

Andrzej Marniok

O naturze działania słowem i porozumiewania się, czyli o etycznym wymiarze działania językowego¹

Oczywistości

Współczesność i związany z nią pewien klimat, który kształtuje przestrzeń publiczną, związany jest ściśle z problematyką relacji międzyludzkich. To właśnie jakość owych relacji decyduje o wielu aspektach życia społecznego. Nasuwa się pytanie, co sprawia, że kształtowanie codzienności w środowisku rodzinnym czy zawodowym jest dla nas tak trudne. Do „oczywistości”² należy, że istotnym elementem wpływającym na kształt owych relacji jest mowa i język, którymi się posługujemy. Na co dzień działamy słowem. Co można zrobić, jaki wysiłek należałoby podjąć, by to działanie stało się rzeczywistym, a nie tylko pozornym porozumiewaniem się? Wydaje się, że pytanie to skłania do poszukiwania na nie odpowiedzi nie tylko w płaszczyźnie rozważań o kulturze słowa i przestrzegania bądź łamania normy językowej³.

Sięgnąwszy na półkę po dwa tomy fundamentalnego dzieła Filozofa, które stały tam już od lat, i którym – poza jednym jedynym wyjątkiem – nie dałem zupełnie szans na dotknięcie moich myśli, napotkałem to, co najdosadniej chyba oddaje sens „oczywistości”, które w charakterze pewnych wstępnych założeń towarzyszą nam, kiedy staramy się niejako stawić czoła rzeczywistości:

¹ Tematyka ta jest znana czytelnikowi. Istotne są – i na nie chciałbym wskazać – zadmowione od dawna w literaturze przedmiotu prace J. Puzyniny z zakresu badania relacji pomiędzy wartościami a działaniami językowymi. Por. J. Puzynina, *Słowo – wartość – kultura*, Lublin 1997; *eadem*, *Język wartości*, Warszawa 1992. Pewne aspekty tej tematyki podejmuje również wydane pod redakcją J. Bartmińskiego oraz M. Mazurkiewicz-Brzozowskiej opracowanie zatytułowane *Nazwy wartości. Studia leksykalno-semantyczne* (I), Lublin 1993. Wreszcie ciekawy zbiór przyczynków do tejże tematyki stanowi praca pod redakcją J. Puzyniny *Etyka międzyludzkiej komunikacji*, Warszawa 1993.

² Na te „oczywistości” wskazuje w swojej książce *Człowiek, czyli świątynia bez języka* J. Liberek (Poznań 2006, s. 5).

³ Tutaj chciałbym wskazać na wspomnianą już (przypis 2.) rozprawę J. Liberka *Człowiek, czyli świątynia bez języka*. Ta przenikliwa diagnoza dotycząca posługiwania się współczesną polszczyzną skłoniła mnie do przyłączenia się do jego głosu w tej kwestii. Autor tej rozprawy pisze o „atomizacji strukturalnej współczesnej polszczyzny”. Odnosi się do swistego rozłamu, jaki dokonuje się pomiędzy człowiekiem a językiem. Wskazuje przy tym na ściśle powiązanie języka z osobą ludzką. Ten wątek jego rozważań chciałbym podjąć w niniejszym szkicu i podzielić się z czytelnikami swoimi refleksjami.

Bo jak oczy nietoperza mają się do blasku dnia, tak ma się też intelekt naszej duszy do tych rzeczy, które z natury są ze wszystkich najbardziej oczywiste. Wdzięczność zaś należy się tym, których poglądy podzielamy, lecz i tym, którzy wypowiadali się raczej powierzchownie. I ci ostatni bowiem [nam] się przysłużyli, gdyż przyczynili się do wyrobienia naszej sprawności myślenia⁴.

Charakteryzujący współczesną humanistykę rys interdyscyplinarności stawia przed badaczami wysoki wymóg świadomości metodologicznej uprawianych przez siebie dyscyplin naukowych. Przywołując tutaj aspekt metodologii badań naukowych, mam na myśli nie tylko tzw. *metodologię szczegółową* różnych dyscyplin humanistycznych, ale również tzw. *metodologię ogólną nauk* oraz jej ściśle związki z filozofią, a co za tym idzie – z różnymi metodami filozofowania⁵.

Wspomniana wyżej problematyka nabiera szczególnej wagi w sytuacji, gdy językoznawca z natury rzeczy, tzn. motywowany samym charakterem *przedmiotu swoich badań w sensie materialnym*, odwołuje się do jakże różnorodnych wymiarów ludzkiego bytowania i zmuszony jest posiłkować się wiedzą, której źródła tkwią w tak bardzo zróżnicowanych pod względem swoich metod badawczych dziedzinach jak psychologia, socjologia, filozofia czy teologia. Stan ten znajduje swoje odzwierciedlenie w procesie terminologizacji związanym z nazywaniem różnych gałęzi samego językoznawstwa⁶. Niczym grzyby po deszczu powstają coraz to nowe określenia będące świadectwem tego, jak różnym oglądom w znaczeniu fenomenologicznym może podlegać rzeczywistość języka. „Socjolingwistyka”, „psycholingwistyka”, „lingwistyka tekstu”, „pragmalingwistyka”, „teolingwistyka” czy „etnolingwistyka” – to tylko niektóre z nazw-terminów, które wypada tutaj przywołać.

Ten szeroki wachlarz rozmaitych dziedzin nauki, których przedmiotem jest język, podlega jeszcze dalszemu zróżnicowaniu ze względu na to, co w me-

⁴ Arystoteles, *Metafizyka*, A II 1 993 b 10–15.

⁵ Tu wypada odnieść się jedynie do całego bogatego dorobku, jaki w tym zakresie prezentuje działalność naukowa S. Kamińskiego. Do takiej bowiem, a nie innej szkoły metodologii ogólnej i szczegółowej nauk się odnoszę. Por. S. Kamiński, *Pisma wybrane*, t. 1–5, Lublin 1994 oraz Z. Hajduk, *Ogólna metodologia nauk*, Lublin 2001.

⁶ Rozróżnienie na językoznawstwo i lingwistykę jest rozmaicie traktowane przez różnych autorów. W niemieckim obszarze językowym na przykład przyjęło się mianem *Sprachwissenschaft* określać naukę o języku opartą na założeniach teoretycznych sprzed *Cours de linguistique générale*, teorie językoznawcze rozwinięte na bazie tego dzieła, jak i późniejsze inspirowane różnymi ujęciami komunikacji i semiotyki, mianem *Linguistik*. Poza tym te obszary wiedzy o języku, które korzystają czy też inspirowane są innymi dziedzinami nauk szczegółowych, często określa się jako tzw. *Bindestrich-Linguistiken*. Na odrębne potraktowanie zasługuje zapewne szeroko rozpowszechniony nurt lingwistyki zorientowanej mentalistycznie i kognitywistycznie.

toologii nauki nosi nazwę tzw. *przedmiotu formalnego*, czyli odpowiedzi na pytanie: Ze względu na co dana dziedzina nauki bada to, co bada? I tutaj centralną osią, wokół której rozwijają się rozmaite nurty językoznawstwa, jawi się cała złożona bardzo problematyka teoretycznych podstaw nauki o języku, tzw. *ogólna teoria języka*. Do niej w niniejszym szkicu chciałbym nawiązać i na niej po części oprzeć swoje refleksje odnoszące się do powiązań *językoznawstwa* tudzież *lingwistyki* z *etyką*. Po części bowiem wypadnie mi się odwołać do pewnego zakresu badań z dziedziny *etyki filozoficznej*, to zaś – jak się okaże – będzie wymagało nawiązania do bogatej problematyki związanej z *antropologią filozoficzną*, która wydaje się niczym klamra spinać obie te dziedziny nauki, aczkolwiek powiązana jest z każdą z nich – a więc zarówno z *językoznawstwem*, jak i z *etyką* – w jedyny i niepowtarzalny sposób, po prostu – każda inaczej.

Etyka – ale jaka?

Podjęcie zagadnień etycznych jest przedsięwzięciem niełatwym z wielu powodów. Pierwszy z nich ma swoje źródło w odpowiedzi na podstawowe pytanie: Co jest przedmiotem etyki? I tutaj trzeba się odwołać do pewnych fundamentalnych, tzn. podręcznikowych, rozróżnień. Tadeusz Styczeń oraz Jarosław Merecki⁷ w swoim *ABC etyki*⁸ dają bardzo jasny a zarazem zwięzły wykład tej problematyki. Uściślając dla potrzeb niniejszego

⁷ Nie chciałbym popełnić tzw. „błędu socjolingwistycznego”, ale w niniejszym tekście, odwołując się lub przywołując dorobek myślowy poszczególnych autorów, podaję jedynie ich *imiona własne*, posługując się imieniem i nazwiskiem bądź samym nazwiskiem. Wszelkie tytuły naukowe (profesury) oraz tytuły i godności kościelne (wynikające czy to z sakramentu kapłaństwa, czy to z godności kardynalskiej, czy to z faktu sprawowania przez danego autora Urzędu Biskupa Rzymu) pomijam. W przypadku odwołań do dokumentów Urzędu Nauczycielskiego Kościoła podaję jedynie tytuł danego dokumentu. Myślę, że jest to ważne, by odróżniać teksty danych autorów (tu: Karola Wojtyły oraz Josepha Ratzingera), które należy zaliczyć do ich dorobku naukowego bądź spuścizny myślowej, od mających zupełnie inny charakter dokumentów Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, kiedy autorzy ci występują w szczególnej roli (tu: jako papież Jan Paweł II czy papież Benedykt XVI). Wyjątek stanowi fakt ogłoszenia kogoś świętym lub błogosławionym w przypadku kościoła katolickiego, któremu towarzyszy swoista proklamacja w obrębie wspólnoty wiernych.

⁸ T. Styczeń, J. Merecki, *ABC etyki*, Lublin 1996. Odwołuję się w zasadzie tylko do tej pozycji. Można jeszcze przykładowo wskazać na inne, których przedmiotem jest również etyka w ujęciu normatywnym. Por. K. Wojtyła, *Elementarz etyczny*, Wrocław 1982; T. Styczeń, *Wprowadzenie do etyki*, Lublin 1995; T. Ślipko, *Zarys etyki ogólnej*, Kraków 1974; A. Siemianowski, *Szkice z etyki wartości*, Gniezno 1995. Można się odnieść jeszcze do wielu innych pozycji inaczej ujmujących etykę i jej przedmiot, przekracza to jednak ramy niniejszego szkicu, mającego jedynie zasygnalizować i zarysować bardzo ogólnie problematykę.

szkicu, proponuję ujęcie etyki – za wyżej wymienionymi autorami – jako „*dyscypliny filozoficznej*, obejmującej zespół zagadnień związanych z określeniem *istoty powinności moralnej* (dobra lub zła moralnego), z determinacją *jej szczegółowej treści* (słuszności), ostatecznym wyjaśnieniem faktu *powinności moralnej działania oraz genezę zła* (upadku) moralnego i *sposobami jego przewyżczenia*”⁹. Autorzy tej pracy, zarysowując dzieje myśli etycznej, wskazują na te jej momenty przełomowe, które odcisnęły szczególne piętno nie tylko na historii myśli ludzkiej, ale stawały się nieraz bardzo bolesnym i raniącym osoby i wspólnoty ludzkie doświadczeniem w ich dziejach. Warto chyba uświadomić sobie, że żyjąc i działając w obrębie konkretnej społeczności ludzkiej, funkcjonujemy również w ramach konkretnych struktur państwowych i ich instytucji. Te zaś z natury rzeczy opierają swoje działania o prawo stanowione, które *zawsze implikuje* nie tylko jakąś filozofię państwa i prawa, ale również pewną określoną wizję człowieka (antropologia filozoficzna), a co za tym idzie odwołuje się – nie zawsze *explicite* – do określonych zasad etycznych.

Powołując się oraz wskazując na zwięzłe ujęcie problematyki w *ABC etyki* i odpowiadając na zawarte w śródtytule pytanie, chciałbym podkreślić, że chodzi mi o *etykę normatywną*, a nie *opisową* (tzw. etologię). Samo *pojęcie normy* nie zawsze budzi w nas dobre skojarzenia. To swoiste zakłopotanie, w które popadamy słysząc o niej, płynie z chyba co najmniej dwóch faktów. Jednym z nich jest sama *istota normy*, która polega na jej *zobowiązującej mocy*. Norma zobowiązuje. Chyba nikt z nas tego nie lubi, kiedy jesteśmy do czegoś zobowiązani. Jesteśmy przecież *wolni*. No właśnie, już sama *zobowiązująca moc normy* implikuje *wolność zobowiązanego do czegoś podmiotu*. A z wolnością – sami doświadczamy tego na co dzień – wiemy, jak to bywa... Sytuacja komplikuje się jeszcze bardziej, kiedy etyk normatywny zada kolejne pytanie: „Skąd jednak normy czerpią swoją moc normatywną? Dlaczego zobowiązują do [ich] przestrzegania?”¹⁰. Tu przywołam trzy stanowiska, zarysowane w tej kwestii we wspomnianym *ABC etyki*, a będące odpowiedzią na tak zadane pytanie: *eudajmonizm*, *deontonomizm* oraz *personalizm*. Odpowiednio do tych trzech źródeł norm etycznych, wyróżniamy trzy ujęcia etyki: *etykę eudajmonistyczną*, *etykę deontonomiczną* oraz *etykę personalistyczną*¹¹. Nie miejsce tu na prowadzenie sporów dotyczących zasadności każdego z tych ujęć. Powiem krótko – będę starał się nawiązać tutaj do *etyki personalistycznej*. Zdaję sobie sprawę, że samo pojęcie *personalizmu* może ewokować pewną wieloznaczność, a to z tego względu właśnie,

⁹ T. Styczeń, J. Merecki, *op.cit.*, s. 5.

¹⁰ A. Siemianowski, *Szkice z etyki wartości*, Gniezno 1995, s. 74–77.

¹¹ T. Styczeń, J. Merecki, *op.cit.*, s. 29.

że to ono stanowi punkt styyczny pomiędzy *etyką* a *antropologią filozoficzną*, z którą nierozdzielnie wiąże się *jakaś koncepcja osoby*¹². Wreszcie sama natura wyżej wymienionych pojęć sprawia, że wszystkie one odnoszą się do tej samej rzeczywistości, która może być przedmiotem oglądu z różnej perspektywy. Jak piszą autorzy *ABC etyki*, „pojęcia o różnej treści okazują się w tym wypadku równozakresowe”¹³. Drugi fakt, który sprawia nam chyba największą trudność, a z którym stykamy się w naszym codziennym doświadczeniu, dotyczy istnienia wielości i różnorodności ocen moralnych. Dotyczy on jednakowoż zasadności *powszechnej obowiązywalności norm etycznych*. Pisząc o ich *powszechnej obowiązywalności*, chciałbym zaznaczyć, że daleki jestem od takiego rozumienia tego pojęcia, które „niwelowałoby”¹⁴ niejako wszystkich mieszkańców ziemskiego globu. Kieruję się raczej niezwykle celnym stwierdzeniem jednego z mistrzów polskiego słowa – Jana Parandowskiego, które pozwolę sobie tu zacytować:

Jeśli się jednak zgodzić, że rozum jest współobywatelem wszystkich krajów, narodów i ras, nie należy popępniać błędu, że wszędzie obowiązuje ta sama logika, o którą dla nas zatroszczyli się Platon i Arystoteles. Można inaczej myśleć, jak można inaczej mówić nie znając prawideł naszej składni czy fleksji¹⁵.

Wyrażona przez niego myśl jest, co prawda, w jakimś sensie pokrewna myśli, która w nauce o języku gości już od dawna. Parandowski znalazł jednak dla niej nie tylko jedyny i niepowtarzalny „kostium słowny” w naszym języku ojczystym, ale wskazał jednocześnie na pewną optykę, która charakterystyczna jest dla naszych czasów, kiedy to w tzw. dyskursie publicznym pojawia się określenie: „pluralizm”. Szczególne swoje odbicie ma owa myśl w koncepcji tego, co Wilhelm von Humboldt nazywał „Weltansicht”, a kontynuator

¹² W niniejszym szkicu chodzi mi o *antropologię* jako *dyscyplinę filozoficzną*. Należy od niej odróżnić nurty tzw. antropologii kulturowej, która jest dziedziną z zakresu nauk szczegółowych. Oczywiście niejako „w kluczu” tej metodologii nauk, do której odwołałem się na wstępie. Do tego dochodzi cała złożona bardzo problematyka koncepcji człowieka jako osoby, które są również inspirowane różnymi nurtami i założeniami filozoficznymi, stąd różne ujęcia *personalizmu*.

¹³ *Ibidem*, s. 30.

¹⁴ Chodzi mi tutaj o zjawisko, które dziś nazywamy wielokulturowością z wszelkimi możliwymi odcieniami znaczeń tego określenia. Zjawisko to jest faktem zastanym. Jeśli niejako „protestuję” przeciwko „niwelowaniu”, nie chodzi mi żadną miarą o to, że jedni mieliby być niejako bardziej godni od innych. Chodzi mi o różnorodność kultur, ras, języków i narodów. Różnorodność ta jest ogromnym bogactwem ludzkości. Jak się zresztą okazuje, to właśnie *wspólna wszystkim ludziom* godność osobowa, która domaga się bezwzględnego respektowania *podmiotowości* każdego (oczywiście bez uszczerbku dla dobra wspólnego), stanowi „platformę”, będącą punktem wyjścia przy ustalaniu powinności działania. Por. *ibidem*, s. 32–33.

¹⁵ J. Parandowski, *Alchemia słowa*, Warszawa 1986, s. 118.

jego myśli, Leo Weisgerber, „geistige Zwischenwelt”. I tutaj dotykamy już problematyki *implikacji filozoficznych*, a właściwie, w sensie ścisłym, pewnych założeń teoretycznych w nauce o języku, zakotwiczonych w *antropologii filozoficznej*, jeśli chodzi o tzw. ogólną teorię języka. Jest to ów moment spożycia, za sprawą którego ta dyscyplina filozoficzna zdaje się wiązać ze sobą *lingwistykę* i *etykę*.

Pragnę jednak wrócić do zasygnalizowanych na początku tego podrozdziału trudności w podejmowaniu kwestii etycznych. Otóż wydaje mi się, że kolejną z nich jest fakt, iż zawsze, kiedy językowo niejako dotykamy kwestii etycznych, musimy być niesłychanie ostrożni i uwrażliwieni na drugiego człowieka. On jest „zawsze najważniejszy. Ten tu oto konkretny człowiek – osoba ludzka”¹⁶. W mowie polskiej funkcjonuje zdomowione w języku biblijnym określenie „nasz bliźni”. Redagując niniejszy szkic, uświadamiam to sobie niejako „na gorąco” i – przyznając szczerze – zdejmuję mnie trwoga. Stąd niech mi będzie wolno po raz kolejny odesłać czytelnika do etyków naszych czasów i naszej ojczyzny: Karola Wojtyły oraz jego ucznia, Tadeusza Styczenia. Nawiązując do znanego nam wszystkim tytułu pierwszego z wymienionych autorów – *Osoby i czynu*¹⁷ – jego uczeń pisze artykuł, który w równym stopniu, co dzieło jego nauczyciela, dotyka samego nerwu całej tej złożonej problematyki, a sam jego tytuł już stanowi swoiste rozwinięcie tekstu¹⁸ *Objawiać osobę*¹⁹. To właśnie natura adresata działania, obok dobrej intencji, jest

¹⁶ Kiedy T. Styczeń w swojej pracy *Objawiać osobę* wskazuje na Sokratesa i jego metodę dialektyki, która pomaga człowiekowi w jego „nowych narodzinach”, odwołuje się jednocześnie do fundamentalnego doświadczenia podmiotu, które staje się źródłem *powinności*. Z punktu widzenia nauki o języku – na przykład ogólnej teorii języka zaproponowanej przez Karla Bühlera – to doświadczenie o charakterze etycznym miałyby zatem swoje zakotwiczenie w sytuacji mówienia, którą cechuje użycie tzw. wyrażen okazjonalnych – deiktycznych. Dlatego przywołany przeze mnie przykład zdania, w którym użyłem trzech wyrażen deiktycznych – „ten”, „tu” i „oto”. Oczywiście również konstelacja deiksy pierwszo- i drugoosobowej („ja”/„my” i „ty”/„wy”) w sensie pierwotnym odnosi do doświadczenia etycznego. Wszystkie te wyrażenia podkreślają podstawowy fakt, do którego odwołuje się Styczeń, kiedy pisze o „osobności” (niepowtarzalności) każdej osoby i niepowtarzalności sytuacji będącej źródłem doświadczenia *powinności* dla działającego podmiotu. To właśnie ma na myśli, pisząc o „objawianiu osoby”. Por. T. Styczeń, *Objawiać osobę*, w: *idem*, *Wprowadzenie do etyki*, Lublin 1995, s. 13–21 oraz Karl Bühler, *Teoria języka – o językowej funkcji przedstawiania*, tłum. J. Koźbiał, Kraków 2004, s. 82–125.

¹⁷ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969.

¹⁸ Tak, jak pojmuje owo „rozwinięcie” J. Bartmiński. Pisze on: „[...] tekst można »zwinąć« w słowo (tak zwiniętą postacią tekstu jest zwykle tytuł). Tekst jest polem, na którym składniki znaczenia można obserwować w działaniu, jest polem aktualizacji cech semantycznych słowa, ich linearyzacji dostosowanej do intencji komunikatywnej nadawcy”. J. Bartmiński, *Kolekcja w strukturze tematycznej tekstu ustnego*, w: *Tekst w kontekście. Zbiór studiów*, pod red. T. Dobrzyńskiej, Wrocław 1990, s. 155.

¹⁹ T. Styczeń, *Wprowadzenie do etyki*. Artykuł ten otwiera tom.

bowiem w ostateczności wyznacznikiem oceny etycznej naszego działania – stanowi zatem o tym, że sądy etyczne mają charakter powinnościowy. A cóż powiedzieć, kiedy tym adresatem jest druga osoba ludzka.

Nie chcąc wikłać się w kwestie pewnych zawłości teoretycznych, które może sprowokować przywołanie tutaj tego autora, pragnę zacytować pewien niesłychanie przenikliwy sąd wyrażony przez niego w kwestii tego, co stanowi o istocie relacji między osobami ludzkimi. Chodzi mi tym razem o Michaiła Bachtina. Pisze on o „widzeniu estetycznym”. Dla mnie istniałaby nawet pokusa, by użyte przez tłumacza określenie „estetycznego widzenia” zastąpić określeniem „etycznego widzenia”. Byłoby to jednak poważne nadużycie nie tylko wobec tłumacza, ale głównie wobec intencji przekazu samego Bachtina. Myślę jednak, że interpretacyjnie można i to znaczenie w kontekście integralnego potraktowania tej wypowiedzi z tego określenia wywieść. Bachtin pisze:

W widzeniu estetycznym kocha się człowieka nie dlatego, że jest dobry. Tutaj człowiek jest dobry, ponieważ się go kocha. W tym tkwi cała specyficzność widzenia estetycznego²⁰.

Autor tym swoistym postulatam wyraża to, co powinno przecież stanowić istotę naszego działania – również słowami.

Wreszcie sam fakt *powinnościowości* sądów etycznych, formułowanych zawsze w jakimś języku naturalnym i *przez kogoś do* lub *wobec kogoś*, domaga się co najmniej ostrożności przy ich artykułowaniu. Jakże często „szermowanie” tego rodzaju sądami w odniesieniu do czynów, zachowań bądź konkretnych działań (nigdy do osób!) przeradza się w „próżne moralizowanie”, które wyraża jakiś fundamentalny brak szacunku dla drugiej osoby. Czasami przeradza się w rozmowie wręcz w formę swoistego „linczu słownego” dokonywanego na interlokutorze. Dlatego zawsze *pierwszym adresatem*²¹ tego rodzaju komunikatów *powinien być* sam ich *nadawca*. W tym miejscu dotykamy właściwie już podstaw nauki o języku. Chcąc nie chcąc, *pierwszym odbiorcą* jest zawsze *nadawca* danego komunikatu. Czy zechce tego rodzaju komunikat również w pierwszym rzędzie do *siebie zaadresować*? Pytanie to ma w sensie ścisłym charakter etyczny, jest wyrazem swoistego *głosu sumienia*, do którego istoty należy to, że odzywa się w każdym z nas. W swoim jakże dogłębnym studium poświęconym problematyce sumienia teolog naszych czasów, Joseph Ratzinger, zwraca uwagę: „Jeśli pragniesz, by panował pokój,

²⁰ M. Bachtin, *W stronę filozofii czynu*, tłum. B. Żyłko, Gdańsk 1997, s. 87.

²¹ Por. *Słownik gramatyki języka polskiego*, pod red. W. Gruszczyńskiego i J. Bralczyka, Warszawa 2002, s. 126–130, hasła: KOMUNIKACJA JĘZYKOWA, AKT MOWY, FUNKCJE AKTU MOWY, JĘZYK A MÓWIENIE, MÓWIENIE A PISANIE.

szanuj sumienie każdego człowieka”²². W toku swojego wywodu przywołuje postaci Sokratesa, bł. J.H. Newmana oraz św. T. Morusa²³, wskazując jednocześnie na ścisły związek pomiędzy sumieniem a prawdą. Ta ostatnia pełni wobec naszych sumień „majeutyczną funkcję”²⁴. Matka Sokratesa miała na imię Fainarete (co w starożytnej grece znaczyło tyle, co ‘jaśniejąca cnota’²⁵) i była położną. To w takim kontekście interpretuje się swego rodzaju „misję”, za którą uważał Sokrates swoje filozofowanie, posługując się metodą dialektyczną. Kiedy znawca antycznego dziedzictwa, Adam Krokiewicz, pisze o „[d]ajmonicznej osobowości Sokratesa”, która „wyżywała i ujawniała się w jego pasji dialektycznej”, podkreśla jednocześnie, że „Sokrates uprawiał dialektykę, jak sam mówił, »słowem i czynem«”²⁶. Sztuka położnictwa wymaga i wymagała już w starożytnej Grecji niemałych kwalifikacji²⁷. Samo rodzenie (gr. *μαιευτικός*) to proces bardzo bolesny zarówno dla rodzącej, jak i dla rodzącego się człowieka. Jego krzyk po złapaniu pierwszego *samodzielnego* oddechu jest tego jakże wymownym świadectwem. To chyba trochę tak, jak w owym powiedzeniu z tą „prawdą, co to w oczy kole”.

Sokrates przychodzi na świat w roku 77-ej olimpiady w starożytnej Grecji²⁸. Jak powszechnie wiadomo i jak podaje w swoim *Słowniku obrazów i symboli biblijnych* Manfred Lurker²⁹, liczba siedem miała szczególne znaczenie symboliczne w starożytnym Izraelu. Miała je również – jak autor tego leksykonu zauważa – w starożytnej Grecji. To nie przypadek, że starożytni Grecy odwoływali się w swojej kulturze do siedmiu muz i wyróżniali tzw. siedem cudów świata. Lurker nadmienia poza tym: „Swoiste *numinosum* liczby siedem opiera się ostatecznie na obserwacji pewnych zjawisk zachodzących w przyrodzie”³⁰.

²² Tak zatytułował autor drugi rozdział swojej rozprawy na temat etycznego wymiaru zasad współżycia w społeczeństwie pluralistycznym. Por. J. Ratzinger, *Prawda, wartości, władza. Kiedy społeczeństwo uznać za pluralistyczne*, tłum. G. Sowinski, Kraków 1999, s. 23.

²³ *Ibidem*, s. 37–55.

²⁴ *Ibidem*, s. 51.

²⁵ Podaję za: J. Irmscher, *Sokrates. Versuch einer Biographie*, Leipzig 1985, s. 34.

²⁶ A. Krokiewicz, *Sokrates. Etyka Demokryta i hedonizm Arystypa*, Warszawa 2000, s. 95.

²⁷ W pracy J. Irmschera, z której korzystałem dla potrzeb niniejszego szkicu, zamieszczona została fotografia, prezentująca kolekcję swoistych obiektów muzealnych – narzędzi służących akuszerkom i akuszerom w starożytnej Grecji do pomagania w „wydobywaniu się na świat zewnętrzny” rodzącemu się człowiekowi. Por. J. Irmscher, *op.cit.*, s. 37.

²⁸ *Ibidem*, s. 34.

²⁹ M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1989, s. 212–213, hasło: SIEDEM.

³⁰ *Ibidem*, s. 212.

„How to Do Things with Words”

Ten tytuł tekstu, zredagowanego na podstawie wygłoszonych przez Johna Langshawa Austina w Uniwersytecie Harvarda w 1955 roku wykładów ku czci Wiliama Jamse’a, upowszechnił się w wielu podręcznikach i opracowaniach dotyczących pragmatyki językowej³¹. Cytuję go w języku oryginalnym, gdyż tylko w ten sposób można, moim zdaniem, wyrazić to, co stanowi o istocie intencji przekazu autora tych wykładów.

To w tym miejscu i czasie bierze swój początek *teoria aktów mowy* (*Speech Acts Theory*), która we współczesnej nauce o języku robi – wciąż modyfikowana i uzupełniana – jakże zawrotną karierę. Na uwagę zasługuje, że John Rogers Searle – jej kontynuator – uściślając oraz rozwijając myśl swego poprzednika, odróżniał wyraźnie *filozofię lingwistyczną* od *filozofii języka*³², w ramach której uprawiał tę teorię. Znamienny jest również podtytuł określający tytuł jego fundamentalnej pracy z tego zakresu: *An Essay in the Philosophy of Language*³³. Również jeden z cykli wykładów wygłoszonych przez Austina wydrukowano pod tytułem *Philosophical Papers*. Zwracam na to uwagę, gdyż fakty te pokazują, iż *ogólna teoria języka* prawie zawsze czerpie i opiera się na pewnych *założeniach filozoficznych*. Szczególnie zaś dotyka kwestii związanych z *teorią poznania* i z *antropologią*, czyli z jakąś *koncepcją człowieka*. Są to niewątpliwie pewne „oczywistości”, ale czasami, pisząc czy wypowiadając pewne sądy w nauce o języku, zachowujemy się tak, jakbyśmy nie uświadamiali sobie owych *ściśle filozoficznych implikacji*. *Filozofia języka* jako *dyscyplina naukowa w sensie ścisłym* zyskuje swoją autonomię – jak to podkreśla Eugenio Coseriu w swojej *Historii filozofii języka*³⁴ – dopiero po okresie niemieckiego romantyzmu. Przed tym okresem, aż do działalności Giambattisty Vico (1668–1744), język był przedmiotem filozofowania, ale zawsze ze względu na jakiś inny jeszcze obiekt badań i dociekań filozoficznych³⁵. Coseriu dokonuje w swojej pracy bardzo precyzyjnych rozróżnień pomiędzy filozoficznym podejściem do fenomenu języka, filozofią języka w sensie ścisłym, jak również między językoznawstwem ogólnym a ogólną teorią języka. Wreszcie odnosi się również do kwestii tak fundamentalnych, jak pewne *im-*

³¹ Na podstawie przedmowy do pierwszego wydania tego dzieła napisanej przez J.O. Urmsona. Por. J.L. Austin, *Mówienie i poznawanie. Rozprawy i wykłady filozoficzne*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1993, s. 147.

³² Por. M. Sikora, *J.R. Searle’a teoria czynności mowy a tradycja badań w zakresie filozofii języka*, w: *Szkice z filozofii działań*, pod red. T. Buksińskiego, Poznań 1991, s. 114.

³³ Dla potrzeb niniejszego szkicu posłużyłem się przekładem tego dzieła: J.R. Searle, *Czynności mowy. Rozważania z filozofii języka*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1987.

³⁴ E. Coseriu, *Geschichte der Sprachphilosophie. Von den Anfängen bis Rousseau*, Tübingen–Basel 2003.

³⁵ *Ibidem*, s. 15. Rozróżnienie na „mittelbare Sprachphilosophie” i „unmittelbare Sprachphilosophie”.

plikacje filozoficzne, które nieuchronnie towarzyszą *ogólnoteoretycznym założeniom w nauce o języku*. Porusza również zagadnienie reinterpretacji danych o języku na gruncie lingwistycznym w oparciu o konkretne metody filozofowania (Kartezjusz a tzw. *lingwistyka kartezjańska*)³⁶.

Kiedy zatem przywołuję zdomowioną we współczesnej lingwistyce „teorię aktów mowy”, odwołuję się do kwestii z zakresu *filozofii języka w sensie ścisłym*³⁷. Tak, jak czynią to zarówno Austin, jak i Searle. Wypada teraz postawić pytanie, gdzie znajdują się „owe styczne”, które wiążą niejako tę *filozoficzną koncepcję języka z etyką normatywną i antropologią filozoficzną*. Otóż wydaje się, że stanowi je pewien zespół reguł czy warunków „fortunnego” spełnienia analizowanych czynności mowy, które dokładnie opisują w swoich pracach Austin i Searle. Austin wspomina w tym kontekście o wypowiedaniu się w ramach dokładnie określonych „skonwencjonalizowanych procedur” w przypadku tzw. *niewypałów* oraz o „nieszczerości” bądź „naruszeniach” czy wręcz „pogwałceniu” danej czynności mowy w sytuacji tzw. *nadużycia*³⁸. Searle niedwuznacznie odnosi się w płaszczyźnie *czynności mowy* nawet do terminu *langue* Ferdynanda de Saussure’a³⁹, a później wiele miejsca poświęca wyraźnemu sformułowaniu reguł-warunków, które muszą zostać zachowane, by daną czynność mowy uznać za pomyślnie spełnioną. Searle w oczywisty sposób doprecyzowuje i modyfikuje myśl Austina. Nie miejsce tu jednak na dyskusję o tych warunkach, które dość wyczerpująco omawiane są w literaturze przedmiotu i które stanowiły również przedmiot krytyki⁴⁰.

To, co wspólne tym warunkom-regułom, to fakt, iż zawsze odwołują się one do konkretnej sytuacji mówienia oraz jej interlokutorów. Istotnym elementem tej „części wspólnej” jest również jej kontekst kulturowy. Na ten wymiar aktów i gatunków mowy zwracała między innymi uwagę polska lingwistka Anna Wierzbicka⁴¹.

W strukturze samego aktu mowy pozostaje jednak jeszcze jeden element, który jest konstytutywny dla integralnego pojmowania tegoż aktu, a zarazem

³⁶ *Ibidem*, s. 14–20.

³⁷ Por. J.L. Austin, *op.cit.*, s. 551. Austin, co prawda, odwołuje się do „gramatyków”, ale swój wywód odnosi również do filozofii – jak sam pisze – „przynajmniej pośrednio”. Searle natomiast jednoznacznie opowiada się już w pierwszym rozdziale – odwołując się do metody oraz zakresu swoich badań – do filozofii. Por. J.R. Searle, *op.cit.*, s. 13 i n.

³⁸ J.L. Austin, *op.cit.*, s. 562–598.

³⁹ J.R. Searle, *op.cit.*, s. 30.

⁴⁰ Por. R. Kalisz, *Pragmatyka językowa*, Gdańsk 1993, s. 32–65; G. Graefen, M. Liedke, *Germanistische Sprachwissenschaft. Deutsch als Erst-, Zweit- oder Fremdsprache*, Tübingen 2008, s. 173–179. Są to – co prawda – pozycje podręcznikowe, ale chodzi mi tutaj jedynie o wskazanie na pewien problem, który wymagałby właściwie osobnej analizy i opracowania.

⁴¹ Por. A. Wierzbicka: *Język-umysł-kultura*, Warszawa 1999.

pełni rolę niejako „spojenia” pomiędzy podmiotami uczestniczącymi w akcie komunikacji. Searle pisze o akcie odniesienia i skorelowanym z nim akcie orzekania o przedmiocie odniesienia⁴².

W swojej analizie przedmiotu *filozofii języka* Coseriu zwraca na te dwa konstytutywne elementy baczniejszą uwagę. Powołując się na wprowadzoną przez Antonino Pagliaro terminologię, której w języku niemieckim Coseriu nadaje określenie „Alterität” (łac. *alter* = ‘jeden z dwóch’, ‘drugi z dwóch’, ‘przeciwny’, ‘odmienny’, również ‘bliźni’), wyróżnia dwie płaszczyzny, które od zawsze już stanowiły domenę *filozofii języka*. Pisze:

Można stwierdzić, że te dwa wymiary oraz ich wzajemny do siebie stosunek – powtarzając się w coraz to nowych konstelacjach i wariantach – stanowią główny problem filozofii języka. Z jednej strony chodzi o znaczenie języka dla człowieka w aspekcie obiektywnym: Jaką funkcję pełni język dla człowieka ujmującego rzeczywistość [pozajęzykową]? Przy czym chodzi tutaj w pierwszym rzędzie o język jako taki – konkretny język [naturalny] stanowi jedynie pewną egzemplifikacją języka jako takiego. Z drugiej jednak strony chodzi zawsze o funkcję języka w kontekście relacji z innymi i naszego podejścia do innych⁴³.

W przypadku tej drugiej płaszczyzny Coseriu wyraźnie wskazuje, że postrzeganie innych w akcie komunikacji jako równorzędnych w odniesieniu do mówiącego *podmiotów* jest zawsze wtórne. W pierwotnym doświadczeniu *inni-uczestnicy aktu komunikacji* traktowani są przez nadawcę danego komunikatu zawsze jako „obiekty”, jak inne „przedmioty i stany rzeczy”⁴⁴. Okazuje się zatem, że to dopiero *użycie mowy* (w szerokim tego słowa znaczeniu wszelkiej formy porozumiewania się) tworzy w płaszczyźnie społecznej podstawę do traktowania innych jako współ-podmiotów.

„Zurück »zu den Sachen selbst«”⁴⁵

Komentując dwie fazy filozofii języka rozwiniętej przez Ludwika Wittgensteina, Etienne Gilson w swoim filozoficznym studium nad relacją pomiędzy lingwistyką a filozofią tak ujmuje koncepcję „gier językowych” Wittgensteina:

⁴² J.R. Searle, *op.cit.*, s. 97–160.

⁴³ E. Coseriu, *op.cit.*, s. 14–17. Tłumaczenie fragmentu z języka niemieckiego: A. Marniok.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 16.

⁴⁵ Odnosząc się do tego postulatu sformułowanego w ramach wczesnej fenomenologii przez Edmunda Husserla, a będącego próbą przekroczenia postawy psychologizacyjnej w filozofii, nie mam oczywiście na myśli zagadnień teoriopoznawczych, ale w sensie metaforycznym odnoszę ten postulat do podstawowej funkcji języka – funkcji informatywnej, czy też może inaczej rzecz ujmując – bardziej w duchu teorii języka Karla Bühlera – „odślaniania stanów rzeczy”.

Nie ma chyba nikogo, kto by w pewnych momentach nie igrał ze słowami, tak jak się bawi własnymi nogami czy rękami. Ci, którzy ujawniają talent w tym kierunku, są wirtuozami słowa i zdają się wykonywać bez widocznego wysiłku istne akrobacje słowne. Kto błyszczy w rozmowie, ten bawi się kombinowaniem znaków słownych dla przyjemności uzyskania efektów, które są miłe dla ucha albo dla umysłu, a w miarę możliwości – dla ucha i umysłu zarazem. **Jesteśmy wówczas niejako na granicy języka sensu stricte, bo chociaż język jest grą, to przecież jako gra przestaje już pełnić właściwą sobie funkcję nadawania i przekazywania znaczeń.** Wyrafinowany gawędziarz czy mówca, który improwizuje dając się unosić potokowi słów, posługuje się językiem tak, jakby język był celem samym w sobie – podobnie jak akrobata manipuluje własnym ciałem czy tancerz nogami, żeby pokazać wszystko, co potrafi ze swoim ciałem czy nogami zrobić. Kiedy mówca „igra ze słowami”, wtedy nie zachodzi już związek konieczny pomiędzy tym, co mówi, a znaczeniami słów, podobnie jak nie ma koniecznego związku pomiędzy partyturą symfonii a „sensem”, który się jej nieraz pochopnie przypisuje⁴⁶.

Gilson zwraca w ten sposób uwagę na fakt, że pozbawienie wyrażenia językowych ich funkcji odnoszenia do rzeczywistości pozajęzykowej prowadzi do takiego posługiwania się nimi, że wypowiedź staje się właściwie swoistą operacją na semantyce – pojętej jako system znaczeń leksykalnych. Zagubiony zostaje wtedy wymiar odnoszenia i orzekania o tychże odniesieniach, a wraz z nim również kategoria adresata wypowiedzi, która ulega rozmyciu. Bo chociaż „kombinowanie znaków słownych” ma być „miłe dla ucha i umysłu słuchacza”, to jednak w rezultacie pozbawia ono słuchacza możliwości *odniesienia go* do tego, co jest treścią wypowiedzi i swoistej konfrontacji z – chociażby – pomyślanym przedmiotem, o którym mowa. Jest rzeczą jasną, że problem ten szczególnie odnosi się do niektórych rodzajów wypowiedzi. Tych mianowicie, które funkcjonalnie przeznaczone są w pierwszym rzędzie do pełnienia roli „nadawania i przekazywania znaczeń”. W tych wypadkach bowiem umożliwienie adresatowi wypowiedzi konfrontacji z myślą-przedmiotem wypowiedzi wysuwa się na plan pierwszy. Niewątpliwie do tego rodzaju wypowiedzi należy zaliczyć w pierwszym rzędzie wszelkie teksty naukowe, w zasadzie jednak każda wypowiedź językowa charakteryzuje się tym *podstawowym* wymiarem – nazywanym we współczesnej lingwistyce również – referencyjnym (*to refer, reference*).

Lingwista może jedynie stwierdzić sam fakt aktów odnoszenia się i orzekania – w sensie logicznym w formie sądów – które przybierają rozmaite

⁴⁶ E. Gilson, *Lingwistyka a filozofia. Rozważania o statych filozoficznych języka*, tłum. H. Rosnerowa, Warszawa 1975, s. 176.

formy językowe, niekoniecznie postać zdania. Cała reszta, tzw. *status ontyczny rzeczywistości pozajęzykowej*, pozostaje poza zasięgiem jego uprawnionych metodologicznie dociekań. Oczywiście jego sądy o języku również implikują jakąś ontologię. Ale to już kwestia odrębna, pewnych założeń – nie zawsze czynionych *explicite*. Dlatego w kwestii nadużyć mowy i języka trzeba by w równym stopniu co do językoznawstwa i swoistej etyki słowa odwołać się do filozofii, a zatem do kondycji naszego myślenia. Ścisłej rzecz ujmując, do pewnej *ontologii* oraz skorelowanej z nią *epistemologii* i *antropologii filozoficznej*. Nadużycia w „przestrzeni językowej” okazują się bowiem w zasadzie dotyczyć nie tylko płaszczyzny illokucyjnej aktu mowy, ale w równym stopniu – a może nawet o wiele bardziej – jego wymiaru referencyjnego. To tu w przestrzeni pomiędzy podmiotem-wykonawcą konkretnej czynności mowy a rzeczywistością pozajęzykową wydaje się rozgrywać ten swoisty „dramat człowieka”, który – nie może być inaczej – dotyka również jego bliźniego. Kiedy Josef Pieper, socjolog i filozof, dotyka problematyki owego rozłamu pomiędzy człowiekiem a językiem, o którym pisze Liberek, odnosząc się do pewnych zjawisk zachodzących wśród użytkowników współczesnej polszczyzny⁴⁷, sięga do dyskusji i polemiki, jaką Platon w swoich *Dialogach* toczy z sofistami. Pisze między innymi: „Sofiści są w gruncie rzeczy twórcami kultury w sensie formalnym (niem. *Begründer der formalen Bildung*); należy ich właściwie uznać za twórców pojęcia »kultura«, za pierwszych humanistów, genialnych pedagogów, proptoplastów wolności ducha itd...”⁴⁸. W toku swojego wywodu Pieper wyjaśnia i pokazuje, co Sokrates, Platon oraz Arystoteles mieli za złe sofistom. Otóż okazuje się, że jest to poza swoście pojętym „formalizmem kulturowym” jeszcze fakt „schlebiania innym” (niem. *Schmeichelei*). Autor rozprawy o nadużyciach mowy i języka formułuje to w następujący sposób:

Wo immer den Menschen absichtsvoll nach dem Munde geredet wird, da verdirbt das Wort, notwendigerweise; und an die Stelle echter Kommunikation tritt etwas, wofür der Ausdruck „Machtverhältnis” ein viel zu positiver Name wäre. Eher handelt es sich um so etwas wie Tyrannei, um eine durch keine wirkliche Überlegenheit ausgewiesene Pseudoführung, welcher auf dem anderen Ufer eine gleichfalls nicht wirklich begründete Abhängigkeit entspricht, die besser „Hörigkeit” heißen sollte⁴⁹.

⁴⁷ J. Liberek, *op.cit.*, s. 29–31.

⁴⁸ J. Pieper, *Mißbrauch der Sprache – Mißbrauch der Macht*, Zürich 1970, s. 8–9.

⁴⁹ *Ibidem*, s. 31. „Zawsze tam, gdzie rozmyślnie ktoś mówi tylko to, co jego rozmówca chciałby usłyszeć, słowo ulega degradacji z samej istoty rzeczy, w miejsce komunikowania się pojawia się coś, co możnaby nazwać »relacją panowania nad kimś«, aczkolwiek określenie to i tak jeszcze budzi zbyt pozytywne skojarzenia. Chodzi raczej o pewien rodzaj tyranii, o sprawowanie nad kimś pseudo-władzy (niem. *Pseudoführung*), dla którego nie

Przytaczam dla jasnego oglądu ten fragment w języku oryginalnym. Pewną trudność w przekładzie stwarza tu użyty przez Piepera frazeologizm „jemandem nach dem Munde reden”. Jednojęzyczny słownik idiomatyczny, którym się posłużyłem, podaje: „so reden, wie es jmd. gern hren will”⁵⁰, a zatem ‘mówić to, co inni chętnie chcieliby usłyszeć’. Jak to często wyrażamy „elegancko”: „tak mówić, żeby nie powiedzieć prawdy”. I znów ta „prawda, co to w oczy kole...”. Jacek Salij, odwołując się do pojęcia prawdy zaproponowanego przez Gabriela Marcela w ujęciu egzystencjalnym, zauważa, że „w stosunku do prawdy grozi nam również postawa zachłanności i konsumpcjonizmu”. Wobec niej zaś cechować nas powinna postawa nieustannego poszukiwania i chęci dzielenia się nią z innymi⁵¹. Autor podkreśla również szacunek, jaki winniśmy innym w słowie. Aby owa „prawda”, którą mamy do zakomunikowania bliźniemu, nie przyjęła jawnej, a czasem zakamuflowanej formy agresji werbalnej, chyba warto, a nawet trzeba przywołać słowa Mędrca Syracha, pojawiające się w owej jedynej w swoim rodzaju *Księdze Ksiąg*: „Kaźde uderzenie różgi pozostawia ślady, ale ciosy zadawane językiem łamią kości” (*Syr* 28, 17).

„Słowa i czyny”⁵²

Funkcjonujące zatem w obrębie współczesnego językoznawstwa pojęcie *aktu mowy* oraz ujmowanie rzeczywistości językowej raczej jako *działania* językowego aniżeli systemu językowego każe zwrócić uwagę na wymiar etyczny tegoż aktu. Skoro mamy do czynienia z działaniem, a więc aktem osoby ludzkiej, to nierozłącznie związane jest ono z kategoriami etycznymi. Tym bardziej, że *mówienie* jest przecież zawsze skierowane do kogoś, jest zatem działaniem wobec drugiej osoby ludzkiej. Również w obrębie tego działania należy mówić o czynie moralnie dobrym lub złym, uwzględniając przy tym kryteria wypracowane w ramach etyki. Odnosząc się do tych kryteriów, należałoby również w przypadku działania językowego mówić o tych komponentach czynu ludzkiego, które stanowią o jego kwalifikacji moralnej, a więc o *intencji* oraz *przedmiocie czynu*. Sama dobra intencja, jak wiadomo, nie wy-

ma żadnego uzasadnienia i dla którego na przeciwnym biegunie niejako (po stronie odbiorcy) wytwarza się swoiste nieuzasadnione niczym uzależnienie, które najlepiej byłoby nazwać »uległością« (czy *poddaństwem* – A. M.)”. Tłumaczenie: A. Marniok.

⁵⁰ H. Görner, *Redensarten. Kleine Idiomatik der deutschen Sprache*, Leipzig 1986, s. 125.

⁵¹ J. Salij, *Troska o ducha prawdy*, w: *Etyka międzyludzkiej komunikacji*, pod red. J. Puzyny, Warszawa 1993, s. 27–30.

⁵² Taki tytuł nosiły wykłady wygłaszane przez J.L. Austina w Oxfordzie w latach 1952–1954.

starczy, aby czyn uznać za moralnie wartościowy (godziwy)⁵³. Jak zwracają na to uwagę autorzy *ABC etyki*:

Osoba żywiąca rzetelną intencję zaafirmowania swym działaniem osoby adresata nie może więc samowolnie określać treści odnośnych działań, lecz musi ją odczytywać z relacji czynu do natury adresata działania. Dlatego domniemanie słuszności działania jest warunkiem koniecznym i kryterium dobrej intencji („dobrej woli”) działającego, zaś jego respekt dla norm ogólnych prawa naturalnego sprawdzianem jej rzetelności. Zdarza się mimo to, że wskutek błędnego rozpoznania natury adresata działania, ktoś działa moralnie dobrze a jednak moralnie niesłusznie. Działający pozostaje wówczas bez winy (innocens), mimo to szkodzi adresatowi działania (nocens). Jednak brak winy (zła moralnego) – i odpowiednio – poczuwania się do niej, zwiększa obiektywne niebezpieczeństwo zagrożenia rzeczywistego dobra adresata działania⁵⁴.

Ten nierozzerwalny związek pomiędzy intencją czynu a jego przedmiotem zdecydowanie podkreślony został w encyklice *Veritatis splendor*. Bardzo znamienne są słowa św. Alfonsa Marii Liguori, przytoczone w tym fragmencie encykliki, który odnosi do tej problematyki: „Nie wystarczy spełniać dobre uczynki, trzeba jeszcze spełniać je dobrze. Aby zaś nasze czyny były dobre i doskonałe, musimy je spełniać jedynie z tą myślą, by podobać się Bogu”⁵⁵.

Jakkolwiek wymiar etyczny naszego działania słowami odnosi się do wszystkich komponentów aktu mowy oraz warunków ich „fortunności”, to jednak w szczególny sposób dotyka on sfery odniesienia do rzeczywistości pozajęzykowej i orzekania o niej. Ta swoista „przestrzeń”, która dzieli człowieka posługującego się mową od rzeczywistości pozajęzykowej, domaga się z naszej strony szczególnego szacunku. Troska o tę „przestrzeń” to jednocześnie troska o drugich. To również próba pokonania owego „rozłamu pomiędzy człowiekiem a językiem”, o którym pisze Liberek.

„Przestrzeń” ta w sensie ścisłym i bezpośrednio niejako jest właściwie domeną filozofii i nauki, w tym również nauki o języku, jakkolwiek by jej nie pojmować. Jest ona jednak równocześnie naszym „chlebem powszednim” w codziennym obcowaniu ze sobą. Musimy zatem – po prostu – o nią zadbać.

⁵³ *ABC etyki* rozróżnia pomiędzy „czynem moralnie dobrym” a „czynem moralnie słusznym”. Ten pierwszy jest zgodny z normą moralności w aspekcie zamiaru, drugi zaś w aspekcie przedmiotowej treści i okoliczności. Miano *działania moralnie wartościowego* (godziwego) przysługuje zaś czynom, jeśli są zarazem moralnie dobre i słuszne.

⁵⁴ T. Styczeń, *op.cit.*, Lublin 1983, s. 24–25.

⁵⁵ *Veritatis splendor*, rozdział IV: „Akt moralny”, punkt 78.

**How to Do Things with Words,
or on the Ethical Dimension of Linguistic Activity**

SUMMARY

The article is an attempt to capture the relations between the speech act theory (J.L. Austin, J.R. Searle), developed within the domain of language philosophy, and normative ethics, which is a philosophical discipline. Linguistic activity, as an activity of a concrete person, is not devoid of an ethical dimension. It should also be subjected to the criteria of moral assessment of human action. Starting from the principles of ethics oriented towards a person (K. Wojtyła, T. Styczeń), this essay attempts to point to those constitutive elements of a speech act, and the conditions of their fulfilment, which should be considered in this act's moral assessment.

O Autorze

Andrzej Marniok - pracownik naukowo-dydaktyczny w Zakładzie Języka Niemieckiego Instytutu Filologii Germańskiej UAM. W latach 1985-1990 odbył studia na Papieskim Wydziale Teologicznym w Poznaniu. Jego zainteresowania naukowe koncentrują się wokół problematyki pragmatyki językowej, lingwistyki tekstu oraz zagadnień związanych z gramatyką i lingwistyką kontrastywną niemiecko-polską.