

Ks. JÓZEF HERBUT

## POJĘCIE I ZAŁOŻENIA FUNKCJONALNEJ ANALIZY JĘZYKA RELIGIJNEGO

1. Perspektywy logicznej analizy języka religijnego. 2. Filozofia lingwistyczna a badanie języka religijnego. 3. Koncepcja funkcjonalnej analizy języka religijnego. 4. Fenomenologiczno-funkcjonalna teoria języka naturalnego.

Chcąc mówić o jakiegokolwiek analizie języka religii (skrótowo pisać będziemy JR), musimy najpierw — przynajmniej prowizorycznie — wyodrębnić ów język z ogółu innych języków. Co jest na tyle znamienne dla JR, iż pozwala odróżnić go od jakiegoś języka nauki lub potocznego języka świeckiego? Otóż jest to język 1<sup>o</sup> używany przez członków pewnych grup społecznych w ramach ich zachowania się nazywanego „religijnym” (zakładamy, że można wskazać takie zachowanie się bez wymienienia języka), 2<sup>o</sup> klasa wyrażenń tworzących ów język zawiera podklasę zdań mówiących o Bogu lub pewnych relacjach między Bogiem a ludźmi, 3<sup>o</sup> te zdania przyjmowane są przez ludzi na mocy aktu wiary. Poszczególne religie mają lub mogą mieć swoje teologie, stanowiące ich systematyczne racjonalne interpretacje i uzasadnienia. Jeśli teologię pojmie się jako dyscyplinę zaangażowaną, to jej język jest wyspecjalizowaną częścią JR.

### 1. Perspektywy logicznej analizy języka religijnego

Fragmentaryczną refleksję logiczną nad JR uprawiano od dawna (przeważnie w ramach tworzenia teologii), ale dopiero ostatnie dziesięciolecie przyniosły próby systematycznych analiz natury tego języka. Jeden typ owych analiz wyznaczony jest przez zastosowanie klasycznych metod ustalonych przez logiczną semiotykę oraz logikę formalną. J. M. B o c h e ń s k i w pionierskiej w tej materii pracy „The Logic of Religion”<sup>1</sup> przedstawił szkieletowe opracowanie trzech głównych problemów, które musi podjąć logika JR. Pierwszy nasuwa struktura tego języka. Chodzi tu najpierw o wskazanie różnych typów zdań budujących JR oraz ich uporządkowanie ze względu na reguły ich przyjmowania, a następnie o ustalenie stosunku, w jakim JR pozostaje do języka świeckiego. Drugi problem wyrasta w związku ze znaczeniem wyrażenń JR. Ponieważ znaczenie zdań wiąże się ze sposobami ich weryfikacji (sposobami rozstrzy-

1 New York 1965. Tłum. niem.: *Logik der Religion*, Köln 1968.

gania, czy zdanie jest prawdziwe, czy fałszywe), należy tu omówić ważne dla JR metody weryfikacji wprost i nie wprost (przez redukcję, przez autorytet). Z kwestią znaczenia wyrażen łączy się także zagadnienie tajemnicy, teologii negatywnej oraz orzekania analogicznego. Na trzeci problem składają się sprawy uzasadnienia JR. Uzasadnianie zdań w obrębie JR (jednych jego zdań przez inne jego zdania) nie jest — z logicznego punktu widzenia — problematyczne. Zawikłana jest natomiast kwestia uzasadniania naczelnego twierdzenia metajęzykowego, które głosi, że należy uznać za prawdziwe w JR każde zdanie spełniające warunki wyznaczone przez odpowiednie reguły heurystyczne. Bocheński dyskutuje aż sześć możliwych teorii uzasadniania tego twierdzenia, a mianowicie: teorię racjonalistyczną, teorię wglądu, teorię zaufania, teorię dedukcyjną, teorię autorytetu i teorię religijnej hipotezy.

Jeżeli JR składa się z wyrażen o komunikowalnym znaczeniu i co najmniej w części ze zdań oznajmujących, można z dobrymi rezultatami analizować go — podobnie jak inne języki — przy pomocy metod logiki współczesnej. Na tej drodze poznaje się strukturę JR, cechy właściwych mu terminów, rodzaje jego zdań ze względu na reguły ich uznawania oraz obowiązujące w nim sposoby uzasadniania. Jednak jest to badanie tylko poznawczej funkcji JR i to w zasadzie w oderwaniu od faktycznych warunków jego używania, a przede wszystkim od psychofizycznej natury posługujących się nim ludzi<sup>2</sup>. Wyniki takiego badania mają niewątpliwie dużą wartość, zwłaszcza z uwagi na pozytywistyczne opinie odmawiające JR wszelkiego sensu poznawczego. Atoli nie należy zapominać, że JR spleciony jest z całym bogactwem religijnego sposobu bycia ludzi i uderzającą jego cechą jest wielość spełnionych przezeń funkcji. W odróżnieniu od języka naukowego służy on nie tylko do przekazywania wiadomości, lecz także do wywoływania określonych zachowań ludzi, nakłaniania do pewnych postaw, do budzenia przeżyć moralnych i specyficznie religijnych (związanych z kategorią świętości), a nawet przeżyć estetycznych. Funkcje komunikacyjne JR pozostają również w związku ze zjawiskami komunikacji pozajęzykowej tworzącymi akcję liturgiczną (układ symboli niesłownych).

Wszystkie wymienione wyżej funkcje JR wzięte z całym ich „ludzkim kontekstem” podpadają pod zakres badań tej części nauki o języku, która nosi miano „pragmatyki”. Otóż pragmatyka JR stanowi — obok logiki tego języka — drugi żywy dziś nurt zainteresowań wielu autorów. Jak wiadomo, szeroko rozciągająca się dziedzina pragmatyki bywa opracowywana różnymi metodami<sup>3</sup>. W dalszym ciągu wspominać będziemy tylko te z nich, które zdają się być w jakimś stopniu użyteczne do opisu faktycznej natury JR.

2 W sprawie ograniczeń logicznej analizy języka oraz stosunku „czystej” teorii języka do języków naturalnych zob.: B. Stanosz — A. Nowaczyk, *Logiczne podstawy języka*, Wrocław 1976, s. 9—11.

3 Funkcje języka naturalnego rozpatrywane przez współczesne językoznawstwo przedstawia: I. Kurcz, *Psycholingwistyka*, Warszawa 1976, s. 96—99. O potrzebie uzupełnienia logicznej analizy języka analizą funkcjonalną pisze m. in. J. Pelc, *Funkcjonalne podejście do semiotyki logicznej języka naturalnego*, *Studia Filozoficzne* 1977 r., nr 2, s. 109—136.

## 2. Filozofia lingwistyczna a badanie języka religijnego

Od początku lat pięćdziesiątych szczególnie wiele uwagi pragmatycznej stronie języka naturalnego poświęcają autorzy zaliczani do nurtu filozofii lingwistycznej, zapoczątkowanego przez tzw. drugą filozofię L. Wittgensteina<sup>4</sup>. Należy przeto zastanowić się, czy metody filozofii lingwistycznej mogą być przydatne do odsłonięcia specyficznych właściwości JR.

Jak wiadomo, Wittgenstein z biegiem czasu odszedł od swojej pierwszej teorii języka z „*Tractatus logico-philosophicus*” na rzecz przekonania, że nie wolno a priori wyróżniać żadnego typu języka jako wzorcowego; należy raczej uznać, iż mamy wiele odmian sensownych języków (wiele „gier językowych”), tak naukowych, jak i naturalnych, a znaczenie wyrażenia każdego z nich musi być poznawane ze sposobu ich używania<sup>5</sup>. Do czego więc sprowadza się funkcjonalna analiza języka charakterystyczna dla autorów z kręgu filozofii lingwistycznej? Wychodzą oni z założenia, że języki naturalne są wyrazem form życia osobniczego i społecznego ludzi, ujawniają ich różnorodne doświadczenia. Jeśli tedy chcemy odkryć logiki właściwe tym językom (ich głęboką strukturę ukrytą pod strukturą powierzchniową), musimy badać je w ich macierzystej sytuacji, w pracy jaką wykonują, w ich rzeczywistych funkcjach spełnianych w życiu ludzi<sup>6</sup>.

Do odsłonięcia logiki danego typu języka (gry językowej) bywają stosowane najczęściej dwa rodzaje zabiegów. Przy jednym ustala się właściwy sposób posługiwania się wyrażeniami przez wskazanie doświadczalnej sytuacji, w której są normalnie używane. Pomocna jest przy tym technika podawania paradygmatu: jeśli jakiś sposób użycia słowa budzi zastrzeżenia, należy wskazać taki przykład, przy którym ów sposób jest ogólnie przyjęty. Ktoś np., pozostając pod wrażeniem fizyki atomowej, może mieć wątpliwości, czy słowo „stały” jest poprawnie użyte w zwrocie „stałe ciało” odnoszącym się do metalowego pręta lub taśmy. Czy nie są to puste przestrzenie z rzadka wypełnione atomami? Paradygmatyczne zastosowanie predykatu „stały” zachodzi w przypadkach odnoszenia go do stołów, kamieni itd. i w takim kontekście ten predykat ma pełne znaczenie. Służy on do odróżniania określonych ciał od płynów i gazów, a więc ma właściwy sposób użycia, różny od tego, jaki może mieć w mikrokosmosie i te dwa sposoby nie będą sprzeczne.

Drugi rodzaj zabiegów odkrywających logikę określonego języka bardziej bezpośrednio wskazuje znaczenie jego wyrażenia. Pomocniczą techniką bywa tu „znaczące porównanie”. Jeśli się np. nie wie, czy pewna własność *f* należy do znaczenia danego wyrazu, wskazane jest zbadać jego znaczenia w jakiejś pokrewnej sytuacji. A więc w przypadku wątpliwości, czy do treści nazwy „religijne doświadczenie” należy nieprzekazywal-

4 *Philosophische Untersuchungen* (z równoległym przekładem ang.), Oxford 1953. Tekst polski w tłum. B. Wolniewiczza: *Dociekania filozoficzne*, Warszawa 1972.

5 *Dociekania filozoficzne*, cz. I, par. 23. Zob. I. Dąmbska, *O filozofii lingwistycznej*, w: *O narzędziach i przedmiotach poznania*, Warszawa 1967, s. 129—133. A. Gawroński, *Druga filozofia Wittgensteina*, *Znak* 29 (1977) nr 276, s. 713—722.

6 Zob. A. Gawroński, *Pochwała filozofii lingwistycznej*, *Znak* 29 (1977) nr 276, s. 648—660; tenże, *Druga filozofia Wittgensteina*, s. 713—725.

ność, można to doświadczenie porównać z postrzeganiem kolorów lub innych jakościowych cech przedmiotów. Znany anglikański teolog i analityk I. Ramsey, przy ustalaniu religijnego sposobu użycia słów posługuje się jako paradygmatem sytuacją, w której mówi się o „obserwowanym i czymś więcej”<sup>7</sup>.

Jak zarysowują się perspektywy badań JR w ramach filozofii lingwistycznej? Jeśli weźmiemy pod uwagę wypowiedzi samego Wittgensteina lub innych klasyków tej filozofii, to można niewątpliwie stwierdzić, że nie są oni nastawieni z gruntu negatywnie wobec języka teologii czy w ogóle JR, jak to było u przedstawicieli logicznego pozytywizmu<sup>8</sup>. Chciałoby się powiedzieć, iż dają oni JR szansę wykazania swojej wiarygodności. Ale nie należy zapominać, że nawet ci analitycy, którzy patrzą przychylnie na religię, dążą do zdeterminowania sensu jej języka przy pomocy pojęć praktycznych lub socjologicznych i wzbraniają się przed możliwością uznania sensownej mowy o Bogu. Jak napisał Carl Michalson, trudno oprzeć się wrażeniu, że „duch logicznego pozytywizmu” żyje nadal w metodach filozofii lingwistycznej<sup>9</sup>.

Są jednak i tacy autorzy, którzy akceptując pewne założenia oraz wyniki filozofii lingwistycznej, starają się oddać pełną sprawiedliwość JR. Jako najbardziej znanych można wymienić I. T. Ramsey'ego, J. Macquarry'ego, A. Grabner-Haidera<sup>10</sup>. Charakterystyczną cechą ich podejścia jest otwartość na JR taki, jaki jest nam de facto dany oraz dążność do poważnego traktowania wszystkich jego roszczeń i spełnianych przezeń funkcji. Chciałoby się również dodać, że ich postawa badawcza wolna jest od „ducha logicznego pozytywizmu”, o którym była mowa wyżej. Wiele momentów wskazuje na to, że ten właśnie typ funkcjonalnej (lub funkcjonalistycznej) analizy zasługuje na uwagę i propagowanie. Chodzi w niej o systematyczny opis i wyjaśnienie różnych sposobów używania wyrażeń JR oraz spełnianych przezeń funkcji, z uwzględnieniem ich kontekstu językowego i sytuacji pozajęzykowej.

### 3. Koncepcja funkcjonalnej analizy języka religijnego

Jeśli opis języka obserwowanego w rzeczywistym życiu religijnych społeczności nazwiemy fenomenologicznym (w sensie ogólnym, nie ściśle husserlowskim)<sup>11</sup>, to funkcjonalna analiza preferowanego tu typu za-

7 Por. W. A. de Pater, *Theologische Sprachlogik*, München 1971, s. 17-18.

8 Zob. Wittgenstein, *Wykłady o wierze*, Znak 21 (1969) nr 181—2, s. 262-283. J. Macquarry, *Gott — Rede. Eine Untersuchung der Sprache und Logik der Theologie*, Würzburg 1974, s. 58. A. Grabner — Haider, *Semiotik und Theologie*, München 1973, s. 159—186. A. Bronk, *Charakterystyka języka religii w filozofii analitycznej*, Zeszyty Naukowe KUL 16 (1973) nr 3—4, s. 29-44.

9 *The Ghost of Logical Positivism*, *The Christian Scholar* 43 (1953) 3, s. 226.

10 Pisma I. T. Ramsey'ego są bardzo liczne. Przykładowo wymienimy: *Christian Discourse. Some Logical Explorations*, London 1965; *Religious Language. An Empirical Placing of Theological Phrases*, London 1957; *Religion and Science: Conflict and Synthesis. Some Philosophical Reflections*, London 1964. Szczegółowe omówienie dorobku tego autora znajdujemy w: W. A. de Pater, *Theologische Sprachlogik*. J. Macquarry, *Gott — Rede* oraz inne prace. A. Grabner — Haider, *Glaubenssprache. Ihre Struktur und Anwendbarkeit in Verkündigung und Theologie*, Freiburg 1975.

11 Zob. A. Stępień, *Wstęp do filozofii*, Lublin 1976, s. 19, gdzie mowa o metodzie fenomenologicznej szerszej pojętej. A. Dondeyne, *Czym jest filozofia*, Znak 29 (1977) nr 279, s. 1031—1035.

czyna się od fenomenologicznego opisu JR. Termin „opis fenomenologiczny ma podkreślać, że idzie o ogląd (obserwację) JR takiego, jaki jest nam faktycznie dany i jego opis możliwie wolny od interpretacji. Piszemy „możliwie wolny od interpretacji”, ponieważ całkowicie neutralnego (czystego) opisu nie sposób podać nawet co do zdarzeń, procesów czy stanów rzeczy czysto fizycznych. Wiadomo, że w praktyce naukowej już samo sprawozdanie o faktach nie jest wolne od ingerencji systemu, w którego języku się go dokonuje. A takie sprawozdanie stanowi tylko wstęp do właściwego opisu naukowego, który z reguły zawiera momenty porządkujące i generalizujące lub nawet momenty interpretacji. Owe zaś momenty suponują pewne racjonalne założenia, wskutek czego opis naukowy zdając w zasadzie sprawę z tego, jaki jest badany przedmiot, kryje już w sobie zaczątki wyjaśnienia dokonywanego na gruncie posiadanej wiedzy.

Funkcjonalna analiza JR powinna zaczynać się od jego opisu dokonywanego zasadniczo w języku potocznym. Zastosowanie języka logiki czy innej dyscypliny naukowej prowadziłoby przecież w znacznie większym stopniu do interpretacji językowego sposobu bycia religijnych ludzi, a tego należy unikać, przynajmniej w pierwszej fazie funkcjonalnej analizy. Wszelki opis, jeśli ma przynieść wartościowe poznawczo rezultaty, musi być kierowany pewnymi pytaniami, postawionymi na gruncie posiadanej już wiedzy wiążącej się z przedmiotem opisu. Do czego więc sprowadza się postulat podawania możliwie neutralnego opisu JR? Chodzi 1<sup>o</sup> o uświadomienie sobie tego, co determinuje każdą obserwację JR i unikanie determinant (np. w postaci opinii narosłych wokół JR) dających się ewentualnie usunąć oraz 2<sup>o</sup> o kierowanie się przy opisie JR pytaniami poprawnie i właściwie (trafnie) postawionymi, tzn. pytaniami, które mają wyraźnie zarysowane wiadome i prawdziwe założenia. Chcąc nadać tym dość ogólnikowo sformułowanym wymaganiom bardziej uchwytną treść, odwołajmy się do przykładu.

Oto spotyka się opinię, iż JR jest mową bożą lub mową Boga, z czego miałyby wypływać wnioski, że nie da się go jednoznacznie opisywać jak czysto ludzkie języki. Ale na czym opiera się taka prekoncepcja JR i czy stanowi ona konieczną determinację jego opisu? Aby odpowiedzieć na te pytania, trzeba rozważyć, co to właściwie znaczy, że pewien język jest mową bożą. Otóż po pierwsze, może to znaczyć, że JR traktuje o bożych lub przynajmniej transcendentnych sprawach. Ta okoliczność wprawdzie nie się z sobą szereg semantycznych trudności, ale nie widać powodu, dla którego fakt, że pewien język dotyczy specjalnego rodzaju przedmiotów, miałyby ów język przekształcać w coś pozostającego poza prawami wspólnymi innym językom. Po drugie, zdanie „JR jest mową bożą” można rozumieć w ten sposób: jest to język, którym Bóg wypowiada coś o sobie. Z tego również nie wynika, iż może lub musi to być język zasadniczo różny od ludzkiego. Posługując się terminologią tradycyjnej filozofii, można powyższe rozumienie wyłożyć następująco: JR jest mową bożą ze względu na swą *causa materialis* (Bóg to przedmiot, o którym się mówi) oraz swą *causa efficiens* (Bóg posługuje się tym językiem); ale z uwagi na swą przyczynę formalną — swoją strukturę — jest to język ludzki. Gdyby było inaczej, to jakże ludzie mogliby go rozumieć?

J. M. B o c h e ń s k i, za którego wywodami w tym miejscu idziemy, w następujący sposób wykazuje, iż żaden język we właściwym sensie

(wzięty czysto formalnie) nie może być boski<sup>12</sup>. Załóżmy, że nadnaturalny autor A chce przekazać człowiekowi C jakieś treści T. A — jako wszechmocny — posiada takie środki, którymi może bezpośrednio powiadomić człowieka C o treści T, bez posługiwania się jakimkolwiek językiem czy w ogóle znakiem. W takim przypadku nie byłoby żadnego języka, a tym samym i problemu. W religiach przyjmuje się jednak, że A przekazując ludziom wiadomości, posługuje się znakami oraz wypowiedziami, i one stanowią poważną część zdaniowej dziedziny JR. Jeśli tak się rzecz przedstawia, to — niezależnie od mocy nadnaturalnego autora A — mamy do czynienia z językiem podległym ogólnym prawom ludzkich języków. Prowadzi to do następujących ustaleń.

1. A chce udzielić C treści T.
2. W tym celu A wybiera dla T wypowiedzi W i troszczy się o to, żeby C odebrał W.
3. C odbiera W jako materialne zjawisko (np. jako dźwięki lub kreski na papierze).
4. C odczytuje W jako znaki dla T.

Tak opisany proces występuje zawsze, kiedy użytkownik pewnego języka chce udzielić określonej odbiorcy tego języka jakichś wiadomości. Innej drogi dla komunikacji przy pomocy znaków nie ma. Jeśli tedy w religii posługujemy się znakami, JR — jak każdy inny — podlega pewnym prawidłowościom i tym samym daje się jednoznacznie opisywać. W sumie okazuje się, że prekoncepcja JR jako mowy bożej specjalnego rodzaju jest i mgliście zarysowana i opiera się na pewnych nieporozumieniach co do procesu komunikacji językowej, a więc nie trzeba się z nią liczyć przy opisie JR. Dodajmy jeszcze, iż owa prekoncepcja podważa również prawdziwość jednego z założeń pytania: jaki jest JR? W pytaniu tym zawarte są bowiem jako założenia: istnienie JR oraz jego podatność na jednoznaczną determinację.

Materiał w postaci sprawozdania z pełnego oglądu JR musi być poddany dalszemu opracowaniu. Chodzi o dokładne przeanalizowanie i wyjaśnienie różnych rodzajów wyrażen tego języka w aspekcie spełnionych przez nie funkcji. („Wyjaśnić” znaczy tu „wskazać czynniki, które trzeba założyć, jeśli dane są takie a takie funkcje języka”). Wydaje się, że przejście od etapu obserwacji faktów językowych i globalnego ich opisu do etapu szczegółowego rozpatrzenia funkcji poszczególnych typów wyrażen języka jest dość płynne. Wyrażna różnica zaznacza się chyba tym, że jeśli na pierwszym etapie idzie przede wszystkim o zebranie bogatego materiału obserwacyjnego, to na drugim kładzie się nacisk na analizę — wyjaśnienie tego materiału, dokonywaną nie tylko w języku potocznym, ale i przy pomocy ostrożnie dobieranych kategorii pojęciowych z różnych nauk o języku oraz z filozoficznej antropologii.

Jest rzeczą oczywistą, że tego typu analizowanie JR może się powieść tylko wówczas, kiedy dysponujemy już wyrazistym pojęciem naturalnego języka w ogóle (naturalnego w przeciwstawieniu do sztucznego). Takie pojęcie zawarte jest przecież jako wiadoma w wyjściowym pytaniu „jaki jest JR?” Idzie przy tym o pojęcie języka naturalnego możliwie obiektywne, tzn. niezdeteminowane a priori przyjętymi zapatrywaniami na

ten język i nie pomijające żadnej jego funkcji. Wiele momentów wskazuje na to, że takie pojęcie języka naturalnego w ogóle daje się utworzyć tylko w drodze jego funkcjonalnej analizy, a więc uprzednie jej przeprowadzenie trzeba uznać za warunek możliwości podjęcia funkcjonalnej analizy JR.

Dobrym przykładem na to, jak pewne ciasno zakrojone rozumienie języka naturalnego rzutuje na opis i ocenę JR, może być naturalistyczna teoria zaproponowana ongiś przez B. Russella<sup>13</sup>. Przy pomocy behawiorystycznej psychologii opisał on język jako przyczynowe oddziaływanie między organizmem a jego otoczeniem, wskutek czego prawa logiki języka właściwie zostały związane z prawami fizyki. Wypowiedziane słowa to uporządkowane w czasie fizyczne zjawiska służące jako narzędzia mowy; podobnie — napisane słowa są przestrzennie uporządkowanymi znakami na jakimś materiale. W obu przypadkach uporządkowanie kopiuje lub tworzy strukturę zdarzeń zachodzących w fizycznym świecie. Znaczenie słów polega na odpowiedzi w postaci pewnego zachowania się ich słuchacza, zachowania się analogicznego do refleksów powstających u zwierząt. Na gruncie takiej teorii doszedł Russell do opinii, że ludzki język — podobnie jak cała wiedza — ogranicza się tylko do fizycznego świata. Ważne dla naszego tematu wnioski przedstawia Russell następująco: „Mogę przyjąć, iż z tak prostych rozważań dotyczących stosunku języka do rzeczy dają się wywieść znaczące konkluzje metafizyczne, więcej lub mniej sceptycznej natury. Wypowiedziane zdanie składa się z czasowo uporządkowanych procesów; napisane zdanie jest przestrzennym porządkiem materialnych części. Nic zatem dziwnego, że język może przedstawiać zdarzenia fizycznego świata. W samej rzeczy może on tworzyć fizyczną mapę świata zachowującą w przejrzystej formie jego strukturę; a może to czynić dlatego, iż sam składa się z fizycznych procesów. Jeśliby więc istniał taki świat, jaki postulują mistycy, miałby on strukturę różną od danego nam języka i nie mógłby być opisany słowami” Aby dopowiedzieć do końca tekst Russella, dodajmy, że używa on nazwy „mystyk” dla oznaczenia każdego, kto przyjmuje istnienie rzeczywistości ponadfizycznej, a więc także i na oznaczenie człowieka religijnego.

Naturalistyczne teorie języka, które dobrze ilustruje naszkicowana wyżej teoria Russella, wyrastają z pewnych z góry przyjętych założeń i jawnie zniekształcają fenomen języka naturalnego. Znaki językowe niewątpliwie mogą być rozpatrywane jako fizyczne zjawiska. Ta strona języka bywa zanedbywana w spekulacjach na jego temat snutych przez autorów o nastawieniu idealistycznym, ale nie ona czyni z języka środek społecznej komunikacji. Wyrazy i zdania mają fizyczny substrat, lecz ich moment znaczeniowy nie sprowadza się do żadnych czysto fizycznych relacji. W odniesieniu do codziennej mowy o postrzegalnych faktach teoria języka jako pewnego „odbicia” ich fizycznej struktury może dałaby się w jakimś stopniu utrzymać, ale naukowy opis fizycznego świata już się w niej nie mieści. Współcześni fizycy nie głoszą, że ich nauka „odbija” związki między elementami różnej postaci materii, lecz że raczej je symbolizuje. W większej jeszcze mierze tylko z symbolizowaniem mamy do czynienia w dziedzinie ludzkiej rzeczywistości — osobni-

13 *An Outline of Philosophie*, London 1927, s. 46—60.

czej i społecznej. „Metafizyczne” wnioski, które Russell wywiódł ze swoich „prostych rozważań” oparte są w gruncie rzeczy na uprzednim względem tych rozważań założeniu, że poznajemy tylko przedmioty o fizycznych własnościach i że nie sposób mówić o rzeczywistości pozamaterialnej<sup>14</sup>.

Podobnie ma się sprawa, jeśli idzie o źródła sceptycznych twierdzeń co do możliwości języka o świecie pozazmysłowym, wypowiedzianych w latach trzydziestych przez propagatorów logicznego neopozytywizmu. Nie były one wcale rezultatem obiektywnej analizy używanych języków — jak to głoszono, — lecz opierały się na tezie apriorycznie ustalającej, jaki rodzaj wypowiedzi jest sensowny a jaki nie zawiera w ogóle poznawczego znaczenia. Zarówno naturalistyczne teorie języka, jak i fizykalistyczny program neopozytywistów mają dziś niewielu zwolenników i wspomnieliśmy je jedynie tytułem przykładu na to, jak pewne z góry przyjęte założenia rzutują na ujęcie natury JR.

#### 4. Fenomenologiczno-funkcjonalna teoria języka naturalnego

Stwierdziliśmy wyżej, że funkcjonalną analizę JR można przeprowadzić wówczas, kiedy dysponuje się już jakąś teorią języka naturalnego, możliwie obiektywnie przedstawiającą wszystkie jego funkcje. Jak dojść do takiej teorii? Funkcjonalna analiza języka naturalnego nie może przebiegać tak samo jak analiza JR, ponieważ mamy tu do czynienia z sytuacją bardziej pierwotną: nie dysponujemy jeszcze żadną określoną koncepcją języka. Od czego więc zacząć?

Przed postawieniem pytania „czym jest język?” mamy zawsze praktyczną umiejętność posługiwania się językiem i związane z nią jakieś niezreflektowane rozumienie języka. Bez niego nie da się pomyśleć samo postawienie pytania o język. Zatem pełną odpowiedź na owo pytanie można otrzymać tylko w ten sposób, że niewyartykułowane rozumienie języka (zyskiwane przez samo posługiwanie się nim) zostanie systematycznie uwyraźnione i rozwinięte. Takie uwyraźnienie nie jest oczywiście łatwe lub wolne od niebezpieczeństwa zniekształceń natury języka. Nasze niezreflektowane rozumienie języka podlega bowiem wpływom rozmaitych kategorii pojęciowych czy to ogólnych — filozoficznych, czy też specjalnych — z nauk o języku, zafiksowanych w całej posiadanej wiedzy. Wskutek tego w literaturze spotyka się rozmaite koncepcje języka naturalnego, roszczące sobie prawo do obiektywności. Różnice uwidaczniają się nie tylko w szerokości podejścia do tego języka, ale — co ważniejsze — także w eksponowaniu poszczególnych jego aspektów (syntaktycznego, semantycznego, pragmatycznego) i funkcji (opisowej, ekspresywnej, sugestywnej, performatywnej).

Dokładniejszy zarys drogi, która zdaje się prowadzić do względnie pełnej i niedogmatycznej teorii języka naturalnego, wygodniej będzie przedstawić na tle konkretnej próby analizy tego języka. Wybieramy do tego celu wywody J. Macquarry'ego<sup>15</sup>. Są one godne uwagi z dwu

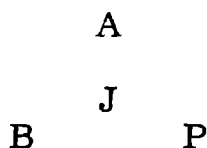
<sup>14</sup> Por. Macquarry, *Gott — Rede*, s. 56.

<sup>15</sup> *Gott — Rede*, s. 61—72 (oryginalne wyd. ang.: *God — Talk*, New York — London 1967). John Macquarry, ur. w 1919 r., wykładał w latach 1953—62 w uniwersytecie w Glasgow, potem przez 8 lat w Union Theological Seminary w Nowym Jorku, a od 1970 r. — jako prof. zwyczajny — uczy teologii w Oxfordzie. Wspólnie z E. S. Robinsonem przełożył na język ang. *Sein und Zeit* M. Heideggera.



powodów. Po pierwsze, Macquarry wyraźnie chce uwolnić się od założeń czy to naturalistycznych, czy to idealistycznych koncepcji języka; po drugie, jest dobrze obeznany zarówno z filozofią lingwistyczną, jak i z kontynentalną filozofią hermeneutyczną i kategorie pojęciowe obu tych kierunków stara się w swoich analizach spożytkować.

Co więc — wedle tego autora — konstytuuje język wzięty w jego rzeczywistym funkcjonowaniu w życiu ludzi? Refleksja nad aktami mówienia uwidacznia, że występuje w nich układ relacji między trzema członami: osobą, która coś mówi, rzeczą, o której się mówi, i osobą (lub osobami), do której się mówi. Taka trójczłonowa struktura daje się teoretycznie zawsze wyróżnić, nawet wówczas, kiedy dwa lub trzy z jej członów pokrywają się, jak to ma miejsce w mowie do siebie samego lub — w rzadkich przypadkach — w mowie do siebie o sobie. Jest przy tym oczywiste, że relacje występujące w akcie mowy nie zachodzą między trzema jej członami wprost, lecz za pośrednictwem słów i zdań czyli języka. Jeśli oznaczamy przez A osobę mówiącą, przez B osobę słuchającą, przez P przedmiot mowy i przez J to, co się mówi, to akt mówienia daje się przedstawiać schematycznie w następujący sposób:



Taki układ relacji można najtrafniej nazwać „sytuacją mowy”.

Przedstawienie aktu mowy jako zespołu relacji nie jest oczywiście oryginalnym pomysłem Macquarry’ego. Już w latach trzydziestych K. Bühler, przeprowadzając psychologiczne badania procesu komunikacji językowej, zarysowuje tzw. teorię pola. Jego elementami są: mówiący, słuchacz, przedmioty lub zdarzenia oraz język-narzędzie, którym jedna osoba mówi do drugiej o przedmiotach lub zdarzeniach. Bühler doceniał także rolę kontekstu słownego i sytuacyjnego, który oplata mówiącego i stanowi „ogólne pole wypowiedzi”<sup>16</sup>. Współcześnie społeczny charakter języka i jego związek z relacyjną strukturą aktów mowy podkreślają m. in. B. Liebrucks oraz J. Habermas<sup>17</sup>. W tym miejscu trzeba również wspomnieć o koncepcji języka propagowanej przez strukturalistów. Od czasów F. de Saussure’a przeciwstawiają oni język (*langue*) mowie jednostkowej (*parole*). Język to obiektywny, ogólny system stosunków między znakami, niezmienniczy względem swoich różnych realizacji. Mowa zaś to indywidualna i niedoskonała realizacja języka. Językoznawstwo ma właśnie badać nie konkretne akty mowy, lecz język jako obiektywny system porozumiewania się<sup>18</sup>.

Macquarry należy do tych autorów, którzy sądzą, że wszelka dyskusja o roli języka (w sensie zbioru wyrażeń) musi brać pod uwagę dialogową sytuację mowy, z której język się wywodzi. Język jest jakby „osadem” lub „śladem” tej sytuacji, z niej żyje i jest nośnikiem tego, co

16 K. Bühler, *Sprachtheorie*, Jena 1934. Por. Kurcz, *Psycholingwistyka*, s. 32-3.

17 B. Liebrucks, *Sprache und Bewusstsein I*, Frankfurt 1964—70, s. 218. J. Habermas — N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft*, Frankfurt 1974, s. 105.

18 Zob. K. Pomian, *Strukturalizm, humanistyka, filozofia*, Znak 22 (1971) nr 203, s. 579—601.

w niej zachodzi. Odcięty od swego macierzystego miejsca, przemienia się w wytwór abstrakcyjny i łatwo może być źle rozumiany. Teorii języka podawanej przez logicznych pozytywistów trzeba wytknąć m. in. to, że traktuje język jako coś istniejącego w pustej przestrzeni i nie widzi różnicy między językiem a mową. Rzecz jasna — zaznacza Macquarry, tego rozróżnienia nie wolno przeceniać. Ponieważ języki są społecznym i historycznym fenomenem, przekraczają one wszystkie poszczególne sytuacje mowy i mają jakby własne życie. Znaczenia i konotacje słów są publiczne, a nie prywatne; stąd komuś mówiącemu w pewnej sytuacji może się zdarzyć, że język implikuje coś innego niż on chciał powiedzieć. W tej właściwości języka leży powód możliwych nieporozumień. Ale jeśli nawet przyznajemy językowi jakieś własne życie, nie znika konieczność odnoszenia go do sytuacji mowy; inaczej nie pojmujemy go w jego żywej konkretności. Wprawdzie są takie sposoby mówienia, przy których język daje się wyabstrahować ze swego macierzystego miejsca bez zniekształcenia swego sensu. Tak ma się sprawa w przypadku języka naukowego. Jego uniwersalność uwarunkowana jest właśnie oderwaniem go od konkretnych sytuacji i pozbawieniem odniesień osobowych. Dla celów stawianych w nauce jest to niezbędne. Jednak nie wolno z tego wnosić, że język naukowy stanowi normę dla wszystkich innych języków i te inne dyskwalifikować jako pozbawione poznawczego sensu, ponieważ nie są podobne do naukowego. Poetyckie lub paradoksalne wypowiedzi, poddane czysto syntaktycznej analizie, mogą się przedstawiać jako zupełnie bezsensowne. Tymczasem takie wypowiedzi miewają w ich macierzystych sytuacjach nawet łatwo zrozumiały sens.

Aby dalsze wywody Macquarry'ego stały się jaśniejsze, przypomnijmy kilka oczywistości ze współczesnego językoznawstwa. Otóż język może być używany w postaci zespołów jednostek dźwiękowych (mowa) lub w postaci zespołów jednostek graficznych (pismo). Reguły przyporządkowujące symbolom językowym znacznie są niezmiennie względem dźwiękowej lub graficznej realizacji języka, ale — zgodnie z powszechną opinią współczesnych lingwistów — trzeba podkreślić, że mowa jest pierwotniejsza, zaś język pisany w stosunku do niej wtórny. Wszystkie znane języki funkcjonowały przecież najpierw w postaci mówionej, a i dzisiaj jeszcze znane są języki nie mające formy pisanej. Ponadto w mowie pełniej realizuje się sytuacja dialogowa. Osoba mówiąca zwraca się do osoby słuchającej aktualnie obecnej i informacje przekazywane przy pomocy słów uzupełnia mimiką, gestami, tonem głosu. Natomiast piszący tylko przedstawia sobie czytelnika i ma do dyspozycji znaki językowe graficzne, które nie są w stanie zastąpić całej mimiczno-tonicznej otoczki języka mówionego<sup>19</sup>.

Macquarry traktując mowę (ang. discourse lub talk, niem. Rede) jako właściwą sytuację, z której wyrósł język i w której w pełni się realizuje, podkreśla mocno jej osobowy wymiar. W różnych typach mowy ten wymiar może mieć większe lub mniejsze znaczenie, ale nie znika on nigdy, gdyż akty mowy dokonują się tylko w społeczności osób. Co się dzieje, kiedy osoba A mówi coś (J) o przedmiocie P do osoby B? Otóż osoba

<sup>19</sup> Zob. np. J. Lyons, *Chomsky*, Warszawa 1975, s. 19—20; J. Greene, *Psycholingwistyka. Chomsky a psychologia*, Warszawa 1977, s. 25—29.

A mówiąc cokolwiek, wyraża siebie samą. Mowa jest więc wyrazem osoby, a język to narzędzie tego rodzaju wyrazu. Żeby uniknąć nieporozumień zaznaczmy, że termin „wyrażanie” (i od niego pochodne) obejmuje tu łącznie wszystkie funkcje pełnione przez znaki językowe: przedstawianie, komunikowanie, oddziaływanie i wyrażanie w węższym sensie (kiedy znaki językowe są symptomem stanu swego nadawcy). Gdy podkreślamy w mowie moment wyrażania — pisze nasz autor, — oddajemy sprawiedliwość jej egzystencjalnemu wymiarowi i tym samym przyznajemy rację idealistycznej teorii języka akcentującej jego twórczy charakter. Ale nie opowiadamy się za opinią, że ludzka egzystencja jest tylko izolowanym myślącym podmiotem, obiektywizującym się za pomocą języka formującego świat. Istniejący podmiot jest zawsze istniejącym w świecie; jest on sobą i zarazem w pewnym stopniu światem i te dwa czynniki nie są od siebie oddzielone, choć są rozróżnialne. Stąd trzeba powiedzieć, że kiedy ktoś mówi, wówczas to, co dochodzi do wyrazu, jest zawsze egzystencją w świecie lub byciem w świecie.

Mamy — jak się zdaje — różne sposoby wyrażania, różne właśnie ze względu na stopień, w jaki dochodzi w nich do głosu egzystencja człowieka. W jednych postaciach mowy wyraża się totalna egzystencja, w innych — pewne aspekty egzystencji są pominięte. Totalna egzystencja to pełnia tego, co mieści się w człowieku jako będącym w świecie. Przy jej wyrażaniu nie ma ścisłej obiektywizacji świata; Ludzkie Ja i świat dochodzą pospołu do wyrazu w tej zamkniętej sytuacji, w której Ja znajduje się w świecie. Zapewne jest to najpierwotniejszy rodzaj mowy, leżący u podstawy innych. Sposoby mowy wyrażające totalną egzystencję dają się bowiem modyfikować. Owe modyfikacje zachodzą przez to, iż określone aspekty bycia w — świecie są świadomie przyćmione, aby można było skierować uwagę na inne aspekty, interesujące nas w danej chwili. W szczególności można abstrahować od tego, co należy do osobistego sposobu bycia, np. od uczuć, pragnień, zainteresowań itd., tak że pozostaje jedynie poznający podmiot, postawiony wobec pewnego przedmiotu. Jest to sytuacja przyglądającego się lub obserwatora. W wypowiedziach obserwatora dochodzi do wyrazu tylko sprawozdanie o „obiektywnych faktach” Taka abstrakcja od pełni bycia w świecie jest bardzo użyteczna, ponieważ umożliwia ona organizację naszej wiedzy o świecie w sposób pozwalający przewidywać przebieg zjawisk i kierować nimi. Szkody powstają dopiero wówczas, kiedy się sądzi, że abstrakcyjny rodzaj mówienia przedstawia wszystkie wymiary rzeczywistości. Totalna egzystencja popada wtedy w zapomnienie lub jej wyraz traktuje się jako czysto subiektywną okoliczność, nie posiadającą w ogóle poznawczego znaczenia. Prowadzi to prosto do pozytywistycznej teorii widzącej w języku nauki paradygmat wszelkiego języka. Tymczasem język nauki nie może stanowić normy dla innych języków. Jego użyteczność dla celów stawianych w nauce jest oczywista, ale powstaje on dzięki abstrakcji z pierwotniejszego sposobu mówienia, którego nie należy zapoznawać bez szkody dla zrozumienia człowieka i otaczającego go świata.

Przejdźmy teraz do omówienia drugiego składnika sytuacji mowy — przedmiotu P, którego mowa dotyczy. Zdaniem Macquarry'ego mamy dwa sposoby opisywania relacji mowy do jej przedmiotu. Możemy mianowicie powiedzieć, że mowa „odnosi się” do swego przedmiotu lub

że przedmiot „przedstawia się” w mowie. Stąd do sytuacji mowy należy — obok momentu wyrażania — relacja odniesienia i przedstawienia, a język to medium, w którym te relacje mogą się zrealizować. Język, o ile pośredniczy w porozumiewaniu się ludzi, stale wskazuje poza siebie i odnosi się do jakiejś osoby, rzeczy, procesu; te zaś przedstawiają się w języku tak, że językowe symbole mogą je zastępować. Ale jak język może wskazywać na coś lub coś zastępować? Język, w odróżnieniu od samych szmerów czy dźwięków, ma zawsze określoną strukturę. Prawdopodobnie nawet pewne krzyki ptaków dlatego służą jako ostrzeżenie przed niebezpieczeństwem, że mają szczególne ukształtowanie. Jeśli ludzki język może coś przedstawiać lub o czymś informować, to dzięki swej bogatej i złożonej strukturze. Każde słowo ma swoją formę podstawową i liczne jej odmiany, zdania tworzone ze słów mają własną strukturę. W pewnej mierze forma i struktura języka stawia nam przed oczy coś z formy i struktury rzeczywistości, o której mówimy. Oczywiście, nie znaczy to, że język „odwzorowuje” lub „odtwarza” przedmiot mowy. Jeśli pominiemy nieliczne onomatopeje w językach mówionych oraz idiogramy archaicznych języków pisanych, słowa nie są odbitkami czegokolwiek. Możemy je chyba nazywać „znakami” lub „symbolami”, zwłaszcza gdy chodzi o słowa odnoszące się do rzeczy. Jeszcze mniej racji przemawia za potraktowaniem zdań jako „podobizn” czy „map” fragmentów rzeczywistości, aczkolwiek zdania mają znacznie bardziej zróżnicowaną strukturę niż izolowane słowa.

Należy bowiem pamiętać, że liczba możliwych struktur zdaniowych jest najprawdopodobniej mniejsza od ogromnej liczby struktur występujących w świecie, o których mówimy lub możemy mówić. (To m. in. skłoniło L. Wittgensteina do odrzucenia teorii „języka-odbicia” przedstawionej w „Traktacie”). A więc jedna gramatyczna struktura musi przedstawiać różne struktury faktyczne. W tym miejscu dokonało się przejście z logicznego poziomu do gramatycznego, a przecież należy pamiętać, że są to poziomy odmiennie. Gramatyka, logika oraz fakty nie pozwalają się łatwo zharmonizować i z tego powodu język może nas zwodzić sugerując, że podobieństwo w gramatycznej strukturze wypowiedzi implikuje podobieństwo w ich logicznej strukturze lub nawet podobieństwo w odpowiadających im stanach rzeczy. Jedna z większych zasług logicznej analizy języka polega na wykazaniu, że gramatyczna forma bywa często fałszywym środkiem do określenia znaczenia wyrażen. „On był w biurze”, „on był w złym humorze”, „on był w stanie łaski” — te trzy zdania mają podobną gramatyczną formę, ale niełatwo byłoby określić logiczny status każdego z tych zdań lub opisać rodzaj rzeczywistości, do której one się odnoszą. Jest w każdym razie jasne, że język nie składa się z „wyrażen — obrazów” odwzorowujących coś z rzeczywistości.

Jakie są sposoby odnoszenia się języka do rzeczy i przedstawiania ich? Nie ulega wątpliwości, że jeden język przedstawia konkretniej, inny zaś bardziej abstrakcyjnie. Ponadto niektóre sposoby przedstawiania cechują się większą bezpośredniością niż inne. Wypowiedź analogiczna jest bardziej oddalona od swego przedmiotu niż wypowiedź o przedmiocie wprost, ponieważ ta pierwsza przedstawia pewną sytuację za pośrednictwem innej sytuacji. Te uwagi prowadzą do trudnych problemów wiążących się z treścią pojęć podobieństwa, symbolizowania, odniesienia itd. W tym

miejszu wystarczy zaakcentować istotną rolę przedstawiania w sytuacji mowy. Język bez zawartości łączącej go z transcendentną rzeczywistością jest pusty. Ten związek może być tylko pośredni, ale daje się dostrzec nawet w symbolicznym czy analogicznym sposobie mówienia. Ponadto mamy podstawy do przyjęcia, że istnieją różne sposoby przedstawiania, począwszy od abstrakcyjnych — informujących o wielkości, kształcie, liczbie, poprzez mniej lub bardziej dokładne opisy konkretnych przedmiotów, aż do takich, w których pewne własności przedmiotów zależą co najmniej częściowo od naszego stosunku do nich (np. mowa o pięknie).

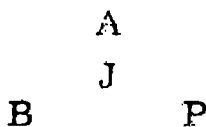
Należy teraz rozpatrzyć — kontynuuje Macquarry — sytuację mowy w aspekcie osoby, do której coś się mówi, czyli mowę jako komunikację między osobami. Komunikacji nie należy sobie wyobrażać jako przeniesienia myślowych treści z jednego podmiotu do drugiego. To byłaby propaganda lub sugestia, a nie właściwa komunikacja, ponieważ ta wymaga współdziałania. Podobnie jak osoba mówiąca wyraża w mowie swe istnienie w świecie, tak i osoba, która rozumiejąco słucha, czyni to istniejąc w świecie; ponadto w obu przypadkach chodzi o ten sam wspólnie przeżyty świat. Komunikacja zachodzi wówczas, kiedy pewien aspekt przeżytego świata zostaje w mowie oświetlony i udostępniony obu zainteresowanym. Wszelka komunikacja jest zarazem interpretacją. Jak to pokazał Josiah Royce w nawiązaniu do tez C. S. Peirce'a, interpretacja ma trójczłonową strukturę podobną do tej, którą rozpoznaliśmy w sytuacji mowy. Do interpretacji potrzeba zawsze: osoby interpretującej rzeczy interpretowanej oraz osoby, dla której dokonuje się interpretacji. Stąd można powiedzieć, iż komunikacja zachodzi w pewnej sytuacji interpretacyjnej. Składają się na nią takie wspólnie przeżyte czynniki jak: transcendentna rzeczywistość, zainteresowania i „świat mowy” obejmujący kontekst znaczeń i wyobrażeń, w którym obraca się nasza mowa. Ponieważ wypowiadamy się zawsze na gruncie jakiegoś świata mowy, rzadko kiedy mówimy o rzeczy dokładnie; najczęściej zakładamy, że coś jest już zrozumiane i nie ma potrzeby tego przypominać.

Mowa jest sensowna, kiedy udaje się jej oświetlić i uczynić zrozumiałym jej przedmiot. Przeto wyrażanie, przedstawianie i komunikowanie wydają się być istotne dla sensownej mowy. Jeśli niczego się nie wyrazi lub nie przedstawi, nic nie zostaje ujawnione. A nawet jeśli coś zostało wyrażone i przedstawione, może nie dojść do komunikacji i wtedy mowa nie ma dla adresata sensu. Jest tak, gdy brakuje wspólnych założeń, tzn. wspólnego świata mowy. Dawny mit np. może zarówno coś wyrażać, jak i przedstawiać, ale będzie on bez sensu dla tego, kto nie uznaje założeń mitycznej mowy.

W dalszym ciągu swej analizy sytuacji mowy Macquarry podkreśla, że język — stanowiący centralny punkt tej sytuacji — ma dwójką właściwość. Z jednej strony łączy on mówiącego zarówno z przedmiotem mowy, jak i z osobą, do której się mówi. Lecz z drugiej strony język — stojąc między tymi członami sytuacji — jakoś je oddziela. Czy znaczy to, iż mowa realizuje się na gruncie jeszcze innej bardziej bezpośredniej i fundamentalnej relacji niż te, które zostały już wskazane? Mamy podstawy do twierdzenia, że tak jest. Owa fundamentalna dla mowy relacja może być nazwana „intuicją” i to w sensie podobnym do tego, jaki Kant nadał terminowi „ogład”. Człowiek może w ogóle o czymkolwiek

mówić tylko dlatego, że w swoim byciu w świecie jest na ten świat otwarty. Nie należy jednak sądzić, że ta otwartość ogranicza się do zmysłowej intuicji, od której zależy nasze postrzeganie przedmiotów i tym samym nasza wiedza o nich. Mamy także inne rodzaje intuicji, łącznie z takimi jak np. nastroje lęku, na które w naszych czasach zwróciła uwagę filozofia egzystencjalna. Również tego typu nastroje są przeniknięte intuicjami, bo oświetlają egzystencję w świecie i ujawniają struktury podatne na wyrażenie w języku.

W podobny sposób można dojść do twierdzenia, że mowa implikuje także pewną bezpośrednią relację między osobami, relację, bez której nie zachodzi komunikacja i interpretacja. M. B u b e r, podkreślając rolę tzw. „słów podstawowych”, zdaje się wskazywać, że relacja międzyosobowa zawsze kontynuuje się przy pomocy języka<sup>20</sup>. M a c q u a r r y sądzi jednak, że istnieje pierwotniejsza względem wszelkiego językowego wyrazu relacja osoby do osoby, zachodząca na poziomie jeszcze nie wyartykułowanego uczucia. Taką tezę, jak się zdaje, można odnaleźć także u M. H e i d e g g e r a, który pisze, że mowa dzieli współistnienie, odczuwane uprzednio jako wspólne, nie uchwycone i nie przyswojone<sup>21</sup>. J. R o y c e w swej teorii interpretacji dochodzi na innej drodze do podobnego wniosku. Nie jest bez znaczenia, że rozwinął on tę teorię w drugiej części książki „The Problem of Christianity”, po przedstawieniu chrześcijaństwa jako religii lojalności<sup>22</sup>. Interpretacja, i tym samym cały wysiłek intelektualny ludzkości, implikuje stale wspólnotę interpretacyjną, a możliwość owej wspólnoty opiera się na współlojalności lub wzajemnej wierności jej członków. Zatem podany wyżej schemat sytuacji mowy należy uzupełnić dwoma nowymi relacjami: bezpośrednią relacją intuicyjnego oglądu przedmiotu P przez osobę A oraz bezpośrednią relacją lojalności łączącą osoby A i B.



Na koniec swych rozważań M a c q u a r r y dodaje jeszcze interesującą uwagę. Grecy wypowiadali pojęcie prawdy słowem „alétheia” — „nieskrytość”, „jawność”; Hebrajczycy zaś słowem „emeth” — „pewność”, „wiarygodność”. Nie ma konieczności traktowania tych słów jako przedstawiających rywalizujące ze sobą koncepcje prawdy, jak to się niekiedy dzieje w biblijno-teologicznych publikacjach. Powyższe wywody chyba wyraźnie pokazały, że istotę prawdy ujmują obie koncepcje łącznie wzięte.

Przedstawioną tu skrótowo analizę języka naturalnego nazywa M a c q u a r r y czysto fenomenologiczną. Jaka jest ta fenomenologia? Na pewno nie typu ściśle husserlowskiego z zastosowaniem transcendentalnej redukcji z jej subiektywistycznymi konsekwencjami. Sam Macquarry pisze, że ostatecznie chodzi o to, żebyśmy rozwinięty ludzki język brali takim, jakim go znajdujemy, i starali się odkryć konstytuujące go fenomeny oraz warunki, które muszą być spełnione przy jego funkcjonowaniu.

20 *Ich und Du*, w: *Werke*, Bd. 1: *Schriften zur Philosophie*, München 1962, s. 79.

21 *Sein und Zeit*, Tübingen 11 1963, s. 162.

22 *The Problem of Christianity*, New York 1913.

Dokonywane jest to w ten sposób, że eksplikujemy rozumienie języka zawarte już w naszej językowej egzystencji, w samej umiejętności posługiwania się językiem. Bez tego rozumienia w ogóle nie moglibyśmy postawić pytania: czym jest język<sup>23</sup>? Przez wyrażenie „czysto funkcjonalna analiza” chce Macquarry podkreślić moment deskryptywny swoich eksplikujących rozumienie języka zabiegów, ale nie trudno dostrzec w nich i momenty interpretacyjne. Wnoszą je przede wszystkim kategorie pojęciowe zapożyczone z filozofii Heideggera: bytowanie lub egzystencja w świecie, otwartość człowieka względem świata, bycie człowieka sobą i zarazem światem, rozumienie jako akt przeddyskursywny.

Jak już wyżej zaznaczyliśmy, koncepcja procesu mowy jako trójczłonnej struktury konstytuującej się za pośrednictwem języka jest dziś omawiana przez wielu autorów. Oryginalnym wkładem Macquarry'ego zdaje się być pogłębienie tej koncepcji przy pomocy pojęć filozofii hermeneutycznej. Typowi analitycy nie darzą sympatią tej filozofii, chociaż — zdaniem niektórych autorów — już u późnego Wittgensteina daje się dostrzec pewne zbliżenie do myślenia hermeneutycznego<sup>24</sup>. Można się spierać o to, czy wszystkie pojęcia heideggerowskiej hermeneutyki egzystencji człowieka celnie oddają językowy sposób bycia ludzi zaangażowanych w komunikację. W każdym razie uwypuklenie osobowego momentu sytuacji mowy — a przez nią — i języka zasługuje na aprobatę, zwłaszcza że Macquarry stara się pokazać, iż ów subiektywny moment wcale nie umniejsza obiektywnego odniesienia języka do świata rzeczy takiego, jaki jest człowiekowi dostępny. Do dogłębnego wyjaśnienia relacji języka do rzeczy służy mu teoriopoznawcze pojęcie intuicji, do wyjaśnienia zaś procesu porozumiewania się ludzi — etyczne pojęcie lojalności. W sumie otrzymujemy zarys bardzo szerokiej i bezdogmatycznej teorii sytuacji mowy w ogóle, a w jej kontekście — także języka. Wydaje się, że właśnie taka teoria stanowi dogodny punkt wyjścia do dyskusji różnych typów mowy oraz poszczególnych funkcji języka wybijających się w nich na pierwszy plan.

Celem tego artykułu było zarysowanie pewnej koncepcji funkcjonalnej analizy JR. Rozpoczęliśmy od prowizorycznej charakterystyki tego języka oraz wskazania, do czego prowadzi jego analiza dokonywana za pomocą klasycznych metod logiki współczesnej. Nie negując wartości wyników logicznej analizy JR, doszliśmy do wniosku, że jeśli chce się otrzymać pełny obraz JR, trzeba najpierw opisać sposoby faktycznego używania owego języka w kontekście społecznym i rzeczowym, a następnie dokonać analizy i wyjaśnienia wszystkich jego funkcji. Taka analiza, a zwłaszcza wyjaśnienie, zakłada szeroko zakrojoną teorię sytuacji mowy w ogóle. Czego należy oczekiwać po takiej teorii, staraliśmy się pokazać na przykładzie wywodów J. Macquarry'ego. Po analizie funkcjonalnej JR można podjąć ściśle logiczną analizę struktury tego języka oraz niektórych jego funkcji, bez obawy, że przedstawi się nieadekwatną jego teorię. Ostatecznie więc nie chodzi o eliminację lub lekceważenie możliwości logicznej analizy JR, a tylko o ich uzupełnienie przez uprzednie zabiegi, nazwane zbiorczo funkcjonalną analizą JR.

<sup>23</sup> Gott-Rede, s. 59—60.

<sup>24</sup> Zob. np. O. Apel, *Die Entfaltung der „Sprachanalytischen Philosophie“ und das Problem der „Geisteswissenschaften“*, *Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft* 72 (1965) 2.