

# Jerzy Wyszyński

---

## Studencka Sesja Naukowa na Wydziale Filozofii ATK na temat: Język a filozofia

---

*Studia Philosophiae Christianae* 14/1, 203-220

---

1978

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.

## SPRAWOZDANIA

### Studencka Sesja Naukowa na Wydziale Filozofii ATK na temat: Język a filozofia

W Akademii Teologii Katolickiej, w dniach 26—28 marca 1976 r., odbyła się szósta już z kolei, coroczna, ogólnopolska, studencka sesja naukowa, poświęcona rozważaniu problemu języka i filozofii.

Zebranych powitał i zaprosił do udziału w obradach przewodniczący Naukowego Koła Studentów Filozofii ATK — Adam Cymer.

W imieniu Księdza Rektora i Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej otworzył sympozjum ks. prodziekan doc. dr E. Morawiec.

Ks. prodziekan wygłosił prelekcję, w której określił sytuację metodologiczną problemu relacji języka i filozofii. Aby opisać te relacje, należy wskazać na to, co ją wyznacza, a więc na jej kresy. Rozumienie zatem natury języka i natury filozofii pozwoli ustalić ich wzajemne odniesienia.

Zostały wypracowane dwie teorie języka: teoria korespondencyjna i teoria immanentystyczna. W teorii korespondencyjnej język jest rozumiany jako narzędzie opisu, jako rezultat potrzeby komunikowania o poznawczym zetknięciu się z rzeczywistością. Treść, zawartość aktów poznawczych, dzięki specyfice ludzkiego poznania, domaga się ujawnienia w języku.

Język można też opisywać jako system znaków. Teoria korespondencyjna jest więc podjęta w dwu akcentach: bądź podkreślającym pragmatyczną funkcję języka (język jako forma dynamiczna — narzędzie), bądź funkcję semantyczną (język jako system znaków).

Teorię immanentystyczną interesuje natomiast raczej zagadnienie semantyczne — opis tego, co nazwalibyśmy językiem idealnym (teorię tę przyjmuje Carnap, Ajdukiewicz, nurt neopozytywistyczny).

Teoria immanentystyczna postuluje, aby opisując język nie podchodzić do niego transcendentnie, ani w sposób przedmiotowy, ani podmiotowy. Język jest systemem, który należy opisać i wyjaśnić w nim samym.

Rozważając relację języka do filozofii musimy wiedzieć, jak rozumiemy filozofię: czy realistycznie, idealistycznie, czy np. w teorii ling-

wistycznej. Jest oczywiste, że relacja ukonstytuuje się zależnie od przyjęcia różnych koncepcji filozofii. Należy też pamiętać o ważnej metodologicznie tezie, że u podstaw teorii języka leży mniej lub bardziej wyraźna teoria rzeczywistości. Okazuje się więc, że problematyka relacji języka do filozofii już dzięki tym prostym akcentom metodologicznym jawi się jako zagadnienie szczegółowe i niełatwe. Za podjęcie tej ciekawej tematyki ks. Dziekan podziękował studentom i życzył uczestnikom sesji owocnej pracy.

Następnie zabrał głos kurator Naukowego Koła Studentów Filozofii, kierownik katedry Historii Filozofii, prof. dr Mieczysław Gogacz. Wprowadzenie Profesora było z jednej strony informacją historyka filozofii o problematyce teorii języka, a więc pokazaniem, jakie teorie języka są obecnie znane i podejmowane, a z drugiej strony — pytaniem filozofa o odniesienie języka do rzeczywistości.

Po średniowieczu w dziełach Bacona, Locke'a, Hobbes'a, Vica, Leibniza, Berkeley'a Hume'a pojawiają się ciekawe, bogate w intuicje z zakresu semantyki, rozważania o języku. Kant nie podejmuje tej problematyki, co powoduje wykreślenie tych rozważań z filozofii na okres ponad stu lat, do początku XX w. Postawę Kanta ocenia już jego przyjaciel Hamann w swej *Metakrytyce*, odpowiedzi na Krytykę czystego rozumu. Hamann zarzuca Kantowi niekonsekwencję: mówiąc o czystym rozumie i nie podejmując świadomego stosunku do języka, Kant używa języka pełnego elementów emocjonalnych, „fantastycznych”, co może prowadzić do niepojmowania przez rozum własnych twierdzeń. Samo pojęcie „rozumu” uzyskuje u Kanta niewłaściwą odrębność bytową.

Pokantyści również nie zajmują się relacją języka do myśli. Językoznawstwo więc, będąc poza teorią poznania, staje się badaniem historyczno-porównawczym różnych języków.

XIX-wieczni historiografowie filozofii także nie zwracali uwagi na problematykę języka, omawiając nawet teksty przedkantowskich przedstawicieli filozofii nowożytnej. XVII i XVIII-wieczne dysputy o języku kontynuowano tylko w matematyce. Zatem właśnie do matematyki sięgnął Wittgenstein odnawiając zainteresowanie problematyką języka. Wittgenstein znalazł w logice tylko tautologie, ciekawszych problemów języka nie rozwiązuje, pracuje długo w osamotnieniu.

Językoznawcy umieli opisać język tylko w faktach fonetycznych i morfologicznych. De Saussure podjął próbę ciekawych analiz języka. Zmiany w języku, czyli ujęcie diachroniczne jest możliwe wyłącznie przy przyjęciu elementu stałego — synchronii, która pozwala rozpoznać zmienność i gwarantuje tożsamość badanego zjawiska. Sens językoznawczych badań De Saussure'a polega na tym, że ustala on, iż język nie jest diachroniczny, historyczny, lecz że jest systemem, synchronią. Język rozumie się i bada jako strukturę (termin zaproponowany przez

Wittgensteina). Czas nie jest czynnikiem ewolucji języka, wyznacza tylko jej ramy. Metoda ta pozwala badać znaczenie słów, nie podejmuje pytania: czym jest znaczenie? Rozumie to De Saussure i twierdzi, że „w języku nie ma rzeczy”, relacja do rzeczy jest ustalona tylko normatywnie.

De Saussure nie wyszedł jednak poza język w problematykę teorii-poznawczą. Skoro w strukturalizmie jeden element struktury jest zrozumiały dzięki relacjom do innych elementów, język jako całość powinien być zrozumiały w odniesieniu do czegoś poza sobą. Teza taka jest oczywista nawet w świetle założeń samego strukturalizmu. Nie jest jednak podjęta w językoznawstwie.

Wyjaśnienie znaczenia słów w obrębie samego języka jest nieporozumieniem. Podstaw tego, co nazywamy sensem, szukamy poza językiem. Czy wystarcza tu odniesienie do świadomości, czy świadomość konstituuje sensy słów? Nie, gdyż świadomość funkcjonuje w języku i przy pomocy języka, myślimy po prostu słowami. Sama rzeczywistość jest przyczyną sensu i podstawą języka. Wniosek ten, do którego dochodzą współcześnie teoretycy języka, głosił już Arystoteles. Rzeczywistość rozpoznaje i opisuje filozofia. Język metafizyki jest więc podstawowy.

Rozważanie związku języka z filozofią jest jednocześnie zwróceniem uwagi na zaniedbany teren języka filozofii, od którego zależy rozumienie świata. Może też trzeba zastanowić się, czy język w którym uczylimy się wyrażać przez wieki tylko stany emocjonalne i konstrukcje myślowe, zachował te sensy, które pozwalają wyrazić realną rzeczywistość. Jeżeli nie, nie znaczy to, że nie jest możliwa metafizyka, lecz że jej język należy odbudować.

Problematyka podjęta na tej sesji jest — jak podkreślił prof. Gogacz — aktualna, okazuje się bowiem, że zbadanie związków między językiem i filozofią pozwoli zrozumieć niektóre przyczyny obecnej pozycji filozofii w kulturze.

W czasie trzydniowego Sympozjum studenci ATK wygłosili szereg referatów, których streszczenia są niżej podane.

#### A d a m C y m e r — Język dzieła sztuki

A. Cymer podejmując problem języka dzieła sztuki zaproponował rozważenie najpierw dwu pytań: Czy dzieło sztuki jest językiem, oraz czy dzieło sztuki jest znakiem? Prelegent zaznaczył, że swoje rozważania ogranicza zasadniczo do takiej twórczości, jaką jest malarstwo czy rzeźba, choć analogicznie można by je rozszerzyć o inne działy sztuki.

Aby dzieło sztuki było językiem, musi posiadać swój słownik i składnię. Wydawałoby się, że słownikami mogłyby być tu kształty, barwy. Tak nie jest, gdyż nie mają one samodzielnego znaczenia. Dzieło sztuki

nie zawiera więc elementów słownika i składni, nie jest więc językiem. Tę zgodną zresztą na ogół opinię podzielają M. Wallis i S. Langer.

Rozważenie kolejnego problemu — czy dzieło sztuki jest znakiem, wymagało podania kilku definicji pojęcia znaku i związanych z tym zagadnieniem rozróżnień semantycznych.

Sensem ogólnej definicji znaku (podanej przez J. Kotarbińską) jest, to, że jeden przedmiot jest znakiem innych przedmiotów wtedy, gdy dzięki pewnej konwencji służy wyrażaniu myśli o tych przedmiotach, o ile posiadają one określoną cechę wspólną.

W definicji Wallisa, znak jest przedmiotem zmysłowo-postrzegalnym, który dzięki swoim własnościom może wyrażać myśl, będącą jego znaczeniem.

Relacja pomiędzy znakiem a przedmiotami oznaczanymi może mieć charakter czysto konwencjonalny, wówczas znak jest tzw. znakiem umownym, lub charakter podobieństwa — wtedy mówimy o znaku ikonicznym. Znaki ikoniczne są bądź schematami (uproszczone, ubogie w szczegóły), bądź pleromatami (odwrotnie — pełne, bogate, jak np. malarstwo średniowieczne, niderlandzkie, nadrealizm Dali'ego). Obraz jest takim znakiem ikonicznym, który powstał przy dużym zaangażowaniu emocjonalnym twórcy, w obrazie zachodzi też związek z symbolem.

Symbol jest przedmiotem zmysłowo-postrzegalnym, którego relacja z przedmiotami oznaczanymi nie jest określona na zasadzie konwencji, czy podobieństwa, lecz analogii. Symbol jest czymś pomiędzy znakiem a nieznakiem. Symbol ma funkcję reprezentatywną i komunikatywną, znak, dodatkowo — funkcję ekspresywną.

W semantycznych badaniach dzieł sztuki wyróżnia się tzw. enklawy semantyczne, tj. miejsca występowania znaków z innego systemu (np. cytaty obcojęzyczne w utworze napisanym po polsku) oraz pola semantyczne — znak może mieć różne znaczenie w zależności od położenia (np. nuta na pięciolinii).

Koniecznym warunkiem bycia znakiem jest ustanowiona na gruncie konwencji relacja szeroko pojętego oznaczania. Znak jest konkretnym, zlokalizowanym w czasie i przestrzeni przedmiotem (lub klasą przedmiotów równokształtnych). Sposób funkcjonowania znaku tłumaczy się w dwóch teoriach: asocjacyjnej lub w obecnie powszechnie przyjmowanej teorii intencji znaczeniowej. Ta ostatnia przypisuje znakom tzw. „przezroczystość semantyczną”, to jest właściwość polegającą na tym, że znak nie zatrzymuje na sobie uwagi, lecz kieruje ją do tego, co oznacza.

Jak się okazuje w semiotycznych badaniach dzieł sztuki, nie zawsze można jednoznacznie przyporządkować oznaczone przedmioty znakowi. Dzieła sztuki nie mogą być więc nazwane znakami.

Konfrontując analizę semiotyczną ze sztuką średniowieczną można jednak stwierdzić za Wallisem, że sztuka średniowieczna jest językiem. Słownikiem tej sztuki są znaki ikoniczne, umowne i symboliczne (np. występująca w obrazie kobieta i wieża — kojarzy się zawsze ze św. Barbarą). Składnią języka sztuki średniowiecznej są prawidła rozmieszczenia znaków w polach semantycznych (w zależności od miejsca występowania, znaki co innego oznaczają, np. miejsca po prawej ręce Chrystusa w „Sądzie ostatecznym” Michała Anioła z Kaplicy Sykstyńskiej jest przeznaczone dla ludzi zbawionych, po lewej — dla potępionych). W dziełach sztuki średniowiecznej występują również enklawy semantyczne — miejsca występowania napisów i herbów.

Inaczej wygląda konfrontacja analizy semiotycznej ze sztuką współczesną. Możliwości użycia materiałów są aktualnie nieograniczone. Trudno jest więc znaleźć słownik dzieł sztuki współczesnej. Nie ma też reguł składni, gdyż nie przyjmuje się obecnie nawet stałych reguł kompozycji w malarstwie.

Na zakończenie wystąpienia A. Cymer podjął ocenę badań semiotycznych w estetyce i ich przydatność. Analizy dzieł sztuki mają charakter analogiczny, nie funkcjonuje więc w nich pojęcie kategorii semantycznych. Konotacja dzieł sztuki jest jednostkowa, później dopiero jest uogólniana. W semantyce jest na odwrót, a przecież w sztuce nie ma konwencji. Poza tym niektóre dzieła sztuki nie mają wyraźnej konotacji.

Kolejnym zarzutem wobec podejmowania analiz semiotycznych jest to, że sztuka służy wyrażaniu czegoś, natomiast nie jest środkiem porozumiewania się. Dzieło sztuki jest bardziej symboliczne niż słowo, treść symboliczna jest w nim bezpośrednia.

Badania semiotyczne dostarczają co najwyżej sądów o randze kategorycznej. Aby mogły one wejść do estetyki, jako filozoficznej refleksji nad strukturą dzieła sztuki, musiałyby mieć rangę powszechną. Analizy semiotyczne nie podejmują również tak ważnych zagadnień, jak problem wartości estetycznych, są one zresztą w badaniach estetycznych częścią nurtu pozytywizującego, obok psychologii czy socjologii sztuki.

Czy semiotyka sztuki okazuje się zatem zupełnie nieużyteczna? Nie, gdyż na miarę zasięgu i charakteru sądów w niej wypowiedzanych oraz dzięki przydatności do opisów i typologii dzieł sztuki jest znakomitym, precyzyjnym narzędziem badań dla takich nauk pozytywnych, jak historia sztuki, archeologia czy etnologia.

Tak pojęta semiotyka sztuki prowadzi do ciekawych wyników w wymienionych naukach szczegółowych (jak to pokazuje np. Ervin Panofsky), nie powodując metodologicznego zamieszania w estetyce filozoficznej, a porządkując i wzbogacając materiał jej analiz.

Leszek Kuczyński — Język a tekst filozoficzny według Paula Ricoeura.

Ricoeur bada mowę ze względu na zawarte w niej symbole. Przyjmuje postawę Heideggera, szuka mowy pełnej, mowy wyrażającej ludzką egzystencję, sytuację człowieka w rzeczywistości. Symbol posiada największą władzę interpelacji, gdyż jego sens jest w pewnym zakresie nieustanowiony przez człowieka. Symbol wyraża zatem wprost byt.

Ricoeur sytuuje myślenie w obrębie mowy. Funkcją mowy jest też zrozumienie samego siebie, dzięki wniesieniu sensu przez interpretację, hermeneutykę.

Ricoeurowi chodzi o pewną myśl teologiczną, o przywrócenie sensu symbolu z dziedziny sacrum. Właśnie hermeneutyka, powodowana wiarą, pozwoli nam znów obcować z sacrum. Dzieje się to obecnie w refleksji krytycznej, nie jak dawniej naturalnie, naiwnie. Może właśnie hermeneutyka pozwoli przywrócić tę dawną więź z sacrum.

Symbol jest taką strukturą znaczeniową, w której sens dosłowny, pierwotny, często fizyczny wyznacza sens wtórny, przenośny, duchowy, ontologiczny, często egzystencjalny, nadbudowujący się w sensie podstawowym. Sens wtórny nie może być ujęty inaczej niż przez pierwszy sens. Np. plama, błędna droga, brzemię — wskazuje na sytuację zbrukania, grzeszności, zawinienia.

Ricoeurowska formuła „symbol daje do myślenia” znaczy wprost, że symbol jest podstawą myślenia, wskazuje na jego bogactwo, na tę specyficzną zawartość symbolu, która przede wszystkim jest relacją z bytem. Właśnie w symbolu byt zwraca się do nas.

Język symboliczny jest naszą codzienną rzeczywistością, jest też tworzywem kultury, wyczerpuje więc nasze intencjonalne relacje z tym, co realne.

Język nie jest tylko narzędziem refleksji, jest aż przedmiotem filozoficznej medytacji, jest wyjściem poza dychotomię „przedmiotu” i „podmiotu”. Filozof w refleksji Ricoeura odzyskuje „pamięć” rozpoznając nagle sens symboli, które funkcjonowały od dawna, ukonstytuowane jeszcze przed jakąkolwiek filozoficzną refleksją.

Ricoeur omawia też z perspektywy swoich rozróżnień dwa kierunki współczesnej myśli filozoficznej: językoznawstwo strukturalistyczne i fenomenologię.

Podstawą badań językoznawczych jest wyodrębnienie strukturalnej budowy języka. Językoznawstwo wypreparowało zatem swój przedmiot: język jako system znaków, strukturę wydobytą z obrębu mowy. Strukturalizm nie zauważa intencjonalnego odniesienia się aktu słownego do języka. Znaki są w języku odnoszone tylko do innych znaków, a mowa jest przecież bogatsza, mowa zawiera też stosunek do aktu

słownego, jako intencjonalnego skierowania się. Mowa jest pośrednikiem pomiędzy tym systemem znaków, którym jest język, a rzeczywistością, jest też odniesieniem informującym o czasowości, podmiotowości zjawiska.

Owszem, Ricoeur zgadza się z metodologicznymi rozróżnieniami, symbol przecież spełni swoją rolę tylko w strukturze, jednak przedmiot badań, jaki wyznacza strukturalizm, jest nie do przyjęcia.

Fenomenologia przyczynia się do ricoeurowskiej teorii mowy przede wszystkim rozwiązaniami dotyczącymi problemu znaczenia.

Znaczenie, to według Ricoeura zdolność przedstawiania rzeczywistości jako znaków oraz rozumienia znaków jako przedstawiających rzeczywistość. Problem znaczenia jest opisany przez fenomenologiczne pojęcie intencjonalności. Znak zakłada, że świadomością w akcie rozumienia i wypowiedzania jest intencja skierowana ku czemuś. Są dwa momenty intencjonalności: mówienie czegoś (sens) — jest to tzw. moment idealny i powiedzenie czegoś o czymś — nazywane momentem realnym.

Należy zauważyć, że powyższe rozróżnienie jest dla Ricoeura narzędziem rozpoznawania realności. Sytuacja, w której spotyka się język jako system znaków z aktualną intencjonalnością, jest wypowiedziane zdanie. Zdanie jest przejściem z języka do aktu słownego, jest konkretną, tą oto i ulotną kompozycją znaków, zorganizowanych odniesieniem intencjonalnym. Zdanie ma naturę semantyczną, nie tylko semiotyczną, odnosi system znaków do rzeczywistości. Fenomenologia, owszem, określa naturę intencjonalności, Ricoeur pokazuje przedmiot tej intencjonalności.

W akcie słownym wyraz nabiera nowego znaczenia, jest nie tylko znakiem, zdobywa nową funkcjonalną wartość bycia pośrednikiem pomiędzy systemem i aktem słownym, strukturą i zdarzeniem. Wyraz dzieli intencjonalność zdania, a jak element struktury może być ponownie wykorzystany. Jego własna intencjonalność wyznacza większą samodzielność. Wyraz nie jest tak ulotny jak samo zdanie. Wzbogaca się nosząc ślady wszystkich swoich użyc w zdaniach. Wyraz powracając do systemu nadaje mu znamię czasu: dziejowość. Tak zostaje rozwiązana trudność strukturalizmu: przejście z systemu do dziejowości.

Zagadnienie polisemii, czyli wieloznaczności, pełni według Ricoeura funkcję w ekonomii mowy. Jest właśnie cenne, że wyraz może być użyty w nowym znaczeniu zachowując dawne. Sens zdania może być wieloznaczny, zdanie może mówić coś, mówić też coś innego — znaczyć więc symbolicznie. Takie znamię nosi mowa poetycka. Należy podkreślić, że Ricoeur rozwiązuje tu centralne zagadnienie swej filozofii mowy — problem relacji dwu stosunków mowy: języka-struktury i aktu słownego zdania, wypowiedzi. Symbol rodzący się w nieustannym prze-



ściu od języka jako systemu znaków do aktu słownego wyjaśnienia właśnie i uzasadnia to przejście.

Wyłącznie w mowie dokonuje się nasz kontakt z bytem. Sens, który mowa odsłania nam w bogactwie symbolu, jest właśnie tą najgłębszą informacją, informacją o zetknięciu z bytem, informacją o bycie.

Ricoeur podejmując takie rozważania buduje swoistą ontologię mowy idąc zresztą za sugestiami Heideggera. Chodzi tu o znalezienie takiego wymiaru mowy, który wyprzedza zarówno językowe struktury, jak i bieg intuicji. Skoro w mowie dokonuje się odsłonięcie nie tylko sensu bytów, ale samego bycia jako takiego, mowa musi być zakorzeniona w rzeczywistości. Mowa jest wtopiona w cały proces egzystencji. Pierwotnym zwróceniem się do mowy nie jest jej używanie, lecz słuchanie. Słuchanie tego, co samo przed nami się odsłania, otwartości, którą człowiek zamyka w słowach.

Wyraz jest w tej ontologii mowy miejscem, poprzez które przychodzi do nas sens, jest momentem zrozumienia, przejściem pomiędzy słowem usłyszczanym a słowem rozumianym. Wyraz jest więc pośrednikiem między strukturą, a aktem słownym, lecz też między dźwiękiem i rozumieniem, otwartością i zamknięciem. Jest pośrednikiem pomiędzy tak swoiście rozumianą potencją i aktem.

Refleksja P. Ricoeura ma sens teologiczny. Opisana struktura mowy uzasadnia i przygotowuje nas do przyjęcia Objawienia. Przejawianie się bytu w słowie i ciągła przecież akceptacja tej informacji przygotowuje przyjęcie Słowa Bożego. Przygotowuje i uzasadnia w symbolicznej strukturze mowy realność, aktualność słowa objawionego.

Jerzy Wyszynski — Językowe wyrażenie rzeczywistości według E. Gilsona.

Zagadnienie wyrażania się rzeczywistości w języku było tematem wystąpienia J. Wyszynskiego na podstawie *Bytu i istoty* E. Gilsona. Ciekawe i pouczające wydawało się prześledzenie etymologicznych i historycznych sensów podstawowych terminów klasycznie pojętej filozofii. Omówione zostały następnie dokładniej te rozważania Gilsona, które dotyczą językowego wyrażania istnienia, realności, bytów. Te terminy zresztą są dla tego autora punktem wyjścia metafizycznej analizy filozoficznej.

„Être” może być rozumiane zarówno jako czasownik, jak i rzeczownik. Pojęte jako czasownik znaczy „być”, wskazuje na fakt, że jakaś rzecz jest. Podjęte jako rzeczownik oznacza jakiś byt. Ta dwuznaczność nie jest tolerowana w łacinie od czasu Boecjusza, który w komentarzach do Porfiriusza wprowadza termin „ens” na oznaczenie bytu. W łacinie mamy więc i „esse” i „ens”, podobnie jak w grece „einai” i „to on”, a w angielskim „to be” i „being”.

Pomieszenie czasownikowego znaczenia „être” z sensem rzeczownikowym nastąpiło w wyniku pewnej esencjalizacji języka i wskazuje na „bycie bytem” z akcentem na „byt” nie zaś na „być” (être un être).

„L'essence” (istota) pochodzi od łacińskiego „essentia”, na wyrażenie greckiego „ousia”. Termin ten nie ma kształtu zadowalającego, gdyż nie podkreśla charakteru rzeczownikowego.

Tak jak łacińskie „ens” powinno się przekształcić w jakieś „étant”, tak „essentia” w „étance”. Byłoby ono wtedy pochodną czasownika „être” (być) podobnie jak w grece.

Możliwość użycia „essentia” na oznaczenie greckiego „ousia” rozważał Seneka. W III w. Arnobiusz w *Adversus Gentes* używa „essentia” na wskazanie natury tego, co jest. Termin ten, rozpowszechniony przez późniejszych pisarzy chrześcijańskich, znaczy tyle, co „substancja”. W średniowieczu i później rozumie się „essentia” jako „istota”.

„Existentia” pochodzi od „ex sito”, co w klasycznej łacinie znaczy „wychodzić z”, „ukazywać się” itp. Chalcydiusz (III—IV w.) wprowadza znaczenie „istnieć”, tłumacząc Platońskiego *Timaios*. „Existentia” pojawia się u Kandyda Arianina (V w.) i znaczy „istnieć”. W średniowieczu termin „existentia” wskazywał na istnienie z uwydatnieniem akcentu genetycznego (jak np. u Ryszarda ze św. Wiktora). W zasadzie jednak termin „esse” wyrażał istnienie, rozumiane jako akt (actus essendi). Tomaszowe „esse” jest od XVI w. wyrażane słowem „existentia”. Scholastycy długo bronili się przed zastąpieniem „esse” przez „existere” zwracając uwagę na sens etymologiczny i sposób oznaczania tego ostatniego. Przesunięcie znaczenia „existere” w synonim „esse” tłumaczy się może tym, że właśnie istnienie, „egzystowanie” jest poznawczym odbiorem faktu „bycia”.

Funkcję wyrażania istnienia, właściwą początkowo dla „être”, przejęło w języku francuskim „exister”.

We współczesnym języku filozoficznym egzystencjalizmu wraca się do porozumienia „exister” i „existence” w pierwotnym znaczeniu, jako trwanie w odniesieniu do jego początku, co nie może nie przyczyniać się do powstania nowych nieporozumień.

Nie jest proste śledzenie sugestii językowych w omawianych zagadnieniach. Mogą one zwodzić. Funkcja łącznika słowa „jest” jest późniejsza niż oznaczenia istnienia, lecz obecnie samo „jest” straciło niekiedy moc wskazywania na istnienie. Dawną funkcję „jest” przejęła obecnie czasownik „istnieć”.

Niekoniecznie więc odnajdywanie rdzeni etymologicznych może nam służyć za pełne wyjaśnienie. Poprowadzimy raczej swobodną refleksję nad językiem. Pozwoli to na odczytanie pierwotnych dążeń myśli, które są często ukryte pod zmiennością słów. Problemy filozoficzne nie

są wzięte znikąd, znajdujemy je w tej informacji, którą nazywamy doświadczeniem ludzkim i historycznym, wyrażonym w języku.

Problemy należy wybrać z języka, lecz błędem byłoby posłużenie się taką metodą, jaką są np. teorie języka „preparujące” język potoczny jako materiał do dalszej analizy, co znaczy — przekształcające go w strukturę. Chodzi raczej o zręczne, omijające pułapki, „uchwycenie” problemu. Odkrycie zdania informującego, że nie można czymś być i zarazem tym czymś nie być, jest problemem metafizycznym, obecnym pośród wielu innych, utrwalonych w języku.

Istnienia nie możemy ująć pojęciowo, możemy je jednak wyrazić w postaci sądu (coś jest), poznanie zatem nie ogranicza się do porządku pojęć.

Pojęcie bytu jest, jak się wydaje, odpowiednikiem znaczenia, na które wskazuje czasownik „jest”.

Sądzi się często (jak np. J. S. Mill), że to jest, istnieje, co wywołuje wrażenia. Nie wyrażamy jednak w tym sformułowaniu samego istnienia, lecz jego przejaw, oznakę. Nie wynika z tego, że istnienie polega na wywoływaniu wrażeń.

Jeżeli określilibyśmy istnienie tak, że „istnieć” to „być w sobie”, czyli „być poza przyczyną”, odnosiłoby się to do „existere” — „sistere ex”. Nawiazując jednak do takiego rozumienia istnienia, narażamy się na paradoks powiedzenia, że byt jako byt wykracza poza swoje istnienie, skoro jego doskonała tożsamość (byt jest tym, czym jest, i nie jest niebytem) wyklucza wszelkie „stawanie się”.

W języku potocznym jest odwrotnie: istnienie jest jakby ostatecznym, pełnym wyrazem bytowości. Należy przyjąć potoczne rozumienie istnienia, ponieważ w poprzednim sensie stawia ono byt poza przyczyną, pojęte zaś tak, jak w języku naturalnym, stawia byt poza nicością.

Trudno jest określić, czym są formy czasownika „być” w sądach. Albo „jest” jest tylko łącznikiem i mamy w języku do czynienia wyłącznie z sądami atrybutywnymi, bądź też „jest” oznacza poza tym akt istnienia i wówczas główną funkcją czasowników jest oznaczanie nie cech, lecz czynności.

Czasownik „jest” wskazuje na szeroko pojęte istnienie. Sąd egzystencjalny (coś jest) nie sprowadza się zatem do sądu orzecznikowego (coś jest czymś), gdyż jego ewentualne rozwinięcie atrybutywne — „coś jest istniejące”, dzięki oznaczaniu przez „jest” i „istniejące” tej samej sytuacji w rzeczywistości, wyraża tyle samo, co „coś jest”.

To, że czasownik „jest” funkcjonuje w językach jako łącznik, dzieje się dlatego, że języki nie kształtują się tak, aby — jak pisze Gilson — ułatwiać pisanie traktatów logicznych, lecz aby wierniej odzwierciedlać rzeczywistość.

Aby zrozumieć zdanie „x jest” trzeba przyjąć, że to, co rzeczywiste, zawiera element odrębny, nie utożsamiający się z istotą i nasze poznanie intelektualne zdolne jest ten element uchwycić. Nie będzie to idea dobra (Platon), jednią (Plotyn), sytuującym w rzeczywistości aktem poznawczym — haecceitas (Awicenna, Duns Szkot), lecz aktem istnienia.

Adam Aduszkiewicz — Koncepcja mowy w *Księdze o przyczynach*

Celem tej wypowiedzi było pokazanie roli mowy w metafizyce *Księgi o przyczynach*. Ponieważ metafizyka ustala zawartość ontyczną rzeczy, a więc te momenty strukturalne, które uzasadniają realność bytów, wobec tego poruszone zagadnienie dotyczy zależności pomiędzy mówieniem o rzeczach, a ich metafizyczną konstytucją.

W metafizyce *Księgi o przyczynach* rzeczy konstytuują ich odniesienie do przyczyn. Przyczyna sprawia to, czym rzecz jest, jej realność i jej trwanie. Pierwsza przyczyna jest jednią i czystą prawdą, jest ponad wszystkim, co stworzone, nawet ponad wiecznością i nieskończonością. Z jednej strony przekracza wszystko i różni się od wszystkiego, co uprzączynowane, z drugiej strony, jest we wszystkich rzeczach.

Przyczyna przekazuje skutkowi formę, która jest zarazem wiedzą. Skutek poznaje w tej relacji swoją przyczynę, a właściwie ujmuje w niej tyle, na ile pozwala mu własna forma. Skutek więc czerpie z przyczyny pełną wiedzę o sobie. Tym, co stanowi rzecz, jest sama ta relacja do przyczyny. Przyczyna z kolei zna swoje skutki na tyle, na ile jest ich przyczyną. W hierarchicznej strukturze przyczyn i skutków, formy rzeczy są mniej lub bardziej powszechne, ich wiedza więc jest mniej lub bardziej rozległa, mniej lub bardziej podzielona. Hipostazy mają zatem większą lub mniejszą moc.

Pierwsza inteligencja stworzona posiada formę najbardziej powszechną, zawiera zatem pełną wiedzę o rzeczach. Inteligencja jest wiedzą. Pierwsza przyczyna nie jest inteligencją, nie jest zatem wiedzą, a więc przyczynując, nie ogranicza skutku<sup>5</sup> dla tego też pierwsza inteligencja stworzona jest nieskończona. Pierwsza inteligencja ujmuje czystą prawdę, jaką jest jednia. Jej poznanie jest wszechwiedzą, której stopniowy podział na prawdy częściowe umniejszone jest jednocześnie procesem powstawania świata. W ten sposób pierwsza przyczyna jest we wszystkich rzeczach na ich miarę.

Zauważmy, że metafizyka *Księgi o przyczynach* jest wprost teorią mowy. Teza taka jest oczywista, jeżeli zrozumiemy konsekwencję, jakie pociąga za sobą stwierdzenie, że stwarzanie jest relacją poznawczą. Jedynym wyjaśnieniem realności jest przecież dla inteligencji bycie skutkiem pewnej przyczyny. Jedyną więc wykrytą przez skutek relacją jest wiedza o przyczynie. Ta relacja poznawcza ma w metafizyce *Księgi o*

*przyczynach* funkcję relacji sprawczej. Określenie rzeczy dokonuje się w mowie.

Nazwa dotyczy rzeczy stworzonych, niepełnych, znajdujących się poniżej pierwszej przyczyny. Treścią nazwy jest zawartość hipostaz, wartość, która jest prawdą, informacją o jedności pierwszej przyczyny, ujętą na miarę rzeczy stworzonych.

Skoro mówienie, w którym dokonuje się określenie, jest medium w procesie przyczynowania, to struktura mowy wyraża strukturę świata. Odczytując jednak świat dzięki badaniu treści nazwy, poznajemy zawsze prawdy częściowe. Ujęcie całej prawdy, a więc prawdy o pierwszej przyczynie, nie jest możliwe. Jest ona ponad wszystkimi treściami uprzyczynowanymi, a tylko te treści są zawarte w słowach.

Autor referatu swoje wywody opiera na przekonaniu, że każde przekazywanie wiedzy jest mową.

Maria Aniśkiewicz — Zawartość filozoficzna *Boskiej Komedi*  
a teorie rozumienia dzieła Dantego

*Boską Komedię* najczęściej odczytywano jako historię uczuć, a zamiar Dantego jako chęć wystawienia Beatrycze. Nie należy jednak zapominać, że dzieło to zawiera też wątki historyczne, polityczne, etyczne, religijne i filozoficzne.

W studiach nad Dantem można wyróżnić cztery nurty: filologiczno-histeryczny, który ustala poprawną wersję tekstu, analizuje dokumenty pozwalające zrozumieć osobę Dantego i jego epokę; interpretację mityczno-alegoryczną; teologiczną i estetyczno-formalistyczną.

Wielu dantologów widzi rozumienie *Boskiej Komedi* w odtworzeniu jej źródeł, Miguel Asin Palacios znajduje w niej znaleźność od tak zwanej *Mirag* — legendy muzułmańskiej o podróży Mahometa w zaświaty. Przeciwnikiem tej tezy jest Bruno Nardi, który akcentuje badanie zainteresowań intelektualnych Dantego i rozważając tezy filozoficzne *Boskiej Komedi* odrzuca jej powiązania z myślą św. Tomasza.

Benedetto Croce, przedstawiciel kierunku estetycznego, twierdzi, że właśnie poezja dzieła Dantego podporządkowuje sobie momenty polityczne, religijne i filozoficzne. Piękno decyduje o aktualności i wartości *Boskiej Komedi*.

Zwolennicy tezy ezoterycznej uważają, że Dante forsuje poglądy heretyków, które jakoby wyznawał.

Etienne Gilson i Austin Renaudet prezentują rozumienie Dantego oparte na analizie umysłowości i uczuć epoki.

Najwybitniejszy przedstawiciel nurtu filologiczno-histerycznego, Michele Barbi podkreśla, że *Boską Komedię* należy odczytywać jako całość, w której połączone są elementy religijne z poetyckimi. Zrozumie-

nie tekstu wyznaczają też studia nad językiem, kulturą i wykształceniem poety. Motywem ożywiającym poszczególne utwory są według Barbiego uczucia religijne Dantego i postawa moralna demaskująca zło.

Badając zawartość filozoficzną *Boskiej Komedii* możemy ustalić, jakie teorie rozumień świata, człowieka, Boga, wpłynęły na światopogląd jej twórcy. Możemy próbować rozpoznać te kierunki i zbadać ich funkcjonowanie w dziele Dantego.

Kalikst Morawski, Michele Barbi, Giovanni Getto uważają, że sensem *Boskiej Komedii* jest pokazanie drogi, jaką przebywa dusza dążąc do zespolenia z Bogiem, drogi realizującej dobro świata. Dante opiera swoją koncepcję moralną na rozróżnieniu dwóch celów ludzkiego bytowania: ziemskiego — dążenie do pełnego poznania prawdy, nadziemskiego — naturalnego powrotu do Boga (stąd koncepcja dwóch przewodników — Wergiliusza i Beatrycze).

Poznanie prawdy jest dążeniem do mądrości. Nie można jednak dojść ani do mądrości, ani do filozofii nie posiadając miłości. Filozofia jest najwyższym ludzkim poznaniem i jest określona jako rozmiłowany akt mądrości.

Dante przejmując najwięcej z filozofii św. Augustyna. Taka jest jego koncepcja Boga: Wiecznego i Niezmiennego Bytu, który jest w stosunku do ludzi — podlegających zmianom, stających się — Światłością i Szczęśliwością. Dante akceptuje też dominację duszy nad ciałem, co przypomina augustyńską teorię człowieka. W *Boskiej Komedii* jest też obecna teoria iluminacji. Szczególnym jej przypadkiem jest poznanie koniecznym i niezmiennych prawd moralnych.

Droga do Boga jest jednocześnie przejściem od tego, co postrzegalne zmysłowo, do pojmowania intelektualnego.

Dante podejmuje problem zbawienia. Powtarza za św. Bonawenturą, że zbawienie jest dziełem miłości, a nie sprawiedliwości, wybór jest tajemnicą Boga.

Nieokreśloność, niepojmowalność Boga, przekraczanie każdego jego wyobrażenia przypomina określenia Boecjusza i Pseudo-Dionizego. Powrót do Boga jest ruchem miłości, umiłowaniem tego, co samo z siebie jest jej przedmiotem. Miłość jest energią, która kieruje człowieka ku Bogu. Istotą bytu zaś jest odbicie światła, którym jest Bóg. Podobnie do Pseudo-Dionizego opisuje Dante tę drogę do Boga: im mniej człowiek pojmuje to, co kontempluje, tym bliżej jest Boga. Pełne poznanie wykraczając poza stworzenia jest ekstazą, jest też w konsekwencji zatrzymaniem, zaprzestaniem rozumienia.

Można przypuszczać, że pojęcie sprawiedliwości Dante wziął od św. Anzelma. Konstrukcja dantejskiego nieba oparta jest na nauce Alberta Wielkiego, koncepcja drogi duszy w kierunku Boga — na doktrynie Jana Szkota Eriugeny, czy św. Bonawentury. Podkreślenie konieczności

przyjęcia postawy pokory dla poznania czystej prawdy jest śladem mistyki Bernarda z Clairvaux.

Wojciech Lipka — Zagadnienie języka u L. Wittgensteina

Referat poświęcony zagadnieniu języka u L. Wittgensteina był raczej próbą zaprezentowania stylu myślenia w pracach tego autora, niż definitywnym określeniem jego poglądów. Przedstawił raczej metodykę pracy niż jej efekty. L. Wittgenstein zawsze kojarzy się z filozofią języka, odnowił on przecież tę problematykę w filozofii współczesnej, wywarł wielki wpływ na neopozytywistów, nawiązują też do jego poglądów przedstawiciele tzw. filozofii mowy potocznej.

Wittgenstein formuluje w zasadzie dwie teorie języka. W *Traktacie logiczno-filozoficznym* pojawia się koncepcja języka, która zainspirowała neopozytywistów wiedeńskich. Język jest tam pojmowany jako zbiór zdań odwzorowujących ogół możliwych stanów rzeczy. Jest to więc korespondencyjna teoria języka, gdzie zdania są konfiguracjami nazw reprezentujących przedmioty tworzące substancję świata. Zdania opisują stany rzeczy będące ich układami i — co trzeba zaakcentować — ujawniają dzięki swej formie logicznej strukturę stanów rzeczy izomorficzną z tą formą. Filozofia jest w pierwszym okresie refleksji Wittgensteina traktowana instrumentalnie, jako umiejętność wyjaśniania myśli, jako „ćwiczenie”, które należy przejść, aby osiągnąć wyższy stopień intelektualnej refleksji.

Wittgenstein wprowadza pewne przesłanki ontyczne, w oparciu o które konstruuje teorię języka: świat jest tym wszystkim, co zachodzi, jest ogółem faktów, ogół faktów decyduje o tym, co zachodzi. Wittgenstein odróżnia dwa pojęcia, wskazujące na sytuację bytową: fakt (*Tatsache*) czyli to, co zachodzi faktycznie, oraz stan rzeczy. Stan rzeczy jest egzystencjalnie neutralny, jest co najmniej faktem możliwym. Fakt natomiast jest zachodzącym stanem rzeczy. Z kolei formą rzeczy jest możliwość bycia składnikiem stanu rzeczy. Przedmioty są bytami koniecznymi, są wieczne, niezmiennie, jak atomy Demokryta. Jako elementy stałe stanowią substancję świata, w przeciwieństwie do stanu rzeczy, który jest ich układem. Ostatecznie świat składa się z faktów, rozmieszczonych w przestrzeni logicznej. Zakładając izomorfizm myśli i rzeczywistości oraz identyczność myślenia i języka, Wittgenstein wypracowuje następujące korelacje: nazwie odpowiada przedmiot, zdaniu sensownemu — sytuacja możliwa, zdaniu elementarnemu — stan rzeczy, zdaniu prawdziwemu — fakt, zdaniu elementarnemu prawdziwemu — fakt atomowy, zdaniu bezsensownemu — pusty fragment przestrzeni logicznej.

Tak właśnie przedstawia się korespondencyjna teoria języka w *Trak-*

tacie logiczno-filozoficznym, gdzie język pojmowany jest jako rezultat potrzeby sformułowania i komunikowania wyników poznawczego zetknięcia się człowieka ze światem, którego granicą jest podmiot.

W *Dociekaniach filozoficznych* natomiast język pojęty jest jako dynamiczna forma, jako narzędzie działania w świecie. Dlatego też, o ile w pierwszym ujęciu akcent pada na semantyczne funkcje języka, o tyle w drugim — na jego funkcje pragmatyczne. Filozofię typową dla drugiej fazy myśli Wittgensteina cechuje porzucenie trzech fundamentalnych założeń *Traktatu*, że język jest używany tylko dla jednego celu — stwierdzenia faktów; że zdania zyskują swe znaczenie tylko w jeden sposób — przez obrazowanie faktów; że język z istoty posiada jasną, trwałą strukturę układu formuł rachunku logicznego.

*Dociekania filozoficzne* cechuje podejście empiryczne, a podstawowym problemem pojawiającym się tutaj jest sposób użycia języka w mowie potocznej. Wittgenstein uważa, że aby osiągnąć jasny pogląd na cele i funkcjonowanie słów, należy przypatrzeć się różnorodności faktycznych celów i sposobów używania wyrazów. Wittgenstein zachodzi w swych poglądach tak daleko, że rozumie znaczenie wyrazu jako sposób jego użycia. Twierdzi, że należy wziąć pod uwagę maksymalną liczbę gier językowych, w których uczestniczy dane słowo, aby określić jego znaczenie.

Jest oczywiste, że filozofia Wittgensteina budzi wiele kontrowersyjnych opinii. Wittgenstein, choć z pozoru wydaje się być wolny od dogmatyzmu, często w dogmatyzm popada. Tak dzieje się w przypadku tezy o gramatycznym charakterze i gramatycznej genezie problematyki filozoficznej. Wskazuje na to A. J. Ayer, który twierdzi, że badanie sposobów funkcjonowania języka jest w wydaniu Wittgensteina analizą pewnego zakresu faktów. Wittgenstein pragnie uwolnić się od koncepcji, które zniekształcają fakty. Zapomina jednak, zdaniem Ayera, że żaden opis nie może być wolny od pewnej interpretacji, gdyż „opis tego, co faktycznie zachodzi, jest poglądem na to, co zachodzić może”. Sposób, w jaki konstruujemy dany typ zdania, zależy od ogólnego poglądu na znaczenie. W takim razie Wittgenstein twierdząc, że procesy wewnętrzne wymagają zewnętrznych kryteriów oraz zaprzeczając możliwości języka prywatnego, (gdyż nie może być języka zupełnie pozbawionego reguł, których respektowanie może być publicznie sprawdzone) — modeluje pewną formę, którą należy w fakty wkomponować. Forma ta i jej zasady nie wynikają z „czystego”, pozbawionego wstępnych założeń badania sposobów funkcjonowania jakiegoś języka. Ustala ją one bowiem granice tego, co może być dokonane dzięki posługiwaniu się pewnym językiem, ustalają, jakie fakty są możliwe.

*Dociekania filozoficzne* nie są, jak widać, czystym opisem sposobów używania języka potocznego. Jest w nich wiele miejsc niejasnych. Nie



wydają się zupełnie wolne od presupozycji ontologicznych. Niezbyt słusznie krytykuje on tzw. filozofię klasyczną, gdyż istnieje pokaźna grupa zagadnień filozoficznych, jak np. problem prawdy, do rozwiązania których nie wystarczy metodyka i aparatura zaproponowana przez Wittgensteina.

Janusz Sidorek — Romana Ingardena teoria języka

Wystąpienie J. Sidorka było próbą rekonstrukcji ingardenowskiej teorii języka w jej „klasycznej” postaci, tzn. z okresu *Dzieła literackiego i Spor o istnienie świata*. Referat chociaż odwoływał się do tekstów wcześniejszych (*O przyczynach esencjalnych*) oraz późniejszych (wykłady *O języku i jego roli w nauce*) nie miał za zadanie pokazywania historycznego rozwoju poglądów Ingardena.

Każdy twór językowy złożony jest z dwóch warstw: typowych brzmień, czyli postaci graficznych oraz warstwy znaczeń, sensów. Rolą pierwszej warstwy jest jedynie zapewnienie „fundamentu bytowego” sensom. Znaczenia rozważane są na dwóch płaszczyznach: jako przedmioty intencyjne oraz jako przedmioty intencjonalne. Każde znaczenie jest określone jako zespół nieznaczonych domniemań i współdomniemań. W budowie sensu można wyróżnić: treść materialną, treść formalną, moment egzystencjalnej charakteryzacji, moment egzystencjalnej pozycji, intencjonalny wskaźnik kierunkowy. Intencja zawarta w znaczeniu może być realizowana na trzy różne sposoby: nominalny — w rzeczownikach, werbalny — w czasownikach oraz nominalno-werbalny — w zdaniach. Korelatami tych typów intencyjności są przy tym odpowiednio: przedmiot (rozumiany jako „przedmiot zajmujący miejsce w czasie”, działanie się procesu oraz stan rzeczy. Należy przy tym odróżnić przedmiot bytowo-samodzielny w stosunku do danego znaczenia, od przedmiotu „wytworzonego” przez dane znaczenia, od czysto intencjonalnego korelatu znaczenia. O ile pierwszy nie musi przysługiwać każdemu znaczeniu, innymi słowy — nie każde znaczenie coś opisuje, to drugi jest jego koniecznym korelatem, można powiedzieć, że każde znaczenie coś „projektuje”.

Same znaczenia są tworamii intencyjnych operacji subiektywnych, istnieją jako ich czysto intencjonalne korelaty. Znaczy to, że intencja zawarta w znaczeniu jest zobiektywizowaną intencją jakiegoś aktu świadomego. Intencja znaczeniowa obiektywizuje się w świadomym akcie nadawania sensu, lecz nie jest jego efektywnym składnikiem. Transcenduje ten akt i łączy się — oczywiście intencjonalnie — z typowym brzmieniem związanym z tym znaczeniem.

Należy dokonać rozróżnienia pomiędzy właściwymi operacjami słowotwórczymi, konstytuującymi słownikowo znaczenie słów, a operacja-

mi zdaniotwórczymi, w których kształtują się faktycznie istniejące znaczenia. Te ostatnie Ingarden określa jako pierwotne operacje językowe-twórcze.

Reasumując, ingardenowska teoria języka da się ująć w następujący schemat: operacja subiektywna — znaczenie, jej intencjonalny korelat oraz powiązane z nim typowe brzmienie zapewniające mu intersubiektywność — czysto intencjonalny korelat znaczenia wyznaczony przez zawarte w nim „treści” — odniesienie znaczenia poprzez intencjonalny wskaźnik kierunkowy do przedmiotu samoistnego.

Grzegorz Nowak — Język a filozofia w ujęciu E. Gilsona.

Autor kolejnego referatu postawił sobie zadanie przedstawienia nie tyle ujęcia relacji między językiem a filozofią, jaki proponuje Etienne Gilson, ile raczej chciał zastanowić się nad bardziej szczegółowym problemem — nad czynnikami pozwalającymi człowiekowi na posługiwanie się językiem. Chodzi tu właściwie o ustalenie czynników podstawowych: roli myślenia i pojęcia. Rozważanie tych dwu zagadnień zostało poprzedzone zaprezentowaniem omówionych przez Gilsona współczesnych tendencji w lingwistyce. G. Nowak przeprowadził swoje analizy w oparciu o tekst Gilsona pt.: *Lingwistyka i filozofia*.

Wysiłki językoznawców zmierzają do zbudowania nauki o języku nie ustępującej pod względem pewności i obiektywności najbardziej naukowym gałęziom wiedzy przyrodniczej. Analiza języka jest dla nich jednocześnie analizą myśli.

Czym innym jednak jest mowa i język, pojęty jako struktura. Mowa funkcjonuje w dwóch płaszczyznach: znaczenia i oznaczenia. Wydaje się więc niemożliwe skonstruowanie nauki ściśle obiektywnej o przedmiocie tak złożonym. Językoznawcy pomijają tę nie naginającą się do praw, obliczeń i pomiarów funkcję znaku, jaką jest jego znaczenie. Innym utrudnieniem jest lingwistyczny „podział” znaku (ze względu na porządek artykulacji) na monemy — najmniejsze jednostki znaczące oraz fonemy — elementy nie posiadające znaczenia, a służące tworzeniu monemów.

Gilson ujawnia nieuchronną konsekwencję, jaką jest badanie języka w oderwaniu od jego sensów (przynajmniej traktowano go tak, jakby znaczeń nie zawierał). Jest to według niego domaganie się powstania nauki opartej na uprzedniej likwidacji jej przedmiotu.

Realizowanie językoznawstwa według modelu nauki przyrodniczej jest, co rozumie filozof, dążeniem do eliminacji roli intelektu, który jest przecież decydującą przyczyną mowy. Aby wiedzieć, co oznacza, czy zwłaszcza znaczy dane słowo, trzeba zapytać o naturę poznania oraz o zdolności pozwalające człowiekowi na posługiwanie się językiem.

Sensy wypowiedzianych słów są ujęte, pomyślane. Wiedzieć o czym się mówi, to tyle samo, co wiedzieć, co się myśli. Takie ujęcie sugerowałoby tezę, że myślenie jest czymś w rodzaju „milczącej mowy”. Gilson zwraca jednak uwagę na fakt, że choć mowa wewnętrzna jest pomyslanym słowem, to musi jednak mieć za przyczynę pewną czynność umysłową. Nic o tej formie myślenia wcześniejszej od języka nie możemy *ex definitione* powiedzieć; to, co zachodzi wcześniej niż komunikacja, nie może być zakomunikowane. Pozostaje próba wyróżnienia myśli wypowiedzianej w akcie jej wypowiedzania.

Gilson opisuje za np. Benveniste, De Saussurem odczucie myśli jeszcze nie wypowiedzianej jako ujęcie czegoś, co zachodzi naraz, niepodzielne, nie zawierające ustalonych z góry wyobrażeń, co odróżnia się od mowy, rozczłonkowanej ekspresji słownej. Rozwiązanie przedstawionych wyżej problemów Gilson widzi w analizie produktu aktu poznawczego intelektu, mianowicie pojęcia.

Gilson przytacza poglądy św. Tomasza z Akwinu (zawarte w *De veritate*). „Verbum” oznacza przede wszystkim mowę zewnętrzną, wypowiedzianą. Wskazuje też jednak na jej przyczynę sprawczą i celową — mowę wewnętrzną — bo słowo, aby coś znaczyć, ma swoją przyczynę w woli, celową — aby właśnie wyrazić słowo wewnętrzne. Mowa wyraża to, co jest pojmwane intelektem, nie zaś owo samo pojmwowanie, ani tym bardziej intelekt. Tomasz rozróżnia „verbum cordis” — wytwór aktu pojmwowania intelektualnego bez żadnego obrazu wokalnego, „exemplar” — pierwowzór, według którego myślimy, a więc mowę wewnętrzną, oraz „verbum vocis” — słowo wypowiedzane. Opis „verbum cordis” jest, jak zauważa Gilson, opisem pojęcia (o ile nie mylimy go ze słowem wewnętrznym). Funkcja pojęcia ma w akcie poznawczym charakter mediacyjny. Rzecz możemy nazwać w momencie poznania jej przez intelekt, dlatego też słowo oznacza nie pojęcie, ale rzecz poznana w pojęciu. Myślenie wyprzedza zarówno mowę jak i pojęcie, myślenie wyraża się przede wszystkim w poznaniu tego, co jest, a językiem posługuje się jedynie po to, aby to, co jest, oznaczać.

*Jerzy Wyszyński*

**Seminarium Naukowego Koła Filozofów ATK  
zorganizowane ku czci św. Tomasza z Akwinu**

Dnia 8 marca 1977 w Akademii Teologii Katolickiej odbyło się uroczyste seminarium Naukowego Koła Filozofów dla uczczenia 703 rocznicy śmierci patrona studiów filozoficznych św. Tomasza z Akwinu.