

Marek Rembierz

Problematyka interpretacji w refleksji metafizycznej

„[...] interpretacja filozoficzna jest nieusuwalnie obciążona jakimś wewnętrznym «współczynnikiem hermeneutycznym», różnym dla różnych doktryn filozoficznych i zawsze częściowo nieprzeniknionym dla krytyki zewnętrznej”.

Jan Woleński¹

P

Problematyka interpretacji tekstów filozoficznych, będąca przedmiotem dociekań metafizycznych, wiąże się z kontrowersyjną naturą filozofii: „W filozofii *trzeba* się spierać właściwie o wszystko”, stwierdza Jacek J. Jadacki, wzmacniając tezę Elżbiety Pietruskiej-Madej: „W filozofii można się spierać właściwie o wszystko”². Jeśli rzeczywistość sporu jest tak silnie – jakby nieusuwalnie – wpisana w uprawianie filozofii, a prowadzenie dyskusji i polemik stanowi wręcz powinność filozofa, to tym istotniejsze są ustalenia dotyczące interpretacji i rozumienia treści będących przedmiotem filozoficznych kontrowersji. Okazuje się jednak, iż sama procedura interpretacji³, to także temat filozoficznej

¹ J. Woleński, *Dlaczego filozofia jest jaka jest?*, „Toruński Przegląd Filozoficzny”, 1999, nr 2, s. 24.

² J. J. Jadacki, *W filozofii trzeba się spierać właściwie o wszystko*, „Filozofia Nauki”, 2001, nr 3, s. 5.

³ Zob. J. J. Jadacki, *O rozumieniu*, w: Tenże, *Metafizyka i semiotyka. Studia prototeoretyczne*, Warszawa 1996, s. 148-164.

debaty,

a więc zarazem interpretacji, w której występują wykluczające się stanowiska.

A przecież deklaruje się częstokroć, że uprawianie filozofii (analiza i rozstrzyganie filozoficznych problemów) nie powinno być jedynie zapoznaniem się z wielością interpretacji danej kwestii, lecz zasadniczym zadaniem filozofa jest poznawanie rzeczywistości.

* * *

Porządek wywodu będzie następujący: po przybliżeniu tez o kontrowersyjnej naturze filozofii, analizy skupione zostaną na teorii i praktyce interpretacji tekstów filozoficznych w nurcie antyirracjonalizmu i tradycji Szkoły Lwowsko-Warszawskiej⁴. Do takich przemyśleń skłania m.in. książka Adama Nowaczyka *Poławianie sensu w filozoficznej głębi*⁵, w której zastanawia się on „jak ustalić, czy ktoś zrozumiał tekst filozoficzny?” i udziela odpowiedzi zgodnie z postawą analityczną. Rozumienie tekstu filozoficznego traktuje on jako umiejętność szczególną i uwzględnia właściwe filozofii trudności w uzasadnieniu zarzutu, iż dany tekst błędnie zinterpretowano⁶. Przy czym z analitycznego punktu widzenia „teksty, które mogą być interpretowane w sposób całkowicie dowolny [...] nic nie znaczą”, a jeśli poważnie podchodzi się do uprawiania filozofii, to należy przyjąć, „że przynajmniej niektóre

⁴ Zob. K. Ajdukiewicz, *Logistyczny antyirracjonalizm w Polsce*, „Przegląd Filozoficzny” 1934, nr XXXVII, s. 399-408.

⁵ A. Nowaczyk, *Poławianie sensu w filozoficznej głębi*, Łódź 2006.

⁶ „Szczególnie subtelna jest kwestia kwalifikacji pewnych argumentacji filozoficznych jako błędnych” – stwierdza E. Żarnecka-Biały, *Wprowadzenie: Antynomie błędu*, „Prakseologia” 1993, nr 3-4, s. 11. Sądzi ona, iż błędy filozofów należy traktować jako błędy względne: „ze względu na jakiś paradygmat filozoficzny dane stanowisko jest błędne, z uwagi na pewien inny paradygmat – błędne jest stanowisko przeciwne”. Postuluje ostrożność w zarzucaniu błędu w argumentacji filozoficznej. Teza, na której wspiera się powyższy postulat, brzmi: „gdyby filozofowie dysponowali kryterium decydowania, co w kwestiach ściśle filozoficznych jest, a co nie jest błędem, filozofia straciłaby rację egzystencji” (tamże).

teksty filozoficzne coś znaczą”⁷. Dlatego pożądane są parafrazy „wolne od niedopowiedzeń”, dające się „interpretować literalnie, czyli dosłownie”; postuluje też m.in. relatywizację orzeczników. Jest to wyraźne odwołanie się do zasad antyirracjonalizmu w filozoficznej interpretacji. Atoli nie ma uporządkowanej metodyki poczynań interpretacyjnych w filozofii.

Choć teksty filozoficzne są w dużej mierze interpretacją innych tekstów, to jednak – jak zauważa Bogusław Wolniewicz, wykładając metodę hermeneutyki logicznej – „metodologia tych zabiegów interpretacyjnych jest słabo rozwinięta, a nawet rzadko dyskutowana”⁸. Tym bardziej wskazany wydaje się więc przegląd i systematyzacja rozumienia interpretacji w metafizyce antyirracjonalizmu.

1. Kontrowersje interpretacyjne: „W filozofii sporne są nawet pierwsze i najbardziej podstawowe twierdzenia”

1.1. W programowym wykładzie *Über die Gründe der Entmutigung auf philosophischem Gebiete* (Wiedeń 1874 r.) Franz Brentano stwierdza: „W filozofii sporne są nawet pierwsze i najbardziej podstawowe twierdzenia”, a „systemy stają przeciw sobie i zwalczają się z najwyższą zaciętością”⁹. Występuje „chaotyczny spór poglądów filozoficznych”¹⁰. Taki stan występuje również w filozofii XX wieku, mimo prób metodologicznego uporządkowania filozofii podejmowanych m.in. przez Brentano i krąg jego uczniów¹¹. Nie wypracowano uniwersalnie ważnej koncepcji filozofii i nie porozumiano się, co do wspólnej metody jej uprawiania oraz kryteriów oceny.

⁷ A. Nowaczyk, *Poławianie sensu...*, s. 6.

⁸ B. Wolniewicz, *Hermeneutyka logiczna*, [w:] Tenże, *Filozofia i wartości*, Warszawa 1988, t. II, s. 24.

⁹ F. Brentano, *O powodach zniechęcenia w dziedzinie filozofii*, tłum. J. Sidorek, „Principia” 1996, t. XXI-XXII, s. 9.

¹⁰ Tamże, s. 17.

¹¹ Zob. M. Maciejczak, *Franza Brentano próba nadania filozofii charakteru naukowego*, „Studia Philosophiae Christianae” 2002, nr 2, s. 7-30; I. Dąbbska, *Franciszek Brentano a polska myśl filozoficzna. Kazimierz Twardowski i jego szkoła*, „Ruch Filozoficzny” 1979, nr 1-2, s. 1-10.

1.2. Wielu filozofów pozornie komunikuje się z sobą, mówiąc zdecydowanie odmiennymi i – jak sądzą niektórzy – nieprzekładalnymi językami. Tej sytuacji dotyczy uwaga Edmunda Husserla

z *Medytacji kartezjańskich*, że chociaż odbywają się zjazdy filozoficzne, to jedynie „spotykają się ze sobą filozofowie, ale niestety nie filozofie”, gdyż one „pozbawione są jedności duchowej przestrzeni, [...], w której mogłyby wzajemnie na siebie oddziaływać”¹². Husserl wytyka „bezzradną krzątanicę” rozproszonej filozofii. Nie dostrzega on „poważnej polemiki sprzeciwiających się sobie wzajemnie teorii, teorii, które w sporze tym manifestują jednak swą wewnętrzną współzależność, swą wspólność w podstawowych przekonaniach i w niezachwianej wierze w prawdziwą filozofię”¹³. Występuje jedynie „pozór poważnego współfilozofowania [...], w którym jeden filozof komunikowałby coś drugiemu”¹⁴. Skłania to Husserla do radykalnej oceny moralnej postawy filozofów: „Nie odnajdujemy tu żadnych świadectw odpowiedzialnego i świadomego wspólnego badania”¹⁵. Do braku komunikacji między filozofami odwołuje się m.in. Barbara Stanosz, postulując dalsze badania metafizyczne¹⁶. Na podstawowe trudności w porozumiewaniu się filozofów, również co do samego pojęcia filozofii, wskazuje Józef M. Bocheński i przytacza przykład „kolokwium czołowych [...] myślicieli”, na którym każdy mówiący o filozofii rozumiał przez nią „coś całkiem innego”¹⁷.

1.3. Wydaje się, że monolog monad dominuje często w filozofii nad dialogiem osób dążących do rzeczywistej wymiany myśli. Andrzej Bronk wyraża przekonanie o utrwaleniu się stanu niezrozumienia wśród filozofów:

Komuś, kto nie jest bezpośrednim uczestnikiem konkretnej «gry filozoficznej» [...], coraz trudniej pojąć, o co chodzi w [...] dyskusjach

¹² E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie* (z dodaniem *Uwag krytycznych Romana Ingardena*), tłum. A. Wajs, wstęp A. Półtawski, Warszawa 1982, s. 7.

¹³ Tamże.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ B. Stanosz, *O potrzebie badań metafizycznych*, „Studia Filozoficzne” 1989, nr 1.

¹⁷ J.M. Bocheński, *Ku filozoficznemu myśleniu*, tłum. B. Białecki, Warszawa 1986, s.

między opozycyjnymi stanowiskami [...]. Przystają się wzajemnie rozumieć i interesować sobą przedstawiciele poszczególnych dyscyplin filozoficznych, [...] zagubiony może czuć się każdy, kto przychodząc z innej tradycji filozoficznej [...], chciałby się czegoś dowiedzieć o najnowszych dokonaniach¹⁸.

Rozpatrując kwestię nierozumienia się przez filozofów, trzeba odnotować też tezę neopragmatyzmu o istotnych trudnościach komunikacji między filozofami, nawet uprawiającymi subdyscyplinę o tej samej nazwie, gdyż „mogą być [oni] dla siebie niezrozumiali **radycznie!** Także i przy nieobecności w ich tekstach »mowy prywatnej wyobraźni«¹⁹. Dzieje się tak, gdyż „nie występuje wśród filozofów [...] wspólne rozumienie powszechnych aktualnie pytań fundamentalnych”²⁰. Dlatego można bronić tezy, iż „teksty filozoficzne są **radycznie** niezrozumiałe **wewnątrz** dla [...] społeczności filozofów poszczególnych epok”²¹. Nie ma jednak powszechnej zgody wśród filozofów co do uznania takiego opisu sytuacji za opis adekwatny.

2. Zasadnicze rozbieżności w interpretacji: „oczywiście nie przekonaliśmy się nawzajem” i „porozumienie okazało się niemożliwe”

2.1. Wśród filozofów toczą się trudne do rozstrzygnięcia spory o zasadność przekonań uznanych za fundamentalne i sposób wykazania tej zasadności. O tych intelektualnych zmaganiach zaświadcza też Edith Stein w liście (20 II 1917) do Romana Ingardena. Zdaje ona sprawę z dyskusji z Husserlem, który mógł czuć się zdradzony przez ucznia negującego jego przeświadczenia:

¹⁸ A. Bronk, *Nowoczesność i tradycja*, [w:] *Filozofować dziś. Z badań nad filozofią najnowszą*, red. A. Bronk, Lublin 1995, s. 9.

¹⁹ J. Kmita, *Świat jako przedmiot uzgodnień społecznych*, [w:] *Kulturowe konteksty idei filozoficznych*, red. A. Pałubicka, Poznań 1997, s. 38.

²⁰ Tamże.

²¹ Tamże, s. 39.

przedstawiłam Mistrzowi swoje wątpliwości dotyczące idealizmu. Do «przykrew sytuacji» (jak się Pan obawiał) wcale nie doszło. [...] przez dwie godziny toczyła się ożywiona dyskusja – i oczywiście nie przekonaliśmy się nawzajem. Mistrz stwierdził, że byłby skłonny zmienić swój punkt widzenia, gdyby mu udowodniono, że jest to konieczne. Ale jak dotąd nie udało mi się tego dowieść²².

Kwestią otwartą jest więc możliwość efektywnego wykazania konieczności zmiany w rozumieniu danego zagadnienia.

2.2. Podobnie jak Stein, Tadeusz Kotarbiński przedstawia wynik

dyskusji na pierwszym zebraniu sekcji filozofii nauk społecznych przy Warszawskim Towarzystwie Filozoficznym, gdzie pod przewodnictwem [Stefana] Czarnowskiego zastanawiałem się w odczycie nad pojęciem „prawdy” i jej rzekomej względności – porozumienie okazało się niemożliwe²³.

Kotarbiński przyczynę tego widzi w innej formacji intelektualnej: „nie kwapiłem się [...] do rozmów [z Czarnowskim] na tematy teoretyczne. Zbyt wielka ziała przepaść między naszymi systemami wdrożeń”²⁴. Czy trening pojęciowy w danej szkole i nabycie dzięki niemu określonego zbioru przekonań (doktryny i jej swoistej terminologii) nieodwołalnie determinują proces interpretacji w filozofii? Czy taki trening nie okazuje się tresurą i indoktrynacją, zamykającą na efektywne rozumienie innych?

2.3. Świadectwa intelektualnego rozejścia się myślicieli dopełnia opinia Karla Raimunda Poppera. Gdy oskarżano go o stronniczość

²² E. Stein, *Spór o prawdę istnienia. Listy Edith Stein do Romana Ingardena*, tłum. M. Klentak-Zabłocka, A. Wajs, red. A. Polkowski, Kraków-Warszawa 1994, s. 29-30.

²³ T. Kotarbiński, *Wspominki o Stefanie Czarnowskim*, [w:] Tenże, *Myśli o ludziach i ludzkich sprawach*, red. J. Kotarbińska, Wrocław 1986, s. 241. Na użyty przez T. Kotarbińskiego zwrot „systemy wdrożeń” zwraca także uwagę Ewa Żarnecka-Biały: „cóż to za osobliwy, chytrze dla filozoficznego kontekstu wymyślony zwrot, ten system wdrożeń...” (E. Żarnecka-Biały, *Aksjologiczne podstawy prakseologii Tadeusza Kotarbińskiego*, [w:] *Sens, prawda, wartość: filozofia języka i nauki w dziełach Kazimierza Ajdukiewicza, Witolda Doroszewskiego, Tadeusza i Janiny Kotarbińskich, Romana Suszki, Władysława Tatarkiewicza*, red. J. Pelc, Warszawa 2006, s. 72.

²⁴ T. Kotarbiński, *Wspominki...*, s. 240.

jego przekładów Platona, to zgodził się z tym zarzutem: „Jednakże nie istnieje niestronniczy przekład Platona i twierdząc, że taki przekład nie jest możliwy”²⁵, gdyż – wedle Poppera – „Każdy dobry przekład jest interpretacją [...], każdy dobry przekład nietrywialnego tekstu musi być teoretyczną rekonstrukcją”²⁶. Czy wszelki przekład tekstu filozoficznego ma być więc w jakimś stopniu jego stroniczą interpretacją i czy inny typ przekładu nie jest tu możliwy?

2.4. Trudno usuwalne, bądź wręcz nieusuwalne, rozbieżności między filozofami skłaniają Leona Koję do negatywnej oceny metodologicznego statusu filozofii, która okazuje się „polem opisu silnych indywidualności, nie mających ochoty brać poważnie [...] opinii filozofów o odmiennych poglądach”²⁷, i zarazem „papierem ludzi mało samodzielnych, którzy potrafią [...] tylko przebywać w ochronnej otoczce szkoły filozoficznej”²⁸. Mimo produkcji kolejnych tekstów w filozoficznych wypowiedziach „treści jest mało”²⁹. Uwidacznia się „pospolita mętność, powodująca, że każdy większy filozof rozumiany jest na tyle sposobów, ile napisano o nim książek”³⁰. Sposoby postępowania w filozofii „nie są metodami i stąd filozofia nie posiada metodologii”³¹. Deklaruje się stosowanie metod, a faktycznie „wyniki są wyznaczone nie przez wstępne warunki i opisany ciąg działań” i pozostają „zależne od indywidualności filozofa i jego umysłowej biografii”³². Wedle Koję niepożądanym jest, iż interpretacja filozoficznych tekstów w wysokim stopniu zależy od osobistych wyborów i dość arbitralnych decyzji. Należy więc, dążąc do przewyciężenia tego stanu, spełnić warunki konieczne wzajemnego zrozumienia³³. Gdy Koję prezentuje swą zdarzeniową koncepcję znaku,

²⁵ K. Popper, *Nieustanne poszukiwania. Autobiografia intelektualna*, tłum. A. Chmielewski, Kraków 1997, s. 163.

²⁶ Tamże, s. 34.

²⁷ L. Koję, *Przedwstępne uwagi o metodzie filozofii*, [w:] *Poznanie – człowiek – wartości. Prace ofiarowane Profesorowi Zdzisławowi Cackowskiemu*, red. J. Dębowski, M. Hetmański, Lublin 2000, s. 166.

²⁸ Tamże.

²⁹ Tamże.

³⁰ Tamże, s. 167.

³¹ Tamże.

³² Tamże, s. 173.

³³ Zob. L. Koję, *Warunek konieczny wzajemnego zrozumienia*, [w:] tegoż, *Analizy i przeglądy semiologiczne*, Warszawa 1990, s. 203-209.

mając krytyczną świadomość „nieokreśloności rozważań”, to deklaruje wprost swój zamiar: „tak jasno sprawę przedstawić by błędy, których ja nie widzę, były jawne dla innych i żeby dało się ustalić, co można zrobić, aby je wyeliminować”³⁴. Otwiera się tu drogę do interpretacji pozwalającej udoskonalić przebieg i wyniki analiz, a nie petryfikować ukryte błędy.

3. W filozoficznej szkole Twardowskiego: „Uprawiano sztukę rozumienia, interpretowano, szlifowano słownictwo filozoficzne”

3.1. Realizując metafizyczny program naukowego uprawiania filozofii Kazimierz Twardowski zamierzał

oznaczyć granice – przez zastosowanie postulatu jasności i prawomocności twierdzeń – gdzie się kończy w dociekaniach filozoficznych nauka a zaczyna poezja czy wyznanie wiary. [...] walczył o jasność i zrozumiałość tez filozoficznych i należyte ich uzasadnienie³⁵.

Sposób interpretacji tekstów, który wypracował – nawiązując do Arystotelesa i scholastyki – Brentano, określił sposób interpretacji, który rozwijał i propagował Twardowski, „dziedzic cnót metodycznych Brentano”³⁶. Twardowski, ćwicząc umiejętność interpretacji tekstów filozoficznych, dążył do uzyskania pojęć jasnych i wyraźnych. Użyciu „fachowych wyrażań naukowych” miało – według jego wymagań – towarzyszyć „objaśnienie za pomocą słów potocznie używanych” i należało demaskować „utajone w terminologii metafizycznej złudne metafory”³⁷. Rozstrzygając w szkole Twardowskiego kwestię „jak należy uprawiać filozofię?”, postulowano, aby uprawiać ją „odpowiedzialnie pod względem

³⁴ L. Koj, *Zdarzeniowa koncepcja znaku*, Warszawa 1998, s. 27.

³⁵ I. Dąbska, *Czterdzieści lat filozofii we Lwowie*, „Przegląd Filozoficzny” 1948, nr 1-3, s. 14.

³⁶ T. Kotarbiński, *Wybór Pism*, t. II: *Myśli o myśleniu*, Warszawa 1958, s. 892; zob. I. Dąbska, *Semiotyczne koncepcje w filozofii Kazimierza Twardowskiego*, [w:] *taż*, *Znaki i myśli. Wybór pism z semiotyki, teorii nauki i historii filozofii*, Warszawa-Poznań-Toruń 1975, s. 251-259.

³⁷ T. Kotarbiński, *Wybór pism*, t. II: *Myśli o myśleniu...*, s. 733.

walorów dydaktycznych”³⁸. Zalecano, by „to, czego się chce kogoś nauczyć”, było prezentowane „jasno i wyraźnie, żeby uczniowie dobrze rozumieli nauczyciela, żeby nauczyciel sam siebie dobrze rozumiał, żeby dobrze rozumiał tych, czyje poglądy streszcza i tłumaczy, np. wykładając historię filozofii”³⁹. Urzeczywistniając te zamierzenia, dążono do lepszego rozumienia tekstów filozoficznych, które sprawiają szczególne trudności, jeśli chce się dokonać ich jednoznacznej interpretacji. „Uprawiano [...] sztukę rozumienia, doprowadzania cudzej i własnej myśli do pełni uświadomienia jej treści, sztukę ładu i składu w myśleniu i mówieniu, streszczano, interpretowano, szlifowano słownictwo filozoficzne”⁴⁰. Uczestnicy dyskusji na seminarium kierowanym przez Twardowskiego wspierali się „w klarowaniu pojęć przez konfrontację różnych hipotez interpretacyjnych”⁴¹. Postawa Twardowskiego stawiana jest za wzór w sztuce interpretacji, gdyż „dawał przykład, jak należy dokopywać się wartościowych idei w różnych, często rozbieżnych poglądach filozoficznych, [...] również w poglądach nam obcych, budzących nasze zastrzeżenia, a nawet takich, których na ogół nie akceptujemy”⁴². Precyzowanie użytej terminologii, jako wstęp do dalszej interpretacji, ma dotyczyć także prób zrozumienia tych tekstów, z których treściami – wyrażającymi przekonania autora – się nie solidaryzujemy.

3.2. Jedną z cech procesu interpretacji w tradycji Szkoły Lwowsko-Warszawskiej jest uznanie

pedagogicznej, wiedzotwórczej, konstruktywnej funkcji słów „nie rozumiem”, nie tyle obnażających własną słabość intelektualną i nieudolność mówiącego, ile raczej stanowiących apel, aby raz jeszcze [...], wyraźniej zostało sformułowane to, co spotkało się z zarzutem niezrozumiałości⁴³.

³⁸ Tamże.

³⁹ T. Kotarbiński, *Drogi dociekań własnych. Fragmenty filozoficzne*, Warszawa 1986, s. 63.

⁴⁰ Tamże, s. 64.

⁴¹ Tamże, s. 145.

⁴² J. Pelc, *Recenzja, Profesor Narcyz Łubnicki doktorem h.c. UMCS*, „Studia Filozoficzne” 1983, nr 1-2, s. 233.

⁴³ J. Pelc, *Wizerunki i wspomnienia. Materiały do dziejów semiotyki*, Warszawa 1994, s. 88.

Wielokrotnie ponawiane „nie rozumiem” wspomina Stefan Swieżawski, jako element rozmów z Kazimierzem Ajdukiewiczem (jako promotorem doktoratu) dotyczących interpretacji analizowanego tekstu. Nieustępliwe „nie rozumiem”, padające ze strony Ajdukiewicza, pozwoliło Swieżawskiemu nie tylko dojść do dojrzszej interpretacji podjętych zagadnień, ale także uznać wartość wyników osiągniętych dzięki konsekwentnej walce z niezrozumiałością tekstu i werbalizmem pozornych wyjaśnień.

4. Interpretacja i profandyzm: „zrozumieć danego myśliciela jaśniej i głębiej, niż on sam siebie rozumiał”

4.1. Cechy charakterystyczne interpretacji filozoficznej, właściwe propagowanej przez Kotarbińskiego „małej filozofii”, ujęto w *Przedmowie* do książki *Fragmenty filozoficzne* (1934 r.). Podstawą analiz jest „trud wgrzania się w subtelności pojęciowe”, zmierzający „do precyzyjnego formułowania myśli i do wydobywania istotnych cech zagadnień spośród nieporozumień słownych”⁴⁴. Konsekwentnie prowadząc taką pracę, odkrywa się jej „swoisty urok”. Z pozoru nieefektywne osiągnięcie jasności, zatrzymujące się na fragmentach, dąży do spojrzenia na całą rzeczywistość: „Zaczęło ich [uczniów Kotarbińskiego] pociągać to niezasłanianie oczu na żadne zagadnienia bez dotarcia do gruntu, a jeżeli nie dało się dotrzeć do gruntu – przynajmniej bez zdania sobie z tego sprawy”⁴⁵. Minimalistyczny program precyzacji ujawnia wszakże ambitne zamierzenia: „Poprzez dociekania pojęciowe poczęły się ukazywać szersze perspektywy”⁴⁶. Dociekania mają „inny ton, gdy nie są wynikiem samych tylko skłonności porządkujących, lecz gdy wyrosły z [...] zainteresowań mających za przedmiot świat, naukę i człowieka; gdy czuje się za nimi głębiej, tak jak ją czuje geolog

⁴⁴ *Przedmowa* (podpisana przez „Komitet Redakcyjny”), [w:] *Fragmenty filozoficzne. Księga pamiątkowa ku uczczeniu piętnastolecia pracy nauczycielskiej w Uniwersytecie Warszawskim profesora Tadeusza Kotarbińskiego*, Warszawa 1934, s. 1-4.

⁴⁵ Tamże.

⁴⁶ Tamże.

analizujący mapę ziemi”⁴⁷. Pojawia się tu motyw „nie zasłaniania oczu”, aby widzieć całość i motyw „głębi”. Analityk, godząc się, iż wnosi „trochę jasności”, bywa jednak w jakiejś mierze maksymalista, bo ukazują mu się „szersze perspektywy” i bywa profundystą, bo dzięki analizom dociera w głąb problematyki.

4.2. Kotarbiński wskazywał, iż generalnie funkcjonują dwie odmienne metody analizy tekstów filozoficznych: „globalnie naśladowcza” i „interpretacji twórczej”⁴⁸. Metoda globalnie naśladowcza daje „znanstwo sprawozdawcze”, lecz „nie posuwa naprzód samych problemów filozoficznych, nie przyczynia się wprost do ich wyjaśnienia i rozwiązania”⁴⁹. Natomiast zalecana w filozofii analitycznej metoda interpretacji twórczej charakteryzuje się tym, że „posuwa naprzód, niejako w zastępstwie badanego autora, samą problematykę filozoficzną. Stawia sobie ambitne zadanie, by zrozumieć danego myśliciela jaśniej i głębiej, niż on sam siebie rozumiał”⁵⁰. Jasność i głębia mają być ze sobą zespolone. Interpretację twórczą wspiera krytyka opiekuńcza zespolona z „interpretacją maksymalnie życzliwą [...] dla naiwnych pierwocin myśli, wnioskującą starannie w intencje”⁵¹.

Dojrzałość w sposobie uprawiania filozofii i interpretowania tekstów, którą – wedle Klemensa Szaniawskiego – reprezentował Kotarbiński, uwidacznia się w tym, iż „potrafił zrozumieć tak wiele tekstów, które odbiegały zupełnie od kanonu przez niego głoszonego. Potrafił wydobyć z nich to, co cenne”⁵². Własne przekonania metafizyczne nie powinny przesłaniać, czy wręcz dyskredytować, walorów myśli wypracowanej w ramach odmiennej opcji metafizycznej.

⁴⁷ Tamże.

⁴⁸ T. Kotarbiński, *Drogi dociekań własnych...*, s. 143-144.

⁴⁹ Tamże.

⁵⁰ Tamże.

⁵¹ K. Szaniawski, *Przedmowa*, [w:] T. Kotarbiński, *Szkice z historii filozofii i logiki*, Warszawa 1977, s. 19.

⁵² Tamże.

5. Postawa umiarkowanie rekonstrukcjonistyczna w filozofii: „Największym grzechem przeciwko precyzji są pozory precyzji”

5.1. Polemiki w filozofii analitycznej dotyczące roli logiki w procedurach interpretacji i rozumienia precyzji rozpatruje Janina Kotarbińska w pracy *Spór o granice stosowalności metod logicznych*. Odbiór odczytu Kotarbińskiej prezentującego tę pracę (w 1964 r.) wspomina Jan Woleński: „pamiętam wielkie wrażenie, jakie wywarł on na słuchaczach. Dowodem tego były gratulacje [...] [Ingardena, który] nie był entuzjastą [...] stosowania [logiki] w filozofii”⁵³. Proponuje ona umiarkowany rekonstrukcjonizm, wykorzystujący logikę w interpretacji filozoficznej: „postulat precyzji językowej oraz postulat użytku zwyczajowego w granicach wyznaczonych przez potrzebę precyzji”⁵⁴. Wykazuje braki stanowisk skrajnych w tej kwestii.

Umiar w precyzacji pozwala widzieć niepożądane skutki nieumiarkowania w dążeniu do ścisłości: „Największym grzechem przeciwko precyzji są właśnie pozory precyzji”⁵⁵. Zachęca ona do walki z zamętem: „Zamęt w teorii definicji – głównego narzędzia w walce z zamętem – jest [...] grzechem śmiertelnym”⁵⁶. Upatruje zysk z uczynienia czegoś bardziej zrozumiałym niż było: „zlikwidować chociażby częściowo rozdźwięk z intuicją – to przecież zawsze zysk”⁵⁷. Lepiej jest osiągnąć trochę jasności niż pozornie znieść wszelki zamęt. Ten program umiarkowanego rekonstrukcjonizmu w interpretacji filozoficznej komentuje Woleński: „Walka z zamętem jest ważnym zadaniem filozofa. Wszelako musi być podporządkowana intuicji i potrzebie zrozumienia zagadnień rozważanych przez filozofów, którzy [...] nie mogą zastępować ścisłości – jej pozorami. Walka z zamętem wymaga analiz pojęciowych”⁵⁸. Wedle Kotarbińskiej należy likwidować spory werbalne. Kotarbińska „nigdy nie traktowała analizy pojęć jako celu samego w sobie, ale zawsze uprawiała ją *sub*

⁵³ J. Woleński, *Twórczość Janiny Kotarbińskiej*, „Ruch Filozoficzny” 1992, nr 2, s. 121.

⁵⁴ Tamże.

⁵⁵ J. Kotarbińska, *Z zagadnień teorii nauki i teorii języka*, Warszawa 1990, s. 326.

⁵⁶ Tamże, s. 128.

⁵⁷ Tamże, s. 390.

⁵⁸ J. Woleński, *Twórczość...*, s. 120.

specie zagadnień rzeczowych”⁵⁹. Wzywając do ostrożności w redukcji problemów filozoficznych i uznając za nietrafny zarzut logicznego empiryzmu wobec zagadnień filozoficznych, (że nie mają one treści rzeczowej, o ile nie są sprowadzalne do języka obserwacyjnego), Kotarbińska zastanawia się, czy „nie likwiduje się tu zagadnień o charakterze rzeczowym, wylewając [...] dziecko razem z wodą”⁶⁰.

5.2. J. Kotarbińska podkreśla także (m.in. rozważając spór determinizmu z indeterminizmem) wagę „pracy wstępnej”, skupionej na „ustaleniu precyzyjnych umów co do roli znaczeniowej wchodzących w grę wyrażen”⁶¹. Dopiero wówczas gdy wypracuje się „jasne sformułowanie pytania”, będzie można zasadnie – a nie tylko arbitralnie i dogmatycznie – rozstrzygnąć, czy podjęta kwestia jest „istotnie zagadnieniem spornym”⁶². Analizy pojęciowe często ukazują, że strony pozostające – wedle ich przekonania – w sporze nie są jednak tak odległe od siebie, jak się im wydaje. Pozór braku punktów stykowych i „zasadniczych przeciwieństw” interpretacyjnych powstaje, gdy nie ma krytycznego dystansu do własnych idei i analizy rozjaśniającej pojęcia.

6. Analiza logiczna i „rozjaśnianie poglądów filozoficznych”

6.1. Wśród koncepcji interpretacji filozoficznej nawiązujących do Szkoły Lwowsko-Warszawskiej odnotować należy koncepcję wypracowaną przez Woleńskiego, wykazującego w metateoretycznej i w przedmiotowej analizie „jak analiza logiczna może przyczynić się do rozjaśnienia poglądów filozoficznych”⁶³. Określono go nawet

⁵⁹ Tamże.

⁶⁰ J. Kotarbińska, *Z zagadnień teorii nauki...*, s. 105.

⁶¹ J. Kotarbińska, *Z zagadnień indeterminizmu na terenie fizyki*, „Przegląd Filozoficzny” 1932, nr XXXV, s. 68 i nn.

⁶² Tamże.

⁶³ J. Woleński, *Przeciw nihilizmowi logicznemu*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 1996, nr 3, s. 173. Zob. też: M. Rembierz, *Jasność a głębia. Metafilozoficzne dylematy i spór o postulat jasności – na kanwie rozpraw i polemik Jana Woleńskiego*, [w:] *Filozofia i logika. W stronę Jana Woleńskiego*, red. J. Hartman, Kraków 2000, s. 260-279.

epitetem „Papieża niezłomnych Rycerzy Prawdy”⁶⁴, sygnalizującym wszak uznanie roli i nośności jego tez także w opinii polemistów.

6.2. Warto zestawić (dla zwięzłości w punktach) ustalenia i postulaty dotyczące interpretacji filozoficznej, które prezentuje Woleński w dociekaniach metafizycznych.

(a) Filozofia ma – swoiście pojętą – autonomię wobec nauki i nie traktuje się jej jako nauki⁶⁵. Analizy w niej powinno prowadzić się „z punktu widzenia logiki”, a szczególną wartość ma precyzacja problemu dzięki narzędziom logicznym i dzięki polemikom, bo „w filozofii nie ma rzeczy nie podlegających dyskusji”⁶⁶.

(b) Zachować powściągliwość w deklarowaniu ostateczności rozstrzygnięć, gdyż ich ważność jest względna: „filozof nigdy nie jest uprawniony do orzekania, że jego tezy są radykalnie konkluzywne”, a jego „roztrząsania pojęciowe wcale nie muszą doprowadzić do rozstrzygnięć analizowanych kwestii”⁶⁷. Interpretacja w filozofii jest „sytuacją dialogiczną”, uwikłaną „w jakąś polemikę filozoficzną”⁶⁸. Świadomość tego powstrzymuje przed uznaniem tez za radykalnie konkluzywne. W „akcie filozoficznej interpretacji zawiera się moment decyzji i moment rozumienia” i nie da się ich ściśle odróżnić. Deklaracje o rozwiązaniu problemu mają być „opatrzone wieloma relatywizacjami zarówno co do przyjętych konwencji, jak i [...] operacji hermeneutycznych”⁶⁹.

(c) Filozofia w dużej mierze jest autotematyczna i jej uprawianiu towarzyszy refleksja metafizyczna, wyrażająca m.in. metodologiczną samoświadomość filozofów. Jako analiza metaprzmiotowa, dopełnia ona analizy przedmiotowe. Faktem jest „domknięcie filozofii na problemy metafizyczne”, bo „w przeciwieństwie do nauki jest [ona] domknięta metateoretycznie” („nauki przyrodnicze nie są domknięte na pytania o ich strukturę,

⁶⁴ P. Dybel, *Granice rozumienia i interpretacji. O hermeneutyce Hansa-Georga Gadamera*, Kraków 2004, s. 8.

⁶⁵ J. Woleński, *Epistemologia*, Warszawa 2005, s. 61. Zob. też: M. Rembierz (rec.), Jan Woleński, Epistemology. Cognition. Truth. Knowledge. Realism, „Polish Journal of Philosophy”. Vol. I, No. 2/2007. s. 154-160.

⁶⁶ Tamże, s. 490.

⁶⁷ J. Woleński, *Twórczość...*, s. 121.

⁶⁸ J. Woleński, *Metamatematyka a epistemologia*, Warszawa 1993, s. 16.

⁶⁹ Tamże, s. 17.

przedmiot czy funkcje, czyli na kwestie metaprzyszłościowca⁷⁰). Nie powinno się ukrywać przy tym, że „każda opcja metafizyczna jest ideologiczna w tym sensie, że zależy od akceptowanych wartości [...]. Wartościowania w filozofii są nieuniknione [...] [i] zrelatywizowane do hermeneutycznego zaplecza⁷¹. Oceny dokonań w filozofii są zrelatywizowane do danego paradygmatu metafizycznego. Nie ma bowiem filozofii „poza metafizycznymi punktami widzenia”⁷².

(d) Znaczącym sukcesem w interpretacji i analizie jest już przerwanie łańcucha nieporozumień i przedłożenie argumentów wnoszących „trochę jasności”.

(e) Cechą filozofii jest, iż „nie sposób odróżnić [w niej] wyraźnie tez metodologicznych od rzeczowych”⁷³.

(f) Krytyka skrajnego scjentyzmu, który nie respektuje swoistych cech filozofii: jej reprodukcyjnego i hermeneutycznego charakteru.

(g) O twórczości i interpretacji filozoficznej współstanowi hermeneutyczny charakter filozofii. Filozof powinien być świadomy tego, co czerpie z tradycji, gdyż „szuka inspiracji w przeszłości, a także powraca do argumentów [...] myślicieli przeszłości”⁷⁴. Nie tylko podejmuje dawne tematy, ale rozwija też dawne argumentacje. Na tym polega hermeneutyczna funkcja tradycji. Przekształcenie problematyki nie sprowadza się w filozofii jedynie do formułowania nowych zagadnień. Osobliwością filozofii (odróżniającą ją od nauki) jest, „że inaczej rozkłada się zainteresowanie starymi problemami”⁷⁵, a ich aktualność dostrzega się w nowym kontekście interpretacyjnym, wydobywa się ich nowe aspekty, wymagające nowych metod i zmian w języku analiz. Uznanie hermeneutycznego wymiaru filozofii nie jest akceptacją skrajnego hermeneutyizmu (dekonstruktywizmu), który odmawia filozofii charakteru argumentacyjnego.

⁷⁰ J. Woleński, *Czy grozi nam postfilozofia?*, [w:] *Po co filozofia współczesnemu człowiekowi?*, Warszawa 2001, s. 170.

⁷¹ J. Woleński, *Przeciw nihilizmowi...*, s. 52.

⁷² J. Woleński, *Epistemologia...*, s. 9.

⁷³ J. Woleński, *Twórczość...*, s. 123.

⁷⁴ J. Woleński, *Przeciw nihilizmowi...*, s. 21.

⁷⁵ J. Woleński, *W stronę logiki*, Kraków 1996, s. 21.

Choć metody współczesnej nauki powinny być odniesieniem dla formułowania koncepcji filozofii, to zarazem (czego nie uwzględnia skrajny scjentyzm) związek z przeszłością stanowi „osobliwość filozofii w porównaniu z nauką, albowiem np. fizycy nigdy nie wracają do fizyki Arystotelesa”⁷⁶. W interpretacji danej filozoficznej kwestii (tezy) trzeba uwzględnić jej historyczne i metafizyczne uwarunkowania. Dane historyczne są konieczne, aby trafnie interpretować i uwyraźnić kwestie merytoryczne.

Nieuniknione jest wpisanie się filozofa w tradycję, które powinno także zmierzać do zrozumienia tradycji jako „przestrzeni myśli”, określającej sytuację problemową. Filozof jest wezwany do odkrywania sensu dawnych kwestii i ich podjęcia w nowych warunkach.

Stosunek filozofa do historii filozofii jest szczególny: „apel do historii” to element przedsięwzięcia filozoficznego⁷⁷. Istotną rolę w analizach ma kontekst historyczny: „problemy filozoficzne zawsze ujawniają się przez ich historię”⁷⁸ i niemożliwe jest ich ujęcie „w sposób czysty, nieobciążony tradycją”⁷⁹. Można wręcz stwierdzić, iż „nic więcej nie da się osiągnąć w filozofii, jak tylko ujaśnianie zastanych zestawów poglądów”; a „jeśli da się coś rozwiązać, to takie ujaśnianie też może nie być bez znaczenia”⁸⁰. W interpretacji problemów filozoficznych jest istotne „kto, co i kiedy napisał”⁸¹.

Znajomość historycznych przemian języka filozofii jest niezbędna, jeśli chce się rzetelnie interpretować wypowiedzi własne i innych filozofów. Choć decyzja o posługiwaniu się nazwami jest w

⁷⁶ Tamże.

⁷⁷ Tamże. Rolę historycznego kontekstu w interpretacji pojęć i tekstów ujmuje *dictum: historia philosophiae magistra philosophiae*. Przytacza je Stefan Swieżawski i wyraża przekonanie, że „studium historii filozofii kształci przede wszystkim filozofów. Zmusza ich do przemyślenia na nowo w świetle wzbogaconego materiału historycznego samych zagadnień filozoficznych, dziś aktualnych, i do ustawicznego precyzowania używanej obecnie terminologii, co pozwala głębiej i szerzej zrozumieć dzisiejszą problematykę filozoficzną” (S. Swieżawski, *Istnienie i tajemnica*, Lublin 1993, s. 252).

⁷⁸ J. Woleński, *Problem filozofii wartości*, [w:] *Studia z ontologii i epistemologii wartości*, red. J. Lipiec, Kraków 1990, s. 9.

⁷⁹ Tamże.

⁸⁰ Tamże.

⁸¹ J. Woleński, *Epistemologia...*, s. 10.

dużej mierze konwencjonalna, to nazwy odgrywają też kreacyjną rolę. Należy uwzględnić uwikłania określające „funkcjonowanie słownika filozoficznego”⁸². Przyjmując określoną terminologię, trzeba być świadomym jej historycznych znaczeń:

Zarówno historia terminologii epistemologicznej, jak i spory o to, jaki wyraz najlepiej pasuje jako nazwa tego, co dzisiaj [...] rozumiemy przez epistemologię, uwikłane są w całe sploty poglądów [...], czym jest poznanie i epistemologia, a czym one powinny być⁸³.

Historyczno-hermeneutycznego kontekstu filozof nie może do końca rozpoznać i według życzenia całkowicie oczyścić. Dlatego postuluje się, aby zespolic kompetencje filozofa i historyka filozofii, gdyż

profesjonalne powinności filozofa nie ograniczają się [...] do metodologicznych walorów jego wytworów (pomijam tutaj wymogi wobec treści, bo to sprawa delikatna [...]). Filozof winien [...] jasno określić miejsce swej doktryny na filozoficznej mapie przeszłości i teraźniejszości⁸⁴.

(h) Aby w filozofii uniknąć strategii dyktatorskiej, potrzebna jest „tolerancja dla pluralizmu interpretacji”⁸⁵. To „zasada pluralizmu zapewnia w filozofii [...] solidne kwantum antyirracjonalizmu. Jako poszanowanie dla odmiennych perspektyw interpretacyjnych rodzi poczucie własnej omyłności i jest przeto tamą przeciwko doktrynerstwu”⁸⁶. Zasada pluralizmu pełni tu taką rolę jak teoriogrowy model w naukach przyrodniczych. W modelu tym nauka to Gra Badacza z Naturą, w której ani Badacz, ani Natura nie dysponują strategią dyktatorską. Badacz uznaje ryzyko przegranej, bo jego metoda może być zawodna, a wyniki nietrwałe. Ma on ograniczone zaufanie – aczkolwiek zaufanie – do swych wyników. Jest krytyczny wobec swych poczynań, choć wykazuje „pewien upór w

⁸² J. Woleński, *Metamatematyka...*, s. 112.

⁸³ Tamże, s. 113.

⁸⁴ J. Woleński, *Krytyka postmodernizmu*, [w:] *Człowiek – Kultura – Język. Wokół postmodernistycznych inspiracji*, red. H. Mikołajczyk, Częstochowa 1998, s. 127.

⁸⁵ J. Woleński, *Aksjologia i metodologia*, [w:] *Etyka zawodowa ludzi nauki*, red. J. Goćkowski, K. Pigoń, Wrocław 1991, s. 77.

⁸⁶ Tamże.

obronie własnego stanowiska”⁸⁷, zespolony z gotowością uznania błędów i uczenia się na nich. Teoriogrowy model i zasada pluralizmu należą do antyirracjonalizmu, który wymaga intersubiektywnej sprawdzalności i intersubiektywnej komunikowalności oraz przyjmuje, iż „antyirracjonalistą jest tylko ten, kto dopuszcza możliwość własnej omyłki”⁸⁸.

(i) W sporze o „pierwotność filozofii wobec jakiegokolwiek innego doświadczenia”, przyjęto, „że nie ma żadnego autonomicznego czy swoistego doświadczenia filozoficznego. [...] filozofia zawsze obrabia doświadczenie płynące skądinąd, z potoczności, nauki, sztuki czy religii. Negacja pierwotności filozofii jest szczególnie istotna w kontekście stosunku filozofii i logiki”⁸⁹. Filozofia czerpie rozpatrywane przez siebie treści z innych dziedzin, a zwłaszcza z logiki.

(j) Rozpatrując budzące kontrowersje pytanie „Dlaczego filozofia jest jaka jest?”, można stwierdzić, „że filozofia powstała jako rozdarta epistemologicznie [...], zarówno jako przedłużenie teologii, jak

i ząbkowanie świeckiej kosmologii”⁹⁰. I wciąż ma „podwójne oblicze”: „ezoteryczne” i „egzoteryczne” (zmieszanie *sacrum* i *profanum*, występowanie logiki i dialektyki), a niektórzy uznają, iż „bycie »prawdziwym« filozofem” wymaga udziału w „misterium intelektualnym”⁹¹. Do demitologizacji filozofii przyczynił się Arystoteles, choć „nie zlikwidował jej dwoistej natury”, gdyż przyjął w filozofii pierwszej („teologii”), że „dociekanie zasad bytu jest zgłębianiem rzeczy boskich”⁹² i stosował dialektykę obok logiki. Jeśli uzna się, że filozof czegoś wszak doświadcza, to „dwoistość filozofii”⁹³ można wyjaśnić następująco:

doświadczenie filozoficzne [...] nie jest empirią pierwszego stopnia.
Hybrydowy charakter doświadczenia filozoficznego wyjaśnia też,
dlaczego interpretacja filozoficzna jest nieusuwalnie obciążona

⁸⁷ Tamże.

⁸⁸ Tamże.

⁸⁹ J. Woleński, *Metalogika i ontologia*, [w:] *Odwaga filozofowania. Leszkowi Nowakowi w darze*, red. J. Brzeziński, A. Klawiter i in., Poznań 2002, s. 468.

⁹⁰ J. Woleński, *Dlaczego filozofia jest...*, s. 18.

⁹¹ Tamże.

⁹² Tamże.

⁹³ Tamże, s. 20.

jakimś wewnętrznym «współczynnikiem hermeneutycznym», różnym dla różnych doktryn filozoficznych i zawsze częściowo nieprzeniknionym dla krytyki zewnętrznej⁹⁴.

Filozof, świadom rozdarcia epistemologicznego, musi decydować, czy „zminimalizować współczynnik hermeneutyczny na rzecz bardziej intersubiektywnych sposobów filozoficznej komunikacji”⁹⁵ czy też wzmacniać ten współczynnik.

(k) Filozof analityczny preferuje literalizację: „Objaśnienie sensu danego zdania uniezależniające je od kontekstu hermeneutycznego”⁹⁶. Odwołuje się ona do czynnika zewnętrznego względem „wewnątrzsystemowego sposobu ustalania sensu, czyli hermeneutykacji”⁹⁷. Przyjmuje się założenie, że „jeśli coś da się zliteralizować, to da się jasno wyrazić, a jeśli jasno, to i intersubiektywnie”, bo jasność „albo jest intersubiektywna, albo żadna”. Koncepcja literalizacji ma również „objaśnić, dlaczego filozofia nauką nie jest i być nie może”⁹⁸.

(l) Za trafną metodę racjonalnego i intersubiektywnego uprawiania filozofii uznać należy Ajdukiewicza metodę parafraz, dzięki której „Ajdukiewicz w sposób najgłębszy dotknął «istoty» analizy filozoficznej”⁹⁹. Dzięki stosowaniu metody parafraz właściwą rolę w filozofii pełni logika: „parafrazy twierdzeń logiki wnoszą jasność, a przeto i intersubiektywność do argumentacji filozoficznej”¹⁰⁰. W metodzie parafraz efektywnie wykorzystuje się subtelnosci logiczne w interpretacji filozoficznej, które dopełniają się z hermeneutyką i intuicją filozoficzną (pozwalającą rozpoznać problemy warte analiz): „logika dostarcza filozofii niewątpliwie intersubiektywnej formy, a parafraza tę intersubiektywność zachowuje, o ile poparta jest jasną identyfikacją sensu problemu, dla

⁹⁴ Tamże.

⁹⁵ Tamże, s. 24.

⁹⁶ J. Woleński, *W stronę logiki...*, s. 348.

⁹⁷ Tamże, s. 350.

⁹⁸ Tamże, s. 353.

⁹⁹ J. Woleński, *Kierunki i metody filozofii analitycznej*, [w:] *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii*, red. J. Perzanowski, Warszawa 1989, s. 66. Zob. też: M. Grygianiec, *Metoda parafraz semantycznych a zagadnienie idealizmu*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2001, nr 1, s. 95-111.

¹⁰⁰ Tamże, s. 70.

którego owej parafrazy się dokonuje”¹⁰¹. Metoda parafraz, rozjaśniając poglądy filozoficzne, respektuje zarazem „tradycyjną komponentę aktywności filozoficznej, jaką jest potrzeba wpisania się, częściowo przynajmniej, w repertuar zastanych problemów i odpowiedzi filozoficznych”¹⁰².

Co do poprawności parafrazy interpretacyjnej, to „nie sprowadza się do prawdziwości przesłanek używanych w argumentacji filozoficznej, ale jest oceniana stosownie do danej hermeneutyki filozoficznej”¹⁰³.

(I) Metafora zajmuje ważne miejsce w klasycznych tekstach filozofii: „metaforyczność nie jest wcale czymś, co filozof domagający się precyzji musi odrzucać”¹⁰⁴. Sporo jest metafor w języku nauki (np. czarne dziury). Metafora jest dobrym środkiem komunikacji

w filozofii, „o ile daje się udosłownić w miarę jednoznaczny sposób”¹⁰⁵; choć metafory literackiej nie udosławia się w jeden sposób. Rolę metafor w filozofii pełnią też analogie naukowe, które „coś rozjaśniają”, ale nietrafne dobrane „zaciemniają”¹⁰⁶. Choć niektórzy analitycy „zalecają unikanie metafor, bo otwierając drogę rozmaitym udosławieniom, nie prowadzą do niczego dobrego”¹⁰⁷.

Filozofowie „często posługują się metaforami, które nie mają jednoznacznych udosławień”¹⁰⁸ (np. jaskinia Platona) i te metafory są źródłem sporów, „niekoniecznie zresztą werbalnych”. Należy dążyć do udosławienia metafor, a „tradycja filozoficzna wypracowała cały szereg sposobów demetaforyzacji poszczególnych alegorii filozoficznych”¹⁰⁹. Stosunek postmodernistów do tezy „metafora w filozofii jest nieusuwalna” ujawnia radykalną zmianę w rozumieniu filozofii traktowanej jako literatura, w której „demetaforyzacja jest niemożliwa”¹¹⁰, ale taka teza zaprzecza celowi filozofii. Niewłaściwym stylem filozofowania jest wywód, w którym „niemal wszystkie

¹⁰¹ Tamże, s. 75.

¹⁰² Tamże, s. 71.

¹⁰³ J. Woleński, *Epistemologia...*, s. 489.

¹⁰⁴ J. Woleński, *Krytyka postmodernizmu...*, s. 150.

¹⁰⁵ Tamże.

¹⁰⁶ J. Woleński, *W stronę...*, s. 100.

¹⁰⁷ J. Woleński, *Krytyka postmodernizmu...*, s. 138.

¹⁰⁸ Tamże.

¹⁰⁹ Tamże.

¹¹⁰ Tamże.

[opinie] wyrażone są [...] przy pomocy zdań będących metaforami”¹¹¹. Jeśli próbuje się udosłownić taką wielość metafor, to trzeba się wszak zastrzec, iż:

Wszelkie kwalifikacje tego typu muszą być bardzo hipotetyczne, bo interpretacja musi pokonać cały szereg barier wynikających z nader swobodnego posługiwania się [...] [wyrazami o ustalonym znaczeniu], lekceważenia spójności tekstu, [...], sugerowania, że mamy do czynienia z rozumowaniami, podczas gdy wywód jest perswazją¹¹².

Sprzeciw budzi nadużycie metafory wniwecz obracające sens samej metafory.

7. Kończąc ten przyczynek do systematyzacji problematyki interpretacji, będącej przedmiotem dociekań metafizycznych w polskiej filozofii analitycznej, warto zwrócić uwagę na aksjologiczny (etyczny) aspekt aktu interpretacji. Rozpatrując kwestię interpretacji z punktu widzenia antyirracjonalizmu Szkoły Lwowsko-Warszawskiej, akcentowano sprawę etosu i powinności filozofa: uczciwości intelektualnej, rzetelności badawczej, odpowiedzialności za słowo, tolerancji i bezstronności¹¹³. Istotnym komponentem zalecanego sposobu interpretacji jest więc moralność myślenia i respektowanie etycznych wymagań, które trzeba spełniać.

¹¹¹ J. Woleński, *Przeciw nihilizmowi...*, s. 95.

¹¹² Tamże, s. 96.

¹¹³ Zob. m.in.: W. Tyburski, *Tadeusz Czeżowski o roli szkoły wyższej i kształceniu uniwersyteckim*, [w:] *Tadeusz Czeżowski (1889-1981). Dziedzictwo idei: logika – filozofia – etyka*, red. W. Tyburski i R. Wiśniewski, Toruń 2002, s. 255-271; M. Rembierz, *Refleksja moralna nad odpowiedzialnością i etosem filozofa w XX wieku*, [w:] *Spółczesność, kultura, moralność*, red. red. Z. Plasienkova, M. Rembierz, Bielsko-Biała 2008, s. 265-282.