

*Michał Wendland*

## **Relatywizm komunikacyjny a problem międzykulturowego porozumienia**

Problem wielokulturowości i uniwersaliów kultury obecny jest od dawna w filozofii, nie tylko w ramach filozofii kultury, ale również, przynajmniej od początku XX wieku, a nawet wcześniej – w filozofii języka. Tak zwany zwrot lingwistyczny, który dokonał się w zachodniej refleksji filozoficznej na początku ubiegłego stulecia, polegał przede wszystkim na przyjęciu założenia, że, odwołując się do słów Wittgensteina, język „wciska się” pomiędzy podmiot a przedmiot, determinując w ten sposób ludzkie procesy poznawcze, a także sferę szeroko rozumianej aksjologii. Współczesna filozofia języka, a od niedawna również pokrewna jej teoria i filozofia komunikacji, starają się podejmować problematykę kultury także z perspektywy językowej. W niniejszej pracy wychodzić będę więc z założenia, że, po pierwsze, całokształt ludzkiej działalności kulturowej nierozzerwalnie spleciony jest z działalnością językową i komunikacyjną, czyli, słowami np. G. H. Meada, nie ma kultury bez języka i nie ma języka bez kultury. W takim rozumieniu nauki o kulturze są jednocześnie naukami o komunikacji międzyludzkiej. Po drugie – idąc tropem wytycznych zwrotu lingwistycznego – przyjmować będę, że samo badanie kultury w jej wielości i jedności, zapośredniczone jest przez środki naszego języka, podobnie jak badanie innych zjawisk. Na takich założeniach pragnę oprzeć próbę skomentowania opozycji pomiędzy wielokulturowością a kulturowymi uniwersaliami. Oznacza to, że mówiąc o wielokulturowości szczególną uwagę przywiązywać będę do faktu wielości języków. I analogicznie – ujęcia problemu czy postulatu istnienia pewnych uniwersaliów kulturowych upatrywać będę w postulatcie ogólnie rozumianego uniwersalizmu językowego. Natomiast tytułowy relatywizm komunikacyjny, rozwinięcie hipotezy Sapira-Whorfa, zakładający zdeterminowanie danej kultury, a także danego sposobu widzenia świata przez język (tzw. językowego obrazu świata), jakim posługują się członkowie danej wspólnoty kulturowo-komunikacyjnej, pragnę utożsamić z pojęciem wielokulturowości. Zgodnie z tym twierdzeniem, wielokulturowość może być postrzegana przez pryzmat relatywizmu lingwistycznego, a także – sięgając bezpośrednio do filozofii języka i kultury – przez pryzmat Cassirerowskiej filozofii form symbolicznych, koncepcji językowego świata

pośredniego Weisgerbera, a z propozycji dawniejszych – aprioryzmu lingwistycznego Humboldta. Poglądy wyżej wymienionych myślicieli traktować będą dalej jako pokrewne i wspólnie zakładające, że sposób widzenia rzeczywistości z perspektywy tak jednostki jak i społeczeństwa zdeterminowany i zrelatywizowany jest przez język, czyli że język konstruuje nasz świat przedmiotowy i społeczny, zarazem wyznaczając granice pomiędzy podmiotem a przedmiotem, a także pomiędzy podmiotem a innymi podmiotami. Mowa tu o tego typu granicach, o których pisze Wittgenstein, że są to granice mojego języka pokrywające się z granicami mojego świata<sup>1</sup>.

Zjawisku wielości i odmienności kultur (czyli, jak to rozumiem – wielości i odmienności językowych sposobów ujmowania rzeczywistości) przeciwstawia się postulat uniwersaliów kulturowych. Oczywiście na pierwszy rzut oka widać wyraźnie, że choć wiele różnych kultur splecionych jest z wieloma różnymi sposobami językowego kategoryzowania świata, co owocuje zrelatywizowanymi przez język obrazami rzeczywistości, to jednak każda kultura oparta jest na jakimś języku, a każdy język z jakąś kulturą jest spleciony. Język więc, w niejako dialektyczny sposób, zarazem łączy i dzieli, jest jednocześnie „wspólnym mianownikiem” każdej wspólnoty kulturowej i czynnikiem różnicującym zarówno jednostki jak i całe kultury w ich refleksyjnym odnoszeniu się do jakoby obiektywnej rzeczywistości. Mówię; „jakoby obiektywnej”, gdybyśmy bowiem język właśnie w ten sposób potraktowali – jako środek referencji, czyli odnoszenia się podmiotu (jednostkowego bądź zbiorowego) do jakiejś postulowanej „rzeczywistości obiektywnej” - to rychło okaże się, że choć każda kultura do tej rzeczywistości za pośrednictwem języka odnosić się pragnie, to przecież wynikiem owych prób są ujęcia rzeczywistości bardzo od siebie odmienne, czyli zsubiektywizowane i zrelatywizowane. Doświadczenie świata z punktu widzenia danej kultury jest takie, jak nakazują dostępne jej środki językowe. Jak mówi E. Sapir: „ludzie nie żyją wyłącznie w świecie obiektywnym, ani też wyłącznie w świecie działań społecznych w zwykłym rozumieniu, lecz pozostają w dużej mierze na łasce języka, który stał się środkiem ekspresji w ich społeczeństwie. Iluzją jest wyobrażenie, że przystosowujemy się do rzeczywistości w zasadzie bez użycia języka (...) Prawda wygląda tak, że «realny świat» jest w znacznej mierze zbudowany nieświadomie na zwyczajach językowych danej grupy (...) Widzimy, słyszymy i w ogóle doświadczamy tak, jak doświadczamy, w dużej mierze dlatego, że zwyczaje językowe naszej społeczności preferują pewne wybory interpretacyjne”<sup>2</sup>. Takie spostrzeżenie może być potwierdzeniem relatywizmu komunikacyjnego jako wykładni zjawiska wielokulturowości. Zarazem jednak, pomimo różnic, każda z kultur jakimś systemem komunikacji językowej się

---

<sup>1</sup> Zob.: L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 2000, s. 64.

<sup>2</sup> E. Sapir: *Kultura, język, społeczeństwo. Wybrane eseje*, Warszawa 1978, s. 88-89.

posługuje. Pytanie brzmi – z czego ta językowo-kulturowa wielość wynika i w jaki sposób może być, poprzez wskazanie pewnych uniwersaliów, ujednoczona? W odniesieniu do współczesnej filozofii języka i komunikacji postaram się podjąć próbę naszkicowania pewnej odpowiedzi na to pytanie.

Postaram się najpierw podać filozoficzne uzasadnienie przyjętej powyżej interpretacji zjawiska wielokulturowości jako komunikacyjnego relatywizmu i założenia o zdeterminowaniu danego sposobu ujmowania rzeczywistości przez język. Badacze historii filozofii często spostrzegają, że źródeł takiego myślenia o języku, kulturze i rzeczywistości należy poszukiwać w poglądach myśliciela, który o języku wprost nigdy zgoła się nie wypowiedział, czyli w myśli Immanuela Kanta. Aprioryzm i transcendentalizm Kantowski pozwolił Humboldtowi sformułować w pierwszej połowie XIX wieku jego koncepcję aprioryzmu lingwistycznego, a w wieku XX inny neokantysta – Ernst Cassirer na Kantowskim fundamencie zbudował filozofię kultury znaną jako filozofia form symbolicznych. Przewrót kopernikański Kanta zamyka podmiotowi drogę do poznania obiektywnej rzeczywistości – nasze ustosunkowanie się do świata uzależnione jest od immanentnych, warunkujących doświadczenie apriorycznych struktur, czyli czystych form naoczności i czystych kategorii intelektu. Już Humboldt, a nieco wcześniej także Herder, zauważyli, że w Kantowskiej krytyce brakuje miejsca na język, który – zdaniem Humboldta – również ma charakter immanentny i determinujący nasze poznanie. To właśnie Herder zauważył, że „jeśli jest prawdą, że nie potrafimy myśleć bez myśli i że uczymy się myśleć za pomocą słów, tedy język wyznacza granice i zarys całego ludzkiego poznania”<sup>3</sup>. Myśl ta w pełni rozwinięta została, jak już wspominałem, na początku XX wieku w wyniku zwrotu lingwistycznego. Podmiot nie ma bezpośredniego dostępu do rzeczywistości, poznaje ją i ustosunkowuje się do niej za pośrednictwem języka. Cassirer i wielu innych neokantystów radykalizowało zresztą pierwotne stanowisko Kanta uznając, że tzw. obiektywnej rzeczywistości nie ma, a to, do czego się odnosimy, to efekty, konstrukty naszej językowej, symbolicznej, komunikacyjnej aktywności. Oczywiście, spostrzeżenia te stosują się nie tylko do jednostki, ale i do całych społeczeństw i kultur, z czego już Humboldt, a po nim Whorf i Sapir zdawali sobie sprawę. Również Gadamer wyraża tę myśl znanymi słowami – „zamieszkujemy w języku”<sup>4</sup>.

Członkowie danej wspólnoty kulturowo-komunikacyjnej realizują podstawowe funkcje języka, jakimi są: 1. poznawcze odniesienie do rzeczywistości, 2. interpretacja wchodzących w jej skład zjawisk (czyli przedmiotów, zdarzeń, procesów, wartości), oraz 3. komunikowanie i porozumiewanie się między sobą. Każda kultura dysponuje pewnym systemem, kodem komunikacyjnym, na który

<sup>3</sup> J. G. Herder : *Fragmente ueber neuere deutsche Literatur*, w: *Herders Werke*, Teil 19, Berlin, s. 347, cyt. za: A. Schaff: *Język a poznanie*, Warszawa 1964, s. 15.

<sup>4</sup> H. - G. Gadamer: *Język i rozumienie*, tłum. P. Dehnel i B. Sierocka, Warszawa 2003, s. 24.

składają się określone znaki (w tym słowa, symbole, gesty, obiekty graficzne itp.). Jeśli więc wcześniej w sposób ogólny mówiliśmy, że podstawą kultury jest język, to teraz w sposób bardziej szczegółowy możemy powiedzieć, że każda kultura posługuje się pewnym systemem znaków, przy pomocy których jej członkowie odnoszą się do rzeczywistości, interpretują wchodzące w jej skład zjawiska i komunikują się między sobą. Innymi słowy, wkraczamy na obszar filozoficznie rozumianej semiotyki kultury albo filozofii znaku, która ma nas doprowadzić do pewnej wykładni problemu wielokulturowości.

Nie wchodząc w szczegółowe rozróżnienia przyjmijmy, że znak to narzędzie. Narzędzie takie samo jest konstruktem kulturowym, ale jest to jednocześnie narzędzie tworzące kulturę. Odwołujemy się tu do takiego rozumienia języka (a ogólniej znaku), w którym jest on ujmowany jako narzędzie konstytuowania i konstruowania świata przedmiotowego, a nie tylko jego biernym zwierciadłem. Pojęcie znaku wiąże się z pojęciem relacji. Oznacza to, że znak zawsze występuje w relacji pomiędzy nim samym a przedmiotem (jest to aspekt semantyczny), pomiędzy nim samym a innym znakiem (aspekt syntaktyczny) i w relacji pomiędzy nim samym a użytkownikiem znaku (aspekt pragmatyczny)<sup>5</sup>. Wynosząc takie relacyjne rozumienie znaku na poziom kulturowy, można powiedzieć, że wspólnota kulturowa to sieć relacji pomiędzy znakami a członkami tej kultury. Teraz jednak musimy zwrócić uwagę na dwa bardzo ważne aspekty znaku, o jakich do tej pory nie było tutaj mowy. Otóż znak, prócz tego, że charakteryzuje go relacyjność, jest zarazem czynnikiem konstruującym rzeczywistość przedmiotową, a przy tym czynnikiem kreślącym granice pomiędzy podmiotem a przedmiotem oraz pomiędzy samymi podmiotami. Mówiąc innymi słowy, posługując się znakami, człowiek wpada w charakterystyczną ambiwalencję: znak zarazem czyni dlań dostępnym poznawczo przedmiot, a zarazem odgranicza, oddziela człowieka od tegoż przedmiotu. W naszym poznawczym ustosunkowaniu się do przedmiotu zawsze pojawia się znak. Bardzo trudne, jeśli nie wręcz niemożliwe, jest odniesienie się do dowolnego przedmiotu, procesu lub wartości inaczej, niż za pośrednictwem jakiegoś znaku, czyli słowa, obrazu, symbolu, gestu. Można powiedzieć, że tam, gdzie nie ma znaku, tam nie ma dla nas przedmiotu. Dopiero znak nam go udostępnia. Wyrażając podobne stanowisko, Heidegger przywołuje słowa niemieckiego poety, Stefana Georgego, który w wierszu *Słowo* powiada: „nie ma tam rzeczy, gdzie brakuje słowa”<sup>6</sup>. A jednak znak ma naturę dialektyczną, ambiwalentną: zarazem udostępnia nam przedmiot, ale też zamyka go przed nami, udostępnia go nam tylko w pewnym sensie, pod pewnym względem (np. interpretacyjnym), oddzielając nas od innych sensów i aspektów. Znak otwiera nas ku przedmiotowi i ku sobie nawzajem – znakami przecież posługujemy się

---

<sup>5</sup> Zob.: Ch. Morrisa podział semiotyki na semantykę, syntaktykę i pragmatykę.

<sup>6</sup> Zob.: M. Heidegger: *W drodze do języka: Istota języka*, tłum. J. Mizera, Kraków 2000

w każdym akcie komunikacji – ale też znak nas przed przedmiotem i przed sobą nawzajem zamyka. A jak to wygląda w naszej kulturowej praktyce? Historyk ustosunkowuje się do przeszłych wydarzeń za pomocą znaków językowych, w swoim opisie czyni je dla siebie i dla innych dostępnymi. Ale zarazem użycie takich a nie innych znaków, takiego a nie innego sposobu opisu, skazuje go na konieczność wyboru i rezygnacji z opisów alternatywnych. Stąd jedno i to samo jakoby obiektywne wydarzenie historyczne opisywane jest zawsze inaczej, zawsze czyniąc przez znak pewien jego sens dostępnym, a zamykając sensory inne. Opis dziejów Polski w XVI wieku, dokonany przez autora posługującego się językiem prawniczym będzie inny, aniżeli opis tych samych dziejów sporządzony przez np. historyka wojskowości. I tak, od sposobu opisu zależy sposób konstruowania naszych wyobrażeń np. o wydarzeniach przeszłych. Nie da się dokonać opisu uniwersalnego, uwzględniającego wszelkie aspekty. Podobnie w naszej codziennej praktyce komunikacyjnej: ten sam język jako system znaków czyni nas sobie nawzajem bliskimi i dostępnymi, kiedy za jego pośrednictwem prowadzimy dialog, wymieniamy spostrzeżenia, uzewnętrzniamy emocje. Ale kiedy zdarzy się nam spotkać kogoś, kogo języka po prostu nie znamy, język z pomostu przekształca się w granicę. Ktoś, kto nie zna danego kodu, nie potrafi odczytać znaku, czyli – nie potrafi się tym znakowym narzędziem posłużyć. Z tego powstaje złożoność problemów komunikacji międzykulturowej. Odmienność systemów znakowych (językowych, symbolicznych), jakimi posługują się członkowie różnych kultur, staje się pierwszą przyczyną braku porozumienia i zrozumienia. Mówiąc językiem Cassirera – rozmaite kultury tworzą własne, często nieprzekładalne formy symboliczne, które determinują i relatywizują ich sposób bycia, odnoszenia się do rzeczywistości, komunikowania się między sobą. „Człowiek zawsze rozmawia tylko sam ze sobą”, powiada Cassirer w *Eseju o człowieku*<sup>7</sup>. A dzieje się tak, ponieważ „granice mojego języka oznaczają granice mego świata”.

Czy jednak istnieje jakaś możliwość wyjścia poza znakowy, komunikacyjny mur? Zakładamy, że innej drogi niż ta wiodąca przez „imperium znaków” nie ma. Można by powiedzieć, że również kulturowe uniwersalia wymykają się nam z powodu zróżnicowania społecznej praktyki posługiwania się znakami w procesach komunikacyjnych. Interesuje nas, czy poza ograniczenia, jakie narzuca nam język, można wyjść – mimo posługiwania się tym językiem w dalszym ciągu. Do tej pory mówiliśmy przede wszystkim o relacyjnej stronie znaku, należy jednak pamiętać, że inną, nie mniej ważną jego funkcją, jest funkcja określana pojęciem interpretacji. Ustaliliśmy, że bez pośrednictwa znaku nie można odnieść się ani do przedmiotu, ani do innego podmiotu. Jest jasne, że bez pośrednictwa znaku nie może być też mowy o interpretacji czegokolwiek. Nie może być więc w konsekwencji rozumienia (w hermeneutycznym sensie) i porozumienia. Nie

---

<sup>7</sup> Zob.: E. Cassirer: *Esej o człowieku*, tłum. A. Staniewska, Warszawa 1991

może być tak, że odpowiedzią na trudności w np. międzykulturowym dialogu jest zaprzestanie dialogu. Jeśli nawet język nas od siebie odsuwa, to za jego pośrednictwem możemy się znów do siebie zbliżyć. Skoro więc poszukujemy jakiejś kulturowej jedności względem jej jednoczesnej wielości, a drogi do niej szukamy tylko wśród znaków, nie może to poszukiwanie polegać na np. ustaleniu jakiegoś znaku albo grupy znaków, które wszystkim kulturom byłyby wspólne. Początkowo myśl ta wydaje się kusząca: skoro bowiem wielość kultur wynikać ma z wielości systemów językowych, jakimi się członkowie tych kultur posługują w procesach poznawczych i komunikacyjnych, to rolę kulturowego powszechnika mógłby pełnić taki znak, którym posługiwałyby się i dzięki któremu między sobą porozumiewać mogłyby się wszystkie grupy kulturowe. Wydaje się jednak, że żadnego takiego uniwersalnego znaku nie ma. Znak krzyża w kulturze starożytnych Rzymian pełnił zupełnie inne funkcje, niż ten sam znak wśród chrześcijan. Choć uznaje się też, że czerń jest w większości kultur kolorem symbolizującym śmierć i żałobę, to jednak – w większości nie znaczy: we wszystkich. Nie ma też wśród znanych języków jakiegoś jednego rdzenia wspólnego im wszystkim. Języki etniczne można klasyfikować wedle wielu takich rdzeni, ale wciąż mamy do czynienia z wielością – na innych podstawach wznoszą się bowiem języki indoeuropejskie, na innych – np. japoński. Wielu dawnych filozofów i filologów poszukiwało „języka adamowego”, którym ludzkość miała się posługiwać przed upadkiem biblijnej Wieży Babel, a choć idea takiego prawdziwie uniwersalnego środka komunikacji międzykulturowej sama w sobie jest piękna, doświadczenie wskazuje, że ludzkość wspólnego języka „adamowego” nigdy nie znała. Z drugiej strony, próbowano tworzyć takie uniwersalne systemy komunikacji, jak choćby Esperanto, jednak nigdy nie przyjęły się one powszechnie.

Można by powiedzieć, że współcześnie język angielski, jak niegdyś łacina, spełnia rolę powszechnego medium komunikacyjnego umożliwiając w miarę swobodny dialog również na płaszczyźnie międzykulturowej. Czy to jednak wystarcza, byśmy mogli mówić o języku angielskim jako o „kulturowym powszechniku”? Być może tak, ale sądzę, że tylko w odniesieniu do tego typu kultury, jakim jest kultura masowa. Kultura masowa jako wytwór współczesny jest zjawiskiem interesującym jako potencjalna forma kultury powszechnej, w której uczestniczyć i spotykać się mogą członkowie pozostałych, warunkowanych etnicznie i historycznie kręgów kulturowych. Czy jednak można mówić o kulturze masowej jako powszechniku kulturowym, skutecznie przeciwstawionym problemom kulturowej wielości? Do pewnego stopnia zapewne tak, jednakże nie wydaje się pewne, czy jest ona zdolna doprowadzić np. do usprawnienia dialogu międzykulturowego. Jako system znaków swoiście „uniwersalnych” i „neutralnych”, kultura masowa zdaje się pełnić funkcję obszaru, na którym mogą spotykać się członkowie wielu etnicznych grup kulturowych, by potem jednak powrócić do swojego bardziej zindywidualizowanego świata i języka. Z drugiej strony,

powszechników kulturowo-komunikacyjnych poszukuje się np. w uniwersalizmie językowym Noama Chomsky'ego. Czyżby uniwersalizm językowy miał stanowić poszukiwaną analogię uniwersalizmu kulturowego? Chyba jednak nie, gdyż nawet jeśli przychodzimy na świat z wrodzonym, wspólnym u podstaw uposażeniem językowym, to w praktyce wykształcają się z niego bardzo różne, odmienne języki i, w konsekwencji, odmienne sposoby kulturowego ujęcia rzeczywistości. Jeśli więc nawet istnieje coś takiego jak „gen języka”, to ma on charakter na tyle „ogólny”, że nie determinuje wykształcenia się języków identycznych lub chociaż podobnych, które gwarantowałyby wspólne, obiektywne ujmowanie rzeczywistości za ich pośrednictwem.

Za powszechnik kulturowy uchodzić może przede wszystkim fakt posługiwania się językiem przez każdą kulturę, jednak z tego faktu jednocześnie wypływa oczywista konstatacja wielości języków i wielości kultur. To więc, co wszystkim ludziom wspólne, czyni ich zarazem różnymi. Nasza praktyka komunikacyjna powinna więc podążać w kierunku swego rodzaju językowego i kulturowego kompromisu, dialogu, dzięki któremu nastawimy się na wzajemne rozumienie i zrozumienie, zachowując przy tym indywidualność naszych różnych sposobów ujmowania rzeczywistości. Jak zauważa Humboldt, każda kultura, każde społeczeństwo jest ze swym językiem związane na dobre i na złe, toteż nie jesteśmy w stanie wydostać się z sieci tych semiotycznych relacji, z jakich składa się nasza kultura. Zdajemy sobie sprawę, że wiele takich znaków jest i pozostaje nieprzekładalnymi. Z jednej strony dawne, nieistniejące już cywilizacje stają się dla nas nieco bardziej poznawczo dostępne gdy poznajemy ich język. Zarazem jednak nawet najlepsza znajomość obcego języka nie gwarantuje, że wciąż nie znajdą się w nim obecne znaki, których poprawne dla danej kultury użycie wciąż będzie nam niedostępne. Zawsze bowiem, a na tym polega koło hermeneutyczne, do analizy jakiegoś fenomenu kulturowego przystępujemy wyposażeni w nasze własne narzędzia znakowe i kulturowe, a także zapośredniczeni w wielu wcześniejszych próbach interpretacji. Nasze rozumienie *Iliady* zawsze będzie tylko *naszym* jej rozumieniem, od tego bowiem sposobu, w jaki rozumieli ją ówczesi Grecy, oddziela nas odmienny sposób posługiwania się (choćby i pozornie tymi samymi) znakami oraz wszelkie dotychczasowe próby jej zinterpretowania. Każda kultura, która zapoznała się z *Iliadą*, zna swoją *Iliadę*, tzn. ma swój indywidualny sposób jej rozumienia i niemożliwym wydaje się jakieś jej „obiektywne”, uniwersalne rozumienie.

Czy to oznacza, że jesteśmy skazani na subiektywność, że relatywizm komunikacyjny jako podstawa relatywizmu kulturowego oraz faktyczna nieobecność „obiektywnych” uniwersaliów kulturowych powinny być wartościowane negatywnie? Zapewne nie. Te same znaki, te same języki, które tak bardzo różnicują nasze światy, stanowią zarazem drogę do porozumienia. Nieprzypadkowo K. O. Apel<sup>8</sup>, klasyk współczesnej filozofii komunikacji, łączy tę

<sup>8</sup> Zob.: K. O. Apel: *Komunikacja a etyka. Perspektywa transcendentualno-pragmatyczna*, Poznań 1996

dziedzinę z etyką: jednym z wielkich wyznań współczesności jest bowiem budowanie umiejętności porozumiewania się opartego na dialogu, na próbie uzgodnienia i uwspólnienia odmiennych systemów komunikacyjno-kulturowych, którymi się posługujemy. Szansą na przejście od relatywizmu do uniwersalizmu kulturowego jest taka wspólna płaszczyzna interpretacji wzajemnych zachowań językowych, by świadomość różnic pomiędzy językowo i kulturowo zdeterminowanymi obrazami rzeczywistości nie wywoływała wrogości, obojętności i zniechęcenia, ale chęć poznania, zrozumienia i porozumienia. Można odnieść wrażenie, że w ten sposób współczesna filozofia komunikacji stara się otworzyć drogę łącząca humanistykę z prawdziwym humanizmem.

#### Bibliografia:

1. Ernst Cassirer: *Esej o człowieku*, tłum. A. Staniewska, Warszawa 1991
2. Hans Georg Gadamer: *Język i rozumienie*, tłum. P. Dehnel i B. Sierocka, Warszawa 2003
3. Johan Gottfried Herder: *Fragmente ueber neuere deutsche Literatur*. w: *Herders Werke*, Teil 19, Berlin
4. Martin Heidegger: *W drodze do języka: Istota języka*, tłum. J. Mizera, Kraków 2000
5. Edward Sapir: *Kultura, język, społeczeństwo. Wybrane eseje*, Warszawa 1978
6. Adam Schaff: *Język a poznanie*, Warszawa 1964
7. Ludwik Wittgenstein: *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 2000