

Adam Nowaczyk

Dosłowność, metafora i nonsens w filozofii

J. Pelc (red.) *Język współczesnej humanistyki*, BMS, Warszawa 2000, s. 207 – 222.

Czym różni się wróbel?

Tym, że ma jedną nóżkę bardziej.

Jacques Prevert

Filozofia powszechnie uchodzi za dyscyplinę humanistyczną, a w Polsce ma nawet urzędowe tego potwierdzenie w spisie dyscyplin Komitetu Badań Naukowych. Jednakże z uwagi na panującą w niej różnorodność problematyki i metod trudno byłoby wskazać taką definicję humanistyki, która objęłaby ogół dociekań filozoficznych. Czytelnik Heideggera, który weźmie do ręki tom pism R. Montague zatytułowany *Formal Philosophy* na pewno się zdziwi, że to też filozofia. Podobne zdziwienie ogarnie czytelnika wspomnianego tomu, jeśli otworzy na dowolnej stronie *De la grammatologie* J. Derridy. Skrajne wewnętrzne zróżnicowanie filozofii, uzasadnione merytorycznie różnorodnością przedmiotów refleksji filozoficznej, potęguje dodatkowo charakterystyczne dla całej humanistyki zjawisko rywalizujących szkół zainteresowanych tą samą sferą przedmiotową. Wszystko to sprawia, że często współczesny filozof nie czyta tekstów innego współczesnego filozofa, a usiłując je czytać stwierdza, że ich nie rozumie i w rezultacie niekiedy **odmawia im sensu**.

Brak rozumienia tekstów kolegi reprezentującego tę samą szeroko pojętą dyscyplinę jest obecnie zjawiskiem pospolitym, nawet w naukach cieszących się większym niż filozofia autorytetem; natomiast kwestionowanie ich **sensowności** jest - jak się zdaje - osobliwością filozofii. Narzuca się zatem pytanie, czy praktyka taka ma jakieś podstawy merytoryczne.

Kwestionowanie sensowności pojęć i twierdzeń ma w filozofii długą tradycję. Można się tego dopatrywać już w Arystotelesowskiej krytyce Platońskich idei jako **pojęcia rodzącego paradoksy**. Podobny charakter ma tradycyjna filozoficzna krytyka pojęcia nieskończoności aktualnej. Kiedy Berkeley zakwestionował pojęcie materii jako substancji istniejącej poza umysłem oskarżał je o **sprzeczność wewnętrzną**. Z kolei Hume, stawiając pod znakiem zapytania pojęcie substancji (jako substratu) i związku koniecznego odwoływał się do **założenia doktrynalnego** o wywodzeniu się wszelkich idei z impresji. Na określonych założeniach doktrynalnych opiera się też zakwestionowanie przez Carnapa sensowności całej „metafizyki” (do której zaliczał znaczną część epistemologii i ca-

łą etykę normatywną). Założenia te, to teoria składni logicznej *plus* weryfikacyjna teoria znaczenia.

Tę najbardziej radykalną próbę podważenia sensowności niemal całej filozofii pozbawiła zwolenników przede wszystkim wszechstronna krytyka weryfikacyjnej koncepcji znaczenia. Ponieważ nie pojawiła się żadna doktryna zdolna odegrać podobną rolęⁱ, nastąpił czas zwiększonej tolerancji wobec wypowiedzi filozoficznych, nie zakłócanej przez radykałów. Wprawdzie sensowność pewnych pojęć, formuł i sposobów artykulacji nadal bywa kwestionowana, ale oceny zostały złagodzone; nie odmawia się im wszelkiego sensu, lecz tylko sensu „empirycznego”, „deskryptywnego”, „poznawczego” itp. Oceny takie padają ze strony rzeczowników „unaukowania filozofii” lub, przynajmniej, uściślenia wypowiedzi filozoficznych. Strona przeciwna raczej unika oskarżeń o brak sensu, szermuje za to argumentem jałowości, ubóstwa treściowego i braku głębi. Zarzut prawienia nonsensów odpięra argumentem o arbitralności wszelkich kryteriów sensowności wypowiedzi poza poczuciem zrozumienia, jak wiadomo różnym u różnych osób, w zależności od indywidualnych uzdolnień i przebytego treningu w posługiwaniu się słowem. Argument ten pozwala zarazem zachować poczucie wyższości wobec krytyka, przysługujące temu, kto rozumie więcej.

Wypada przyznać, że teoretyczne podstawy kwestionowania sensowności tekstu filozoficznego są na pierwszy rzut oka dość wątle. Najczęściej spotykamy się z opinią, że mamy do czynienia z tekstem, który nie daje się sparafrazować w języku dyskursywnym, czyli takim, gdzie wszystkie wyrażenia interpretowane są **dosłownie**. Przy takim podejściu pojęcie interpretacji dosłownej (inaczej: literalnejⁱⁱ) jest pojęciem kluczowym i z pewnością wymaga sprecyzowania. Pojęciu interpretacji literalnej przeciwstawia się zazwyczaj pojęcie **interpretacji metaforycznej**, które znacznie częściej bywa przedmiotem analiz, zapewne z uwagi na to, że jest ono przedmiotem zainteresowania nie tylko filozofii, lecz również poetyki, retoryki i lingwistyki.

Nie ulega wątpliwości, że większość tekstów filozoficznych, podobnie jak teksty z innych dziedzin humanistycznych, obficie posługuje się metaforami. Jednakże w zapatrywaniach poszczególnych filozofów na kwestie dotyczące metafor występuje szereg istotnych różnic. Różne są opinie już w tak podstawowej kwestii jak, co jest, a co nie jest metaforą. Jedni dostrzegają w tekście tylko metafory „literackie”, negując metaforyczny charakter pewnych utrwalonych w pismach danego filozofa lub szkoły filozoficznej związków frazeologicznych; natomiast inni przypisują sens wyłącznie metaforyczny większości podstawowych kategorii filozoficznych, powołując się na to, że wszelkie znane próby ich eksplikacji posługują się metaforami. Istotne różnice zdań występują w kwestii do-

puszczalności i roli metafor w wypowiedzi filozoficznej. Część filozofów toleruje metafory jedynie we wstępnym stadium artykulacji i jeśli nawet - co często się zdarza - zaniechają ich literalizacji, odczuwają z tego powodu pewien dyskomfort. Na przeciwnym biegunie usadowili się filozofowie, którzy metaforyczny sposób artykulacji treści filozoficznych uznają za nieunikniony i nie odczuwają z tego powodu przykrości. Utrzymują, że metafora może być parafrazowana jedynie za pomocą innej metafory, co zresztą uznają za pożądane, ponieważ pozwala ujawnić sens pierwotnie nie dość wyraźnie eksponowany. Proponowane im parafrazy dosłowne dyskwalifikują jako wypaczające i skrajnie zubażające treść filozoficznych metafor. Omawiane ostatnio stanowisko zakłada oczywiście, że istnieją treści, które dają się wyrazić wyłącznie metaforycznie. Dzielą filozofów również opinie na temat wartości poznawczej metafor, przy czym najostrzejsza kontrowersja zachodzi między tymi, którzy odmawiają metaforom wartości poznawczej, a tymi, którzy metaforyczny charakter wypowiedzi filozoficznych traktują jako ich walor istotny, a zarazem niezbywalny. Wówczas to pierwsi często oskarżają drugich o produkowanie nonsensów, drudzy natomiast - dla poprawy samopoczucia - tworzą jakąś koncepcję wiedzy niedyskursywnej.

Nie wydaje się, aby wspomnianych powyżej kontrowersji i napięć można było uniknąć, natomiast można by przynajmniej starać się wyjaśnić, o co w nich naprawdę chodzi, mając na uwadze wyłącznie względy merytoryczne.

Przyjmijmy jako roboczą hipotezę, że wyrażenie językowe (zazwyczaj mające gramatyczną postać zdania) może być przez poszczególnego użytkownika języka interpretowane **dosłownie** albo **metaforycznie** albo pozostawać **kompletnie niezrozumiałe**. Założenie to nie powinno budzić wątpliwości pod warunkiem, nie dotyczy niezamierzonych pomyłek językowych nadawcy lub rozpoznawanych jako takie przez odbiorcę. Założmy ponadto, że każdy użytkownik języka wybiera literalną interpretację wyrażenia, **jeśli tylko może to zrobić**. Sens tego „może” jest dwojaki, co odpowiada dwu różnym sytuacjom: w pierwszym przypadku **nie może**, ponieważ **interpretacja literalna nie istnieje lub nie jest mu znana**, w drugim przypadku - **nie może**, ponieważ **zakazują tego pragmatyczne maksymy konwersacji**ⁱⁱⁱ. Są wśród nich maksymy o różnym stopniu ogólności a także o różnym zakresie zastosowań, ponieważ istnieją różne typy konwersacji. Względnie szeroki zasięg ma - na przykład - maksyma zakazująca przypisywania uczestnikom konwersacji intencji i przekonań, których nie mają. W myśl tej zasady, kiedy w rozmowie słyszymy zdanie *Jest jak jest*, automatycznie przypisujemy mu metaforyczną interpretację *Należy pogodzić się z tym, co jest*, ponieważ nie posadzamy rozmówcy o chęć uprzytamniania nam treści tautologii. Ta sama maksyma nakazuje

nam interpretować metaforycznie zdania sprzeczne i jawnie fałszywe^{iv} chyba, że przytaczane są w charakterze przykładów lub występują w argumentacji *reductio ad absurdum*. Wprawdzie wiele zdań nie może być interpretowanych inaczej, jak tylko metaforycznie, to jednak, ogólnie rzecz biorąc, metaforyczność nie jest bezwzględną cechą zdań, lecz zależy od charakteru konwersacji. Zdanie *Nikt nie jest aniołem* może być rozumiane dosłownie w jakiejś dyspucie teologicznej, chociaż na ogół wypowiedziane jest z intencją usprawiedliwienia czyichś niecných postępków. O tym, jak silnie na treść metaforycznej interpretacji zdania wpływa nasza wiedza o jego autorze, świadczy nasz sposób interpretacji aforyzmu Einsteina *Bóg nie gra w kości*, który interpretujemy jako *Prawa przyrody nie mają charakteru statystycznego* lub - zważywszy, że ta formuła też może okazać się metaforą - jako prognozę *Mechanika kwantowa zostanie kiedyś zastąpiona teorią deterministyczną*. W pewnych przypadkach możemy mieć trudności z ustaleniem, która z dwóch sytuacji wymuszających interpretację metaforyczną zachodzi. Na przykład aforyzm Sartre'a *Człowiek jest wolnością* może być potraktowany jako zdanie dewiacyjne lub przykład bezładu semantycznego i z tej racji pozabawiony interpretacji dosłownej; możemy również utrzymywać, że przy interpretacji dosłownej jest to zdanie ewidentnie fałszywe, którego treści Sartre nie mógł podzielać, ponieważ wynika zeń, że człowiek jest obiektem abstrakcyjnym tego typu co wolność. Rozterki tego rodzaju winna rozstrzygać jakaś teoria interpretacji dosłownej (literalnej) regulująca kwestie składniowe i semantyczne, a przy tym taka, w której składnia jest podporządkowana semantyce. Składnia języków naturalnych (etnicznych), której uczymy się w szkołach pod nadzorem lingwistów i filologów, jest nadmiernie tolerancyjna, a filozofowie chętnie z tego korzystają. Dla kunsztownego zdania *Byt jest rozumiały swą własną rozumiałością*^v musimy szukać interpretacji metaforycznej, między innymi dlatego, że przymiotnik *rozumiały* zapewne nie powinien wiązać się z narzędnikiem.

Przyjęte tu założenie, że interpretacja zdania może być tylko literalna albo metaforyczna albo żadna, implikuje bardzo szerokie pojęcie metafory. Jest to w zasadzie zgodne z nowoczesnymi teoriami metafory^{vi}, w przeciwieństwie do teorii klasycznych, gdzie metafora (przenośnia) była tylko jedną z figur stylistycznych (tropów)^{vii}. Teorie metafory podejmują z reguły niesłychanie trudne zadanie opisanie mechanizmu interpretacji metaforycznej. Ponieważ punktem wyjścia bywa tu analiza kilku względnie prostych przykładów, rezultat nie ma waloru uniwersalności. Często, charakteryzując ten mechanizm, używa się zwrotów metaforycznych w rodzaju: „współpraca dwóch myśli”, „ugoda między kontekstami” (I. A. Richards), „napięcie semantyczne, z którego wyłania się nowy sens ogar-

niający całe zdanie” (P. Ricoeur)^{viii}. Nie na miejscu byłoby czynić z tego powodu komukolwiek zarzuty zważywszy, jak trudno w pewnych przypadkach zrekonstruować mechanizm interpretacji uchodzącej za dosłowną, co z natury rzeczy powinno być łatwiejsze.

To, co naprawdę dzieje się w umyśle interpretatora metafory jest i zapewne pozostanie w dużym stopniu tajemnicą zarówno dla postronnych, jak i dla niego samego. Można jedynie przypuszczać, że zachodzą tu jakieś na wprost świadome lub wręcz nieświadome (jeśli takie istnieją) procesy wnioskowania wykorzystujące wszelką przydatną w danym przypadku wiedzę. Pytanie, którego nie możemy tu uniknąć brzmi: **W jaki sposób możemy się dowiedzieć, czy ktoś daną wypowiedź zinterpretował i jak ją zinterpretował?** Pytanie to dotyczy zarówno interpretacji metaforycznej jak i literalnej. Generalna odpowiedź jest prosta i raczej niekontrowersyjna: mogą nas o tym poinformować jedynie werbalne i pozawerbalne zachowania danej osoby. Zrozumienie komendy wojskowej sprawdza się śledząc jej wykonanie; zrozumienie reguły arytmetycznej - przez jej zastosowania w obliczeniach; zrozumienie poznanych na wykładzie praw fizyki - przez rozwiązywanie odpowiednich zadań. W dwu ostatnich przykładach jest coś wspólnego: sprawdzamy, czy odbiorca komunikatu językowego, którego interpretację testujemy, potrafi zeń wyprowadzić odpowiednie wnioski (posiłkując się zgromadzoną uprzednio wiedzą). Metoda ta zakłada, że pewne sposoby wnioskowania - traktowane jako „poprawne” - są integralnie związane z językiem, którego używamy, określając właściwe temu językowi związki wynikania między zdaniami. Jednakże wiadomo, że dwie osoby respektujące we wnioskowaniach te same związki wynikania mogłyby wiązać z wyrażeniami kompletnie różne znaczenia (odnosząc wyrażenia do różnych przedmiotów). W pewnych przypadkach fakt taki daje się zauważyć, pod warunkiem, że będziemy dodatkowo śledzili związane z użyciem wyrażen zachowania pozawerbalne tych osób. (Spostrzeżenie to tłumaczy, dlaczego rzetelne zapoznanie się ze specjalistycznym językiem fizyki bądź chemii wymaga praktyk laboratoryjnych).

Badając czyjś sposób interpretacji zdań zmierzamy w istocie do ustalenia, czy jest on zgodny z naszym sposobem interpretacji tych samych lub innych zdań (proponowanych jako przekład). Zazwyczaj służy temu dociekliwa dyskusja, w trakcie której porównujemy cudze wnioski i deklarowane opinie z naszymi, rejestrując ich zgodność względnie niezgodność. Musimy przy tym założyć, że nasza wiedza jest w odpowiednim zakresie wspólna, chociaż może być w inny sposób werbalizowana. Jeżeli przedmiot dyskusji nie wiąże się bezpośrednio z podejmowanymi aktualnie działaniami pozawerbalnymi, musimy ponadto założyć, że **odpowiedni fragment naszej aparatury językowej (obejmujący jed-**

nostki leksykalne i formy składniowe) interpretowany jest zgodnie. Jeśli założenie to nie jest spełnione, efekty naszych dociekań nad czymś sposobem interpretacji wyrażen mogą być tylko pozorne.

Z powyższych spostrzeżeń wynika, że jeśli zamierzamy osiągnąć sukces w komunikacji jednostronnej z bliżej nieokreślonym gronem osób, a taką jest niewątpliwie publikacja tekstu pisanego, musimy w nim zawrzeć **odpowiednią dawkę języka intersubiektywnego** tzn. interpretowanego zgodnie przynajmniej w kręgu zamierzonych czytelników. Słowo „odpowiednią”, mające określać zakres tej dawki, może tu przybierać sens różny, zależny od tego, jak bardzo zależy autorowi na efektywnym porozumieniu z czytelnikiem.

Intersubiektywność rozumiana jako zgodność interpretacji wymaga relatywizacji do określonej grupy bądź kategorii osób. Język etniczny zawiera w sobie mnogość języków, które osiągają intersubiektywność ograniczoną np. do grupy zawodowej, do pokolenia o podobnej biografii, lub do czytelników tych samych lektur. W myśl tego, co powiedziano powyżej, aby tekst pisany mógł być przez czytelnika zinterpretowany zgodnie z intencjami autora, muszą oni wspólnie partycypować w odpowiednio dużym i - dodajmy - relewantnym ze względu na tematykę tekstu języku intersubiektywnym. Zdania, które poza taki język wykraczają, to na ogół zdania dewiacyjne, zdania o niejasnej składni bądź zawierające słowa dla czytelnika niezrozumiałe lub wieloznaczne w sposób nieusuwalny przez bliski kontekst. Czytelnik, który nie znajdzie dla tych zdań interpretacji literalnej (w przypadku zdań dewiacyjnych jest to niemożliwe), musi zdecydować się na interpretację metaforyczną lub zrezygnować z ich interpretacji. Zdania języka intersubiektywnego mają na ogół interpretację literalną, jednakże maksymy konwersacji mogą zabraniać przypisania im takiej interpretacji, skazując je również na interpretację metaforyczną. W obu przypadkach dociekliwy czytelnik musi podjąć trud stosowania pewnych zabiegów hermeneutycznych. Ponieważ podjęcie dialogu z autorem jest niemożliwe, stawia on szereg hipotez co do tego, jakie wnioski z przeczytanych zdań ich autor skłonny byłby zaakceptować, jakie są jego przekonania nie wyrażone w analizowanym tekście itp. Z hipotez tych wybiera te, które uważa za najbardziej prawdopodobne i - jeśli potrafi - na ich podstawie dokonuje interpretacji tekstu, co w gruncie rzeczy oznacza jego przekład na „własny język”, niekoniecznie intersubiektywny. Mniej dociekliwy lub zgoła niedociekliwy czytelnik może starać się zaoszczędzić sobie trudu i po prostu zapamiętać przeczytane frazy po to, aby je różnych konfiguracjach reprodukowować, gdy uzna to za pożądane.

Pisząc powyżej, że zdania z języka intersubiektywnego mają **na ogół** interpretację literalną, nie chcieliśmy z góry rozstrzygać negatywnie za-

gadnienia następującego: czy można osiągnąć intersubiektywność w przypadkach interpretacji metaforycznej? Jest rzeczą znaną, że często wyrażenia interpretowane pierwotnie jako metaforyczne (np. *dziób statku, ramię dźwigu*) mają parafrazę powszechnie akceptowaną i interpretowaną dosłownie. W ten to sposób metafora generuje nowe znaczenie leksykalne jakiegoś słowa (*dziób, ramię*). Powiada się jednakże, iż są to metafory „martwe” nie będące już metaforami w ścisłym tego słowa znaczeniu. W odróżnieniu od nich, prawdziwe metafory nie są równoważne żadnej ich parafrazie interpretowanej literalnie, ponieważ tworzą one **nowe znaczenia** (w przypadku zdań - **nowe informacje**), których żadna parafraza literalna nie wyczerpuje. Pogląd taki wypowiadają wyraźnie M. Black oraz P. Ricoeur^{ix}; pierwszy stwierdza, że parafraza literalna przynosi straty zawartości poznawczej, drugi - że metafora mówi nam coś nowego o rzeczywistości, czego w literalny sposób powiedzieć się nie da.

Pogląd ten, jeśli jest prawdziwy, stwarza osobliwą sytuację teoretyczną. Nie ulega wątpliwości, że język nasz wzbogaca się zarówno w wymiarze osobniczym jak historycznym. Wzbogacanie to nie polega na definiowaniu nowych wyrażeń za pomocą dawnych (co byłoby wzbogacaniem pozornym, polegającym jedynie na wprowadzaniu skrótów), lecz na pojawianiu się wyrażeń znaczących nieprzekładalnych na język fazy wcześniejszej - na tym właśnie polega pojawianie się nowych znaczeń. Gdyby tych nowych znaczeń nie było, to - pomijając zmiany fonetyczne i gramatyczne jakie tu nastąpiły - moglibyśmy o każdej interesującej nas sprawie opowiedzieć w języku z czasów Mieszka I. Wprawdzie niezbyt dokładnie potrafimy wyjaśnić, jak te nowe znaczenia powstają i jaki jest w tym udział interpretacji metaforycznych, to jednak zarysowuje się następujący dylemat: albo nowe znaczenia są ekwiwalentami metafor albo są one znaczeniami wyrażeń interpretowanych literalnie. W pierwszym przypadku większość używanych przez nas wyrażeń miałaby wyłącznie sens metaforyczny, w co trudno uwierzyć; w drugim - pojawia się pytanie: dlaczegoż to wśród ogromnego bogactwa znaczeń przysługujących wyrażeniom interpretowanym literalnie nie można znaleźć ekwiwalentów dla metafor? Może owa nadwyżka treści, która umyka parafrazom literalnym jest czymś z innego świata^x i żadna strata zawartości poznawczej tu nie zachodzi?

Powróćmy do pytania: czy można osiągnąć intersubiektywność w przypadku interpretacji metaforycznej? Jeśli zgodzimy się na wspomnianą nadwyżkę treści górującą nad treścią parafraz literalnych, to uznać trzeba, że intersubiektywność nie dotyczy właśnie tej nadwyżki, a zatem tego, co miało stanowić szczególny walor metafor. Jak mianowicie mielibyśmy stwierdzić, czy dwie osoby, które tak samo parafrazują daną metaforę, interpretują ją tak samo, czy w różny sposób?

Wszystkie przedstawione powyżej refleksje były niejako zawieszona w próżni, ponieważ określiliśmy interpretację metaforyczną jako przeciwieństwo interpretacji dosłownej, nie precyzując, na czym ta ostatnia polega. Ścisłe sprecyzowanie pojęcia interpretacji dosłownej jest zadaniem teorii semantycznej, która nie mogłaby nawet w zarysie być przedstawiona w tym krótkim eseju.

Rozróżnienie między interpretacją dosłowną a metaforyczną dotyczy **mechanizmu** interpretacji. Bez szczególnej dbałości o ścisłość można powiedzieć, że dosłowna interpretacja zdania (lub innego wyrażenia złożonego) polega na ustalaniu znaczenia całości na podstawie znaczenia jego elementarnych składników znaczących (słów, morfemów leksykalnych) według powszechnie obowiązujących w danym języku reguł semantycznych (będących właśnie regułami interpretacji wyrażen złożonych). Reguły semantyczne odwołują się do struktury składniowej całości, ale również do pewnych formalnych własności składników i relacji między nimi. Reguły te są proste w przypadku zdań elementarnych w rodzaju *Warszawa jest miastem*, ale już w przypadku zdania *Warszawa jest dużym miastem* osiągają znaczny stopień złożoności. Interpretując zwrot *duże miasto* musimy uprzytomnić sobie związek znaczeniowy słowa *duży* ze słowem *większy*, które wskazuje na jakiś bliżej nieokreślony porządek w jakimś również nieokreślonym zbiorze obiektów. Leksykalne znaczenie słowa *miasto* informuje nas, że chodzi o porządek w zbiorze miast. Tu interpretator musi skorzystać z informacji, w jaki sposób zwyczajowo porządkuje się zbiór miast. Ten zawiły opis (zresztą jeszcze nie kompletny) nie jest sprawozdaniem z rozumowań przeprowadzanych przez interpretatora; interpretacja dosłowna przebiega podświadomie, a o jej regułach, podobnie jak o regułach gramatyki, interpretator wyrażen może nawet nie wiedzieć, że takie istnieją.

Jeszcze poważniejsze problemy nastrocza opis mechanizmu interpretacji zdania *Śmierć jest wielka* (pierwsza część znanego aforyzmu Jaspersa). Przymiotnik *wielka* (podobnie jak w poprzednim przykładzie *duży*) odsyła do bliżej nieokreślonego porządku, przy czym pole owego porządku nie zostało wskazane *explicite*. Zważywszy, iż, na przykład, śmierć Sokratesa to pewne konkretne zdarzenie, możemy ustalić, że śmierć jako taka (o którą tu zapewne chodzi) to pewien gatunek zdarzeń. Zbiorem porządkowanym byłaby wówczas jakaś rodzina gatunków zdarzeń. Nie wykluczone, że jakiś system preferencji uruchamiany przez kontekst wypowiedzi pozwala ustalić, że chodzi tu wyłącznie o gatunki zdarzeń będących udziałem ludzi, a także dokonać wyboru określonego tych gatunków uporządkowania i ustalenia miejsca, od którego poczynając stosuje się określenie *wielka*. Tak przedstawiony sposób interpretacji, jeśli w ogóle jest tu możliwy, prowadzi do wniosku, że treść omawiane-

go zdania jest dość banalna, co skłania nas raczej do interpretacji metaforycznej głoszącej - na przykład - iż fakt, że ludzie umierają, ma decydujący wpływ na ich kondycję egzystencjalną. W przytoczonej parafrazie pojawiają się jednostki leksykalne, które nawet domyślnie nie występują w omawianej wypowiedzi, co dobitnie świadczy o tym, że istotnie mamy do czynienia z (udaną lub nie) interpretacją metaforyczną.

Dwa omówione powyżej przykłady ujawniają, że nawet w przypadku interpretacji uchodzącej powszechnie za dosłowną interpretator musi odwoływać się do przyswojonej uprzednio wiedzy bardzo różnego autoramentu. Może to nasuwać wątpliwości, czy rzeczywiście jest to interpretacja dosłowna. Wątpliwości te może rozstrzygnąć jedynie przeprowadzenie wyraźnej cezury między wiedzą składającą się na kompetencję językową a wiedzą pozostałą (pozajęzykową).

Cytowana już wcześniej wypowiedź Sartre'a *Człowiek jest wolnością*, podobnie jak zdanie *Cezar jest liczbą pierwszą* (przytaczane przez Carnapa jako przykład nonsensu) nie mają interpretacji dosłownej, ponieważ reguły semantyczne żadnej takiej interpretacji dla nich nie przewidują.

Mówiąc o interpretacji dosłownej nie możemy uniknąć pytania: jak zakwalifikować zdania, w których poszczególne jednostki leksykalne mają co najwyżej sens metaforyczny? Nieodparcie narzuca się odpowiedź: zdania takie są metaforami lub - w skrajnym przypadku - są pozbawione sensu. Jednakże trzeba z kolei zapytać: które to słowa (względnie zwroty idiomatyczne) mają co najwyżej sens metaforyczny, *ergo* nie mogą być interpretowane literalnie? Kwestii tej z pewnością nie rozstrzyga ich obecność względnie nieobecność w słownikach.

Ostatnie z postawionych tu pytań powinno uprzytomnić nam, że pojęcie interpretacji dosłownej jest filozoficznie obciążone. Wiadomo przecież, że w krytyce filozoficznej pojęć i twierdzeń często chodzi o sposób interpretacji poszczególnych słów. Ale nie to jest w omawianej kwestii najistotniejsze.

Semantyczne reguły interpretacji zdań, jakie próbujemy formułować, nie są, a przynajmniej nie powinny być, tworem fantazji. Są to hipotezy teoretyczne, które mogą być w pewien pośredni sposób testowane przez obserwację werbalnych i niewerbalnych zachowań interpretatora. Jeśli reguły te mają objąć nieograniczoną (teoretycznie) mnogość struktur zdaniowych, muszą odwoływać się do pewnych klasyfikacji wyrażen odpowiadających różnym rodzajom przedmiotów oraz pewnych formalnych charakterystyk tych przedmiotów. W ten sposób do dociekań semantycznych wkracza **ontologia** w tradycyjnym, filozoficznym rozumieniu.

Język naturalny, który jest w pewnym sensie językiem uniwersalnym, bez którego nie zaczęłyby się ani filozofia ani nauka, sam taką ontologię zawiera w sposób jawny w postaci nazw pewnych ogólnych kategorii by-

tów i określeń charakteryzujących ich własności i zachodzące między nimi relacje. Jest to ontologia nadzwyczaj bogata i wewnętrznie zróżnicowana, głównie dzięki temu, że język naturalny ma zadziwiająco zdolność **substancjalizacji** niemal wszystkich części zdania, a także samych zdań. Substancjalizacja polega na przekształcaniu wyrażen nie mających charakteru nazwowego w nazwy (frazy nominalne). W skromnym zakresie może to unaocznic kilka parafraz prostego zdania *Ta róża jest jaskrawo czerwona*, a mianowicie: *Jaskrawa czerwien jest własnością tej róży/ Czerwien tej róży ma własność bycia jaskrawą/ Jaskrawość jest własnością przysługującą czerwieni tej róży/ To, że ta róża jest jaskrawo czerwona, jest faktem*. Filozofowie mogliby tu dopisać dalsze parafrazy w rodzaju: *Ta róża należy do gatunku (klasy) przedmiotów jaskrawo czerwonych/ Między tą różą a własnością bycia jaskrawo czerwoną zachodzi stosunek subsumcji* itp. Pojawiające się tu nazwy sugerują, a nawet w pewnym sensie zobowiązują nas (jeśli parafrazy takie zechcemy interpretować literalnie) do uznania za istniejące mnóstwa abstrakcyjnych, zhierarchizowanych bytów^{xi}.

Ontologia wpisana w język naturalny jest ontologią „naiwną”^{xiii}, nie wolną od paradoksów i sprzeczności, skutkiem czego nie jest wcale najlepszym zapleczem ontologicznym semantyki. Stąd między innymi wywodzą się przedsięwzięcia zmierzające do uwolnienia tej ontologii od sprzeczności i zredukowania jej do możliwie najwęższej bazy pojęciowej, a jednak takiej, która byłaby wystarczającą podstawą dla semantyki wypowiedzi mających walory poznawcze. Zazwyczaj chodzi tu o skonstruowanie ontologii adekwatnej dla semantyki języka nauki.

Jest oczywiste, że tego rodzaju przedsięwzięcia wypędzają wiele wyrażen i struktur składniowych z królestwa dosłowności do królestwa metafor, przyznając wizy powrotne tylko tym, które legitymują się parafrazą literalną. Inicjatywom takim towarzyszy często motywacja filozoficzna. Jednym z najbardziej restryktywnych projektów ograniczenia zasięgu dosłowności był niewątpliwie reizm Kotarbińskiego odmawiający interpretacji dosłownej wszelkim wyrażeniom zawierającym tzw. nazwy pozorne (nie będące nazwami rzeczy). Łagodniejszą próbą ograniczenia bazy ontologicznej semantyki jest często formułowany postulat eliminacji bytów, dla których nie potrafimy wskazać kryterium identity.

Aczkolwiek określenia, którymi posługuje się „naiwna” ontologia języka potocznego sprawiają nam wiele kłopotów, nie widać przekonujących racji, aby odmawiać im interpretacji literalnej; wszak mają one na ogół egzemplifikacje wskazywane za pomocą terminów nie budzących zastrzeżeń. (Z łatwością przytaczamy przykłady własności, stosunków, faktów, zdarzeń itp.) Jednakże manipulacje przy „naiwnej” ontologii zawartej w języku potocznym motywowane są nie tylko potrzebami seman-

tyki. znacznie częściej wiążą się one z próbami stworzenia oryginalnej **metafizyki**, której zadaniem byłoby odsłonięcie transcendentnej struktury bytu, niedostępnej dla nauk szczegółowych. Nierzadko dalszym, mniej lub bardziej uświadamianym celem takich przedsięwzięć jest ugruntowanie pewnego systemu wartości mającego zapewnić sens czy to dziejom ludzkości, czy też egzystencji jednostkowej. Właśnie takie **systemy metafizyczne** obfitują w terminy, którym nie łatwo przypisać interpretację literalną. Objasnienia takich terminów posługują się zwykle ewidentnymi metaforami w rodzaju: substrat to *podłoże* własności, materia pierwsza to uniwersalne *tworzywo* substancji, istotą jest to, *dzięki czemu* dana rzecz jest tym, czym jest itp. Fakt posługiwania się przez filozofów takimi objaśnieniami nie dowodzi jednakże, iż odpowiednie terminy nie mogą być interpretowane literalnie; nie można wykluczyć, że przynajmniej niektóre z nich mają status terminów teoretycznych o znaczeniach zdeterminowanych przez naczelne założenia jakiejś teorii. Metaforyczne objaśnienia byłyby wówczas pomocniczymi półśrodkami dydaktycznymi (do których uciekają się również fizycy, mówiąc np. o *przyłożonych* siłach, *przepływie* energii itp.). Co zatem miałyby decydować o braku lub wręcz niemożności literalnej interpretacji terminów filozoficznych?

Rozważmy, w charakterze przykładu, status terminu „istota”. Termin ten, wywodzący się z tradycji perypatetyckiej, używany jest przez filozofów różnych orientacji i nie tylko przez filozofów. Często spotykamy się z dociekaniem istoty człowieczeństwa, istoty życia, istoty tragizmu, istoty demokracji itp. Zgodnie z najpospolitszym użyciem słowa „istota” to, o czego istotę pytamy, jest zawsze jakimś *universale*, tj. czymś ogólnym. Już J. S. Mill wyraził opinię, że pytając o istotę człowieka, pytamy o konotację nazwy „człowiek”. Jest to propozycja literalnej parafrazy wyrażenia „istota człowieka” potraktowanego jako metafora. Jednakże taka parafraza jest na ogół przez filozofów odrzucana jako nieadekwatna. Utrzymują oni, że na istotę człowieka składają się cechy **konstrytutywne** dla człowieczeństwa, a więc nie tylko przysługujące faktycznie wszystkim ludziom, lecz zarazem takie, że żaden obiekt **nie mógłby być** człowiekiem, gdyby tych cech łącznie nie posiadał. Filozofowie, którzy mówią o istocie jako zespole cech konstytutywnych dla pewnego *universale* mają tu na myśli **konieczność metafizyczną**, różną od konieczności logicznej lub wynikającej z praw przyrody. Natomiast filozofowie, którzy utrzymują, że tego rodzaju konieczności nie ma, zmuszeni są traktować wypowiedzi o istocie jako metafory, interpretując je w stylu Milla, a w przypadku niezgody na taką „lingwistyczną” interpretację - skłonni są odmawiać im sensu.

W tradycji perypatetyckiej pojawia się również użycie słowa „istota” w zastosowaniu do poszczególnych indywiduów. Zgodnie z aforystycz-

nym wyjaśnieniem, iż istotą danego obiektu jest to, dzięki czemu jest on tym, czym jest, istotę Sokratesa charakteryzowałaby jakaś odpowiedź na pytanie: czym (a raczej *kim*, aby być w zgodzie z gramatyką) jest Sokrates? Jak wiadomo, na pytanie to można udzielić wiele prawdziwych lecz ewidentnie nierównoważnych odpowiedzi, zaś istota Sokratesa winna być jedna. Filozofowie rozwiązują ten problem w dwojaki sposób. Rozwiązanie pierwsze polega na założeniu, iż istota wszystkich egzemplarzy danego gatunku jest ta sama i jest tożsama z istotą odpowiedniego *universale*. W tym ujęciu istota Sokratesa byłaby zarazem istotą Jana Kowalskiego, czyli istotą człowieka. Zakłada się tutaj milcząco, że istnieje jeden wyróżniony w sposób bezwzględny jako „naturalny” podział indywiduów na gatunki; jeden z takich gatunków tworzą ludzie, natomiast nie tworzą go filozofowie, Ateńczycy, ani zwierzęta dwunogie. Takiego użycia terminu „istota” nie może zaakceptować jako literalnego filozof, który odmawia istnienia ontologicznie wyróżnionemu podziałowi indywiduów na gatunki. Rozwiązanie drugie pojawia się niekiedy w metafizyce tomistycznej w związku z tezą o złożeniu substancji z istoty i istnienia. Wprowadza się tu pojęcie istoty jednostkowej konstytuującej indywiduum, tj. sprawiającej, że jest ono rzeczywiście bytem jednostkowym, różnym od innych indywiduów. Tak rozumianą istotą Sokratesa winien zapewne być jakiś zespół cech, z których każda Sokratesowi przysługuje, natomiast łącznie przysługują one tylko jemu. Nawet pomijając fakt, że takich zespołów cech można wskazać bardzo wiele, każdy filozof, który pojęcie istoty jednostkowej skłonny jest zaakceptować, uzna powyższą charakterystykę za niewystarczającą. Również i tu nie da się tu ominąć pojęcia **metafizycznej konieczności** - na istotę Sokratesa mogą składać się tylko te cechy, które Sokrates **musi** posiadać pod groźbą utraty tożsamości.

Jak widać, niezależnie od tego, jak istota jest pojmowana, filozof, który zaprzecza istnieniu konieczności metafizycznych (a na dodatek odrzuca myśl o naturalnej klasyfikacji indywiduów), musi dojść do wniosku, że literalna interpretacja terminu „istota” jest niemożliwa. Podstawą do ustalenia niemożności literalnej interpretacji terminu filozoficznego byłoby tu pewne **założenie doktrynalne**, głoszące, na przykład, że każda intuicyjnie postrzegana konieczność jest koniecznością logiczną lub „lingwistyczną”.

Omawiany przykład można też zakwalifikować inaczej. Zdaniem pewnych filozofów właśnie pojęcie metafizycznej konieczności użyte dla eksplikacji pojęcia istoty jest pobawione sensu literalnego, ponieważ nie ma żadnej intersubiektywnej metody rozstrzygnięcia, które związki bądź stany rzeczy są metafizycznie konieczne. W tej sytuacji zakwestionowanie literalnej interpretacji terminu (zarówno „konieczności metafizycz-

nej” jak i „istoty”) opierałoby się na **metodologicznym wymogu intersubiektywności**.

Oczywiście nie są to jedyne argumenty uzasadniające przeświadczenia o niemożności przypisania terminom filozoficznym interpretacji literalnej. Często jest to po prostu stwierdzenie, że na denotację terminu nałożono wykluczające się warunki albo, że nie jest spełniony niezbędny w danym przypadku warunek jedyności - są to jednakże sposoby krytyki pojęć stosowane nie tylko w filozofii.

Krytyczny filozof, który nie dostrzega możliwości literalnej interpretacji terminu występującego w tekstach innego filozofa może założyć, że ma on pewien sens metaforyczny i starać się sens ten oddać za pomocą stosownej parafrazy. W przypadku, gdy proponowane parafrazy są odrzucane jako nieadekwatne, jego naturalną reakcją jest zakwestionowanie sensowności odnośnego terminu. Z podobną reakcją mogą spotkać się zdania lub większe fragmenty tekstu. Konstatacja, że czyjś tekst jest nonsensowny jest oczywiście **indywidualną** reakcją czytelnika, aczkolwiek wśród filozofów jest ona skorelowana z akcesem do określonej szkoły posługującej się w miarę standaryzowanym językiem. Ci, których zarzut wygłaszania nonsensów najczęściej spotyka, widzą w tym tylko dowód tego, iż języki różnych szkół filozoficznych są **nieprzekładalne** nawet w bardzo luźnym tego słowa znaczeniu (wykluczającym nawet możliwość swobodnej parafrazy). Mogą oni argumentować następująco: wprowadzie brak sensu wyklucza przekładalność, to jednak nieprzekładalność nie jest dowodem braku sensu; po prostu języki różnych szkół filozoficznych wyrażają **różne sensy**.

Należałoby tu zapytać: skąd biorą się te sensy, czyli jaką drogą docieramy do rozumienia tekstów filozoficznych? Chociaż nie jest prawdą, że filozofię można uprawiać tylko w nieskażonym języku potocznym, to jednak język ten jest tu właśnie podstawowym źródłem sensów. Niewątpliwie odgrywa on podobną rolę również w stosunku do „poważnych” dyscyplin naukowych takich jak nauki empiryczne, a nawet matematyka; jednakże w filozofii rola ta jest istotniejsza z uwagi na to, że pojęcia filozoficzne nie mają bezpośredniego odniesienia do przedmiotów doświadczenia. Desygnaty terminów filozoficznych, jeśli takie potrafimy wskazać, dane nam są (poza nielicznymi wyjątkami) za pomocą słów, a tylko bardzo wyspecjalizowane działy filozofii sięgają do specjalistycznej terminologii naukowej.

To silne uzależnienie filozofii od języka potocznego, ma konsekwencje złe i dobre. Złe, ponieważ język potoczny jest nieprecyzyjny i można w nim konstruować paradoksy i antynomie. Dobre, ponieważ podstawowa warstwa języka potocznego jest - zapewne z uwagi na pełnione funkcje praktyczne - wysoce intersubiektywna i jest zaopatrzona w awaryjne

mechanizmy usuwania nieporozumień. Dzięki tym mechanizmom język potoczny można poprawiać. Intersubiektywny charakter tej podstawowej warstwy języka potocznego przejawia się w nie budzących wątpliwości przedmiotowych odniesieniach większości słów oraz wyraźnych związkach logicznych i znaczeniowych między wyrażeniami. O tym, że tak jest, świadczy fakt, że logika formalna została w znacznej części wyabstrahowana z języka potocznego, a także postępy w teoretycznej analizie tego języka. Niewątpliwie w wyższych warstwach języka potocznego przyswajanych w toku postępującej edukacji osobniczej jego intersubiektywność maleje w skutek oddalania się od przedmiotów codziennego doświadczenia w stronę konstruktów teoretycznych o mniej jednoznacznie określonym odniesieniu przedmiotowym. Wzrasta też udział zwrotów metaforycznych przekształcanych w dość tajemniczy sposób w zwroty idiomatyczne, co zapewne jest jednym z generatorów nowożytności. Spychając powyższe prowadzą do wniosku, że tekst filozoficzny nie daje się interpretować, o ile nie zachowuje dostatecznie silnych związków z językiem potocznym. Wymaganie, aby filozof tworzył w języku potocznym jest oczywiście przesadne. Zazwyczaj zauważa się, że filozofia zapożycza słowa z języka potocznego nadając im inny sens. Praktyka taka jest istotnie pospolita, a jej uzasadnieniem jest ochrona tekstu przed nadmiarem neologizmów. Jednakże, jeśli autor nie zamierza uprawiać kryptografii, te nowe sensory słów muszą zostać w jakiś sposób wyjaśnione, a w filozofii nie można tego uzyskać przez ostensję, lecz tylko przy pomocy innych słów, których sens jest dla czytelnika uchwytne. Nie oznacza to, że wszystkie nowe sensory należy zdefiniować. Chodzi po prostu o to, aby przynajmniej pewne słowa, zwłaszcza te o szerokim repertuarze zastosowań, zachowały swe dawne znaczenie, zaś pozostałe - o ile nie zostały zdefiniowane - podstawowe aspekty dawnego znaczenia. Jeśli te dwa warunki nie są spełnione, nie ma racjonalnego powodu, aby korzystać z wyrażen jakiegoś zastanego intersubiektywnego języka; równie skutecznie byłoby posłużyć się arbitralnie dobranymi znakami - w obu przypadkach produkt pozostałby równie niezrozumiały.

Tekst filozoficzny korzysta na ogół zarówno ze słownictwa jak i struktur gramatycznych języka potocznego. Zapożyczenie tych struktur i związanych z nimi reguł semantycznych (tj. reguł interpretacji wyrażen złożonych) jest nawet bardziej istotne niż zapożyczenie słów. Semantycznie zinterpretowana składnia pozwala przypisywać wyrażeniom pewien „sens formalny” (ściślej: formalny składnik sensu)^{xiii}, nawet jeśli poszczególne słowa nie mają ustalonego znaczenia. Tymczasem brak takiej semantycznie uposażonej składni sprawia, że nie jesteśmy w stanie percypować związków znaczeniowych i logicznych między wyrażeniami.

Każde słowo staje się wówczas odrębnym sygnałem, który można co najwyżej **kojarzyć** z innymi^{xiv}.

Język potoczny można poprawiać, ale można go również gruntownie zepsuć. Istotnym zagrożeniem nie jest tu modyfikacja znaczeń słów ani nawet wprowadzanie trudnych do konsekwentnej eksplikacji fraz idiomatycznych w rodzaju *czystego bytu*, *przedmiotu intencjonalnego*, a nawet *prawdy bycia*. Poważne zagrożenie dla sensu wypowiedzi filozoficznej polega na odchodzeniu od semantycznie zinterpretowanych konstrukcji składniowych, jakie pojawiło się w twórczości fenomenologiczno-hermeneutycznego nurtu filozofii współczesnej wywodzącego od (lub nawiązującego do) Heideggera. Sam Heidegger uznał nawet zwykłą szkolną gramatykę języka potocznego (z semantycznego punktu widzenia, jak wiadomo, nadmiernie tolerancyjną) za zbyt krępującą, ponieważ - jego zdaniem - nie pozwala wyrazić różnicy ontologicznej między bytem a byciem^{xv}. Inni autorzy na ogół przestrzegają zasad gramatyki, natomiast korzystają nagminnie z tego, że toleruje ona zdania dewiacyjne. Nawiązując do żartobliwego dwuwiersza stanowiącego *motto* niniejszego artykułu, można to zjawisko zilustrować sposobem użycia pojęć różnicy i tożsamości: *Różnica jest momentem tożsamego ze sobą pojęcia/ Tożsamość między różnicą i nie-różnicowaniem jest nie do odróżnienia od tożsamości między tożsamością i nie-tożsamością/ Powtarzalność jest różnicującym różnicy*. Można jeszcze przeczytać coś o *sensotwórczym ruchu różnicy* względnie o *powrocie tożsamości do absolutnego spoczynku*. Jeśli są jeszcze na świecie filozofowie, którzy tropią „błędy kategorialne”, to w tym materiale^{xvi} z pewnością się pogubią, ponieważ wszelkie aspekty formalne znaczenia związane z przynależnością wyrażenia do określonej kategorii semantycznej zostały tu zlekceważone.

Prośba o parafrazę tego rodzaju wypowiedzi, chociażby tylko zbliżoną do literalnej, byłaby zapewne dysonansem towarzyskim. Pojawia się jednakże zasadne podejrzenie, że taka parafraza jest nieosiągalna, skoro również komentatorzy i popularyzatorzy (!) parafraz takich nie dostarczają, zadowolając się odtworzeniem aury dzieła za pomocą jego oryginalnej frazeologii. Carnap niewątpliwie przesadził porównując całą szeroko rozumianą metafizykę do poezji lirycznej^{xvii}, lecz słusznie zauważył, że „liryk nie zwalcza w swych poezjach wierszy innego liryka” podczas, gdy metafizyk polemizuje z metafizykiem o odmiennej orientacji. Skandal w filozofii współczesnej nie polega na tym, że uprawia się w niej poezję (raczej lingwistyczną aniżeli liryczną) wierząc, iż w ten sposób dociera się do „prawdy bycia” i źródeł wartościowania, lecz na tym, że przedstawia się ją jako **alternatywę** racjonalistycznej tradycji filozofii klasycznej.

ⁱ Można by sądzić, że podobną rolę odegrała oksfordzka filozofia języka potocznego, według której wypowiedzi filozoficzne stanowią pogwałcenie toczonych w tym języku „gier językowych”. Jednakże z biegiem czasu filozofowie oksfordzcy zaczęli w coraz większym stopniu tolerować również „gry filozoficzne, a nawet ochoczo brać w nich udział.

ⁱⁱ Określeniami „dosłownie” i „literalnie” posługujemy się zamiennie; pierwsze lepiej wskazuje, o co chodzi, natomiast drugie pozwala utworzyć poręczny rzeczownik „literalizacja”.

ⁱⁱⁱ O kreśleniem „maksymy konwersacji” posługujemy się w sensie ustalonym przez H. P. Grice’a w rozprawie „Logic and conversation” (1975); Przekład polski w: B. Stanosz (red.), *Język w świetle nauki*, Warszawa 1980. Maksymy, na którą się tutaj powołujemy, nie ma na liście maksym przytaczanych przez Grice’a.

^{iv} Na to, że zdania takie interpretowane są metaforycznie, zwrócił uwagę M. Przełęcki w pracy „O metaforze w filozofii” zamieszczonej w: *Moralność i społeczeństwo. Księga Jubileuszowa dla Marii Ossowskiej*, Warszawa 1969.

^v J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 1993, s.308.

^{vi} Mamy tu na myśli przede wszystkim koncepcję wywodzącą się z dzieła I. A. Richardsa *The Philosophy of Rhetoric*, Oxford 1936, rozwiniętą następnie przez M. Blake’a w książce *Models and Metaphors*, Ithaca, New York 1962. Do Koncepcji tej skłania się również P. Ricoeur; patrz esej „Metafora i symbol” w: P. Ricoeur, *Język, tekst, interpretacja*, Warszawa 1989.

^{vii} Analizę tych tropów zawiera rozprawa J. Pelca „Zastosowanie funkcji semantycznych do analizy pojęcia metafory” opublikowana w: *Rozprawy logiczne. Księga pamiątkowa ku czci Profesora Kazimierza Ajdukiewicza*, Warszawa 1964.

^{viii} W cytowanych powyżej publikacjach.

^{ix} W publikacjach wymienionych w przypisie 6.

^x Nie z trzeciego, a z drugiego Popperowskiego świata.

^{xi} Warto tu zauważyć, że substancjalizacja nie tylko wzbogaca stylistykę wypowiedzi; pełni ona również funkcję podobną jak kwantyfikacja funktorów w języku rachunków logicznych wyższych rzędów, tj. zwiększa zasób informacji, jakie jesteśmy w stanie zwerbalizować.

^{xii} Określeniem „naiwna” posługujemy się tutaj w tym znaczeniu, w jakim mówi się o „naiwnej”, tj. niesformalizowanej teorii mnogości.

^{xiii} Takim „sensem formalnym” musi niekiedy zadowalać się matematyk parający się wysoce abstrakcyjnymi działami matematyki, co nie pozbawia go poczucia „przedmiotowości” dociekań.

^{xiv} Spostrzeżenie to można by potwierdzić doświadczalnie ucząc się wyłącznie znaczeń morfemów leksykalnych jakiegoś kompletnie nieznanego języka, z pominięciem roli morfemów strukturalnych.

^{xv} Różnica ta to „Nie pomiędzy bytem a byciem” (*das Nicht zwischen Seiendem und Sein*).

^{xvi} Przykłady pochodzą z rodzimych przekładów i omówień współczesnej filozofii francuskiej.

^{xvii} W słynnym artykule o „przewycięzeniu metafizyki przez logiczną analizę języka”; przekład polski w: B. Stanosz (red.) *Empiryzm współczesny*, Warszawa 1991.