

JĘZYK (naturalny) – system znaków wytwarzanych w procesie poznania, służący komunikowaniu się międzyludzkiemu oraz formułowaniu treści poznawczych.

JĘZYK I POZNANIE. Poznanie ludzkie i komunikowanie się ludzi między sobą dokonuje się za pomocą systemu znaków, tworzących j.; w systemie językowym mamy do czynienia z trzema składnikami: 1) rzeczą znaczącą; 2) znakiem naturalnym (pojęcie, sąd); 3) znakiem narzędnym umownym (wyrażenie, słowo).

Proces poznania ludzkiego, którego istotną częścią jest j., wychodzi z sytuacji poznawczej przedznakowej, w której nawiązujemy przedpoznawczy kontakt z istniejącym światem; ów kontakt dotyczy doświadczalnego stwierdzenia istnienia bytów realnych, a więc takich bytów, które istnieją same w sobie jako w podmiocie. Doświadczamy poznawczo i w następstwie tego wiemy, że istnieją byty i że żyjemy w świecie rzeczywiście istniejącym. Fakt istnienia nie jest nam dany w refleksji poznawczej; przeciwnie, doświadczamy go bezpośrednio – jako aktu istnienia bytów. Doświadczamy tego, że jesteśmy zanurzeni w istniejącym świecie wielorakich bytów. Doświadczenie istnienia podmiotowego (byty istnieją w sobie jako w podmiocie – co nie wyklucza wtórnego, zapodmiotowanego sposobu bytowania) jest nam dane od samego początku naszego życia. Od chwili urodzenia się człowiek zasadniczo reaguje na fakty-akty istnienia tego, co warunkuje jego życie-istnienie. Powstały nawet teorie o doświadczaniu istnienia już w prenatalnej fazie życia. Zachodzi bezpośredni kontakt żyjącego człowieka z istniejącym podmiotowo przedmiotem, warunkującym istnienie człowieka. W tym kontakcie istnień realnego (istniejącego) podmiotu z realnym (istniejącym) przedmiotem powstaje pierwsze poznawcze zetknięcie się istniejącego człowieka, obdarzonego zdolnością poznania, z istniejącym podmiotowo przedmiotem – matką, warunkującą fakt istnienia-życia zrodzonego człowieka. Zanim nastąpi jakiegokolwiek poznanie treści doświadczanych bytów (matki), już ma miejsce doświadczenie istnienia rzeczywistości życiodajnej. U dziecka doświadczenie poznawcze istnienia buduje się nieustannie w następstwie kontaktu zwł. z matką. Owo doświadczenie istnienia manifestuje się u niemowlęcia w różny sposób: płaczem, uśmiechem i wreszcie rozumiejącym spojrzeniem. Owo

doświadczenie istnienia nieustannie napęnia się nowymi treściami doświadczanych przedmiotów jako bytów realnie istniejących.

Pierwotnie poznanie dokonuje się więc w akcie doświadczenia istnienia podmiotu gwarantującego istnienie-życie człowieka. Stąd podstawowe rozumienie doświadczenia wiąże się zawsze z rozumieniem takiego typu poznania, które rejestruje fakt podmiotowego istnienia. Nie ma doświadczenia abstraktów (te istnieją tylko w ludzkim podmiocie poznającym), lecz jest doświadczenie tego, co istnieje, i w poznaniu daje się ująć w postaci jakiegoś znaku doświadczanej, istniejącej treści poznawanej; to właśnie Arystoteles nazwał ἐμπειρία [empeiría], tzn. doświadczenie zmysłowe. Słyszając, oglądając, dotykając istniejące rzeczy, możemy je poznawczo, zmysłowo zinterpretować, czyli w sobie, jako poznającym i istniejącym bycie, zapisać w formie odpowiednich znaków. Istniejący podmiotowo byt jest także doświadczany w poznaniu intelektualnym; chodzi o doświadczenie siebie samego jako istniejącego podmiotu. Na fakt ten zwrócił uwagę Tomasz z Akwinu (*S. th.*, I, q. 76, a. 1): „Experitur enim homo seipsum esse, qui intelligit et sentit” („Człowiek doświadcza samego siebie, że jest tym, który poznaje intelektualnie i zmysłowo”).

Istnienie jest doświadczane w bezpośrednim styku poznawczym podmiotu poznającego z istniejącym przedmiotem tego poznania. Między doświadczanym istnieniem przedmiotu i istnieniem podmiotu poznającego nie występuje żaden pośrednik poznania, wszystkie zaś pierwotne pośredniki poznania są w nas zapisane jako znaki; doświadczenie istnienia nie wyraża się w żadnym znaku i jako znak nie może być komunikowane drugiemu, nie może też być komunikowane sobie samemu, ponieważ znaku wyrażającego istnienie nie ma. W aktach refleksji nad doświadczeniem (poznaniem) istnienia bytu trafiamy od razu na przedmiotowy akt istnienia bytu, a nie na jakiś pośrednik – pojęcie. Kiedy opisujemy procesy naszego poznania, w sposób naturalny pomijamy istnienie bytu, istnienie bowiem jest warunkiem wstępnym poznania, a nawet racją naszego poznania. W akcie normalnego poznania nie ma nigdy żadnej wątpliwości co do poznania istnienia – istnienie jest po prostu oczywiste. Wiemy, że coś, co poznajemy tu i teraz, istnieje albo nie istnieje (w sobie jako podmiocie swego istnienia). Fakt poznania istnienia jest tak

pierwotny i radykalnie konieczny dla rozpoczęcia procesu poznania, że zostaje pominięty na rzecz ujmowania istniejących treści. Jest tak oczywisty, że niemal niewidoczny, dlatego w analizie procesu poznania jest wręcz niezauważany. Trzeba dopiero namysłu i swoistego negatywnego doświadczenia nie-istnienia tego, co normalnie istniało, by zdać sobie sprawę z faktu poznania istnienia. Trudno jest dokonać refleksji nad ujęciem przedpoznawczym aktu istnienia, bowiem w naszym umyśle nie ma żadnego znaku (pojęcia) istnienia; każda refleksja nad ujęciem istnienia odnosi nasze poznanie do samego aktu istnienia bytu, a nie do czegoś, co stanowiłoby pośrednik w ujęciu istnienia. Ujęcie poznawcze istnienia możemy wyrazić nie w postaci pojęcia, ale w postaci sądu o istnieniu, który wyraża i komunikuje fakt, że rozumiemy to, iż poznajemy akt istnienia bytu. To właśnie stwierdza sąd egzystencjalny, zapisujemy go w postaci zdania: A – istnieje. Taki sąd jest rezultatem namysłu i rozumienia istnienia bytu, chociaż można przyjąć, że sąd egzystencjalny jest również manifestacją rozumienia tego, iż posiadamy doświadczenie istnienia rzeczywistości. Jest to nawet konieczne, mając na uwadze dzieje filozofii, w której fakt poznania istnienia został raczej pominięty, a analizę poznania zakończono na rozpatrywaniu systemu znakowego, w oderwaniu od faktu istnienia.

Nie uwzględniając przedznakowego sposobu poznania świata, tracimy podstawę rozróżnienia świata realnego (z istniejącą wielością bytów) od świata abstrakcyjnych treści poznawczych, które mogą być realne, ale też mogą być jedynie fikcyjne, utworzone z innych znaków występujących w realnym poznaniu świata. Wykorzystując przedznakowe poznanie istnienia świata realnego, można dokonywać interioryzacji poznawczej treści istniejących bytów. Dokonuje się to w aktach pojęciowego poznania, które u człowieka zakłada (podkreślaną przez Arystotelesa) empirię poznawczą. Treści poznawcze istniejących bytów są nam pierwotnie dane w poznaniu zmysłowym – zmysłów zewnętrznych (wzroku, słuchu, dotyku, węchu, smaku) oraz zmysłów wewnętrznych, a więc zmysłu integrującego poszczególne wrażenia zmysłów zewnętrznych w jedną przedmiotową całość, co dokonuje się w tzw. zmyśle wspólnym, a następnie w wyobraźni, pamięci, zmyśle oceny (który u człowieka został nazwany rozumem szczegółowym, kierującym racjonalnym

używaniem konkretnych przedmiotów przydatnych do naszego życia). Zmysł ten jest jakby syntezą człowieczeństwa, a więc syntezą cech zwierzęco-zmysłowych i cech duchowo-intelektualnych. Akty rozumu szczegółowego, którymi nieustannie się posługujemy, wyrażają się w konkretnym poznaniu rzeczywiście istniejących przedmiotów (ogólnie rozumiemy ich znaczenia, używając tych przedmiotów, np. rano, gdy wstaję z łóżka, wdziewam „te oto” pantofle, odkręcam „ten oto” kurek z wodą, biorę do golenia „ten oto” aparat, używam „tego oto” mydła; ogólnie więc rozumiem, co to jest pantofel, co to mydło, i nie myślę ich użycia). Zarazem doświadczam, że przedmioty te rzeczywiście istnieją, bo gdy ich nie znajduję, to wyrażam zdenerwowanie. Taki akt poznania Tomasz z Akwinu nazwał „cognoscere existens ut sub natura communi”.

Dokonuje się więc spontaniczne poznanie treści konkretnej rzeczy, która jest rozumiana na tyle, że nie utożsamiam różnych treści ze sobą i wiem, że ta konkretna treść istnieje. Jest to poznanie na pograniczu zmysłowej percepcji treści i jej bardzo ogólnego rozumienia. Owo pogranicze poznania wyznacza sama ludzka natura – ζῷον λογικόν [dzoon logikón], animal rationale – swoista synteza ducha i materii, jako jednego bytu osobowego. Poznanie bytu od strony „że istnieje” i „czym jest”, podlega coraz dokładniejszemu procesowi. Owocem tego procesu poznania jest uświadomienie sobie, że poznanie istnienia wyraża się w sądach egzystencjalnych: „A istnieje”, gdzie „A” oznacza jakiś konkret, natomiast „istnieje” oznacza afirmację istnienia. Pogłębienie poznania tego, „czym konkret jest”, dokonuje się przez analizę procesu poznania pojęciowego.

ZNAK JĘZYKOWY NATURALNY (POJĘCIE, SĄD). Poznanie istnienia jest bezpośrednie, przedznakowe, natomiast wszelkie poznanie treści rzeczy, zwieńczone utworzeniem pojęcia, jest już poznaniem zapośredniczonym. Czynnikiem pośredniczącym jest utworzony znak, który – nie zatrzymując na sobie poznawczej uwagi w aktach spontanicznego poznania – jest znakiem przezroczystym (transparentnym). Trzeba dopiero aktu refleksji, by uświadomić sobie, że posiadamy w sobie pojęciową reprezentację rzeczy. Gdy zwracam się do kogoś i wskazując na coś wołam – „pies”, to normalnie adresat reaguje na wskazany przedmiot – na psa, ale gdy go nie widzi, pyta – „gdzie on

jest?” lub „co rozumiesz, gdy wołasz pies?”. W ten sposób prowokuje akt refleksyjnego poznania, akt swoistego namysłu poznawczego nad spontanicznym stwierdzeniem: „pies!”. Wówczas, w akcie refleksji nad moim pierwotnym aktem poznania, uświadamiam sobie treść (sens) wyrażenia „pies”. Ten właśnie sens, który w sobie wywołałem i nabudowałem, jest pojęciem, przez które i dzięki któremu łączę się poznawczo z rzeczywistością (jaką w tym przypadku jest konkretne zwierzę – pies). Dokonując aktu poznania konkretnego zwierzęcia dostrzegam, że w akcie poznawczym zwierzę to (jako przedmiot poznania) jakoś uwewnętrzniam (interioryzuję). Zinterioryzowanie przedmiotu materialnego nie może jednak dokonać się materialnie, byłoby to absurdem. Dokonuje się inne – pozamaterialne zinterioryzowanie. Nie może się ono dokonać inaczej, jak przez utworzenie przez moje akty poznawcze jakiegoś obrazu-znaku rzeczy. Dostrzegając konkretny materialny przedmiot, dostrzegam jego kształty, jego strukturę, jego głos, jego ruchy. Cechy te układam w swoisty znak – obraz rzeczy poznawanej. Z tych aktów poznawczych konstruuję sobie obraz poznawanej rzeczy przez poznawcze ujęcie cech, które jawią mi się jako istotne dla ujmowanej rzeczy. Dokonuje się więc interioryzacja poznawcza samej rzeczy przez skonstruowanie w moim aparacie poznawczym (intelekcje) znaku formalnego (ujęcie rzeczy ze względu na jej formę, a nie materię), który jest znakiem całkowicie przezroczystym – do tego stopnia, że w moim spontanicznym poznaniu nie zatrzymuje na sobie uwagi poznawczej, lecz natychmiast odsyła mój akt poznania w stronę rzeczy.

Ujmuję zatem poznawczo samą rzecz w świetle utworzonego przeze mnie znaku – pojęcia. W tym pierwszym etapie poznania treści bytu mam do czynienia raczej z rzeczą znaczoną przez pojęcie – znak, aniżeli z samym znakiem. O istnieniu znaku i jego pojęciowej treści mogę dowiedzieć się dopiero po dokonaniu aktu refleksji nad moim spontanicznym poznaniem, gdy zastanawiam się (lub ktoś mnie pyta: „co przez to rozumiesz?”) nad sensem wypowiedzianego wyrażenia. A więc rzeczy-byty są w takiej mierze przeze mnie poznawane, w jakiej mierze są przeze mnie oznaczone przez utworzony o nich znak formalny. Rzeczy nie oznaczone przez znak poznawczy (pojęcie) nie są rzeczami poznanyymi. W procesie poznania treści bytów realnych (istniejących) spotykamy się zatem z samą rzeczą znaczoną, i ona zatrzymuje

na sobie uwagę w aktach spontanicznego poznania, a więc tych aktach poznawczych, które normalnie kierują ludzkim działaniem. Człowiek dzięki swemu spontanicznemu poznaniu jest związany z realnie istniejącym światem, bez tego związania nie mógłby przetrwać. Świat dany nam w poznaniu spontanicznym jest tym realnym środowiskiem, w którym człowiek jest zanurzony poznawczo i emocjonalnie. Szczególnie uwydatnia się to w pytaniach dziecka, dotyczących osób i rzeczy.

Dokonując aktu spontanicznego poznania bytu dokonujemy tego świadomie, tzn. rejestrujemy w naszym poznaniu te akty poznania. Poznając i rejestrując w mej świadomości to, że poznaję: poznaję przedmiot poznania; poznaję źródło – podmiot poznania; poznaję mój sposób poznania i rejestrując go nie zwracam uwagi na tę właśnie poznawczą rejestrację. Poznawcza rejestracja procesu poznania nazywa się w filozofii „refleksją towarzyszącą”; może ona stać się rzeczywiście aktowo poznawaną refleksją, gdy uprzedmiotowimy proces refleksji towarzyszącej i przejdziemy na pole refleksji aktowej, w której naszą uwagę poznawczą kierujemy na zarejestrowane w nas spontaniczne poznanie rzeczy. Refleksja aktowa (refleksja pełna) nie byłaby jednak możliwa, gdyby nie było poznania spontanicznego, przez które istniejący świat zostaje w aktach poznania (znakowego) poznawczo zinterioryzowany, bowiem spontaniczne poznanie dotyczy przedmiotów realnie istniejących, a nie przedmiotów jedynie pomyślanych. Stąd filozoficzne (ludzkie) rozumienie świata realnie istniejącego dokonuje się w aktach spontanicznego poznania, a nie poznania refleksyjnego. Przedmiotem poznania refleksyjnego jest zawsze moje poznanie i treści tego poznania już zinterioryzowane. Proces spontanicznego poznania jest nieustannie kontrolowany w towarzyszącej refleksji; refleksja towarzysząca w ciągu życia nasila się i wzrasta także przy poznaniu spontanicznym – inaczej zachowuje się dziecko w aktach spontanicznego poznania, pochłonięte przez przedmiot swego poznania, a inaczej osoba dorosła, która także kieruje się poznaniem spontanicznym i zasadniczo operuje realnym przedmiotem tego poznania, ale „łuna poznawcza” refleksji niepomiarowo wzrasta i towarzyszy aktom spontanicznego poznania. Człowiek dorosły dokonując aktów spontanicznego poznania, wie więcej o tym, że

poznaje i jak poznaje, aniżeli dziecko jeszcze w poznaniu nie wyćwiczone.

ZNAK JĘZYKOWY NARZĘDNO-UMOWNY (WYRAŻENIE). Mając zarysowany obraz początków naszego poznania, zogniskowanego na samej rzeczy poznawanej, a więc na rzeczy znaczonej wytwarzanym pojęciem – znakiem przezroczystym, należy zdać sobie sprawę z samej struktury znaku-pojęcia. Jawi się ona jako swoista, skonstruowana przez nas w procesie poznania więź (relacja) z korelatami. Rzeczy poznawane jawią się nam nie jako proste i niezłożone, lecz jako wielostronnie złożone z elementów (ujęte w poznaniu nazywają się cechami samej rzeczy), takich np. jak u postrzeganego człowieka: głowa, tułów, ręce, nogi, oczy, nos. Dostrzegane elementy są czymś realnym, co zatrzymuje naszą uwagę poznawczą, co jest ważne, co nie bytuje oddzielnie, ale w całym człowieku jako jego komponent. Taki właśnie komponent – jako związany z całością i innymi komponentami – zostaje w naszym poznaniu ujęty jako korelat dostrzeżonej i ujętej relacji realnej, zachodzącej w samej rzeczy. W naszych aktach poznawczych cechy te wiążemy w jedną relacyjną więź jako obraz formalny rzeczy. Pojęcie jest więc znakiem – obrazem jawiącym się jako relacyjna więź, przedstawiająca samą rzecz tak, że cała uwaga poznawcza jest skierowana na rzecz samą, a nie na jej obraz – znak. Gwarantuje to realizm naszego spontanicznego poznania.

Zarazem dostrzegamy, że utworzony w naszych aktach poznawczych obraz – znak formalny występuje w wielorakich relacjach: do innych znaków, do samego poznającego jako sprawcy, do adresata (interlokutora) oraz w relacji do znaków wtórnych, ale już nie obrazów rzeczy, lecz znaków będących jedynie instrumentem w komunikowaniu się, czyli znakiem językowym; sam znak językowy (wyrażenie) wchodzi z kolei w wiele nowych relacji, zarówno w porządku znaków językowych, jak i różnych podmiotów i adresatów j. System relacji wiąże zarówno strukturę znaków, jak i ich funkcjonowanie. Znajomość systemu relacji znakowych zapewnia prawidłowe posługiwanie się zarówno poznaniem, jak i j., w którym wyrażamy procesy i treści naszego poznania, i może uchronić od błędów i nadużyć, które pojawiają się przy używaniu j. tym łatwiej, im bardziej oddalamy się od spontanicznego poznania, a zbliżamy do poznania refleksyjnego, w którym usamodzielniamy niektóre elementy złożonego procesu poznania.

Powstanie j., jako umownego znaku naszych myśli, będących znakami naturalnymi samej rzeczy, jest konieczne ze względu na komunikowanie się międzyludzkie. Człowiek może sobie stwarzać swój j., za pomocą którego może się komunikować z innymi. Zauważamy, że dzieci tworzą sobie swój j., zrozumiały jedynie dla tych, którzy znają strukturę tego j. Ogromna liczba j., którymi posługują się ludzie, dostatecznie uzasadnia zdolności ludzkie do tworzenia sobie j. jako narzędzia międzyludzkiej komunikacji. Owa narzędność j. jawi się szczególnie ostro, gdy staramy się opanować jakiś nieznan nam j.; wówczas musimy nauczyć się używania tego j. tak, jak musimy nauczyć się używania innych narzędzi. Istnieją teorie uczenia się używania j., co świadczy o funkcji instrumentalnej naszego j. Narzędność j. daje o sobie znać wówczas, gdy – w twórczym zmaganiu się – pragniemy dokładniej i lepiej wyrazić naszą myśl, będącą znakiem formalnym samej rzeczy. Zwrócili na to uwagę poeci: J. Słowacki w *Beniowskim* (Pieśń V, wers 126 n.): „Chodzi mi o to, aby język giętki / Powiedział wszystko, co pomyśli głowa;”, oraz A. Mickiewicz w *Wielkiej Improwizacji* (*Dziady*, Część III, scena II, wersy 5–10): „Język kłamie głosowi, a głos myśli kłamie; / Myśl z duszy leci bystro, nim się w słowach złamie, / A słowa myśl pochłona i tak drżą nad myślą, / Jak ziemia nad połkniętą, niewidzialną rzeką. / Z drżenia ziemi czyż ludzie głąb myśli docieką. / Gdzie pędzi, czy się domyślą?”.

Narzędności j. nie można ograniczyć jedynie do słów. Lingwiści (É. Benveniste w: *Problèmes de linguistique générale*, i koryfeusz strukturalizmu filozoficznego C. Levi-Strauss, a za nim inni) wskazują na konieczność odróżnienia poszczególnych słów – wyrażeń (*la parole*) od j. jako struktury (*la langue*); a więc słowa pełniłyby funkcję narzędzia w międzyosobowym komunikowaniu się. Jednak Benveniste uważa, że istnieje stała, odrębna sfera j. – struktura językowa, którą człowiek przejmuje: „to w języku i przez język człowiek konstytuuje się jako podmiot; język bowiem, jako jedyny w gruncie rzeczy, stanowi podstawę w porządku bytu, pojęcia jaźni – (ego)” (tamże, 259). Struktura ogólna j. jest tu pojęta jako swoiste a priori ludzkiej tożsamości. „Jesteśmy zdania – pisze Benveniste – że owa »podmiotowość« omawiana w fenomenologii i psychologii [...] jest jedynie bytowym przejawem podstawowej cechy języka. Jest »ja«, kto mówi »ja«. Tu właśnie znajdujemy podstawę

»podmiotowości«, która się określa przez status lingwistyczny tego, co się nazywa osobą» (tamże, 260).

Z wypowiedzi Benveniste'a wynika, że nasze wrzucenie w sferę j. generuje jaźń, będącą – w takim stanie rzeczy – interioryzacją gramatyki j. Takie stanowisko jest arbitralnym przyjęciem j. za autonomiczną, samą w sobie, substancjalnie ustrukturalizowaną rzeczywistość, istniejącą pierwiej, niżli realny człowiek. Jest to pogląd nie do przyjęcia. W rzeczywistości czymś zasadniczym i pierwszym jest nabywanie w aktach poznania własnej świadomości, poprzez odróżnienie siebie jako poznającego podmiotu od poznawanych przedmiotów, o których tworzymy pojęciowe znaki. Prawdą jest, że używanie j. wchodzi w strukturę procesu poznawczego, ale w procesie tym nie można utożsamiać podmiotowości z faktem posługiwania się j. Wyabstrahowana struktura j. staje się pomocną w dokonywaniu analiz j., ale to nie znaczy, że to, co zostało wyabstrahowane i jakoś uprzedmiotowione, istniało wcześniej samo w sobie, przed normalnym funkcjonowaniem i używaniem j.

To j. jest systemem znakowym instrumentalnym, wynalezionym przez człowieka ze względu na realny proces poznawania rzeczy, który to proces dokonuje się wraz z tworzeniem lub przyjęciem już istniejącego j. Przy takim rozumieniu j. błędnym uproszczeniem jest stwierdzenie Benvenista: „nie używam »ja«, jak tylko zwracając się do kogoś, kto w mej mowie będzie »ty«. Jest to warunek dialogu, który konstytuuje osobę, gdyż zakłada, że ja stanę się w zamian »ty« w wypowiedzi tego, który z kolei określi się jako »ja«” (tamże, 260). Teorie te, wyjaśniające z punktu widzenia lingwistyki strukturalnej funkcjonowanie j., upadają w zderzeniu z podstawowym doświadczeniem własnej podmiotowości – „ja”, z której wypływają wszystkie czynności moje. Doświadczenie wewnętrzne jest bezpośrednio, bezznakowe, a mediacja znakowo-językowa nie jest konieczna, aby uzyskać doświadczenie jaźni. J. jako struktura jest wyabstrahowanym i uprzedmiotowionym systemem znaków instrumentalnych, służących do komunikowania drugiemu lub sobie samemu (uświadomieniu sobie) własnej podmiotowości, jako różnej od zinterioryzowanych w poznaniu treści poznanych bytów realnie istniejących. Istnienie moje nie jest tożsame z istnieniem treści bytów, stanowiących

przedmiot spontanicznego poznania.

STRUKTURA JĘZYKA. Tak rozumiany j., występujący w procesie poznania jako ogólna struktura znaków narzędnych umownych, jawi się jako relacyjna sfera znaków, w której da się wyróżnić zakresy funkcjonowania tychże znaków. Sprowadzają się one do trzech grup, tradycyjnie uznawanych w filozoficznym rozumieniu j.; są to: syntaktyczna sfera znaków, sfera semantyczna, sfera pragmatyczna.

J. uwikłany w relacje syntaktyczne, semantyczne i pragmatyczne stanowi jeden system znakowy, a relacje warunkują się wzajemnie tak, że w normalnym użyciu j. nie jest możliwe oderwanie sfery syntaktycznej od semantycznej i pragmatycznej, bez zatracenia podstawowego charakteru j. jako systemu znakowego. Jednak w celu dokonywania analiz j., zwykło się wyakcentowywać którąś z funkcji j.

W językoznawstwie, aby dokonywać analiz struktury j., wyodrębnia się syntaktyczną stronę j. od pozostałych. Tu bowiem najpierw dokonały się analizy dotyczące budowy (gramatyki) j., tu dokonało się rozróżnienie rzeczowników od czasowników i innych form wypowiedzi językowych. Gramatyka jakiegoś konkretnego j. ujawnia jego strukturę. Jednak nie należy, nawet w analizie syntaktycznej j., pomijać jego strony semantycznej, bowiem j. ze swej natury jest znakiem odsyłającym do znaczonego przedmiotu. W dokonywanej przez językoznawców analizie syntaktycznej funkcji j. zatracą się w dużej mierze znakowy charakter j., traktując wyrażenia językowe niemal jak przedmioty o jednoznacznej budowie, podczas gdy do natury znaku należy właśnie jego relacyjność: odesłanie (relacja) do językowego sensu, a poprzez sens do samej rzeczy znaczonej. Nawet sam sens językowy oderwany od rzeczy znaczonej już jest deformacją j.

Rozumienie sensu wyrażen językowych jest wcześniejsze od poznania syntaktycznej funkcji j., rozumienie sensu jest bowiem istotną cechą samego poznania. Najpierw tworzymy w naszym akcie intelektualnego poznaniu sensy, czyli konstruujemy znaki – obrazy rzeczy, a dopiero utworzone sensy nazywamy w jakimś j. Choć prawdą jest, że w normalnym ludzkim akcie poznania procesy te są ze sobą sprzężone, i używamy j. dla lepszego uformowania pojęcia, to jednak samo skonstruowanie sensu w akcie poznania

jest racją dobrania lub utworzenia odpowiedniej nazwy.

Do przekazania sensu znaków językowych potrzebna jest znajomość pragmatyki językowej, czyli sposobu użycia znaków językowych. Różne sposoby użycia znaków językowych determinują sens poznawanej rzeczy. Odmienne użycie może zmienić, zdeformować lub nawet przekreślić dotychczasowy sens. Trzeba wiedzieć, jak używa się j. jako systemu znaków w określonych sytuacjach poznawczych i życiowych związanych z komunikowaniem się za pomocą j. Choć wyróżnione struktury j. pomagają nam lepiej zrozumieć jego wielostronne relacje i jego bytowy charakter, to jednak nie zezwalają na oddzielenie od siebie poszczególnych struktur j. bez groźby deformacji poznawczej; często miało to miejsce w dziejach myśli filozoficznej. Już u zarania filozofii – w kręgu sofistów, u Gorgiasza i Protagorasa – w j. i jego użyciu w racjonalnym poznaniu i międzyludzkim komunikowaniu się celowo przeakcentowywano funkcji pragmatyczną j. Rozwój kultury i życia obywatelskiego w Atenach zaowocował używaniem j. w teatrze, na zebraniach ludowych i sądach; docenianie roli retorów (Demostenesa) ukazało wagę posługiwania się odpowiednim, celowym sposobem użycia j., czyli stroną pragmatyczną j. dla uzyskania poważania i znaczenia. Sofiści obiecywali swoim uczniom, że dzięki odpowiedniemu używaniu j. osiągną zamierzony sukces, i to bez względu na prawdę, którą przedstawiano jako zależną od odpowiedniej językowej pragmatyki. Takie stanowisko spotkało się ze zdecydowanym sprzeciwem Sokratesa, który wskazał, że bez wydobycia odpowiedniego, koniecznego sensu (znaczenia), same wyrażenia językowe mogą prowadzić do nieładu i znieprawienia (nie jest tym samym w życiu ἀρετή-[areté]-cnota-męstwo i tchórzostwo, prawość i znieprawienie). Istnieją w j. pokłady sensu koniecznego, niezmiennego, niepodlegającego takiej czy innej pragmatyce językowej. To przekonanie Sokratesa stało się znaczące, wręcz przełomowe w filozoficznym rozumieniu j. i miało wpływ na filozoficzne wyjaśnianie rzeczywistości, zwł. wtedy, gdy jego uczeń, Platon, rozciągnął koncepcję sensów na całą rzeczywistość – „rzeczywistą rzeczywistość” (ὄντως ὄν [ontos on]), mieszczącą się właśnie w sferze sensów – pojętych jako idee.

Stanowisko Sokratesa, opierającego filozoficzne analizy na sferze

sensów (u Platona idei), rozumianych jako ogólne, konieczne i niezmiennie, zaważyło na dziejach myśli filozoficznej. Odtąd mniej interesowano się samym bytem (rzeczą, osobą), a bardziej sensem bytu (sensem rzeczy, sensem osoby). Uwidocznilo się to zwł. w różnych postaciach neoplatonizm, w filozofii arab. (kalifatu bagdadzkiego), u Jana Dunsza Szkota i szkotyzmie wraz z suarezjanizmem, skąd już o krok do zapoznania obiektywnego rozumienia sensu (co miało miejsce już u Platona, gdzie idea istnieje „mocniej i pełniej” niż sama rzecz) i zaowocowało zejściem w subiektywizm, zdomowało się w subiektywistycznych nurtach filozofii Kartezjusza, J. Locke’a, D. Hume’a, G. W. Leibniza, Ch. Wolffa, I. Kanta, germańskiego idealizmu J. G. Fichtego, F. W. J. Schellinga, G. W. F. Hegla (paradoksalnie jego idealizm nazywany „obiektywnym”), neokantyzmu, fenomenologii, egzystencjalizmu. Niemal cała europejska filozofia została sprowadzona do „ontologicznej” semiologii, w której decydujące było antropologiczne a priori, zwł. od czasów Kanta.

XX-wieczne nurty filozofii analitycznej (bryt. i amer.) posłużyły się syntaktyczną stroną j. w wyjaśnianiu przedmiotu filozofii, którą sprowadzono zasadniczo do językowych analiz, bazujących na wyznacznikach antropologii kantowskiej. Filozofia miała się stać nawet terapią językową (Wittgenstein).

Sztuczne rozczłonkowanie j. i akcentowanie jednego jego członu doprowadziło do koncepcji filozoficznych niewiele mających wspólnego z realnie istniejącymi rzeczami i osobami, powodując w filozofii chorobliwe tendencje narzucania apriorycznych rozwiązań na realnie istniejący świat. Przybrało to w końcu postać mitycznego rozumienia rzeczywistości i sprowadzania filozofii, a za nią także teologii, do mitologicznych form poznania.

Skoro ludzki j. jest systemem znaków narzędnych, obejmującym stronę syntaktyczną, semantyczną i pragmatyczną – to rozumienie tego systemu jest nierozłącznie związane z reprezentowaniem samej rzeczy poznawanej i zarazem z międzyosobową komunikacją, a więc z obiektywną, przedmiotową stroną j. i jego stroną subiektywną, podmiotową. Wyróżnienie przedmiotowej i podmiotowej strony j. wiąże się z uwzględnieniem funkcji syntaktycznej i pragmatycznej z jednej strony oraz funkcji znaczeniowej – semantycznej ze strony drugiej. Znaczeniowa (semantyczna) strona znaku jest skierowana ku

samemu przedmiotowi – rzeczy poznawanej, natomiast strona syntaktyczno-pragmatyczna, a więc podmiotowa, wiąże się ze sposobem użycia j. Można zauważyć, iż na terenie językoznawstwa maleje zainteresowanie stroną semantyczną, a rośnie zainteresowanie syntaktyczną i pragmatyczną. Wiąże się to z modną dziś tendencją do subiektywizowania (psychologizm, socjologizm) naszego j., jako konsekwencji filozoficznego subiektywizmu (kartezjanizm, empiryzm bryt., kantyzm, psychologizm XIX w.). W analizie podmiotowych i przedmiotowych aspektów j. nie można zapominać o charakterze informacyjno-kognitywnym naszej mowy, a więc naszego naturalnego j., którym posługujemy się w poznawaniu i komunikowaniu naszych treści poznawczych.

SUBIEKTYWNOŚĆ JĘZYKA. J. jest używany przez poszczególnych ludzi (podmioty-osoby); w użyciu j. można zaobserwować zwiększającą się rolę podmiotu (osoby) jako gwaranta rzetelności poznawczo-informacyjnej. Szczególnym przypadkiem znaczenia podmiotu jako podmiotu, tzn. świadomego sprawcy aktu mówienia, są wyrażenia uroczyste, takie jak: „przysięgam”, „ślubuję”, „zaręczam”, „przyrzekam”, „daję słowo honoru”, „obiecuję”. Tego rodzaju wyrażenia mają wymiar społeczny – dotyczą osoby drugiej lub osób drugich, wśród których „ja”, jako świadomie mówiący podmiot, gwarantuje przedmiotową treść mowy. W takim uroczystym mówieniu to sam mówiący uprzedmiotawia siebie i siebie czyni gwarantem wypowiedzianych słów, za które bierze odpowiedzialność, często społecznie akceptowaną. Z dwóch wypowiedzi: „ja ślubuję, że...” oraz „on ślubuje, że...”, każda ma inny sens; w tym drugim przypadku mamy do czynienia jedynie z opisem zjawiska, natomiast w przypadku pierwszym następuje ekspozycja własnej podmiotowości, utożsamiającej się (intencjonalnie) z rzetelnością aktu wypowiedzi, gdzie subiektywność mojej wypowiedzi – a więc to, że mówię świadomie (rejestrując własną immanencję w akcie mówienia i tę immanencję jaźni akcentuję, biorąc ją jako gwaranta wypowiedzi) – czyni racją intersubiektywności mojej mowy. Ślubowania i przyrzeczenia odnoszą się do spraw przyszłych, zależnych od człowieka zamierzającego je sprawić. W takim wypadku gwarantem rzetelności i prawdziwości wypowiedzi nie jest przedmiotowość rzeczy, lecz sam podmiot, który staje się sprawcą tych stanów rzeczy, o których się wypowiada. Aby zastąpić lub dopełnić obiektywną gwarancję samej rzeczy, ujmowanej poznawczo w fakcie używania j., występuje tu specjalnie podkreślona immanencja podmiotu w j.

Z subiektywną stroną j. związane są jego funkcje pozakognitywne i pozainformacyjne. Chociaż w normalnym biegu rzeczy w naszym j. naturalnym występuje silnie zaakcentowana reprezentacja i komunikacja (gdyż j. pozostaje w relacji do rzeczy reprezentowanej i zarazem coś komunikuje adresatowi przekazu), to jednak spotykamy się z takimi przejawami j., w których j. nic nie reprezentuje. Dzieje się tak wtedy, gdy nie stwierdzamy tego, co rzeczywiście jest, lecz konstytuujemy jakąś bytowość. Jest to performatywna funkcja j.; jej przykładem są mianowania: „mianuję cię porucznikiem”, „daję ci nazwę

Heweliusz”, „chrzczę ciebie w Imię Ojca i Syna i Ducha Świętego”. Funkcja ta występuje zwł. w religii przy sprawowaniu sakramentów. Samą nazwę „performatywność” wiąże się z pracami Austina i szkoły analitycznej.

Funkcji performatywnej j. na pozór bliska jest funkcja deklaratywna (jej przykładem są wyrażenia: „sejm uchwalił ustawę budżetową”, „przepraszam, jest mi przykro”, „życzę ci wszystkiego dobrego”, „dom jest strzeżony”, „uwaga, zły pies”). W deklaratywnej funkcji j. występuje element reprezentacji, jak manifestowanie własnej subiektywności, ale także tutaj mamy do czynienia z deklaracją stanów obiektywnych (np. w komunikatach prasowych).

W językoznawstwie zwraca się uwagę na funkcje j. związane z subiektywnością, a więc na funkcję promotywną, impresyjną i ekspresyjną. Są one wtórne w stosunku do funkcji zasadniczej, informacyjno-komunikatywnej, albowiem tylko w j. informacyjno-komunikatywnym, jako kognitywnym, istnieją warunki dla prawdziwości wypowiedzi i obiektywnej ich sprawdzalności, ponieważ istnieje zarówno przedmiot wypowiedzi, jak i podmiot mówiący. J. performatywny manifestuje akt autentycznej władzy podmiotu mówiącego, natomiast związana z nim funkcja promotywna jest przyporządkowana skłanianiu drugiego człowieka do działania regulowanego j. promotywnym. Dlatego w funkcji promotywniej (normatywnej, propagandowej) nie ma odniesienia do bytu już istniejącego i zrealizowanego, lecz do dynamiczno-potencjalnej strony ludzkiej rzeczywistości. Sponuje ona więc realne występowanie potencjalności bytowych, bez których funkcja promotywna byłaby tylko ekspresją podmiotową. Z promotywną funkcją j., zwł. w momentach propagandy, występują funkcje impresyjna i ekspresyjna – pierwsza ma na celu wywołanie pożądanych reakcji u interlokutora, druga manifestuje emocje podmiotu mówiącego. J. propagandy scala te funkcje, jednak bazą jest tu funkcja kognitywna, której w używaniu j. naturalnego nie można przekreślić. Inne funkcje tu wymienione naznaczają całokształt wypowiedzi dużą dozą subiektywności adresata, u którego występują emocje jako uzupełnienie stanów kognitywnych.

W *Encyklopedii wiedzy o j. polskim* (Wr 1978) wymienia się, za R. Jakobsonem, inne jeszcze funkcje mowy związane z subiektywnością j.; są to funkcje: fatyczna, poetycka i metalingwistyczna. „Pierwszą pełnią środki

służące do ustalenia i podtrzymania kontaktu językowego pomiędzy odbiorcą i nadawcą. W języku polskim należą tu takie elementy, jak: słuchaj, więc, aha, hm, itp. Funkcję poetycką charakteryzuje zwrócenie uwagi przez mówiącego lub słuchającego na sam tekst, na właściwości jego budowy (fonetyczne, gramatyczne, leksykalne). Najwyraźniej funkcja poetycka przejawia się we wszelkiego rodzaju grze słów, tekstach rymowanych, poezji itp. Wreszcie funkcja metalingwistyczna (metajęzykowa) polega na skoncentrowaniu się na problemie języka jako systemu (kodu). Najwyraźniej pełnią tę funkcję zdania, w których pytamy o znaczenie jakiegoś wyrażenia lub wypowiadamy się na temat wyrażen językowych w ogóle” (tamże, 94).

Wyróżniając rozmaite funkcje j. dostrzegamy, że wszystkie one suponują funkcję naczelną – informacyjno-komunikacyjną (kognitywną). Zwrócenie uwagi na wtórne, pomocnicze funkcje j. jest konieczne ze względu na rolę podmiotu mówiącego i potrzebę wyakcentowania subiektywnych aspektów naszej mowy. Podmiot mówiący jest twórczy w swej mowie. Fakt używania ludzkiej mowy, czyli łączenia wyrazów w jeden ciąg wypowiedzi, podlega niezliczonym możliwościom ich połączeń w zdaniu, które w normalnym biegu rzeczy jest wyrazem sądu, czyli duchowego aktu poznawczego, wiążącego lub rozwiązującego pojęcia utworzone (znaki) w procesie interioryzacji istniejących rzeczy.

Sam L. Wittgenstein w ostatnim etapie swych dociekań doszedł do wniosku, że sprawa posługiwania się j. (podmiotowa strona j.) jest otwarta, j. jest bowiem wyrazem ducha. Jeśli Wittgenstein w pierwszym okresie swej twórczości, w *Traktacie logiczno-filozoficznym*, stojąc na stanowisku kartezyjańsko-spinozjańskim o doskonałej paraleli j. i rzeczy („Porządek i układ idei są takie same jak porządek i układ rzeczy”) uważał, że analizując i uściślając słowa analizuje przez to same rzeczy, jako jedyne odpowiedniki analizowanych słów – to ten sam Wittgenstein w drugim okresie ujmuje j. jako praktykowanie wszelkich możliwych układów słownych (Sprachspiel). Dostrzegł, że nie zachodzi korespondencja pomiędzy elementami j. i elementami przedmiotów. Punktem dojścia filozofii nie jest konkretna logika, która miałaby być filozofią j., nie można bowiem ustalić odpowiedniości między tymi dwiema sferami – ontologicznie różnymi.

Warto przytoczyć uwagi É. Gilsona na temat Wittgensteina rozważań nad j.: „Wittgensteinowi wydawało się, że doszedł do kresu własnych poszukiwań, kiedy w 1918 r. pisał w zakończeniu przedmowy do *Traktatu*: »Prawdziwość komunikowanych tu myśli zdaje mi się niepodważalna i definitywna. Jestem więc zdania, że w istotnych punktach problemu zostały ostatecznie rozwiązane [...]«. Ale w *Zeszytach Niebieskim i Zeszytach Brązowym* (*The Blue and Brown Books*, 1938) bez trudu dostrzec można sformułowania, które pokazują perspektywy nowych dróg, jeszcze innych i różnych rozwiązań, które się zawierały w *Traktacie* i *Dociekaniach filozoficznych: Współcześni myśliciele* [...] obstają przy poszukiwaniu w samym tworzywie języka racji uzasadniających struktury, którymi rządzi niematerialność myśli. A przecież już od czasów Plotyna wiemy, że logos jest jeden, ale jeden tą jednością, która nie jest jednością liczby czy ilości«” (*Lingwistyka a filozofia*, 17). Słowa te potwierdzają, że nie można twórczości ducha poddać wyczerpującej klasyfikacji, opierając się na relacjach ilościowo-matematycznych. Używanie j. jest twórcze.

OBIEKTYWNOŚĆ JĘZYKA. Reprezentacja ujętej w poznaniu treści rzeczy istniejącej to obiektywna strona j. Zinterioryzowana treść rzeczy mieści się w systemie pojęć tworzonych spontanicznie w aktach naszego poznania i świadomie wyrażanych w naszych sądach – zdaniach. Analizując obiektywną stronę j., należy podkreślić rolę sądów egzystencjalnych, które są wyrazem naszego przedznakowego ujęcia poznawczego aktualnego istnienia rzeczy. Sądy egzystencjalne, ujawniające poznawcze ujęcie istnienia, są dziełem refleksji dokonanej nad spontanicznym ujęciem poznawczym (bezznakowym) aktu istnienia rzeczy. Uświadamiamy sobie, że nasze poznanie realne dotyczy (w swej podstawowej fazie) ujęcia istnienia bytów; a istnienie w bytach jest tym właśnie czynnikiem, dzięki któremu ujmowane poznawczo treści rzeczy są rzeczywiste, realne, a nie wydumane, skonstruowane z uprzednio ujętych treści. Dlatego sięgnięcie do istnienia jako czynnika konstytuującego rzeczywistość stanowi w filozofii podstawę realistycznych wyjaśnień treści bytu realnie istniejącego.

System pojęć, wiązany w wypowiedziach zdaniowych (wypowiedzi zdaniowe są znakiem wcześniejszych sądów jako aktów poznającego ducha)

przybierają postać sądów orzecznikowych (pozytywnych lub negatywnych). Sądy orzecznikowe, w swej najprostszej strukturze wyrażane w postaci zapisu „S jest P” (dla sądów pozytywnych) lub „S nie jest P” (dla sądów negatywnych), są różne od sądów i zdań egzystencjalnych, wyrażanych w zapisie „A istnieje”. Różnią się w swej strukturze, gdyż sądy-zdania orzecznikowe posiadają orzecznik (predykat P), który – związany z podmiotem łącznikiem zdaniowym „jest” – oznajmia nam i bliżej wyjaśnia, czym jest sam podmiot wyrażony w zdaniu jako subjectum (S). Sądy (zdania) egzystencjalne nie posiadają orzecznika, ponieważ akt poznania dotyczy istnienia, które jest niepojęciwalne. Dlatego sądy egzystencjalne wskazują całkowicie i bezpośrednio na realne istnienie tego, co w poznaniu jawi się jako konkret, aktualnie rzeczywiście istniejący. Sądy egzystencjalne nie są sprowadzalne do sądów odczytywanych ze zdań orzecznikowych, oba rodzaje zdań dotyczą bowiem różnych aspektów bytu: 1) tego, że byt jest – istnieje; 2) tego, czym istniejący byt jest (czym jest zdeterminowany jako konkretna treść, ujmowalna w pojęciu).

Poznawcze ujęcie rzeczywistości w aspekcie prawdy (tzn. zgodności aktu poznawczego z ujętą rzeczywistością) wyrażają sądy orzecznikowe, w których podmiot i orzecznik reprezentują określoną i zdeterminowaną treść rzeczy. Funkcja reprezentowania rzeczywistości znajduje odzwierciedlenie także w gramatyce j., w różnych częściach mowy, używanych do budowy zdania w j. naturalnym. Poszczególne części mowy w swej funkcji kognitywnej (znaczeniowej) wskazują na rzeczywiste treści; treści te genialnie sklasyfikował Arystoteles w dziesięciu kategoriach, pozwalających racjonalnie uporządkować rzeczywistość istniejącą jako samodzielne podmioty i tychże podmiotów różnorodne właściwości (przypadłości). W aspekcie reprezentacji, czyli funkcji kognitywnej, rzeczowniki, przymiotniki, liczebniki, zaimki dotyczą substancjalnego układu treści lub rozmaitych właściwości podmiotu-substancji.

Zwrócenie uwagi na podstawę dynamiczności bytu, a więc na tę właściwość bytu, którą nazwano *actio – passio* (działanie i doznawanie działania) jest sprawą doniosłą także dla rozumienia kognitywnej funkcji j. Jeśli właściwości można wyrazić w sposób statyczny, to nie można tego

zastosować do działania (doznawania), które dotyczy całej rzeczywistości. Poprzez działanie i doznawanie podmiot, wraz ze wszystkimi swymi realnymi właściwościami, znajduje się w procesie przemiany, ruchu, dziania się. Sprawy dziania się, działania, ruchu bytu realnego musimy wyrazić w znakach dostosowanych do ruchu i czasu. Znalazło to odbicie w j. Już Arystoteles, a później jego komentatorzy wyróżnili kategorie gramatyczne: a) nazwy (nomen), które są zazwyczaj rzeczownikami, ale mogą być zastąpione przez inne części mowy; b) słowa, czyli czasowniki (verbum). Jako podstawę takiego rozróżnienia przyjęli signifikację wyrażen dotyczących rzeczywistości ujmowanej w oderwaniu od czasu, a więc i ruchu, jako podstawy realnej miary.

Mając na uwadze samą signifikację i związaną z czasownikiem jego funkcję składniową można stwierdzić, że: a) podstawą do wyróżnienia czasownika jest jego strona signifikatywna, a jest nią dynamiczna rzeczywistość wyrażająca się w działaniu i doznawaniu działania; b) taki stan rzeczy jest zarówno ontycznie (a więc od strony rzeczy poznawanej), jak i poznawczo związany z istnieniem (ponieważ nie jest możliwy realny ruch tego, co nie istnieje, oraz nie jest możliwe realne poznanie tego, co nie istnieje).

Zrozumienie roli czasownika w j. jest wyrazem dostrzeżenia obiektywnej i subiektywnej strony j. Czasownik, jako signifikujący dynamiczną stronę rzeczywistości (wiąże się to z poznaniem ruchu i czasu jako miarą ruchu), wyraża się w akcie predykcji zdaniowej, która wprawdzie wyraża syntaktyczną stronę j., ale ostatecznie zakotwiczona jest w akcie afirmacji samego istnienia. Stwierdzenie istnienia jest ostateczną podstawą realizmu treści poznawczych przekazywanych w j., zwł. w zdaniach ukonstytuowanych przez czasownikową predykcję.

JĘZYK I SĄD. Obiektywna strona j., wyrażająca się wypowiedzią sądowo-zdaniową, nie wyczerpuje się w signifikacji rzeczywistości. Wypowiedzi sądowo-zdaniowe wyrażają ludzkie poznanie; ujmując relacje orzecznika do podmiotu, stanowią kohezyjną jedność języka w stosunku do rzeczywistości. Dlatego w analizie sądów nie można poprzestać jedynie na składnikach samego sądu-zdania (podmiot, orzecznik, łącznik zdaniowy), ale mając na uwadze jedność sądu w signifikacji należy pamiętać o roli refleksji towarzyszącej w akcie zdaniowej signifikacji. Sądy, stanowiące doskonały akt ludzkiego

poznania, oznaczają prawdę (przy udziale towarzyszącej refleksji, której nie można wyłączyć z aktu zdaniowej signifikacji, ograniczając tę jedynie do jej jakby materialnych komponentów). W sądzie wyraża się rola podmiotu poznającego – tylko podmiot poznający, wypowiadający się w poznaniu sądowo-zdaniowym, jest właścicielem oznajmianej prawdy (przez to, że dokonuje sprawdzenia w towarzyszącej refleksji występujących tu różnorodnych relacji myślowych).

Sąd, wyrażony w zdaniu, jako doskonały wyraz ludzkiego poznania, różni się od wszelkich innych wypowiedzi językowych, w których nie dokonuje się (nie może się dokonać) sprawdzenie w towarzyszącej refleksji całej poznawczej signifikacji. Tomasz z Akwinu (*Commentarium in Peri Hermeneias*, L. I, lectio 7, n. 2), komentując Arystotelesa, zwrócił uwagę: „Aristoteles mirabili brevitae usus, et divisionem orationis innuit in hoc quod dicit: non omnis oratio est enuntiatiua, et definitionem enuntiationis in hoc quod dicit: sed in qua verum vel falsum est: ut intelligatur quod haec sit definitio enuntiationis – enuntiatio est oratio in qua verum vel falsum est” („Arystoteles użył przedziwnego skrótu i sugeruje podział mowy w tym, co mówi: »nie każda mowa jest wypowiedzią (sądem) i definicją«, i w tym co mówi: »że jest nią ta, w której jest prawda lub fałsz«; aby zrozumieć, że taka jest definicja wypowiedzi: »wypowiedzią jest mowa, w której jest prawda lub fałsz«”). Tylko wypowiedzi (zdaniowe) prawdziwościowe są ujawnieniem sądu, krótko mówiąc – są sądami. I chociaż w swej strukturze sądy są złożone (z podmiotu, łącznika zdaniowego i orzecznika), to jednak jako akt poznawczy są niezłożonym oglądem rzeczywistości (wraz z relacją adekwatności lub nieadekwatności poznawczego oglądu i rzeczy poznawanej). To sama rzecz poznana jest miarą prawdziwości poznania. Uzyskana w akcie poznania prawda jest także osobistym dziełem poznającego, bowiem w poznaniu musimy przebić się przez wiele pośredników poznawczych, jakimi są teorie, ideologie, dowodzenia, by móc stwierdzić zgodność poznania i poznawanej rzeczy.

Prawdy odkrywane przez człowieka są liczne, liczne też są sądy przez nas wydawane. Gdy jednak zastanowimy się nad charakterem naszego poznania, nad jego racjonalnością, to dostrzeżemy, że w poznaniu naszym

istnieją fundamentalne podstawy. Taką podstawą jest byt i to wszystko, co jest z bytem zamienne (transcendentalia) – prawda, dobro, rzecz, odrębność, piękno. Byty stanowią podstawę każdego poznania; wszystko, co poznajemy, poznajemy jako jakiś byt. Dlatego ujęcia poznawcze bytu (i transcendentaliów) są pierwszymi i naczelnymi sądami o rzeczywistości. Sądy te stanowią rdzeń racjonalności, ponieważ są poznawczym ujęciem inteligibilności bytu (rzeczy, jedności, prawdy, dobra). One jako fundujące racjonalność poznawczą (w postaci zasad: tożsamości, niesprzeczności, racji bytu, celowości, wyłączonego środka) stanowią podstawę wszystkich poznawczych porządków, łącznie z porządkiem nauki. Bez obowiązywania tych zasad nie byłoby racjonalnego ładu jako podstawy ludzkiej kultury.

Analizując sądy jako nośniki prawdy poznawczej należy podkreślić doniosłą rolę łącznika sądowo-zdaniowego „jest” w sądach pozytywnych („nie jest” w sądach negatywnych). Łącznik ten wiąże orzecznik z podmiotem (lub odróżnia w sądach negatywnych), utożsamiając je w jakimś wyznaczonym przez orzecznik aspekcie. Stąd zwykło się wyróżniać potrójną funkcję łącznika zdaniowego „jest”: kohezyjną, asercyjną i afirmacyjną. Kohezyjna, napowierzchniowa funkcja spełnia rolę wyłącznie łącznika wiążącego orzecznik z podmiotem w jedną wypowiedź, za którą podmiot poznający nie może jeszcze wziąć odpowiedzialności z powodu braku sprawdzalności. Bardzo istotna jest funkcja asercyjna, konstytuująca wypowiedź sądowo-zdaniową, w której, dzięki refleksji towarzyszącej, utożsamiamy intencjonalnie – w określonym aspekcie – treści poznawcze orzecznika z podmiotem zdaniowym. Utożsamienie intencjonalne decyduje o bytowym charakterze poznania. Poznanie sięga bytu jako tożsamości relacyjnej. W tym wypadku bytowość nie zawsze dotyczy tego oto bytu konkretnego (np. w sądowym stwierdzeniu „człowiek jest rozumny”), ale może dotyczyć jakiejś treści wyabstrahowanej z konkretnie istniejącego bytu. Takie abstrakty nazywano także bytami, o ile były poznawczo pochodne od realnie istniejącego bytu i przyporządkowane rozumieniu tegoż bytu. Dlatego trzeba uznać jeszcze jedną funkcję sądowo-zdaniowego „jest”, właśnie funkcję afirmowania realnego istnienia bytu. „Jest” afirmacyjne w oryginalnej swej postaci występuje w sądzie egzystencjalnym; w sądach wyrażonych w zdaniach orzecznikowych

funkcję afirmacyjną „jest” zawsze się domniemuje; domniemanie tej funkcji jest konieczne, aby nasze wypowiedzi były sensowne i dotyczyły rzeczywistości. Wszelkie treści poznawcze ujęte w sądach zawierają w sobie pojęcia, będące znakami ujętej treści bytowej. Ujmowanie treści bytowej różnie się odbywa – często z treści całego bytu bierzemy pod uwagę niektóre tylko elementy i z nich tworzymy sobie pojęcia-znaki. W następstwie tego są możliwe dalsze operacje poznawcze nad ujętymi treściami, ich łączenie i kombinowanie tak, że może to doprowadzić (i tak się często dzieje) do tworzenia sobie pojęć „wydumanych”, powstałych z dowolnego łączenia ujętych abstrakcyjnie, aspektywnie różnych treści. Pochodność naszego poznania od realnie istniejących bytów jest niewątpliwa, jednak aspektywność tego poznania dokonywana nieświadomie (tzn. w sposób niezreflektowany) jest bardzo duża, dlatego mogą występować w naszym poznaniu różne ujęcia treści, które na pierwszy rzut oka nie mają nic wspólnego z rzeczywistością. Pochodność ta jednak istnieje w różnych aspektach skonstruowanej treści, dlatego we wszystkich naszych sądach domniemuje „jest” afirmacyjne, a więc afirmujemy konkretne istnienie bytu.

ANALOGICZNOŚĆ JĘZYKA. Skoro j. jest systemem znaków ujmujących poznawczo istniejące treści rzeczy, to sposób bytowania rzeczy wywiera wpływ na sam j. Świat realny jest pluralistyczny, tzn. realnie bytują tylko konkrety. Abstrakty są jedynie sposobem naszych ujęć poznawczych jednostkowo bytujących rzeczy. Np. wyrażenie „człowiek” jest poznawczym znakiem naszego intelektualnego sposobu poznania tych właśnie poszczególnych ludzi, którzy istnieją tylko jednostkowo. Nie ma realnie istniejącego bytu „człowiek”, gdyż człowiek realnie istniejący to Adam, Ewa, Maria. Nie jesteśmy zdolni ująć poznawczo, intelektualnie konkrety jako konkrety (tylko intelekt Stwórcy może tego dokonać), wobec tego ujmujemy z rzeczy niektóre jej cechy, i wcielamy je w znak utworzony w poznaniu Adama, Ewy, i nazywamy to „człowiekiem”. Wyraz „człowiek” jest znakiem naszego poznawczego (intelektualnego) ujęcia konkretnego Adama, Ewy, Jana, Marii.

Rzeczy istniejące są w swej strukturze analogiczne, tzn. wewnątrznie złożone (nie jest to jednak złożenie mechanicznie, lecz złożenie organiczne, jako heterogeniczne części tego samego, tożsamego bytu) z różnorodnych

składników, które są sobie wzajemnie przyporządkowane przez różnorodne systemy relacji realnych, wiążących składniki-korelaty w jedną relacyjną tożsamą całość. Tam, gdzie występują korelaty, czyli składniki całości realnie sobie przyporządkowane, tam występują odpowiednie relacje – relacje między składnikami konstytuującymi „ten oto” jednostkowy byt. W jednostkowym bycie istnieją pomiędzy jego składnikami relacje podobne (podobieństwo jest jednością jakości) do innych bytów, które dostrzegamy wyraźnie jako krąg podobnych, a więc jakościowo tożsamych relacji realnych. Takim kręgiem są konkrety: Adam, Ewa, Jan, który to krąg nazywamy „człowiekiem” stanowiącym gatunek ludzki, tym się charakteryzujący, że – w następstwie niektórych jakościowo tożsamych relacji – stanowią one jedną naturę, zdolną przekazywać życie, czyli rodzić inną ludzką jednostkę. W tych samych konkretach istnieją także relacje wspólne szerszemu bytowemu kręgowi, zw. kręgiem rodzajowym, jakim jest „zwierzę”; są relacje wspólne kręgom ponadrodzajowym, takim jak wegetacja, a następnie cielesność – korpuskularność, substancja. W analizie filozoficznej bytu można dostrzec w poszczególnym bycie także relacje wspólne wszystkim bytom, stanowiące najgłębszą tożsamość konkretnego bytu, tzw. relacje transcendentalne. Są to relacje: istoty do istnienia, do wzoru jako podstawy inteligibility, do celu jako dobra. Dostrzeżone relacje, jako konstytuujące realny byt, nie są tylko relacjami myślnymi, z jakimi mamy do czynienia np. w logice, ale są relacjami realnymi, konstytuującymi tożsamość bytu, mimo jego zmienności. Mimo że zmiany w bycie dokonują się nieustannie, jednak zostaje zachowana bytowa tożsamość, ze względu na tożsamość relacji konstytuujących byt: konkretnego istnienia do jego istoty. Każdy byt jest w sobie analogiczny. Występuje w nim analogia wewnątrzbytowa. Każdy z konkretnych znajduje się także w sytuacji analogii międzybytowej, zachodzą tam bowiem jakościowo tożsame (a więc wspólne) relacje występujące w szerszym kręgu bytów – gatunków, rodzajów, ponadrodzajów, czy relacje transcendentalne, które konstytuują każdą jednostkę i są zarazem wspólne wszystkim bytowym jednostkom.

Wyszczególniono typy analogii wyrażających relacje przyczynowo-skutkowe, i to w stosunku do jakiejś jednej wyróżnionej przyczyny ($\pi\rho\acute{o}s\ \acute{\epsilon}\nu$ [pros hen] – $\acute{\epsilon}\phi\prime\ \acute{\epsilon}\nu\acute{o}s$ [eph' henós] – atrybucja), do rzędów przyczyn (przyczyny

wewnętrzne, zewnętrzne, proporcje), czy wreszcie analogie transcendentalne dotyczące każdego bytu i wszystkich zarazem. Tego rodzaju analogie, jako konkretne sposoby bytowania, są poznawalne, i jako takie otrzymały nazwy: analogia przyporządkowania, czyli atrybucji, analogia proporcjonalności, analogia transcendentalna. Analogiczne poznanie dostosowuje się do analogicznego sposobu bytowania, ujmując relacje wewnątrzbytowe i międzybytowe. Analogiczność poznania wyraża się w predykcji zdaniowej, gdzie analogiczność poznawczego ujęcia wyraża sądowo-zdaniowy orzecznik, podmiot oraz łącznik. Poznanie analogiczne nie dokonuje się za pomocą abstrakcyjnie ujętych pojęć, ale poprzez sądy, które są zdolne ująć stany relacyjne rzeczy. Dlatego rozumienie orzecznika, podmiotu i łącznika zdaniowego „jest” nie jest jednoznaczne – abstrakcyjne, ale kompleksowe, poprzez ujęcie relacji występującej w rzeczy. Stąd poznanie analogiczne jest poznaniem konkretnym (a nie abstrakcyjnym sposobem rozumienia) rzeczy realnie istniejącej. J. analogiczno-poznawczy jest lepiej dostosowany do realnego sposobu istnienia samej rzeczy, jako relacyjnie tożsamej, aniżeli j. jednoznacznie-abstrakcyjny, w którym ujmujemy poznawczo niektóre tylko (oderwane od całości) cechy. Poznanie abstrakcyjne, jednoznaczne, jest poznaniem dokładniejszym i ściślejším, jednak ta dokładność i ścisłość dokonuje się za cenę oderwania się od konkretnego sposobu bytowania.

W poznaniu analogicznym posługujemy się zespołem sądów wyrażających relacje, które porównane ze sobą wyrażają swoistą aspektywną wspólnotę. Konkretyzm analogicznego poznania dotyczy realnie istniejących rzeczy, ujmowanych w przyporządkowanych sobie proporcjach. Ujmujemy aspektywną jedność relacji w kontekście różnych relacji danych konkretów, co wyraża się w ogólnym schemacie: *A* jest w stosunku do *B* tym, czym *C* w stosunku do *D*. Arystoteles w *Metafizyce* wyraził to następująco: „Tak jak oczy sowy (*A*) są oślepienie przez światło dzienne (*B*), tak intelekt naszej duszy (*C*) jest oślepiony przez prawdy naturalne – oczywiste (*D*)”.

Przypatrując się analogii metaforycznej i jej różnorodnym funkcjom dostrzegamy, że stanowi ona istotny wymiar poznawczy, ujawniający się w naszym naturalnym j. Uprzywilejowanym miejscem metafory są utwory literackie, a nade wszystko Pismo Święte. J. użyty w Piśmie Świętym jest j.

metaforycznym i dzięki temu trafia on zarówno do ludzi wykształconych, jak i niewykształconych. Nadto prawdy objawione wykraczają poza sposoby spontanicznego poznania świata, dlatego metafora może pośredniczyć w przekazie ich treści.

Struktura analogii metaforycznej może się wyrażać w podobnym schemacie, co inne typy analogii: $\frac{A}{B}:\frac{C}{D}$, np. jak ma się uśmiech do człowieka, tak mają się kwiaty do łąki. Pierwszą, znaną proporcję analogii metaforycznej niektórzy (Perelman) nazywają „tematem”, drugą zaś, nieznaną – „forą” (od gr. φορέϊν [phoréin]) lub (z łac.) transferem danego nam pierwotnego tematu.

Sposoby dokonywania transferu są różnorodne, można ich dokonywać za pomocą: 1) prostych determinacji (np.: poranek życia, wieczór życia, ocean mądrości); 2) przymiotników (np.: jasny wykład, ciemny typ, promienne oblicze); 3) czasownikowych metafor (np.: rozbawił się, rozanieliła się, zaczęła piszczeć); 4) metafor dzierżawczych (np.: Cecora sukcesów, Waterloo naszej miłości); 5) metafor identyfikacji (np.: czysty osioł, zwyczajna świnia, lew salonowy). Można też dobierać i przekształcać różne metafory w danym kręgu kulturowym (np.: piętą Achillesa jest głowa Adama).

W poetyce zwykło się odróżniać metafory właściwe od typów pokrewnych, jakimi są metonimie („głosić Słowo Boże”), synekdochy („mądra głowa”, „chodzące nieszczęście”), parafrazy („autor *Dziadów*”), ironie i antyironie („pięknoduch”, „dobry łotr”). Wszystkie te tropy literackie mieszczą się w szeroko pojętej metaforze i dlatego analiza metafory umożliwia głębsze rozumienie różnych metonimicznych tropów.

Jaka jest ogólna struktura metafory? Niech za przykład analogii metaforycznej służy wyrażenie: „uśmiech słońca – uśmiech fortuny”. W wrażeniu tym rozumiemy sens pierwszego członu: „uśmiech”. Jest on typowo ludzkim zachowaniem się w chwilach przyjemnych, radosnych. Uśmiech, jako swoisty grymas ludzkiego oblicza, wyraża radość, przyjemność przeżywania czegoś (szczególnie przyjemnym jest uśmiech dziecka, uśmiech matki, kochanej dziewczyny, wyraża on bowiem stan wewnętrznej radości śmiejącego się i powoduje swoistą radość i zadowolenie u adresata tego uśmiechu). Rozumiemy więc dobrze pierwszy człon wyrażenia „uśmiech słońca, fortuny”. Wyrażenie to (W_1) zostaje przeniesione na inny człon (Słońce, fortuna),

któremu w normalnej ludzkiej percepcji poznawczej takie wyrażenie nie przysługuje, bowiem słońce się nie śmieje; podobnie fortuna, jako zdarzenie, nie jest podmiotem śmiechu. A jednak wyrażenie „uśmiech” zostało przeniesione na przedmiot, w którym nie zachodzi taki stan rzeczy. Czyli wyrażenie „uśmiech słońca” w normalnej percepcji poznawczej powinno być niezrozumiałe, bowiem w słońcu nie znajdujemy żadnego uśmiechu. Zatem wyrażenie „Słońce” (W_2) połączone w analogicznej całości, nie mając uzasadnienia przeniesienia (transferu) sensu „uśmiechu” w samym podmiocie, tj. „Słońcu”, musi mieć uzasadnienie nie w rzeczy (W_z), ale w mówiącym, używającym tego wyrażenia. Tak jest rzeczywiście, to jedynie stan psychiczny posługującego się metaforą może stanowić uzasadnienie phory-transferu wyrażenia (sensu tego wyrażenia) na inną rzecz i to wtedy, gdy stan psychiczny pobudzony zdarzeniem, jakim jest uśmiech, jest podobny czy taki sam, jaki się pojawi wtedy, gdy nastąpi zdarzenie drugie – oddziaływanie Słońca. Czyli jak uśmiech osoby kochanej sprawia swoiste ludzkie przeżycie, zarówno poznawcze, jak i emocjonalne, połączone w jeden psychiczny akt emocjonalno-poznawczy, tak też w niektórych wypadkach, np. po deszczu, zachmurzeniu, słocie i zimnie pojawi się na niebie Słońce, wychylające się zza chmur i opromieniające człowieka, to wyzwała się w człowieku stan psychiczny podobny do tego, jaki zaistniał przy uśmiechu kochanej osoby. Owo przeżycie psychiczne jest racją transferu, przeniesienia wyrażenia „uśmiech” na „słońce”. Jawi się ukryty trzeci człon (W_3), stanowiący rację nowego analogicznego wyrażenia „uśmiech Słońca”.

W analogii metaforycznej istnieje mediacja, zapośredniczenie poznania niektórych stanów rzeczy przez przeżywającą psychikę mówiącego człowieka. Zachodzi tu swoiste „podobieństwo dynamiczne”, inne aniżeli w innych typach analogii, gdzie może być mowa o podobieństwie już zastanym, jakby statycznym, faktycznie istniejącym. Jeśli używam analogicznego wyrażenia „dobry” w odniesieniu do człowieka, do pożywienia, do konia czy samochodu, to „dobro” to stanowi wewnętrzną treść różnych podmiotów: człowieka, konia, pokarmu. Wszędzie bowiem, chociaż w każdym wypadku odmiennie, zachodzą relacje pożądawcze do danych podmiotów-analogatów. I chociaż relacje te dotyczą inaczej człowieka, inaczej konia, jeszcze inaczej pokarmu, to

jednak w samym podmiocie analogicznym występuje zderzenie relacji, np. pożądanie do danego podmiotu. W analogii metaforycznej przeniesienie sensu nazwy jednego przedmiotu na drugi nie zachodzi na zasadzie zderzenia się obiektywnych relacji, a jedynie dlatego, że pośredniczy tu ludzka psychika przeżywająca podobnie sens jednego i drugiego (uśmiechu i słońca) wyrażenia.

Podobieństwa dynamiczne, angażujące pośredniczenie przeżyć psychicznych człowieka występują w metaforycznym poznaniu zarówno w sferze natury, jak i kultury. To poznawcze percepcje jakiejś natury, np. Słońca, kwiatów itd., stanowią podstawę i rację transferu sensu wyrażenia „uśmiech” na inne przedmioty. Podobnie ma się sprawa ze stanami kulturowymi, które można wykorzystać dla dokonania transferu (np. w wyrażeniu „głowa Jana jest jego piętą Achillesa”). Jawią się więc analogie metaforyczne, w których pośredniczy kultura: Biblia, religia (j. religijny), historia, mitologia, poezja. Znane postaci ze ST (np. Abisag, Rachela, Judyta, Dawid, Salomon) stają się często tematem w transferze metafory. Stąd np. w Godzinkach ku czci Matki Boskiej występuje nazwa „Judyta wojująca”; wywyższenie Chrystusa dokonuje się na „tronie Dawida”, życie wieczne w niebie jest „nowym Jeruzalem”, mądre wyroki „sądem Salomona”; ukryte słabości grożące śmiercią – „piętą Achillesa”, a „hydrą lerneńską” – odradzające się śmiertelne niebezpieczeństwo, „koszulą Dejaniry” jest ślepa i szkodliwa miłość; w historii każdego narodu przytacza się wydarzenia i sytuacje dla wyrażenia ważnych przeżyć (np. „przekroczyć Rubikon”, „stać się Termopilami” – jak np. Lwów w wojnie pol.-ukraińskiej). W tego rodzaju wyrażeniach analogiczno-metaforycznych, zbudowanych na podstawie wspólnej kultury, trzeba znać dobrze sens tych wyrażeń w kontekście historycznym, literackim lub biblijnym-religijnym, by sama analogia metaforyczna była zrozumiała, jak na ogół jest zrozumiała analogia metaforyczna używana w kontekście poznania natury (słońca, kwiatów itp.).

Źródeł poznania metaforycznego szukano w przeżyciach magicznych człowieka (np. człowiek miał się stać tym, czym mianem się przezwiał, np. lew, niedźwiedź). Na inne źródło – na samą ekspresyjność ludzkiej mowy jako podstawy metafory wskazywał G. B. Vico, zwracając uwagę, że to ludzka postać bywała przenoszona na przyrodę: „podnóże góry – szczyt, wierzchołek

góry – głowa”, którą miano pojmować na wzór ciała. Hegel zwracał uwagę na abstrakcyjność i obrazowość poznania oraz j., w którym abstrakcyjność zyskuje przewagę nad obrazowością. I. A. Richards (*The Philosophy of Rhetoric*) wyakcentował sprawę kontekstu językowego. „Nie istnieje nic takiego, jak znaczenie właściwe słowa, inwariant semantyczny, niezależny od kontekstu. Słowo wyrwane z kontekstu nie posiada znaczenia. Znaczenie słowu nadaje kontekst. Pod jego ciśnieniem za każdym razem kształtuje się znaczenie słowa [...]. Znaczenie każdego słowa jest wynikiem interakcji nie tylko wszystkich słów w danym kontekście, ale także wynikiem pamięci jego występowania w innych kontekstach. Metafora nie jest sztuczką, grą używaną przy jakichś iluzjach. Metaforyzacja jest [...] podstawowym żywiołem języka” (cyt. za: M. R. Mayenowa, *Poetyka teoretyczna*, Wr 1974, 227).

Poglądy autorów późniejszych zwykle przeciwstawia się Arystotelesowi, który pierwszy podał definicję metafory, ale w gruncie rzeczy mamy tu do czynienia z przestawieniem akcentów tego, co Arystoteles nazwał „przeniesieniem na nazwę obcego znaczenia”. Owo przeniesienie dokonuje się ze względów poznawczych. Arystoteles akcentował momenty obiektywne treści metafory, a współcześni apelują do różnych funkcji językowych. Ale wszystko to byłoby bezsensowne, gdyby od naszych wyrażen odciąć podstawowy sens, związany z wyrażeniem jako znakiem właśnie. Metaforę należy odczytywać jako wyraz j. uwikłanego w relacje nie tylko semantyczne (te są zasadnicze!), ale także syntaktyczne i pragmatyczne. Metafora jest ściśle związana z używaniem j. Podkreślając znaczenie relacji semantycznych, Arystoteles nie przekreślił przez to znaczenia innych relacji: syntaktycznych i pragmatycznych. Bez arystotelesowskich spostrzeżeń trudno byłoby zrozumieć samą metaforę i różne próby jej wyjaśnienia. Tekst Arystotelesa (*Poet.*, 1457 b 228) dotyczący metafory jest powszechnie znany: „Metafora polega na przeniesieniu na imię obcego znaczenia, na rodzaj z gatunku, na gatunek z rodzaju, na jeden gatunek z drugiego, lub na przeniesieniu na podstawie pewnej proporcji”. Arystoteles akcentuje: a) odróżnienie metafory od nie-metafory; b) ogólną klasyfikację metafor; c) sam mechanizm przeniesienia.

Klasyfikację metafor można przeprowadzać opierając się na rozmaitych podstawach, np. logicznych, psychologicznych, retorycznych, a mechanizm

przeniesienia nazwy jest zawsze sprzężony z poznawczo-emocjonalną reakcją człowieka. To właśnie przeżycie psychiczne, racjonalno-emocjonalne, staje się racją przeniesienia jednej nazwy, znaczącej sens własny, na inne przedmioty powodujące podobne reakcje poznawczo-emocjonalne.

Metafora może być przedstawiona jako orzecznik, którego podmiot jest zwerbalizowany lub niezwerbalizowany. W analizie językowej możemy zawsze wyrażenie metaforyczne przedstawić jako sądowo-zdaniowy orzecznik. Wymaga to pewnych przekształceń, metafora występuje bowiem w j. poetyckim, bardzo ubogaconym, różnym od codziennego. W analizie – przy dosłownym rozumieniu przytoczonych słów – zauważamy załamanie się semantycznej łączności i w dosłownym rozumieniu wyrażenia te są bezsensowne. Ale jako metaforyczne posiadają sens, co więcej – wydobywają z otaczającej rzeczywistości takie aspekty, które nigdy nie wystąpią w poznaniu informacyjnym. Usensowienie wypowiedzi występuje przez dostrzeżenie racji użycia takiego właśnie wyrażenia metaforycznego. Bez odwołania się do owej racji poznawczo-emocjonalnej wyrażenie metaforyczne pozostaje niezrozumiałe i w dosłownym rozumieniu jest bezsensowne.

W świetle analogii metaforycznej – jako naturalnie związanej z j., świat staje się bardziej bliski i bogaty, jawi się bowiem w świetle pośredników poznawczych innych ludzi, a nieraz także innych kultur. Rozumienie świata zostaje dzięki temu pogłębione i zhumanizowane. Pogłębione, gdyż występują tu dostrzeżone proporcje – relacje istniejące w świecie i ludzkim poznaniu, które to relacje bez metafory nie byłyby nigdy dostrzeżone. Zhumanizowane, gdyż wizja świata i emocje innych pozwalają na doznawanie bogatszych wrażeń, zarówno poznawczych, jak i emocjonalnych.

Szczególnie doniosła jest funkcja metafory w biblijnym (religijnym) poznaniu nadprzyrodzoności, w tym szczególnie Boga. Wartości poznawcze metafory w Biblii sprowadzają się do ustalenia: a) negatywnych granic poznania Boga i nadprzyrodzoności; b) pozytywnego ukierunkowania reakcji psychicznych człowieka w kierunku transcendencji; c) wykorzystania różnorodnej symboliki, która jest nośnikiem metafory.

Inne typy analogii nazw językowych, jak i procesy ujednoznaczniania j. jawią się w odpowiednich typach naukowego poznania.

L. Couturat, L. Leau, *Histoire de la langue universelle*, P 1903, Hi 2001; F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, P 1916, 1931³, 1995 (*Kurs językoznawstwa ogólnego*, Wwa 1961, 1991²); L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Lo 1922 (*Tractatus logico-philosophicus*, Wwa 1970, 2002⁴); L. Bloomfield, *Language*, NY 1933, Ch 1989; I. A. Richards, *The Philosophy of Rhetoric*, Lo 1936, 2001; L. Lachance, *Philosophie du langage*, Ot 1943; É. Gilson, *L'être et l'essence*, P 1948, 1962² (*Byt i istota*, Wwa 1963); E. Sapir, *Culture, Language and Personality. Selected Essays*, Be 1949 (*Kultura, j., osobowość. Wybrane eseje*, Wwa 1978); R. Jakobson, M. Halle, *Fundamentals of Language*, Hg 1956, 1971² (*Podstawy j.*, Wr 1964); B. L. Whorf, *Language, Thought and Reality*, NY 1956 (*J., myśl i rzeczywistość*, Wwa 1982); J. Kotarbińska, *Pojęcie znaku*, SL 6 (1957), 57–133; M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1959, St 1997¹¹; Krapiec Dz I; L. Rougier, *La métaphysique et le langage*, P 1960; K. Ajdukiewicz, *J. i poznanie*, I–II, Wwa 1962–1965, 1985²; Krapiec Dz IV; N. Chomski, *Aspects of the Theory of Syntax*, C 1965, 2001 (*Zagadnienia teorii składni*, Wr 1982); É. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, I–II, P 1966–1974; A. Schaff, *Szkice z filozofii j.*, Wwa 1967; N. Chomski, *Language and Mind*, NY 1968; J. Lyons, *Introduction to Theoretical Linguistics*, Lo 1968, C 1995 (*Wstęp do językoznawstwa*, Wwa 1975, 1976²); É. Gilson, *Linguistique et philosophie*, P 1969 (*Lingwistyka a filozofia*, Wwa 1975); R. Ingarden, *Z teorii j. i filozoficznych podstaw logiki*, Wwa 1972; R. Brown, *A First Language*, C (Mass.) 1973; D. E. Cooper, *Philosophy and the Nature of Language*, Lo 1973; J. D. Apresjan, *Leksykalnaja siemantika*, Mwa 1974, 1995² (*Semantyka leksykalna*, Wr 1980); A. Borgmann, *The Philosophy of Language*, Hg 1974; M. R. Mayenowa, *Poetyka teoretyczna. Zagadnienia j.*, Wr 1974, 2000³; Krapiec Dz IX; E. Albrecht, *Sprache und Philosophie*, B 1975; M. Borban, A. Doros, *Wstęp do językoznawstwa*, Rz 1975, 1989²; I. Dąmbaska, *Znaki i myśli*, Wwa 1975; L. Koj, *Myślenie i mowa wewnętrzna*, Ssem 7 (1977), 227–248; A. Heinz, *Dzieje językoznawstwa w zarysie*, Wwa 1978, 1983²; H.-G. Gadamer, *Rozum, słowo, dzieje. Szkice wybrane*, Wwa 1979, 2000²; M. A. Krapiec, *J. i jego kreatywne aspekty*, RF 27 (1979) z. 1, 21–43; J. Pelc, *Znak*, Ssem 10

(1980), 123–154; H. Buczyńska-Garewicz, *Znak i oczywistość*, Wwa 1981; A. Bronk, *Rozumienie, dzieje, j.*, Lb 1982, 1988²; Krapiec Dz XIII; M. A. Krapiec, *Filozofia w teologii*, Lb 1998, 1999².

Mieczysław A. Krapiec