

E w a D r z a z g o w s k a

Kłopoty z semantyczną eksplikacją *ja*, czyli o tym, jak semantyka staje się metafizyką

Słowa kluczowe: *ja, ktoś, „ktoś coś powiedział”, eksplikacja semantyczna, fenomenologia lingwistyczna, milczenie, pokaz, samoorzeczalność*

Słowo *ja* jest jednym z dwóch kluczowych słów (obok *ty*) w procesie komunikacyjnym¹. Próby analizy czy też eksplikacji jego znaczenia natrafiają, jak się okazuje, na pewne elementarne trudności, które przedstawię. Powstają tu kłopoty zarówno dla filozofa, jak i dla każdego mówiącego, na mocy prostego faktu, że filozofia ma do czynienia z kwestiami najbardziej fundamentalnymi i najogólniejszymi: wszak nie ma dojrzałego mówiącego, który nie posługiwałby się słowem *ja* (lub jego ekwiwalentem w odpowiednim języku).

W moim artykule będę traktować kwestie filozoficzne z punktu widzenia potencjału semantycznego tkwiącego w językach naturalnych. Formuła tak rozumianej fenomenologii lingwistycznej pochodzi od aktywnego około połowy XX wieku filozofa oxfordzkiego Johna L. Austina². Współcześnie w Polsce reprezentuje ją m.in. prof. Andrzej Bogusławski.

Kluczowe założenie jest tu następujące: elementarne rozróżnienia językowe odzwierciedlają elementarne rozróżnienia ontyczne czy też fenomenalne

¹ Pewne fragmenty tego artykułu były przeze mnie przedstawiane w 2012 r. na „Spotkaniach Integralnych” w Gdańsku oraz w 2013 r. na konferencji pt. „Aporie samowiedzy” w Piotrowinie nad Wisłą. Gorąco dziękuję słuchaczom za wszystkie uwagi.

² Przykładem realizacji postulatu Austina jest książka Andrzeja Bogusławskiego z 2007 r., wskazująca, jakie miejsca w ogóle zjawisk przypadają takim kluczowym fenomenom, jak te reprezentowane przez wyrażenia *ktoś wie o kimś/czymś, że coś, ktoś zrobił z kimś/czymś coś, ktoś powiedział, że coś*. O fenomenologii lingwistycznej por. Austin 1961: 178–179.

(przyjmijmy na użytek tego artykułu, że znaczy to z grubsza to samo). A zatem właściwe rozpoznanie semantycznego potencjału wyrażań naprowadza nas na trop „samych rzeczy”³; jest to w szczególności założenie znakomitego poprzednika Austina, Ludwiga Wittgensteina – jako autora *Traktatu logiczno-filozoficznego*⁴.

Wobec rozmaitych nieporozumień narosłych wokół przedsięwzięć filozoficznych z językiem w tle, koniecznych jest najpierw kilka stwierdzeń negatywnych. Analiza semantyczna nie stanowi w podejściu fenomenologiczno-lingwistycznym celu dla samej siebie, nie badamy – wedle sformułowania Austina – *just words*; celem są, by użyć z kolei formuły Husserla, *Sachen selbst*, „rzeczy same”. Nie chcemy – wbrew temu, co się często przypisuje podejściom analitycznym i logocentrycznym, a nasze niewątpliwie jest i jednym, i drugim – redukować problemów filozoficznych do leksykografii czy w miejsce „pełnokrwistej” filozofii stawiać przypisów do haseł słownikowych. Filozofia jako fenomenologia lingwistyczna nie ogranicza się też do krytyki języka, choć tę niewątpliwie musi uwzględniać (skoro język jest narzędziem niebywale skomplikowanym i daleko nie wszystko w nim ma wagę filozoficzną⁵).

Warto tutaj wskazać, że źródła fenomenologii lingwistycznej (czasem wtórnie rozpoznane, jak w przypadku tradycji chińskiej i indyjskiej) są głębsze niż tylko prace wspomnianych wyżej myślicieli XX-wiecznych. Sięgają one początków refleksji filozoficznej i to nie tylko europejskiej: w Grecji Hera-

³ Na konieczność zwrócenia się profesjonalnego filozofa ku „rzeczom samym” (w opozycji do powielania lub interpretowania ciągle od nowa wypowiedzi innych o tychże rzeczach) wskazywał Edmund Husserl; por. Husserl 1984: 10.

⁴ Tego swojego poprzednika Austin jednak w ważnym obecnie odniesieniu nigdzie nie przywoływał. W jednym ze swoich kluczowych artykułów pt. *Truth* z 1950 r. (Austin 1961: 85–101) przeciwstawiał się on zasadniczej wizji autora *Traktatu* bez odniesienia jednak do niego: „(...) stwierdzenie nie potrzebuje do tego, by być prawdziwe, właściwości odtwarzania ‘wielości’, ‘struktury’ lub ‘formy’ rzeczywistości ani trochę więcej, niż słowo miałoby wymagać tego, by się odznaczać charakterem onomatopeicznym, czy też pismo, by mieć charakter piktograficzny” (Austin 1961: 93; to wskazanie zawdzięczam prof. Bogusławskiemu). Takie ujęcie wydaje się sprzeczne z projektem fenomenologii lingwistycznej; rzecz wymaga jednak szczegółowych badań.

⁵ Dawał temu wyraz w szczególności już młody Wittgenstein: „Człowiek ma zdolność budowania języków, które pozwalają wyrazić każdy sens – nie mając przy tym pojęcia, co i jak każde słowo oznacza. (...) Język potoczny stanowi część organizmu ludzkiego i jest nie mniej niż on skomplikowany. Wydobyc logikę języka wprost z mowy potocznej jest niepodobieństwem. (...) Ciche umowy co do rozumienia języka potocznego są niebywale skomplikowane” (4.002). Niemniej jednak Wittgenstein na swoim wczesnym etapie rozwoju filozoficznego – inaczej niż na przykład Russell i Frege – zasadniczo ufa językowi naturalnemu: „Wszystkie zdania naszego języka potocznego są faktycznie – tak jak są – w pełni uporządkowane logicznie. To coś najprostsze, co mamy tu podać, nie jest tylko podobizną prawdy, lecz samą prawdą” (5.5563; oba cytaty z *Traktatu logiczno-filozoficznego* za przekładem B. Wolniewiczza).

klita z jego kluczowym dla tradycji europejskiej pojęciem *logosu*, Platona (by przypomnieć choćby problem *Kratylosa*) i Arystotelesa oraz starej szkoły stoickiej z jej teorią *lekton*, w Chinach nauczania samego Konfucjusza (VI–V w. przed Chr.) oraz badań uczniów Mozi (zwłaszcza IV–III w. przed Chr.), w Indiach *Hymnu do mowy z Rygwedy* (XIV–IX w. przed Chr.), potem zaś bogatej refleksji filozoficznej, hermeneutycznej i logiczno-analitycznej na czele z komentarzami Patañjalego (ok. II–I w. przed Chr.) i Bhartṛhariego (V w.), do „porażającej” rozmachem i ścisłością gramatyki Pāṇiniego (ok. V w. przed Chr.) oraz wreszcie tradycji żydowskiej z rolą, jaką w niej odgrywała znajomość imienia (by przypomnieć pytanie Mojżesza, gdy ujrzał płonący krzew)⁶. Przeświadczenie o wadze języka dla problematyki filozoficznej co jakiś czas powracało (np. u logików i gramatyków-filozofów w średniowiecznej Europie, potem u Leibniza), na przemian z nastawieniem sceptycystycznym, wynikającym m.in. ze wspomnianego, a dostrzeganego przy bliższym oglądzie ogromu komplikacji w dziedzinie zjawisk mownych. Dopiero jednak wiek XX, m.in. w osobie Austina, a następnie Bogusławskiego, dopracował się metod obiecujących pewne „wglądy” w „rzeczy same” za pośrednictwem badania wyrażań. Nie trzeba zapewne dopowiadać, że działo się to w ścisłym związku z ogólnym uświadomieniem sobie kluczowej roli języka w poznaniu i funkcjonowaniu ludzkim, tj. z tzw. zwrotem lingwistycznym.

Przechodzę do wskazania niektórych założeń dotyczących samego spojrzenia na język oraz jego opisu, założeń, które czynią z języka obiekt obiecujący pożytek filozofom. Są to założenia zasadniczo przyjmowane przez krąg badaczy skupionych wokół osoby prof. Bogusławskiego, głównie lingwistów reprezentujących semantykę strukturalną, dla których opis języka jest celem samym w sobie, także jednak lingwistów-filozofów, zwłaszcza z dwóch ośrodków: Warszawy i Torunia. Chodzi o następujące założenia (lista ta nie ma charakteru wyczerpującego ani nawet poszczególne punkty nie są wzajemnie logicznie niezależne, wymienia to, na co w moim przekonaniu trzeba zwrócić szczególną uwagę w naszym kontekście⁷):

⁶ Stosunkowo nowe opracowania ogólne dotyczące indyjskiej i chińskiej filozofii języka (także europejskiej, żydowskiej i arabskiej) można znaleźć m.in. na stronie internetowej *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, a także w: M. Dascal, D. Gerhardus, K. Lorenz, *Sprachphilosophie*, Berlin 1992, 1996; S. Auroux, *History of the language sciences*, Berlin 2000, 2001, 2008. W języku polskim mamy dwa tomy *Filozofii Wschodu* (Kraków 2001, 2002), które również zawierają materiał dotyczący filozofii języka. Ponadto istnieje znakomita praca dotycząca szczególnie jednego z nurtów filozofii indyjskiej, przedstawiająca jednak również inne nurty: P. Sajdek, *Spór o słowo. Obrona Mandany Miśry teorii sphyty*, Lublin 2011. W 2016 r. ukazała się też praca: A. Bogusławski, E. Drzazgowska, *Język w refleksji teoretycznej. Przekroje historyczne*, w której tradycja indyjska i chińska zostały stosunkowo obszernie potraktowane.

⁷ Pełniejszą listę założeń semantyki strukturalnej i ich szczegółowe omówienie prezentuje prof. Magdalena Danielewiczowa; por. Danielewiczowa 2012: 22–40.

- 1) istnienie „pełnokrwistych” wyrażen, tj. dwustronnych (perceptybilno-funkcjonalnych, formalno-znaczeniowych) jednostek języka (Saussurowskiej *langue*) o charakterze wzorów zachowaniowych jako czegoś istotowo, kategoriaalnie odrębnego od mówienia (*parole*), które jest zachowaniem (wedle tych wzorców, ale także zachowaniem te wzorce przekraczającym);
- 2) istnienie prymarnych (dosłownych) użycy wyrażen (obok ich użycy metaforycznych), stanowiących podstawę ustalania ich znaczenia (co wraz z pkt 1 pociąga za sobą możliwość ostrego oddzielenia semantyki od pragmatyki);
- 3) kontekstualizm w sensie Fregego, tj. uznanie zdania za wyrażenie prymarne i badanie znaczenia wyrażen niezdaniowych zawsze w kontekście zdań (odpowiada to faktowi, że zdanie jest jednocześnie minimalnym wypowiedzeniem);
- 4) wiedzocentryzm, tj. uznanie poznawczej funkcji wyrażen za ich funkcję podstawową;
- 5) uznanie istnienia wyrażen nie tylko składniowo, ale i (wśród wyrażen składniowo prostych) semantycznie prostszych i bardziej złożonych oraz możliwości wskazania poznawczych implikacji danej jednostki języka przy użyciu jednostek semantycznie bardziej elementarnych (np. *Jaś ugotował zupę*. implikuje *Jaś coś zrobił.*, dalej: *Ktoś coś zrobił.*);
- 6) systemowy, opozycyjny charakter języka (w rozumieniu de Saussure’a i zwłaszcza Hjelmsleva);
- 7) respektowanie ogólnie przyjętych (klasycznych) zasad logicznych i ogólnometodologicznych.

Takie ramy pozwalają na przedstawienie kłopotów z eksplikacją semantyczną słowa *ja*, tj. z pokazem, co użycie tego słowa implikuje. Chodzi przy tym o pokaz, który dałby w wyniku formułę równoważną eksplikowanemu słowu i jednocześnie wyrażoną za pomocą wyrażen od niego semantycznie prostszych (albo przynajmniej niebezzasadnie uznanych za takie), a więc o pokaz wszystkich implikacji użycia danego słowa. Formuła ta musi być za eksplikowane słowo podstawialna we wszystkich kontekstach i wnosić dokładnie tyle samo do zdania, co to słowo (tzn. musi mieć ona dokładnie tę samą wartość poznawczą). Jej podanie równa się, by użycy nieco innej terminologii, podaniu warunków koniecznych i wystarczających użycia słowa. By rzecz ująć jeszcze inaczej, eksplikacja semantyczna wyrażenia to poddane wskazanym tu rygorom rozczłonkowanie, analiza jego znaczenia.

Po takim wstępie można wreszcie zarysować zasadniczy problem.

Przeciętny nieuprzedzony użytkownik języka polskiego (tj. nieskażony dywagacjami filozoficzno-psychologicznymi), poproszony o wyjaśnienie, co to znaczy *ja*, wskazałby zapewne, że *ja* to tyle, co *każdorazowy mówiący*. Trywialność takiej konstatacji zapewne odpowiada częstotliwości użycia *ja*

oraz obecności jego ścisłych ekwiwalentów w absolutnie wszystkich językach naturalnych. *Ja* jest (i musi być) *universale* semantycznym.

Użytkownikowi skażonemu znajomością filozofii i psychologii, albo aktywnemu w którejś z tych dziedzin, wydałaby się może pewną osobliwością kariera, jaką to słowo, a ściśle jego metaforyczne użycie, zrobiło w tych dziedzinach. Choć jeśli wziąć pod uwagę jedynie wyżej wskazaną intuicję, to na pierwszy rzut oka wydaje się w przypadku *ja* nieprawdopodobne, że we wszystkich takich sytuacjach użycie metaforyczne jest motywowane użyciem dosłownym, z niego czerpie swą zasadniczą żywotność. W przypadku *ja* poczuciu konieczności takiej motywacji dawali wyraz tej miary myśliciele, co filozofujący teoretyk języka, strukturalista Émile Benveniste czy nasz tekstoznawca Janusz Lalewicz – charakterystyczne, że sami filozofowie, wykorzystujący semantyczny potencjał *ja*, w nikłym stopniu taką refleksję podejmowali⁸. Żaden z nich – w moim pojęciu – nie wskazał jednak w sposób satysfakcjonujący na źródła żywotności metaforycznego, filozoficznego czy psychologicznego użycia *ja*⁹. Zbliżył się do tego – bez takiej intencji, a po prostu badając słowo *ja* – Andrzej Bogusławski, którego wynikiom ten artykuł zawdzięcza swój zasadniczy nerw; co charakterystyczne, także te wyniki nie są wolne od zwikłań – są to jednak, jak zobaczymy, zwikłania nader istotne. Ten stan rzeczy – z jednej strony rola, jaką metaforyczne użycie *ja* odegrało w filozofii i psychologii, z drugiej niemal całkowity brak (na ile mi wiadomo) satysfakcjonującej refleksji nad tym faktem – ma swoje dobre wyjaśnienie; *ja* jest słowem, w związku z którym umysł ludzki wikła się w najwyższym stopniu sam w siebie, wpada w pułapki, które sam na siebie zastawia. Jeśli gdzieś ma zastosowanie znana indyjska kategoria „*mai*”, to tu stosuje się ona w najwyższym stopniu.

Intuicja dotycząca *ja* – *ja to każdorazowy mówiący* – jakkolwiek w przybliżeniu niewątpliwie trafna, nie może być uznana za właściwą semantyczną eksplikację słowa *ja*, chociażby ze względu na użyte w niej słowo *každora-*

⁸ Chodzi mi tutaj o przywołanych w dalszym ciągu myślicieli w rodzaju Kartezjusza czy Kanta, a nawet Husserla. Nie inaczej rzecz ma się z psychologami w rodzaju Freuda i jego spadkobierców. Pewne stwierdzenia na temat znaczenia wyrazu *ja* wygłaszał natomiast Fichte; zob. niżej. W drugiej połowie XX w. filozofowie analityczni podjęli dyskusję dotyczącą interesującej nas tutaj problematyki; por. m.in. Shoemaker 1963, 1984; Castañeda 1999; Brinck 1997. Za te odesłania jestem wdzięczna prof. Robertowi Piłatowi i prof. Renacie Ziemińskiej. Ponadto ważne dla wglądu w istotę funkcjonowania wyrażenia *ja* intuicję zawiera Austina doktryna tzw. performatywów; por. Austin 1961: 220–239, a także: Austin 1962.

⁹ Refleksja nad wyrażeniem *ja*, także ta najnowsza, do której odniosłam się w poprzednim przypisie, zawiera, owszem, pewne celne obserwacje (najczęściej trywialne), lecz jest w uderzający sposób pełna rozmaitych niedopuszczalnych zwikłań, które warto byłoby systematycznie prześledzić. Jednym z tych notorycznie powracających zwikłań jest uważanie za znaczenie *ja* czegoś, co nazywa się „obrazem siebie”.

zowy, które jest, by powiedzieć ogólnikowo, dużo bardziej „skomplikowane” czy „złożone” niż samo *ja*. Niebezzasadne będzie jednak powiedzenie, że w poczuciu każdego użytkownika języka (polskiego czy jakiegokolwiek innego) zdania zawierające *ja* implikują zawsze *ktoś coś powiedział*; słowa *ktoś, coś, powiedział* są niewątpliwie dobrymi kandydatami na składniki eksplikacji *ja*.

Kiedy jednak próbujemy wyeksplikować *ja* zgodnie ze wskazanymi wyżej „zasadami sztuki”, pojawiają się trudności. Jest najpierw jasne, że formuła *ktoś mówiący coś* nie jest wystarczająca. *Kto mówi? – Ja.* jest w porządku i może być informatywne, i to nie ze względu na przypadkowe okoliczności, lecz wyraźnie ze względu na „mechanizm” tkwiący w samym *ja*. Natomiast *Kto mówi? – Ktoś coś mówiący.* jest jeśli nie wprost dewiacyjny, to z całą pewnością nieinformatywne. Ogólnie *ktoś mówiący coś* jest formułą nieokreśloną, a *ja* w każdym konkretnym użyciu jednoznacznie identyfikuje określone indywiduum.

Kiedy próbujemy posłużyć się deskrypcją określoną w rodzaju *ten, kto coś mówi*, nadal nie uzyskujemy satysfakcjonujących rezultatów. Po pierwsze dlatego, że wydaje się niemożliwe oddanie znaczenia słówka *ten* bez odwołania do *ja* (i *ty*). Zwróćmy choćby uwagę na opozycje *ten – tamten, tu – tam, teraz – wtedy*, które wyraźnie pokazują kluczowe znaczenie dla tych słów każdorazowego aktu mowy jako konkretnego zdarzenia; wykładnikiem tego jest właśnie *ja* (obok *ty*; jakkolwiek nie zawsze wykładniki te muszą wystąpić na powierzchni). Jeśli jednak w eksplikacji *ten* posłużymy się *ja*, nie możemy z kolei wyjaśniać *ja* przy odwołaniu do *ten*. Dodatkowo odpowiedź na pytanie *Kto mówi?* w postaci *Ten, kto coś mówi.* wydaje się również nieinformatywna.

Niewystarczająca jest również formuła *mówiący o sobie*, ponieważ nie wyczerpuje ona treści *ja*, jakkolwiek najpewniej użycie *ja* pociąga za sobą charakterystykę *mówiący o sobie*. Miarodajny jest tu następujący kontekst: *ktoś mówiący o sobie, ale nie ja, coś robi*¹⁰.

Wszystkie te propozycje, jak łatwo zauważyć, nie uwzględniają czegoś istotnego, co jest, by tak rzec, „sercem” funkcjonowania *ja*. Chodzi o odwołanie do aktualnego aktu mowy, w którym zostaje użyte wyrażenie *ja*. To właśnie kryła intuicja związana z przywołaną wyżej etykietą „każdorazowości”.

Tutaj jednak zaczynają się istotne trudności. Chodzi o to, że mamy skonstruować formułę zawierającą odniesienie do naszej aktualnej czynności mownej (tylko to bowiem gwarantuje rekonstrukcję rzeczywistego funkcjonowania *ja*). Owa czynność zaś, kiedy słownie wyjaśniamy znaczenie jakiegoś wyrażenia, polega właśnie na konstruowaniu formuły będącej wyjaśnieniem, która w przypadku *ja* ma zawierać odniesienie do tej właśnie naszej czynności mownej itd. Niemożliwość zakończenia takiego postępowania jest widoczna gołym okiem. Otrzymujemy zatem nieskończony regres.

¹⁰ Na ten kontekst zwróciła moją uwagę dr Joanna Zaucha.

W swoim artykule z 1991 roku (opublikowanym ponownie ze zmianami w roku 1998) Bogusławski przedłożył następujące wyjście z tej sytuacji. Dla *ja* należy skonstruować quasi-eksplikację *ktoś mówiący Δ*, gdzie pod tajemniczą Δ należy podstawić ni mniej ni więcej jak samą aktualną wypowiedź jako konkretne zdarzenie, pewien fragment rzeczywistości (złożonej wszak z faktów, nie z rzeczy¹¹). Bogusławski odwołał się przy tym do następującego porównania. Przywołana quasi-eksplikacja ma być strukturą analogiczną do struktur, w których skład wchodzi wyrażenie użyte na pewnej etykietce oraz przedmiot, do którego ta etykieta jest przyklejona (por. buteleczki z wodą utlenioną). W przypadku *ja* mielibyśmy więc strukturę *ktoś mówiący* niejako „przyklejoną” do konkretnego aktu mowy.

W ten właśnie sposób Bogusławski pragnął zdać sprawę ze związku *ja* w konkretnym użyciu z każdorazową wypowiedzią. Rozwiązanie to, jakkolwiek przez niektórych (nie przeze mnie) nieśmiało krytykowane (skąd wiadomo, co to jest Δ ?), przez wielu (w tej liczbie przeze mnie) zostało uznane za interesujące, ba, przebiegłe, i, co najważniejsze, chwytające „istotę” funkcjonowania *ja*.

Tymczasem wiosną 2012 r. na sympozjum w Toruniu Bogusławski wykazał, że jest to tylko rzekome rozwiązanie zagadki *ja*. Grzeszy ono bowiem samoorzekalnością.

Samoorzekalność¹² jest wadą semantyczną pewnych struktur wyrażeniowych w ich użyciu i polega na użyciu tych struktur w odniesieniu do samych siebie jako aktualnie używanych. Wyrażenia ludzkich języków naturalnych mają mianowicie tę cechę, że mogą się odnosić do wszystkiego prócz nich samych jako właśnie używanych. Innymi słowy, odniesienie wyrażeń musi być zawsze „zewnętrzne” względem nich w ich aktualnym użyciu. Jeszcze inaczej: to, do czego orzecznik w wypowiedzeniu się odnosi, musi być dane (scharakteryzowane, wskazane, wyodrębnione itp.) niezależnie od użycia tego orzecznika¹³. Najbardziej znanym przykładem samoorzekalności jest dostrzeżona już przez starożytnych (nie tylko w Europie) antynomia kłamcy (*Kłamię*).

¹¹ Por. Wittgenstein 1963: 1.1. Pośród faktów zaś kluczowa jest rola zdarzeń; to one bowiem w ostateczności zapewniają wariację, a w dalszym rozrachunku złożoność rzeczywistości. Bez tej ostatniej nic by nie istniało w tej mierze, w jakiej istnienie czegokolwiek jest równoważne możliwości łączenia się tegoż z innymi „cosiami” w ramach, którym daje wyraz formuła proporcji: $ab : cd :: ad : cb$. Ten źródłowo „zdarzeniowy” charakter rzeczywistości ujawnia etymologia np. niemieckiego odpowiednika polskiej *rzeczywistości*: *Wirklichkeit* (od *wirken*, ‘działać’, ‘oddziaływać’) lub czeskiego wyrażenia *skutečnost* (od *skutek* ‘czyn’, ‘działanie’).

¹² Częściej w literaturze przedmiotu spotyka się określenie *samozwrotność*. Wybór przeze mnie określenia *samoorzekalność* jest spowodowany tym, że ściślej oddaje ono scharakteryzowaną w tekście głównym istotę zjawiska.

¹³ Filozofowie średniowieczni, którzy intensywnie badali zjawisko niesamoorzekalności (hasłem było tu *insolubile*, ‘to, co nierozwiązywalne’), odróżniali w związku z nim *actus significativus* i *actus excessivus* z następującą intencją: nie można mówić o akcji, który się za

Nie oznacza to w szczególności, iżby niemożliwe było mówienie o wyrażeniach jakichkolwiek, tj. o wyrażeniach po prostu czy o wyrażeniach jako przez kogoś użytych. Obie te rzeczy są doskonale możliwe. W pierwszym przypadku chodzi o zjawiska metapoziomu, kiedy to same wyrażenia jako narzędzia języka stają się dla nas przedmiotami charakterystyki mownej, w drugim przypadku o cytowanie słów wypowiedzianych przez innych. Wszystko to świadczy o uniwersalizmie odniesienia wyrażień. Na to odniesienie jest nałożone tylko to jedno ograniczenie: wyrażenia nie mogą się odnosić do siebie w swym aktualnym użyciu.

W istocie jest jasne, że quasi-eksplikacja Bogusławskiego z 1991/1998 r. jest samoorzekalnością obciążona. Sam Bogusławski sformułował swe posunięcie następująco:

to, o co mi szło, implikowało właśnie odniesienie użytego przez nadawcę predykatu *mówi* do numerycznie identycznego jego użycia.

Dalszy komentarz jest następujący:

Zasugerowałem się oczywistym związkiem *ja* z mówieniem (...). Ale kiedy się przechodzi, skądinąd rozsądnie, od czyjogoś użycia *ja* do myśli *ktoś powiedział coś* jako czegoś implikowanego przez użycie *ja*, to trzeba zapytać: dobrze, ale kto przeprowadza taką inferencję? Może ją przecież przeprowadzać słuchacz wypowiedzi, w której wystąpiło *ja*. Nie musi tego bynajmniej robić mówiący w momencie użycia przez siebie wyrazu *ja*. Co więcej, mówiący nawet nie może traktować *ja* jako charakteryzującego jego samego przez przypisanie mu roli agensa bieżącego aktu mówienia.

Rzecz w tym, że wyciągnięcie przez słuchacza wniosku *ktoś coś powiedział*, stanowi już kolejną, (w pożądanym sposób) niezależną czynność mowną. Tego wniosku nie może wyciągnąć sam mówiący w momencie powiedzenia *ja*.

Obecna pozytywna propozycja Bogusławskiego dotycząca *ja* wygląda następująco. Cała treść semantyczna *ja*, którą można oddać bez elementarnych kłopotów, to treść wyrażenia *ktoś*. Chociaż jest jasne, że szczególna treść *ja* jest bogatsza, „musimy o niej milczeć”. Treść ta każdorazowo „się pokazuje”, „ujawnia” w sensie Wittgensteinowskim.

Szczególna, niemożliwa do wypowiedzenia treść *ja* sprowadza się do wyodrębnienia „kogoś” w danej sytuacji mownej numerycznie pierwszego, zgodnie z intuicją „pierwszej osoby”. To wyodrębnienie dokonuje się przez

sprawą tego mówienia dokonuje. Średniowieczne badania mają, na ile jestem w stanie ocenić, doniosłą wagę także dla sprawy *ja*; ma je zwłaszcza średniowieczna, jeszcze nie całkiem rozpoznana, teoria zobowiązań mówiącego. Por. w związku z tym: Bocheński 1956: 195–193; Nuchelmans 1983: 100–104; Spade, Read 2013: 3.3. W zasadzie przekonujące wyjaśnienie przyczyn wbudowania w wyrażenie zakazu samoorzekalności dał Wittgenstein w *Traktacie*: 3.333.

identyfikację organizmu aktualnie mówiącego. Bogusławski formułuje swą koncepcję w następujący sposób:

ja jest oznaczeniem desygnatu wyrażenia *ktoś* z pierwszym z subskryptów¹⁴ (...). Realny quasi-subskrypt 'ja' jest nieoddzielny od namacalnego organizmu mówiącego; ten organizm jest wprowadzony do gry nieodwołalnie. O tyle zaś jest on wprowadzony milcząco, że semantyka ogranicza się tu do tego, co pokrywa się z pojęciem *ktoś*.

Tak więc niemożliwa (w pierwszym rzucie) do wypowiedzenia treść *ja* sprowadza się do koincydencji aktualnie „brzmiącego mową” ciała z kimś, kto w ten sposób zostaje ujawniony. Innymi słowy, mówiąc *ja*, ujawniamy, ukazujemy kogoś przez „mowne zabrzmienie”, tj. posłużenie się ciałem jako organizmem mówiącym.

To rozwiązanie pozostaje w zgodzie z postulatem młodego Wittgensteina, głoszącego konieczność milczenia o pewnych sprawach, w szczególności leżących u podstaw mowy. Są to sprawy nazwane przezeń „mistycznymi”. Nie znaczy to, że o nich nic nie wiemy, a tylko nie możemy o nich z sensem (na zasadzie głęboko logicznej) mówić; innymi słowy, zakres tego, co wiemy, nie pokrywa się z zakresem tego, o czym możemy mówić. Konieczne jest tu jeszcze jedno zastrzeżenie: o tym, o czym nie możemy mówić, nie możemy mówić na pewnym elementarnym poziomie; w końcu i to jest jakoś możliwe – choćby było w określonym sensie absurdalne. Sam Wittgenstein dał tej możliwości wyraz swoimi wywodami; nie mógłby tego jednak uczynić, gdyby na elementarnym poziomie pewnych rzeczy (tych, o których nie można mówić) nie miał danych wprost.

Bogusławski całkowicie akceptuje w tym punkcie stanowisko autora *Traktatu* i twórczo je rozwijając, wskazuje szczegółowe punkty, w których teoria języka musi przyjąć rozmaite fakty, o których w sensie Wittgensteinowskim nie można mówić. Te fakty muszą się nam ukazać same, byśmy o nich wiedzieli – i ukazują się, inaczej bowiem w ogóle nie moglibyśmy mówić tak, jak to czynimy obecnie. Do takich faktów należy zwykle funkcjonowanie *ja*.

Przechodzę obecnie do filozoficznych implikacji wyników badań Bogusławskiego nad wyrazem *ja*.

Sam autor tych rozważań wskazuje na niektóre z nich. Wypada je zatem tutaj najpierw przytoczyć:

Przy takim podejściu trzeba się zgodzić, że powszechnie przyjęty termin *pierwsza osoba* jest dobrany idealnie. Sugeruje on trafnie arystotelejską konieczną wielość „entelechii”,

¹⁴ Subskrypty to oznaczenia wprowadzane do gry po to, by rozróżnić i identyfikować numerycznie różne indywidua: ktoś₁, ktoś₂, w naturalnym języku tę rolę pełnią m.in. imiona własne.

a zarazem ich uporządkowanie szeregowo ze względu na praktyczne wymagania mowy. Jest też w korzystnym kontraście z niefortunnymi dywagacjami Wittgensteina na temat „granicy świata” i „solipsyzmu”, dywagacjami, jakie snuł on na kanwie zaimka *ja*.

Ponieważ po raz kolejny przytoczony tu został Wittgenstein, przypomnijmy, jak sprawa wyglądała w *Traktacie logiczno-filozoficznym*. Wittgenstein wygłasza tam rzeczywiście kilka różnych stwierdzeń wyraźnie „na kanwie” *ja*. Po pierwsze głosi, że solipsyzm jest stanowiskiem słusznym, tylko takim, o którym nie można mówić, a oznacza tyle, że „świat jest moim światem” i że „sam jestem swoim światem” (5.62, 5.621). Przypomina to pewien nurt nowożytnych europejskich rozważań, znów „snuty na kanwie” *ja*: od Kartezjusza począwszy, z jego ufundowaniem istnienia świata na istnieniu *ja* („to powiedzenie «Ja jestem, ja istnieję», musi być prawdą, ilekroć je wypowiadam lub pojmuję umysłem”, Descartes 1958: 32), przez Kanta, z jego odniesieniem do *ja* jako zasadą syntezy doświadczenia (Kant 1999: 163–176), aż po Fichtego, który wynosi *ja* na piedestał w zasadzie „boski”¹⁵ (np. Fichte 1996: 83–97; do czego dalej powrócę). Wszystko to wskazuje na przypisanie całkowicie unikalnej pozycji *ja*, czy też „podmiotowi metafizycznemu” (sformułowanie Wittgensteina, w moim poczuciu trafne), który ów tutaj metaforycznie używany zaimek ma reprezentować. Przypomnijmy, że solipsyzm w szczególności głosi, że mogą być w pełni pewien tylko swego własnego istnienia, a co za tym idzie, żyję niejako w świecie tylko swoich własnych „przedstawień”. Kartezjusza projekt poszukiwania probierza absolutnej pewności i wynik w postaci wskazania na *ja* jako ten probierz wywyższył *ja* niepomiernie. Sądzę, że przeciwko takiej wyjątkowej, nadmiernej wadze związanej ze słówkiem *ja* protestuje Bogusławski. Historycznie rzecz biorąc, jeśli prześledzić rozumowanie Kartezjusza, ta waga *ja* wynikła właśnie z przywiązania słowa *ja* do każdorazowej czynności mownej, czyli z tego, z czego, jak się okazało, nie sposób sensownie zdać sprawy. Właśnie z tego przywiązania Kartezjusz wyciągnął owe „nadmiarowe” konsekwencje. Jak pokazują tarapaty badawcze, z którymi borykał się Bogusławski, to przywiązanie stanowi prawdziwą pułapkę umysłową.

Po drugie, Wittgenstein jednak głosi, że wyjątkowość podmiotu metafizycznego wiąże się nade wszystko z jakimś rodzajem jego „nieistnienia w świecie”, z tym, że „w pewnym ważnym sensie żadnego podmiotu nie ma”, „podmiot nie należy do świata, lecz jest jego granicą” i nic w świecie nie pozwala wnosić, iż jest mu przyporządkowany jakiś podmiot (5.631–5.633). Postulowane przez

¹⁵ Fichte, co prawda, w końcu zdaje sobie sprawę z „nadmiarowej” roli, jaką przypisuje temu, co oznacza przez *Ja*. Nie rezygnuje jednak całkowicie z tego oznaczenia, ponieważ, jak się wydaje, zaimek *ja* wiąże się u niego istotowo z fenomenem dłań kluczowym: z fenomenem działania. Przypadek zwikłań, w jakie popada Fichte, i trafnych intuicji tego filozofa jest szczególnie znamienity i godny osobnego oglądu.

Wittgensteina „jak gdyby nieistnienie” podmiotu, jego wymykanie się opisowi – wbrew Bogusławskiemu – wydaje mi się pozostawać w istotnej paraleli z wynikiem Bogusławskiego dotyczącym funkcjonowania *ja*, ze wszystkimi zasadniczymi trudnościami, jakie wyżej opisałam, regresem i samozwrotnością, i wreszcie ostateczną koniecznością milczenia o istocie funkcjonowania tego słowa. Ulokowanie przez Wittgensteina podmiotu metafizycznego, którego ostatecznie jak gdyby w ogóle nie było, na granicy świata, pozostające moim zdaniem w ścisłej analogii z „przygodami semantycznymi” Bogusławskiego, ma swoją jeszcze jedną analogię w dziejach filozofii: wedle Fichtego *ja* jest nieuchwytny; kiedy próbujemy je pochwycić, wymyka się, zawsze jest kilka kroków przed nami. Fichte wnosił stąd o czysto aktywnym, „działaniowym” charakterze podmiotu metafizycznego, tzn. że nie może być on zwykłym obiektem poznania. Pewien szczególny gatunek poznania z tym podmiotem jednak związał; nazwał go oglądem intelektualnym (por. np. Fichte 1996: 504–516; także Copleston 2006: 40)¹⁶. To znów być może koresponduje z Wittgensteinowską tezą o konieczności milczenia o podmiocie, który jakoś jednak jest nam dany. Rozważania Wittgensteina i Fichtego, oraz trudności, z jakimi miał do czynienia Bogusławski, w moim poczuciu pozostają w związku z tym, co w Indiach nosiło miano „zasłony mai”, tj. jakiegoś rodzaju złudzenia poznawczego, złudzenia istotowo nam właściwego. Co więcej, wniosek, że na koniec cała zawartość semantyczna *ja* sprowadza się tylko do zawartości *ktoś*, przypomina właśnie tę tradycję myślenia: to przecież w Indiach (i to zarówno ortodoksyjnych, jak i buddyjskich, o ile się orientuję) *ja* (jako źródło istotnej niewiedzy i cierpienia) ma ostatecznie, jako coś nierzeczywistego, zniknąć¹⁷. Jak wiadomo, rozważania wczesnego Wittgensteina właśnie z tą tradycją myślową są czasem zestawiane.

Co do związku funkcjonowania słówka *ja* z mówiącym ciałem, to również ono wydaje się korespondować z pewnymi istotnymi wątkami filozoficznymi. Warto mianowicie przypomnieć, że jest jeszcze inny krąg zjawisk związanych tradycyjnie i niebezzasadnie z wyrazem *ja*: są to zjawiska, którym na imię „punkt widzenia”, „partykularność”, ale także „unikalność”. Ta grupa zjawisk

¹⁶ Ogólnie znaczenie słowa *ja* Fichte utożsamiał z aktem zwrotu ku sobie, w którym to akcie podmiot się ustanawia. Właśnie ten akt nazywał „aktem źródłowym”, na którym się wszystko w jego mniemaniu zasadza (Fichte 1996: 507, 509, 513). Pisaliśmy o tym, że znaczenia *ja* nie można utożsamić z formułą *ktoś mówiący o sobie*. Nie taki jednak zwrot ku sobie, a więc nie zwrot dający się oznaczyć tą formułą, miał na uwadze Fichte. Chodziło mu o zwrot, który niejako od razu ujawniałby *ja* jako tego, który działa i siebie w ten sposób nieodwołalnie konstytuuje – czyli właśnie o zwrot, któremu dałaby wyraz bezsensowna formuła samozwrotna.

¹⁷ Charakterystyczne jest, że przedstawiciele tradycji wedyjskiej, do której należą ważne w obecnym odniesieniu *Upaniszady*, za właściwą językową reprezentację osobowego centrum człowieka uznali wyraz *atman*, tj. *się*, nie *ja*.

wyraźnie wiąże się z tym, co można byłoby określić jako „osadzenie” w konkretnym ciecie. Niewystawialne, acz ukazujące się powiązanie *ja* – a więc ostatecznie po prostu *kogoś* – z organizmem mówiącym zdaje sprawę z tego z kolei związku. Zauważmy, że idzie ono dodatkowo w poprzek wszystkich skojarzeń *ja* z tym, co „czysto duchowe” (skojarzeń idealistycznych, np. Fichteńskich, ale także bardziej potocznych).

Kłopoty, z których zdał sprawę Bogusławski, błędne koła, samozwrotność/samoorzekalność i wreszcie konkluzja, że nie pozostaje nam nic innego, jak w zasadzie zamilknąć na temat *ja*, może właśnie najwięcej mówią o tym słowie. Być może monografia o *ja* musiałaby zdyktować sprawę z tych kolejnych, niedoskonałych prób eksplikacyjnych. Jako taka byłaby historią traktowania problemu eksplikacji *ja*. Mamy tu analogię do większości problemów filozoficznych, które albo są pseudoproblemami, jak słusznie głosi Wittgenstein (i wynikają z niezrozumienia „logiki języka”), albo jeśli są rzeczywistymi problemami, to wedle lekcji Kanta nie mają konkluzywnego rozwiązania, a umysł wikła się w antynomie, albo wreszcie mają rozwiązanie, jak z kolei twierdzi Bogusławski, tyle że banalne (uwidoczniające się w tym, jak używamy wyrażen). Z problemów filozoficznych z drugiej klasy („antynomiorodnych”) można zdać sprawę tylko przez rzetelną rejestrację kłopotów, jakie następczą, niezależnie od tego, że w ich obliczu ten, kto próbuje się z nimi mierzyć, może nabawić się autentycznych zawrotów głowy i ostatecznie skończyć w poczuciu smutnej bezradności¹⁸.

Problem znaczenia *ja* należy do tej drugiej klasy, obok innych rzeczywistych problemów metafizycznych. Jest wielce prawdopodobne, że taki problem może być ostatecznie, tj. po przejściu bolesnej drogi, w rodzaju tej naszkicowanej przeze mnie, i rejestracji trudności, przedmiotem co najwyżej stanięcia i milczenia wobec (jakoś nam wszakże dostępnej) tajemnicy. I zgody na nią.

Bibliografia

- Auroux S. (red.) (2000, 2001, 2008), *History of the language sciences*, Berlin: Walter de Gruyter.
- Austin J.L. (1961), *Philosophical Papers*, Oxford: Oxford University Press.
- Austin J.L. (1962), *How to Do Things with Words*, Oxford: Clarendon Press.
- Benveniste É. (1966), *Problèmes de linguistique générale*, Paris: Gallimard.
- Bocheński I. (1956), *Formale Logik*, Freiburg: Verlag Karl Alber.

¹⁸ Znamienny jest podany przez Bocheńskiego (1956: 151) w charakterze (dość makabrycznej) anegdoty przypadek starożytnego myśliciela, Filitesa z Kos, który miał nawet skończyć z wyczerpania i bezsenności przy próbach uporania się z antynomią kłamcy.

- Bogusławski A. (1998), *'I' and 'you' revisited*, w: tenże, *Science as Linguistic Activity, Linguistics as Scientific Activity*, Warszawa: Katedra Lingwistyki Formalnej Uniwersytetu Warszawskiego, s. 173–183.
- Bogusławski A. (2007), *A Study in the Linguistics-Philosophy Interface*, Warszawa: BEL Studio.
- Bogusławski A. (2012), *Nota o TRS i o tezie 7 Wittgensteina* (materiał z Symposia Linguistica Thoruniensia).
- Bogusławski A., Drzazgowska E. (2016), *Język w refleksji teoretycznej. Przekroje historyczne*, Warszawa: Katedra Lingwistyki Formalnej Uniwersytetu Warszawskiego.
- Bogusławski A., Herman E. (1991), *Prawda o sobie („TY” i narracja drugosobowa)*, w: S. Żółkiewski, M. Hopfinger (red.) *Posługiwanie się znakami*, Wrocław: Ossolineum, s. 49–66.
- Brinck I. (1997), *The Indexical 'I': The first person in thought and language*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Castañeda H.-N. (1999), *The Phenomeno-Logic of the I: Essays on Self-Consciousness*, Indiana: Indiana University Press.
- Copleston F. (2006), *Historia filozofii*, t. 7: *Od Fichtego do Nietzschego*, przeł. J. Łoziński, Warszawa: PAX.
- Danielewiczowa M. (2012), *W głąb specjalizacji znaczeń. Przysłówkowe meta-predykaty atestacyjne*, Warszawa: BEL Studio.
- Dascal M., Gerhardus D., Lorenz K. (red.) (1992, 1996), *Sprachphilosophie*, Berlin: Walter de Gruyter.
- Descartes R. (1958), *Medytacje o pierwszej filozofii*, przeł. M. i K. Ajdukiewiczowie, t. I, Warszawa: PWN.
- Deshpande M. (2014), *Language and Testimony in Classical Indian Philosophy*, w: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/language-india/>
- Fichte G. (1996), *Teoria wiedzy. Wybór pism*, t. 1, przeł. M. Siemek, Warszawa: PWN.
- Frege G. (1977), *Pisma semantyczne*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa: PWN.
- Hjelmslev L. (1953), *Prolegomena to a Theory of Language*, tr. F.J. Whitfield, Baltimore: Waverly Press.
- Husserl E. (1984), *Logische Untersuchungen*, Bd. II, Den Haag: Nijhof (Husserliana XIX/1).
- Kant I. (1999), *Kritik der reinen Vernunft*, Köln: Parkland.
- Kudelska M. (red.) (2002), *Filozofia Wschodu – wybór tekstów*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Lalewicz J. (1976), *Filozoficzne problemy językowej artykulacji podmiotowości*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 22.

- Lalewicz J. (1983), *Retoryka kategorii osobowych*, w: T. Dobrzyńska, E. Janus (red.), *Tekst i zdanie*, Wrocław: Ossolineum, s. 267–280.
- Nuchelmans G. (1983), *Judgement and Proposition. From Descartes to Kant*, Amsterdam, Oxford, New York: North Holland.
- Sajdek P. (2011), *Spór o słowo. Obrona Mandany Miśry teorii sphyoty*, Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Saussure F. de (2002), *Kurs językoznawstwa ogólnego*, przeł. K. Kasprzyk, Warszawa: PWN.
- Shoemaker S. (1963), *Self-knowledge and self-identity*, Ithaka, New York: Cornell University Press.
- Shoemaker S. (1984), *Identity, cause and mind: philosophical essays*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Spade P.V., Read S. (2013), *Insolubles*, w: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/insolubles/>
- Szymańska B. (red.) (2001), *Filozofia Wschodu*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Wittgenstein L. (1963), *Tractatus logico-philosophicus*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Wittgenstein L. (1997), *Traktat logiczno-filozoficzny*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa: PWN.

Streszczenie

Przyjęte przez grupę polskich semantyków ramy badawcze pozwalają na pokazanie kłopotów ze słowem „ja”, mających doniosłe znaczenie filozoficzne. Chociaż dla każdego użytkownika języka polskiego zdania zawierające „ja” implikują zawsze „ktoś coś powiedział”, zbudowanie eksplikacji semantycznej w oparciu o tę formułę okazuje się niemożliwe. Trudność tkwi w oddaniu w niej odniesienia mówiącego do aktualnie realizowanego przezeń aktu mowy. Próby uchwycenia tego odniesienia dawały w wyniku regres nieskończony albo formułę samoorzekalną. W 2012 r. Andrzej Bogusławski zaproponował następujący wniosek: całą treścią semantyczną „ja”, którą można oddać bez elementarnych kłopotów, jest treść „ktoś”; chociaż jest jasne, że szczególna treść „ja” jest bogatsza, „trzeba o niej milczeć”; treść ta każdorazowo „się pokazuje”, „ujawnia” (w sensie *Traktatu* L. Wittgensteina). Kłopoty i ostateczna konkluzja Bogusławskiego stawiają w interesującym świetle, z jednej strony, karierę, jaką zrobiło metaforyczne użycie „ja” w filozofii europejskiej od Kartezjusza, przez Kanta, po Fichtego, z drugiej, „krytyczne” podejście do treści tradycyjnie z nim związanych w filozofii indyjskiej i u Wittgensteina.