

# Wojciech Krysztofiak

---

## Egzystencjalizm z punktu widzenia koncepcji aktów mowy

---

Filozofia Nauki 13/1, 59-89

---

2005

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Wojciech Krysztofiak

## **Egzystencjalizm z punktu widzenia koncepcji aktów mowy<sup>1</sup>**

### **WSTĘP**

Niniejsza praca posiada dwa cele. Pierwszym jest pokazanie aplikacji pewnej własnej wersji (fenomenologicznej) teorii aktów mowy w dziedzinie dyskursu filozoficznego. Takie jej zastosowanie (a nie tylko w dziedzinie języka potocznego) pozwala na skonstruowanie teoretycznych modeli różnego typu językowych aktów filozofiotwórczych, a poprzez to — na identyfikacje rozmaitych, językowych mechanizmów regulujących procesy filozofowania.<sup>2</sup> Drugim celem jest zaprezentowanie takiego teoretycznego modelu dla wybranych typów aktów, wykonywanych w ramach dyskursu filozofii egzystencjalnej. W szczególności udzieli się fragmentarycznej od-

---

<sup>1</sup> Pragnę podziękować S. Judyckiemu za krytyczne uwagi wobec wcześniejszej wersji niniejszego artykułu. Prof. Judycki ocenił ten tekst jako frontalny atak na egzystencjalizm; stwierdził również, że zupełnie się ze mną nie zgadza i uznał, że moje stwierdzenia nie są poparte tekstami egzystencjalistów. Pod jego wpływem doprecyzowałem swoje cele badawcze tak, aby czytelnik nie posądzał mnie o „niszczenie egzystencjalizmu”. Otóż, jeszcze raz chcę podkreślić, że przedmiotem badania nie są teksty filozoficzne, lecz akty filozofowania generowane jakoś przez te teksty. Zakładam, że teksty egzystencjalistów (podobnie jak wiersze poetów) ewokują w umysłach czytelników różnego typu czynności językowe. I interesują mnie właśnie te czynności wzięte w swej typowości; ich struktura i ich sposoby wykonywania. Dziękuję również J. Szymurze za lekturę tekstu i za etykietę jego zawartości: „stosowana teoria aktów mowy”, a także R. Piłatowi za ostre uwagi krytyczne, które pozwoliły mi na eliminację nieco przesadnych ocen egzystencjalizmu. Chciałbym wreszcie podziękować recenzentowi *Filozofii Nauki*, którego komentarze i sugestie były dla mnie ważną wskazówką.

<sup>2</sup> Okazuje się, że teoria aktów mowy posiada swoje zastosowania w dziedzinie tekstów literatury pięknej. Zob. [Okopień-Sławińska 1985].

powiedzi na następujące pytanie: Jakiego rodzaju czynności lokucyjno-illokucyjne filozof egzystencjalny wykonuje produkując w języku (zarówno w sensie kreacji, jak i recepcji) swoje utwory filozoficzne? Dzięki temu uzyska się częściową charakterystykę komunikacyjną czynności językowych składających się na rozmaite czynnościowe systemy językowe egzystencjalizmu. Dysponując takim opisem mechanizmów komunikacyjnych, indukowanych przez egzystencjalistyczny dyskurs, stworzy się „ramę teoretyczną” dla wyjaśnienia następującego fenomenu kulturowego: Mimo że teksty filozofów egzystencjalnych odznaczają się nikłą zawartością informacyjną w sensie scjentyistycznym (w przeciwieństwie do tekstów naukowych przyrodznawstwa lub dyscyplin logiczno-matematycznych),<sup>3</sup> to jednak są one w jakiś sposób „prawdziwościowo aprobowane, afirmowane” przez pewną grupę konsumentów filozoficznych utworów (są źródłem skutku perlokucyjnego prawdziwościowej aprobaty). Z pewnością reguły konstytuujące kompetencję kognitywną (rozumianą scjentyistycznie) nie mogą determinować tego typu sądzeniowej postawy<sup>4</sup> aprobaty, gdyż zakresem aplikacji tych reguł są czynności pozyskiwania, magazynowania oraz przetwarzania informacji (a te czynności kognitywne nie są ewokowane przez teksty filozofów egzystencjalnych).

Pojęcie zawartości informacyjnej wypowiedzi zdaniowej nie doczekało się dotychczas „oficjalnej” eksplikacji.<sup>5</sup> W literaturze przedmiotu rozróżnia się co najmniej trzy pojęcia informacji: syntaktyczne, semantyczne i pragmatyczne (komunikacyjne). W związku z tym, zawartość informacyjną wypowiedzi można rozpatrywać na co najmniej trzech płaszczyznach. Na użytek niniejszej pracy przyjmujemy następujące kryteria posiadania przez wypowiedzi zawartości informacyjnej: Wypowiedź *W* posiada zawartość informacyjną w sensie syntaktycznym zawsze i tylko wtedy, gdy wypowiedź *W* jest parafrazowalna na jakieś zdanie *Z* dowolnego języka w sensie logicznym *J*; w sensie semantycznym z uwagi na model *M* — gdy wypowiedź *W* jest parafrazowalna na jakieś zdanie *Z* dowolnego, zinterpretowanego w modelu *M* języka w sensie logicznym *J*; w sensie pragmatycznym z uwagi na użytkownika *U* — gdy wypowiedź *W* jest parafrazowalna na jakieś zdanie *Z* dowolnego języka w sensie logicznym *J*, dostępnego operacyjnie dla użytkownika *U*. Dostępność operacyjna danego języka w sensie logicznym (a więc z przyporządkowaną mu operacją konsekwencji) dla użytkownika *U* jest tym samym, co zdolność użytkownika *U* do rekurencyjnego

<sup>3</sup> Sam Heidegger przyjmuje taką opinię: „[...] Filozofia nie bierze się z nauki ani nie jest przez nią uwarunkowana. Filozofia nie daje się przyporządkować naukom [...] Tylko poezja jest tego samego rzędu co filozofia i jej myślenie” [Heidegger 2000, s. 29].

<sup>4</sup> Zwrot „sądzeniowa postawa” traktujemy jako synonim zwrotu „postawa propozycjonalna”. W ten sposób wyrażamy akceptację postulatu, sformułowanego przez A. Groblera, że wyrażenie „postawa propozycjonalna” jest niefortunnym (wywołującym „dziwne” skojarzenia) przekładem zwrotu „propositional attitude”.

<sup>5</sup> Na temat trudnych problemów dotyczących eksplikacji pojęcia informacji, zob. [Jadacki (red.) 2003]. W pracy tej analizowane są rozmaite próby precyzyjnego wyeksplikowania lub zdefiniowania pojęć: informacji, miary informacji, informowania i innych.

przekształcania wyrażen języka  $J$  (a więc zdolność do generowania syntaktycznie poprawnych wyrażen, zdolność do generowania dowodów, zdolność do identyfikowania poprawności dowodów w języku  $J^6$ ). Posiadanie przez wypowiedź zawartości informacyjnej w sensie scjentyistycznym oznacza, że dana wypowiedź posiada zawartość informacyjną w sensie syntaktycznym, semantycznym i pragmatycznym z uwagi na języki w sensie logicznym, które są dostępne operacyjnie dla użytkowników posługujących się logiką, matematyką lub zmatematyzowanym przyrodoznawstwem oraz które są interpretowane w modelach semantycznych o postaci algebraicznej.<sup>7</sup>

Niektórzy filozofowie analityczni (Carnap, Ayer i inni empiryści logiczni) negatywnie oceniają dorobek pisarski Heideggera, Sartre'a i innych egzystencjalistów. Przy czym ich negatywne oceny są uzasadniane w taki sposób, że teksty egzystencjalistów są niejasne, nieprecyzyjne, że nie spełniają żadnej funkcji informacyjnej (w rozumieniu scjentyistycznym), że w wypowiedziach egzystencjalistów są notorycznie łamane reguły użycia wyrażen itd.<sup>8</sup> Argumentacje analityków przeciwko egzystencjalistom często przypominają „strzelanie z armaty do komara”. Oczywiście, że z punktu widzenia standardów naukowych (wypracowanych w logice matematycznej, matematyce i przyrodoznawstwie) teksty egzystencjalistów są bezwartościowe poznawczo. Ale tak samo bezwartościowe z punktu widzenia tych standardów są utwory poetyckie. Stąd, jeśli teksty egzystencjalistów mają być uznane za filozoficzne (a nie naukowe), to trzeba je ocenić z pozycji całkowicie odmiennych standardów.<sup>9</sup> Celem pośrednim niniejszej pracy jest właśnie wypracowanie takich nowych standardów i pokazanie ich zastosowania w metafizologii. Standardy te można określić jako pragmatyczno-komunikacyjne. Stosując je do oceny dyskursu filozoficznego, dowia-

<sup>6</sup> Zdolność do generowania wnioskowań, a więc również dowodów, nie jest tym samym, co zdolność do rozpoznawania poprawności wnioskowań (dowodów). Możliwe są sytuacje, w których użytkownik języka rozpoznaje poprawność wnioskowań, a nie jest w stanie wygenerować wnioskowania. Zob. [Bucholc 2004].

<sup>7</sup> Na podstawie zaproponowanego kryterium, można na przykład rozstrzygnąć, że wypowiedź z języka potocznego: „Kubuś miał dwa jabłka. Ola dała mu dwie gruszki. Przyszedł Marcinek i zabrał Kubusiowi trzy owoce. W związku z tym Kubusiowi pozostał tylko jeden owoc.”, posiada zawartość informacyjną w sensie scjentyistycznym dla dowolnego dziecka posługującego się szkolną arytmetyką. Dziecko sparafrazuje tę wypowiedź na arytmetyczne zdanie postaci: „ $(2 + 2) - 3 = 1$ ”. Jest w stanie rozpoznać prawdziwość tego zdania. I co więcej, zdanie to posiada interpretację w standardowym modelu semantycznym arytmetyki Peano.

<sup>8</sup> Na temat carnapowskiej charakterystyki filozofii Heideggera, zob. [Nowaczyk 2002]. Nowaczyk zgadza się ze stanowiskiem Carnapa: „Środkiem ekspresji charakterystycznym dla Heideggera jest uporczywa zonglerka kluczowymi słowami poza granicami ich konwencjonalnego użycia. Pozbawia to jego wypowiedzi funkcji opisowej, chociaż ich forma gramatyczna może sugerować, że niosą one pewną informację lub stawiają problemy.” (s. 15).

<sup>9</sup> Na temat rozmaitych sposobów oceny tekstów filozoficznych, zob. głosy w dyskusji na ten temat, zamieszczone w *Ruchu Filozoficznym*, LX, Nr 4, w szczególności takich autorów, jak: E. Rosiak, R. Kleszcz, A. Nowaczyk, P. Grabarczyk, J. Mizińska. Uwagi wymienionych autorów dotyczą raczej postmodernizmu, a nie egzystencjalizmu.

dujemy się bowiem, jak dany dyskurs funkcjonuje w świadomości podmiotu filozofującego.

Niniejsza praca nie ma charakteru egzegetycznego w tym znaczeniu, że najpierw pragniemy „rozstrzygnąć co, na przykład, Heidegger lub Sartre miał na myśli pisząc jakiś fragment swojego dzieła”, a następnie korzystając z takiej rekonstrukcji, budujemy jakiś teoretyczny model aktów filozofowania Heideggera czy Sartre’a. Takie zamierzenie sprowadzałoby się właściwie do jakiejś empatycznej próby symulowania czynności filozofowania obu wymienionych egzystencjalistów.

Przedmiotem analiz są typowe akty recepcji tekstów egzystencjalnych, a więc niekoniecznie tekstów samego Heideggera czy Sartre’a. Teksty tych filozofów są traktowane jako lingwistyczne bodźce ewokujące akty filozofowania (zarówno dojrzałych filozofów, jak i adeptów filozofii). Zaprezentowany w pracy model będzie dotyczył właśnie takich aktów filozofowania (których lingwistycznymi manifestacjami są nie tylko historyczne opracowania systemów egzystencjalnych, ale również „kawiarniane dyskusje” studentów, poetów, humanistów a nawet logików). Taki przedmiot analizy — akty filozofowania egzystencjalnego (egzystencjalizowania) — usprawiedliwia odwoływanie się przede wszystkim do podręcznikowych ujęć tej formacji filozoficznej, gdyż w nich manifestuje się w jakiś sposób recepcja oryginalnych tekstów egzystencjalnych. Oryginalny utwór egzystencjalny oddziałuje jakoś na komentatora, który kreując swój tekst o egzystencjalizmie, symuluje w sobie akty egzystencjalizowania. Następnie taki tekst podręcznikowy w procesie wtórnej recepcji wywołuje podobne symulacje egzystencjalizowania w umysłach adeptów filozofii. Ten proces można by zinterpretować memetycznie: Memy egzystencjalizowania replikują się w społecznym dyskursie filozoficznym za pośrednictwem „matryc memetycznych”, którymi są „zarażone” podręczniki filozofii.<sup>10</sup> Chcąc więc zbadać lingwistyczne mechanizmy egzystencjalizowania trzeba przede wszystkim analizować te memy egzystencjalizmu, które faktycznie są replikowane w społecznym dyskursie filozoficznym.

W części pierwszej zaprezentowany zostanie fenomenologiczny opis czynności filozofowania egzystencjalnego (czynności „egzystencjalizowania”). W szczególności zostaną opisane w języku fenomenologii analitycznej struktury mentalne, jakie się aktywizują podczas tego typu filozofowania. W drugiej części ten fenomenologiczny opis zostanie wzbogacony o opis czynności filozofowania egzystencjalnego na grun-

---

<sup>10</sup> Na temat, koncepcji memów, zob. [Blackmore S., 2002]. Memy są rozumiane jako podlegające przekazowi idee (Dennet) albo jako zachowania, idee, wzorce, które podlegają procesom kopowania (Blackmore). Pojęcie memu nie jest w memetyce dobrze wyprecyzowane. Niemniej jednak, istotą memu jest to, że podlega on replikacji (jest powielany), selekcji (nie każdy mem jest powielany w dowolnym środowisku) i mutacji (powielanie zwykle determinuje zmiany w kopii) [zob. s.106-111]. Memy podlegają również implementacji w materiale fizycznym, który jest określany jako wehikuł memetyczny. I właśnie podręczniki filozofii stanowią fundamentalny rodzaj wehikułów memetycznych dla filozoficznych memów.

cie sfenomenologizowanej teorii aktów mowy.<sup>11</sup> Na koniec zostanie przedstawiona aplikacja skonstruowanego modelu do fragmentu dzieła samego Heideggera.

## CZĘŚĆ I. FENOMENOLOGICZNE UJĘCIE EGZYSTENCJALNEGO FILOZOFOWANIA

Niektórzy filozofowie określają egzystencjalizm jako ten rodzaj refleksji, która „[...] jest sposobem bycia człowieka w świecie poprzez syntetyczne usensownianie świata, poprzez szczególną organizację własnej samoświadomości”. Filozofia jest w egzystencjalizmie rozumiana jako sposób „[...] osvajania świata lub osvajania się ze światem” [Stępień 1976, s. 23]. Filozofia nie jest szczególnym rodzajem wiedzy, lecz jest sposobem ekspresji i samoutwierdzenia własnej egzystencji [Stępień 1976, s. 226]. Zwraca się także uwagę na apelatywny i zaangażowany charakter egzystencjalizmu; „o egzystencjalności filozofii stanowi jej uwikłanie w refleksywno-transcendujące bytowanie człowieka w aspekcie aksjologicznym; jej źródłem jest sobość egzystencjalna” [Wawrzyniak 1985, s. 742].

Podobnie Heidegger charakteryzuje filozofowanie: „Tylko samo aktualne jestestwo rozstrzyga o egzystencji, podejmując ją lub zarzucając. Tylko przez samo egzystowanie można się uporać z kwestią egzystencji” [Heidegger 1994, s. 18]; „Jestestwo charakteryzuje jednak z istoty bycie w jakimś świecie. Dlatego przysługujące jestestwu rozumienie bycia dotyczy [...] rozumienia bycia bytu, który staje się dostępny wewnątrz świata” (s. 19); „Bycie-w-świecie, a zatem także świat, powinny stać się tematem analityki [...] Trzeba zbadać powszednie bycie-w-świecie [...]” (s. 93). Filozofowanie jest więc odsłanianiem sensu bycia, a owo odsłanianie ujawnia się dopiero w egzystencji, którą Heidegger określa jako zatroskanie (specjalny moment charakteryzujący sposób istnienia jestestwa). Jaspers jeszcze w innych słowach charakteryzuje filozofię: „Filozofia wymaga innego myślenia, myślenia, które odwołując się do wiedzy zarazem przypomina mi o czymś, budzi mnie, przywodzi mnie do mnie samego, przemienia” [Jaspers 1990, s. 88].

Analizując podręcznikowe omówienia rozmaitych systemów egzystencjalnych, warto zwrócić uwagę na to, że filozofowie egzystencjalni (w szczególności egzystencjaliści fenomenologiczni) wyróżniają specyficzne typy, rodzaje refleksji (świadomości), które są pojmowane jako odsłaniające bycie, autentyczną egzystencję, wolność, nicość, absurd, tajemnicę, Wszechogarniające, itd. Innymi słowy, filozofowie egzystencjalni zakładają, że istnieją specjalnego rodzaju akty lub stany świadomości, w których ujawniają się specjalnego rodzaju fenomeny, niedostępne w tak zwanych „normalnych”, potocznych aktach lub stanach świadomości.

Jeśli zatem filozofia egzystencjalna jest sposobem bycia, życia, autentycznej egzystencji, to wówczas można ująć ją jako aktywność świadomości zmierzającą do

---

<sup>11</sup> Fenomenologiczno-lingwistyczny sposób pojmowania aktów świadomości proponuje J. R. Searle [Searle 1992].

celu uaktywnienia owych osobliwych aktów czy też stanów świadomości odsłaniających lub ujawniających owe specjalne fenomeny. Oczywiście, taka charakterystyka zasadniczo nie odróżniałaby, co do typu, filozofii egzystencjalnej od, na przykład, matematyki jako sposobu bycia, czy też życia. Egzystowanie matematyczne można by również pojąć jako taki rodzaj aktywności świadomości, który zmierza do uaktywnienia specjalnego rodzaju aktów myślenia matematycznego (aktów obliczeniowych (liczenia), aktów formalizacji, aktów dowodzenia czy wreszcie stanów intuicyjnego ujmowania prawd matematycznych, itd.), w których pojawiają się osobliwe, matematyczne fenomeny (np. całki, różniczki czy funkcje trygonometryczne). Osobliwość fenomenów matematycznych jest innego jednak rodzaju niż osobliwość fenomenów ujawniających się w trakcie egzystencjalizowania. Różnice zachodzą pomiędzy fenomenami egzystencjalnymi a matematycznymi przede wszystkim pod względem sposobów ujawniania się ich w strumieniu świadomości.

Kiedy filozofowie egzystencjalni (ale jako metafizycy) mówią o swojej filozofii jako sposobie bycia, to zawsze mają na myśli sposób bycia w świecie. Tę metaforę można by „rozszyfrować” w następujący sposób: Jeśli zmienia się środowisko, sytuacja życiowa, kontekst historyczny, kulturowy podmiotu filozofującego, to wówczas zmienia się jego sposób filozofowania jako sposób bycia, zarówno co do treści jak i werbalizacji tej treści. Innymi słowy, filozofowanie egzystencjalne stanowiłoby taki rodzaj aktywności świadomości, która zmierza do uaktywnienia specjalnych aktów lub stanów świadomości odsłaniających takie fenomeny, które ujawniają się świadomości na sposób historyczny, kontekstualny, sytuacyjny, indywidualny, a nawet niepowtarzalny co do ich treści. W kompetentnym myśleniu matematycznym, fenomeny arytmetyczne czy też geometryczne (w przeciwieństwie do fenomenów egzystencjalistów), które się w nim jakoś pojawiają, są zawsze takie same. Własności fenomenów matematycznych są niezależne od kontekstu sytuacyjnego, w jakim podmiot poznający wykonuje obliczenia matematyczne czy też przeprowadza swoje dowody i formalizacje. Osobliwe fenomeny egzystencjalistów ujawniają się monosubiektywnie, indywidualnie, jednostkowo i zmiennie, podczas gdy osobliwe fenomeny matematyków, fizyków, biologów czy w końcu inżynierów pracujących na budowie, ujawniają się intersubiektywnie, kolektywnie, powtarzalnie i stabilnie.

Zaprezentowana charakterystyka filozofii egzystencjalnej zakłada więc warstwową koncepcję świadomości:<sup>12</sup>

(1) Świadomość jest strukturą posiadającą wewnętrzną regionalizację (lub wewnętrzne uwarstwienie). Odróżnić należy co najmniej dwa regiony (warstwy) świa-

<sup>12</sup> Warstwowy paradygmat ujmowania świadomości nie jest osobliwością egzystencjalizmu. Ten paradygmat jest wspólny koncepcjom świadomości, na przykład, spod znaku mistycyzmu, buddyizmu, freudyizmu (a nawet komputacjonizmu czy też generatywizmu). Warstwowość świadomości w wymienionych koncepcjach jest jednak odmiennie interpretowana. Na przykład, na gruncie freudyizmu, podświadomość konstytuują takie struktury (instynkty, kompleksy — niemające charakteru algorytmicznego), które nigdy nie są przez ego uświadamiane. Natomiast w mistycyzmie, do form świadomości głębokiej ego jest w stanie doprowadzić siebie poprzez rozmaite techniki tantryczne.

domości: świadomość głęboką i świadomość powierzchniową. Na świadomość powierzchniową składają się akty lub stany, w których ujawniają się intersubiektywnie, powtarzalnie, stabilnie i kolektywnie rozmaite fenomeny. Ten rodzaj świadomości Husserl określał jako świadomość nastawienia naturalnego. Z kolei świadomość głęboka jest strumieniem aktów lub stanów, w których ujawniają się monosubiektywnie, niepowtarzalnie, zmiennie i indywidualnie osobliwe fenomeny.

(2) Fenomeny świadomości głębokiej nie mogą ujawnić się w świadomości powierzchniowej i odwrotnie; fenomeny świadomości powierzchniowej nigdy nie pojawiają się w przebiegach świadomości głębokiej. Dystynkcja na regiony świadomości jest więc skorelowana z dystynkcją na rodzaje fenomenów. Nazwijmy je, odpowiednio, fenomenami głębokimi i fenomenami popularnymi.

(3) Poprzez jakiegoś rodzaju wysiłek (transformację) podmiot filozofujący jest w stanie uaktywnić w sobie akty lub stany świadomości głębokiej. Przy czym zakłada się, że z każdego stanu lub aktu świadomości powierzchniowej podmiot filozofujący (filozofujące ego) jest w stanie „przejść” (o ile nabędzie określoną kompetencję do takich „przejsć”) do stanów lub aktów świadomości głębokiej. Metaforę „przejścia” można by rozumieć tak oto: Istnieją mechanizmy transformowania się aktów lub stanów świadomości powierzchniowej na akty lub stany świadomości głębokiej. Proces „przejścia” byłby wówczas procesem aktywacji owych mechanizmów transformowania się.

(4) Istnieją dwa typy fenomenów z uwagi na ich sposób ujawniania się: fenomeny prywatne (które ujawniają się monosubiektywnie, indywidualnie, zmiennie i niepowtarzalnie) i fenomeny publiczne (które ujawniają się intersubiektywnie, kolektywnie, powtarzalnie i stabilnie).

(5) Zarówno fenomeny prywatne, jak i publiczne mogą ujawniać się w stanach lub aktach świadomości głębokiej oraz świadomości powierzchniowej.

Na gruncie zaprezentowanych założeń należy wyróżnić cztery rodzaje fenomenów świadomości: (A) fenomeny powierzchniowe i prywatne (piękno ujęte w akcie percepcji wschodu słońca podczas biwaku na skale, (B) fenomeny powierzchniowe i publiczne (wielkość siły działającej na filar podtrzymujący sufit, dana inżynierowi w aktach szacunkowych obliczeń, realizowanych w trakcie prac budowlanych), (C) fenomeny głębokie i prywatne (bezsens życia dany w aktach egzystencjalizowania w trakcie czytania dzieł Sartre’a), (D) fenomeny głębokie i publiczne (struktura porządkowa określona na pozaskończonych liczbach kardynalnych, dana w akcie intuicji matematycznej).

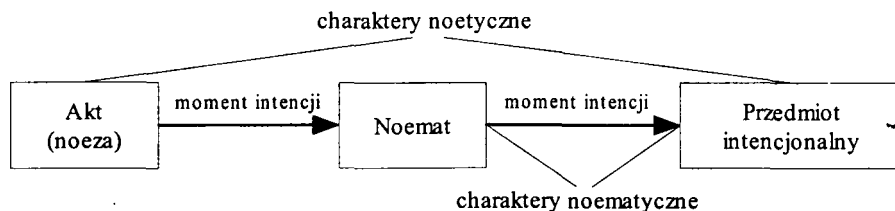
W aktach egzystencjalizowania przede wszystkim mamy do czynienia z przeżywaniem przez podmiot filozofujący fenomenów jednocześnie głębokich i prywatnych (typu C). Tego rodzaju fenomeny należy odróżniać od fenomenów jednocześnie powierzchniowych i prywatnych. Poczucie żalu przeżywane na pogrzebie przyjaciela (fenomen powierzchniowy i prywatny) nie jest tym samym, co „poczucie żalu” przeżywane w akcie ujęcia nicości podczas lektury któregoś z dzieł egzystencjalistów. Takie fenomeny, jak doświadczenie piękna podczas słuchania koncertu, poczucie sa-



tysfakcji z dobrze wykonanej roboty, upojenie szybką jazdą czy wreszcie uczucie smutku, że dzień robi się coraz krótszy i znowu pada deszcz, są dostępne na zwykłym, powierzchniowym poziomie świadomości. Ich przeżywanie nie jest warunkowane jakimś specjalnym nastawieniem, jakimś wysiłkiem mentalnym czy w końcu recepcją tekstu egzystencjalnego; takie przeżycia pojawiają się spontanicznie i nieoczekiwanie.

Przedstawione powyżej założenia można sformułować w języku fenomenologii analitycznej.<sup>13</sup> Na gruncie tej wykładni fenomenologii, każdy akt lub stan świadomości daje się modelować przy pomocy struktury obejmującej następujące komponenty: noeza, noemat, przedmiot intencjonalny, charaktery noematyczne i charaktery noetyczne. Przedmioty intencjonalne są obiektami (o różnym statusie ontologicznym), na które skierowane są akty świadomości. Noematy stanowią treści znaczeniowe lub pojęciowe, za pomocą których podmiot świadomy odnosi się w aktach do przedmiotów intencjonalnych. Charaktery noematyczne są określane przez fenomenologów analitycznych jako sposoby dania przedmiotów intencjonalnych w aktach świadomości. Na przykład, przedmiot może być dany jako realny bądź fikcyjny, czy też jako terażniejszy albo miniony, czy wreszcie jako konkretny albo abstrakcyjny. Realność, fikcyjność, terażniejszość, przyszłość, konkretność, abstrakcyjność, wartościowość — to niektóre z wielu rozmaitych charakterów noematycznych. Z kolei charaktery noetyczne są rozumiane przez fenomenologów jako momenty charakteryzujące sposoby ujmowania w noezie przedmiotów intencjonalnych. Na przykład, przedmiot może być ujmowany pośrednio (sygnitywnie) bądź bezpośrednio; w sposób aspektywny bądź całościowy; czy wreszcie przedmiot może być ujęty w sposób nasycony hyletycznie lub w sposób czysto pojęciowy; albo spostrzeżeniowy lub wyobrażeniowy [Krysztofiak 1995, s. 53-61; Krysztofiak, Pietruszczak 1995, s. 161-171].

Następujący diagram stanowi ilustrację zaprezentowanego modelu aktu świadomości:



<sup>13</sup> Twórcą fenomenologii analitycznej jest D. Føllesdal. Istotą tego podejścia jest zinterpretowanie Husserla koncepcji świadomości jako uogólnienia intencjonalnej semantyki Fregego [Føllesdal 1969]. Najnowsze modyfikacje fenomenologii analitycznej inkorporują semantyki możliwych światów [Smith, McIntyre 1982]. Analityczne podejście do fenomenologii często jest określane za pomocą zwrotu „Szkoła Kalifornijska”. W Polsce fenomenologia analityczna jest rozwijana przez takich autorów, jak: J. Pańniczek (twórca polskiej fenomenologii analitycznej), A. Pietruszczak, W. Krysztofiak i ostatnio D. Łukasiewicz [Pańniczek 1987, Łukasiewicz 1996, Krysztofiak, Pietruszczak 1995].

W aspekcie struktury, akty świadomości głębokiej niczym nie różnią się od aktów świadomości powierzchniowej. Różnice pomiędzy aktami lub stanami świadomości głębokiej a aktami lub stanami świadomości powierzchniowej będą więc dotyczyły: (i) przedmiotów intencjonalnych; (ii) noematów, (iii) charakterów noematycznych, (iv) charakterów noetycznych.

Egzystencjalista zakłada, że świadomość głęboka posiada zdolność do odnoszenia się do osobliwych przedmiotów intencjonalnych, do których świadomość powierzchniowa nie posiada dostępu intencjonalnego.<sup>14</sup> Ponadto, również zakłada, że te osobliwe przedmioty intencjonalne są dane noematom w pewien również osobliwy sposób. Innymi słowy, egzystencjaliści muszą wyróżnić pewną kategorię osobliwych charakterów noematycznych, ujawniających się jedynie w regionie świadomości głębokiej. I w końcu, egzystencjalista, zgodnie z fenomenologicznym „prawem” korelacji noetyczno-noematycznej (charaktery noematyczne są skorelowane z pewnego rodzaju charakterami noetycznymi; na przykład, charakter noematyczny fikcyjności wyklucza charakter noetyczny spostrzeżenia zmysłowego, ale dopuszcza charakter noetyczny wyobrażenia — to, co dane jest jako fikcyjne, może być ujęte na sposób wyobrazeniowy, ale nigdy na sposób spostrzeżeniowy), jeśli wyróżnia osobliwe charaktery noematyczne, to również jest zobowiązany wyróżnić osobliwe charaktery noetyczne, czyli osobliwe sposoby ujmowania osobliwych przedmiotów intencjonalnych, danych w osobliwych charakterach noematycznych. Być może, niektórzy egzystencjaliści zgodzą się także na to, że świadomość głęboka odnosi się do osobliwych przedmiotów intencjonalnych również poprzez osobliwe noematy, czyli treści znaczeniowe lub pojęciowe.

Można podać przykłady sytuacji mentalnych, egzemplifikujące to, jak osobliwość charakterów noematycznych indukuje osobliwość charakterów noetycznych w ujęciach osobliwych przedmiotów intencjonalnych. Dlatego też założenie, że akty świadomości głębokiej, w których pojawiają się fenomeny prywatne, różnią się wszystkimi elementami struktury od aktów świadomości powierzchniowej, w których pojawiają się fenomeny publiczne, daje się łatwo potwierdzić na drodze analiz fenomenologicznych świadomości. Oto dwa takie przykłady:

(i) *Sytuacja Abrahama*. Ujęcie wartości absolutnej (osobliwy przedmiot intencjonalny) wymaga tego, aby świadomość doświadczyła stanu utraty i rezygnacji z najwyższej wartości doczesnej oraz stanu ofiarowania jej unicestwienia w akcie preferencji tej pierwszej. Charakter noematyczny będzie w tym wypadku fuzją następujących momentów: transcendencja, świętość, bezcennieść ponad życie, realność, jedyność i być może inne. Charakter noetyczny skorelowany z takim charakterem no-

<sup>14</sup> Wydaje się, że do tego sprowadza się heideggerowska, metaforyczna opozycja: o skrytości, zapominaniu bycia z jednej strony oraz obecności i odkrywaniu bycia z drugiej strony. Rozszyfrowując tę metaforę można by powiedzieć tak: Aby odkryć, uobecnić zapomniane, skryte bycie, należy uobecnić w swojej świadomości jej egzystencjalne struktury (a więc uaktywnić kompetencję do odniesienia się intencjonalnego do osobliwych fenomenów egzystencjalnych). Na temat skrytości i zapominania bycia, zob. [Baran 1990, s. 49-82].

ematycznym może być określony takimi momentami, jak: zniewolenie, oddanie, bojaźń, drżenie (nawiązanie do Kierkegaarda) i z pewnością jeszcze inne. Osobliwość zarówno charakteru noematycznego, jak i charakteru noetycznego w akcie ujęcia wartości absolutnej (osobliwego przedmiotu intencjonalnego) sprowadza się do tego, że w świadomości powierzchniowej (codziennej) nie ujmujemy — w aktach czy stanach świadomości przeżywającej jednocześnie zniewolenie, lęk, napięcie (drżenie), oddanie — przedmiotów jako jednocześnie realnych, transcendentnych (pozaświatowych), świętych, bezcennych ponad życie, jedynych.

(ii) *Sytuacja Snajpera-Filozofa*. Ujęcie wolności absolutnej (osobliwy przedmiot intencjonalny) dokonuje się w doświadczeniu panowania nad istnieniem ludzkim. Snajper-Filozof naciskając na cyngiel posiada poczucie panowania nad swoją ofiarą. Wolność absolutna jako osobliwy przedmiot intencjonalny jest mu dana poprzez taki charakter noematyczny, którego momentami są: egotyczność (wolność jako przynależąca do ego), moc stwórcza (odbieranie i dawanie życia), losowość („decyzje wolności” nie są czymkolwiek zdeterminowane). Korespondujący charakter noetyczny można określić jako panowanie, władza, dominacja nad treścią (przedmiotem) wolności. Innymi słowy, Snajper-Filozof ujmuje wolność absolutną jako przynależną do jego „ja”, jako stanowiącą i niczym niezdeterminowaną moc stwórczą; tego rodzaju osobliwym ujęciom towarzyszy osobliwe przeżycie panowania, władzy czy też dominacji nad zawartością treściową tejże wolności.<sup>15</sup>

Apele o autentyczną egzystencję można interpretować jako apele o podejmowanie nieustannego wysiłku przez „ego” w transformowaniu stanów i aktów swojej świadomości powierzchniowej w stany i akty świadomości głębokiej.

## 1. Fenomenologiczny opis filozofowania w stylu Heideggera

Na gruncie koncepcji Heideggera, osobliwymi przedmiotami intencjonalnymi są: *bycie, nicość, Dasein, śmierć* (i być może wiele innych). Z pewnością do przedmiotów tych „normalna”, powierzchniowa świadomość nie odnosi się w swoich aktach. Te przedmioty w każdym akcie świadomości są dane poprzez niepowtarzalne czasowo, zindywidualizowane noematy-sytuacje. Charaktery noematyczne, w jakich pojawiają się w świadomości owe przedmioty intencjonalne, odznaczają się *sui generis* osobliwością. Otóż, *śmierć* w sensie egzystencjalistów dana jest w aspekcie przypadkowości, realności, „mojności”, konieczności, bezwarunkowości. Z kolei sposób dania *Dasein* można określić za pomocą, na przykład, listy takich momentów, jak: terażniejszość (słynne „tu i teraz”), otwartość, możliwość, realność, światowość, faktyczność, skończoność, kruchość, działanie się (i inne momenty) [por. Michalski 1978,

<sup>15</sup> Wydaje się, że autorzy głośnego filmu *Milczenie owiec* chcieli opisać środkami artystycznymi taką sytuację mentalną; główny bohater filmu — filozof-psychiatra-psychopata — wydaje się często znajdować w takiej sytuacji mentalnej. Bez wątpienia mamy tutaj do czynienia z jakąś próbą opisu nietscheańskiej woli mocy, która jest również osobliwym przedmiotem intencjonalnym.

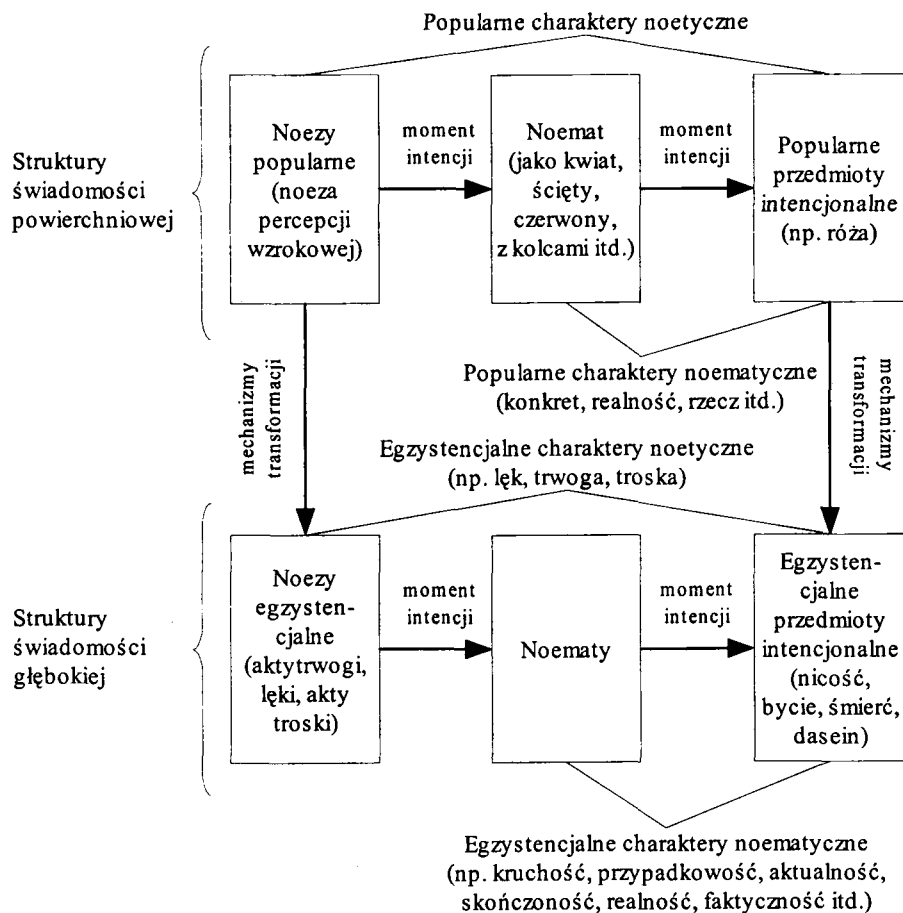
s. 30-36]. Z kolei *bycie* przejawia się poprzez rozmaite treści jako cud, tajemnica, świętość, bezcenneść, kruchość [zob. Gilson, Langan, Maurer 1977, s. 152]. Sposób dania *nicości* można opisać jako: konieczność, transcendentalność, realność, nielogiczność. Te zespoły charakterów noematycznych wyznaczają osobliwe sposoby ujmowania (charaktery noetyczne) wymienionych, osobliwych przedmiotów intencjonalnych. Egzystencjaliści określają owe charaktery noetyczne jako egzystencjalne nastroje, lęki czy akty trwogi. W szczególności *nicość* jest ujmowana w nastrojach lękowych lub aktach trwogi [zob. Ayer 1997, s. 280-289]. Natomiast *bycie*, jak zauważa Tugendhat, jest doświadczane poprzez wyrzeczenie [zob. Tugendhat 199, s. 153].

Nie wnikając w szczegóły interpretacyjno-egzegetyczne, można zasugerować, że filozofowanie egzystencjalne w stylu Heideggera (heideggeryzowanie) będzie stanowił taki rodzaj aktywności mentalnej, której celem jest uaktywnienie struktur świadomości głębokiej, takich jak nastroje lękowe, akty trwogi, akty czy też postawy wyrzeczenia, w których świadomość głęboka ujmuje takie przedmioty, jak: *nicość*, *śmierć*, *bycie*, itd. Odbiorca tej filozofii będzie jakoś naprowadzany, poprzez teksty Heideggera i jego interpretatorów, na uaktywnienie osobliwych, struktur świadomości głębokiej. W wyniku częstego uaktywniania takich egzystencjalnych struktur świadomości, podmiot filozofujący nabywa kompetencję do egzystencjalizowania, a więc nabywa zespół dyspozycji oraz skłonności do transformowania „popularnych aktów świadomości” na egzystencjalne akty świadomości. Ta kompetencja będzie się przejawiała poprzez konceptualizowanie zawartości treściowej codziennego doświadczenia przy pomocy kategorii egzystencjalnych. Mówiąc w języku psychologicznym, ta kompetencja będzie manifestowała się poprzez procesy internalizacji języka filozofii egzystencjalnej.

Następujący diagram ilustruje zakładaną przez Heideggera konstrukcję świadomości egzystencjalizującej (filozofującej egzystencjalnie):<sup>16</sup>

---

<sup>16</sup> Na przykład, widząc na rogu ulicy kwiaciarkę z różami, możemy ująć jej róże jako już wiedzące, więc jako przeistaczające się w niebyt (*nicość*). To zaś ujęcie może nakierować nas na ujęcie *nicości* jako fundamentu, istoty każdej rzeczy otaczającej. Z kolei ten akt intencjonalny może motywować we mnie ujęcie własnego ego jako bytu ku śmierci (*nicości*); to się może ujawnić w poczuciu tego, że w każdej chwili mogę przestać istnieć. Bez wątplenia mamy tu do czynienia z transformacją aktu percepcyjnego czerwonych róż (aktu świadomości powierzchniowej) na egzystencjalne akty świadomości głębokiej, nakierowane na osobliwe przedmioty intencjonalne.



## 2. Fenomenologiczny opis filozofowania w stylu Sartre'a

Na gruncie fenomenologii egzystencjalnej Sartre'a, osobliwymi przedmiotami intencjonalnymi są: *byt dla siebie*, *byt w sobie*, *nicość*. *Byt w sobie* dany jest w przymacie takich, między innymi, charakterów noematycznych, jak: przypadkowość, aktualność, nieprzejrzystość, masowność, tożsamość (zob. Copleston F., 1991, s. 341-345]. Z kolei *Byt dla siebie* ujawnia się noematycznie jako: czasowy czyli posiadający jednocześnie prywatną przeszłość, terażniejszość i przyszłość, niegotowy, niedokończony, transcendujący terażniejszość. *Nicość* zaś jest takim przedmiotem intencjonalnym, który filozofowi egzystencjalnemu ujawnia się poprzez takie charaktery, jak: negatywność, inność, różnica, brak. Te osobliwe przedmioty intencjonalne mogą być ujęte jedynie w specjalnego rodzaju świadomości, mianowicie — w świadomości refleksyjnej. Jej osobliwość jest wyznaczona — powie tak fenomenolog — przez ta-

kie, przede wszystkim, charaktery noetyczne, jak: projekcyjność, neantyzacja i wolność. W aktach neantyzacji podmiot filozofujący odnosi się do *nicości*; akty te ujawniają się w strumieniu świadomości refleksyjnej (a więc filozofującej) jako nadbudowane nad aktami negocjowania, ujmowania inności, ujmowania różnic czy wreszcie braków. Filozof dokonując neantyzacji ujmuje *nicość* jako nie-byt swojego ego w stosunku do dowolnego bytu w sobie (ponieważ ja nie jestem tą oto kartką papieru; ja jestem inny od ciebie, ja teraz i tutaj już nie jestem tamtym ja wczoraj, itd.). Nad aktami neantyzacji, nadbudowują się w świadomości refleksyjnej akty projekcji znaczeniowej czyli akty nadawania znaczeń, sensów *bytowi w sobie*. W tego typu aktach jednocześnie świadomość filozofująca odnosi się intencjonalnie do *bytu w sobie* oraz *bytu dla siebie* (ja jawi się jako projektujące, porządkujące *byt w sobie*; taki projektujący byt jest właśnie rozumiany jako *byt dla siebie*). Istotną cechą charakterystyczną aktów projekcji jest ich wolność czyli brak zdeterminowania projektowanej treści.

Filozofowanie egzystencjalne w stylu Sartre'a będzie więc stanowiło ten rodzaj aktywności mentalnej, której celem jest aktywizacja struktur świadomości refleksyjnej w taki sposób, aby podmiot filozofujący odnosił się do osobliwych przedmiotów intencjonalnych. Sartrowskie filozofowanie egzystencjalne ma więc naprowadzać, pobudzać świadomość odbiorcy tego filozofowania do wykonywania specjalnych aktów świadomości refleksyjnej (aktów projekcji, neantyzacji) ujmującej swoje przedmioty intencjonalne w noezie wolności. Ostatecznym celem Sartrowskich tekstów filozoficznych jest ukształtowanie w umyśle filozofującym kompetencji do egzystencjalizowania w stylu Sartre'a.

## CZEŚĆ II. LINGWISTYCZNE UJĘCIE EGZYSTENCJALNEGO FILOZOFOWANIA

Fenomenologiczne kategorie służące do opisu struktur intencjonalnych świadomości mogą być zinterpretowane jako lingwistyczne kategorie służące do opisu rozmaitych struktur czynności językowych. Koncepcja czynności językowych (aktów mowy) została rozwinięta przez Austina, a następnie usystematyzowana przez Searle'a [zob. Szymura 1982; Searle 1987; Searle, Kiefer, Bierwisch 1980]. Obecnie jest ona poddawana, w swoich różnych wersjach, owocnym formalizacjom na gruncie logiki filozoficznej. Nie można mówić o jakiejś jednej „oficjalnie obowiązującej” wersji tej koncepcji.

Akty odniesienia intencjonalnego mogą być rozumiane jako czynności referencji wykonywane przy pomocy określonego typu wyrażeń językowych. W świetle takiej parafrazy przedmioty intencjonalne należałoby rozumieć jako przedmioty odniesień referencjalnych, wyznaczone przez denotacyjne reguły semantyczne (desygnacji, denotacji czy też ekstensji). Noematy można by interpretować jako treści lokucyjne (sądzeniowe), a więc jako byty o charakterze intensjonalnym, wyznaczone przez konotacyjne (intensjonalne) reguły semantyczne z uwagi na kontekst wypowiedzi (czyli

kontekst realizowanego aktu mentalnego).<sup>17</sup> Akt intencjonalnego odniesienia się do przedmiotu jest zawsze zapośredniczony poprzez noemat podobnie jak akt referencji jest zapośredniczony poprzez treść lokucyjną. Odpowiednikami charakterów noematycznych byłyby sposoby predykcji czyli sposoby przyporządkowywania przedmiotu odniesienia referencjalnego określonej treści lokucyjnej. Na gruncie różnych koncepcji języka, wyróżnia się, na przykład, predykcję asertoryczną, predykcję fikcjonalną, predykcję modalną, predykcję temporalną, predykcję atemporalną itd.<sup>18</sup> Z kolei za odpowiednik charakterów noetycznych należałoby uznać illokucje czyli intencje językowe.<sup>19</sup> Skoro zakłada się, że funkcjonowanie świadomości jest regulowane prawami ustalającymi korelacje noetyczno-noematyczne, to wówczas należałoby również założyć, że wykonywanie czynności językowych jest, między innymi, regulowane przez prawa ustalające korelacje pomiędzy mocami illokucyjnymi a sposobami predykcji.<sup>20</sup>

Wyżej naszkicowana lingwistyczna parafraza fenomenologicznej koncepcji świadomości pozwala na skonstruowanie fenomenologiczno-lingwistycznego modelu funkcjonowania „ujętych świadomości” [jest to propozycja własna, autora niniejszego artykułu]. Fundamentalnym założeniem konstrukcyjnym tego modelu jest tak zwana lingwistyczna zasada wyrażalności: Każdy stan mentalny świadomości (czyli stan polegający na tym, że ma się coś na myśli) jest wyrażalny językowo w postaci jakiegoś ciągu wypowiedzi [zob. Searle 1987, s. 32-34].

<sup>17</sup> Teoretycy aktów mowy próbują precyzyjnie zdefiniować kategorię treści lokucyjnej. Rozważa się tu m.in. takie kwestie: Czy treść lokucyjna aktu jest jego treścią sądzeniową (propozycjonalną) wyznaczoną przez kontekst wypowiedzeniowy, czy też jest znaczeniem językowym niezależnym od kontekstu, wyznaczonym „słownikowo”? [zob. Récanati 1980]. Warto zwrócić uwagę na fakt, że Searle nie używa tej kategorii teoretycznej w *Czynnościach mowy*.

<sup>18</sup> Dodać trzeba, że kategoria sposobów predykcji nie jest powszechnie akceptowana w semantyce czy też logice. W podręcznikowych omówieniach koncepcji aktów mowy kategoria ta nie jest wykorzystywana. Niemniej jednak łatwo ją do tej koncepcji inkorporować. Wiele sposobów predykcji jest opisywanych na gruncie logik intensionalnych, w których funktory intensionalne są rozumiane jako funktory *de re*.

<sup>19</sup> Niektórzy teoretycy utożsamiają illokucje z postawami. W tym ujęciu, wykonanie czynności illokucyjnej byłoby wyrażeniem pewnej postawy wobec treści lokucyjnej [zob. Bierwisch 1980].

<sup>20</sup> Na gruncie teorii aktów mowy rozważa się problem sposobów wyrażania rozmaitych mocy illokucyjnych. Niemniej jednak kwestia zależności wyrażania mocy illokucyjnych od sposobów predykcji nie jest poruszana przez czołowych teoretyków. Searle nie wyróżnia żadnych sposobów predykcji (orzekania). Co więcej, wydaje się, że dla niego tak zwane tradycyjne sposoby orzekania stanowią odmiany czynności illokucyjnej. Stwierdza bowiem: „[...] orzekanie zaś nigdy nie występuje neutralnie, lecz zawsze w tej lub innej odmianie czynności illokucyjnej” [Searle 1987, s. 159]; „Orzekanie dostarcza tylko treści, a rolę, w jakiej przedstawia się tę treść [...] całkowicie wyznacza moc illokucyjna wypowiedzi” [Searle 1987, s. 162].

## 1. Fenomenologiczno-lingwistyczny model świadomości

Funkcjonowanie świadomości jest procesem uporządkowanego wykonywania czynności językowych. Innymi słowy, bycie świadomym czegoś, myślenie o czymś jest tym samym, co wykonywanie określonych czynności językowych (jest wypowiedaniem się). Z kolei wykonywanie dowolnej czynności językowej jest skorelowane z procesami aktywowania się w świadomości odpowiednich struktur (reprezentacji) mentalnych. Elementarna czynność językowa jest złożeniem (fuzją) następujących „podczynności”: (1) wypowiedzenia, (2) aktu lokucyjnego, (3) aktu illokucyjnego, (4) aktu perlokucyjnego i (5) aktu referencji komunikacyjnej.

### 1.1. WYPOWIEDZENIE

Wypowiedzenie jest czynnością produkcji przez użytkownika języka dźwięków mowy, napisów, gestów czy nawet sygnałów świetlnych. Tę czynność można ująć jako czynność implementacji języka w sensie leksykalno-gramatycznym w określonego rodzaju tworzywo fizyczne. Wypowiedzenie może mieć charakter aktywny bądź pasywny.<sup>21</sup> Wypowiedzenie aktywne ma miejsce w sytuacji nadawczej, podczas gdy wypowiedzenie pasywne zachodzi w sytuacji odbioru wypowiedzi w sensie fizycznym. Produkcja wypowiedzi jako proces fizyczny ewokuje uaktywnienie się w świadomości reprezentacji syntaktycznych. To, że użytkownik języka postrzega dany obiekt fizyczny (dźwięk lub plamę farby drukarskiej) jako wypowiedź, jest powodowane tym, że w świadomości aktywuje się określona reprezentacja syntaktyczna. Jeśli przebywając w obcym kraju, słyszę na ulicy dźwięki, których nie umiem rozpoznać ani nawet zidentyfikować jako pojedyncze słowa, to taki fakt jest powodowany tym, że w mojej świadomości nie aktywują się określone reprezentacje syntaktyczne (gdyż nie zostały one wcześniej w niej zakodowane; na przykład, z takiego powodu, że nigdy nie uczyłem się danego języka obcego; bądź z takiego, że świadomość nie jest w stanie zsyntetyzować odpowiednich reprezentacji).

Jeśli zostanie zaakceptowana podstawowa teza „skognitywizowanego” generatywizmu lingwistycznego, zgodnie z którą w świadomości kodowane są reprezentacje językowe, wyznaczone przez reguły gramatyki uniwersalnej, to wówczas należałoby stwierdzić, że warstwa reprezentacji syntaktycznych ma charakter dwupoziomowy; obejmuje poziom reprezentacji pochodnych oraz poziom reprezentacji pierwotnych. Między wymienionymi poziomami zachodzą rozmaite relacje transformacji wyznaczone przez specjalne reguły syntaktyczne. Gramatyka uniwersalna będzie wtedy traktowana jako „maszyna” syntetyzująca zdaniowe, pochodne reprezentacje z repre-

---

<sup>21</sup> Bierwisch i Kasher w podobny sposób pojmują wypowiedzenie (inskrypcję) jako akustyczny lub wizualny bodziec produkowany lub odbierany przez użytkownika języka [Bierwisch 1980, s. 4; Kasher 1971].



zentacji pierwotnych.<sup>22</sup> Zakładamy, że maszyna ta działa na wielu rozmaitych płaszczyznach gramatycznych.<sup>23</sup>

Produkowanie wypowiedzi w sensie fizycznym (rozgrywające się w wymiarze behawioralnym ludzkiej aktywności) wywołuje więc w wymiarze mentalnym (świadomości) aktywację głębokich reprezentacji syntaktycznych, który to proces następnie, na mocy związków transformacyjno-asocjacyjnych, indukuje aktywację powierzchniowych reprezentacji syntaktycznych. Niemożność identyfikacji wypowiedzi przez użytkownika języka jest powodowana bądź poprzez brak zakodowanych, określonych syntaktycznych reprezentacji pochodnych, bądź poprzez wadliwe funkcjonowanie mechanizmów transformacyjno-asocjacyjnych (w tym drugim wypadku świadomość nie syntetyzuje pochodnych reprezentacji).

### 1.2. AKT LOKUCYJNY

Akt lokucyjny jest czynnością wyrażania tak zwanego sensu czy też treści lokucyjnej lub treści noematycznej. Wykonując ten akt, użytkownik języka przeżywa rozumienie wypowiedzi, którą emituje lub odbiera w procesie komunikacji. Ten akt można interpretować behawioralnie jako czynność przyporządkowania wypowiedzi w sensie fizycznym pewnej treści lokucyjnej. W wymiarze świadomości, ta czynność dokonuje się według następującego mechanizmu: aktywacja reprezentacji syntaktycznych indukuje, poprzez związki asocjacyjne, aktywację odpowiednich reprezentacji lokucyjnych. Te związki asocjacyjne można określić jako mentalną implementację reguł semantycznych. Z daną reprezentacją syntaktyczną jest zwykle skorelowanych asocjacyjnie wiele reprezentacji lokucyjnych. To, która z tych reprezentacji lokucyjnych zostanie aktywowana, zależy od siły wiązań asocjacyjnych pomiędzy reprezentacją syntaktyczną a reprezentacjami lokucyjnymi. Można założyć, że z dwóch asocjacji o różnej sile, umysł zaktywuje reprezentację lokucyjną silniej powiązaną z daną reprezentacją syntaktyczną.

Akt lokucyjny jest zespoleniem dwóch czynności: referencji oraz predykcji. W wymiarze behawioralnym referencja jest czynnością intencjonalnego odniesienia się użytkownika języka do jakiegoś przedmiotu (zwykle zwanego referentem danej wypowiedzi). Referencja dokonuje się według następującego mechanizmu mentalnego: Aktywacja reprezentacji syntaktycznej w świadomości wywołuje, poprzez asocjację stanowiącą implementację w świadomości jakiejś reguły semantycznej ustanawiającej relację desygnacji dla danego wyrażenia (użytego w wypowiedzi), aktywację reprezentacji referenta. Na przykład, kiedy mówię: „*Sartre jest filozofem*”, to aktywacja reprezentacji syntaktycznej dla słowa „*Sartre*” wywołuje w mojej świadomości

<sup>22</sup> Oczywiście, użycie terminu „gramatyka uniwersalna” nie oznacza wcale tego, że akceptujemy szczegółowe rozwiązania problemu opisu reprezentacji syntaktycznych zaproponowane przez Chomsky’ego i jego szkołę.

<sup>23</sup> Można wymienić takie płaszczyzny, jak: leksykalna, zdaniowa, tekstowa czy nawet hipertekstowa.

aktywację reprezentacji mentalnej Sartre'a. Z kolei czynnością predykcji jest przyporządkowanie w pewien sposób treści predykatywnej (skorelowanej semantycznie na mocy reguł konotatywnych lub reguł intensji z predykatem danej wypowiedzi) referentowi wypowiedzi. W trakcie wykonywania czynności predykcji, dokonuje się uaktywnienie w umyśle użytkownika języka treści predykatywnej. Treść lokucyjna wypowiedzi może więc być modelowana jako para uporządkowana o postaci: ⟨reprezentacja referenta wypowiedzi, treść predykatywna orzecznika wypowiedzi⟩.

Treść predykatywną można rozumieć jako „wiązkę” własności, momentów czy też cech korespondujących, na mocy funkcji intensji (konotacji), z danym wyrażeniem orzecznikowym. Natomiast reprezentacja referenta będzie stanowiła noemat w sensie fenomenologicznym, a więc strukturę złożoną z bieguna<sup>24</sup> i rdzenia noematycznego (rdzeń noematyczny jest rozumiany w interpretacji kalifornijskiej jako fregeowski sens skorelowany z danym obiektem-nominatem czyli jako wiązka własności, poprzez które ujmowany jest referent). Predykcja wówczas będzie stanowiła operację rozszerzania (wzbogacania) noematu skorelowanego z podmiotem zdaniowym o nowe treści (determinacje) skorelowane z orzecznikiem. Innymi słowy, w operacji predykcji wyjściowa reprezentacja referenta jest modyfikowana na reprezentację referenta z dodaną treścią predykatywną.<sup>25</sup>

Sposoby predykcji stanowiące interpretację fenomenologicznych charakterów noematycznych mogą być rozumiane jako sposoby aktywowania się treści lokucyjnych w świadomości. Przy takim ujęciu, stany aktywacji treści lokucyjnych przyjmowałyby rozmaite wartości. I tak w wypowiedziach stanowiących raporty percepcyjne treści lokucyjne aktywowałyby się w sposób hyletyczny (nasycony), czyli z podkładem impresji wrażeńiowych. Hyletyczność wraz z modusem fikcyjności stanowiłaby wartość aktywacji treści lokucyjnej w wypowiedziach wyrażających wyobrażenia. Uogólniając, ta sama treść lokucyjna może w świadomości aktywować się na różne sposoby (analogicznie jak sygnalizacja drogowa, która może aktywować się na czerwono, zielono lub żółto). Parametr aktywacji byłby więc funkcją określoną w dziedzinie na treściach lokucyjnych i momentach czasowych, a w przeciwdziedzinie na zbiorze charakterów noematycznych.

### 1.3. AKT ILLOKUCYJNY

Akt illokucyjny jest czynnością wyrażania przez użytkownika języka tak zwanej intencji językowej czyli celu językowego, dla którego użytkownik języka produkuje

---

<sup>24</sup> Fenomenologowie określają biegun noematyczny jako tzw. czyste X: „Czyste X wyznacza to, że sensory predykatywne w noematycznym sensie [rdzeniu] są przypisywane jednemu i temu samemu intencjonalnemu obiektowi. Czyste X jest jedynie indeksem wskazującym intencjonalny przedmiot. Czyste X nadaje sensom predykatywnym jedność w taki sposób, że są one przypisywane jednemu i temu samemu intencjonalnemu przedmiotowi” [Krysztofiak, Pietruszczak 1997, s. 166; przywołane określenia w cytacie pochodzą z prac: Pańniczek 1987; Smith, McIntyre 1982].

<sup>25</sup> Teoria noematycznych reprezentacji została formalnie rozwinięta (jest to jedna z pierwszych formalizacji pojęcia noematu) w pracach [Krysztofiak 1995; Pietruszczak, Krysztofiak 1997].

wypowiedź w sensie fizycznym lub wyraża treść lokucyjną. Takimi celami językowymi, na przykład, są: stwierdzanie, powątpiewanie, obiecywanie, zapytywanie, groźenie, szantażowanie, ubliżanie, zaklinanie, rozkazywanie, przysięganie i inne. Wymienione cele językowe niekiedy są technicznie nazywane mocą illokucyjną wypowiedzi. Akt illokucyjny jest czynnością operacyjną w tym znaczeniu, że jest działaniem na treść lokucyjną danej wypowiedzi lub na samo wypowiedzenie, którego rezultatem jest właśnie ekspresja określonej mocy illokucyjnej. Na przykład, akt asercji jest działaniem na jakąś treść lokucyjną, którego rezultatem jest stwierdzenie owej treści.

Mechanizm mentalny generujący wykonanie aktu illokucyjnego można opisać następująco: Aktywacja treści lokucyjnej z określoną wartością (sposobem) lub aktywacja reprezentacji syntaktycznej, na mocy noetyczno-noematycznych (lub syntaktycznych) prawidłowości, wywołuje aktywację odpowiedniej reprezentacji illokucyjnej. Taki skutek mentalny jest skorelowany z poczuciem tego, że użytkownik języka wyraża, poprzez wypowiedź, określoną moc illokucyjną. Na przykład, kiedy słyszę wypowiedź: „*Czy zapalisz?*”, w mojej świadomości aktywuje się określona reprezentacja syntaktyczna (stąd po usłyszeniu takiego dźwięku, identyfikuję go jako wypowiedź sformułowaną w języku polskim). Aktywacja tej reprezentacji syntaktycznej wywołuje następnie aktywację treści lokucyjnej w pewien określony sposób. Sposób tej aktywacji z kolei, poprzez określone mechanizmy korelacji noetyczno-noematycznej, indukuje aktywację reprezentacji illokucyjnej zapytywania (to zaś w wymiarze behawioralnym manifestuje się poprzez moje doświadczenie tego, że mój interlokutor pyta mnie o to, czy zapalę papierosa).

Moce illokucyjne (reprezentacje illokucyjne) są więc charakterami noetycznymi fenomenologów w tym znaczeniu, że w wymiarze behawioralnym są sposobami ujmowania przedmiotów intencjonalnych wypowiedzi. Skoro aktywacja treści lokucyjnej jest jednocześnie aktywacją reprezentacji referenta wypowiedzi w pewien sposób i aktywacją treści predykatywnej również w pewien sposób, a to wywołuje w wymiarze behawioralnym „poczucie” tego, że świadomość odnosi się intencjonalnie do jakiegoś przedmiotu (transcenduje siebie), to wówczas równoczesna aktywacja mocy illokucyjnej, indukowana przez aktywację treści lokucyjnej, wywołuje „poczucie” tego, że świadomość odnosi się do przedmiotu intencjonalnego w pewien określony sposób.

#### 1.4. AKT PERLOKUCYJNY

Akt perlokucyjny jest czynnością wytwarzania, powodowania czy też wywoływania skutku perlokucyjnego poprzez skuteczne wykonanie czynności illokucyjnej. Na przykład, stwierdzając pewien stan rzeczy (a więc wyrażając pewien cel językowy) koduję w umyśle odbiorcy mojego komunikatu wiedzę (lub przekonanie), że taki a taki stan rzeczy zachodzi albo zaklinając stan rzeczy, iż jutro spadnie deszcz (poprzez wypowiedzenie magicznej formuły), wywołuję nastrój nadziei w umysłach moich słuchaczy (o ile, oczywiście, jestem szamanem). Skutki perlokucyjne mogą być

zamierzone lub niezamierzone. W pierwszym wypadku, wypowiedzianie się nie posiada charakteru spontanicznego; jest motywowane „prywatną teorią komunikowania się” użytkownika języka (na „teorię” taką składają się przekonania komunikacyjne nadawcy typu: „*Jeśli osoba O usłyszy wypowiedź W, to osoba O znajdzie się w stanie mentalnym M i w związku z tym zachowa się w określonej sytuacji S na sposób B*”). W drugim wypadku, wypowiedzianie się jest spontaniczne, a więc nie jest motywowane jakąś „prywatną teorią komunikacji” osoby wypowiadającej się. W tym wypadku uczestnicy sytuacji komunikacyjnych nie kontrolują skutków swoich wypowiedzi.

To, jakie skutki perlokucyjne są osiągane poprzez produkowanie wypowiedzi zależy od rozmaitych prawidłowości psycho-socjo-antropologicznych, a także od rozmaitych konwencji kulturowych obowiązujących w danej społeczności, w danym czasie. Aby dowiedzieć się, „co wyczyniamy” mówiąc, musimy rozpoznać owe prawidłowości i konwencje (to wymaga rozmaitych badań z zakresu antropologii kulturowej czy też socjologii lub psychologii społecznej).

### 1.5. AKT REFERENCJI KOMUNIKACYJNEJ

Akt referencji komunikacyjnej jest odniesieniem się nadawczym do odbiorcy wypowiedzi. Odbiorcą może być sam nadawca bądź pewien inny użytkownik języka czy wreszcie audytorium (czyli widz uczestniczący pasywnie w sytuacji komunikacyjnej). W pierwszej sytuacji będziemy mówić o akcie autoreferencji komunikacyjnej. W wymiarze mentalnym czynność referencji komunikacyjnej będzie skorelowana z aktywnością (w pewien sposób) reprezentacji referenta komunikacyjnego. Jeśli do kogoś mówimy, to mamy świadomość tego, do kogo mówimy. To „poczucie” jest wywołane przez nadmieniony proces aktywacji reprezentacji referenta komunikacyjnego. W wypadku autoreferencji komunikacyjnej aktywuje się reprezentacja „ego”. W języku fenomenologów mówi się o tak zwanym momencie egotycznej orientacji aktu.

## 2. Lingwistyczny model aktu egzystencjalnego filozofowania

Skoro filozofowanie egzystencjalne jest takim rodzajem aktywności świadomości, której celem jest wywołanie w podmiocie filozofującym osobliwych aktów świadomości (z osobliwymi przedmiotami intencjonalnymi, charakterami noematycznymi oraz charakterami noetycznymi), to w aspekcie lingwistycznym jest to taki rodzaj mówienia, którego celem jest wywołanie w podmiocie filozofującym osobliwych czynności językowych dyskursu egzystencjalnego. Innymi słowy, celem filozofowania egzystencjalnego jest uruchomienie w umyśle filozofującym chwilowej dyspozycji czy też zdolności, czy w końcu kompetencji do wykonywania osobliwych czynności językowych (po prostu do osobliwego mówienia). Zatem w dyskursie egzystencjalistycznym należy odróżnić dwa poziomy czynnościowe: (i) poziom przygotowawczy redukujący się do aktów mowy naprowadzających, wyzwających dyspozycję, kom-

petencję do właściwego mówienia egzystencjalnego; (ii) poziom właściwy sprawdzający się do osobliwej mowy w manierze egzystencjalnej.

Skoro osobliwość aktów świadomości składających się na egzystencjalistyczny dyskurs jest wyznaczona przez osobliwość przedmiotów intencjonalnych, charakterów noematycznych oraz charakterów noetycznych tych aktów, to wówczas osobliwość czynności językowych składających się na egzystencjalistyczny dyskurs musi redukować się do osobliwości referentów, sposobów predykcji oraz mocy illokucyjnych tych czynności.

### 2.1. AKTY REFERENCJI W DYSKURSIE EGZYSTENCJALISTYCZNYM

Egzystencjalista więc zakłada, że użytkownik języka jest w stanie, po określonym treningu, wykonywać osobliwe czynności referencji, w których odnosi się do osobliwych referentów. Skoro czynność referencji jest ewokowana przez aktywację reprezentacji referentów w pewien sposób, a ten proces z kolei jest wywoływany, na mocy związków asocjacyjnych, z aktywacją określonych reprezentacji syntaktycznych, to czynności referencji podmiotu „egzystencjalizującego” muszą być wywoływane ostatecznie przez aktywację osobliwych reprezentacji syntaktycznych.

Aby reprezentacje syntaktyczne mogły się w umyśle aktywować, muszą one najpierw zostać w nim zakodowane. Oznacza to, że jeśli użytkownik języka chce „egzystencjalizować”, to musi wcześniej się nauczyć osobliwych wyrażań językowych, takich na przykład, jak: *nicość*, *Dasein*, *być w sobie*, *być dla siebie*, *wszechogarniające*, itd.. Wyłania się więc następujący problem: Jakie mechanizmy są odpowiedzialne za akwizycję egzystencjalistycznych wyrażań, używanych w osobliwych czynnościach referencji?

Egzystencjalista próbując odpowiedzieć na postawione pytanie, z pewnością stwierdzi, że wymienionych słów nie internalizujemy w taki sposób, jak słów języków potocznych czy też naukowych. Zatem słów: *nicość*, *dasein* i innych, nie nabywamy ani poprzez standardowy chrzest semantyczny (poprzez pokazywanie wzorcowego desygnatu danego słowa), ani definicyjnie. Jeśli zanalizujemy fragmenty tekstów Heideggera lub Sartre’a, to eksplikacje wymienionych terminów mają postać narracji wywołujących rozmaite przedstawienia w umyśle czytelnika na gruncie jego wiedzy. Zatem jeśli zmienia się ta wiedza, to zmieniają się również te przedstawienia: Czy wobec tego takie przedstawienia, pojawiające się w świadomości, pełnią rolę motywowania podmiotu filozofującego do wykonania tych osobliwych aktów referencji?

Aby odnieść się do przedmiotu, w świadomości musi aktywować się reprezentacja tego przedmiotu. Zatem w jaki sposób dochodzi w świadomości do akwizycji reprezentacji *nicości* czy też *Dasein*? Na to pytanie meta-egzystencjalista mógłby odpowiedzieć następująco: Produkując w pewien osobliwy sposób silnie zmetaforyzowany tekst, uruchamiamy w świadomości podmiotu filozofującego specjalnego rodzaju doświadczenia; na ich bazie konstytuują się ujęcia *Dasein* czy też *nicości*. W ten sposób dochodzi do akwizycji reprezentacji tych przedmiotów intencjonal-

nych. Niech następujący tekst stanowi przykład takiego zabiegu, uruchamiającego proces akwizycji egzystencjalnych reprezentacji semantycznych:

Uświadom sobie, że jesteś po prostu; że jesteś, że istniejesz w abstrakcji od tego, kim jesteś. Nie jest ważne, czy jesteś nauczycielem, mężczyzną, itd. W ten sposób ujmujesz swoje czyste bycie. Wyobraź sobie, że jesteś w stanie czystego bycia, istnienia. A teraz wyobraź sobie, że mogłoby cię nie być; albo że nagle znikasz ze świata; nie ma cię. Co wtedy odczuwasz, kiedy uświadamiasz sobie, że w każdej chwili twoje bycie może zamienić się w nicosć? Boisz się; ten stan jest jakoś nieprzyjemny, mroczny. I właśnie w tej chwili doświadczasz tego, że zależy ci na utrzymywaniu siebie w istnieniu. To jest twoje istnienie, tu i teraz. Sensem jego jest samoutwierdzenie się w istnieniu. Twoje bycie, istnienie jakby nie pozwala sobie na samouni-cestwienie. Jest sobą zainteresowane, samoafirmuje się. Odnosi się samo do siebie. W tym odnoszeniu się do siebie, twoje bycie poprzez pytania, wątpliwości odsłania czyste możliwości swego wypełnienia. W tym stanie właśnie doświadczasz *Dasein*, czyli twojego bycia tu-i-teraz, otwartego na rozmaite wypełnienia swojej egzystencji.<sup>26</sup>

Przedstawiony tekst można by kontynuować i nawet napisać opasłe „dzieło”. Skoro celem wytwarzania takich tekstów jest wzbudzenie w czytelniku określonego rodzaju doświadczeń, na przykład, bojaźni, lęku, strachu, oraz naprowadzanie go na określonego rodzaju przedstawienia w trakcie lektury, to akwizycja egzystencjalistycznych reprezentacji referentów miałyby charakter niestandardowego chrztu semantycznego. W wyżej wymyślonym tekście wskazuje się — filozof egzystencjalny mógłby stwierdzić — na osobliwe przeżycia, w których ujmujemy osobliwe przedmioty intencjonalne. Jeśli czytelnikowi będzie wskazywało się wielokrotnie na tego typu przeżycia, to wytworzy on w swojej świadomości dyspozycję do „samowprowadzania się” w stany świadomości egzystencjalnej. W ten sposób w świadomości użytkownika języka kodują się specjalnego rodzaju asocjacje wiążące reprezentacje syntaktyczne z reprezentacjami semantycznymi. Teoretyk aktów mowy powinien wobec tego postawić pytanie: Jakiego typu reprezentacje semantyczne są kodowane przy pomocy tego typu tekstów?

Wydaje się, że w trakcie lektury egzystencjalnych narracji są kodowane stany mentalne lęku, bojaźni, strachu czy też euforii, tęsknoty, nostalgii, itd.. Zatem egzystencjalne reprezentacje semantyczne nie dotyczyłyby jakichś obiektów pozamentalnych, ale stanów (noez) nastrojowych. Podmiot filozofujący, kiedy mówi o *Dasein* czy też nicosci lub bycie dla siebie, tak naprawdę wykonuje akt referencji do osobliwych noez nastrojowych. Odnosi się właśnie do stanów lęku, bojaźni, nostalgii, strachu, troski, itd. Nie ma takich przedmiotów jak *Dasein*, *byt-dla-siebie*, *byt-w-sobie* czy też *nicość*. Gdyby bowiem takie przedmioty stanowiły obiekty egzystencjalnych aktów referencji, to musiałyby dać się zdefiniować albo jakoś pokazać (podlegać

---

<sup>26</sup> Autorem tego tekstu jest W. Krysztofiak. Tekst ten był przedstawiany (nawet deklamowany) filozoficznemu audytorium studentów w celach prowokacyjnych. Studenci mieli odgadnąć, kto jest jego autorem. W trakcie tej „zabawy” padały takie odpowiedzi, jak: Sartre, Heidegger, Perkowska, i inne. Kiedy studenci w końcu dowiedzieli się, że napisanie tego tekstu zajęło autorowi niespełna trzy minuty, przeżyli „szok łatwości”.

czynności chrztu semantycznego). A przecież ani *Dasein*, *byt-dla-siebie*, *byt-w-sobie* czy też *nicość* nie dają się pokazać ani zdefiniować (nawet przez postulaty w języku Heideggera bądź Sartre'a czy innych egzystencjalistów). Dlatego też stawiamy hipotezę, że w trakcie kodowania w umysłach reprezentacji syntaktycznych skorelowanych z tymi kluczowymi słowami dyskursu egzystencjalistycznego aktywują się reprezentacje illokucyjne (reprezentacje noez). Wielokrotna repetycja tych procesów aktywacyjnych w świadomości podmiotu filozofującego prowadzi do ukonstytuowania się wiązania asocjacyjnego typu: egzystencjalna reprezentacja syntaktyczna — egzystencjalna reprezentacja illokucyjna (reprezentacja noezy).

Nie mają więc racji ci krytycy egzystencjalizmu, którzy twierdzą, że egzystencjalna mowa jest podobna do mowy o krasnoludkach, pegazach i jednorożcach. Dyskurs fikcyjny przenosi bowiem, poprzez czynności referencji, w możliwe światy, podczas gdy dyskurs egzystencjalny odsłania osobliwy świat noez (jakiś nadzwyczajny wymiar mentalny). Dyskurs egzystencjalny nie jest więc dyskursem fikcyjnym. Ten wniosek posiada swoje potwierdzenie empiryczne. Percepcja czytelnicza narracji egzystencjalnej jest zupełnie inaczej doznawana przez czytelnika niż jego percepcja czytelnicza, na przykład, powieści Sienkiewicza.

Teoretyk aktów mowy zinterpretuje wszelkiego rodzaju noezy jako moce illokucyjne (czyli intencje językowe). Zatem jeśli w wyniku obcowania z tekstem egzystencjalnym w świadomości są kodowane pewne osobliwe, egzystencjalne reprezentacje semantyczne (lokucyjne), to te reprezentacje semantyczne będą reprezentacjami illokucyjnymi (reprezentacjami intencji językowych czyli mocy illokucyjnych). W świetle tego wniosku, akty referencji, które są wykonywane w dyskursie egzystencjalnym, są czynnościami odnoszenia się podmiotów filozofujących do osobliwych mocy illokucyjnych. Zatem kiedy filozof egzystencjalny snuje swoją narrację na temat nicości, *Dasein*, bytu dla siebie, itd., to odnosi się do mocy illokucyjnych, takich jak: lęk, strach, bojaźń, nostalgia, tęsknota, żal, troska, trwoga, daremny trud itd. Skoro akty referencji są indukowane przez aktywację reprezentacji ich referentów, to w świadomości podmiotu egzystencjalizującego aktywują się reprezentacje tych osobliwych mocy illokucyjnych. I w tym znaczeniu można zgodzić się z egzystencjalistami, że świadomość podmiotu egzystencjalizującego jest świadomością refleksyjną.

Wykonując codzienne, typowe czynności trwożenia się, lękania, żalu, tęsknoty, w umyśle aktywują się trzy różne reprezentacje: syntaktyczna, lokucyjna i illokucyjna. Na przykład, jeśli lękam się Ireneusza, to w moim umyśle, między innymi, aktywuje się: reprezentacja syntaktyczna wypowiedzi „*Lękam się Ireneusza*”, reprezentacja (lokucyjna) referenta słowa „*Ireneusz*” oraz reprezentacja noezy (mocy illokucyjnej) lękania się. Podobnie jest z pozostałymi, wymienionymi czynnościami; różnice mogą dotyczyć stopnia skomplikowania reprezentacji lokucyjnej (na przykład, reprezentacja lokucyjna może być złożona z więcej niż jednej reprezentacji referentów i wielu treści predykatywnych; tak będzie w moim akcie troski o to, aby Ireneusz szanował Halinę). Natomiast w egzystencjalnych aktach referencji, w umysłach dochodzi do aktywacji jedynie reprezentacji syntaktycznych i reprezentacji illokucyjnych.

Nie mamy do czynienia, w trakcie wykonywania egzystencjalnych aktów referencji, z procesem aktywacji jakichkolwiek bądź reprezentacji przedmiotów pozajęzykowych, na przykład, Ireneusza czy tego, że Ireneusz nie szanuje Haliny. Dlatego też egzystencjalne lęki, stany trwogi, żalu, tęsknoty i pozostałe nie są tym samym, co codzienne lęki, stany trwogi, żalu czy tęsknoty. Te ostatnie odznaczają się intencjonalnością zewnętrzną, czyli ukierunkowaniem na poza mentalne przedmioty, stany rzeczy, fakty, zjawiska czy zdarzenia. Stąd egzystencjalne akty referencji, których referentami są właśnie lęki, stany żalu, daremnego trudu, czy w końcu trwogi, odznaczają się intencjonalnością wewnętrzną, czyli nakierowaniem się umysłu na zakodowane w nim reprezentacje illokucyjne (specjalnego rodzaju).

Osobliwość egzystencjalnych lęków, stanów daremnego trudu, trwogi czy stanów poczucia bezsensu polega na tym, że w umyśle podczas egzystencjalizowania aktywują się jedynie odpowiednie reprezentacje syntaktyczne oraz zasocjowane z nimi reprezentacje illokucyjne. W wypadku zaś normalnych lęków, kiedy ktoś przeżywa i mówi to, że lęka się nadchodzącego grzmotu po błyskawicy na niebie, to w jego umyśle aktywuje się: reprezentacja syntaktyczna jego wypowiedzi, reprezentacja lokucyjna (czyli reprezentacja grzmotu, reprezentacja błyskawicy oraz reprezentacja treści predykatywnej, która jest orzekana o grzmocie i błyskawicy) oraz reprezentacja illokucyjna lękania się. Mówiąc w języku nieateoretycznym, kiedy chcę odnieść się „normalnie” do swojego lęku przed grzmotem, to odnoszę się do samego momentu lęku oraz przedmiotu tego lęku, czyli w tym wypadku nadchodzącego grzmotu. Sytuacja jest analogiczna do tej, kiedy odnoszę się do swojego widzenia drzewa przede mną. W takim akcie referencji zarówno ujmuję moment mojego widzenia, jak i zmysłowo spostrzegam drzewo przede mną.

Czy w sytuacji odnoszenia się do własnego lęku lub stanu troski użytkownik języka równocześnie wyraża intencję językową lęku lub troski? W szczególności jeśli użytkownik języka mówi coś o swoim lęku, to czy wówczas lęka się? Jeśli mówi coś o swojej trwodze, to czy wówczas trwoży się? Na postawione pytania można odpowiedzieć tak oto: To, czy mówiąc o lęku, lękamy się, zależy od tego, w jaki sposób mówimy o tym lęku, a więc zależy — mówiąc w żargonie fenomenologicznym — od sposobu dania lęku, a więc od sposobu, w jaki dokonujemy orzekania o lęku w czynności językowej.

## 2.2. AKTY PREDYKACJI W DYSKURSIE EGZYSTENCJALISTYCZNYM

Skoro w czynnościach egzystencjalizowania referentami są osobliwe moce illokucyjne, to wyłania się następująca kwestia: W jaki sposób i co egzystencjalista o nich orzeka?

O mocach illokucyjnych można orzekać co najmniej na dwa sposoby, mianowicie — w sposób standardowy, czyli na zasadzie predykcji zewnętrznej, oraz w sposób niestandardowy, czyli na zasadzie predykcji wewnętrznej. Orzekanie na sposób pierwszy ma miejsce wtedy, kiedy na przykład mówimy, że permanentne lękanie się jest przyczyną nerwicy lub że wyrażanie troski jest w naszej kulturze identyfikowane



jako przyjazna społecznie czynność językowa. Na sposób drugi orzekamy pewne treści, do których lękanie odnosi się, czy też których dotyczy. Wówczas na przykład mówimy o tym, czego lękamy się lub o co troszczymy się. W obu sytuacjach mamy do czynienia z przyporządkowaniem jakichś treści mocy illokucyjnej wyrażania lęku (i korespondującej noezie lękowej). W aktach predykcji zewnętrznej obiektom (czyli referentom) przyporządkowywane są właściwości, podczas gdy w aktach predykcji wewnętrznej obiektom (referentom) przyporządkowywane są „zawartości” treściowe czy też znaczeniowe. Wzorcowym przykładem predykcji wewnętrznej jest też mówienie, że wyrażenie językowe wyraża jakąś treść. Na gruncie semantyki fikcji mówi się, że o przedmiotach fikcyjnych, na przykład o poruczniku Colombo, można orzekać na dwa sposoby: zewnętrznie (kiedy mówimy, iż Colombo jest bohaterem jednego z filmów) i wewnętrznie (kiedy mówimy, że nosi stary wygnieciony prochowiec).<sup>27</sup> Każdy z tych dwóch wymienionych sposobów posiada swoje rozmaite odmiany, na przykład, w postaci predykcji aletycznej, temporalnej, atemporalnej, itd.

Celem tak zwanych analiz egzystencjalnych nie jest opisywanie osobliwych, egzystencjalnych noez nastrojowych (mocy illokucyjnych) w aspekcie ich własności, a więc, na przykład, w aspekcie skutków ich aktywacji w świadomości. Egzystencjalista powiedziałby, że jego celem jest „odsłonięcie najgłębszych treści lęku, troski, trwogi czy też bojaźni i drżenia”. Jeśli tak jest, to w narracji egzystencjalnej predykcja nie ma charakteru zewnętrznego; posiada charakter predykcji wewnętrznej. Podmiot filozofujący przyporządkowuje egzystencjalnym mocom illokucyjnym specyficzne treści, których one mają dotyczyć.

Narracje egzystencjalistów często mają postać pierwszoosobowych monologów lub dialogów z samym sobą. To sugeruje, że predykcja w aktach egzystencjalizowania jest spersonalizowana. Czynność tego typu predykcji spersonalizowanej jest czynnością przyporządkowania jakiejś treści podmiotowi wykonującemu daną czynność predykcji. Na przykład, w wypowiedzi: *Jestem filozofem* treść bycia filozofem przyporządkowuję sobie. Zatem jeśli w dyskursie egzystencjalnym podmiot orzeka pewne osobliwe treści na zasadzie wewnętrznej noezom lęku czy trwogi, to personalizacja tego rodzaju predykcji będzie polegała na tym, że podmiot egzystencjalizujący będzie orzekał jakieś osobliwe treści o swoich noezach lęku czy trwogi.

Noezy jako stany mentalne są rozciągnięte czasowo. Zatem możemy o nich mówić w różnych czasach gramatycznych: przeszłym, teraźniejszym i przyszłym. Mój lęk, czy trwoga, która dotyczy jakiejś treści, dotyczy jej w jakimś czasie. Dlatego też możemy się lękać śmierci w chwili obecnej, ale również mogliśmy się lękać śmierci dawno temu (na przykład, w okopach na froncie w czasie wojny). Ze spersonalizowaną predykcją w czasie przeszłym skorelowana jest zwykle noeza przypominania. Wówczas wykonujemy czynności przypominania sobie czegoś. Celem narracji egzystencjalistów nie jest wzbudzanie w czytelnikach i w sobie czynności przypominania. Należy więc przypuszczać, że w aktach egzystencjalizowania podmiot filozofujący

<sup>27</sup> Na temat predykcji wewnętrznej i zewnętrznej, zob. [Paśniczek 1988, s. 180-187].

wykonuje akty predykcji w modusie aktualności (teraźniejszości). Aktualność nie jest jednolitą kategorią. Można bowiem mówić o aktualności jako stabilnej bądź jako wirtualnej, momentalnej. Być może tak zwana egzystencjalna kruchość dałaby się wyeksplikować jako sposób predykcji w modusie aktualności wirtualnej.

Podsumowując, akty orzekania o osobliwych, egzystencjalnych mocach illokucyjnych są wykonywane na sposób wewnętrzny, spersonalizowany oraz niekiedy w modusie aktualności (być może wirtualnej). Przy czym sposoby orzekania stanowią eksplikację fenomenologicznej kategorii charakterów noematycznych. Zatem na mocy zasady dotyczącej tak zwanej korelacji noetyczno-noematycznej, wymienionym trzem wyznacznikom charakteryzującym predykcję w akcie egzystencjalizowania powinien odpowiadać jakiś specjalny rodzaj noezy czyli czynności illokucyjnej (wyrażania mocy illokucyjnej).

Powyższe uwagi pozwalają na konceptualizację różnicy pomiędzy zwykłymi aktami lękania się czy trwożenia a tak zwanymi egzystencjalnymi aktami lękania się lub trwożenia. W normalnych aktach (czynnościach) językowych lękania się czy też trwożenia się, moce illokucyjne lęku lub trwogi są sposobami wyrażania treści illokucyjnych czyli sposobami odnoszenia się do określonych obiektów poprzez określone treści predykatywne (zewewnętrzne). W codziennych aktach lękania się wyrażamy to, że lękamy się (a więc intencję językową lękania się) poprzez nasze odniesienie się do jakiegoś zewnętrznego przedmiotu (referenta) poprzez określone treści predykatywne (zewewnętrzne). Strukturę normalnego aktu lękania się można reprezentować jako n-tkę o postaci:  $\langle \text{wskaźnik illokucyjny lęku, } \langle \text{referent, treść predykatywna} \rangle_{z,i,\dots,j} \rangle$ , gdzie  $z$  jest wskaźnikiem predykcji zewnętrznej, natomiast  $i, \dots, j$  stanowią wskaźniki modusów predykcji. Na przykład, akt lęku Kowalskiej przed tym, że jej mąż będzie pijany, posiada następującą strukturę:  $\langle \text{wskaźnik illokucyjny lęku, } \langle \text{mąż Kowalskiej, pijany} \rangle_{z,f} \rangle$ , gdzie  $f$  jest modusem predykcji tensalnej w czasie przyszłym. W egzystencjalnych aktach lękania się podmiot filozofujący wyraża to, że lęka się egzystencjalnie, poprzez odniesienie się do mocy illokucyjnej lęku za pomocą określonych treści predykatywnych (wewnętrznych), np. nicości, śmierci, bezsensu i innych. Strukturę egzystencjalnego aktu lękania się można reprezentować jako n-tkę o postaci:  $\langle \text{wskaźnik illokucyjny egzystencjalnego lęku, } \langle \text{wskaźnik illokucyjny lęku, treść predykatywna} \rangle_{w,p,a,m} \rangle$ , gdzie  $w$  stanowi wskaźnik predykcji wewnętrznej,  $p$  jest modusem predykcji spersonalizowanej,  $a$  modusem predykcji tensalnej w czasie teraźniejszym (lub przyszłym),  $m$  zaś modusem predykcji momentalnej.

Jeśli następnie założymy (co jest zasadne), że predykaty egzystencjalne takie, jak: „nicość”, „śmierć”, „bezsens”, posiadają taką właściwość, iż użytkownik języka nie jest w stanie zidentyfikować żadnego obiektu należącego do ekstensji tych predykatów, to wówczas można stwierdzić, że w egzystencjalnych aktach lęku podmiot filozofujący przyporządkowuje mocy illokucyjnej lęku jedynie wyrażenia językowe (predykcja będzie wówczas miała charakter czysto werbalny).

### 2.3. AKTY ILLOKUCJI W DISKURSIE EGZYSTENCJALISTYCZNYM

Na gruncie semantyki logicznej (filozoficznej) są formułowane różne koncepcje predykcji niestandardowej (wewnętrznej). Są one inspirowane konstatacją następującego faktu: Z punktu widzenia tradycyjnej semantyki logicznej, powiedzenie, że Sherlock Holmes jest detektywem jest albo fałszywe, albo bezsensowne, gdyż nie istnieje bohater powieści Conan Doyle'a. Z drugiej jednak strony czytelnicy kryminalów rozumieją tego typu wypowiedzi, a nawet oszacują naszą wypowiedź jako prawdziwą. Różne koncepcje niestandardowej predykcji są właśnie próbami rozwiązania naszkicowanej „łamigłówki”. W tych rozmaitych próbach zakłada się, że wypowiedzi dyskursu fikcjonalnego czy w końcu narracje opisujące nasze postawy sądzeniowe i ich treści nie mają charakteru tetycznego w taki sposób, jak posiadają tę cechę nasze stwierdzenia produkowane w dyskursie potocznym czy też naukowym. Kiedy mówię na serio, że pada, to stwierdzam zachodzenie w świecie stanu rzeczy, że pada. Kiedy jednak mówię, że dr Watson nie jest błyskotliwy, to niczego nie stwierdzam w świecie. W tego typu wypowiedzi nie wyrażam intencji językowej stwierdzenia. Fenomenolog powiedziałby, że w takich wypadkach prezentujemy sobie, przedstawiamy czy też uobecniamy sobie pewne sytuacje lub stany rzeczy w jakichś światach poza światem rzeczywistym. Jeśli więc w aktach egzystencjalizowania podmiot filozofujący dokonuje orzekania na sposób wewnętrzny o egzystencjalnych mocach illokucyjnych, to wówczas również wykonuje czynność wyrażenia pewnej szczególnej intencji językowej (mocy illokucyjnej). Skoro predykcja wewnętrzna indukuje wyrażanie intencji uobecniania sobie jakiejś sytuacji czy stanu rzeczy, to w przypadku orzekania wewnętrznego jakiejś treści o, na przykład, lęku czy trwodze, podmiot egzystencjalizujący będzie wyrażał intencję uobecniania sobie stanu rzeczy takiego, że lęk czy trwoga dotyczy pewnej treści. Upraszczając, moce illokucyjne aktów egzystencjalizowania będą intencjami językowymi uobecniania sobie jakichś stanów nastrojowych wraz z ich osobliwymi treściami.

Moment personalizacji i aktualności predykcji wewnętrznej będzie skorelowany z nozą uobecniania czy też prezentowania sobie własnych, aktualnych stanów nastrojowych wraz z ich osobliwymi treściami. Na przykład, jeśli uobecniam sobie lęk przed śmiercią (nieistnieniem), to personalizacja predykcji wewnętrznej będzie generowała to, że będę sobie uobecniał własny lęk przed śmiercią, moment zaś aktualności tej predykcji będzie indukował to, że będę sobie uobecniał terazniejszy lęk. Tego typu nozy nazwiemy symulacjami egzystencjalnymi. Zatem w akcie egzystencjalizowania podmiot filozofujący wykonuje, między innymi, czynność symulacji tego, że jest w pewnym osobliwym stanie mentalnym (że obecnie przeżywa pewien osobliwy, nastrojowy stan mentalny, na przykład lęku, cierpienia, radości, euforii czy żalu). Wypowiedzi egzystencjalnego dyskursu są więc produkowane z intencją językową symulowania pewnych osobliwych, nastrojowych stanów mentalnych.

Egzystencjalne akty lęku, trwogi czy daremnego żalu można więc traktować jako akty symulacji aktów lęku, trwogi czy daremnego żalu. Strukturę egzystencjalnego

aktu lęku można więc przedstawić w następujący sposób: ⟨wskaźnik illokucyjny aktu symulacji, ⟨wskaźnik illokucyjny lęku, treść predykatywna⟩<sub>w,p,a,m</sub>⟩. Analogicznie, struktura egzystencjalnego aktu troski będzie miała postać: ⟨wskaźnik illokucyjny aktu symulacji, ⟨wskaźnik illokucyjny troski, treść predykatywna⟩<sub>w,p,a,m</sub>⟩.

### 3. Przykład aplikacji modelu

Zaprezentowana koncepcja aktów językowych egzystencjalizowania może zostać zaaplikowana do faktycznego materiału empirycznego w postaci wypowiedzi filozoficznych egzystencjalistów. Niech następujący tekst Heideggera posłuży jako materiał aplikacyjny proponowanej koncepcji:

Bycie ku możliwości jako bycie ku śmierci winno się jednakże tak odnosić do śmierci, by odślaniała się ona w tym byciu i dla niego *jako możliwość*. Takie bycie ku możliwości [...] ujmujemy [...] jako *wybieganie*. [...] Śmierć jako *możliwość* nie daje jestestwu niczego „do urzeczywistnienia” i niczego, czym ono samo jako *rzeczywiste* mogłoby *być*. Jest ona możliwością niemożliwości wszelkiego odnoszenia się do..., wszelkiego egzystowania. [...] Bycie ku śmierci to *wybieganie* w możność bycia *tego* bytu, którego sposobem bycia jest samo *wybieganie*. [...] Śmierć jest *najbardziej własną* możliwością jestestwa. [...] *Najbardziej własna* możliwość jest *bezwzględna*. [...] Zrozumiana w *wybieganiu* *bezwzględność* śmierci indywidualizuje jestestwo w samo siebie. [...] *Najbardziej własna, bezwzględna* możliwość jest *nieprześcigniona*. Bycie ku niej pozwala jestestwu zrozumieć, że jako ostateczna możliwość egzystencji stoi przed nim porzucenie samego siebie. [...] *Najbardziej własna, bezwzględna* i *nieprześcigniona* możliwość jest *pewna*. [...] *Najbardziej własna, bezwzględna, nieprześcigniona* i *pewna* możliwość jest co do tej pewności *nieokreślona*. [...] *Wybiegając* ku w nieokreślony sposób *pewnej* śmierci jestestwo otwiera się na *wyływające* z samego jego „tu oto” *ciągłe zagrożenie*. [...] W niej [trwodzi] jestestwo znajduje się *wobec* nicości *możliwej* niemożliwości swej egzystencji. [...] Bycie ku śmierci jest z istoty *trwogą*.” [Heidegger 1994, s. 368-373].

Dokonajmy streszczenia tego tekstu w języku mniej zmetaforyzowanym (bardziej zliteralizowanym). Jestestwo (*Dasein*) czyli podmiot w dowolnym momencie swego życia, kiedy uświadamia sobie swoje własne istnienie, uświadamia sobie zdolność do przedstawiania sobie rozmaitych sytuacji, w których może uczestniczyć (czyli zdolność do *wybiegania*). Jedną z takich sytuacji jest jego śmierć. W tym przedstawianiu sobie śmierci jestestwo ujmuje siebie w tej sytuacji jako nieposiadające możliwości przedstawiania sobie wszelkich możliwych sytuacji egzystowania (jako nieposiadające możliwości *wybiegania*). Sytuacja śmierci jawi się jestestwu jako jego własna, jako *bezwzględna* czyli *nieunikniona*, jako *nieprześcigniona* czyli jako taka, z którą jestestwo nie może się pogodzić, o której nie może zapomnieć (która jest niemal natręctwem), jako *pewna* czyli jako konieczna sytuacja, która tak naprawdę nie jest żadną możliwością, jako *nieokreślona*, groźna czyli jako sytuacja, w której ujmujemy *nicłość*. Przedstawiając sobie sytuację śmierci, jestestwo jest w stanie *trwożenia* się o swoją egzystencję. Heidegger również dodaje, że takie *trwożenie* się ma tendencję do *przemieniania* się w *tchórzliwy lęk*.

W odbiorze czytelniczym zaprezentowany tekst pobudza podmiot filozofujący do wykonania czynności językowej przedstawienia (uobecnienia) sobie swojej własnej sytuacji śmierci. Przy czym Heidegger nakierowuje naszą świadomość na uobecnianie sobie sytuacji śmierci w taki sposób, żeby stan śmierci jawił się jako bezwzględny (nieunikniony), nieprześcigniony, konieczny, nieokreślony, groźny i w którym to świadomość uobecnia sobie nicłość. Taka czynność uobecnienia sobie sytuacji śmierci ma uruchamiać w naszej świadomości akt trwożenia się egzystencjalnego. Innymi słowy, w przedstawianiu sobie śmierci na sposób egzystencjalny uświadamiamy sobie swoje bycie jako trwożenie się, czyli symulujemy to, że trwożymy się naszą własną śmiercią.

Opisaną fenomenologicznie sytuację recepcji tekstu Heideggera można zinterpretować teoretycznie na gruncie wyżej zaprezentowanego modelu w następujący sposób: Przedmiotem referencji w naszym akcie egzystencjalnym uobecniania sobie naszej trwogi jest właśnie moc illokucyjna trwogi. W tym akcie podmiot filozofujący o tej trwodze orzeka wewnętrznie sytuację śmierci (że ta przedstawiana, uobecniania trwoga dotyczy śmierci). Predykcja ta ma charakter personalny (jest to nawet silnie zaakcentowane w samym tekście Heideggera poprzez konstatację, że wybieganie ma charakter *własny*), temporalny w modusie przyszłości, aletyczny w modusie konieczności, epistemiczny w modusie pewności i nastrojowy w modusie nieznośności (nieprześcignioności czy nawet natręctwa). Sama sytuacja śmierci w aspekcie treściowej zawartości jest charakteryzowana jako kres, nicłość. I właśnie akt uobecnienia (przedstawienia) sobie aktu (stanu) trwożenia się własną śmiercią, daną jako kres i nicłość (zawartość noematu tego aktu), jest aktem symulowania aktu trwożenia się własną śmiercią. Akt ten posiada następującą strukturę:  $\langle$ wskaźnik illokucyjny aktu symulacji,  $\langle$ wskaźnik illokucyjny trwogi oczekującej, śmierć, kres, nicłość $\rangle_{w,p,f,k,n,o}$  $\rangle$ , gdzie *w* jest wskaźnikiem predykcji wewnętrznej, *p* modusem predykcji personalnej, *f* modusem predykcji temporalnej w czasie przyszłym, *k* modusem predykcji aletycznej w aspekcie konieczności, *n* modusem predykcji nastrojowej w aspekcie nieznośności i *o* modusem predykcji epistemicznej w aspekcie oczywistości.

Bez wątplenia symulowanie trwogi dotyczącej sytuacji śmierci danej jako pierwszo-osobowo spersonalizowanej, koniecznej, nieokreślonej, oczywistej (pewnej), przymusowej itd., może indukować w świadomości nastrój smutku, grozy, drżenia o wysokim natężeniu emocjonalnym. Niemniej jednak taka symulacja trwogi nie jest aktem (stanem) trwogi, jakie nam się czasami przydarzają w naszej codzienności. Symulacje bowiem aktów (stanów) nastrojowych nie są identyczne z odpowiadającymi tym symulacjom aktami (stanami) nastrojowymi. Jeśli, na przykład, symuluję lęk przed nieistnieniem, to ta czynność nie jest czynnością (czy stanem) lękania się przed nieistnieniem. Przedstawienie sobie tego, że stoi się przed plutonem egzekucyjnym, nie jest tym samym co stanie przed plutonem egzekucyjnym. Na bazie tego przedstawienia, jeśli posiadam odpowiednie kompetencje egzystencjalne, to jestem w stanie wyobrazić sobie to, że lękam się w tej oto chwili swojego własnego nieistnienia. I właśnie wtedy, kiedy to mówię, wykonuję illokucyjną czynność symulacji

swojego, własnego stanu lękowego. Innymi słowy; produkując takie wypowiedzi nie wyrażam faktycznego lęku, ale udaję to, że lękam się (albo inaczej wyrażam to, że lękam się na niby).

## ZAKOŃCZENIE

Jeśli filozofia egzystencjalna jest stylem (sposobem) życia, to ten styl będzie polegał na częstym symulowaniu osobliwych, nastrojowych stanów mentalnych lub uczeniu się tego rodzaju lingwistycznych symulacji. Kompetencja do egzystencjalnego filozofowania będzie się redukowałą do umiejętności lingwistycznego symulowania osobliwych stanów nastrojowych. Jeśli przez sytuację życiową będziemy rozumieli dowolny fragment strumienia świadomości wraz z jego zawartością treściową, to wówczas filozof egzystencjalny jawi się jako osoba mająca skłonność do kontrolowania swojego strumienia świadomości w taki sposób, że „nieustannie kieruje ten strumień na tory świadomości symulującej swoje nastroje”. Oczywiście, takie sytuacje — permanentnego egzystencjalizowania — są raczej rzadkie i nie jest łatwe uruchomienie jakiegoś o szerokim zasięgu społecznym procesu naśladownictwa egzystencjalnego stylu życia w totalnym wymiarze. Czytając teksty Heideggera czy Sartre'a nie zostaniemy natychmiast „zainfekowani chorobą lingwistyczną”. Chorobą lingwistyczną nie jest salonowe, od czasu do czasu egzystencjalizowanie. Uczestnictwo w „symulowanym egzystencjalizmie”, tak jak uczestnictwo w teatrze, stanowi pewien rodzaj aktywności kulturalnej człowieka; uczestnictwo to spełnia przeróżne funkcje katarskie. Niestety, kiedy egzystencjalizowanie staje się natrętną codziennością, a więc wtedy, kiedy umysł zaczyna uczestniczyć w egzystencjalistycznej formacji kulturowej (egzystencjalistycznej subkulturze), permanentne wykonywanie czynności symulowania stanów nastrojowych może zaburzyć — lub znacznie utrudnić — zdolność do wykonywania typowych aktów referencji i predykcji. Możliwość komunikacji z nieegzystencjalizującym otoczeniem drastycznie się zmniejsza, a w skrajnych wypadkach głębokiego upośledzenia standardowych funkcji poznawczych możemy mówić o pewnym rodzaju psychozie.

## BIBLIOGRAFIA

- Ayer A. J. (1997), *Filozofia w XX wieku*, (przeł. T. Baszniak, wstęp: B. Chwedeńczuk), PWN.
- Blackmore S. (2002), *Maszyna memowa*, (przed. R. Dawkins), tłum. N. Radomski, Dom Wydawniczy Rebis: Poznań.
- Copleston F. (1991), *Historia filozofii. Tom IX*, (przekład: B. Chwedeńczuk), Instytut Wydawniczy PAX: Warszawa.
- Baran B. (1990), *Saga Heideggera*, Inter Esse: Kraków.
- Bierwisch M. (1980), „Semantic Structure and Illocutionary Force” [w:] Searle J. R., Kiefer F., Bierwisch M., (eds.), s. 1-35.
- Bobryk J. (1996), *Akty świadomości i procesy poznawcze*, Monografie FNP: Wrocław.

- Bucholc P. (2004), „Kompetencja logiczna a poprawność logiczna. Analiza na przykładzie terminów pustych” [w:] Szymanik J., Zajenkowski M., (red.), *Kognitywistyka. O umyśle umyślnie i nieumyślnie*, Uniwersytet Warszawski: Warszawa, s. 1-28.
- Føllesdal D. (1969), „Husserl’s Notion of Noema”, *The Journal of Philosophy*, Vol. 66, s. 680-687.
- Gilson E., Langan T., Maurer A. A. (1979), *Historia filozofii współczesnej*, (przekład: B. Chwedeńczuk, S. Zalewski), Instytut Wydawniczy PAX: Warszawa.
- Grabarczyk P. (2003), „Głos w dyskusji”, *Ruch Filozoficzny*, T. LX, Nr 4, s. 535-537.
- Heidegger M. (2000), *Wprowadzenie do metafizyki*, tłum. R. Marszałek, Wydawnictwo KR, Warszawa.
- Heidegger M. (1994), *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN: Warszawa.
- Jadacki J. J. (2003), (red.), *Analiza pojęcia informacji*, Wydawnictwo Naukowe Semper: Warszawa.
- Jaspers K. (1990), *Filozofia egzystencji*, tłum. D. Lachowska, A. Wołkowicz, Państwowy Instytut Wydawniczy: Warszawa.
- Kasher A. (1971), „A Step toward a Theory of Linguistic Performance”, [w:] Bar-Hillel J. (ed.), *Pragmatics of Natural Languages*, Dordrecht, Holland, s. 84-93.
- Kleszcz R. (2003), „Co to jest filozofia?”, *Ruch Filozoficzny*, T. LX, Nr 4, s. 527-531.
- Krysztofiak W. (1995), „Noemata nad Their Formalization”, *Synthese*, Vol. 105, No 1, s. 53-86.
- Krysztofiak W., Pietruszczak A. (1997), „Próba formalizacji pojęcia noematu”, [w:] Perzanowski J., Pietruszczak A., (red.), *Byt, logos, matematyka. Filozofia/Logika. Filozofia Logiczna 1995*, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika: Toruń, s. 161-198.
- Łukasiewicz D. (1996), „Kategoria stanu rzeczy w kontekście noematywnej teorii znaczenia E. Husserla”, *Ruch Filozoficzny*, T. LIII, Nr 4, s. 539-553.
- Michalski K. (1978), *Heidegger i filozofia współczesna*, Państwowy Instytut Wydawniczy: Warszawa.
- Mizińska J. (2003), „Nieograniczona filozofia”, *Ruch Filozoficzny*, T. LX, Nr 4, s. 543-545.
- Nowaczyk A. (2002), „Camap i Heidegger o metafizyce, czyli gdy dwóch mówi to samo...”, *Przeгляд Filozoficzny — Nowa Seria*, R.11, Nr 1 (41), s. 5-15.
- Nowaczyk A. (2003), „Głos w dyskusji”, *Ruch Filozoficzny*, T.LX, Nr 4, s. 533-534.
- Okopień-Sławińska A. (1985), *Semantyka wypowiedzi poetyckiej*, Ossolineum: Wrocław.
- Pańniczek J. (1987), „Dwie teorie intencjonalności. Przyczynek do właściwego rozumienia koncepcji intencjonalności Husserla”, *Studia Filozoficzne*, Nr 1, s. 19-32.
- Pańniczek J. (1988), *Meinongowska wersja logiki klasycznej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej: Lublin.
- Récanati F. (1980), „Some Remarks on Explicit Performatives, Indirect Speech Acts, Locutionary Meaning and Truth-Value” [w:] Searle J. R., Kiefer F., Bierwisch M., (eds.), s. 205-220.
- Rosiak E. (2003), „Sprawozdanie z posiedzenia Łódzkiego Oddziału Polskiego Towarzystwa Filozoficznego nt. «Granice filozofii»”, *Ruch Filozoficzny*, T. LX, Nr 4, s. 521-526.
- Searle J.R., Kiefer F., Bierwisch M. (1980), (eds.), *Speech Act Theory and Pragmatics*, D. Reidel Publishing Company: Dordrecht, Boston, London.
- Searle J.R. (1977), *Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge University Press: London; (przekład polski: B. Chwedeńczuk), *Czynności mowy*, Instytut Wydawniczy PAX: Warszawa 1987.
- Searle J. R. (1992), *The Rediscovery of the Mind*, Massachusetts Institute of Technology: Cambridge 1992; *Umysł na nowo odkryty*, (przełożył T. Baszniak), Państwowy Instytut Wydawniczy: Warszawa 1999.

- Smith D.W., McIntyre R. (1982), *Husserl and Intentionality. A Study of Mind, Meaning and Language*, Reidel: Dordrecht.
- Stępień A. B. (1976), *Wstęp do filozofii*, Towarzystwo Naukowe KUL: Lublin.
- Szymura J. (1982), *Język, mowa i prawda w perspektywie fenomenologii lingwistycznej J. L. Austina*, Ossolineum — Wydawnictwo PAN: Warszawa.
- Tugendhat E. (1999), *Bycie. Prawda. Rozprawy filozoficzne*, (przeł. J. Sidorek), Oficyna Naukowa: Warszawa.
- Wawrzyniak A. (1976), „Egzystencjalizm” [w:] *Encyklopedia katolicka. Tom IV*, Towarzystwo Naukowe KUL: Lublin, s. 740-747.
- Żegleń U. (2003), *Filozofia umysłu*, Wydawnictwo Adam Marszałek: Toruń.