamer 2003, s. 23).

Interpretacja tekstu polega zdaniem Gadamera na fuzji horyzontów (*Horizontverschmelzung*). Zarówno odbiorca (interpretator), jak i tekst, znajdują się w obrębie określonej tradycji historycznej, pewnego „horyzontu”. Horyzonty wyrażają się poprzez język i ta „przynależność” do języka stanowi wspólną płaszczyznę między tekstem a odbiorcą. W wyniku próby zrozumienia tekstu, wyłania się wspólny horyzont, jednak nie jest to zrozumienie jakiegoś obiektywnego znaczenia, ale jedynie wyłonienie wspólnego, nowego horyzontu. Gadamer porównuje doświadczenie hermeneutyczne do dialogów Platona, aby pokazać, jak należy angażować się w teksty pisane. Należy wejść z nimi w dialog, podobnie jak wchodzimy w dialog z samym sobą, myśląc. Celem zaś jest wzajemne zrozumienie. „Znaczenie” wyłania się jako wynik interakcji tekstu i interpretatora.

Świat jest dla nas zawsze światem już zinterpretowanym w języku przed wszelką filozoficzną myślą krytyczną: „w języku prezentuje się nam świat. [...] Językowość naszego doświadczenia świata wyprzedza wszystko, co poznane i uznane jako byt.” (Gadamer, 1993, s. 408). Gdy uczymy się mówić, gdy wrastamy w nasz język ojczysty, artykułuje się nam świat: „Językowa wykładnia świata poprzedza zawsze wszelką myśl i wszelkie poznanie. Ucząc się jej, wychowujemy się w świecie zarazem. [...] Język ma nas zawsze już za sobą.” (Gadamer, 2000, s. 57). Wspólna orientacja w świecie, wzajemne rozumienie ma językowy charakter – kształtowane i podtrzymywane jest przez język. Rozmowa nie jest mówieniem obok siebie, wyłania się z niej bowiem wspólny aspekt tego, o czym mowa. Nie jest dodaniem poglądów obu stron do siebie w ramach prostego rachunku, a przekształceniem obu poglądów. Warunkiem udanej rozmowy jest niemożność powrotu do wyjściowej kontrowersji. Wykształca się wspólna wykładnia (Gadamer, 2003). Poznanie nigdy nie jest absolutne, bezpośrednie – jest zawsze zapośredniczone przez językową wykładnię świata. „W zwierciadle języka odbija się raczej wszystko to, co jest. W nim i tylko w nim pojawia się coś, czego nigdzie nie spotykamy, ponieważ tym czymś jesteśmy my (a nie tylko to, co myślimy i wiemy o sobie). W końcu język nie jest żadnym lustrem, a to, co w nim dostrzegamy, nie stanowi odzwierciedlenia naszego bycia oraz bycia w ogóle, lecz jest interpretacją i przeżywaniem tego, co dzieje się z nami, tak w realnych zależnościach pracy i panowania, jak i we wszystkim innym, co składa się na nasz świat. Język nie jest wreszcie odnalezionym anonimowym podmiotem wszelkich społeczno-historycznych procesów oraz działań, który byłby dostępny naszemu spojrzeniu wraz z całością swoich dokonań i obiektywizacji, ale jest grą, w której wszyscy uczestniczymy” (Gadamer, 2003, s. 88).

Wszystko, co daje się rozumieć, jest językiem. Doświadczenie językowe ma zaś charakter historyczny. Poznanie realizuje się w rozmowie, punktem wyjścia są więc przynajmniej dwie różne wykładnie językowe świata. Ich konfrontacja prowadzi do wyłonienia trzeciej wykładni, która powstaje na skutek fuzji horyzontów. Dialog kończy się więc porozumieniem, które jest tożsame z poznaniem, z nową wizją świata. Opisany proces zachodzi przy tym niezależnie od intencji i woli poszczególnych jednostek. Horyzonty językowego rozumienia świata zmieniają się w toku dziejów, różnią się w ramach poszczególnych wspólnot kulturowych, a także w indywidualnych wersjach rozumienia świata. Ostatecznej wykładni nie da się napisać.

4. ZAKOŃCZENIE. HERMENEUTYKA GADAMERA A LINGWISTYKA KULTUROWA

Aby zestawić koncepcję Gadamera z lingwistyką kulturową, należy przywołać jego własne spostrzeżenia na temat prac autorów, którzy dali podwaliny pod powstanie badań JOS. Gadamer odwołuje się kilkakrotnie do Humboldta i Herdera i rozpoznaje Humboldta jako twórcę nowoczesnej filozofii języka i niekiedy wchodzi z nim w polemikę. Zarzuty Gadamera wobec Humboldta mogą oczywiście zostać podważone, jednak dla niniejszych rozważań istotny jest raczej sam fakt ich sformułowania, nie zaś ich słuszność. Po pierwsze, zdaniem Gadamera, Humboldt nie myśli o języku z perspektywy mówiącego użytkownika, a z perspektywy badacza – językoznawcy, co prowadzi do uprzedmiotowienia języka. Po drugie, zarzuca Gadamer Humboldtowi formalizm oraz pozostanie w horyzoncie leibnizjańskiej metafizyki indywidualności. Rozważania nad koncepcją Humboldta podsumowuje: „Drogę badawczą, którą kroczy Humboldt, określa abstrakcja odkrywająca formę. Chociaż odsłonił on dzięki temu znaczenie języków jako zwierciadła swoistości duchowej narodów, to jednak ograniczył uniwersalność związku języka i myśli do formalizmu pewnej zdolności” (Gadamer 1993, 400). Rodzi się więc pytanie, czy traktowanie języka jako formy przez językoznawców jest właściwe? Może stanowi on formę symboliczną (jak sądził Cassirer), jednak Gadamer wskazuje raczej na jego uniwersalną funkcję i to, że obejmuje on wszystkie pozostałe formy symboliczne. Przyznaje, że „zdolność czynienia nieskończonego użytku ze skończonych środków to rzeczywista istota mocy świadomej samej siebie. [...] Oparcie zjawiska języka na pojęciu mocy językowej swoiście sankcjonuje pojęcie wewnętrznej formy i uwzględnia historyczny proces życia języka.” (Gadamer, 1993, s. 400–401). Jednak Gadamer odwraca to pojęcie języka. W doświadczeniu hermeneutycznym forma językowa i treść przekazu nie dają się oddzielić. Jeśli każdy język to pewien światopogląd, to na pewno nie w pierwszym rzędzie jako określony typ języka (jak widzi to językoznawca), lecz z racji tego, co się w tym języku mówi lub przekazuje. W praktyce dla Humboldta człowiek ucząc się nowego języka obcego, zyskuje nowe stanowisko w obrębie dotychczasowego obrazu świata. Tym, co ogranicza pełne korzystanie z nowego stanowiska, jest wniesiony zawsze w obcy język własny obraz świata, a nawet języka: „Nawet najgłębsze wejście w obcego ducha nie pozwala zapomnieć nie tylko własnego obrazu świata, ale nawet własnego obrazu języka” (Gadamer, 1993, s. 401). Zatem nasz rodzimy obraz świata zawarty w języku ojczystym uważał Humboldt za ograniczenie i stanowisko takie, jak przyznał Gadamer, zapewne jest słuszne z perspektywy językoznawcy, gdyż struktury te trudno jest użytkownikowi języka zauważyć. Mogą też utrudniać mu naukę innych języków. Jednak można na to spojrzeć z perspektywy Gadamera i uznać nie tyle za brak bądź ograniczenie, a za sposób realizacji doświadcze-

nia hermeneutycznego. Nie nauka języków obcych, ale ich użycie, komunikacja z drugim człowiekiem lub studiowanie literatury w obcym języku – to zapewnia nowe stanowisko w obrębie dotychczasowego światoo obrazu. Spotykany nowy świat ma „nie tylko własną prawdę w sobie, lecz także własną prawdę dla nas” (Gadamer, 1993, s. 401). Nie może być po prostu przedmiotem badania, poznawania, wiedzy.

„Nauczenie się i rozumienie obcego języka – ten formalizm umiejętności – oznacza dokładnie tyle, że możemy przyzwolić na powiedzenie nam tego, co ów język mówi. Realizacja tego rozumienia polega zawsze na poddaniu się wypowiedzi, co nie może nastąpić bez zaangażowania własnego obrazu świata, a nawet własnego obrazu języka” (Gadamer 1993, s. 402).

Gadamer oddala się również od stosowanych w lingwistyce sformułowań, krytykując m.in. określenie „użycie języka”, traktujące język jak narzędzie, mające implikować przedmiotowy stosunek do niego. Jak twierdzi, fenomen języka należy ująć nie z perspektywy izolowanego zdania, lecz z perspektywy całości naszego bycia w świecie, które jest życiem w rozmowie. Język nie jest tylko jednym z przedmiotów własności człowieka w świecie, lecz od języka zależy fakt, że świat jest w ogóle dla człowieka dostępny. Stąd specyficznie ludzki charakter języka oznacza jednocześnie podstawowy, językowy sposób ludzkiego bycia w świecie (Gadamer, 1993). Na pytanie o to, czy istnieje znaczenie pozajęzykowe hermeneutyka odpowiada przecząco: wszelkie znaczenie jest nim w ramach określonego języka. Słowo stanowi indywidualną postać pojęcia. Świat, którego doświadczamy, jest nam udostępniony poprzez język. Stosowany w lingwistyce zwrot „użycie językowe” sugeruje więc sytuację rozmijającą się z istotą naszego językowego doświadczenia świata. Użycie języka nie jest wolnym aktem użytkownika języka, jest od niego niezależne, a tymczasem „język sam określa zwyczaj językowy. [...] To my mówimy, nikt z nas, a jednak my wszyscy – oto sposób bycia języka” (Gadamer, 2003, s. 22). Reguły gramatyczne, którym lingwistyka poświęca szczególną uwagę i które uważa za ducha języka, to nie wszystko. Jak twierdzi Gadamer, system reguł gramatycznych jest równie niekompletny co kodeks, który ma być zarówno słuszny, jak i możliwy.

Za najważniejszy wkład Humboldta w myśl hermeneutyczną wskazał Gadamer ukazanie obrazu językowego jako obrazu świata i podkreślenie, że język jest od samego początku ludzki. „Język to nie tylko jedna z rzeczy, w jakie bytujący w świecie człowiek jest wyposażony, lecz podstawa i miejsce prezentacji tego, że ludzie w ogóle mają świat” (Gadamer 1993, s. 402). Byt świata jest językowo ukonstytuowany i jak wskazał Humboldt, języki są światopoglądami. Należy jednak postarać się o głębszy wgląd w podstawy stwierdzenia, że człowiek wrastając w swoją wspólnotę językową, zostaje wprowadzony w określony stosunek do świata i określone zachowanie w nim. U podstawy tego twierdzenia leży, zdaniem Gadamera, fakt, że język

ze swej strony nie jest samodzielnym bytem wobec świata, który w nim się wyraża: „Nie tylko świat jest światem, gdy wyraża się w języku – również właściwe istnienie języka polega tylko na tym, że w tym języku przedstawia się świat” (Gadamer 1993, s. 402–403). Językowość ludzkiego doświadczenia świata rozszerza horyzont analizy doświadczenia hermeneutycznego:

„Własny świat językowy danej jednostki nie jest przeszkodą w poznaniu bytu w sobie, lecz obejmuje zasadniczo wszystko, ku czemu nasze wejście może sięgać i się wznosić. Niewątpliwie wychowani w jednej określonej tradycji językowej i kulturalnej widzą świat inaczej niż należący do innej tradycji. Niewątpliwie następujące po sobie w dziejach historyczne światy różnią się od siebie nawzajem i od dzisiejszego świata. Wszelako w każdej tradycji prezentuje się zawsze świat ludzki, tj. językowo ukonstytuowany. Jako językowo ukonstytuowany, każdy taki świat jest sam z siebie otwarty na każde możliwe wejście i tym samym na każde rozszerzenie własnego obrazu świata, a odpowiednio do tego jest dostępny dla innych” (Gadamer, 1993, s. 406).

Różne obrazy świata nie są relatywne w sensie, że można by im przeciwstawić świat sam w sobie, możliwy do uchwycenia jakby z perspektywy poza ludzko-językowym światem. Ów świat i jego bycie w sobie zapewne istnieje, jednak każdy ogląd świata zakłada byt w sobie świata:

„Językowe uwarunkowanie naszego doświadczenia świata nie oznacza żadnej wyłączności perspektywy; jeśli przez wkraczanie w obce światy językowe przewyciężamy uprzedzenia i ograniczenia naszego wcześniejszego doświadczenia świata, to nie oznacza to wcale, że opuszczamy i negujemy własny świat [...] Nawet jeśli wyposażeni w świadomość historyczną zdajemy sobie zasadniczo sprawę z historycznego uwarunkowania wszelkiego ludzkiego myślenia o świecie, a więc i z własnego uwarunkowania, to nie zajmujemy przez to ja-kiś absolutnego stanowiska” (Gadamer 1993, s. 407).

Słońce nie przestało dla nas zachodzić nawet po przyjęciu do wiadomości kopernikańskiego objaśnienia świata. Ważne jest to, że język otwiera całość naszego odniesienia do świata i w niej obraz wzrokowy i nauka znajdują prawomocność w takim samym stopniu (w lingwistyce bada się obraz potoczny i obraz naukowy utrwalony w języku). Jednak „bezpośredniość naszego oglądania świata i siebie samych, przy której trwamy, zostaje w języku zachowana i uporządkowana, gdyż my jako istoty skończone zawsze przychodzimy z daleka i daleko zmierzamy. W nim staje się widoczne, co jest rzeczywiste poza świadomością każdej jednostki” (Gadamer, 1993, 408).

Gadamer w dziele *Prawda i metoda* opisał opozycję i napięcie pomiędzy zdystansowaniem, które uznał za warunek każdego „obiektywnego” rozumienia, oraz przynależeniem do świata (*Zugehörigkeit*), które jest warunkiem hermeneutyki. Przed-sądy i przed-refleksyjna przynależność do świata skutkuje koniecznym przed-sądowym rozumieniem świata, w którym sta-

ramy się siebie usytuować jako ludzie. Zdeterminowanie tradycją i historią rodzi dystans, który powoduje, że zniszczona zostaje początkowa relacja przynależności oraz tym samym, możliwość zrozumienia. Jednak, obiektywny dystans może zostać pokonany, a rozumienie tekstu Gadamer widzi jako fuzję horyzontów. Proces ten pozwala na istnienie początkowego dystansu czasowego pomiędzy czytelnikiem a tekstem, bez powodowania utraty poczucia przynależności do momentu historycznego, którego odbierany tekst jest częścią. Hermeneutyka mogłaby zostać połączona z lingwistycznymi analizami, co dałoby szansę na interpretacje tekstu w procesie hermeneutycznym, a których celem byłoby prawdziwe zrozumienie, jednak do tego konieczne byłoby odejście od opozycji między zdystansowaniem a przynależnością do świata (por. Ozdowski, 1984).

Może się wydawać, że egzegeza nie może zostać zintegrowana z obiektywnymi badaniami lingwistycznymi ze względu na swój brak naukowości, obiektywności. Jednak wydaje się, że stanowi ona pewien hermeneutyczny aspekt poznania, który wręcz uznać można za konieczny dla prowadzenia naukowych badań. Doświadczenie w nauce opiera się na ideale intersubiektywnej sprawdzalności, weryfikacji, zaś doświadczenie hermeneutyczne nie prowadzi do powtórzenia czegoś, a do możliwości odkrycia czegoś nowego w naszym języku za pośrednictwem rozmowy. Model poznania hermeneutycznego jest jednak uniwersalny i może znaleźć w nauce zastosowanie. Zdaniem Gadamera (1993), jeśli cokolwiek da się w nauce poznać, to wyłącznie dzięki dialogowi o charakterze hermeneutycznym. Należy brać pod uwagę względność naszego poznania i wpływu czynników, na które zwraca uwagę m.in. Gadamer, tak jak w fizyce kwantowej należy pamiętać o zasadzie nieoznaczoności Heisenberga. Można by raczej lingwistycę zarzucić, że zapomina o obciążeniu badań nad językowymi obrazami świata wskazanymi przez Gadamera czynnikami. Jak pokazuje Gadamer,

„funkcja refleksji hermeneutycznej nie wyczerpuje się jednak w tym, czym jest ona dla nauk [...] Refleksja hermeneutyczna nie może niczego w nauce zmieniać. Jest natomiast w stanie, ujawniając zasadnicze przedrozumienia występujące w naukach, odsłonić nowe obszary problemowe i dzięki temu wnieść bezpośredni wkład do pracy metodologicznej” (Gadamer 2003, s. 95–96).¹

Celem hermeneutyki nie jest zaś obiektywna analiza, odtworzenie struktury, a zrozumienie. Świat, który jest dostępny w języku, nie jest relatywny w takim sensie, jak przedmiot nauk. Nie możemy spojrzeć na niego „z góry”. Poza językowym doświadczeniem świata nie ma miejsca, które mogłoby uczynić język przedmiotem, gdyż nie może być dany w doświadczeniu jako wszechobejmująca całość, jaką jest (Gadamer, 1993, s. 410). Językoznawcy

¹ JOS odtwarzany jest również w określonym języku, języku, którym posługuje się językoznawca, co obciąża badania pewną interpretacją.

badający strukturę języków nie znają pozajęzykowego stanowiska, które umożliwiłoby poznawać byt jako bytujący w sobie.

„Posiadanie języka oznacza właśnie sposób bytowania całkowicie odmienny od środowiskowego uwarunkowania zwierząt. Ucząc się obcych języków ludzie nie zmieniają swej relacji ze światem jak np. zwierzę wodne, które staje się lądowe, lecz zachowując własną relację ze światem poszerzają ją i wzbogacają dzięki światu innego języka. Kto ma język, ten ma świat” (Gadamer, 1993, s. 411).

Lingwistyczne analizy wewnętrznych struktur języka mogą sprawić, że człowiek poczuje się w nim uwięziony. W obliczu hermeneutyki Gadamera jednak są to tylko pozory. W wysiłku interpretacji i rozumienia przejawia się bowiem wyższa ogólność, z jaką rozum wznosi się ponad ograniczenia każdego języka: „Doświadczenie hermeneutyczne jest korekturą pozwalającą myślącemu rozumowi wydobyć się z więzienia języka i samo jest ukształtowane językowo.” (Gadamer 1993, s. 369). Wydaje się więc, że hermeneutyka jest odpowiedzią na problemy lingwistyki:

„Z pewnością wielość języków, których różnorodność interesuje językoznawstwo, stanowi również dla nas pewną kwestię. Wyraża się ona jednak tylko pytaniem, jak dany język pomimo całej odmienności od innych języków potrafi wypowiedzieć wszystko, co zechce. Językoznawstwo uczy nas, że każdy język czyni to na swój sposób. My ze swej strony stawiamy pytania, jak pośród wielości tych sposobów wypowiadania się wszędzie mimo wszystko panuje ta sama jedność myśli i mowy, która zasadniczo pozwala zrozumieć każdy pisemny przekaz. Interesuje nas więc odwrotność tego, co stara się zbadać językoznawstwo” (Gadamer, 1993, s. 369).

Tylko dzięki jedności języka i myślenia, można uczynić język przedmiotem rozważań. Wspólne Humboldtowi i Gadamerowi jest uznanie języków za światopoglądy i przy tym lingwiści dążą do pokazania różnic między nimi, jednak Gadamer podjął przeciwny kierunek rozważań i stara się wykazać nierozzerwalną jedność myślenia i języka, co w hermeneutycznym fenomenie określane jest jako jedność rozumienia i interpretacji.

Pytanie, jakie przychodzi na myśl po lekturze klasyków badań nad JOS, to między innymi pytanie o wpływ języka na badania językoznawcze. Czy badając różnice między poszczególnymi językowymi obrazami świata, nie wpływa się na ich wynik poprzez uwarunkowanie językiem, w którym te badania są prowadzone? Wydaje się, że przy rozwoju metod brakuje czasem refleksji nad filozoficznymi koncepcjami leżącymi u ich podstaw. Konieczne dla dalszego rozwoju badań JOS wydaje się przyjęcie jednej definicji kultury i podjęcie dalszej, pogłębionej refleksji filozoficznej. W przeciwnym razie nie będzie odpowiedzi na pytania najbardziej podstawowe, z których zrodziła się filozofia Humboldta i relatywizm językowy Sapira i Whorfa i na które starali

się odpowiadać Bartmiński i Anusiewicz. Refleksja filozoficzna, uwzględniająca hermeneutyczny aspekt poznania, wsparłaby harmonijny rozwój lingwistyki, w którym kolejne problemy badawcze automatycznie wypływałyby z bieżącego stanu wiedzy i rodzących się wciąż nowych pytań. Hermeneutyka Gadamera mogłaby zainspirować lingwistów do takiej refleksji, chociaż nie daje się zastosować jako metodologii badań językoznawczych. Może być jednak inspiracją do refleksji nad ograniczeniami prowadzonych badań i przy tym odpowiedzią na problemy językoznawstwa. Hermeneutyka Gadamera ma więc szansę odsłonić nowe obszary problemowe w lingwistyce kulturowej. Pozwala też spojrzeć na to, co lingwiści są skłonni uznawać za ograniczenie, blokadę, jak na coś koniecznego dla rozumienia i w gruncie rzeczy jego pozytywne uwarunkowanie.

BIBLIOGRAFIA

- B. Andrzejewski, *Myśli i Ludzie: Wilhelm von Humboldt*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1989.
- J. Anusiewicz, A. Dąbrowska, M. Fleischer, *Językowy obraz świata i kultura. Projekt koncepcji badawczej*, w: *Język a kultura*, tom 13: *Językowy obraz świata i kultura*, A. Dąbrowska, J. Anusiewicz (red.), Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego 2000.
- J. Bartmiński, *Językowe podstawy obrazu świata*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2006.
- _____, *Etnolingwistyka, lingwistyka kulturowa, lingwistyka antropologiczna?*, w: *Język a kultura*, tom 20, Wrocław 2008, s. 15–33.
- Z. Bokszański, A. Piotrowski, M. Ziółkowski, *Socjologia języka*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1977.
- M. Brzozowska, *Derywaty onomazjologiczne w językowym obrazie świata*, w: *Język a kultura*, tom 13: *Językowy obraz świata i kultura*, A. Dąbrowska, J. Anusiewicz (red.), Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego 2000.
- S. Chabal, V. Marian, *Speakers of Different Languages Process the Visual World Differently*, *Journal of Experimental Psychology: General*, 2015, 144 (3), s. 539–550.
- W. Czachur, *Lingwistyka kulturowa i międzykulturowa. Pytania badawcze, zadania i perspektywy*, w: *Lingwistyka kulturowa i międzykulturowa. Antologia*, W. Czachur (red.), Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego 2017.
- A. Dąbrowska, *Współczesne problemy lingwistyki kulturowej*, w: *Postscriptum*, 2005, 1–2 (48–49), s. 140–155.
- M. Dokulil, *Teoria derywacji*, Wydawnictwo Ossolineum, Wrocław 1979.
- D. Filar, P. Łozowski, *Gramatyzacja i leksykalizacja pojęć a językowy obraz świata. Szkic o ekwiwalencji kognitywnej*, w: *Etnolingwistyka*, 2018, 30, s. 69–89.
- H. G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, inter esse. Kraków 1993.
- _____, *Rozum, słowo, dzieje*, wybór: Michalski K., Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2000.
- _____, *Język i rozumienie*, Dehnel P., Sierocka B. (wybór), Fundacja Aletheia, Warszawa 2003.
- J. G. Herder, *Über den Ursprung der Sprache*, w: *Herders Werke*, tom IV, Bibliographisches Institut, Leipzig–Wien 1900.
- W. von Humboldt, *Latium und Hellas oder Betrachtungen über das classische Alterthum*, w: *Sechs ungedruckte Aufsätze über das klassische Altertum*, A. Leitzman, Leipzig 1896.
- _____, *O myśli i mowie. Wybór pism z teorii poznania, filozofii dziejów i filozofii języka*, E. D. Kowalska (red.), Warszawa 2002.
- J. Koo, *The Expressivist Conception of Language and World: Humboldt and the Charge of Linguistic Idealism and Relativism*, w: *On Language: Analytic, Continental and Historical*

- Contributions, J. Burmeister, M. Sentesy (red.), Cambridge Scholars Press, Newcastle 2007.
- W. Lippmann, *Stereotypes*, w: idem, *Public Opinion*, MacMillan Co. 1922, s. 79–94.
- R. Miller, *The Linguistic Relativity Principle and Humboldtian Ethnolinguistics*, Mouton 1968.
- P. Ozdowski, *Teoria kultury wobec hermeneutyki Ricoeura*, Polska Akademia Nauk, Poznań 1984.
- J. Penn, *Linguistic Relativity Versus Innate Ideas: The Origins of the Sapir-Whorf Hypothesis in German Thought*, Mouton de Gruyter 1972.
- K. Pisarkowa, *Konotacja semantyczna nazw narodowości*, *Zeszyty Prasoznawcze*, 1976, XVII, 1(67) s. 5–26.
- E. Sapir, *Herder's „Ursprung der Sprache“*, *Modern Philology*, 1907, 1 (5), s. 109–142; <https://www.jstor.org/stable/pdf/432624.pdf>
- _____, *Język. Wprowadzenie do badań nad mową*, Universitas, Kraków 2010.
- _____, *Kultura, język, osobowość*, PIW, Warszawa 1978.
- A. Schaff, *Stereotypy a działanie ludzkie*, KiW, Warszawa 1981.
- J. Stelmach, *Co to jest hermeneutyka?*, Ossolineum, Kraków 1989.
- M. Tanenhaus, M. Spivey-Knowlton, K. Eberhard, J. Sedivy, *Integration of Visual and Linguistic Information during Spoken Language Comprehension*, *Science*, 1995, 268, 1632–1634.
- B. L. Whorf, *Język, myśl i rzeczywistość*, PIW, Warszawa 1982.

RESEARCH ON THE LINGUISTIC WORLDVIEW AND HANS GEORG GADAMER'S HERMENEUTICS

ABTRACT

Hans Georg Gadamer in his studies on the essence of hermeneutics emphasizes in a special way the role of language in cognition and the understanding of the world. The paper intends to find an application of Gadamer's hermeneutics in the linguists' research of the linguistic worldview. Section 1 of the paper considers the worldview in linguistics, section 2 analyzes some aspects of Gadamer's hermeneutics, while section 3 connects the problems considered in sections 1 and 2 and determines the aim of the paper. The presented considerations are situated in the reflection on the philosophical foundations of linguistic research.

Keywords: linguistic worldview, hermeneutics, Hans Georg Gadamer, JOS.

O AUTORCE — Ośrodek Międzyobszarowych Indywidualnych Studiów Humanistycznych i Społecznych, Uniwersytet Jagielloński, Kraków.

Email: zuzanna.wilczynska@student.uj.edu.pl