

I

STUDIA SEMIOTYCZNE, t. XXVII (2010)

ISSN 0137-6608

DOI: 10.26333/sts.xxvii.02

MARIAN PRZEŁĘCKI

O ROZUMIENIU WYPOWIEDZI NIEDOSŁOWNYCH

Nie ma nic złego czy nielogicznego
w przypisywaniu sensu wszystkiemu,
co jedni z poczuciem rozumienia wypowiadają
i co inni odbierają z podobnym poczuciem.

Leszek Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma...*

I

Uwagi poniższe potraktować można jako pewną próbę ustosunkowania się do tezy semiotycznej zawartej w przytoczonym cytacie. Radykalna treść tej tezy zwrócona była przez autora przeciwko stanowisku semiotycznemu dominującemu w tzw. filozofii analitycznej. Nic dziwnego też, że u przedstawicieli tej filozofii budziła wyraźne sprzeciwy. W jakimś stopniu i ja tę krytykę podzielałem. Jest to jeden z powodów, dla których chciałbym dziś sprawie tej przyjrzeć się nieco bliżej. Nie zamierzam problemu sensowności naszych wypowiedzi omawiać w całej ogólności. Ograniczę się, jak to zapowiada tytuł, do uwag dotyczących sensu wypowiedzi niedosłownych – w szczególności wypowiedzi opatrywanych cudzysłowem, który sygnalizuje ich nieliteralny, metaforyczny charakter. Jest to bowiem rodzaj wypowiedzi, których sens budzi najwięcej wątpliwości i znaków zapytania.

Wypowiadałem się już na temat sensu wypowiedzi metaforycznych przy różnych okazjach (najszerzej w pochodzącym z 1969 roku artykule *O metaforze w filozofii*¹). W artykule *Czy istnieją niewyrażalne treści poznawcze?*² z roku 1998 dałem wyraz pogładowi niezgodnemu w zasadzie z semiotyczną tezą

¹ Zob. w: M. Przełęcki, *O rozumności i dobroci*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2002, s. 181–189.

² Zob. tamże, s. 42–50.

Kołakowskiego. Zastanawiając się nad sensem zwrotu „X sądzi, że p ” doszedłem do wniosku, że tak powiedzieć można tylko wtedy, gdy sąd, że p , jest wyrażalny dosłownie w języku X -a. Twierdziłem więc, że nasze poczucie rozumienia wypowiedzi niedosłownej jest złudzeniem, jeżeli nie potrafimy wyrazić jej dosłownie; wypowiedź taka staje się dla nas zrozumiała w takim tylko stopniu, w jakim udaje się nam wyrazić ją w języku dyskursywnym, tj. takim, który m.in. spełnia warunek dosłowności.

We współczesnej dyskusji nad tym problemem jasne i zdecydowane stanowisko zajmuje Adam Nowaczyk w artykule *O roli cudzysłowu w filozofii*³ z roku 2001. Głównym przedmiotem jego rozważań są wypowiedzi, które filozof bierze w cudzysłów, sugerując tym ich niedosłowną, metaforyczną interpretację. Jeśli sam nie podejmuje się dyskursywnej parafrazy takich wypowiedzi, „zrzeka się – jak mówi Nowaczyk – odpowiedzialności za własne słowa”. Odpowiedzialność ta wymaga podania parafrazy „wolnej od niedopowiedzeń, a zarazem takiej, którą można interpretować literalnie”.

Jakże więc sprawa się przedstawia? Czy do przypisania sensu wypowiedzi niedosłownej wystarcza poczucie jej rozumienia, czy też niezbędna jest do tego gotowość podania jej dosłownej parafrazy? I jaka właściwie jest różnica między POCZUCIEM ROZUMIENIA danej wypowiedzi a jej ROZUMIENIEM? Wszelka próba odpowiedzi na te pytania wymaga przede wszystkim jakichś wyjaśnień dotyczących treści pojęć rozumienia i poczucia rozumienia. Wymaga poza tym uwzględnienia różnych rodzajów wypowiedzi niedosłownych oraz różnych kontekstów, w których takie wypowiedzi występują. Ponieważ nie dysponuję niczym, co można by uważać za TEORIĘ tej dziedziny rozważań, ograniczyć się muszę do paru luźnych i cząstkowych uwag.

Zauważyć wypada przede wszystkim, że mówiąc o POCZUCIU ROZUMIENIA możemy mieć na myśli co najmniej dwa różne stany mentalne. Mam poczucie rozumienia wypowiedzi w , gdy:

- (1) jestem w pewnym stopniu przeświadczony, że rozumiem wypowiedź w ;
- (2) w pewien sposób rozumiem wypowiedź w .

Gdy stan mentalny (1) jest pewnym przekonaniem o rozumieniu wypowiedzi w , stan mentalny (2) jest pewnym rodzajem rozumienia wypowiedzi w ⁴. Bliższa charakterystyka tych pojęć wymaga oczywiście dalszych wyjaśnień dotyczących zarówno owego PRZEŚWIADCZENIA, o którym mowa w określeniu (1), jak i owego ROZUMIENIA, figurującego w określeniu (2). Użycie w pierwszym wypadku słowa „poczucie” podkreśla głównie brak pewności danego przeświadczenia; tym różni się ono od zdecydowanego

³ Zob. *Edukacja Filozoficzna*, t. 32, 2001, s. 73–79.

⁴ W swym studium *O rozumieniu* Jacek J. Jadacki zwraca uwagę, że każdy z tych stanów mentalnych może występować jako stan aktualny lub jako stan dyspozycyjny; w tym samym studium autor rozważa krytycznie propozycję traktowania „poczucia rozumienia” jako subiektywnego kryterium „rozumienia”.

przekonania. Trudniej powiedzieć, co słowo „poczucie” wnosi w wypadku drugim; jaki to rodzaj rozumienia nazywamy tu „poczuciem rozumienia” – czym różnić się ma ono od właściwego rozumienia. Toteż próba porównania tych dwóch pojęć jest jednym z głównych celów tych rozważań.

Porównanie to nabiera szczególnej wagi w odniesieniu do wypowiedzi niedosłownych, utożsamianych z wypowiedziami metaforycznymi. Stawiając sprawę najprościej, skłonny byłbym powiedzieć, że zarówno rozumienie metaforycznej wypowiedzi *w*, jak i poczucie rozumienia tej wypowiedzi są pewnymi rodzajami jej najszerzej pojętego rozumienia. Rozumienie polega na rozumieniu literalnej parafrazy wypowiedzi *w*, poczucie rozumienia – na bezpośrednim rozumieniu wypowiedzi *w*, bez pośrednictwa jej literalnej parafrazy. Kluczowym punktem tych ustaleń jest przyznanie poczuciu rozumienia wypowiedzi *w* statusu rozumienia tej wypowiedzi. Ten, kto ma poczucie rozumienia wypowiedzi *w*, wypowiedź tę w pewien sposób rozumie, mimo iż rozumienie to nie sprowadza się do rozumienia jej literalnej parafrazy. Aby móc dać literalną parafrazę metaforycznej wypowiedzi, trzeba już tę wypowiedź rozumieć; trzeba wiedzieć, co ta literalna parafraza ma wyrażać. Ten właśnie wstępny, bezpośredni czy intuicyjny, rodzaj rozumienia skłonny jestem nazywać „poczuciem rozumienia” danej wypowiedzi.

Ponieważ głównym przedmiotem naszej uwagi jest rozumienie wypowiedzi metaforycznych, przypomnijmy w skrócie to, co się zwykle o metaforycznym użyciu wyraża zakłada. (Będzie to powtórzenie pewnych wniosków z moich rozważań *O metaforze w filozofii*). Jeśli powiedzenie, że *S* jest *M*, jest w danym języku zdaniem dewiacyjnym – takim, którego kompetentny użytkownik tego języka normalnie by nie użył (np. zdaniem jawnie fałszywym) – świadczy to o tym, że co najmniej jedna z występujących w nim nazw użyta jest w sensie nie dosłownym, tylko metaforycznym; niech w danym kontekście będzie to nazwa *M*. Otóż, mówiąc najogólniej, użycie nazwy *M* w sensie metaforycznym sprowadza się do użycia pewnej nazwy ogólniejszej od *M*, nazwy o szerszym zakresie i uboższej treści – takiej, której orzeczenie o *S* nie byłoby zdaniem dewiacyjnym (w szczególności – jawnie fałszywym). Tak więc, mówiąc metaforycznie, że *S* jest *M*, orzekamy o *S* tylko pewne cechy przysługujące *M*. Co to są za cechy? Przede wszystkim są to pewne cechy wchodzące w skład treści *M*, czyli jej cechy definicyjne. Często jednak, orzekając o *S* metaforycznie *M*, przypisujemy *S* pewne cechy nie należące do treści nazwy *M*, tylko cechy z tamtymi logicznie lub faktycznie związane; mogą to być np. cechy przysługujące typowym desygnatom nazwy *M* lub ich tzw. cechy przysłowiowe. Kiedy Mickiewicz nazywa step „oceanem”, przypisuje mu takie cechy oceanu, jak „bezkresność, odludzie, ruchliwość falującej powierzchni itp.”; kiedy Pascal nazywa człowieka „trzcina”, ma m.in. na myśli to, że człowiek jest wątłym organizmem.

Podkreślenia wymaga fakt, iż o tym, jaki jest metaforyczny sens danej wypowiedzi, nie decyduje sama znajomość sensu dosłownego składających się na nią wyrażen. Potrzeba na ogół czegoś więcej niż znajomości języka polskiego, aby uchwycić właściwy sens wyrażonej w tym języku wypowiedzi metaforycznej. Potrzebna jest przede wszystkim znajomość całości kontekstu, którego wypowiedź ta jest istotnym składnikiem. Potrzebna też zwykle bywa znajomość sytuacji pozajęzykowej, w której wypowiedź ta miała miejsce. Ale poza tymi czynnikami doraźnymi na interpretację wyrażenia metaforycznego niewątpliwym wpływ ma coś, co ogólnie określić można jako kulturę literacką interpretatora. Obejmuje ona znajomość tekstów zawierających metafory, mniej lub bardziej podobne do danej, oraz praktykę interpretowania takich metafor. Im szersza ta znajomość i im bieglejsza ta praktyka, tym łatwiejsza i trafniejsza interpretacja metafory, przed którą aktualnie staje interpretator.

Spostrzeżenia te pozwalają zdać sprawę z tego, w czym upatruje się zwykle ważną różnicę między rozumieniem wypowiedzi metaforycznej a poczuciem jej rozumienia: różnicą tą ma być intersubiektywny charakter rozumienia i subiektywny charakter poczucia rozumienia. Do rozumienia danej wypowiedzi metaforycznej – tj. rozumienia będącego rozumieniem jej literalnej parafrazy – wystarcza zwykła znajomość języka, w którym ta parafraza jest sformułowana. Jest to warunek spełniony przez każdego kompetentnego użytkownika tego języka – zarówno przez nadawcę, jak i odbiorcę owej wypowiedzi. W tym sensie rozumienie to jest faktem intersubiektywnym. W odróżnieniu od tego, do poczucia rozumienia wypowiedzi metaforycznej zwykła znajomość danego języka nie wystarcza. Wypowiedź ta bowiem wykracza poza język dotychczasowy, skoro wyrażeniu metaforycznemu nadaje znaczenie nowe, do tej pory w języku tym mu nie przysługujące. Toteż przy próbie jego uchwycenia odgrywają rolę, jak sugerowałem wyżej, zarówno najszerszej rozumiany kontekst – językowy i sytuacyjny – danej wypowiedzi, jak i pewne właściwości jej interpretatora, wchodzące w skład jego kultury humanistycznej. Są to czynniki subiektywne, które różnić mogą nadawcę wypowiedzi metaforycznej od jej odbiorcy. W ich rezultacie poczucie rozumienia tej wypowiedzi przez jej nadawcę może się nie pokrywać z poczuciem odbiorcy. Niemożliwe jest przy tym w zasadzie porównanie tych dwóch stanów mentalnych. Można to uczynić dopiero wtedy, gdy każdy z nich zostanie wyrażony w sposób dosłowny, a więc gdy zarówno nadawca wypowiedzi metaforycznej, jak i jej odbiorca dostarczą jej literalnej parafrazy. Ale wtedy, zgodnie z przyjętą terminologią, ich poczucie rozumienia tej wypowiedzi przejdzie w jej rozumienie właściwe.

Oprócz swego charakteru intersubiektywnego rozumienie wypowiedzi metaforycznej ma jeszcze nad poczuciem jej rozumienia wyższość inną. Podkreśla ją Nowaczyk, pisząc, że „przy interpretacji dosłownej odwołujemy się do utrwalonych w języku konwencjonalnych związków składniowych

i znaczeniowych między wyrażeniami, które determinują zależności prawdziwościowe między zdaniem, czyli związki logiczne” (tamże, s. 7). Związki te pozostają nieuchwytnie dla kogoś, kto ma tylko poczucie rozumienia wypowiedzi metaforycznej, nie zinterpretowanej w sposób dosłowny.

Ta niewątpliwa przewaga stanu rozumienia wypowiedzi metaforycznych nad stanem poczucia ich rozumienia nasuwa pytanie, czy – a jeśli tak, to dlaczego – owe stany poczucia rozumienia miałyby być akceptowane czy tolerowane. W odpowiedzi zwraca się zwykle uwagę na trudność, jaką sprawia literalna parafraza wypowiedzi metaforycznej, i na jej nieuleczalną nieadekwatność. Z wyjątkiem tzw. metafor wytartych, które właściwie metaforami już być przestały, literalny sens metafory prawie nigdy nie jest wyznaczony jednoznacznie – nawet przy uwzględnieniu tych wszystkich, wspomnianych wyżej, czynników, które na interpretację metafory mają, mniejszy lub większy, wpływ. Gdy o *S* orzekam metaforycznie *M*, prawie nigdy nie wiadomo dokładnie, jakie to cechy *M S*-owi przypisuję. Jeśli więc chcę pozostać wierny metaforycznemu sensowi tego orzeczenia, nie mogę poprzestać na jego jednoznacznej literalnej parafrazie. Jego sens może oddać co najwyżej pewna klasa takich parafraz, z których każda przedstawia jedną z dopuszczalnych jego interpretacji. Co więcej, sama ta klasa nie jest na ogół jednoznacznie wyznaczona: są takie parafrazy metaforycznego tekstu, o których trudno rozstrzygnąć, czy są to jego parafrazy dopuszczalne. Wszystko to świadczy o tym, że sens typowej wypowiedzi metaforycznej nie jest sensem dokładnie określonym. Tym różni się on od sensu typowej wypowiedzi dosłownej.

Nie znaczy to jednak, abyśmy takiej niedookreślonej wypowiedzi metaforycznej zmuszeni byli odmówić waloru poznawczego, utożsamianego z jej wartością prawdziwościową. Znane są różne propozycje przypisania wypowiedzi metaforycznej, interpretowanej przez pewną klasę wypowiedzi dosłownych, logicznej wartości prawdy lub fałszu. Jedną z tych propozycji (odpowiadającą tzw. teorii superprawdy) traktuje taką wypowiedź jako prawdziwą wtedy, gdy każda z jej dopuszczalnych interpretacji jest zdaniem prawdziwym, a jako fałszywą, gdy każda z tych interpretacji jest zdaniem fałszywym; w pozostałych wypadkach ma to być wypowiedź pozbawiona wartości logicznej. Wysunięta też została propozycja traktująca omawianą wypowiedź jako prawdziwą wtedy, gdy prawdziwa jest alternatywa wszystkich jej interpretacji dopuszczalnych, a więc – innymi słowy – gdy prawdziwa jest jej interpretacja najsłabsza; w przeciwnym wypadku miałaby to być wypowiedź fałszywa. Wydaje mi się, że każda z tych propozycji ma pewne uzasadnienie i znajduje zastosowanie w odpowiednim kontekście teoretycznym.

Dotychczasowe rozważania oparte były na założeniu, że istnieją dwa rodzaje najszerszej pojętego rozumienia wypowiedzi metaforycznej: rozumienie jej dosłownej parafrazy i bezpośrednio poczucie rozumienia owej wypowiedzi w jej niedosłownym sformułowaniu metaforycznym. Bez odwołania

się do tego bezpośredniego poczucia rozumienia nie mielibyśmy żadnej podstawy do „literalizacji” danej wypowiedzi – do podania jej dosłownej parafrazy. Musimy z góry wiedzieć, co właściwie przez tę parafrazę chcemy wyrazić. W przeciwnym razie nie dysponowalibyśmy żadnymi warunkami jej adekwatności. Najlepiej o tym świadczy praktyka poszukiwania takiej adekwatnej parafrazy: z trudem na ogół usiłujemy znaleźć sformułowanie, które by jak najwierniej wyrażało ów bezpośrednio nam dany metaforyczny sens wypowiedzi. To stanowisko zaprzecza – wspomnianemu na wstępie – pogładowi utrzymującemu, że jedynym rodzajem rozumienia wypowiedzi metaforycznej jest rozumienie jej dosłownej parafrazy. Rozumienie takie niezbędne jest jednak wtedy, gdy chcemy porównać to, jak rozumieją daną wypowiedź metaforyczną różni jej użytkownicy – na przykład jej nadawca i jej odbiorca. W wypadku poczucia rozumienia możemy się tego co najwyższej domyślać, biorąc pod uwagę całość warunków – zewnętrznych i wewnętrznych, które cechują sytuację użycia tej wypowiedzi przez jej nadawcę i przez odbiorcę.

W świetle tych uwag przytoczona na wstępie teza Kołakowskiego dopuszcza interpretacje, z którymi trudno się nie zgodzić. Skoro poczucie rozumienia danej wypowiedzi ma być pewnym rodzajem jej rozumienia, wypowiedź ta musi mieć pewien sens, gdyż nie sposób rozumieć coś, co żadnego sensu nie posiada. Aby jednak danej wypowiedzi móc przypisać taki a nie inny sens, a więc pewien sens określony, poczucie jej rozumienia przez nadawcę musi być takie samo jak poczucie odbiorcy: musi być do niego dostatecznie – jak pisze Kołakowski – „podobne”. A to, jak widzieliśmy, jest w wypadku wypowiedzi metaforycznej trudne do stwierdzenia; dopiero „literalizacja” tej wypowiedzi pozwala się o tym upewnić.

II

Te ogólnikowe uwagi o rozumieniu wypowiedzi niedosłownych wymagają różnych uzupełnień; niektóre z nich postaram się uwzględnić w tych rozważaniach. I tak, mówiąc o wypowiedziach niedosłownych, ograniczyłem się w zasadzie do wypowiedzi metaforycznych, sądzę bowiem, że to one stanowią najważniejszy rodzaj wypowiedzi niedosłownych. Ujmując dane wyrażenie w cudzysłów dla zaznaczenia jego niedosłowności, traktujemy je z reguły jako wyrażenie metaforyczne. Zwraca się jednak niekiedy uwagę, że wyrażenie takie może zawierać również inne figury stylistyczne – na przykład tzw. metonimię czy synekdochę. Przekonujące wydaje mi się jednak stanowisko traktujące te figury jako rodzaje metafory; są to przy tym takie jej rodzaje, których interpretacja nie nastęrcza większych trudności, gdyż ma na ogół charakter konwencjonalny i z tej racji prosty i banalny. Podobny charakter

mają też występujące niekiedy w tekstach filozoficznych figury stylistyczne takie, jak symbol czy alegoria.

Odrębnej uwagi wymaga natomiast taki sposób wyrazu pewnych twierdzeń, w tym – twierdzeń filozoficznych, jakim jest porównanie. Zamiast omawianego przez nas dotychczas typu wypowiedzi metaforycznej: *S jest M*, używamy często wypowiedzi porównawczej typu: *S jest jak M* (lub: *S jest jakby M*). Sens tej wypowiedzi uważany jest za taki sam jak sens wypowiedzi metaforycznej. Stwierdza ona pewne podobieństwo między *S* i *M*, polegające na przysługiwaniu *S* niektórych cech *M* (przy sformułowaniu: *S jest jakby M* – tylko niektórych cech *M*, gdyż sformułowanie to wyklucza, by *S* było *M*). Podobnie jak wypowiedź metaforyczna, wypowiedź porównawcza jest z reguły wypowiedzią niedookreśloną; trudno bowiem powiedzieć, które to właściwie cechy *M* mają przysługiwać *S*. Inne jest jednak źródło tej nieokreśloności. W wypowiedzi: *S jest M*, jest nim metaforyczny sens nazwy *M*, odbiegający od jej sensu dosłownego. W odróżnieniu od tego, wypowiedź: *S jest jak M*, jest wypowiedzią dosłowną; nazwa *M* występuje w niej w swym znaczeniu zwykłym. Niedookreśloność tej wypowiedzi wypływa raczej z jej charakteru eliptycznego – z cechujących ją niedopowiedzeń. Mówiąc tylko, iż *S jest jak M*, nie informujemy o tym, pod jakim względem i w jakim stopniu *S* ma być podobne do *M*. Interpretacja tej wypowiedzi winna te luki w miarę możliwości wypełnić. Przy jej interpretowaniu musimy wziąć pod uwagę te same w zasadzie czynniki, co przy interpretacji wypowiedzi metaforycznej – przede wszystkim szeroko rozumiany kontekst językowy i sytuacyjny danej wypowiedzi. Mimo ich uwzględnienia interpretacja taka pozostawi zwykle – podobnie jak w wypadku metafory – pewien, węższy lub szerszy, margines nieokreśloności.

Prócz metafory i porównania wymienia się często jako środek wyrazu treści filozoficznych analogię. Odgrywać ma ona zwłaszcza istotną rolę w wyrażaniu treści charakterystycznych dla metafizyki religijnej. Nie sądzę jednakże, aby pod tym względem analogia różniła się zasadniczo od porównania; jest po prostu pewnym jego rodzajem. Istnieją co prawda pewne specyficzne teorie analogii, ale, moim zdaniem, nie znajdują one zastosowania w tej dziedzinie dociekań⁵.

Podkreślana przeze mnie semantyczna niedoskonałość wypowiedzi niedosłownych, ich subiektywność i niedookreśloność, nasuwają pytanie, czy – a jeśli tak, to kiedy – wypowiedzi takie uważać można za uprawnione. W jakim rodzaju tekstów filozoficznych mają one prawo obywatelstwa? Odpo-

⁵ Teorię taką wysunął np. J.M. Bocheński, traktując analogię między pewnymi relacjami empirycznymi (dotyczącymi istot ludzkich) a odpowiadającymi im relacjami metafizycznymi (dotyczącymi istoty boskiej) jako izomorfizm owych relacji. W rozprawie *Poza granicami nauki* starałem się pokazać, że jest to interpretacja nie spełniająca postawionych jej zadań.

wiadałem kiedyś na to pytanie, wyróżniając filozofię naukową i tzw. filozofię literacką, utożsamianą z szeroko rozumianą filozofią egzystencjalną, i wyrażając przekonanie, że uprawianie tej drugiej usprawiedliwia posługiwanie się językiem niedosłownym. Różnica ta płynie m.in. stąd, że twierdzenia filozofii naukowej – to zdania czysto deskryptywne, a twierdzenia owej filozofii egzystencjalnej – to w dużym stopniu zdania wartościujące: emotywnie i preskryptywne. Filozofia naukowa ma nam dostarczać pewnych „teorii” badanej rzeczywistości, filozofia egzystencjalna – pewnych wartościujących „wizji” świata i ludzkiego życia. Aby przekazać te wizje, filozof odwołuje się do stanów mentalnych łączących treść poznawczą, emocjonalną i wolicjonalną – stanów subiektywnych, subtelných i głębokich, niewyraźalnych bezpośrednio przez istniejące terminy dosłowne. Stąd – ucieczka do odległych niekiedy metafor i porównań. Kunszt literacki ich autora może sprawić, iż mimo takiego ich charakteru owe wypowiedzi metaforyczne będą na tyle sugestywne, aby móc wzbudzić w nas żywe poczucie ich rozumienia. Pascal czy Nietzsche mogą być tego przykładem. Często zresztą tego rodzaju wypowiedzi metaforyczne pełnią tylko funkcję skrótu czy puenty ustępów przedstawiających daną myśl w sposób szerszy i bardziej bezpośredni.

Inaczej ocenić wypada rolę wypowiedzi niedosłownych w filozofii, którą nazwałem tu – nieco przesadnie – filozofią „naukową”. Do filozofii tej skłonny byłbym zaliczyć przede wszystkim pewne koncepcje ontologiczne – filozoficzne teorie różnych rodzajów bytów. Jeśli istotnie mają to być „teorie”, powinny być formułowane w możliwie jednoznacznym języku dosłownym. Taki postulat wysuwa (jak wspominałem) Nowaczyk, żądający od filozofa, który swoje wypowiedzi bierze w cudzysłów, literalnej ich parafrazy. Warunku tego, jak pokazuje, nie spełnia np. ontologia tomistyczna, a w sposób rażąco wykracza przeciwko niemu ontologia Heideggera. Wśród jej kluczowych pojęć są pojęcia takie, jak „bycie-bytu” czy „byt-ku-śmierci”, które programowo pozbawione są przez autora dosłownych wyjaśnień.

Na tym przykładzie widać jednak pewną różnicę między wymienionymi pojęciami. Dla kogoś, kto postuluje takie warunki rozumienia jak Nowaczyk, owo „bycie-bytu” pozostaje istotnie pojęciem nieakceptowalnym. Ale sytuacja pojęcia takiego jak „bycie-ku-śmierci” wydaje się inna. Teza głosząca, iż „człowiek jest bytem-ku-śmierci”, jest w istocie tylko efektywnym podsumowaniem rozważań nad kondycją ludzką, które dopiero ujęte w całości nadają tej tezie uchwytny sens⁶. Tak zinterpretowana, należy ona jednak nie tyle do ontologii, co do filozoficznej antropologii (czy – jak mówi Heidegger – „hermeneutyki bytu ludzkiego”). Ważne jest to, że przy takiej interpretacji przestaje to być teza czysto deskryptywna; staje się tezą wartościującą – postulującą pewien ideał człowieka „autentycznego” i piętnującą jego „upadek

⁶ Rozważania takie zawarte są np. w *Sein und Zeit*, cz. II, r. I, par. 51.

w nieautentyczność”. Jest więc elementem nie filozoficznej „teorii”, tylko filozoficznej „wizji” kondycji ludzkiej. Warto przy tym zauważyć, że podobnie „całościowy” charakter mają również pewne, sformułowane w języku niedosłownym, ontologiczne tezy filozoficzne. Ich interpretacja wymaga wzięcia pod uwagę całości – obszernego nieraz – kontekstu, w którym występują. Próby interpretowania takich tez ujętych w izolacji nie mogą dać zadowalającego rezultatu⁷.

Jak zatem wyrazić główną konkluzję naszych rozważań? Najważniejszym ich wnioskiem wydaje się teza przypisująca wypowiedziom niedosłownym, takim jak wypowiedzi metaforyczne, pewien sens – niezależnie od tego, czy potrafimy podać ich dosłowną parafrazę. O przysługiwaniu im takiego sensu decyduje nasze poczucie rozumienia tych wypowiedzi. Jest ono niezbędne do tego, abyśmy mogli podjąć próby wyrażenia ich w sposób dosłowny. Jeśli uda nam się to osiągnąć, żyjemy nie tylko poczuciem rozumienia tych wypowiedzi, ale również to, co nazywamy ich właściwym rozumieniem. Różni się ono od poczucia rozumienia m.in. swym intersubiektywnym charakterem. Stąd jego metodologiczna wyższość nad owym subiektywnym poczuciem. Uzasadnia ona postulat dosłownej parafrazy głoszonych przez nas wypowiedzi metaforycznych – tam, gdzie to jest możliwe. Na szczególną trudność realizacja tego postulat natrafia w stosunku do twierdzeń należących do owej filozofii egzystencjalnej – filozofii, która przez pewną wartościującą „wizję” ludzkiego bytu stara się dotrzeć do jego ukrytego sensu. Sądzę, że waga, jaką tego rodzaju filozofia ma dla naszego życia, powinna rozgrzeszyć ją z jej metodologicznych ułomności.

⁷ Słuszne więc wydają się niektóre zarzuty stawiane słynnej Carnapowskiej krytyce Heideggera.