

Albrecht Wellmer

Rozumienie i interpretowanie*

1. W *Dociekaniach filozoficznych*, §§ 201 i 219: Wittgenstein pisze „[...] wskazujemy w ten sposób, że istnieje takie ujęcie reguły, które nie jest interpretacją. Przejawia się ono od przypadku do przypadku w tym, co nazywamy «kierowaniem się regułą» oraz «postępowaniem wbrew niej». Dlatego istnieje skłonność, by mówić: każde działanie według reguły jest jakąś interpretacją. Tymczasem «interpretacją» należałoby nazywać jedynie zastępowanie jakiegoś wyrazu reguły innym. [...] Gdy kieruję się regułą, to nie wybieram. Regułą kieruję się na ślepo”¹.

Powyższe zdania są kulminacją znużonej analizy Wittgensteina, która po destrukcji „obrazowo-asocjacyjnego” modelu znaczenia, pozornie prowadziła do radykalnie sceptycznych konsekwencji, zgodnie z którymi kierowanie się regułą związane byłoby z niekończącym się procesem interpretacji, który w końcu zniósłby możliwość rozróżniania między „poprawne” i „błędne”, a przez to podważyłby i samo pojęcie „kierowania się regułą”. Konsekwencja taka, sądzi Wittgenstein, jest wyrazem konfuzji: „interpretacją” pewnej reguły, jak dalej twierdzi, „należałoby nazywać jedynie zastępowanie jakiegoś wyrazu reguły innym”. Interpretacje w powyższym sensie są wprawdzie niekiedy konieczne i pomocne, ale zrozumienie reguły — tj. zdolność do kierowania się nią — nie może się wyczerpywać w zdolności jej interpretowania w powyższym sensie; zrozumienie reguły może się w ostateczności tylko ujawnić w jej zastosowaniu, a więc w praktycznej umiejętności kierowania się nią; i ta praktyczna umiejętność jest w istotnym sensie umiejętnością „ślepego”, tj. nieinterpretacyjnego kierowania się regułą. Wittgenstein wskazuje przy tym na proces „tresury”, który umożliwia wykształcenie się zdolności do kierowania się regułą i daje do zrozumienia, że kierowanie się regułą jest w istocie częścią pewnej praktyki, „gry językowej”, pewnej formy życia. Bez owego

* Za wyjątkowo rozjaśniającą dyskusję nad wcześniejszym ujęciem tej pracy dziękuję uczestnikom i uczestniczkom mojego kolokwium filozoficznego na Wolnym Uniwersytecie w Berlinie w semestrze letnim 1997.

¹ Ludwig Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, przekład Bogusław Wolniewicz, PWN, Warszawa 1972. Wszelkie dalsze cytaty z Wittgensteina pochodzą z przekładu B. Wolniewicza.

zapleczu (złożonej) praktyki, owej „gry językowej”, w której splecione są czynności językowe i pozajęzykowe, pojęcie „kierowania się regułą”, odróżnienie „poprawnego” od „błédnego”, a tym samym i pojęcie „znaczenia” pozostawałoby niezrozumiałe.

W nawiązaniu do częściowo wyżej cytowanych §201 i §202 stwierdza się: „Dlatego «kierowanie się regułą» jest pewną praktyką. A sądzić, że kierujemy się regułą, to nie to samo, co kierować się regułą. Dlatego nie można kierować się regułą «prywatnie»; wtedy bowiem sądzić, że kierujemy się regułą, byłoby tym samym, co kierować się regułą”. To właśnie zdanie rozsądza świat ideowy interpretatorów Wittgensteina. Czy Wittgenstein twierdzi tu, że do rozmowy koniecznych jest kilku mówców, pomiędzy którymi dopiero możliwe jest coś takiego, jak publiczne kierowanie się regułą, czy też sygnalizuje on tu tylko rezultat tzw. argumentu z języka prywatnego (w ścisłym sensie) z §258? — Przychylam się do poglądu Kripkego i Davidsona, że Wittgenstein obstaje tu przy tezie silniejszej lub też, że zgodnie z istotą rzeczy i logiką argumentacji, obstawać musi. Jednocześnie wierzę, że dostatecznego uzasadnienia tej tezy nie można znaleźć ani u Wittgensteina, ani u Kripkego, ani u Davidsona. Uzasadnienie takie musiałoby, moim zdaniem, składać się z kompleksowej wiązki argumentów, której nie podał żaden z wymienionych autorów. Jednocześnie sądzę, że u Kripkego znajduje się interesujący argument częściowy, do którego chciałbym nawiązać, nie po to jednakże, aby bronić silnej wersji argumentu PS², ale po to, aby przygotować moje późniejsze rozróżnienie między „performatywnym” i „interpretatywnym” rozumieniem języka, względnie też, między problemem rozumienia z punktu widzenia pierwszej osoby (mówiącego) i problem rozumienia z punktu widzenia drugiej osoby (interpretującego). Rozróżnienie to kieruje nas w stronę takiego „rozumienia języka”, na którym nie da się już od siebie oddzielić „rozumienia” i „interpretacji”. Do pytań, które się tam pojawiają, znajdujemy u Wittgensteina ważne wskazówki, sądzę jednak, że owe wskazówki mogą być pouczające tylko wówczas, gdy włączy się je do zbioru pytań, którego Wittgenstein nie rozwinął.

2. Zrekonstruuję teraz w sposób dość swobodny „argument częściowy” Kripkego, o którym była wyżej mowa. W tym celu zacytuję dwa zdania Kripkego, w których odnajduję istotę jego argumentu. Zdanie pierwsze brzmi: „Związek między znaczeniem lub intuicją a przyszłym działaniem jest normatywny, a nie opisowy”³. Drugie zdanie głosi: „Okazuje się, że rozwiązanie sceptyczne nie pozwala nam stwierdzać, co ma na myśli konkretna jednostka pojęta w oderwaniu, w izolacji”⁴. Kripke wzmacnia te tezy przez analizę zdań w rodzaju „X mówiąc «plus» ma na myśli dodawanie”. „Gramatyczna” analiza takich zdań, twierdzi

² Wszędzie gdzie używamy skrótu PS, oznacza on *Privatsprache*, co znaczy język prywatny.

³ Saul A. Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Oxford 1982, s. 37.

⁴ Tamże, s. 68.

Kripke, dowodzi, że ich użycie jest zrelatywizowane do określonej wspólnoty językowej⁵. Teza ta została przez wielu komentatorów źle zrozumiana i przez to skrytykowana. W rzeczywistości orzeka się w niej to tylko, że jednym z warunków użycia zdań typu „mieć na myśli” jest założenie istnienia różnicy przynajmniej między dwoma rozmówcami. Argument Kripkego staje się jasny, jeżeli trochę zmienimy jego przykłady. Sformułowanie Kripkego przesłania mianowicie fakt, że normalnie w zdaniu typu „mieć na myśli” użyty przez X-a termin zostaje mu nie tylko uświadomiony, ale jednocześnie korespondujący z nim termin zostaje użyty we właściwy sposób przez wypowiadającego to zdanie. Mianowicie: „Przez «i» X ma na myśli *plus*” lub „Przez «leje» X ma na myśli, że *pada rzęsyty deszcz*”. Znajdujące się po prawej stronie powyższych zdań wyrażenia wypowiadający nie tylko sobie uświadamia, lecz i stosuje — w przeciwnym wypadku zdania te nie miałyby znaczenia empirycznego. (W tym miejscu nie interesuje mnie kwestia, czy takie zdania można w sposób rozjaśniający przekształcić w zdania o innej strukturze logicznej). Zdania typu „mam na myśli” funkcjonują podobnie jak „zdania wyjaśniające znaczenie”: „Nonsense” (w angielskim) znaczy „bezsens”.

Jeżeli zdania „mieć na myśli” sformułujemy w ten sposób, to staje się jasne, co Kripke twierdzi, gdy mówi, że związek pomiędzy „myślą” lub „zamiarem” a przyszłym działaniem jest związkiem normatywnym a nie deskryptywnym. Gdy mówimy o X-ie, że ma on na myśli *plus* mówiąc „i”, to twierdzimy, że X — w pewnych warunkach — użyje słowa „i” we właściwy sposób jako znaku dodawania, a przy tym uznajemy swoje użycie znaku dodawania „plus” za standard poprawności. Gdybym stwierdził, że X używa słowa „i” inaczej (szczególnym przypadkiem byłby ten, w którym X jeszcze w ogóle dodawać nie umie), to musiałbym wycofać swoje „przyporządkowanie pojęciowe”. Staje się więc jasne, dlaczego konieczni są przynajmniej dwaj rozmówcy, aby zdania „mam na myśli” posiadały jakiś sens (tj. określoną treść i określone użycie). Mają one jakąś treść tylko dlatego, że użytkownik takich zdań pewnemu terminowi swojego języka (który zarazem funkcjonuje jako norma poprawności) i wyrażeniu użytemu przez innego rozmówcę (przez pierwszego tylko „uświadomionemu”) przypisuje „równoważność”. Pierwszy rozmówca musi użyć swego języka jako normy, aby móc powiedzieć, co inny rozmówca przez dane wyrażenie ma na myśli. Nawet wówczas, kiedy obaj używają pewnego wyrażenia w ten sam sposób, dowolne zdanie eksplikujące sens, np. „Przez «plus» X ma na myśli dodawanie” — ma określoną treść empiryczną (mianowicie tę, że X używa słowa „plus” tak samo jak ja). W przypadku izolowanej jednostki, tj. rozmówcy, który nie jest zarazem interpretatorem innych rozmówców, takie zdania tracą sens — ani nie mają treści empirycznej, ani fikcyjny rozmówca nie może w uzasadniony sposób swej własnej propozycji zaprzeczyć, ani potwierdzić. Znaczy to, że społeczność, o którą tu przede wszyst-

⁵ Tamże, s. 79.

kim chodzi jest minimalną wspólnotą dwóch rozmówców, którzy wzajemnie mogą siebie pytać: „Co masz na myśli mówiąc Q?”

3. Jak już powiedziałem, nie twierdzę, że tym samym pewna silniejsza wersja argumentu PS została uznana za konieczną; w każdym razie stało się oczywiste, że gramatyka takich słów jak „mieć na myśli”, „znaczyć” i „rozumieć” zakłada wielość rozmówców, a więc że te słowa w praktyce językowej rozmówcy izolowanego nie mają zastosowania. Wychodząc z podanej przez Kripkego rekonstrukcji argumentu PS — gdy rozumie się ją tak, jak wyżej zaproponowałem — można także Davidsona idei „triangulacji” nadać określony sens i to, jak sądzę, nawet lepszy niż ma ona u niego. [...] Teraz chciałbym dokładniej zbadać rolę owej „drugiej osoby” (owego interpretatora) dla gramatyki zdań „mieć na myśli” i „rozumieć”.

Dotąd przez „mieć na myśli” rozumiałem to, że mieć coś na myśli wypowiadając określone słowo oznacza wiązanie określonego korelatu z rozumieniem tego słowa; mówiąc, że X przez „plus” ma na myśli dodawanie twierdzę, że X w określony sposób używa słowa „plus”; inaczej mówiąc, w języku X-a słowo „plus” oznacza dodawanie. W rozważaniu Kripkego, tak jak je tu zrekonstruowałem, chodzi także o problemy „mienia na myśli” i „rozumienia” w bardzo specyficznym sensie — w tym mianowicie, że możliwe jest rozumienie myśli mówiącego przez słuchającego. „Sądzenie” i „rozumienie” są tym samym skorelowane i rozdzielone między dwie osoby: przekonania mówiącego (to, co chce on wyrazić, jego komunikatywna intencja) jest rozumiane (lub nie) przez słuchającego (interpretatora). Idzie tu więc o rozumienie przez słuchającego intencji zawartej w konkretnej wypowiedzi. Zdania „mieć na myśli” Kripkego wskazują więc w istocie na podnoszone przez Davidsona wątpliwości. Można by więc powiedzieć, że o ile Wittgenstein związek między „mniemaniem” i „rozumieniem” analizuje przede wszystkim z punktu widzenia „performatywnej” perspektywy mówiącego, o tyle Kripke i Davidson czynią to z perspektywy „interpretatywnej” słuchającego⁶. Jakie jednak powiązania zachodzą między tymi perspektywami?

Zrazu można by odpowiedzieć (i jeżeli dobrze rozumiem, była to w istocie odpowiedź Wittgensteina), że kompetencja językowa mówiącego (tj. wyuczone przez niego znaczenie słów i zdań) ogranicza możliwości tego, co może on mieć na myśli w użytych przez siebie zdaniach w danej konkretnej sytuacji, a że mówiący i słuchający należą do obszaru wspólnej kompetencji językowej tym samym zostają ograniczone możliwości rozumienia przez słuchającego wypowiedzi mówiącego. Faktycznie często jest tak, że sytuacja, w jakiej znajdują się dwaj rozmówcy w połączeniu z użytymi wyrażeniami językowymi nie pozostawia już żadnego luzu interpretacyjnego. Komunikatywne intencje są tu, jak Wittgenstein

⁶ W pierwotnej wersji tego artykułu połączyłem te dwie perspektywy z rozróżnieniem między rozumieniem zdania i wypowiedzi. Rozjaśnienie tego problemu zawdzięczam przede wszystkim Ruth Sonderegger i Peterowi Grönertowi.

gdzieś powiedział, tak wmontowane w ich sytuację, że rozumienie ich wypowiedzi staje się „automatycznym” rozumieniem. Jeżeli kasjerka w supermarkecie mówi: „Suma wynosi dwadzieścia złotych i pięćdziesiąt groszy”, to rozumiem że, „Suma wynosi dwadzieścia złotych i pięćdziesiąt groszy” i płacę. Nie możemy jednak, przez analogię do Wittgensteinowskiego „ślepego” kierowania się regułą, mówić tu o „ślepy” rozumieniu. Analogia ta prowadzi bowiem w ślepy zaułek. Dlatego wolę mówić o „automatycznym” rozumieniu i chciałbym teraz pokazać, na ile takie „automatyczne” rozumienie wypowiedzi mówiącego przez słuchającego, w przeciwieństwie do „ślepego” kierowania się regułą, zawsze jest też interpretacją.

4. Myśl podstawowa jest prosta; podczas gdy w rozważaniach Wittgensteina w centrum uwagi stoi punkt widzenia wspólnej praktyki językowej, u mnie na to miejsce wchodzi pluralizm perspektyw, które są korelatem wspólnego języka. U Wittgensteina w centrum stoi problem destrukcji intencjonalnego pojęcia znaczenia, tu w to miejsce stawiam wielość intencji umożliwianych przez wspólny język, a tym samym i wielość możliwych pomyłek, które powodują, że rozumienie staje się ważnym problemem „dorosłych” rozmówców. Podczas gdy Wittgenstein tematyzuje rozumienie głównie w pierwszej osobie mówiącego (mianowicie jako zdolność uczestników wspólnej praktyki do kierowania się regułą) u mnie tematem staje się zdolność drugiej osoby (słuchającej) do rozumienia wypowiedzi i uwzględnienia jej aspektów „okazjonalnych”. „Rozumienie” staje się tu zagadnieniem poprawnego ujęcia intencji komunikatywnych mówiącego przez słuchającego — intencji, które zawsze mogły być inne — intencji w tym sensie, w którym mówimy: „Rozumiem (lub nie rozumiem), co masz na myśli”, nawet wówczas, gdy znaczenie wypowiedzianych słów i zdań jest bezsporne.

Najpierw chciałbym wyjaśnić, dlaczego nawet w przypadkach „automatycznego” rozumienia wypowiedzi można mówić o interpretacji. Ogólnie mówiąc ten interpretacyjny charakter rozumienia wypowiedzi ujawnia się w tym, że słuchacz — interpretator — musi umieć oddać własnymi słowami i ze swej własnej każdorazowej perspektywy to, co rozmówca wypowiada, a więc musi umieć powiedzieć, jak ową wypowiedź rozumiał. Skoro tu mowa o możliwości odtwarzania, to ma to zarazem znaczyć, że przy „automatycznym” rozumieniu nie może naturalnie być mowy o jakimś (psychologicznym) akcie interpretacji; rozstrzygająca w tym przypadku jest zdolność słuchającego do eksplikacji swego rozumienia własnymi słowami i ze swojej perspektywy, co nie ma miejsca w przypadku ślepego kierowania się regułą. W przypadku rozumienia wypowiedzi idzie o ujęcie tego, co ktoś inny chce powiedzieć. Takie ujęcie wyznacza zawsze określone miejsce w określonej przestrzeni możliwych interpretacji lub dezinterpretacji. W przypadku rozumienia reguł chodzi zawsze o umiejętność prawidłowego użycia języka przez mówiącego, a do tej umiejętności zawsze przynależy ślepe, tj. pozainterpacyjne kierowanie się regułą. Dokładnie w tym sensie chciałbym odróżnić dwa rodzaje rozumienia. Pytam: (1) Jak przedstawia się rozumienie z performa-

tywnej perspektywy osoby mówiącej oraz (2) jak przedstawia się rozumienie z interpretatywnej perspektywy słuchającego.

Jeżeli tezę o „interpretatywnym” charakterze „automatycznego” rozumienia ujmuje się w wyłuszczonej wyżej niepsychologicznym sensie, to u podstaw owego interpretującego rozumienia leżą trzy elementarne aspekty. Pierwszy jest najmniej zauważalny i najbardziej trywialny, gdyż dotyczy systemu odsyłaczy wyrażen wskazujących i zaimków osobowych. Ktoś mówi: „dziś wieczorem nie przyjdę”, a ktoś inny: „X powiedział mi wczoraj, że nie przyjdzie wieczorem”. Drugi aspekt dotyczy „referencji mówców” oraz umiejętności dokonania substytucji *de re* na *de dictu* przez interpretatora⁷. Ktoś mówi: „Ten mężczyzna tam koło baru, który właśnie rozmawia z barmanem to Günter Grass”, a ja wiem, że rzekomy barman to intendent teatru i rozpoznaję mężczyznę siedzącego obok kobiety we wzorzystej sukni. Mówię więc do kogoś trzeciego: „X twierdzi, że mężczyzna siedzący obok kobiety we wzorzystej sukni to Günter Grass”. (I nawet gdybym się mylił, gdyby domniemany barman nie był wcale intendentem teatru lecz inspicjentem, a kobieta we wzorzystej sukni nie była żadną kobietą, lecz mężczyzną, to mój partner, odkrywszy moją pomyłkę mógłby usłyszaną wiadomość przekazać poprawnie komuś czwartemu). Byłoby też możliwe, że „mężczyzna przy barze”, o którym pierwszy rozmówca twierdzi, że to Günter Grass, rzeczywiście rozmawiał z barmanem (którego ja nie mogłem dostrzec) i że inny mężczyzna rozmawiał z intendentem. W takim przypadku myliłbym się, co do tego, o kim mówi mój znajomy.

Robert Brandom, od którego zaczerpnąłem przykłady tego typu, wykazał — jak sądzę przekonująco — że coś takiego jak intersubiektywna treść twierdzeń, które ktoś inny wypowiada, może konstytuować się tylko za pośrednictwem charakterystyki od *de dictu* do *de re*. Wedle tego poglądu „interpretator” odtwarza za pomocą innych słów to, co inny rozmówca powiedział, odpowiednio do swojego rozumienia sytuacji, odpowiednio do swojej własnej perspektywy i odpowiednio do swych własnych przekonań, które zawsze mogą być mniej lub bardziej odmienne od przekonań mówiącego. W takim przypadku można mówić o interpretacji w nietrywialnym sensie.

Trzeci wreszcie aspekt, przy którym może być mowa o interpretacji w sensie elementarnym dotyczy kwestii pragmatycznego włączenia wypowiedzi w sytuację; jej illokutywnej i komunikatywnej treści (czy dana wypowiedź jest propozycją, prośbą, ostrzeżeniem, czy jest ona poważna czy ironiczna, czy należy ją rozumieć dosłownie czy przenośnie, czy jest pragmatyczną interakcją z interpretatorem, czy częścią jakiejś gry itp.). Nawet jeżeli i w tym aspekcie rozumienie wypowiedzi najczęściej jest „automatyczne”, to jednak interpretacyjny charakter ro-

⁷ Ten interpretacyjny aspekt zwykłego (a także automatycznego) rozumienia dogłębnie zanalizował Robert B. Brandom w: *Making It Explicit*, Cambridge, Mass. - London 1984 (porównaj szczególnie s. 508-520).

zumienia ukazuje się z chwilą, gdy rozumienie zostaje zakłócone i pojawiają się nieporozumienia. Znany przykład Davidsona dotyczy aktora, który ze sceny woła w stronę publiczności „Pali się”. Nawet jeżeli aktor ma na myśli rzeczywisty pożar, część publiczności będzie jego słowa traktować jako element gry, nawet jeszcze wtedy, gdy doda: „To nie jest żadna gra — mówię poważnie”.

To, co odróżnia rozumienie bądź niezrozumienie wypowiedzi innego mówiącego od rozumienia lub nierozumienia znaczenia słów, można też scharakteryzować następująco: jeżeli ucząc się jakiegoś języka jeszcze nie rozumiem jakiegoś słowa, to nie umiem go prawidłowo zastosować do sytuacji, np. wyrazu „seledynowy” nie potrafię przypisać seledynowym przedmiotom). Jeżeli natomiast nie rozumiem wypowiedzi jakiegoś rozmówcy, mimo że nauczyłem się właściwego stosowania słów i zdań w nich występujących, to nie rozumiem rodzaju i sposobu powiązania wypowiedzi z jej sytuacją, choćby dlatego, że mówiący używa słów i zdań inaczej niż jestem do tego przyzwyczajony, lub dlatego że źle oceniam sytuację, w której ktoś mówi i przez to źle ujmuję jego intencje komunikatywne. O ile rozumienie cudzych wypowiedzi jest możliwe na gruncie mniej lub bardziej wspólnego rozumienia sytuacji, o tyle rozumienie słów — opanowanie jakiegoś języka — jest koniecznym, ale nie wystarczającym warunkiem rozumienia sytuacji.

Naturalnie, w tych analitycznie odróżnianych aspektach kompetencji językowej chodzi w istocie o aspekty nierozdzielne. Rozumienie języka (znajomość znaczeń) rozmówców kompetentnych manifestuje się m.in. w ich umiejętności rozumienia wypowiedzi drugiego rozmówcy, a rozumienie cudzych wypowiedzi zakłada rozumienie języka, tj. opanowanie jakiegoś języka. Rozważmy przypadek podany przez Davidsona, w którym dwóch rozmówców nie używa tych samych słów w celu powiedzenia tego samego. Rozumienie jest tu zarazem „przekładem” na własny język. Staje się więc jasne, że zdania typu „mieć na myśli” w rzeczywistości należą do zakresu rozumienia wypowiedzi przez drugą osobę. Zdanie: „mówiąc «i» X ma na myśli dodawanie”, eksplikuje, jak jakiś interpretator rozumie wypowiedź X-a, w której pojawia się słowo „i”. Skoro jednak zawsze możliwe jest odmienne użycie słowa, to rozumienie słów i zdań przez innego jest, nawet w przypadku wspólnoty językowej, zawsze interpretacją. W trywialnym przypadku dałoby się to wyeksplikować przez zdania typu: „Przez «pada» X ma na myśli, że pada deszcz”. Jak widzieliśmy wcześniej takie zdania nie są puste i w zasadzie mogą się okazać fałszywe. Dlatego „automatyczne rozumienie”, o którym mówiłem wcześniej, jest zawsze rozumieniem interpretatywnym, nawet tam, gdzie idzie tylko o rozumienie słów i zdań, wypowiedzianych przez kogoś innego. Można to wyrazić także tak: wspólność języka jest podstawą komunikacji i interpretacji, ale ukazuje się ona tylko współuczestnikom komunikacji, tj. nie jest faktem dającym się skonstatować z perspektywy zewnętrznej wobec komunikacji i interpretacji.

Skoro jednak rozumienie wypowiedzi innych rozmówców zawsze jest rozumieniem interpretującym, to po drugiej stronie analizowanych przez Wittgensteina praktyk językowych pojawia się możliwość argumentu sceptycznego. W tym miejscu mianowicie nie wystarcza już słynny argument Wittgensteina z § 504 *Dociekań filozoficznych*: „A gdyby ktoś rzekł: «Skąd mam wiedzieć, co on ma na myśli, przecież widzę tylko jego znaki», to odpowiem: «A skąd on ma wiedzieć, co ma na myśli — przecież on też ma tylko swoje znaki»”. W tym miejscu odpowiedź Wittgensteina kierowana do sceptyków jest dowcipnym podsumowaniem jego refutacji argumentu sceptycznego w odniesieniu do rozumienia znaczeń (i własnych wypowiedzi) z perspektywy osoby mówiącej. Odpowiedź ta jest jednak niewystarczająca dla zbitcia całkiem innego argumentu sceptycznego, argumentu, który wyrasta nie tylko z zapętleń filozoficznych, lecz również z nieskończonych możliwości niezrozumienia lub zrozumienia opacznego, które są swoiste nawet dla komunikacji językowej zachodzącej na gruncie wspólnego języka. Sceptyczne pytanie mogłoby tu brzmieć: „Skąd mogę wiedzieć, co ten drugi ma na myśli, skoro muszę zinterpretować jego znaki i wszystko to, co mówi on dla ich rozjaśnienia. Każda interpretacja w zasadzie może być fałszywa”. Pytanie to nie da się, zgodnie z manierą Wittgensteina, zwrócić ku pytającemu, gdyż zachodzi tu asymetria, między mówiącym a interpretującym. Mówiący, jeśli opanował jakiś język, nie musi interpretować swoich wypowiedzi i intencji, aby „wiedzieć, co ma na myśli”. Dlatego pytanie brzmi: „Jak to jest możliwe, że ktoś, kto wypowiedź innego może tylko interpretująco rozumieć, wie, co ten drugi ma na myśli”. Dopiero to pytanie otwiera rozgałęzione płaszczyzny problemowe hermeneutyki i dekonstrukcji, dla których wspomniane odpowiedzi Wittgensteina nie są wystarczające, gdyż nie stawia on w ogóle pytań, na które tu poszukujemy odpowiedzi. Sądzę jednak, że również Wittgensteina rozumie się dopiero właściwie wtedy, gdy wypełni się to puste miejsce w jego filozofii przekraczając zarazem krytycznie samego Wittgensteina.

5. Nie jest naturalnie moim zamiarem bronić tu innego rodzaju argumentu sceptycznego. Chciałbym jednak uwypuklić, czym różni się sceptyczne pytanie: „Jak mogę wiedzieć, co mam na myśli?” od pytania „Jak mogę wiedzieć, co X ma na myśli” i dać odpowiedź na to ostatnie pytanie. Nawiążę wprawdzie do Wittgensteinowskich odpowiedzi, ale sądzę, że odpowiedzi te będą teraz odpowiedziami na inne pytanie.

Kripke interpretował swoją rekonstrukcję argumentu języka prywatnego jako sceptyczne rozwiązanie sceptycznego paradoksu. Za sceptyczne można uznać to rozwiązanie naturalnie tylko wówczas, gdy wychodzi się z jakiegoś empirycznie obiektywnego ideału. Ponieważ Kripke tak właśnie czyni, sprowokował tym samym błędne interpretacje swej argumentacji. Kripke (lub Wittgenstein Kripkego) w rzeczywistości pokazuje, że ten obiektywny ideał prowadzi donikąd w przypadku gramatyki wyrażen: „mieć na myśli”, „znaczyć” i „rozumieć”. Jeżeli tak jest, to nie ma sensu nazywać rozwiązania paradoksu „sceptycznym”. Podobnie rzecz się bę-

dzie miała z postawionym teraz sceptycznym pytaniem. Nie Hume — jak u Kripkego — lecz biskup Berkeley dostarcza tu miary porównawczej. Berkeleyowskie *esse est percipi* da się sparafrazować jako sensowna wypowiedź o sposobie bycia sensu językowego, którego „*esse*”, jak można by powiedzieć, jest „*interpretari*”. Sens językowy ma swój byt w procesie interpretacji. W odniesieniu do wypowiedzi językowych lub tekstów pisanych z punktu widzenia osoby słuchającej (interpretatora) pytanie o ich sens „w sobie” jest bezsensowne, a z punktu widzenia „performatywnej” perspektywy mówiącego pytanie to w ogóle się nie pojawia, ponieważ mówiąc ustanawia on, a nie interpretuje określony sens. Pytanie, co dany mówca ma na myśli, pojawia się w perspektywie osoby słuchającej. Gramatykę wyrażenia „mieć na myśli” należy więc przede wszystkim rekonstruować z perspektywy słuchającego. Należy jeszcze wykazać, że nie jest to sceptyczna odpowiedź na sceptyczne pytanie, dokładniej, że moje twierdzenie ani nie czyni intencji mówiącego jakimś „istniejącym w sobie” sensem, ani też nie stawia pod znakiem zapytania rozróżnienia między poprawnymi i niepoprawnymi interpretacjami. Aby to ukazać musimy jednak na nowo określić miejsce lub „gramatykę” tego ostatniego rozróżnienia.

6. W tym celu należy najpierw wyjaśnić konstytutywne dla interpretacji pojęcie prawdy, a więc dotąd w moich rozważaniach pominięty aspekt interpretacji wypowiedzi i tekstów, który zarówno Davidson, jak i Gadamer słusznie umieścili w centrum swoich teorii. Teza o „prawdziwości” interpretacji głosi, że przy interpretacji wypowiedzi i tekstów musimy sobie postawić pytanie o prawdziwość zinterpretowanego oraz że przy tej okazji z konieczności pojawiają się kwestie „uprzedzeń” interpretującego i że rozumienie tekstów i wypowiedzi jest możliwe tylko wówczas, gdy jest kierowane przez treściowe normatywnie „założenia” lub „podstawienia”, które odnoszą się do możliwego sensu wypowiedzi lub tekstów. Przy tym „prawdę” należy tu rozumieć w możliwie szerokim sensie, a mianowicie tak, aby „prawdę” lub „fałsz” przypisać nie tylko wypowiedziom i przekonaniom empirycznym, ale także wypowiedziom moralnym i oceniającym oraz przekonaniom dopuszczającym sensowne spory na ich temat. Dlatego też będę mówił o wielowymiarowej przestrzeni prawdy.

Z powodów, które — mam nadzieję — wyjaśnią się później, przyjmuję za Davidsonem „zasadę życzliwości” jako zasadę interpretacji. Należy ją jednak rozumieć jako pragmatystyczne odwrócenie jego zasady. Chodzi mi mianowicie o hermeneutycznie nieodzowne założenie „racjonalności” i „kompetencji” przy rozumieniu cudzych wypowiedzi. W odróżnieniu od zasady Davidsona, moja „zasada życzliwości” obejmuje nie tylko wypowiedzenie zdania, lecz także sens sytuacyjny wypowiedzi. Przez to postulat prawdy przekonań mówiącego zostaje zepchnięty na dalszy plan, a wyeksponowany zostaje postulat „sytuacyjności” lub „zrozumiałości” wypowiedzi. Naturalnie Davidson ma rację eksponując postulat prawdziwości przekonań mówiącego w przypadku „interpretacji radykalnej”. Chodzi w niej bowiem o to, że interpretator uczy się w niej „obcego” języka, a po-

stulat prawdziwości jest wymogiem, aby „obcy” w ogóle mówili jakimś językiem, który interpretator może zrozumieć, tj. postulat ten żąda, aby „obcy” kierowali się regułami swego języka. Błędem jest jednak to, że Davidson ten scenariusz radykalnej interpretacji czyni paradygmatem zwykłej komunikacji. W zwykłej komunikacji nie idzie wcale o właściwe uchwycenie znaczeń wyrażen językowych, a chodzi o to, aby na bazie wspólnego języka ująć intencje komunikatywne innych rozmówców także i wtedy, gdy znaczenie użytych słów i zdań jest bezsporne.

Naturalnie, życie komunikacji językowej przejawia się w tym, że znaczenie wyrażen językowych nie jest „dane” raz na zawsze, że kształtuje się ono ciągle lub rozpada w procesie komunikacji. Jednakże to „życie” znaczenia językowego w procesie komunikacji i interpretacji nie daje się już ujmować według wzoru interpretacji radykalnej, a mianowicie dlatego, że po pierwsze, zmiany znaczeń zachodzące w tym procesie są z konieczności także zmianami języka interpretatora, który wyznacza „normę” scenariusza interpretacji radykalnej, i po drugie, dlatego nie, że właśnie wspólność języka otwiera wielowymiarową przestrzeń prawdy, w której nawarstwiają się w nieskończoność możliwości pomyłki, złudy, samoułudy i „fałszywości” wypowiedzi, a przez to i spory o prawdę. Jeżeli rozumienie wypowiedzi oznacza rozumienie ich jako wypowiedzi sytuacyjnych, tzn. jako u-sytuowane akty lub łańcuchy aktów mowy, to ich rozumienie jest wprawdzie zawsze zlokalizowane w wielowymiarowej przestrzeni prawdy, ale pierwszeństwo prawdy wobec fałszu może już tylko znaczyć, że wypowiedzi, aby w ogóle być rozumianymi, muszą w jakimś sensie być „właściwie” rozumianymi, tj. koherentnie z jakąś cechą sytuacji, historią, intencjami mówiącego lub logiką interakcji jako wypowiedzi sensownej w świetle kompetencji mówcy i rozumienia sytuacji przez interpretatora — krótko mówiąc, jako wypowiedzi zrozumiałe. Oznacza to, że interpretator nie musi mówiącemu konieczne przypisać prawdziwych przekonań, ale musi przypisać mu uzasadnione przekonania, tj. przyjęte na podstawie określonych racji. Tylko z perspektywy mówiącego przekonania uznawane za prawdziwe są prawdziwe; z perspektywy interpretującego przekonania uznawane przez mówiącego za prawdziwe nie muszą być prawdziwe nawet wówczas, gdy interpretator uznaje je za uzasadnione z perspektywy mówcy⁸.

⁸ „[...] assessing someone as having successfully achieved the status or standing of a knower involves adopting three different attitudes: attributing a commitment, attributing an entitlement, and undertaking a commitment” — twierdzi Robert Brandom (*Knowledge and the Social Articulation of the Space of Reasons*, „Philosophy and Phenomenological Research”, tom LV, nr 4, grudzień 1995, s. 903 i nn.). W tej terminologii *undertaking a commitment* nie należy, jeśli idzie o zidentyfikowanie przez interpretatora przekonań mówcy, do przyjmowanego przez Davidsona sensu warunków interpretacji (w przypadku zwykłej komunikacji). A w ogóle „uzasadnione z perspektywy mówiącego” nie oznacza tego samego co „z perspektywy interpretatora dostatecznie lub dobrze uzasadnione”. Różnica ta może być sporna — jak to miało miejsce już u Sokratesa i jego rozmówców.

Właśnie dopiero ta odmienność perspektyw konstytuuje wielowymiarową intersubiektywną przestrzeń prawdy⁹. Hermeneutycznie koniecznym dla interpretującego nie jest przypisanie mu (z perspektywy interpretatora) prawdziwych przekonań, lecz przypisanie mu uzasadnionych (z perspektywy mówcy) przekonań. Tą drogą znaczenie „zasady życzliwości” redukuje się do zasady racjonalności i zasady koherencji¹⁰.

Oczywiście nie zanika przez to współobecna w zasadzie Davidsona zasada korespondencji przypisująca prawdę wypowiedzi. Daje się ona jednak teraz — jak sądzę — lepiej opisać. Wierzę mianowicie, że chodzi tu przynajmniej o dwa różne rodzaje przypisania. W pierwszym chodzi o przypisanie kompetencji językowej we własnym lub obcym języku. Na nie nastawiony jest scenariusz interpretacji radykalnej zmuszający interpretatora do interpretowania przekonań mówców w ogólności jako prawdziwych, ponieważ bez takiego przypisania język „obcy” wcale nie stałby się dla niego językiem, tj. koherentnym systemem znaczeń. Takie przypisanie odgrywa naturalnie także określoną rolę w zwykłej komunikacji, a to oznacza, na co słusznie wskazuje Davidson, że chodzi tu o przypisanie niezależne od tego, czy dwaj mówcy/interpretatorzy władają wspólnym językiem. Przypisanie to oznacza, że dwaj mówcy/interpretatorzy muszą mieć masę wspólnych prawdziwych przekonań, aby w ogóle możliwa była interpretacja i porozumienie. Dokładnie w tym sensie Wittgenstein postulował, by za „porozumienie językowe” uważać także „zgodność w sądach”¹¹. Słuszne jest więc, że bez konsensu w kwestiach prawdy w obszarze elementarnych predykcji i korespondującego z nim zaplecza przekonań¹² nie byłyby także możliwe dysonanse, a zatem interpretujący musi rzeczywiście przypisać mówcy w określonych granicach prawdziwe przekonania. Granice te przesuwają się jednak znacznie, kiedy nie chodzi już o nauczanie się „obcego” języka, lecz o zwykłą komunikację w jakimś wspólnym języku. Gdyż, jak już powiedziano, właśnie wspólność języka stwarza niepomierłą możliwość pomyłki, złudzenia i bezsensu, a przez to i sporu o prawdę. W tych okolicznościach prawdziwość nie może już odgrywać tej centralnej roli, jaką odgrywać musi w scenariuszu interpretacji radykalnej. Przesuwa się na drugi plan jako kryterium drugorzędne w stosunku do wspólnoty języka. Brak nam jednak ogólnych kryteriów i reguł, pozwalających stwierdzić, na ile to oparcie się jest uzasadnione i właściwe. Nie jest też przypadkiem, że Davidson, zwracając się ku „normalnej” komunikacji coraz bardziej rozmywał sens przypisania prawdy, o której maksymalizację u mówiącego i interpretującego pierwotnie mu chodziło.

Tyle na temat „zasady korespondencji” jako przypisania kompetencji językowej. Mówiąc z jednej strony o konieczności przypisania prawdy w procesie inter-

⁹ Tak rozumiem argumentację Brandoma we wspomnianym artykule *Making It Explicit*.

¹⁰ Por. Donald Davidson, *Subjektiv, Intersubjektiv, Objektiv*, w: *Dialektik und Dialog*, Frankfurt/M. 1993, s. 76.

¹¹ Ludwig Wittgenstein, *Dociekania ...*, dz. cyt., § 242.

¹² Por. Donald Davidson, *Rational Animals*, „Dialectica” 36, 1982.

pretacji, można by, z drugiej, mówić także o przypuszczaniu prawdy¹³. Chodzi o to, że interpretator przyznaje mówcy (lub autorowi) *benefit of the doubt*, który zmusza go do możliwie „najsilniejszej” interpretacji tego, co mówca mówi (lub autor pisze), tj. do uznania jego wypowiedzi za maksymalnie prawdziwą, stosowną, oczywistą, poprawną itp. Takie przypuszczanie prawdy jest niezbędne wtedy, gdy interpretującemu chodzi o niewypaczenie możliwej prawdy, zawartej w wypowiedzi lub tekście. W pewnym kognitywnym sensie jest to więc zasada racjonalna. (Abstrahuję tu od przypuszczenia prawdy na gruncie określonych kontekstów znaczeń etycznych). Jest chyba jasne, że waga przypuszczania prawdy w opisywanym teraz sensie zależy od sytuacji i kontekstów, a w tych sytuacjach i kontekstach, od doświadczenia, które interpretator miał z określonymi rozmówcami (w przypadku tekstów rzecz ma się analogicznie). A to zarazem oznacza, że przypuszczenie prawdy, o którym teraz mowa, i które można by też uznać za uzasadnione w świetle zasady hermeneutycznej „otwartości”, musi mieć inny — mniej fundamentalny — status aniżeli „zasada korespondencji” interpretacji radykalnej Davidsona. Problemem jest to, na ile takie przypuszczenie prawdy jest każdorazowo racjonalne, i ten problem może zawsze stać się przedmiotem sporu o prawdę. W każdym przypadku przypuszczenie prawdy należy tak rozumieć, że może ono zostać cofnięte przez „rozzarowanego” interpretatora. Nie dotyczy to w tym samym stopniu przypisania racjonalności i kompetencji, gdyż te odnoszą się do warunków możliwego rozumienia i gdyby one były rozzarowujące, to możliwość rozumienia stałaby się wątpliwa. Oczywiście dla zasad hermeneutycznych obowiązuje generalnie zasada, że nie mają one statusu „reguł”, których przestrzeganie gwarantuje właściwą interpretację. Nie istnieje metoda interpretacji, lecz tylko pewne — ważne w określonych kontekstach, szczególnie naukowych — chwyt interpretacyjny. A w ogóle poprawna interpretacja jest, parafrazując Davidsona, sprawą szczęścia, fantazji, władzy sądenia, doświadczenia, kompetencji językowej, a często i dobrej woli¹⁴.

Założenie racjonalności i kompetencji w wyżej opisanym sensie, które uznają za jedną z zasad zrozumienia, jest konieczne, jeżeli w ogóle mamy „nadać sens” wypowiedziom i tekstom. Przypuszczenie prawdy jest zaś wskazane wtedy, gdy oczekujemy, że ukierunkuje nas ono na właściwe zrozumienie danej rzeczy, sytuacji lub intencji. Wypowiedzi nie są jednak, mówiąc ogólnie, zrozumiałe wtedy, gdy interpretujący mniema, że są prawdziwe, lecz wtedy, gdy zgodnie z jego rozumieniem językowym i sytuacyjnym „pasują” do biografii związków sytuacyj-

¹³ Oliver R. Scholz mówi o (obalanej) presumpcji prawdy; por. Oliver R. Scholz, „Verstehen und Rationalität. Eine historische und systematische Grundlegung der Hermeneutik”, praca habilitacyjna, Berlin 1997. Scholz zanalizował w tej pracy różne możliwe rozumienia *principle of charity*.

¹⁴ Nie należałoby nadużywać „dobrej woli”. Doświadczenie i sądenie mogą także ujawniać „złą” wolę, tj. podejrzliwość. Szczególnie w kontekście politycznym podejrzliwość może być cnotą.

nych, argumentacyjnych lub działaniowych jako wyraz przekonań, ironiczny komplement, poważna obietnica, część sztuki teatralnej, odpowiedź na pytanie, zagrywka, dowcip, twierdzenie lub argument. A rozstrzygnięcie o tym „pasowaniu” dokonuje się zawsze na kruchej bazie perspektywy i zrozumienia sytuacji przez interpretującego, które w trakcie procesu komunikacji mogą się ciągle zmieniać z powodu niezrozumienia lub pomylenia wypowiedzi. Do zwykłej komunikacji między dwiema dorosłymi osobami należy zawsze też — jak już wspomniano — odmiennosć perspektyw, która może się ujawniać jako odmienne rozumienie sytuacji, przekonań okazjonalnych i tła, a także jako odmiennosć w używaniu języka. W tym ostatnim przypadku problem interpretacji manifestuje się w całej pełni, gdyż zrozumienie, co ktoś inny mówi, oznacza tu, że ja — *implicite* lub *explicite* — „przekładam” je na mój język, mogę oddać je w moim języku, przy czym ważne jest, że taki przekład zawsze zmienia też mój własny język. Fakt, że interpretacja zawsze dokonuje się z określonej perspektywy, oznacza zarazem, że interpretowana wypowiedź lub tekst jest przez interpretatora lokalizowana w intersubiektywnej przestrzeni prawdy, tj. rozumiana jako prawdziwa lub nieprawdziwa, stosowna lub niestosowna, ważna lub nieważna, przekonująca lub wątpliwa, prawdopodobna lub nieprawdopodobna, rozjaśniająca lub zaciemniająca albo też jako na razie nierozstrzygalna. Zgodność między mówiącym i interpretującym, a więc wspólność języka, pozostaje wprawdzie także warunkiem możliwości dysonansu, lecz źródła owych dysonansów, czy to ze względu na prawdę twierdzeń lub presupozycji, czy też stosowność jakiejś uwagi, prośby, metaforycznej charakterystyki lub też ze względu na stosowność zwrotów lub opisów, mogą zostać ujawnione dopiero w procesie interpretacji. „Zrozumiałe” nie oznacza więc tego samego, co „prawdziwe” i przez to normatywna antycypacja zawarta w „zasadzie życzliwości” Davidsona nie zostaje zagubiona, lecz oznacza teraz, że jeżeli w ogóle chcemy rozumieć, to intencje komunikatywne mówiącego muszą być przez interpretatora konstytuowane jako ściśle związane z okolicznościami wypowiedzi. Jeżeli w ogóle ma być możliwy spór o prawdę, porozumienie i dysonans, to w procesie interpretacji trzeba nieustannie przekraczać odmiennosć perspektyw rozmówców.

Jeżeli Wittgenstein twierdzi, że intencja jest „wbudowana” w sytuację i właśnie dlatego może być jako intencja zrozumiała, to znajdujemy w tym przekonaniu częściowo trafną odpowiedź na pytanie o warunki „mniemania” i „rozumienia” wypowiedzi, ale jest to tylko częściowo trafna odpowiedź. Nie jest całkiem trafna po pierwsze dlatego, że odpowiedź ta nie wnika w różnorodność możliwych intencji w konkretnej sytuacji, a po drugie dlatego, że nie uwzględnia różnorodności możliwych perspektyw, z których sytuacje są postrzegane i interpretowane. Wittgenstein słusznie podkreśla, że przez wspólność języka także i sytuacje stają się „wspólnymi”, tj. wspólnie rozumianymi, ale ta wspólność rozumienia sytuacji może zawsze być tylko częściowa i chwiejna; musi być ciągle uzgadniana i potwierdzana. Pojęcie sytuacji trzeba więc spluralizować, aby objąć nim różnorod-

ność perspektyw, z których zaangażowani ją postrzegają. Wprawdzie interpretację sytuacji da się uzgodnić z punktu widzenia prawdy — jest to *implicite* zawarte w pojęciu „zrozumienia” określonej sytuacji — ale nie istnieje sytuacja/wypowiedź poza wszelką interpretacją.

7. Dotąd argumentowałem, że rozumienie wypowiedzi przez drugą osobę zawsze jest interpretacją, a mianowicie interpretacją wypowiedzi z horyzontu i perspektywy interpretatora, które zawsze są odmienne od tych, które ma wypowiadający się. Twierdziłem dalej, że takie rozumienie możliwe jest tylko na tle założenia o zrozumiałości i racjonalności, które kierują interpretatora na to, co mówca w danej sytuacji mógł (chciał) mieć na myśli. Wreszcie wskazałem na różnorodność perspektyw i horyzontów, z których mówcy i interpretatorzy postrzegać będą także wspólne sytuacje. Jeżeli zebrać wszystkie te elementy, to dwie rzeczy stają się oczywiste: pierwsza, dlaczego w wielu przypadkach bez wahania rozumiemy wypowiedzi w określony sposób (wspólność języka) i druga, dlaczego możliwości fałszywego i błędnego rozumienia są bezgraniczne. Otóż dlatego, że przy próbie wyjaśnienia możliwych lub oczywistych pomyłek jesteśmy znów skazani na interpretację tego, co ktoś inny mówi. W tym miejscu pojawia się więc argument sceptyczny, o którym wyżej mówiłem; argument głoszący, że nigdy nie możemy wiedzieć, czy daną wypowiedź zrozumieliśmy właściwie i dlatego rozumienie nie jest (poprawnym) ujęciem sugerowanego przez mówcę (autora) sensu, a w rzeczywistości jest — jak wskazał Nietzsche — wpisywaniem sensu w jego wypowiedź.

Ciekawe, że znów u Wittgensteina znajdujemy podstawy argumentacyjne przeciwko tej wersji sceptycyzmu. Dla ilustracji dotychczasowych rozważań wybieram prosty przykład. Przyjmijmy, że przyjaciel w czasie wyczerpującej wspinaczki nagle mówi: „Chętnie zamówiłbym kotlet”. Sytuacja wydaje się jednoznaczna; mój przyjaciel wypowiada życzenie zjedzenia usmażonego kotleta. Gdybyśmy byli w sklepie mięsnym i mój przyjaciel wyraziłby to życzenie sprzedawcy, wówczas rozumiałbym jego wypowiedź inaczej (mianowicie jako zamówienie nieusmażonego kotleta), a gdybyśmy byli w restauracji i mój przyjaciel wypowiedziałby to samo zdanie do kelnera, który odbiera nasze zamówienie, wówczas rozumiałbym go znów inaczej, a mianowicie jako zamówienie kotleta. (Ciekawe, że następstwa, które wynikają z wypowiedzenia tego samego zdania w trzech różnych sytuacjach są całkowicie odmiennej natury). W tych różnych przypadkach mój proces rozumienia dokonuje się na podstawie mojego rozumienia sytuacji, o którym wolno mi sądzić, że jest powszechny. (Co mój przyjaciel mógł mieć na myśli wypowiadając w górach zamówienie kotleta? — chyba tylko, że z wyczerpania ma halucynacje).

Do takich właśnie konkluzji dochodzimy przyjmując *dictum* Wittgensteina, że intencja jest wbudowana w swoją sytuację. Ale przecież mogłem mojego przyjaciela w górach źle zrozumieć; może wcale nie wyraził życzenia, a jedynie powtórzył wypowiedź kogoś trzeciego, z którym byliśmy wczoraj w restauracji i z któ-

rego potem podrzucił; albo rozpoczął ze mną grę, którą nazywamy „wierszem łańcuchowym” (pierwszy wypowiada jedną linijkę, drugi musi dodać drugą do rymu i dodać nową, na co pierwszy znów... itd.), w którym pierwszą linijką mogło naturalnie być życzenie zjedzenia kotleta. Jeżeli skupić uwagę tylko na akcie wypowiedzi, to trzeba by dopuścić możliwości wystąpienia całego szeregu rozumień, a to oznacza nieporozumienie, nawet jeśli w rozumieniu uwzględni się jeszcze intonacje i gestykulacje. Rzecz zmienia się radykalnie, jeżeli jeszcze uwzględni się — jak tego żąda Wittgenstein dla analogicznych kontekstów — „przedtem” i „potem”, a więc „otoczenie” czasowe albo „kontekst narracyjny” wypowiedzi. Intencje poniekąd nie są wbudowane w sytuację punktowo, lecz są w sytuacjach częścią wydarzeń, a sytuacje są zarazem miejscem, w którym wydarzenia postępują dalej lub od nowa się poczynają. Dlatego rozumienie wypowiedzi musi się zawsze uprawomocnić w rozwoju wydarzeń. Jak intencje są wbudowane w sytuacje zawsze tylko jako punkt przecięcia między „przedtem” i „potem”, tj. jako części wydarzenia, tak i podstawy określonego rozumienia wypowiedzi nigdy nie dadzą się wywieść z wypowiedzi wydestylowanych z wszelkich wydarzeń. Sytuacje są zawsze rozumiane już jako część krzyżujących się zdarzeń i każde rozumienie zawiera w sobie antycypację określonego rozwoju wydarzeń, która może okazać się fałszywa. W przypadku mojego przyjaciela w górach następne zdanie mogłoby rozwiązać wszelkie nieporozumienia przez dopowiedzenie: „Jestem strasznie głodny” lub „Przypominasz sobie?”, albo „Zapomniałem, jak było dalej”, albo też „Nie psuj zabawy”. Intencje są nie tylko wbudowane w sytuację, ale i w wydarzenia, także i takie, które właśnie dopiero się zaczynają.

Dlaczego z tego wszystkiego miałoby wynikać odparcie argumentu sceptycznego? Dotąd tylko pokazałem, że w „otoczeniu” sytuacyjnym i czasowym wypowiedzi można znaleźć podstawy jej określonego rozumienia, być może wzmocnione przez potwierdzenie mówiącego: „Tak, to miałem na myśli”. Wydaje się to niezbyt pokaznym rezultatem, jeśli weźmiemy pod uwagę pozornie bezgraniczne możliwości nieporozumienia i niezrozumienia, które otwierają się wszędzie tam, gdzie opuszczamy teren względnie bezpiecznych pragmatycznie elementarnych rodzajów rozumienia, jak to ma miejsce w sporze osobistym, w dyskusji filozoficznej, w dyskursie moralnym i politycznym i wreszcie przy interpretacji tekstów. Jednocześnie jednak jest to wystarczające, aby rozbić podłoże hermeneutycznego sceptycyzmu. Pokazuje bowiem, że z perspektywy interpretatora interpretacje nie są dowolne, lecz dokonują się w przestrzeni racji możliwych. Z tego powodu interpretacje rozumienia nie mogą być skokiem w nieznane, aktem kreatywnej samowoli.

8. Błąd argumentu sceptycznego musi zapewne leżeć w założeniu, że istnieje „wewnętrzne coś” — „mniemanie” lub intencja — niezależne od wszelkich interpretacji i je poprzedzające. Tylko bowiem przy takim założeniu sensowne staje się twierdzenie, że owo „coś” jest zasadniczo niepoznawalne z „zewnątrz”, w tym przypadku, dla interpretatora. Dlaczego jednak mielibyśmy założenia tego rodza-

ju w ogóle traktować poważnie, skoro Wittgenstein poddał je druzgocącej krytyce? Sądzę, że tylko dlatego, iż pojawiają się one wciąż w zaskakująco nowych miejscach niejako w nowym przebraniu, tak że trzeba się zastanowić, jak sobie z nimi tu radzić. Wcześniej starałem się wykazać, że gramatyka takich słów, jak: „mniemać” i „rozumieć” związana ze znaczeniem słów i zdań, może mieć sens tylko w obrębie komunikacji przynajmniej dwóch osób. Uznałem to za istotną część — lub ważną implikację — zawartej w *Dociekaniach filozoficznych* destrukcji argumentu sceptycznego. W gruncie rzeczy musimy sobie tylko raz jeszcze uświadomić, jak w rozważanym przypadku da się przeformułować „argument Kripkego”.

9. Okazuje się, że w gruncie rzeczy wszystko zostało powiedziane. Jeżeli rozumienie wypowiedzi jest interpretacją w świetle zasady zrozumiałości lub racjonalności, to w każdym rozumieniu współdziałają uprzedzenia, przekonania i pojmowanie sytuacji interpretatora. Tak rozumiane rozumienie jest zawsze usensowieniem wypowiedzi mówcy, usensowaniem, jak widzieliśmy, nie tylko językowym, lecz także z perspektywy i horyzontu interpretującego. Jeżeli jednak jest to słuszne, to nie możemy w ogóle mówić o rozumieniu, a przez to i o sensie, wypowiedzi z perspektywy drugiej osoby niezależnie od procesu interpretacji, w który interpretator wnosi swoje rozumienie sytuacji, zrozumiałości, poprawności lub prawdziwości wypowiedzi. Pytanie, co inny mówca ma na myśli, nie daje się w ogóle postawić bez ukrytego odniesienia się do obciążonej normatywnie perspektywy interpretatora. Oczywiście zawsze jeszcze można powiedzieć, że przecież mówca sam wie, co ma na myśli i dlatego jego uzewnętrznione z wypowiedzi mniemanie jest poszukiwanym miejscem „sensu samego w sobie”. Wyobrażenie to oparte jest jednak na złudzeniu optycznym. Również mówca, po tym jak się wypowiedział, staje się potencjalnym interpretatorem samego siebie, a to oznacza, że również mówca, skoro tylko zostaje skonfrontowany z pytaniem, co miał na myśli, może na nie odpowiedzieć tylko z perspektywy drugiej osoby — perspektywy interpretatora. „Tylko mówiący może wiedzieć, co ma na myśli” może jedynie oznaczać, że wtedy kiedy mówię, moje „mniemania” nie są możliwym przedmiotem mojego wątplenia. Ale to „mniemanie” nie jest żadnym zdarzeniem psychicznym, o którym tylko ja wiem i nikt inny wiedzieć nie może. Pytanie o to, co mam na myśli może się pojawić dopiero z perspektywy interpretatora i ja sam mogę na nie odpowiedzieć tylko jako autointerpretator nadając tym samym nowy rys grze językowej. W tym świetle wyobrażenie o istnieniu jakiegoś niezależnego od interpretacji sensu „samego w sobie”, tj. dostępnego tylko dla boskiego rozumu, jest gramatycznym nieporozumieniem. W tym sensie można powiedzieć, że *esse sensu* językowego jest *interpretari*.

W obrębie procesu interpretacji istnieją, jak widzieliśmy, podstawy dla takiego lub innego rozumienia wypowiedzi i możliwości uzgodnienia przez rozmówców sensu wypowiedzi i podstawy do rewizji rozumienia wypowiedzi lub też do zakwestionowania pozornie uzgodnionego sensu. (Nawet oczywiste uzgodnienie

może być mylące, gdyż jest związane z wzajemną uzupełniającą się interpretacją rozmówców, która pod takim lub innym względem może okazać się błędna). Sceptycznie wątpliwości wykraczające poza faktyczne doświadczenie, że zawsze się nie rozumiemy lub rozumiemy źle, nie mają jednak sensu, ponieważ zakładają one takie pojęcie rozumienia, które jest sprzeczne ze sposobem wbudowania w praktykę interpretacyjną gramatyki słowa „rozumieć”. Również przypuszczenie niezrozumienia lub nieporozumienia musi mieć określone podstawy. W przypadku „automatycznego” rozumienia brak nam takich podstaw. To, że nieoczekiwanie wciąż się one jednak pojawiają podobnie nie uzasadnia ogólnego sceptycyzmu jak okoliczność, że w odbiorze wrażeń możemy się mylić. Założenie, że mylimy się zawsze nie ma sensu, ponieważ wówczas pojęcie pomyłki utraciłoby wszelką treść.

Naturalnie często wiem lepiej niż mój interpretator, co mam lub miałem na myśli. Ale to „wiedzieć lepiej” ze swej strony zakłada już, wyżej wyluszczoną, gramatykę wyrażen „mieć na myśli” i „rozumieć”. Jest to „wiedzieć lepiej” z perspektywy potencjalnego interpretatora mnie samego, który może się spierać z faktycznymi interpretatorami swojej wypowiedzi o jej należyte rozumienie — przy czym spór ten, ze wspomnianych wyżej powodów, nie daje się oddzielić od sporu o prawdę wypowiedzi. Już zaznaczyłem, dlaczego nieuprawniony jest tu zarzut, że „posiadanie” intencji jest równoznaczne z tym, że mówiący wie o niej w jakiś taki sposób, który nikomu innemu nie jest dostępny. To słowo „wiedzieć” — jak wskazał Wittgenstein — prowadzi nas tu na manowce. Skoro pytanie o intencje w ogóle daje się dopiero postawić z perspektywy drugiej osoby, to również mówiący może tylko powiedzieć, co „wie” (swoje mniemanie) z chwilą, gdy staje się autointerpretatorem.

„Samoprzejrzystość” mniemań ma charakter performatywny, a nie kognitywny. Jako autointerpretator mówca znajduje się tylko we względnie uprzywilejowanej pozycji. Dysponuje on mianowicie przeważnie dodatkowymi powodami, dlaczego to miał na myśli, a nie tamto. I te „dodatkowe powody” rzeczywiście odnoszą się do czegoś, co rozmówca wie o sobie samym, a czego nie wie interpretator, np. tego, że mówiący akurat się zdenerwował, że miał zamiar komuś przedstawić określoną osobę, że chciał kogoś sprowokować, że cały czas rozmyślał nad jakimś problemem, że rozumie po angielsku, że zasady protokołu są dla niego nieistotne lub że nie lubi psów itp. Krótko mówiąc, „dodatkowe powody” mówcy odnoszą się do cech sytuacji i jej dziania się, o których mówiący posiada „uprzywilejowaną”, choć oczywiście komunikowalną, wiedzę. Wiedza ta w wielu przypadkach sprawia, że dla mówiącego wątpliwości, co lub kogo miał na myśli są pozbawione sensu. W takich przypadkach może on w sposób uzasadniony powiedzieć: „Muszę przecież wiedzieć, co mam na myśli”. Powiedzenie takie staje się mylące dopiero wówczas, gdy nadaje mu się znaczenie metafizyczne utożsamiając mniemanie językowe z uprzywilejowaną wiedzą o tym mniemaniu. Dlatego samoprzejrzystość mniemania — z punktu widzenia performatywnej

perspektywy mówiącego — nie oznacza istnienia uprzywilejowanej pozycji, wyłączonej ze sporów interpretacyjnych, lub pozycji, z której spór taki dalby się załagodzić. Tak więc, wszędzie tam, gdzie rodzi się pytanie o komunikatywne intencje mówcy, rozpoczyna się proces interpretacji, w którym mówiący może uczestniczyć tylko jako interpretator samego siebie. Moja teza głosi, że w sporze interpretacyjnym chodzi w ostateczności o rozstrzygnięcie pytań rzeczowych i prawdziwościowych.

Mam nadzieję, że jest jasne, iż teza, według której każdy mówca jest potencjalnym autointerpretatorem nie stoi w sprzeczności z tezą, że mówiący, w przeciwieństwie do swoich interpretatorów, nie musi interpretować samego siebie, aby powiedzieć, co ma na myśli. Mówiąc nie interpretujemy zarazem tego, co mówimy. W mówieniu wyraża się nasze rozumienie języka i nawet tam, gdzie szukamy odpowiednich słów lub jesteśmy niepewni, co mamy powiedzieć, nie mamy do czynienia z próbą zrozumienia naszego mówienia, lecz zrozumienia rzeczy, problemu, tego, o czym mówimy. Dopiero wówczas, gdy w procesie komunikacji zmuszeni jesteśmy, w celu wyjaśnienia, uzupełnienia, usprawiedliwienia, skorygowania naszej wypowiedzi, odnieść się do naszej wypowiedzi, stajemy się autointerpretatorami. Rzecz ma się tak, że w wielu przypadkach dopiero reakcja innych wskazuje, że nasze „myśli”, nasze intencje nie są jasne, a więc trzeba jeszcze wyjaśnić, co chcemy właściwie powiedzieć. O ile słowo „wiedzieć” ma mieć jasny sens, o tyle nie wolno twierdzić, że mówiący w każdym przypadku wie, co ma na myśli. I ta „wiedza” jest w określonym sensie uzależniona od interpretacji innych, tj. od porozumienia się z innymi. Faktycznie w wielu przypadkach dowiadujemy się, co mieliśmy na myśli lub co chcieliśmy powiedzieć dopiero w procesie komunikacji z innymi. Ma to miejsce szczególnie tam, gdzie nasze pojęcia są dopiero w fazie powstawania, są niejasne lub są dopiero precyzowane. Często też w procesie rozwoju sytuacji lub związków działaniowych możemy doświadczyć, że to, co powiedzieliśmy, nie jest tym, co chcieliśmy powiedzieć. Mówi się wówczas: „Wyraziłem się niezręcznie, niejasno”. W jakim więc sensie mogę powiedzieć, że przecież wiedziałem, co chciałem powiedzieć? Przecież nie w tym sensie, że wypowiedziałem inne zdanie niż to, które widziałem oczyma duszy. „To nie to, co chciałem powiedzieć” może znaczyć: „Nie chciałem cię zranić” lub „Nie traktowałem tego jako krytyki (obietnicy, rozkazu)” lub też „Moja wypowiedź była rzeczywiście głupia; właściwie miałem tylko na myśli...” itp. To „miałem na myśli” lub „chciałem powiedzieć” i w takich przypadkach nie jest „komunikatem” autoprzejrzystych intencji, które zostały zdeformowane przez wypowiedź językową, lecz raczej wyrazem próby wyjaśnienia moich intencji. „To właśnie chciałem powiedzieć” oznacza więc właściwie: „To jest to, co powinienem był powiedzieć”. Oznacza to, że zdania typu „mieć na myśli” rozumie się fałszywie, jeżeli ich wypowiedzenie traktuje się jako „komunikaty” o stanie duszy posiadającej przejrzyście same w sobie mniemania. Gramatykę tego typu zdań rozumie się tylko, jeśli się uwzględni, że mówiący w siebie włącza perspektywę interpretacyj-

ną drugiej osoby wraz z jej „normatywną” zawartością, tj. rolę, jaką odgrywa ona w procesie wyjaśniania, intencji, po to, aby w trakcie komunikacji odnaleźć właściwe słowa lub objaśnienia sytuacji, względnie rzeczy.

Nie oznacza to, że pytanie o to, co ktoś rzeczywiście miał na myśli, nie może też mieć sensu deskryptywnego. Ma ono ten sens szczególnie wtedy, gdy chodzi o ustalenie wątpliwych intencji („czy rzeczywiście miał taki bezsens na myśli?” lub „czy rzeczywiście miał tak raniącą intencję?”). Ale i tu mówiący nie jest ostatecznym autorytetem, gdyż i tu okoliczności wypowiedzi są istotne dla klasyfikacji intencji. Jako autointerpretator, mówiący pozostaje jednym z wielu interpretatorów. I tu także nie da się oddzielić sensu deskryptywnego zdań „mieć na myśli” od sensu normatywnego. Nie chodzi bowiem o ustalenie jakiegoś procesu duchowego, lecz o zakwalifikowanie intencji analogicznie do kwestii prawnej, czy ktoś zabił z premedytacją. I choć, patrząc kognitywnie, oskarżony ma relatywnie uprzywilejowaną pozycję — „brał” przecież cały czas w nim udział i chodzi o jego zamiary i działania — to jednak i tu pytanie to nie dotyczy jego nieuchwytnego prywatnego czegoś tkwiącego za jego czynem, a dotyczy okoliczności, przebiegu i odtworzenia jego działań. Krótko mówiąc, rozumienie wypowiedzi oznacza wprowadzenie poprawne ujęcie intencji komunikatywnych mówcy, ale intencje te nie są czymś leżącym poza tym, o czym mówimy w określonych okolicznościach. I właśnie dlatego, że mówiący nie jest sam dla siebie ostatnim sędzią swych intencji komunikatywnych, hermeneutyczny sceptycyzm jest bezzasadny. Wychodzi z fałszywego wyobrażenia istnienia samoprzezroczystego dla wewnętrznej perspektywy i niedostępnego (prywatnego) mniemania dostrzeganego z perspektywy zewnętrznej. Tak ustanawia się fałszywą miarę dla „rzeczywistego” rozumienia.

10. Nasza „gra językowa” nie jest czymś trwałym, danym raz na zawsze. Jeśli za Wittgensteinem można powiedzieć, że bez zakotwiczenia we wspólnej praktyce nie mielibyśmy w ogóle żadnych pojęć, to trzeba zaraz dodać, że ta wspólność, szczególnie na „obrzeżach” języka, nigdy nie jest zabezpieczona i wymaga ciągłego wysiłku w tym kierunku. Język nie „jest, a kształtuje się w procesie postępujących innowacji i interpretacji”. Dlatego można by też odwrócić tezę Wittgensteina: jasne pojęcia mamy dopiero wówczas, gdy znaleźliśmy wspólny język, a jest to możliwe tylko w procesie komunikacji, który zarazem jest procesem wzajemnych interpretacji. Ważne jest przy tym, aby dostrzec, że z procesem innowacji językowych koresponduje proces nauki języka. Innowacje językowe mogą się pojawić wraz z nowymi praktykami, nowymi sposobami opisu, działania, a nawet argumentowania. Dlatego nie wolno języka interpretatora uznawać za niezmienny wzorzec interpretacji. Język interpretatora zmienia się w procesie interpretacji. Ale ów proces interpretacyjny, który określiłbym jako „miejsce” sensu językowego, zyskuje kierunek, kryteria i podstawy z dążenia do idei prawdy intersubiektywnej. Jest to fundamentalna teza Davidsona i Gadamera. Jeśli to odniesienie interpretacji do prawdy pojmie się właściwie (a sądzę, że ani Davidson, ani Gadamer tego nie zrobili), to staje się jasne, że spór o prawdę jest kon-

stytutowanie wtopiony w proces interpretacyjny. Nie jest to tożsame z tezą głoszącą, że rozumienie jest związane z pytaniem o prawdę, którą zgodnie głosili Davidson i Gadamer. W specyficzny sposób są oni także zgodni twierdząc, że, mówiąc słowami Gadamera, „rozumienie jest najpierw porozumieniem”¹⁵. Problem leży tu jednak w owym „najpierw”. Owo „najpierw” nie oznacza, że rozumienie w komunikacji dorosłych rozmówców jest pierwotnie rozumieniem prawdziwym (co zakłada Davidson i Gadamer), a dotyczy ono podłoża wspólności, tj. wspólności języka, która jako wspólność jest nie tylko wspólnością „definicji”, lecz także i sądów, warunków możliwości rozumienia, dysonansów oraz innowacji językowych. Owo „najpierw” oznacza więc przedwstępne porozumienie w języku.

Porozumienie językowe nigdy nie może być pełne. Intersubiektywność w języku należy ujmować w ciągłym kształtowaniu się i rozpadzie. Wspólność języka jest zarówno punktem wyjścia, jak i rezultatem praktyki komunikacyjnej. I w tym zgadzam się z Gadamerem i chyba też z Davidsonem. Między zawsze już daną wspólnością języka a wspólnością dopiero stającą się, może pośredniczyć proces interpretacji, o ile jest zarazem sporem o prawdę. Jeżeli bowiem każda wspólność języka jest też wspólnością sądów, to zachowanie takiej wspólności nie może być niezależne od sporów rzeczowych i pytania o prawdę. Jeżeli kształtowanie się wspólności języka rozumie się za Davidsonem tylko jako wzajemne przybliżanie teorii interpretacji dwóch rozmówców, to proces, w którym obaj rozmówcy uznają swoje własne przekonania za standard wszelkich możliwych prawdziwych przekonań drugiego, niesłuchanie skraca proces interpretacyjny.

Wbrew temu Gadamer słusznie podkreślał, że ukształtowanie się wspólnego języka w procesie komunikacji obejmuje nie tylko zmianę języka, lecz zarazem także zmianę przekonań i wyobrażeń. Jednakże u Gadamera moment krytyczny w rozumieniu zostaje specyficznie wyłączony, tj. ta okoliczność, że rozumienie jest zawsze też rozgraniczeniem fałszu od prawdy i dlatego nierozdzielne od sporu o prawdę. Hermeneutyczne żądanie otwartości na prawdę drugiego nie może jednak oznaczać ani że inny (jak u Gadamera) zawsze najpierw ma rację, ani też, jak u Davidsona, że moje przekonania są ostateczną miarą tego, co może być prawdziwym przekonaniem u drugiego. To „ani-ani” stanowi podstawową słabość teorii Davidsona i Gadamera.

Jeśli wcześniej powiedziałem, że przy pragmatycznej interpretacji „zasady życzliwości” roztopia się bezpośredni związek między „rozumiałością” (wypowiedzi) i „prawdą” (przekonań mówcy), to w żadnej mierze nie chciałem tym samym negować konstytutywnego odniesienia do prawdy. O wiele bardziej chciałem wskazać, że dzięki tej zasadzie, pytanie o prawdę ma tu zarazem bardziej ograniczony i bardziej ogólny sens niż w interpretacji Davidsona. Ograniczony

¹⁵ Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, w: *Gesammelte Werke*, t. 1, wyd. 6, Tübingen 1990, s. 183.

dlatego, że rozumienie nie jest już związane z porozumieniem lub tylko z owym „przedwstępnym” porozumieniem danym we wspólności języka: ogólnie, dlatego że stosunek interpretacji do prawdy przybiera teraz szerszy sens. Skoro mianowicie „wspólność sądów” jest zabezpieczona przez wspólność języka, to znika możliwość dysonansów. Nie możemy bowiem przewidzieć, czy dotknie ona przekonania empiryczne, spostrzeżenia, rozumienia sytuacji, orientacje moralne, zwroty językowe. „Życzliwość to nie wszystko” to znaczy, że odniesienie rozumienia do prawdy otwiera możliwość dla „tak” i dla „nie”, a więc możliwość porozumienia i dysonansu. Proces interpretacji nie da się oddzielić od sporu o prawdę, dlatego możemy w nim i przez niego nauczyć się także czegoś od innych, a inni od nas.

11. Jeśli ktoś mówi coś nowego, choćby podsuwał nową metaforę, to chce być rozumiany. Ale jeśli myślimy o zwykłej komunikacji, to w takim przypadku interpretator nie znajduje się ani w pozycji augustyńskiego dziecka, które włada już językiem, za pomocą którego może interpretować, co mówią dorośli, ani też wittgensteinowskiego dziecka, które musi się uczyć języka od podstaw. Interpretator znajduje się w obu tych pozycjach jednocześnie; może tylko interpretować przez zmiany swojego języka i ucząc się zarazem nowego. Ale w tym procesie nauki niekoniecznie ktoś jest nauczycielem, a ktoś uczniem, lecz obaj mogą być zarazem nauczycielami i uczniami. W takim scenariuszu, który jest scenariuszem procesu interpretacji, będącym zarazem procesem innowacji, procesem uczenia i sporu o prawdę, trzeba, jak sądzę, skorzystać z uwag Wittgensteina na temat „otwartości” reguł filozofii języka. „Rozszerzamy nasze pojęcie liczby, podobnie jak przedziemy nić dokręcając włókno do włókna” — stwierdza Wittgenstein w często cytowanym miejscu¹⁶. Ale „my” oznacza, w obu przypadkach coś całkiem innego: „my” oznacza każdego z nas osobno, gdy dokręcamy włókna do włókna przy przędzeniu nici; natomiast „my” oznacza nas wszystkich razem, gdy rozszerzamy pojęcie liczby. W tym ostatnim „my” leży cały problem. Jeżeli chce się powiedzieć, z jakiego rodzaju „my” mamy tu do czynienia, trzeba opisać cały wskazany przeze mnie proces komunikacji i interpretacji. Rozwiązują się przez to trzy kwestie. Po pierwsze, staje się jasne, że musi tu chodzić o ustopniowane „my”, z których każde nosi w sobie historię procesów komunikacji i interakcji i które jest zasadniczo otwarte na wszystkie inne „my”. Od „my”, odnoszącego się do intymnych stosunków społecznych różnorodnych grup, aż do „my”, nazywanego „wspólnotą językową” i wreszcie do „my” wszystkich istot mówiących. Po drugie, staje się jasne, że takie „my” może się utwierdzać tylko w i przez doświadczenie udanej komunikacji, gdyż nie jest ono jakimś zewnętrznie konstatowalnym „obiektywnym” faktem. Po trzecie, staje się też jasne, że takie „my” nie oznacza niewzruszonej wspólnoty, gdyż dzielą nas różnice, nieporozumienia i spory o prawdę; każde „my” ujęte jest w ciągłym stawaniu się i rozpadzie. „My” Wittgensteina jest więc w różny sposób stepione, jest to „my” performatywne i nosi w sobie

¹⁶ Ludwig Wittgenstein, *Dociekania...*, dz. cyt., §67, s. 51.

cechy „nie-my”, nie jest nigdy w pełni obecne, lecz jest w każdej chwili problemem, jak i punktem wyjścia.

Ograniczoność Wittgensteina widzę w tym, że o owym problematycznym „my” mówił najczęściej tak, jak gdyby było ono czymś po prostu danym. Uczynić to „my” problemem oznacza zatem wykroczyć poza Wittgensteina. Jednym z moich, być może ukrytych, lecz centralnych argumentów było, że takie przekraczanie wypowiedzi mówcy lub autora może być konieczne dla zrozumienia tego, co mówi.

*Z maszynopisu autora
przełożył Ulrich Schrade*

Understanding and Interpretation

Referring to *Philosophical Investigations* by Ludwig Wittgenstein and moving beyond the position outlined in the book, the author engages in a polemic with Davidson and Gadamer on how utterances are to be understood. He distinguishes between two kinds of understanding, a blind one that is guided by rules, and an automatic one that ends up as an interpretation. He focuses on the latter. In his view (1) the process of interpreting is strongly informed by the adopted conception of truth, (2) interpretations are never arbitrary, as they are always drawn from a pool of possible reasonable readings of a text, (3) interpretations are based on the presupposition of rationality and competence of the reader.