DOI: 10.14746/sh.2015.20.3.011

Sensus Historiae
ISSN 2082–0860
Vol. XX (2015/3)
s. 175-195

Maciej Kijko
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza

Jaka jest natura interpretacji?

Bartosz Brożek, *Granice interpretacji*, Copernicus Center Press, Kraków 2014, 276 ss.

Problem interpretacji jest, wydaje mi się, jednym z najistotniejszych we współczesnej humanistyce. W miarę rozwoju i w wyniku wielu dyskusji prowadzonych na jej gruncie, stało się jasne, że tym, co jako ludzie czynimy, nie jest proste poznawanie świata, rozumienie innych ludzi, ale interpretowanie. Na przestrzeni stulecia dokonała się wyraźna zmiana myślenia naukowego (recepcja tej zmiany i jej efektów w codzienności jest zupełnie inną kwestią) — od przekonania o zasadniczej jednolitości metody poznania naukowego dla świata przyrody i świata człowieka przeszliśmy do myślenia, że świat właśnie na inny jednak sposób trzeba traktować i badać. To, jaką metodą, było szeroko dyskutowane (samo zresztą odróżnienie metod właściwych w dziedzinie przyrodoznawstwa i humanistyki ma wciąż swoich oponentów), tak jak kwestia, czy w ogóle humanistyka jest nauką. Sprawa ta ma istotne znaczenie z różnych powodów. Jednym z nich jest skuteczność wiedzy humanistycznej. Stąd potrzeba wnikliwego badania, czym jest właściwie interpretacja, ale też włączanie efektów takich badan do obiegu społecznego.

O interpretacji tymczasem w nowoczesnym rozumieniu tego pojęcia wciąż mało pisze się poza kontekstem naukowym. Szkolne „co autor miał na myśli?" i inne tego rodzaju skojarzenia stwarzają mylne wrażenie, że idzie o rzecz błahą i nieprzydatną. Zaś pojęcie interpretacji jest rozstrzygające, gdy idzie o rozważanie ludzkiego bycia w świecie i rozumienia go. Na wiele różnych sposobów można dyskutować tę kwestię i na różne sposoby faktycznie się to czyni. Przy tym jednak często próbując nie dostrzegać, czy w istocie nie zauważając, jego fundamentalnej wagi. Albo też nie będąc świadomym jego konsekwencji, ujmuje się go w sposób nadmiernie upraszczający.

Opublikowanie książki *Granice interpretacji* mogłoby być istotnym głosem w dyskutowaniu tego problemu na gruncie polskiej myśli naukowej. Mogłoby, bo jednak nie spełnia nadziei, które rozbudza takim choćby stwierdzeniem z okładki — „to pierwsza w literaturze polskiej próba zmierzenia się ze zjawiskiem interpretacji". Swoje krytyczne uwagi będę kierował w stronę problemów ogólnych i podstawowych w kontekście tytułowego zagadnienia, nie w stronę szczegółowych rozwiązań, bowiem te — jak łatwo się domyślić, są w tym momencie mniej ważne. To nawet, że zamiarem autora książki jest, jak mniemam, danie wykładu unikającego pułapki

hermetyczności języka współczesnej filozofii i nauki, co byłoby nader potrzebne, w kontekście zarzutów, które chciałbym podnieść, czyni pracę jeszcze bardziej mylącą dla niezorientowanych.

Wpierw poczynię dwie uwagi. Po pierwsze, w „Przedmowie" pojawia się opinia, że „próżno […] szukać dzieł poświęconych interpretacji, a pisanych w duchu filozofii analitycznej, czy też na styku filozofii i nauk przyrodniczych" (s. 8). Wydaje się ona nieuprawniona. Jeden z najwybitniejszych filozofów analitycznych, Donald Davidson (uczeń i kontynuator Willarda Van Ormana Quine'a) zajmował się problemem interpretacji intensywnie. Nie napisał wprawdzie zwartego dzieła mu poświęconemu (por. opublikowany w Polsce zbiór prac pt. *Eseje o prawdzie języku i umyśle* [1992]), jednak jego dorobek ma istotną wagę w kwestii interpretacji. Do osiągnięć Donalda Davidsona będę się odwoływał w swojej ocenie omawianej książki. Po drugie, w literaturze polskiej jest od roku 1971 obecna książka Jerzego Kmity pt.: *Z epistemologicznych problemów interpretacji humanistycznej*. Pominięcie tego faktu przez autora książki *Granice interpretacji* nie ma zasadnego usprawiedliwienia. Mogłoby to być, ewentualnie, wyjaśnione różnym zakresem problemowym — praca Kmity, jak sam tytuł głosi, jest rozprawą poświęconą interpretacji jako metodzie badawczej w humanistyce, zaś w przypadku książki Bartosza Brożka raczej chodzi o interpretację jako sposób życia i funkcjonowania człowieka w świecie. Wydaje się jednak, że to także nie usprawiedliwia pominięcia niektórych prac na temat interpretacji. Poza tym koncepcja Kmity stoi w wyraźnej opozycji do propozycji autora *Granic interpretacji* i podobnie jak w przypadku pomysłów Davidsona będę się do niej niejednokrotnie później odwoływał odnosząc się do przedstawionej przez autora omawianej książki. Problemem interpretacji nie tylko zajmował się Hans-Georg Gadamer, którego myśl potraktowano tutaj nader powierzchownie i którą niesłusznie zinterpretowano w naturalistycznych kategoriach, sprowadzając perspektywę hermeneutyczną do biologicznej (s. 145).

Zasadniczą kwestią wzbudzającą wątpliwość jest przyjęcie stanowiska filozoficznego, według którego możliwe jest przekształcenie biologicznych przyczyn zachowań językowych oraz ich fizjologicznych mechanizmów i ewolucyjnych zapotrzebowań, bądź korzyści, na zrozumienie komunikacji językowej. Jest to tęsknota wielu badaczy: wskazać na ostateczne, naturalne uwarunkowania ludzkich aktywności kulturowych. Tęsknota zrozumiała, albowiem korzyści praktyczne — przy zwieńczonej powodzeniem ich realizacji — byłyby oczywiste.

Kwestię tej redukcji można rozpatrywać na dwóch poziomach. Na pierwszym z nich uzyskujemy już rozstrzygnięcie, ale nieustannie ponawiane próby redukowania zjawisk kulturowych do naturalnych przyczyn wyjaśniających je pokazują, że nawet słuszna argumentacja nie jest wystarczająca. Redukcja naturalistyczna jest bowiem niemożliwa, ze względu na to, że zawiera w sobie błąd polegający na popadnięciu w sprzeczność poprzez posługiwanie się językami różnych poziomów „rzeczywistości". Rzecz sprowadza się do tego, że nie odróżnia się języka przedmiotowego oraz podmiotowego, innymi słowy należy odróżniać „mówienie" od „mówienia o mówieniu", bądź, odwołując się do Quine'a (do którego odwołuje się też autor *Granic interpretacji*) — należy odróżniać „wymienienie" od „używania".

W komunikacji kulturowej posługujemy się językiem, używając słów, co do których nie mamy wątpliwości, co znaczą, gdyż jako uczestnicy takiej lub innej kultury respektujemy założenia semantyki danego języka. Obok tego istnieje jednak poziom, na którym odwołujemy się do założeń semantyki danego języka i zdajemy sobie sprawę ze znaczenia słów (najprostszym przykładem są definicje). Chociaż na co dzień często mimowiednie przechodzimy z jednego poziomu na drugi, rzadko zwracamy na to uwagę i rzadko ma to większe konsekwencje. W kontekście rozważań, które stanowią istotną podstawę argumentacyjną dla autora omawianej książki, a także w kontekście badań naukowych, sprawa ma pierwszorzędne znaczenie. Założenia semantyki są zwykle milczące, respektowane i odwołujemy się do nich w szczególnych okolicznościach. W codziennej praktyce badawczej używane są definicje, aksjomaty, zasady itp. W naukach przyrodniczych używane są pojęcia o mniej lub bardziej wyraźnych definicjach, uznawane przez badaczy zarazem spontanicznie, jako pojęcia odnoszące się do „rzeczy samych", a nie do przyjętych założeń semantyki. Badacze w danej dziedzinie nauki pośrednio odwołują się do przyjętych założeń semantycznych i sprowadzają to, co należy do kultury do badanych przyrodoznawczo fenomenów poprzez używanie kwalifikacji semantycznych rodzaju: „prawdziwość", „spełnianie", „oznaczanie" itp., popadając w antynomię.

Problem redukcji naturalistycznej sprowadza się do kwestii, w jaki sposób uznać ją za rozwiązywalną. Nie można zaprzeczyć przekonaniom, że jesteśmy istotami biologicznymi, że porozumiewamy się, że mamy ewolucyjnie powstałą możność myślenia. Istotne jest, czy potrafimy związać poznawczo i przekonująco kulturę i naturę. Można spróbować wykorzystać w tym celu neurofizjologię. Ale czy wystarczy, że stwierdzimy odpowiednie relacje czasowego współwystępowania naszych działań o charakterze językowym i pobudzeń odpowiednich obszarów mózgu? Dla skutecznego wyjaśnienia w kategoriach biologicznych (neurofizjologicznych) tych dwóch stanów rzeczy — materialnego stanu mózgu i działań (a w zasadzie stojących za nimi przekonań, co do znaczenia wypowiadanych słów) należałoby nie tylko zidentyfikować w danym momencie zachodzenie odpowiedniości pomiędzy stanem żywienia pewnych przekonań a stanem mózgu, ale należałoby to uczynić w odniesieniu do stanu mózgu i semantyki języka w ogóle. Czy można znaleźć materialne wytłumaczenie dla wypowiadającego określone słowa i respektowania przez niego ich znaczenia oraz co do podzielanego przez niego założenia, że rozmówca także je podziela? Więcej nawet: czy podobne materialne podstawy można zidentyfikować u tegoż właśnie interlokutora, a następnie, czy dałoby się wszystko przyczynowo-skutkowo powiązać?

Z kolei dla Davidsona redukcja zdarzeń mentalnych do fizycznych (w terminologii przezeń używanej) nie jest możliwa, co wynika z zakładanego holizmu przestrzeni mentalnej (przekonań nie da się ująć w izolacji, pozostają one bowiem wzajemnie powiązane), przy tym jednak uznaje filozof identyczność obu rodzajów zdarzeń. W czym więc tkwiłby problem? Otóż w niemożności zdania sprawy z przyczynowego połączenia sekwencji zdarzeń każdego z rodzajów. Innymi słowy, aby móc uznać redukcję zdarzeń mentalnych do fizycznych za udaną, należałoby potrafić odnieść poszczególne następujące po sobie zdarzenia pierwszego rodzaju (wewnętrznie powiązane, co zakłada teza holizmu) z podobnie po sobie następującymi

zdarzeniami drugiego rodzaju. Dla wyjaśnienia w kategoriach fizycznych pewnego zdarzenia mentalnego musielibyśmy odnaleźć relację identyczności pomiędzy przyczynowo następującymi po sobie stanami materialnymi, a tak samo uporządkowanymi stanami poznawczymi, pragnieniami tworzącymi wyjaśnienie tego zdarzenia w kategoriach psychologicznych. Dodatkowo należałoby taką równoległość wykazać odnośnie do przyszłych stanów mentalnych będących efektem poprzedzających je. Nie nastręcza tutaj trudności problem identyfikacji pojedynczego zdarzenia mentalnego z fizycznym stanem mózgu, a to, że przestrzeń mentalna ma swoją własną historię. Konieczne byłoby rozpoznanie tutaj odpowiedniości, co do której można mieć wątpliwości, czy uda się ją faktycznie ustalić.

Davidson na inny jeszcze sposób rzecz ujmuje: oto słowniki stosowane do opisu poszczególnych rodzajów zdarzeń są względem siebie nieprzechodnie. Znaczy to (w jego ujęciu), że język opisu zdarzeń mentalnych ma charakter w dużej mierze heteronomiczny, czyli że wprowadzanie doń nowych terminów ma charakter swobodny — nie potrzebują one ścisłych definicji, wielkiej precyzji w użyciu, co z kolei jest konieczne w przestrzeni słownika opisu zdarzeń fizycznych, w większej mierze mającego charakter homonomiczny. Nowe terminy muszą być zdefiniowane w kategoriach wcześniej już istniejących. Słownik mentalny jest płynny, zmienny, otwarty, podczas gdy język fizykalny jest zwarty, zamknięty, spójny.

Biologiczne podstawy zachowań ludzkich nie są w stanie satysfakcjonująco (i niesprzecznie) wyjaśnić uczestniczenia ludzi w mnogości różnorodnych kulturowo światów. I choćby odkrycie neuronów lustrzanych, uznawane przez autora za przełomowe w zakresie badań nad językiem (i nie tylko) (s. 109 i n.), wyjaśniło wiele z mechanizmów kształtowania się podstaw zachowań językowych, to nie jest ono w stanie poradzić sobie z samym np. komunikowaniem. Żaden z przywoływanych badaczy nie zaprzecza możliwości opisania ewentualnego konkretnego zdarzenia z przestrzeni kultury w kategoriach materialnych, zaprzeczają jedynie możliwości (przynajmniej na obecnym poziomie wiedzy naukowej) zastosowaniu kategorii przyrodoznawczych do ich wyjaśniającego opisu. A skądinąd próby zakotwiczania racjonalności w substancji biologicznej nazbyt łatwo mogą skierować się w stronę, w którą zabrnął ewolucjonizm.

Wydaje mi się, że argumenty czy to Kmity, czy Davidsona są nie do zlekceważenia, ale odnoszą się do ugruntowujących rozważania założeń i wspierających je argumentów, nie do samego literalnie meritum sprawy, czyli problemu interpretacji i jej granic.

W kwestii samej interpretacji autor *Granic interpretacji* nie wyjaśnia, czy chodzi mu o (1) interpretację jako specyficzną metodę poznania/wyjaśniania stosowaną w naukach humanistycznych i społecznych, czy też o (2) interpretację jako spontanicznie podejmowaną aktywność charakterystyczną dla ludzi jako członków wspólnot kulturowych i społecznych i stanowiącą ich właściwy sposób funkcjonowania w świecie społecznym. Choć można odnieść wrażenie, że chodziłoby o ten drugi przypadek, to jednocześnie przykłady zastosowania odnoszą się raczej do interpretowania literatury, czyli (jeśli nie idzie o dokonywane przez amatorów spontaniczne czynienie dla siebie tekstu zrozumiałym) aktywność badawczą raczej. Stąd też na dwa sposoby odniosę się do kwestii najistotniejszej dla treści książki.

Wspomniałem o wydanej w roku 1971 książce Jerzego Kmity *Z epistemologicznych problemów interpretacji humanistycznej*, która (wbrew temu, co można przeczytać na ostatniej stronie okładki *Granic interpretacji*) jest całościową koncepcją interpretacji jako metody wyjaśniania. I choćby autor nie zgadzał się z propozycją Kmity, to stanowi ona pierwszą w polskiej literaturze filozoficznej próbę wszechstronnego podjęcia interesującego nas tutaj zagadnienia. Może ona wzbudzać wątpliwości, w istocie nie jest bezdyskusyjna, jednak jest szczególnym i ważnym osiągnięciem polskiej humanistyki i zajmując się zagadnieniem interpretacji, warto choćby ją odnotować.

Przy tym dość łatwo — mimo całej użytej przez Kmitę aparatury pojęciowej — odnieść tę koncepcję do potocznej praktyki interpretacyjnej. Jednak autor interesującej mnie książki nie daje jasnej odpowiedzi na pytanie o jak rozumianą interpretację mu chodzi. Niekiedy wydaje się, że mówi o praktyce ustanawiającej ludzki świat, a niekiedy można odnieść wrażenie, że jednak próbuje zmierzyć się ze ściśle naukowym problemem metodologicznym. Nie ułatwia to zadania, bo obie kwestie, choć zbliżone, są jednak różne.

Zasadniczym zatem problemem w propozycji Bartosza Brożka jest definicja interpretacji. Nader często, pisząc o czymś niewystarczająco, dbamy, by określić (a w miarę potrzeb zdefiniować) wyraźnie przedmiot swoich zainteresowań, co wprowadza oczywiste kłopoty interpretacyjne podczas lektury, a także w recepcji takiej czy innej koncepcji. W miarę potrzeb można na różne sposoby rozumieć jakiś termin, zakłócając w sposób niezamierzony wywód i jego znaczenie. W *Granicach interpretacji* ten kłopot występuje w pewnym przynajmniej stopniu, otóż autor przyjmuje, że interpretacja to „parafraza danego wyrażenia, uznanie, że to, co wyrażenie to głosi, można wypowiedzieć w inny sposób" (s. 149). Wydawałoby się więc, że mamy do czynienia z określeniem sposobu rozumienia najistotniejszego dla wywodu książki i terminu, jednak to zwodnicze wrażenie. Przyjęcie takiej definicji znaczyłoby bowiem uznanie, że wystarczy odpowiednio sparafrazować wypowiedź i oto mamy gotową i spełnioną interpretację. Czy jednak jest tak w istocie? A jak uzasadnić „odpowiedniość" parafrazy? W jakich warunkach uznać, że daje dobrą interpretację? I czy — wreszcie — „powierzchnia" wypowiedzi (same słowa) do tego wystarczą? Autor wprawdzie zastrzega, że trafność interpretacji można uznać jedynie wtedy, gdy uwzględnia kontekst innych zdań tworzących wypowiedź (podaje bowiem za przykład apostrofę *Pana Tadeusza*, czyli tekst literacki) oraz kontekst kulturowy i historyczny, nie znosi to jednak wszystkich wątpliwości. Dodatkowym kłopotem jest rozpatrywanie interpretacji zasadniczo w wąskim zakresie, ograniczonym do użytkowników jednego języka i uczestników jednej kultury (co nie może być zresztą powodem do przyjęcia takich a nie innych rozstrzygnięć).

Być może ze względu na (domniemany) charakter popularyzatorski książki całość głównej jej partii poświęcona interpretacji i jej granicom sprawia wrażenie, jakby autor chciał szybko i łatwo te kwestie rozstrzygnąć, podając określenia bez należytego ich ugruntowania. Bardziej niż sama interpretacja i problemy z nią związane interesuje autora ukazanie, jak można interpretację odnieść do naturalnych, wywiedzionych z biologii i zakorzenionych w procesie ewolucji, dyspozycji. Szcze-

gólnie w przypadku książki o ambicjach popularyzatorskich (cały czas domniemywam), istotne jest, unikając hermetyczności języka nauki, by nie tracić złożoności podnoszonych kwestii. Kiedy Donald Davidson w swej *Interpretacji radykalnej* (tytuł jest ważny w tym kontekście) stwierdza, że jeśli zidentyfikowaliśmy wypowiedź jako językową i intencjonalną, to dalsze kroki prowadzą nas w stronę znaczenia tych słów. Dalej jeszcze, winniśmy zapytać, jaka wiedza pozwala nam na osiągnięcie tego celu i jak do niej dojść? Koncepcja języka wypracowana przez Davidsona jest szczególna i ona powoduje, że interpretacja w jego wydaniu jest rzeczywiście radykalna, co znaczy, że jej celem pozostaje związanie znaczeń słów z przekonaniami, które są u ich podłoża w odniesieniu do czasu, miejsca i autora wypowiedzi.

Co znaczą wypowiedzi i co nam umożliwia odkrycie tego znaczenia? W przekonaniu Davidsona potrzeba przyjąć zasadę życzliwości, czyli że awansem przyznajemy czyimś działaniom czy słowom racjonalność, dzięki czemu możemy w ogóle rozpocząć interpretację i tylko fiasko odnalezienia sensu może nas skłonić do poniechania wysiłków i uznania, że z niczym racjonalnym nie mieliśmy do czynienia. Teoria interpretacji w jego ujęciu ma charakter jednorazowy (nie da się stworzyć ogólnej teorii interpretacji), bowiem interpretujemy nie tylko słowa, ale całość jednostkowej przestrzeni mentalnej. Język dlań jest jednostkowy — każdy ze swych doświadczeń komponuje znaczenia i stąd m.in. interpretacja jest radykalna — interpretacja pojedynczej wypowiedzi winna dochodzić całości owej przestrzeni.

Kmita, którego stanowisku jestem bliższy, ujmuje rzecz w ten sposób, że interpretacja (sprowadzając rzecz do ogólniejszego, nienaukowego ujęcia) potrzebuje jako podstawy założenia o racjonalności, czyli uznania, że wypowiedź (ale także czynność o charakterze kulturowym) jest przez aktora uznawana za najlepszą z dostępnych alternatywnie możliwości wedle dostępnej wiedzy i względem preferowanego efektu — co za każdym razem odpowiada kulturowej wiedzy i regułom. Mimo pozoru zbieżności z Davidsonowską zasadą życzliwości, jest to konstrukt odmienny o większej skuteczności dla procedury wyjaśniania. Łatwo to zilustrować przykładem wziętym z arsenału potocznych anegdot o proweniencji antropologicznej — opór przed fotografowaniem się, bo miałoby ono przejmować w swoim efekcie (fotografii) część osoby fotografowanej. Dla Luciena Lévy-Bruhla było to świadectwo na rzecz istnienia umysłowości prelogicznej kierującej się zasadą partycypacji, jednak z zaproponowanej perspektywy można to wytłumaczyć odmiennością założeń semantycznych przyporządkowanych pojęciu osoby. Nie potrzeba więc do wyjaśnienia napotykanych tu i ówdzie zaskakujących rozstrzygnięć, takich, jakie przyjął Lévy-Bruhl czy Edward Evans-Pritchard o posługiwaniu się w badanych przezeń Azande logiką wielowartościową. Wystarczy sięgnąć do semantyki dzięki pośrednictwu założenia o racjonalności. Interpretacja w wydaniu Kmitowskim zmierza do ustalenia odpowiedzi na pytanie „dlaczego?", posługując się precyzyjną aparaturą pojęciową, a odwołując się do założenia o wspólnotowym charakterze świata kultury.

Zaskakujące jest dla mnie to, że Brożek zdaje się uznawać interpretację za strategię podejmowaną w przypadku szczególnego rodzaju wypowiedzi — bardziej złożonych, abstrakcyjnych, metaforycznych. Inne — proste, konkretne — są rozumiane same przez się, bezpośrednio (w tym rozróżnieniu zbliżałby się do rozwiązania przyjętego

przez Wilhelma Diltheya). Tymczasem nic bardziej mylnego — zarówno złożone wypowiedzi i czynności, jak i proste wypowiedzi podlegają takiemu samemu sposobowi interpretacji, odmienne może być jedynie zaangażowanie środków. Niczego nie rozumiemy bezpośrednio. Raczej bardziej oczywiste jest respektowanie przekonań, do których odwołujemy się częściej, a interpretacja wydaje się nie zachodzić, gdy ścieżka rozumowania jest niezwykle krótka (spontanicznie chwytamy znaczenie krótkich komunikatów odwołujących się do standardowych okoliczności).

Nie mniejszy kłopot pojawia się, gdy autor mówi o granicach interpretacji, stwierdzając: „Czy istnieją granice interpretacji? Wobec dotychczasowych rozważań odpowiedź na to pytanie może być tylko jedna: tak, ale niełatwo je precyzyjnie wyznaczyć" (s. 255). Być może to nazbyt daleko posunięte zastrzeżenie, gdyż zaraz zostaje podany warunek: „granice te — przyznajmy, nieostre — wyznacza nasza wiedza tła: nie sposób zrozumieć jakiegokolwiek wytworu kultury, jeśli nie wkomponuje się go jakoś [*sic!*] w obraz świata" (s. 249). Mało to instruktywne stwierdzenie: cóż ono daje?

Jeśli uwzględnimy fakt, że wiedza humanistyczna jest efektywna w odmiennym trybie niż empiryczna (przyrodoznawcza), nie musi to znaczyć, że nie stosują się względem niej żadne wymogi sprawdzające. Kmitowska propozycja interpretacji humanistycznej, jako procedury wyjaśniającej, określa zarazem rygory skuteczności takiej procedury. Interpretacja ma w tym ujęciu swoje granice. Większy problem jest z obecną w humanistycznej praktyce badawczej (choć nie jest to w istocie praktyka badawcza) interpretacją adaptacyjną, w której nie ma ścisłego odniesienia do kontekstu kulturowego i historycznego, a dzieło (czynność) interpretuje się w kategoriach własnych interpretatora — nie bez dbałości jednak o argumentacyjną spójność takowej interpretacji w najlepszych przykładach. Ta procedura zbliża do potocznej praktyki interpretacyjnej, a tu spotykamy się z nieusuwalnym zamieszaniem. Wynika ono z tego, czym jest język i w jaki sposób go używamy. W codzienności (co wcześniej już zaznaczyłem) nie zwracamy uwagi na wiele rzeczy i subtelności, które frapują badaczy — interpretujemy wypowiedzi i działania, nie przejmując się o spójność czy logiczność naszych praktyk interpretacyjnych. Spieramy się o słowa, o znaczenia, o fakty i nie sposób czasami przekonać interlokutora do zmiany zdania, choćby wydawało się dostatecznie zdyskwalifikowane. W świecie życia codziennego chyba granic dla interpretacji nie ma, bo nie sposób — tak, jak to się dzieje w przestrzeni nauki, choć też niebezdyskusyjnie — ustalić ścisłe sposoby działania: zbyt wiele podmiotów wchodzi ze sobą w interakcje. I choćby wydawało się, że w najogólniejszy sposób są owe codzienne procedury ustalone, to owa ogólność zostawia wystarczająco wiele miejsca na spontaniczną dezynwolturę w ich przestrzeganiu, lekceważenie nawet. Stąd też, jakkolwiek podobne (mimo że mniej ścisłe) wymogi do tych obowiązujących w humanistycznej praktyce badawczej mogłyby się stosować i do naszej stale podejmowanej praktyki interpretacyjnej, to jednak nie ma sposobu, by ich respektowanie w podobnie zobowiązującym stopniu wymóc. Jedyną ewentualną granicą interpretacji byłaby tylko sama możliwość interpretacji i jej interpretowalność, czyli zdolność do uczynienia jej interpretacją także w „oczach, uszach i myślach" innych członków wspólnoty ludzkiej.

Swoje krytyczne uwagi czynię nie w celu zdezawuowania wysiłków badawczych Bartosza Brożka, a w przekonaniu, że jedynie uważna i krytyczna lektura może być korzystna. Choć z drugiej strony nie ma nic przemożnego w dobrym nawet argumencie, można go pominąć i odłożyć *ad acta*, jakby nie został sformułowany. Stąd też na wielość błędnych teorii naukowych nie można narzekać. Co przy okazji pozwala mi się odnieść do jeszcze jednej — marginalnej już — kwestii. Pisze autor:

> [...] historia nauki pokazuje, że — pomimo zdarzających się nieciągłości — ewolucja teorii naukowych jest faktem, a przyrost naszej wiedzy ma charakter kumulatywny. (s. 61)

Wydaje się to jednym z wielu, żywionych zresztą dość powszechnie, nietrafnych przekonań o wiedzy naukowej. Filozofowie nauki — by wspomnieć Poppera, Kuhna, Lakatosa — tak proste rozstrzygnięcie dawno już zakwestionowali. Na gruncie polskim Kmita (i inni badacze z poznańskiego ośrodka metodologii nauki) pokazywał, że przejście w teoretyczne stadium rozwoju nauki nie zachodzi na podstawie ilościowego wzrostu wiedzy i nie ma charakteru kumulatywnego. Bez uwzględnienia zmiany jakościowej w obszarze wiedzy naukowej otrzymamy uproszczony, błędny obraz rozwoju nauki.

Andrzeja Kobak
Uniwersytet Łódzki

Kochany Ludwiku, odbieram Twój list, zawsze mi bardzo miły…

M. Hoszowska, *Szymon Askenazy i jego korespondencja z Ludwikiem Finklem*, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2013, 387 ss.

Najnowsza publikacja Marioli Hoszowskiej, autorki wielu prac z zakresu szeroko rozumianych dziejów historiografii[1], jest przede wszystkim książką o przyjaźni.

[1] Mariola Hoszowska, profesor Uniwersytetu Rzeszowskiego, opublikowała z dziedziny historii historiografii m.in.: *„Polityka historyczna" Stańczyków*, [w:] Historia — mentalność — tożsamość. Miejsce i rola historii oraz historyków w życiu narodu polskiego i ukraińskiego XIX i XX wieku, pod red. J. Pisulińskiej, P. Sierżęgi, L. Zaszkilniaka, wstęp J. Maternicki, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2008, s. 203-217; *W walce o niepodległą. Dzieje porozbiorowe w podręcznikach historii Polski przełomu XIX i XX wieku*, [w:] Polska — Europa — Świat w szkolnych podręcznikach historii. Zbiór studiów pod red. S. Roszaka, M. Strzeleckiej i A. Wieczorek, Stowarzyszenie Oświatowców Polskich, Toruń 2008, s. 19-37; *Oblicza śmierci*