

O hermeneutyce analitycznej. Na marginesie rozważań Mariana Przełęckiego^{1, 2}

Marcin Będkowski

(Uniwersytet Warszawski, Instytut Filozofii)

Marian Przełęcki zajmował się naukowo wszystkimi działami logiki, tj. zarówno logiką formalną, jak i semiotyką logiczną czy metodologią nauk. Jednakże – co może się wydawać zaskakujące – nie stronił także od interpretacji utworów poetyckich³, podejmował teoretyczne rozważania nad zawartością poznawczą metafory i wartością poznawczą wypowiedzi literackich⁴. Jego zainteresowania logicznie często kierowały się w stronę interpretacji, rekonstrukcji myśli i rozumowań wyrażonych w języku naturalnym⁵ – wpisywały się one w zakres dociekań metodologicznych, stanowiły ich etap. Przywołane prace Przełęckiego wraz z wieloma innymi – niekiedy wprost rozwijającymi od strony teoretycznej metodologię zabiegów interpretacyjnych⁶ – stanowią przyczynek do ogólnej koncepcji interpretacji wypowiedzi. Ponadto prace te obfitują we wskazówki i inspiracje

¹ Artykuł powstał w ramach projektu nr 2015/18/E/HS1/00478, finansowanego przez Narodowe Centrum Nauki.

² Artykuł stanowi rozwiniętą wersję referatu wygłoszonego podczas sesji naukowej „Zasięg i granice metod logicznych” poświęconej pamięci prof. Mariana Przełęckiego, która odbyła się w 23 czerwca 2018 r. w Warszawie.

³ M. Przełęcki, *Nad wierszem Jarosława Iwazkiewicza*, „Studia Filozoficzne” 1980, nr 3(172), s. 3–8.

⁴ M. Przełęcki, *Wartość poznawcza wypowiedzi literackich i filozoficznych*, w: *Wypowiedź literacka a wypowiedź filozoficzna*, red. M. Głowiński, J. Sławiński, Ossolineum, Wrocław 1982, s. 9–25.

⁵ M. Przełęcki, *Argumentacja reisty*, „Studia Filozoficzne” 1984, nr 5(222), s. 5–22.

⁶ M. Przełęcki, *O interpretacji tekstów filozoficznych*, w: *Sklonność metafizyczna*, red. M. Omyła, Wydawnictwo WFiS, Warszawa 1997, s. 97–104.

określające, w jakim kierunku można kontynuować budowę analitycznej metodologii zabiegów interpretacyjnych – hermeneutyki analitycznej.

W niniejszym artykule zamierzam przedstawić zręby koncepcji hermeneutyki analitycznej: jej zadania, narzędzia pojęciowe oraz przykłady zastosowania. Koncepcja ta – z grubsza rzecz biorąc – jest pomyślana jako teoria i metodologia interpretacji tekstów wyrosła na gruncie filozofii analitycznej. W kolejnych częściach podejmę następujące zagadnienia. W pierwszej przywołam kilka definicji hermeneutyki oraz przywołam jej najważniejsze postulaty, by wskazać na tym tle, czym jest lub miałyby być hermeneutyka analityczna. W drugiej przedstawię przykłady interpretacji zaczerpnięte z twórczości Przełęckiego, konkretnie zaś z jego *Lektur platońskich*⁷, poświęcone rekonstrukcji argumentacji zawartych w dialogach Platońskich. Na tym przykładzie scharakteryzuję wybrane narzędzia interpretacyjne, ale także przedstawię pewne uwagi krytyczne dotyczące samych interpretacji. W części trzeciej przedstawię hermeneutykę analityczną w zestawieniu z hermeneutyką logiczną oraz filologiczną w rozumieniu Bogusława Wolniewicza. W podsumowaniu omówię wybrane aspekty hermeneutyki analitycznej jako programu filozoficznego i dydaktycznego.

Czym jest hermeneutyka?

Zgodnie z definicją Andrzeja Bronka hermeneutyka to „kierunek filozoficzny w postaci ontologiczno-epistemologiczno-antropologiczno-historycznej ogólnej teorii każdego rozumienia”. Potocznie zaś jest sztuką rozumienia lub nauką o rozumieniu⁸. Bronk przywołuje także sześć odmiennych sposobów rozumienia „hermeneutyki”, które ukształtowały się na przestrzeni wieków. Po pierwsze, „hermeneutyką” określa się teorię w egzegezie biblijnej (ma ona wiele różnych kierunków: gramatyczny, historyczny, pietystyczny itp.). Po drugie, hermeneutyka to ogólna metodologia filologii (tzw. hermeneutyka filologiczna). Po trzecie, jest to nauka o wszelkim rozumieniu językowym (takie ujęcie prezentował np. Schleiermacher). Po czwarte, „hermeneutyką” nazywa się metodologiczną

⁷ M. Przełęcki, *Lektury platońskie*, WFiS UW, Warszawa 2000.

⁸ A. Bronk, *Hermeneutyka filozoficzna*, w: *Filozofować dziś. Z badań nad filozofią najnowszą*, red. A. Bronk, TN KUL, Lublin 1995, s. 75–92.

podstawę nauk humanistycznych (zgodnie z poglądami Diltheya i jego koncepcją hermeneutyki humanistycznej). Po piąte, jest to fenomenologia istnienia i rozumienia egzystencjalnego (takie ujęcie można znaleźć np. u Heideggera i Gadamera). I wreszcie po szóste, jest to system interpretacji mitów i symboli (hermeneutyka kulturowa Ricoeura)⁹.

Ze względu na przytoczone definicje można postawić zrozumiałe pytanie: czy określenie „hermeneutyka analityczna” nie jest obarczone błędem *contradictio in adiecto*? Wszak hermeneutyka i filozofia analityczna to dwie tradycje filozoficzne traktowane na ogół jako przeciwstawne. Hermeneutyka wraz z fenomenologią składa się na tzw. filozofię kontynentalną, czy inaczej: „nieanalityczną”. Jeśliby hermeneutykę zdefiniować w sposób analogiczny do sposobu przyjętego przez Hansa-Johanna Glocka dla filozofii analitycznej¹⁰ – mianowicie: przez wskazanie protoplastów tej tradycji, sieci wpływów myślowych, kluczowych tematów oraz ośrodków i czasopism naukowych – to okazałoby się, że nawet pobieżne przejrzanie przedstawicieli obu tradycji, ich przedstawicieli, problemów i metod będzie wystarczające, by orzec ich rozłączność.

Jednakże zarzut *contradictio in adiecto* można oddalić, jeśli wprowadzimy rozróżnienie na hermeneutykę filozoficzną oraz techniczną. Tę pierwszą uprawiają filozofowie reprezentujący fenomenologię i egzystencjalizm oraz upatrujący wyraźną różnicę metodologiczną między dyscyplinami humanistycznymi i naukami ścisłymi. Ta druga ma nieco mniejsze ambicje. Nie zamierza się wypowiadać w sprawie egzystencjalnej funkcji rozumienia ani jego znaczenia jako podstawy nauk o duchu. Zasadniczym celem jej dążeń jest opis i wypracowanie kanonu zasad i metod interpretacji tekstów. Dążenie to może być powiązane z celami hermeneutyki filozoficznej (w powyższym rozumieniu), ale nie musi.

Zasadniczy postulat hermeneutyki

W eseju *Zadanie hermeneutyki* Ricoeur pisze, że „hermeneutyka zrodziła się z wysiłku, aby podnieść egzegezę i filologię do rangi *Kunstlehre*, tj. «umiejętno-

⁹ A. Bronk, *Rozumienie, dzieje, język*, RW KUL, Lublin 1988, s. 27. Por. także: R.E. Palmer, *Hermeneutics. Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*, Northwestern University Press, Evanston 1969, s. 33–45

¹⁰ H.-J. Glock, *What is Analytic Philosophy?*, Cambridge University Press, Cambridge 2008.

ści», która nie sprowadzałyby się do prostej sumy nie powiązanych operacji”¹¹. Następnie wskazuje dwa źródła programu hermeneutycznego Schleiermachera: romantyzm i Kantowską filozofię krytyczną.

Źródła te znajdują swoje odbicie w dwóch postulatach hermeneutycznych:

Postulat zwalczania nieporozumień zgodnie ze sloganem „hermeneutyka jest wszędzie tam, gdzie panuje nieporozumienie”, ma charakter krytyczny; postulat, by „rozumieć autora tak dobrze lub nawet lepiej, niż on sam siebie rozumiał” jest romantyczny¹².

To właśnie postulatowi romantycznemu: „zrozumieć autora tak dobrze lub nawet lepiej, niż on sam siebie rozumiał”, chciałbym przyjrzeć się nieco bliżej.

Dla klasyków hermeneutyki – Diltheya i Schleiermachera – był to postulat zasadniczy. Jak pisał Dilthey: „Ostatecznym celem postępowania hermeneutycznego jest lepiej zrozumieć autora, niż on sam siebie rozumiał”¹³. Schleiermacher zaś uznawał, że postulat „autora należy lepiej zrozumieć, niż on sam siebie rozumiał”, wyraża najwyższy stopień precyzji interpretacji¹⁴.

Według Ricoeura postulat „zrozumieć autora lepiej, niż sam siebie rozumiał” znany był już przed Kantem¹⁵, który przywoływał go np. w *Krytyce czystego rozumu* (przy okazji dyskusji nad pojęciem idei w myśli Platona):

Zauważę tylko, że nie jest to nic niezwykłego, zarówno w pospolitej rozmowie, jak w pismach, za pomocą porównania myśli, jakie autor wypowiada o swym przedmiocie, rozumieć go lepiej nawet, niż on sam siebie rozumiał, niedostatecznie określając swoje pojęcia, a przez to niekiedy mówiąc, ba, myśląc, wbrew własnemu zamierzeniu¹⁶.

Wzmianki o tej regule znajdujemy także m.in. u Fichtego¹⁷. Warto zauważyć, że dla Schleiermachera i Diltheya postulat ten jest konsekwencją romantyczne-

¹¹ P. Ricoeur, *Zadanie hermeneutyki*, przeł. P. Graff, w: tegoż, *Język, tekst, interpretacja*, PIW, Warszawa 1989, s. 195.

¹² Tamże, s. 196.

¹³ W. Dilthey, *Pisma estetyczne*, PWN, Warszawa 1982, s. 310.

¹⁴ F. Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism: And Other Writings*, ed. A. Bowie, Cambridge University Press, Cambridge 1998, s. 23, 33. Zob. także: O.F. Bollnow, *What Does it Mean to Understand a Writer Better Than He Understood Himself*, „Philosophy Today” 1973, No. 23(1), s. 17.

¹⁵ P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka*, PAX, Warszawa 1975, s. 247.

¹⁶ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2001, s. 148 (B 370).

¹⁷ O. F. Bollnow, *What Does it Mean to Understand a Writer Better Than He Understood Himself*,

go przeświadczenia (tzw. estetyki geniusza), że duch jest nieświadomym twórcą i działa przez jednostki genialne.

Metoda interpretacji twórczej

Znającym historię polskiej filozofii analitycznej omówiony postulat i przedstawione cytaty niewątpliwie muszą nasuwać pewne skojarzenie. Otóż Tadeusz Kotarbiński w eseju *Dobra robota w filozofii* przedstawił dwie metody pracy filozoficznej: metodę globalnie naśladowczą oraz metodę interpretacji twórczej. Tę pierwszą charakteryzował następująco:

Zwolennik metody globalnie naśladowczej, jak historyk myśli badawczej, stawia sobie zadanie wczucia się naśladowczego w świat myślowego i słownego stylu autora, którego dzieła studiuje, starając się myśleć i mówić tak jak on. [...] Tego rodzaju znawstwo sprawozdawcze nie posuwa naprzód samych problemów filozoficznych; nie przyczynia się wprost do ich wyjaśnienia i rozwiązania¹⁸.

Natomiast w wypadku drugiej – tj. metody interpretacji twórczej – stwierdzał:

Inaczej przystępują do pracy zwolennicy metody interpretacji twórczej. I oni też pragną w pewien sposób naśladować wysiłek myślowy badanego filozofa, próbując ustosunkowywać się do zagadnień z taką wnikliwością, z jaką on do nich podchodził. Chcą więc pójść dalej po jego drodze. Adherent interpretacji twórczej stara się, jeżeli tak wolno powiedzieć, zrozumieć problem lepiej, niż to zdołał osiągnąć myśliciel badany, przystępując do namysłu, gdyż to właśnie jest naśladowaniem jego postawy pod względem istotnym. Takim krocząc szlakiem, adherent interpretacji twórczej posuwa dalej sprawę wyjaśnienia i rozwiązania problemu poza punkt, do którego się posunął sam ów badany myśliciel i pisarz filozoficzny. W ten sposób nie tylko powiadamia o treści pism przekazanych, ale 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 rozumiał¹⁹.

dz. cyt., s. 16–28.

¹⁸ T. Kotarbiński, *Dobra robota w filozofii*, „Studia Filozoficzne” 1973, nr 8, s. 4.

¹⁹ Tamże, s. 5.

Kotarbiński wskazuje także źródła tej metody, które sięgają założyciela Szkoły-Lwowsko-Warszawskiej:

Nie potrzebuję dodawać, że Twardowski szerzył taką właśnie metodę podchodzenia do historii filozofii²⁰.

Oczywiście, *quam duos faciunt idem non est idem*. Nie ma wątpliwości, że głębsze porównanie postulatów, by zrozumieć autora lepiej, niż zdołał to zrobić on sam, wykazałoby liczne różnice między podejściem Schleiermachera i Kotarbińskiego. Przede wszystkim postulaty te wyrastają z innej gleby, innych założeń, ale także i sposób realizacji czy zamierzony cel byłyby inne. Znamienne są także pewne przesunięcia, które obserwujemy w tym, jak Kotarbiński wyrażał postulat hermeneutyczny. Mianowicie, zrozumieć autora „lepiej” to zrozumieć go „jaśniej i głębiej”. Przede wszystkim chodzi jednak o dążenie do lepszego zrozumienia problemu i uczynienie kroku dalej w jego przedstawieniu i rozwiązaniu.

Prawdopodobnie najważniejsza rozbieżność między hermeneutyką filozoficzną (nieanalityczną) a analityczną dotyczyłaby tego, jak osiągnąć owo lepsze rozumienie: jakie środki są przewidziane jako narzędzia osiągnięcia celu określonego w postulacie hermeneutycznym. Jeśli chodzi o hermeneutykę nieanalityczną, to jej rozwój historyczny polegał na poszerzeniu zakresu tego, co podlega rozumieniu: od tekstu do bytu czy bycia. Było to przejście od hermeneutyki technicznej *sensu stricto* do filozoficznej, podejmującej w sposób dyskursywny problemy prawdy, interpretacji, wyjaśniania i rozumienia. W jaki sposób na gruncie hermeneutyki nieanalitycznej można osiągnąć zrozumienie (w szczególności: zrozumienie autora lepsze niż to, jak rozumiał on sam siebie)? Czynności, które to umożliwiają, opierają się na koncepcji koła hermeneutycznego, wczucia się, fuzji horyzontów oraz kategoriach przedrozumienia i przedśądów – by wymienić kilka narzędzi.

Narzędzia oferowane przez filozofię analityczną są inne. O ile zalecenia hermeneutyki nieanalitycznej dotyczą raczej samego procesu dochodzenia do interpretacji oraz kładą nacisk na podmiot, jego stan i zdolności rozumienia, o tyle hermeneutyka analityczna dotyczy wytworów oraz sfery intersubiektywnej. Przyjrzyjmy się rozważaniom Przełęckiego, by zobaczyć, jak podchodzi do wskazanej sprawy na gruncie filozofii analitycznej i jaki arsenał środków wykorzystuje.

²⁰ Tamże.

Lektury platońskie

We wstępie do *Lektur platońskich* Przełęcki wyjaśnia, jaki cel przyświeca mu w podejmowanych rozważaniach:

Taką właśnie analizę [nie tylko historyczną, lecz także merytoryczną – M.B.] stawiam sobie za cel w zebranych w tym tomie esejach. Staram się odpowiedzieć na pytanie, jaki jest właściwy sens tego, co głosi Platon w danym tekście, i czy ma rację w tym, co głosi²¹.

Jak zauważa Przełęcki, filozofowie analityczni mają na ogół krytyczny stosunek do myśli Platona: obcy jest im jego język – raczej potoczny niż naukowy, a przy tym obrazowy i metaforyczny. Bliższy im jest raczej Arystoteles. Jednakże Przełęcki to, co inni uważają za wadę, jest skłonny potraktować jako swoistą wartość, zauważa bowiem:

To [że teksty Platona są precyzyjniejsze i ściślejsze, niż się na pierwszy rzut wydaje – M.B.] sprawia, że teksty te warto poddawać skrupulatnej, interpretacyjnej i krytycznej, analizie; warto stosować do nich narzędzia i metody – obcej skądinąd Platońskiej myśli – filozofii analitycznej²².

Przełęcki nie określa, o jakie konkretnie narzędzia i metody chodzi. Być może byłby skłonny uznać, że nie warto powtarzać rzeczy dobrze znanych, ale kwestię tę z kilku powodów należy uznać za otwartą. Po pierwsze, jako problematyczne można wskazać np. to, że metody filozofii analitycznej służą raczej do uprawiania samej filozofii, nie zaś do interpretacji i krytycznej analizy tekstów filozoficznych. Po drugie, na gruncie filozofii analitycznej lepiej niż same metody określone są pewne wymagania stawiane robocie filozoficznej – chociażby postulat uzasadnienia oraz jasności w wypadku Szkoły Lwowsko-Warszawskiej. Po trzecie, filozofia analityczna słynie ze swego „argumentacyjnego” charakteru – czy jednak na jej gruncie można mówić o dobrze określonych metodach lub narzędziach prowadzenia sporów argumentacyjnych?

Mimo tych wątpliwości można przypuszczać, że Przełęcki ma na myśli „narzędzia i metody” sformułowane na gruncie szeroko rozumianej logiki: jej narzędzia pojęciowe, kryteria poprawności, sposoby analizowania pytań i twierdzeń,

²¹ M. Przełęcki, *Wstęp*, w: tegoż, *Lektury platońskie*, dz. cyt., s. 5.

²² Tamże, s. 6.

być może także pewne twierdzenia. Przy tym szerokim rozumieniu logiki interpretacja tekstu w duchu Przełęckiego polega na rekonstrukcji i krytyce: pojęć (definicji, analiz, eksplikacji), podziałów i porządków oraz rozumowań (w szczególności tez, ich statusu metodologicznego, sposobów ich uzasadnienia, materialnej adekwatności). Ponadto może dotyczyć oceny zastosowanych przez autora metod, sposobu formułowania tez i wyrażania myśli.

Warto jeszcze podkreślić, że Przełęckiemu w jego lekturach platońskich nie chodzi jedynie o to, by odświeżyć język antycznego filozofa, uwspółcześnić kategorie, którymi się posługiwał, lecz – o przyłożenie do tekstu narzędzi analizy filozoficznej, by orzec, czy Platon ma rację. Przy tym dosyć oczywistym zastrzeżeniu, że metodologia takich zabiegów jest jednak wciąż *in statu nascendi*, a sam Przełęcki miał swój niebagatelny wkład jej w rozwój.

Przyjrzyjmy się Przełęckiego rekonstrukcji rozumowania etycznego sformułowanego przez Sokratesa, a przedstawionego w Platońskim *Gorgiaszu*. Teza, której broni Platon, brzmi: „Doznawanie krzywd jest lepsze niż ich wyrządzenie”. Przełęcki pisze:

Argumentacja Sokratesa w dyskusji z Polosem jest formalnie prosta i przejrzysta; dotyczy to w szczególności argumentu stanowiącego jej centralne ogniwo. Jest to możliwe dlatego, że Sokratesowi udaje się uzyskać od Polosa zgodę na taki zestaw przesłanek, z którego etyczna teza Sokratesa bezpośrednio wynika. Główną z tych przesłanek stanowi następujące stwierdzenie o charakterze oceniającym: **wyrządzanie krzywd jest brzydsze niż ich doznawanie** (474 C). Aby z tej przesłanki wyprowadzić konkluzję głoszącą, że **wyrządzanie krzywd jest gorsze niż ich doznawanie**, Sokrates podaje swoistą eksplikację pojęcia piękna i brzydoty, zaakceptowaną bez sprzeciwu przez Polosa. W myśl tej eksplikacji, **piękne jest to, co przyjemne lub dobre, a brzydkie – to, co bolesne lub złe** (474 D – 475 A). A zatem „**kiedy z dwóch rzeczy brzydkich jedna jest brzydsza, to albo bólem, albo złem przewyższa drugą**” (475 B). Jeżeli dołączymy do tego niekwestionowalne twierdzenie faktycznie głoszące, iż to „**nie bólem góruje wyrządzanie krzywd nad ich doznawaniem**” (475 C), otrzymujemy jako natychmiastową konkluzję ową głoszoną przez Sokratesa tezę: „**złem góruje wyrządzanie krzywd nad doznawaniem i dlatego jest gorsze**” (475 C)²³.

²³ M. Przełęcki, *Argumentacja etyczna w „Gorgiaszu” Platona*, w: tegoż, *Lektury platońskie*, dz. cyt., s. 65 (podkr. – M.B.).

Środki pojęciowe

W tym krótkim fragmencie ujawniają się zasadnicze narzędzia pojęciowe należące do środków analizy filozoficznej, czyli pojęcia służące do mówienia o czynnościach wiedzotwórczych i ich wytworach, będących przedmiotem analizy. Owe narzędzia są wprowadzane przez następujące sformułowania: „argument”, „argumentacja”, „(argumentacja) formalnie prosta i przejrzysta”, „(argument) stanowiący centralne ogniwo argumentacji”, „zgoda na zestaw przesłanek”, „główna przesłanka”, „wynikać bezpośrednio”, „stwierdzenie o charakterze oceniającym”, „konkluzja głosząca, że...”, „podać eksplikację pojęcia”, „swoista eksplikacja”, „w myśl eksplikacji: ...”, „niekwestionowalne twierdzenie faktycznie głoszące, iż...”, „teza”, „(otrzymać tezę jako natychmiastową) konkluzję”, „wyprowadzić konkluzję”.

Niektórym z tych pojęć można przypisać dobrze określone znaczenie („wynikać bezpośrednio”), niektórym – kilka znaczeń („teza”), natomiast sposób rozumienia niektórych jest chwiejny („argument”, „eksplikacja”). W wypadku tych ostatnich problemem jest chociażby relacja między zakresami nazw „argument”, „argumentacja” i „wyjaśnianie” czy „eksplikacja” i „definicja projektująca”.

Przełęcki używa także sformułowań, którym nie są przypisane wyraźnie określone znaczenia i które można eksplikować na wiele sposobów, jak np. „argumentacja formalnie prosta i przejrzysta” – nie wiadomo, jakie kryteria prostoty i przejrzystości byłby skłonny przyjąć, bądź też to, w jaki sposób rozumie sam aspekt formalny (i czemu go przeciwstawia). Innym sformułowaniem tego rodzaju zdaje się „niekwestionowalne twierdzenie faktycznie głoszące, że...” – owa niekwestionowalność jest związana z definicyjnym charakterem twierdzenia, natomiast zastrzeżenie „faktycznie” zdaje się sugerować, że treść twierdzenia czy status wypowiedzi jako twierdzenia właśnie Przełęcki wyprowadził w ramach swojej interpretacji dialogu.

Warte podkreślenia jest także uwzględnienie w rekonstrukcji czynników pragmatycznych (jak np. uzyskanie zgody na przesłanki) czy uwzględnienie stwierdzeń o charakterze oceniającym – zjawiska te należą bowiem jedynie do logiki w szerokim znaczeniu, a ich ujęcia trudno uznać za dobrze ugruntowane, raczej nie dojrzały one jeszcze do ustabilizowanych ujęć podręcznikowych.

Jak sądzę, ten pobieżny przegląd świadczy o tym, że aparat narzędzi Przełęckiego jest bogaty i niebanalny, a także – otwarty. Jak widać, autor sięga na ogół

po środki dobrze ugruntowane w szeroko rozumianej logice, obejmującej semiotykę logiczną i metodologię, nie stroni jednak od narzędzi słabiej określonych i będących niejako ciałem obcym w tkance logiki. Dobór narzędzi jest podporządkowany celowi, którym jest interpretacja tekstu filozoficznego.

Rekonstrukcja rozumowania

Mimo niewątpliwego kunsztu interpretatorskiego przejawiającego się w przytoczonych fragmentach *Lektur platońskich* nie sposób nie zauważyć, że ekspozycja rozumowania z *Gorgiasza* może wydawać się nieczytelna. Pod pewnymi względami nie odbiega ona także od sposobu ujęcia interpretacji na gruncie hermeneutyki nieanalitycznej: mamy rozbudowany aparat metajęzykowy, służący do komentowania wypowiedzi, lecz logiczna struktura rozumowania Sokratesa nie jest szczególnie wyraźna. Nie chodzi jedynie o to, że sposób reprezentacji rozumowania powinien być czytelniejszy, np. ze względów dydaktycznych. Sądzę, że sposób reprezentacji rozumowania powinien być w pewien sposób zestandaryzowany, by pozwolić na rygorystyczną ocenę podejmowanych czynności wiedzytwórczych i ich wyników. Zwykle taką funkcję pełni rachunek logiczny wraz ze swoimi zasadami notacyjnymi, pozwalający na formalizację odpowiednich wyrażań i aksjomatyzację teorii, możliwe są jednak także inne sposoby reprezentacji²⁴.

W dalszej części chciałbym odwołać się do jednego z takich sposobów reprezentacji, wcześniej jednak przyjrzyjmy się jeszcze raz rekonstrukcji Przełęckiego. Otóż w ostatnim zdaniu przytoczonego powyżej fragmentu Przełęcki podaje konkluzję Sokratesa: „złem góruje wyrządzanie krzywd nad doznawaniem i dlatego jest gorsze”. Ponieważ zdanie to zawiera słowo-wskaźnik „dlatego”, wyraża ono rozumowanie, którego częścią jest teza, nie zaś samą tezę. Właściwą konkluzję („Złem góruje wyrządzanie krzywd nad doznawaniem”) Przełęcki podał na początku zacytowanego fragmentu, w zdaniu ostatnim pojawia się ona jako wniosek z przesłanki pośredniej.

²⁴ Zob. np. K. Szzymanek, *O logicznej analizie tekstu*, w: *Instrukcja obsługi tekstów. Metody retoryki*, red. nauk. J. Wasilewski, A. Nita, GWP, Sopot 2012; A. Indrzejczak, M. Nowak, *Metody logiki. Dedukcja*, WUŁ, Łódź 2016; E. Nieznański, K. Świętorzecka, R. Tomanek, *U podstaw analizy filozoficznego dyskursu z wykorzystaniem interpretacji Władysława Tatarkiewicza*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Wyszyńskiego Warszawa 2010.

To drobna usterka, jednakże z punktu widzenia logiki wymagająca korekty. Moim zdaniem ów drobiazg świadczy także o pewnych niedostatkach werbalnego zdawania sprawy ze struktury rozumowania: językowe przedstawienie struktury danego rozumowania nie jest zbyt efektywne: ani jako sposób reprezentacji, ani jako sposób komunikacji rezultatów interpretacji. Przełęcki trafnie charakteryzuje wywód Sokratesa jako argumentację formalnie prostą i przejrzystą, ale jego omówienie nie ułatwia czytelnikowi uświadomienia sobie, że tak jest. Zauważyliśmy już, że ostatnie zdanie było mylące: konkluzja pojawia się w przytoczonym fragmencie w dwóch sformułowaniach. Ponadto Przełęcki mówi o wyprowadzeniu „natychmiastowym” głównego wniosku z przesłanek – tymczasem wbrew słowom autora wniosek nie jest wyprowadzany bezpośrednio, lecz wymaga dodatkowego kroku (zob. poniżej, przesłanki 2A-a, 2A-b, 2A-c).

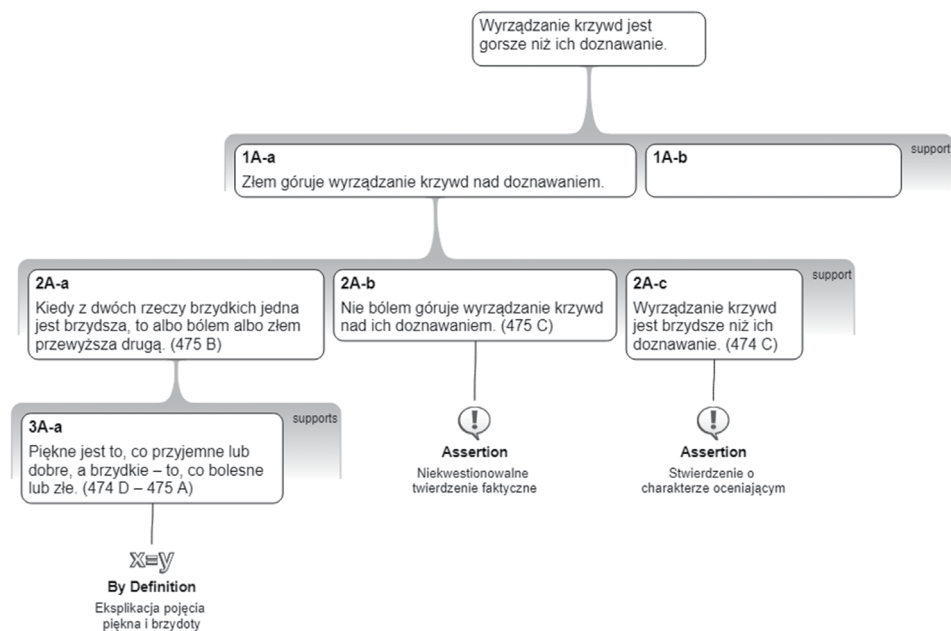


Diagram 1. Diagram argumentacji dla rekonstrukcji przedstawionej powyżej
Diagramy zostały wykonane z wykorzystaniem aplikacji Rationale,
zob. <https://www.rationaleonline.com/>.

Uwagi Przełęckiego zyskują na przejrzystości, jeśli przedstawi się je w bardziej schematycznej „notacji”, uwypuklającej inferencje dokonane przez Sokratesa. Jedną z takich reprezentacji może być diagram rozumowania. Przykładem jest diagram argumentacji dla rekonstrukcji przedstawionej powyżej (diagram 1).

Diagram przedstawia strukturę uzasadnienia, tzn. miejsce każdej z przesłanek w rozumowaniu oraz niekiedy jej status metodologiczny, mianowicie: czy jest ono stwierdzeniem faktycznym, eksplikacją, twierdzeniem wyprowadzonym z innych przesłanek itp. Relację między poziomami niższymi a wyższymi można rozumieć na zasadzie: „A, więc B”, gdzie „A” jest tym, co stwierdzone w zdaniu lub zdaniach na niższym poziomie, a „B” – tym, co stwierdzone w zdaniu na wyższym poziomie. Powyższy sposób reprezentacji pozwala dostrzec lukę w rekonstrukcji Przełęckiego (brak wskazania jednej z przesłanek entymematycznych, przedstawionej jako puste pole), aczkolwiek rzecz jasna nie rozwiązuje innych problemów, np. nie przyczynia się do lepszego ujęcia kategorii „eksplikacji”, „niekwestionowalnego twierdzenia”, „stwierdzenia o charakterze oceniającym” itp.

Poza strukturę formalną

Przełęcki trafnie ocenia, że rozumowanie Sokratesa jest poprawne formalnie (oczywiście, jest entymematyczne i rekonstrukcja także pomija pewne elementy, ale wszystkie luki są stosunkowo łatwe do uzupełnienia). Zasadniczą trudność stanowi natomiast ocena merytorycznej adekwatności rozumowania. Adekwatność ta dotyczy sposobu rozumienia słów kluczowych dla całego wywodu oraz poprawności materialnej rozumowania, czyli sposobu uzasadnienia przesłanek i jego wartości.

W związku z tym należy określić, jaki sens mają w dialogu Platona nazwy „dobry”, „zły”, „piękny”, „brzydki”. W tej kwestii Przełęcki przejawia niezwykłą wnikliwość, ale wskazując dopuszczalne interpretacje, zdaje się niekonsekwentny. Jego uwagi świadczą bowiem o tym, że byłby skłonny przypisywać inne znaczenie wskazanym słowom w 3A-a (eksplikacji pojęć piękna i brzydoty) oraz w przesłance 2A-c²⁵. Tymczasem we wszystkich przesłankach z poziomu trzeciego i drugiego słowa te muszą funkcjonować w tym samym znaczeniu, by rozumowanie było wolne od zarzutu ekwiwokacji. W każdym razie przesłankę 2A-c

²⁵ Tamże, s. 65, 67.

uznaje Przełęcki za nieuzasadnioną i ogólnikową, a 3A-a – za całkowicie dowolną i nieadekwatną. Przyjrzyjmy się obu tym przypadkom.

Zdanie 2A-c ma być nieuzasadnione i ogólne²⁶. Przełęcki stwierdza, że jeśli przyjmiemy definicję „piękny – taki, który jest godny podziwu lub czci” oraz „brzydki – przynoszący wstyd lub hańbę” (i takie znaczenie przypiszemy wyrażeniom występującym w 2A-c), to jest to wówczas twierdzenie w pełni sensowne i możliwe do zaakceptowania²⁷. Ostateczna negatywna ocena tej przesłanki musi być zatem związana z tym, że dopuszczalne i akceptowalne jej rozumienie nie jest tym, które Platon przyjmuje w *Gorgiaszu* – to bowiem określa nam przesłanka 3A-a.

Zdanie 3A-a ma być całkowicie dowolne i nieadekwatne²⁸. Rozumienie tej eksplikacji zależy oczywiście od definicji „dobra” i „zła”. Jak zauważa Przełęcki, Platon w badanym kontekście używa wymiennie nazw „dobro” i „pożytek” (*resp.* „zło” i „szkoda”). Zatem eksplikację można rozumieć jako: „Piękne jest to, co przyjemne lub *pożyteczne*, a brzydkie – to, co bolesne lub *szkodliwe*”. Jednakże pojęcia te są relatywne, zatem wymagają odpowiedniej relatywizacji, mianowicie określenia, dla kogo coś jest *pożyteczne* lub *szkodliwe*. W tym punkcie ujawnia się specyfika podejścia Sokratesa, otóż stara się on uzasadnić tezę altruistyczną, odwołując się do przesłanek egoistycznych: według niego bowiem chodzi o *pożyteczność* dla samego podmiotu działającego. Zatem eksplikację możemy sparafrazować jako: „Piękne jest to, co przyjemne lub *pożyteczne dla podmiotu działającego*, a brzydkie – to, co bolesne lub *szkodliwe dla podmiotu działającego*”.

Rolę tak pojętej definicji „dobra” w zmodyfikowanym wariancie argumentacji, określającej niesprawiedliwość jako podłość duszy, przedstawia poniższy diagram 2 (definicja ta stanowi ogniwo 2A-b).

Przełęcki ujął pytanie o to, jak jest rozumiana szkoda, w związku z eksplikacją pojęcia piękna występującego w analizowanym rozumowaniu (4B-a). Jednakże do związku między definicyjnym utożsamieniem zła i szkody odwołuje się dopiero przesłanka 2A-a. Ponadto na podstawie definicji szkody zostało skonstruowane rozumowanie, którego ważną przesłanką (1A-a) jest stwierdzenie, że wyrządzanie krzywd jest największą szkodą dla podmiotu działającego. Przełę-

²⁶ Tamże, s. 67.

²⁷ Tamże, s. 65.

²⁸ Tamże, s. 67.

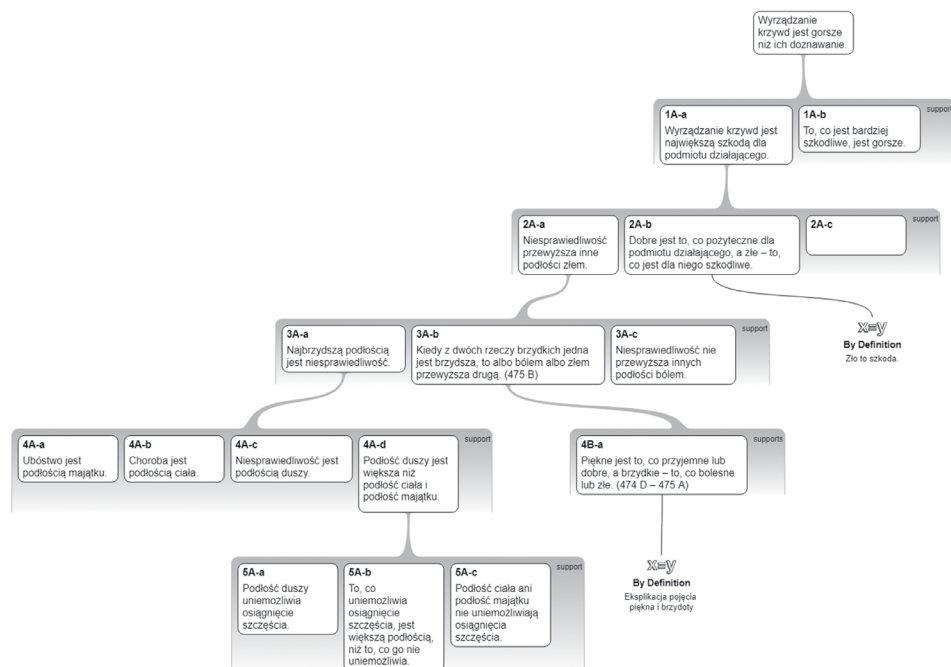


Diagram 2.

cki zauważa, że pojęcie szkody – nie do końca jasne – związane jest z pojęciem szczęścia (zob. 5A-a), a to – z pojęciem sprawiedliwości.

Na czym polega ten związek? Zgodnie z powyższym diagramem związek ten polega na tym, że niesprawiedliwość jest podłością duszy, a podłość jest tym, co uniemożliwia osiągnięcie szczęścia. Przełęcki wskazuje jednak inną interpretację, otóż związek ten może on polegać na utożsamieniu: „Szczęście to kultura i sprawiedliwość” (wówczas sprawiedliwość jest warunkiem koniecznym szczęścia)²⁹. Powołuje się on na definicję z fragmentu: „pięknego i dobrego męża i kobietę nazywam ludźmi szczęśliwymi, a niesprawiedliwych i zbrodniarzy nędznikami” (470 E). W świetle tego fragmentu utożsamienie proponowane przez Przełęckiego zdaje się jednak wątpliwe. Właściwsze wydają się „Szczęście to piękno i dobro” (przy czym w jednym z fragmentów piękno jest definiowane przez dobro), ewentualnie „Szczęście to sprawiedliwość i prawość/prawo-

²⁹ Tamże, s. 66.

rzędność”. Nie jest jednak jasne w wypadku pierwszego z tych sformułowań, czy np. piękno jest warunkiem wystarczającym, czy jedynie koniecznym szczęścia (czy każdy piękny jest szczęśliwy, czy jedynie ci, którzy są zarazem piękni i dobrzy). Natomiast w wypadku drugiego nie jest określone np. to, jak mają się pojęcia sprawiedliwości i prawości/praworządności do pojęć piękna i dobra.

Przełęcki nie rozważa tych problemów³⁰. Finalnie zwraca jedynie uwagę na to, że definicja „szczęścia” zrywa ze znaczeniem potocznym tego słowa (wówczas wywód Sokratesa jest mylący: dowodzi czegoś innego, niż sugeruje). Autor *Lektur platońskich* poświęca także kilka słów na omówienie dwuznaczności słowa „nędzarz”. W pierwszym znaczeniu to „nieszczęśliwy, nędzarz”, w drugim – „niegodziwy, nikkzemnik”. W pierwszym znaczeniu każdy nędzarz jest nieszczęśliwy, w drugim – choć jest to osoba postępująca nagannie z punktu widzenia moralności, jednakże może ona nie być nieszczęśliwa. Ponieważ wywód Sokratesa odwołuje się do drugiego znaczenia – a poprawność rozumowania byłaby zagwarantowana przy znaczeniu pierwszym – możemy wysunąć zarzut ekwiwokacji. W związku z tym owa dodatkowa argumentacja (zmiierzającą do uzasadnienia związku między wyrządzaniem krzywd a nieszczęściem krzywdziciela) jest również nieprzekonująca: albo opiera się na arbitralnej definicji szczęścia, albo błędzie ekwiwokacji.

Jak się jednak zdaje, Sokrates dokonuje pewnego splotu definicyjnego: definiuje szczęście przez piękno i dobro, piękno przez dobro, dobro przez pożytek lub sprawiedliwość. W tym splocie definicyjnym zachodzi także związek między krzywdzeniem innych a byciem niesprawiedliwym czy niesprawiedliwością, którego eksplikację Przełęcki również pomija (2A-c). W każdym razie to właśnie kwestie pojęciowe i trudności z nimi związane kładą się cieniem na całej argumentacji Sokratesa.

Schematyczny skrót

Przytoczona wyżej argumentacja mimo swej wadliwości pozwala Sokratesowi przekonać Polosa do bronionej przez siebie tezy. Przełęcki rozważa także argu-

³⁰ Zdaje się on przyjmować utożsamienia „Kultura to piękno i dobro”, czy też: „Bycie kulturalnym to bycie pięknym i dobrym”, oraz „Bycie sprawiedliwym to niebycie niesprawiedliwym i niebycie zbrodniarzem”.

mentację Sokratesa sformułowaną w dyskusji z Kaliklosem – który okazuje się przeciwnikiem trudniejszym.

Kalikles odrzuca tezę 2A-c: jego zdaniem natura promuje to, co silniejsze. Ponadto dobro definiuje jako przyjemność – do której maksymalizacji należy dążyć. Sokrates, odpierając atak Kaliklesa, uderza właśnie w definicję dobra jako przyjemności. Moim celem nie będzie tu pogłębiona analiza tego rozumowania, chciałbym ograniczyć się wyłącznie do wskazania jednego wątku interesującego z punktu widzenia celu niniejszego artykułu.

Jak pisze Przełęcki:

Spróbujmy przedstawić ów wywód w schematycznym skrócie.

Składa się on z szeregu kroków, w których Sokrates wysuwa kolejne konsekwencje z założenia, że celem naszych dążeń powinno być dobro (a nie przyjemność). (1) Dobro każdej rzeczy – to swoista dla niej „dzielność”. (2) „Dzielność” danej rzeczy – to właściwy dla niej ład wewnętrzny. A zatem i (3) dobro duszy – to swoisty dla niej ład. (4) Ów swoisty dla duszy ład – to rozumne panowanie nad sobą. A (5) kto rozumnie panuje nad sobą, ten postępuje jak należy (w stosunku do ludzi i bogów). (6) Każdy zaś, kto tak postępuje, musi być sprawiedliwy, zbożny i odważny. Otrzymujemy więc w rezultacie ów poszukiwany związek między dobrem a sprawiedliwością: kto chce osiągnąć dobro, musi być sprawiedliwy³¹.

Oczywiście, Przełęcki podkreśla, że przedstawia wywód Sokratesa skróciowo i schematycznie. Jednakże jego ujęcie zdaje się sugerować, że Sokrates z jednego założenia „Celem naszych dążeń powinno być dobro” wyprowadza resztę tez. Tak jednak nie jest. Wierniejszy obraz (choć wciąż mogący budzić zastrzeżenia), przedstawia diagram 3.

Przede wszystkim należy podkreślić, że zasadniczym celem rozumowania jest wykazanie związku między dobrem a sprawiedliwością, dlatego właśnie główna konkluzja argumentacji na diagramie przyjmuje postać „Ten, kto dąży do dobra, musi być sprawiedliwy, zbożny i odważny”.

Przełęcki opatruje swoją rekonstrukcję komentarzem:

Trudno jednak powiedzieć, aby przekonywała nas ta argumentacja. Każdy jej krok budzi jakieś zastrzeżenia, gdyż każdy opiera się na milczącym założe-

³¹ Tamże, s. 69.

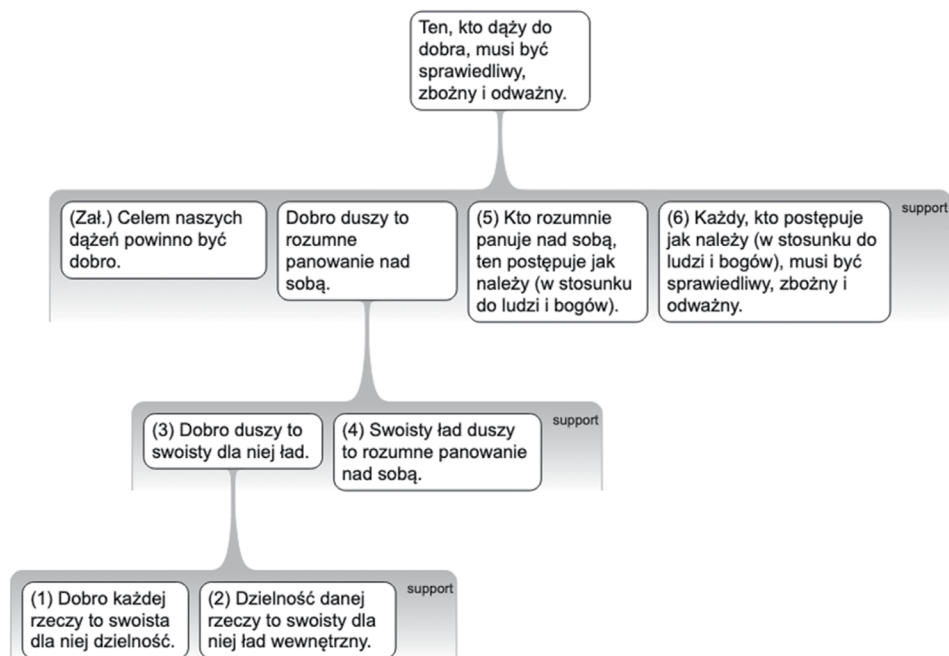


Diagram 3.

niu o mniej lub bardziej wątpliwym charakterze. Najbardziej problematyczne wydają się dwa kroki ostatnie: (5) i (6). Występuje w nich obu nieokreślony bliżej zwrot: „postępować, jak należy”, który dopuszcza co najmniej dwie interpretacje. Krok (5) przekonujący jest tylko wtedy, gdy ów zwrot rozumiany jest w sposób moralnie neutralny, znacząc mniej więcej tyle co: „postępować racjonalnie, roztropnie, czy celowo”. Natomiast prawdziwość twierdzenia (6) wymaga interpretowania go jako zwrotu o sensie moralnym, a więc znaczącego tyle co: „postępować moralnie dobrze”. Bo też nie każdy, kto rozumnie panuje nad sobą, musi być człowiekiem sprawiedliwym; liczne przykłady roztropnych tyranów i wyrachowanych zbrodniarzy świadczą przeciwko takiej zależności³².

³² Tamże.

Jak się zdaje, w obu przesłankach zwrot „postępować, jak należy” wymaga uwzględnienia dodatkowej relatywizacji: „w stosunku do ludzi i bogów” – co przemawia przeciw interpretacji Przełęckiego, że zwrot da się interpretować na dwa sposoby.

Przełęcki pomija także problem bardziej fundamentalny. Wspomniane przez niego założenie mówi o dążeniu do celu. Przesłanka (5) – o tym, kto osiągnie cel, natomiast konkluzja główna – ponownie o dążeniu do celu (w rekonstrukcji Przełęckiego). Rozumowanie jest – abstrahując od sprawy poprawności materialnej, adekwatności merytorycznej – niepoprawne formalnie. Ten, kto dąży do dobra, nie musi jeszcze przejawiać cech posiadanych przez tych, którzy dobro osiągnęli, dopiero wstępuje na ścieżkę do niego prowadzącą.

Władysław Witwicki w komentarzu zauważa:

Sokrates powtarza to, co ustalił razem z Kaliklosem, jak powiada. [...] Za konieczny warunek dzielności przyjmuje porządek wewnętrzny, polegający na panowaniu nad sobą. Z nim zostaje w związku sprawiedliwość, zbożność i odwaga, a z tymi dzielnościami szczęście³³.

To właśnie ów związek sprawiedliwości, zbożności i odwagi z panowaniem nad sobą, z wewnętrznym ładem duszy i szczęściem domaga się szczególnej uwagi. Panowanie nad sobą jest według Witwickiego warunkiem koniecznym dzielności (dobra duszy). Jednakże w tekście znajdziemy sformułowania, które raczej komplikują zależność między tymi cechami: „Kto rozumnie panuje nad sobą, ten będzie postępować, jak należy”, „Jeśli ktoś postępuje jak należy, będzie sprawiedliwy i zbożny, i odważny”, a jeśli będzie sprawiedliwy, to będzie zbożny i odważny, i w końcu: „Człowiek rozumnie panujący nad sobą [...], będąc sprawiedliwym i odważnym, i zbożnym, będzie mężem dobrym w całej pełni, a będąc dobrym, będzie wszystko dobrze i pięknie czynił, cokolwiek by robił, a kiedy mu się tak pięknie będzie wiodło, będzie miał święte życie i szczęśliwy będzie [...]” (507 A – 507 C).

Relacja między pojęciem sprawiedliwości i szczęścia nie jest zatem jednoznaczna. Trafnie zauważa Przełęcki, że sprawiedliwość zdaje się nie tyle warunkiem szczęścia, ile jego „bezpośrednim składnikiem”³⁴. Co więcej, Sokrates

³³ Platon, *Gorgiasz*, w: tegoż, *Dialogi*, t. I, przełożył oraz wstępem i objaśnieniami opatrzył. W. Witwicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2005, s. 427.

³⁴ M. Przełęcki, *Argumentacja etyczna w „Gorgiaszu” Platona*, dz. cyt., s. 71.

w swoim uzasadnieniu związku między sprawiedliwością i szczęściem ucieka się do przesłanek o charakterze eschatologicznym – wręcz: mitologicznym³⁵.

Hermeneutyka logiczna i hermeneutyka filologiczna

Rozważenia Przełęckiego – w tym zwłaszcza wskazane drobne nieścisłości jego rekonstrukcji – prowokują do poruszenia co najmniej dwóch ważnych kwestii. Pierwsza z nich – to problem reprezentacji czynności wiedzotwórczych. Druga – to zagadnienie narzędzi interpretacyjnych pozwalających na zrealizowanie postulatów hermeneutycznego, czy też: składających się na metodę interpretacji twórczej.

Problem reprezentacji czynności wiedzotwórczych, rezultatów tychże czynności oraz ich własności logicznych przewija się przez całą historię logiki, która poszukiwała sposobów zdyscyplinowania języka naturalnego i uniezależnienia się od jego kłopotliwych własności, takich jak eliptyczność czy okazjonalność. Ponadto poszukiwała odpowiedniego środka wyrazu, notacji umożliwiającej odpowiednią reprezentację i tworzenie wyrażeń spełniających narzucone kryteria. Znamienne, że rozwój logiki pod koniec XIX wieku był związany z opracowaniem przez Fregego tzw. ideografii pojęciowej oraz aksjomatyzacją rachunku zdań.

Jedną z postaci hermeneutyki typu analitycznego jest hermeneutyka logiczna przedstawiona przez Bogusława Wolniewicza³⁶. Odróżnia on hermeneutykę logiczną od hermeneutyki filologicznej, określanej także mianem „intuicyjnej”. Ta druga podejmuje się omawiania i objaśniania cudzych tekstów na drodze wczuwania się w intencje autora. Ta pierwsza za cel obiera sobie ujawnianie struktury logicznej systemu filozoficznego, a jej „ideał jest geometryczny”, tj. stanowi go system całkowicie zaksjomatyzowany. Hermeneutyka logiczna dąży zatem do przedstawienia myśli danego autora w postaci zwartego systemu, w którym pewne pojęcia są wyróżnione jako pojęcia pierwotne, pewne twierdzenia – podniesione do rangi aksjomatów, a wszystkie twierdzenia pochodne są z nich wyprowadzone poprzez zastosowanie z góry określonych reguł inferencji. Zabieg

³⁵ Tamże.

³⁶ B. Wolniewicz, *Hermeneutyka logiczna*, w: tegoż, *Filozofia i wartości*, t. 2, Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1998.

aksjomatyzacji wymaga uzupełnienia luk w systemie filozoficznym – luk, które na ogół ujawniają się dopiero podczas rygorystycznie pojętej aksjomatyzacji.

Wolniewicz zauważał także, że w interpretacji logicznej istotna jest nie formalizacja, lecz dowód – „metodologicznie formalizacja ma wtedy sens, gdy jest instrumentem dedukcji. Inaczej jest tylko formalną maskaradą”³⁷. Warto przypomnieć w tym kontekście rzecz dobrze znaną, mianowicie, że obok systemów typu aksjomatycznego wyróżnia się w teorii dowodu m.in. systemy tzw. dedukcji naturalnej. Systemy te odróżnia od systemów aksjomatycznych przyjmowanie większej liczby reguł, natomiast mniejszej liczby aksjomatów. Podkreśla się, że to właśnie systemy dedukcji naturalnej bardziej odpowiadają zarówno praktyce matematyków oraz innych naukowców, jak i nienaukowców w ich rozumowaniach codziennych³⁸.

Diagramy argumentacji, które zastosowałem jako narzędzie reprezentacji rozumowań Platońskiego *Gorgiasza*, właściwie dałyby się bez większego trudu przełożyć na konwencję systemów dedukcji naturalnej. Zasadniczo przejścia między kolejnymi poziomami odbywają się na mocy reguł odłączania (implikacji, koniunkcji, alternatywy...). Przesłanki najniższych poziomów na każdej z gałęzi należy potraktować jako założenia. Pewną trudność stanowi reprezentacja definicji – diagramy pozwalają uwzględnić je jako definicje realne czy też definicje werbalne w stylizacji przedmiotowej, nie zaś jako definicje werbalne formułowane jako założenia metajęzykowe, ustalające reguły zastępowania wyrażeń. Ponadto na diagramach pewne przesłanki mogą pojawić się kilkakrotnie, należy je bowiem powtórzyć przy każdej inferencji, w której występują. Konwencja dowodów założeniowych występujących na gruncie dedukcji naturalnej pozwala zachować w tym punkcie pewną oszczędność, w kolejnych krokach możemy odwoływać się do założeń i wyinferowanych twierdzeń, podając ich numer w opisie danego kroku rozumowania³⁹ (zob. przykład 1 i diagram 5).

Oczywiście, istnieją także istotne różnice między diagramami a konwencją dedukcji naturalnej. Nie jest nią bynajmniej to, że w konstrukcji diagramów odwołujemy się jedynie do języka naturalnego. Z takim samym powodzeniem moglibyśmy używać wyłącznie języka naturalnego w dedukcji naturalnej. Istotniejszą jest różnica o charakterze pragmatycznym. Diagram przedstawia gotową

³⁷ B. Wolniewicz, *Hermeneutyka logiczna*, dz. cyt., s. 26.

³⁸ Zob. np. A. Indrzejczak, M. Nowak, *Metody logiki. Dedukcja*, dz. cyt.

³⁹ Opis ten określa, na mocy jakich reguł oraz wcześniejszych kroków został wyprowadzony dany krok rozumowania.

1	$P \Rightarrow Q$	zał.
2	$Q \Rightarrow R$	zał.
3	P	zał.
4	Q	MP: 1, 3
5	R	MP: 2, 3

Przykład 1.

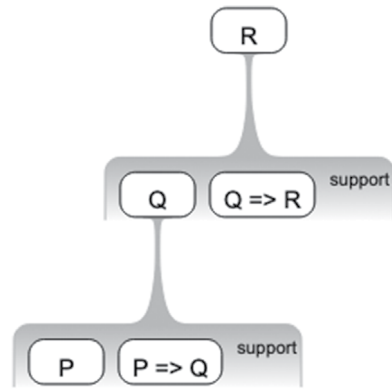


Diagram 5.

strukturę i nie określa jednoznacznie procesu wyprowadzania kolejnych tez. Dedukcja naturalna uwzględnia aspekt proceduralny, czyli pokazuje kolejność wyprowadzania kolejnych kroków. Jak sądzę, oba podejścia mogą być w odpowiednich kontekstach wartościowe, w zależności od tego, czy zależy nam bardziej na ukazaniu rezultatu, czy procesu.

Jak sądzę, Przełęcki mógłby skłaniać się ku dedukcji naturalnej jako sposobowi reprezentacji analizowanych przez siebie rozumowań. Byłoby to zgodne z jego uwagami polemicznymi wyrażonymi w odniesieniu do hermeneutyki logicznej Wolniewicza w artykule *Hermeneutyka logiczna w ujęciu Bogusława Wolniewicza*⁴⁰. W przenikliwym komentarzu wskazał, że koncepcja ta – możliwość jej fortunnego zrealizowania – w zasadniczy sposób zależy od pozaformalnej interpretacji wyrażań systemu aksjomatycznego. Podstawą interpretacji pozaformalnej oraz wszelkich procedur eksplikacyjnych jest język potoczny. Przełęcki nie byłby niechętny hermeneutyce filologicznej, ma ona bowiem więcej do zaoferowania i nie musi przybierać wyłącznie takiego kształtu, jaki wyznaczył jej Wolniewicz.

Negatywna opinia Wolniewicza o hermeneutyce typu filologicznego może opierać się na spostrzeżeniach dotyczących hermeneutyki literaturoznawczej (pewnych jej wersji). Jej metodologia nie jest wyraźnie określona, na ogół jest zdominowana przez „mody interpretacyjne”, np. czytanie biograficzne, czy wręcz psychoanalityczne; czytanie historycznoliterackie, traktujące tekst jedynie

⁴⁰ M. Przełęcki, *Hermeneutyka logiczna w ujęciu Bogusława Wolniewicza*, w: *Horyzonty metafizyki*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2007.

jako przejaw ogólnych trendów; czytanie w duchu strukturalizmu, programowo pozabiograficzne; oparte na teoriach uznawanych apriorycznie za słuszny opis interpretacyjny, np. postkolonializm, feminizm.

Jednakże istnieje także inny typ hermeneutyki typu filologicznego, która rozwinęła się wraz z rozwojem badań poświęconych idiolektom pisarzy, słowników języka twórców oraz zwrotem językoznawczym w kierunku językoznawstwa kognitywnego oraz analizy dyskursu. Za przykład może posłużyć artykuł Jadwigi Puzyniny *Kontekst a rozumienie tekstu*⁴¹. Jak zauważa autorka, celem interpretacji jest odczytanie intencji autora, odejście od ograniczania się do rozumienia tekstu jako do wykrywania skonwencjonalizowanych znaczeń jednostek systemu językowego. Podstawowym narzędziem tak pojętej hermeneutyki jest rama interpretacyjna, nazywana także „kontekstem”.

Puzynina wyróżnia następujące typy kontekstów, które mogą być brane pod uwagę podczas interpretacji tekstu: językowy (składniowy, leksykalny), treściowy, strukturalny (konteksty te mogą występować w wariantach: bliski, autorski, ogólny), intertekstowy, społeczno-kulturowy, dotyczący autora, epoki. Na podstawie różnych kontekstów można tworzyć hipotezy interpretacyjne. W sytuacji konfliktu interpretacji można przyjąć różne kryteria hierarchizacji kontekstów, strategię poszukiwania kontekstu rozstrzygającego itp.

Ujmując rzecz z innej perspektywy, można powiedzieć, że hermeneutyka językoznawcza traktuje daną wypowiedź jako wypowiedź w szerokim sensie okazjonalną, wymagającą uwzględnienia różnych mechanizmów pragmatycznych, uwzględniających przekonania i intencję autora, które pozwolą na odczytanie treści zamierzonej przez autora.

Podsumowanie

Hermeneutykę analityczną Przełęckiego należy osadzić między biegunami wyznaczonymi przez hermeneutykę logiczną i hermeneutykę językoznawczą. Do hermeneutyki logicznej zbliża ją cel, którym jest rekonstrukcja dyskursywnej myśli autora (aczkolwiek niekoniecznie w postaci pełnego systemu). Do hermeneutyki językoznawczej zbliżają ją stosowane narzędzia należące do szeroko

⁴¹ J. Puzynina, *Kontekst a rozumienie tekstu*, „Biuletyn Polskiego Towarzystwa Językoznawczego” 1997, nr LIII.

rozumianej semiotyki logicznej, zwłaszcza jej najmłodszej gałęzi – pragmatyki (choć z krytycyzmem i podejściem poniekąd autorskim).

Roboczo można by zdefiniować „hermeneutykę analityczną” jako metodologię interpretacji tekstów (filozoficznych) korzystającą z narzędzi wypracowanych na gruncie filozofii analitycznej, zwłaszcza szeroko rozumianej logiki (w tym semiotyki). Jej wykorzystanie polega na interpretacji dążącej do rekonstrukcji, eksplikacji oraz twórczego rozwinięcia myśli wyrażonej w tekstach (filozoficznych), a także rozwiązania postawionych w nich problemów.

Tak określoną hermeneutykę możemy rozważać w kilku kontekstach pragmatycznych: jako program o charakterze filozoficznym, metodologicznym, dydaktycznym lub społecznym. W tym pierwszym wypadku byłaby to analityczna wersja filozofii szukającej zrozumienia. W drugim – zmierzałaby ona do opisanie czynności metodologicznych podejmowanych przez filozofów, dążący m.in. do ukazania cech charakterystycznych ich rozumowań, np. typów założeń przez nich przyjmowanych czy frekwencji różnych typów rozumowań.

Szerszego objaśnienia wymaga społeczny i dydaktyczny program związany z hermeneutyką analityczną. Jak zauważył Bocheński:

Filozofia jest często pojmowana jako rodzaj gry intelektualisty, bez społecznego znaczenia. Tak mówi się jeszcze częściej o filozofii analitycznej niż o dawniejszych odmianach tej nauki [...]. Można to zilustrować opowiadaniem, które często mam zwyczaj przedkładać w tym kontekście. Młody człowiek, który stracił swoją religię czy światopogląd, przychodzi do filozofa i mówi: „Pan jest mędrcom, proszę mi powiedzieć...”, i stawia kantowskie pytania: „Co mogę wiedzieć?”, „Co powinienem czynić?”, „Czego wolno mi oczekiwać?”. Jak zareaguje filozof analityk? Przypuszczalnie poda młodemu człowiekowi szklanekę wody lub papierosa, aby go uspokoić, a potem powie: „To ładnie, że pan troszczy się o te piękne pytania, ale moje zainteresowanie sprowadza się do pytania, jak można by zrekonstruować mistrzowski argument Diodora Kronosa? Pan wie – trzeci wiek przed Chrystusem – brakuje dwu przesłanek”. Tak to jest. Młody człowiek miał nadzieje, że znajdzie mądrego przewodnika dla swego życia – a znajduje fachowca-technika, który nie troszczy się zupełnie o jego wielkie pytania. Odchodzi więc i pada ofiarą sofistów, których świat

jest dzisiaj pełny. Tak pojmuje się często rolę filozofii analitycznej: jako gry dla specjalistów obcej życiu⁴².

Bocheński wskazuje, że społeczna rola filozofii analitycznej nie polega na rozwiązywaniu zagadnień moralnych, egzystencjalnych czy światopoglądowych. Jednakże wciąż niesie ona wiele korzyści. Między innymi wzmacnia zmysł krytycyzmu, chroni przed dogmatyzmem, ideologiami, manipulacją – ogólnie: irracjonalną stroną naszej natury. Nie należy być może tych korzyści przeceniać czy wiązać przesadnej wiary w samo nauczanie filozofii analitycznej jako skutecznego środka, ale nie można im także odmówić należnej im wartości – ani wyzbywać się nadziei, że filozofia analityczna przysłuży się tak określonej celowi.

Dydaktyczną rolę i wartość projektu hermeneutyki analitycznej najłatwiej można przedstawić, przywołując opinię Kotarbińskiego o Twardowskim:

Zastawszy w Polsce ugór, porosły wybujałymi chwastami, zakasał rękawy i począł rwać zielsko, a sadzić pożywną jarzynę [...]. I jął tępic słomiany ogień, niepunktualność, zawodność w umowach, niesystematyczność, pogoń za tym, co jego teraz właśnie najbardziej zajmuje; a zmuszał do przysiadywania fałdów, respektowania więzi organizacyjnej, do pięciopalcówek różnego rodzaju, dokładnych referatów, obiektywnych streszczeń...⁴³

Jeśli streszczenie było podniesione do takiej rangi, tym bardziej nie można odmówić wartości dydaktycznej interpretacjom zmierzającym do ukazania struktury rozumowania (czy jego kolejnych kroków) przedstawionego przez danego autora. Funkcje streszczenia i interpretacji są podobne: polegają na trafnym odczytaniu intencji autora, jego myśli ujętej w kontekstowo uwarunkowanej formie językowej.

⁴² J.M. Bocheński, *O filozofii analitycznej*, w: tegoż, *Logika i filozofia. Wybór pism*, naukowo opracował J. Parys, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1993, s. 47–48.

⁴³ T. Kotarbiński, *Kazimierz Twardowski*, „Pion” 1936, nr 21(138). Humorystycznie, ale niezwykle wymownie rola streszczeń wybrzmiewa we wspomnieniu Izydory Dąbmskiej, która przez wiele lat pełniła funkcję sekretarza Twardowskiego: „[...] Izydora Dąbmska wspominała, jak żalił się jeden z uczestników seminarium Kazimierza Twardowskiego, że profesor co tydzień na podstawie wybranego artykułu zadaje napisanie rozprawy naukowej, którą nazywa «streszczeniem»”. K. Czarnota, *Jak uczyć logiki – postulaty Kazimierza Ajdukiewicza i ich realizacja*, „Filo-Sofija” 2015, nr 28, s. 123.

Bibliografia

- Bocheński J.M., *O filozofii analitycznej*, w: tegoż, *Logika i filozofia. Wybór pism*, naukowo opracował J. Parys, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1993.
- Bollnow O.F., *What Does it Mean to Understand a Writer Better Than He Understood Himself*, „Philosophy Today” 1973, No. 23(1).
- Bronk A., *Hermeneutyka filozoficzna*, w: *Filozofować dziś. Z badań nad filozofią najnowszą*, red. A. Bronk, TN KUL, Lublin 1995.
- Bronk A., *Rozumienie, dzieje, język*, RW KUL, Lublin 1988.
- Czarnota K., *Jak uczyć logiki – postulaty Kazimierza Ajdukiewicza i ich realizacja*, „Filo-Sofija” 2015, nr 28.
- Dilthey W., *Pisma estetyczne*, PWN, Warszawa 1982.
- Glock H.-J., *What is Analytic Philosophy?*, Cambridge University Press, Cambridge 2008.
- Indrzejczak A., Nowak M., *Metody logiki. Dedukcja*, WUŁ, Łódź 2016.
- Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2001.
- Kotarbiński T., *Dobra robota w filozofii*, „Studia Filozoficzne” 1973, nr 8.
- Kotarbiński T., *Kazimierz Twardowski*, „Pion” 1936, nr 21(138).
- Nieznański E., Świętorzecka K., Tomanek R., *U podstaw analizy filozoficznego dyskursu z wykorzystaniem interpretacji Władysława Tatarkiewicza*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Wyszyńskiego Warszawa 2010.
- Palmer R. E., *Hermeneutics. Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*, Northwestern University Press, Evanston 1969.
- Platon, *Gorgiasz*, w: tegoż, *Dialogi*, t. I, przełożył oraz wstępem i objaśnieniami opatrzył W. Witwicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2005.
- Przełęcki M., *Argumentacja etyczna w „Gorgiaszu” Platona*, w: tegoż, *Lektury platońskie*, WFiS UW, Warszawa 2000.
- Przełęcki M., *Argumentacja reisty*, „Studia Filozoficzne” 1984, nr 5(222).
- Przełęcki M., *Hermeneutyka logiczna w ujęciu Bogusława Wolniewicza*, w: tegoż, *Horyzonty metafizyki*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2007.
- Przełęcki M., *Lektury platońskie*, WFiS UW, Warszawa 2000.
- Przełęcki M., *Nad wierszem Jarosława Iwaszkiewicza*, „Studia Filozoficzne” 1980, nr 3(172).
- Przełęcki M., *O interpretacji tekstów filozoficznych*, w: *Skłonność metafizyczna*, red. M. Omyła, Wydawnictwo WFiS, Warszawa 1997.

- Przełęcki M., *Wartość poznawcza wypowiedzi literackich i filozoficznych*, w: *Wypowiedź literacka a wypowiedź filozoficzna*, red. M. Głowiński, J. Sławiński, Ossolineum, Wrocław 1982.
- Puzynina J., *Kontekst a rozumienie tekstu*, „Biuletyn Polskiego Towarzystwa Językoznawczego” 1997, nr LIII.
- Ricoeur P., *Egzystencja i hermeneutyka*, PAX, Warszawa 1975.
- Ricoeur P., *Zadanie hermeneutyki*, przeł. P. Graff, w: tegoż, *Język, tekst, interpretacja*, PIW, Warszawa 1989.
- Schleiermacher F., *Hermeneutics and Criticism: And Other Writings*, ed. A. Bowie, Cambridge University Press, Cambridge 1998.
- Szymanek K., *O logicznej analizie tekstu*, w: *Instrukcja obsługi tekstów. Metody retoryki*, red. nauk. J. Wasilewski, A. Nita, GWP, Sopot 2012.
- Wolniewicz B., *Hermeneutyka logiczna*, w: tegoż, *Filozofia i wartości*, t. 2, Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1998.

Streszczenie

Artykuł przedstawia koncepcję hermeneutyki analitycznej jako teorii i metodologii interpretacji tekstów wyrosłej na gruncie filozofii analitycznej. W pierwszej części przywołano wybrane definicje hermeneutyki oraz jej najważniejsze postulaty, a także metodę interpretacji twórczej sformułowaną przez Tadeusza Kotarbińskiego. W drugiej przedstawiono przykłady interpretacji zaczerpnięte z *Lektur platońskich* Mariana Przełęckiego, które posłużyły do scharakteryzowania wybranych narzędzi interpretacyjnych hermeneutyki analitycznej. Część trzecia zawiera zestawienie hermeneutyki analitycznej z hermeneutyką logiczną oraz filologiczną w rozumieniu Bogusława Wolniewicza. W podsumowaniu omówiono wybrane aspekty hermeneutyki analitycznej jako programu filozoficznego, metodologicznego, społecznego i dydaktycznego.

Słowa kluczowe: Marian Przełęcki, hermeneutyka, filozofia analityczna, Szkoła Lwowsko-Warszawska

Summary

Analytical hermeneutics. Reflections on Marian Przełęcki's *Readings in Plato*

The article presents the conception of analytical hermeneutics as a theory and methodology of text interpretation developed on the grounds of analytical philosophy. In the first part, the author recalls selected definitions of hermeneutics and its most important postulates, as well as the method of creative interpretation formulated by Tadeusz Kotarbiński. The second section presents examples of interpretations taken from Marian Przełęcki's *Lektury platońskie* [*Readings in Plato*], which were used to describe selected interpretative tools of analytical hermeneutics. The third part contains a comparison of analytical hermeneutics with logical and philological hermeneutics defined by Bogusław Wolniewicz. The summary discusses selected aspects of analytical hermeneutics as a philosophical, methodological, social and didactic program.

Key words: Marian Przełęcki, hermeneutics, analytic philosophy, Lvov-Warsaw School