

PIOTR ŁUKOWSKI – dr hab., prof. Uniwersytetu Łódzkiego, kierownik Zakładu Kognitywistyki w Instytucie Psychologii UŁ, członek Rady Programowej Interdyscyplinarnego Centrum Badań Humanistycznych UŁ; zajmuje się zagadnieniami myślenia potocznego, języka naturalnego, znaczenia wyrażań, rozumowaniami zawodnymi i niezawodnymi oraz teorią komunikacji, zwłaszcza perswazji i manipulacji.

BARTOSZ ŻUKOWSKI – adiunkt w Zakładzie Kognitywistyki w Instytucie Psychologii Uniwersytetu Łódzkiego; autor *Esse est percipi? Metafizyka idei George'a Berkeleya* (2012) oraz kilkunastu artykułów i przekładów z zakresu filozofii oraz kognitywistyki; laureat Stypendium MNiSW dla Wybitnych Młodych Naukowców (2014) i Nagrody Naukowej Fundacji UŁ (2013).

ISTOTA ZJAWISKA TRADYCJI – PODEJŚCIE STRUKTURALNO-LOGICZNE

Sednem niniejszego artykułu jest pewna propozycja metodologiczna. Jego zasadniczym celem jest prezentacja narzędzi formalnych, pozwalających na możliwie najszerszą problematyzację fenomenu tradycji, uchwyconego w całej jego funkcjonalnej i kategoryjnej wieloaspektowości. W konsekwencji, pierwsza część artykułu poświęcona jest metateoretycznemu przeglądowi najważniejszych możliwych ujęć fenomenu tradycji, analizowanych z myślą o odsłonięciu wszystkich jego kluczowych momentów i odcieni znaczeniowych. Rozważania te mają następnie posłużyć do konstrukcji możliwie najbardziej uniwersalnej koncepcji tradycji, zdolnej funkcjonować w rozmaitych kontekstach teoretycznych, oraz – zagadnienie to stanowi przedmiot drugiej części pracy – do wskazania adekwatnego instrumentarium formalizacji i analizy wyłonięgo w ten sposób zjawiska.

1. SYSTEMATYZACJA UJĘĆ TRADYCJI¹

1.1. ANALIZA FUNKCJONALNA²

1.1.1. EPISTEMICZNA FUNKCJA TRADYCJI

1 Przegląd aktualnego stanu badań nad zagadnieniem tradycji znajdzie czytelnik u Jerzego Szackiego [Szacki 2011: 9 – 36].

2 Prezentowany katalog funkcjonalnych aspektów tradycji nie pretenduje oczywiście do miana wyczerpującego. Nie jest także zupełnie oryginalny – inspiracją dla niego było Thompsonowskie [Thompson 1996] rozróżnienie hermeneutycznych, normatywnych, tożsamościowych i legitymizacyjnych aspektów tradycji [Szacki 2011: 16]. Niemniej, ponieważ autorzy niniejszego artykułu nie dysponowali w trakcie jego pisania pracą Thompsona, niebyła ona źródłem przedstawionych w nim analiz poszczególnych aspektów tradycji.

Sednem najpopularniejszej, intuicyjnej, a zarazem najbardziej „tradycyjnej” koncepcji tradycji, zarówno z potocznego, jak i z filozoficznego punktu widzenia, jest epistemiczna (poznawcza) charakterystyka analizowanego zjawiska. Tradycja jest w tym ujęciu utożsamiana przede wszystkim z odziedziczonym po poprzednich generacjach, lub co najmniej za takie dziedzictwo uchodzącym [zob. punkt 1.3.], zasobem poznawczym. Środek ciężkości tak pojętej tradycji spoczywa więc na jej szeroko rozumianej zawartości epistemicznej – treściowej, informacyjnej. Niezależnie od kategoriałnego bogactwa elementów tworzących tę zawartość – mieszczącą w sobie zarówno całościowe systemy teoretyczne, aprioryczne i empiryczne sądy opisowe (o różnym stopniu ogólności), jak i hipotezy, definicje, klasyfikacje, typologie, a nawet same tylko wyrażenia porządkujące oraz kategoryzujące, bądź siatki nazwowe – epistemicznie pojęta tradycja pozostaje niezmiennie zasobem informacyjnym, tj. faktycznie odziedziczoną po przodkach lub tylko im przypisywaną gigantyczną bazą treści. Sprawą drugorzędną jest natomiast jej objętość i stopień organizacji wewnętrznej; w roli poglądu tradycyjnego z równym powodzeniem wystąpić mogą ubogie, wycinkowe i luźno powiązane, a nawet jawnie niekoherentne zespoły przekonań³, z którymi często mamy do czynienia np. w przypadku reliktywów myślenia magicznego czy zabobonnego, jak i systemy o wysokiej złożoności wewnętrznej, choćby ukute w przeszłości teorie naukowe. W konsekwencji, utożsamiona z pewnym zasobem informacyjnym tradycja nie musi mieć także charakteru ściśle deskrypcyjno-faktualnego ani tym bardziej pretendować do miana systemu wiedzy, tj. sądów czy konstatacji nacechowanych bezwzględny m rozszczeniem prawdziwościowym, nawet jeśli zazwyczaj jest ona co najmniej upozorowana na mniej lub bardziej spójny i obiektywny obraz rzeczywistości. Równie dobrze może ona pozostać konglomeratem przekonań, poglądów, stanowisk, opinii, mniemań, a nawet czystych domysłów „przodków” – nie zawsze podzielanych, czy choćby rozumianych przez współczesnych, a czasem nawet budzących grozę. Rola epistemicznie pojętej tradycji sprowadza się bowiem zasadniczo jedynie do zachowania i przeniesienia pewnej wizji rzeczywistości. Toteż nic dziwnego, że tak rozumianej tradycji towarzyszą zazwyczaj „statyczne” asocjacje – jest ona utożsamiana z dziedzictwem, depozytem, bagażem, księgą, skarbnicą (lub przekleństwem) mądrości (bądź głupoty) przodków.

Epistemicznie nacechowana tradycja jest oczywiście powszechnie występującym w kulturze fenomenem. Najbardziej wyraziście uobecnia się ona w systemach wiary religijnej, zwłaszcza o rysie dogmatycznym (*vide* „depozyt Tradycji”), mądrościowym lub misteryjnym („przekaz”). Wiekopomną zasługą dwudziestowiecznej metodologii, a zwłaszcza rozmaitych szkół socjologii wiedzy, jest jednak odkrycie komponentów tradycyjnych w najważniejszym ze współczesnych systemów poznawczych – w nauce [zob. np. Kuhn 2001 i 2003; Bachelard 2002]. Osiągnięcie to uwypukla zarazem inną znamioną własność omawianego ujęcia

3 Owa legitymizacyjna moc myślenia tradycyjnego, zdolna uprawomocnić nawet absurd domniemaną mądrością przodków, wydaje się jedną z najbardziej specyficznych jego cech.

tradycji, której ujawnienie należy z kolei do dorobku myśli dziewiętnastowiecznej, zwłaszcza rozlicznych nurtów genealogicznego historyzmu, ucieleśnionego najpełniej w pracach mistrzów podejrzeń: Nietzschego, Marksa i Freuda – tę mianowicie, że tradycyjność określonego systemu przekonań nie musi być wyraźnie uświadamiana w momencie jego przekazu; wystarczy, że zostanie zidentyfikowana *ex post*. Wreszcie, ostatnim kluczowym aspektem epistemicznego ujęcia tradycji jest jego nieredukowalny logocentryzm (co najmniej w pierwotnym, etymologicznym znaczeniu tego terminu). Ze względu na informacyjny charakter epistemicznie zdefiniowanej tradycji jest ona fenomenem na wskroś językowym: rodzi się i żyje w języku – najważniejszym systemie znaczącym i medium przekazu treści (co nie wyklucza jakiegokolwiek dozy informacji pozalingwistycznych). Krótko mówiąc: jej żywiołem jest słowo.

Bezpośredniego przykładu teoretycznej konceptualizacji, a nawet petryfikacji epistemicznego pojęcia tradycji dostarcza hermeneutyka Heideggera, i w jeszcze wyższym stopniu, Gadamera [Gadamer 2004]; pośredniego – większość epistemologii post-Heglowskich. Mimo roszczeń do problematyzacji historycznego dynamizmu, bardziej (Hegel) lub mniej jawnie (Gadamer) teorie obu myślicieli pozostają systemami z gruntu epistemicystycznymi, operującymi niemal wyłącznie w kategoriach transmisji tradycji zakodowanej (by nie rzec zakłętej) konceptualnie i propozycjonalnie. Chociaż rozumiana po Gadamerowsku tradycja wpisana jest w szerszy kontekst normatywnych strategii rozumienia, implikujących zestaw normatywnych dyrektyw lektury [Gadamer 1993], w samej swej substancji pozostaje ona przede wszystkim statycznym systemem wiedzy, swego rodzaju epistemicznym zasobem, tyle że pomyślanym jako zespół przed-sądów, a więc nieuświadamiane zaplecze (a zarazem horyzont) zrelatywizowanego historycznie rozumienia [Gadamer 2004]. Nawet więc jeśli tak pojęta wiedza wkomponowana jest zawsze w struktury transmisji, pełnią one względem niej rolę służebną – żywiołem Gadamerowskiej tradycji jest rozumienie, tak jak Heglowskiej historiozofii wiedza [Hegel 2002], oba pojęcia należą zaś do repertuaru kategorii epistemicznych, nie pragmatycznych. Nic więc dziwnego, że przekaz tradycji w koncepcji Gadamera, owo swoiste hermeneutyczne zespolenie, może dokonywać się niejako ponad czasem, poprzez czysto epistemiczne zlanie horyzontów interpretacji, co byłoby niemożliwe w wypadku np. fatycznego jej zdefiniowania. Epistemicyzujące ujęcia tradycji nigdy nie występują oczywiście w czystej postaci. Ich wyodrębnienie jest raczej kwestią akcentów niż ostrych dychotomii. Niemniej, akcentują one epistemiczny wymiar tradycji w stopniu tak znacznym, że pozostałe jej funkcje niejako z konieczności schodzą na plan dalszy.

1.1.2. NORMATYWNA FUNKCJA TRADYCJI

Drugi typ teoretycznych ujęć fenomenu tradycji kładzie nacisk na jej wymiar normatywny [Szacki 2011: 16; Thompson 1996]. Tradycja jest w tym ujęciu pewnym systemem norm: zespołem nakazów, zakazów, reguł, instrukcji, heurystyk, czy choćby dobrych (albo złych) praktyk,

ogólnie – dyrektyw postępowania. Tak rozumiana tradycja nie musi przy tym mieć (nawet jeśli najczęściej rzeczywiście ma) zabarwienia moralnego, etycznego czy prawnego. Równie dobrze, zespół dyrektyw tworzących określoną tradycję normatywną może dotyczyć praktyk całkiem neutralnych aksjologicznie: od kryteriów selekcji materiału i zasad rozstrzygnięcia problemów (*vide* metodologiczna tradycja myślenia), po określone reguły warsztatowe, związane z pewną tradycyjną sztuką, kunsztem, rzemiosłem, grą czy zabawą: malowaniem, rzeźbieniem, wytwarzaniem broni, gotowaniem, tańcem itd. Jedynym konstytutywnym momentem tradycji ujętej jako fenomen normatywny jest więc względnie skuteczne (wyrażenie „martwa tradycja” zakrawa wszak na oksymoron) pełnienie w sferze jakichś praktyk społecznych funkcji kanonu – instancji regulującej i rozstrzygającej, a więc osiągnięcie statusu uzasadniającego sąd o panowaniu w jakiejś dziedzinie aktywności „autorytetu tradycji”.

Chociaż normatywnie pojęta tradycja uobecnia się niemal w każdym obszarze kultury, nietrudno zauważyć, że największą żywotnością cieszy się ona w dziedzinach tradycyjnie regulowanych normatywnie: w sferze moralności, prawa lub obyczajów oraz w życiu społeczno-politycznym i religijnym, znajdując poparcie i teoretyczny wyraz w programach wszelkiej maści konserwatyzmów i tradycjonalizmów [por. Szacki 2011: 47–52, 181–219], a sprzeciw w rewolucyjnych postulatach zerwania z tradycją, nowego otwarcia itd. [por. Szacki 2011: 37–47]. W tym kontekście warto także zasygnalizować często występujące zjawisko normatywnej kompensacji decyzji o przeciwstawieniu się konkretnej tradycji epistemicznej, odregowywanej zazwyczaj normatywnym zwracaniem szeregów – *vide casus* fenomenologii, która pod hasłem powrotu do źródeł i pozbycia się wszelkich przed-założeń [Husserl 1967] odrzuciła dziedzictwo myślowe ukształtowane przez dotychczasową tradycję filozoficzną, tylko po to by stworzyć jedną z najbardziej dogmatycznych tradycji metodologicznych (fundując sobie tym samym niemożliwy status tradycji zrywania z tradycją).

1.1.3. LEGITYMIZACYJNA FUNKCJA TRADYCJI

Oprócz wymiaru epistemicznego i normatywnego tradycja może także pełnić, i nierzadko rzeczywiście pełni, funkcje legitymizacyjne, uzasadniając powołanie do życia bądź utrzymanie w istnieniu określonych instytucji, a także doktryn i teorii [Szacki 2011: 16; Thompson 1996]. We współczesnej kulturze zachodniej, ukształtowanej przede wszystkim przez uniwersalistyczne i naturalistyczne tradycje oświecenia, aspekt ten odgrywa coraz mniejszą rolę [Szacki 2011: 37–47]. W rezultacie, jego znaczenie historyczne bywa lekceważone, a wpływ niedoszacowany, podczas gdy bywał on znaczny – wystarczy dla przykładu wspomnieć tak płodne w dziejowe konsekwencje wydarzenie jak choćby judaizacja wczesnego chrześcijaństwa, ukierunkowana na jego legitymizację w polemice z myślą antyczną [Pelikan 1997: 35–36]. Niemniej także i dziś wcale nierzadko tradycja ujawnia potencjał legitymizacyjny: choćby w dyskursie politycznym

(„tradycje sejmikowe”), religijnym („wiara ojców”), naukowym („tradycja kontynentalna”), a nawet rozrywkowym („polska szkoła boks”).

1.1.4. FATYCZNA FUNKCJA TRADYCJI

Wreszcie, czwarty sposób problematyzacji tradycji upatruje w niej zjawiska pełniącego przede wszystkim funkcje fatyczne. Istotą tradycji jest w tym ujęciu budowanie określonych relacji lub struktur społecznych oraz stymulowanie mechanizmów identyfikacji grupowej (narodowej, zawodowej, religijnej, towarzyskiej itp.) poprzez zbiorowe uczestnictwo i wspólne kultywowanie tradycyjnych (lub co najmniej za takie uchodzących) aktów, ceremonii, obrzędów, rytuałów itd. [por. Szacki 2011: 16; Thompson 1996]. W postaci świadomej, zaangażowanej i podbudowanej teoretycznie fatyczne rozumienie tradycji znajduje wyraz w programach wszelkiego rodzaju praktycznego (rytualnego, ceremonialnego czy obrzędowego) tradycjonalizmu, folklorizmu czy coraz modniejszego rekonstrukcjonizmu.

1.1.5. WNIOSKI

Pierwszym wnioskiem narzucającym się po przeprowadzeniu funkcjonalnego podziału tradycji jest jego nierozłączność. Wydaje się, że zjawisko tradycji z powodzeniem może łączyć w sobie wszystkie wskazane wyżej momenty funkcjonalne i wszystkie one powinny zostać uwzględnione w poprawnej, kompletnej konceptualizacji tego fenomenu. Konkluzję tę potwierdza obserwacja faktycznego sposobu funkcjonowania rozmaitych tradycji w realnych warunkach społecznych. Adekwatnego przykładu dostarcza choćby pojęcie „Tradycji” zaczerpnięte z zachodnioeuropejskiego katolicyzmu, na gruncie którego ukuta przez Ojców Kościoła doktryna pełni równocześnie funkcje epistemiczne (depozyt wiary: zespół sądów dogmatycznych), normatywne (zbiór norm moralnych i praktycznych reguł postępowania), legitymizacyjne (zakorzenienie w tradycji jako miara ortodoksji itp.) oraz fatyczne (wspólne kultywowanie obrzędów, ukierunkowane na zacieśnienie więzi wspólnotowych).

Niemniej, analizowane w rozmaitych, niekiedy bardzo odległych kontekstach teoretycznych, pojęcie tradycji wciąż poddawane jest funkcjonalnej fragmentacji, przejawiającej się izolowaniem lub nadmiernym akcentowaniem jednego ze wskazanych aspektów, przy jednoczesnym ignorowaniu pozostałych. Decyzji tej, podejmowanej zazwyczaj bez namysłu nad konsekwencjami, towarzyszą adekwatne kroki metodologiczne, które poprzez problematyzację różnych aspektów tradycji w zupełnie odmiennych systemach konceptualnych dodatkowo pogłębiają – na zasadzie sprzężenia zwrotnego – ów pierwotny podział. Co więcej, trudno oprzeć się wrażeniu, że to właśnie ograniczenia natury metodologicznej, zwłaszcza nieprzystosowanie aparatury teoretycznej do problematyzacji funkcjonalnie wieloaspektowych fenomenów, są

zasadniczym źródłem funkcjonalnego rozczłonkowania analizowanego pojęcia – segmentacja metod przekłada się po prostu na segmentację badanego przedmiotu.

Tymczasem przeprowadzone wyżej dociekania nie tylko pokazują, że adekwatne uchwycenie istoty zjawiska tradycji wymaga pewnej dozy definicyjnego holizmu, lecz także dostarczają wskazówki metodologicznej, gdzie poszukiwać narzędzi do takiej konceptualizacji. Dokonując przeglądu różnorodnych funkcji tradycji, nietrudno spostrzec, że katalog ten zaskakująco dokładnie pokrywa się z zespołem funkcji pełnionych przez inny społeczny fenomen, a mianowicie język, w którym bez trudu wyodrębnić można aspekty epistemiczne (treść), normatywne (określona siła illokucyjna), legitymizujące (np. pragmatyczne strategie argumentacyjne) oraz fatyczne (Jakobsonowska więź komunikacyjna [Jakobson 1960]). Tym samym, dodatkowe potwierdzenie znajduje Heideggerowsko-Gadamerowskie przeświadczenie, że zjawisko tradycji pojawia się i funkcjonuje jedynie w żywiole języka [Gadamer 2004: 517–657]. A skoro tak, można także zaryzykować twierdzenie, że metodologiczna fragmentaryczność dotychczasowych prób konceptualizacji fenomenu tradycji koresponduje po prostu z tym etapem badań nad językiem, w którym nazbyt ostre odseparowanie – spowodowane przede wszystkim niedoborami metodologicznymi – aspektów syntaktycznych, semantycznych i pragmatycznych uniemożliwiało konstrukcję całościowej koncepcji języka jako wielowymiarowej i wielofunkcyjnej struktury. W konsekwencji można zaś domniemywać, że zastosowany na gruncie badań lingwistycznych sposób rozwiązania tej trudności winien dostarczyć wskazówek na temat instrumentarium metodologicznego, adekwatnego do reprezentacji fenomenu tradycji w całej jego funkcjonalnej wieloaspektowości. Innymi słowy, skoro to badania nad językiem mają dostarczyć paradygmatu dla analiz fenomenu tradycji, powinny także dostarczyć rozwiązań dla powstających na ich gruncie problemów metodologicznych. I rzeczywiście, aparatura pojęciowa umożliwiająca holistyczną analizę zjawiska tradycji od dawna z powodzeniem wykorzystywana jest w badaniach lingwistycznych – chodzi o teorię aktów mowy [Searle 1969; Searle, Vanderveken 1985]. Zanim wskażemy konkretne możliwości wykorzystania tej koncepcji w toku analiz fenomenu tradycji, warto zasygnalizować jeszcze dwie istotne zalety tego instrumentu.

1.2. ANALIZA KATEGORIALNA

Najgorętszy metateoretyczny spór dotyczący koncepcji tradycji toczy się nie wokół kryteriów funkcjonalnych, lecz wokół opozycji: treść – przekaz, czy też: dziedzictwo – transmisja [Szacki 2011: 98–143]. O ile część teoretyków upatruje w tradycji przede wszystkim znamion społecznego procesu – międzypokoleniowej transmisji pewnych treści, o tyle nie mniej liczna grupa badaczy skłonna jest zawęzić pojęcie tradycji jedynie do przedmiotu tego procesu, a więc samego przekazywanego dziedzictwa. Trzecia grupa badaczy stara się nadto przezwyciężyć samą tę alternatywę, opowiadając się za podmiotowym rozumieniem tradycji, kładącym na-

cisk na społeczne wartościowanie, czy też nacechowaną aksjologicznie podmiotową postawę wobec określonych zjawisk [Szacki 2011: 143–156].

Omawiany podział może oczywiście pozostawać w pewnym związku z funkcjonalną klasyfikacją tradycji (zwolennicy konceptualizacji epistemicznej mogą być bardziej skłonni do utożsamienia tradycji z zespołem przekazywanych treści, podczas gdy rzecznicy ujęcia normatywnego mogą kłaść większy nacisk na ich transmisję, a teorii legitymizacyjnej – na wartościowanie), z logicznego punktu widzenia jest jednak od niej niezależny i może funkcjonować równolegle. Z uwagi na właściwy przedmiot naszych dociekań w tym miejscu wystarczy jedynie zauważyć, że rozpatrywana w kontekście analizowanej kontrowersji teoria aktów mowy kolejny raz ujawnia swą wyjątkową przydatność w badaniach interesującego nas fenomenu. W ramach jednej matrycy formalnej i nie waloryzując nadmiernie żadnego z jej aspektów, pozwala ona uchwycić tradycję zarówno jako strukturę statyczną (konglomerat treści), jak i dynamiczną – w wieloaspektowym procesie jej wartościowania i przekazu. Jako jedyna teoria lingwistyczna stwarza nadto wyjątkową możliwość uwzględnienia całego bogactwa środków językowych zaangażowanych w komunikacyjną transmisję tradycji.

1.3. KWESTIA AUTENTYCZNOŚCI TRADYCJI

Innym głośno dyskutowanym zagadnieniem teorii tradycji jest wreszcie kwestia jej autentyczności [Szacki 2011: 25, 167–173; Hobsbawm, Ranger 2008]. Od kilkadziesiąt lat zwraca się uwagę na fakt, że obok autentycznego przekazu tradycji występuje także zjawisko jej czynnego kreowania, tj. wstecznego projektowania pewnych treści i form jako zjawisk domniemania tradycyjnych [Hobsbawm, Ranger 2008]. Powstrzymując się od włączania się w związane z tym problemem spory, warto zauważyć, że dzięki swemu potencjałowi komunikacyjnemu teoria aktów mowy może w jednakowej mierze służyć do analizy procesów przekazu autentycznej tradycji, jak i do odsłonięcia językowych procedur związanych z jej kreowaniem.

Podsumowując: zastosowanie teorii aktów mowy jako narzędzia problematyzacji fenomenu tradycji umożliwia sformułowanie i analizę możliwe najszerzej koncepcji tego zjawiska, rozumianego jako międzygeneracyjna, autentyczna lub projektowana (kreowana) transmisja komunikatów językowych, wyposażonych w funkcje epistemiczne, normatywne, legitymizacyjne lub fatyczne.

2. FORMALNO-LOGICZNE SPOJRZENIE NA TRADYCJĘ

Mimo ogólności i skrótowości, przedstawiona wyżej analiza zjawiska tradycji uświadamia nam, że fenomen ten nie daje się sprowadzić do żadnego ze swoich kolejno omawianych aspektów. Na pozór może się także wydawać, że badania tradycji należy poprzedzić wyborem między funkcjonalną a kategoryalną perspektywą jej postrzegania. Ujmując problem skrótowo,

trudno znaleźć jedno „formalne” narzędzie badawcze stwarzające możliwość ujęcia tradycji, rozumianej jako przekaz pełniący funkcje zarazem epistemiczne, normatywne, legitymizacyjne i fatyczne. Tymczasem, na gruncie współczesnej logiki zostało wypracowane narzędzie, które wydaje się wręcz stworzone do formalizacji tak złożonych zjawisk komunikacyjnych. Chodzi rzecz jasna o teorię aktów mowy, wielkie i ważne dzieło Austina, twórczo rozwinięte przez Searle’a [Austin 1993; Searle 1987; Searle, Vanderveken 1985; Vanderveken 1990]. Kluczowym pojęciem tej teorii, uwzględnionym w samej jej nazwie, jest akt mowy, czyli takie działanie, które jest uświadamianym, a więc celowo użytym przekazywaczem znaczenia. Akt mowy – jako działanie komunikacyjne, będące zarazem narzędziem, jak i sposobem przekazywania znaczenia – analizowany jest od lat i doczekał się wielu różnorodnych ujęć. W konsekwencji, termin „teoria aktów mowy” nie oznacza w istocie jednej teorii, lecz pewną ich klasę, w której wspólnym mianownikiem jest akt mowy.

Zgodnie z propozycją Searle’a akt mowy będziemy rozumieli jako niemożliwą do rozdzielenia całość, w której można wszelako wyróżnić dwa podstawowe komponenty: **treść propozycjonalną** i **siłę illokucyjną**. Treść propozycjonalna jest wypadkową słownikowych znaczeń danej sekwencji wypowiedzianych słów. To „wypadkowe” znaczenie należy traktować wyłącznie jako tworzywo, którego nadawca używa, odpowiednio je modelując, w celu wyrażenia określonych myśli, postaw, emocji itd. Zatem sama treść propozycjonalna nie rozstrzyga tego, czy wypowiedź jest stwierdzeniem, pytaniem, żądaniem, obietnicą itd. Ponieważ treść jest jedynie tworzywem, trudno o niej cokolwiek powiedzieć, nie nadając jej jakiejś formy, a więc uzupełniając ją o to, czego w niej samej nie ma. Dobrze się stało, że współczesna logika nie redukuje już wypowiedzi do ich treści propozycjonalnej. Łatwiej taką redukcję usprawiedliwić w przypadku treści napisanej, chociaż zazwyczaj i tutaj istnieje kontekst narzucający takie, a nie inne rozumienie napisu. Już to pobieżne uświadomienie sobie prawdziwego charakteru treści propozycjonalnej musi nam uświadamiać konieczność dostrzeżenia dodatkowego komponentu wypowiedzi, czyli tego, co sprawia, że wypowiedzenie określonych słów, np. „napiłbym się herbaty”, raz będzie rozumiane jako zwykła, „bezpodtekstowo” wysłowiona prośba, innym razem będzie wyrażeniem żalu, a jeszcze innym złośliwą aluzją. Owym składnikiem, który wydaje się rozstrzygać niemalże wszystko, co dotyczy sensu wypowiedzi, jest tzw. **siła illokucyjna** – całe znaczenie wypowiedzi jest zawarte w sile illokucyjnej a wyrażone przy pomocy określonej treści propozycjonalnej. Siła illokucyjna nie jest konstrukcją prostą. Jej złożoność wynika z faktu, że ma ona umożliwić uchwycenie wszystkich tych aspektów wypowiedzi, które wpływają na jej sens, o ile w ogóle uwzględnienie wszystkich takich aspektów jest możliwe. W złożoności siły illokucyjnej można rozpoznać już wcześniej dostrzeżone przez logików czynniki pozat treściowe, mające wpływ na ostateczne znaczenie wypowiedzi. Przykładu dostarcza Ajdukiewicz, który w swoim podręczniku *Logika pragmatyczna* [Ajdukiewicz 1965] wskazuje na różne funkcje wypowiedzi: opisową, pytającą, sugestywną, prezentacyjną itp.

Ostateczny sens aktu illokucyjnego jest wypadkową wszystkich elementów składających się na siłę illokucyjną. Elementami tymi są kolejno:

- a) cel illokucyjny siły,
- b) stopień natężenia celu illokucyjnego siły,
- c) sposób osiągnięcia celu illokucyjnego siły,
- d) warunki treści propozycjonalnej,
- e) warunki wstępne,
- f) warunki szczerości,
- g) stopień natężenia warunków szczerości.

Analizowane w największym skrócie, elementy te przedstawiają się następująco:

Ad. a) Cel illokucyjny jest *de facto* celem wypowiedzi. Jeśli nadawca chce ostrzec od biorcę komunikatu, to wypowiada akt mowy, którego celem jest ostrzeżenie. Jeśli chce poinformować, to wypowiada akt mowy, którego celem jest stwierdzenie itd.

Ad. b) Stopień natężenia celu illokucyjnego wyraża to, z jaką mocą wypowiedź jest wysłowiona – jak bardzo nadawcy zależy na osiągnięciu celu wypowiedzi.

Ad. c) Element ten reprezentuje sposób prezentacji aktu mowy, który jest wymagany w aktach mowy danego typu – realizujących określony cel z określonym stopniem natężenia, np. to, czy dany akt mowy powinien być przedstawiony na piśmie. Jeśli dane ogłoszenie powinno być podpisane, a tego nie czynię, to mój akt mowy ma niewłaściwy sposób osiągnięcia celu.

Ad. d) Warunki treści propozycjonalnej to te, które akt mowy musi spełnić, aby posłużenie się daną treścią propozycjonalną było sensowne. Nie można np. dziękować za to, że $1 + 2 = 3$. Jeśli tak czynię, to o ile nie jest to żart lub sarkazm, nie spełniam warunków treści propozycjonalnej.

Ad. e) Warunki wstępne określają, w jakiej sytuacji i kiedy dany akt mowy może być ogłoszony. Nie można np. wybaczać komuś krzywdy popełnionej innej osobie. Jeśli tak czynię, to nie spełniam warunków wstępnych.

Ad. f) Warunki szczerości odnoszą się do takiego stanu psychologicznego, jaki odpowiada danemu aktowi mowy. Jeśli np. na przykład stwierdzam coś, w co sam nie wierzę, to znaczy, że nie spełniam warunków szczerości.

Ad. g) Właściwy dla danego aktu mowy stan psychologiczny może być wyrażony z różnym stopniem natężenia. Wypowiadając np. akt mowy będący współczuciem, mogą przeżywać smutek niewielki, średni albo ogromny.

Bez trudu można dostrzec, dlaczego akt mowy, pojmowany jako treść propozycjonalna wyrażona przy pomocy określonej siły illokucyjnej jest tak trafnym narzędziem wyrażenia tradycji. Otóż, po pierwsze, skoro tradycja jest przekazem, zatem jest aktem mowy. Zapewne to złożony akt mowy, a więc taki, którego częściami składowymi są inne akty mowy. Zatem sam fakt użycia aktu mowy jako reprezentanta nośnika tradycji formalizuje tradycję w kontekście kategoryjnym. Naturalnie, drugi funkcjonalny kontekst jest równie czytelny. Wypowiedzi będące nośnikami tradycji nie mają zazwyczaj jednego celu illokucyjnego. W zależności od rodzaju funkcji, jaką pełni wypowiedź, mamy więc:

- Cel epistemiczny aktu mowy, niedający się zredukować do zwykłego przekazu informacji, lecz uwzględniający również transmisję pożądaných treści, a także uchronienie przed zapomnieniem przed-sądów itp.
- Cel normatywny aktu mowy, osiągany nie tylko przez wyraźne wysłowienie norm, ale także przez ilustrowanie odpowiednimi typami wzorcowymi sposobów zachowań, myśli, kryteriów podejmowania decyzji itd., zgodnych z normami.
- Cel legitymizacyjny, określający, a może i ustanawiający, kto jest strażnikiem tradycji, kto mieści się w jej ramach, a kto poza te ramy już wykracza, kto jest sprzymierzeńcem, a kto wrogiem itd.
- Cel fatyczny, kojarzony z poruszeniem szeroko pojętej emocjonalności. Wypowiedzi winny więc nie tylko bawić, ale i wzruszać, oburzać itd., co sprzyjać powinno osiągnięciu każdego z trzech celów wymienionych wcześniej. Atrakcyjność narracji tradycji w dużej mierze zależy od skutecznego osiągnięcia tego właśnie celu.

Kolejne elementy siły illokucyjnej w jawny sposób wychodzą naprzeciw potrzebom uchwycenia struktury właściwej tradycji. Bez wątpienia, stopień natężenia celu (b), np. narracji prezentującej pożądanę treść, winien być stosowny do wytyczonego celu, który zależy od odbiorcy aktu mowy. Także sposób osiągnięcia celu (c) jest jednym z ważniejszych elementów nie tyle tradycji, co jej przekazu (narracji). Oczywiście jest, że dobór środków ekspresji określonych treści nie może być przypadkowy. Bez wątpienia to jeden z elementów określonych tradycją. Tryb osiągnięcia celu może przecież rozstrzygnąć o sukcesie lub porażce przekazu, może np. się zestarzeć, a wtedy wymaga nowej formy narracji. Nic więc dziwnego, że godzenie w tryb narracji (np. przez ośmieszanie) jest najczęstszym sposobem zwalczania tradycji. Warunki

treści propozycjonalnej (d) są najbardziej logicznym w swym charakterze elementem przekazu, a przez to w pewnym sensie najbardziej niezależnym od intencji narratora. Warunki te czynią przekaz spójnym, synchronizując treść propozycjonalną z celem i trybem osiągnięcia tego celu, lub sprawiają, że przekaz brzmi fałszywie. Bez względu na to, czy przekaz brzmi fałszywie czy nie, o tym czy jest fałszywy rozstrzyga spełnienie warunków wstępnych (e), które w przypadku tradycji okazują się jednym z bardziej złożonych elementów siły illokucyjnej. Ich mnogość i różnorodność sprawia, że same stają się manifestacją tradycji. Być może, spełnienie tych warunków jest istotą tradycji. Trudno bowiem siłę i żywotność tradycji utożsamiać z samym faktem jej prezentacji. Można natomiast, i chyba należy, wartości obu tych czynników poszukiwać w spełnieniu warunków wstępnych. Podobnie o żywotności tradycji świadczy spełnienie warunków szczerości (f) wraz z odpowiednim stopniem ich natężenia (g). Ten element siły illokucyjnej przekazu wydaje się rozstrzygać o tym, czy tradycja jest wciąż żywa, czy może stała się już jedynie fasadą, za którą nie stoją pożądane emocje, świadczące o przeżywaniu tradycji przez członków społeczności. Jednak niespełnienie warunków (f) i (g) nie musi świadczyć o tym, że tradycja zostaje odrzucona. Może stać się ona symbolem tożsamości grupy i bez wywoływania pierwotnych stanów psychicznych i emocji może wywoływać nowe stany psychiczne i nowe emocje. W tym miejscu należy zauważyć, że tworzenie „od zera” „nowej” tradycji wymaga nie tyle emocji pierwotnych, których, skoro jest ona tworzona od zera, nigdy przecież nie było, lecz właśnie wywołania nowych, które mają wiązać się z rozpoznawalnością grupy i mają towarzyszyć kreowaniu tożsamości grupy. Rozpoznanie w danym odcinku czasu kolejnych sposobów spełnienia obu tych elementów siły illokucyjnej przekazu tradycji powinno być źródłem wiedzy o jej ewolucji w świadomości członków społeczności. Wydaje się, że czas może być pewnym zagrożeniem dla tradycji właśnie ze względu na elementy (f) i (g).

Z punktu widzenia formalizacji fenomenu tradycji niezwykle ważnym elementem teorii aktów mowy, uwzględnionym przez Searle'a, jest zobowiązanie, które podejmuje człowiek głoszący dany akt mowy. Bez wątpienia i ten czynnik winien być wzięty pod uwagę w analizach dotyczących tradycji, na którą można spojrzeć jak na jedno wielkie zobowiązanie.

3. PODSUMOWANIE

Mimo swej skrótości, zaprezentowana wyżej analiza podejścia do zjawiska tradycji wykorzystującego teorię aktów mowy pokazuje jego zaskakującą trafność. Trudno sobie wyobrazić, że stosując to narzędzie, znajdziemy się w sytuacji niemożności wyrażenia jakiegoś istotnego elementu charakteryzującego tradycję. Także znane z historii zjawisko kreowania tradycji znajdzie tu swój sposób strukturalnego przedstawienia. Takie wspólne różnym rodzajom tradycji strukturalne, i w tym sensie formalne, ujęcie może stać się czynnikiem porządkującym i klasyfikującym refleksję nad tym fenomenem. Zaproponowana wyżej analiza pokazuje zarazem, jak wiele pozostało jeszcze w tej materii do zrobienia.

BIBLIOGRAFIA

Ajdukiewicz Kazimierz

1965 *Logika pragmatyczna*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Austin John Langshaw

1993 *Jak działać słowami?* [W:] Tenże. *Mówienie i poznawanie: wykłady i rozprawy filozoficzne*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 543-713.

Bachelard Gaston

2002 *Kształtowanie się umysłu naukowego. Przyczynek do psychoanalizy wiedzy obiektywnej*. Gdańsk: Słowo/obraz terytoria.

Gadamer Hans-Georg

2004 *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*. Przeł. Baran B. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

1993 *Koło jako struktura rozumienia*. [W:] *Wokół rozumienia, Studia i szkice z hermeneutyki*. Red. Sowiński G. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej, s. 227-234.

Hegel Georg Wilhelm Friedrich

2002 *Fenomenologia ducha*. Warszawa: Fundacja Aletheia.

Hobsbawm Eric, Ranger Terence [red.]

2008 *Tradycja wynaleziona*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Husserl Edmund

1967 *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Jakobson Roman

1960 *Poetyka w świetle językoznawstwa*. „Pamiętnik Literacki”, nr 2(51), s. 431-473.

Kuhn Thomas Samuel

2003 *Droga po Strukturze*. Warszawa: Sic!

2001 *Struktura rewolucji naukowych*. Warszawa: Fundacja Aletheia.

Pelikan Jaroslav

2008 *Tradycja chrześcijańska. Historia rozwoju doktryny. Tom 1: Powstanie wspólnej tradycji (100-600)*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Searle John Rogers

1987 *Czynności mowy. Rozważania z filozofii języka*. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.

Searle John Rogers, Vanderveken Daniel

1985 *Foundations of Illocutionary Logic*. Cambridge: Cambridge University Press.

Szacki Jerzy

2011 *Tradycja*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.

Thompson John Brookshire

1996 *Tradition and Self in a Mediated World*. [W:] *Detraditionalization: Critical Reflections on Authority and Identity*.
Red. Heelas P., Lash S., Morris P. Oxford: Basil Blackwell, s. 89-108.

Vanderveken Daniel

1990 *Meaning and Speech Acts. Volume 1: Principles of language use*. Cambridge: Cambridge University Press.

SUMMARY

The concept of tradition is not unambiguous – the same word can be defined differently within different theoretical contexts. Fortunately there is a formal theory, i.e. speech act theory, that allows us to conduct a systematic structural linguistic analysis of the category in question. At the same time, speech-theoretical approach to the concept of “tradition” provides an universal method for expressing the results obtained in different conceptual systems. The subject of this paper is a preliminary analysis of various benefits of applying the speech-theoretical framework to the research on tradition.

Key words: *tradition, speech act, logic, language.*