

***Maciej Kijko***

## O teorii interpretacji Donalda Davidsona raz jeszcze

On Donald Davidson's theory of interpretation once again

### Streszczenie

Artykuł jest polemiką z tekstem Romana Godlewskiego *O teorii interpretacji Donalda Davidsona* i zawartą w nim krytyką odczytania myśli amerykańskiego neopragmatysty przez Jerzego Kmitę. Celem artykułu jest odparcie argumentów przeciwko zaproponowanej przez Kmitę wykładni teorii interpretacji Donalda Davidsona. Uznaję, że argumenty przedłożone na rzecz takiego odrzucenia są niekonkluzywne, w niektórych przypadkach nawet chybione i formułuję wnioski wzmacniające stanowisko Kmitowskie.

Słowa kluczowe: interpretacja, racjonalność, kulturoznawstwo, Donald Davidson, Jerzy Kmita, Roman Godlewski

### Summary

This article is a polemic with Roman Godlewski's text on Donald Davidson's theory of interpretation and with his critique of Jerzy Kmita's reading of the American neo-pragmatist's ideas. The aim of this article is to rebut the arguments against Kmita's proposed interpretation of Davidson's theory. I find those arguments to be inconclusive, in some cases even inadequate, and I formulate a strengthening of Kmita's standpoint.

Keywords: interpretation, rationality, cultural studies, Donald Davidson, Jerzy Kmita, Roman Godlewski

## Wprowadzenie

W tomie LIII „Principiów” z 2010 roku została opublikowana praca Romana Godlewskiego *O teorii interpretacji Donalda Davidsona* będąca polemiką z pewnym (zapropozowanym przez Jerzego Kmity) odczytaniem koncepcji Donalda Davidsona i proponująca właściwą (według autora) jej wykładnię. Jeśli z ową polemiką zamierzam polemizować, to rzecz nie w tym, że jako sympatyzujący ze skrytykowaną interpretacją (i zasadniczo zresztą z teoretyczną propozycją Kmity w ogóle) bronić chciałbym bez względu na wszystko swych przekonań – bo przecież mógłbym przyjąć argumenty i zmienić zdanie w kwestii ujmowania koncepcji Davidsona (nikt wszak nie jest nieomylny), nie odrzucając przy tym samego stanowiska, z którego błąd się zrodził. Rzecz w tym natomiast, że owa polemika zarówno w odczytaniu Davidsona, jak i Kmity wykazuje wyraźne słabości, nie pozostawiając innej możliwości jak uznanie jej za chybioną. Co postaram się wykazać.

By uczynić mój wywód przejrzystszym, skrótowno scharakteryzuję wchodzące w grę stanowiska. I tak teoria Donalda Davidsona, amerykańskiego neopragmatysty i filozofa analitycznego, ma być efektywnym narzędziem do interpretacji wszelkiego rodzaju wypowiedzi (a ogólniej i działań). Wedle założeń swojego twórcy, ma charakteryzować się maksymalną oszczędnością pojęciową i minimalizować liczbę założeń wstępnych. Nie znamy znaczenia wypowiedzianych słów, bowiem odwołanie się do znaczenia to przyjęcie zbyt daleko idących założeń – język wspólnotowy dla Davidsona nie istnieje. Punktem wyjścia jest pojedyncza wypowiedź, co do której możemy przyjąć jedynie, że może być prawdziwa (tu Davidson przywołuje konwencję T Tarskiego, jako w najbardziej minimalny sposób udostępniającą znaczenie zdań) i że nasz interlokutor jest szczery i przekonany o prawdziwości wypowiedzianych przez siebie słów (gdyby nie przyjąć tego założenia, interpretacja nie miałaby sensu) oraz wobec której należy zastosować zasadę

zyczliwości (a więc dołożyć wszelkich starań, by uczynić czyjeś słowa i działania zrozumiałymi). Davidson nazywa interpretację każdej wypowiedzi radykalną – dopiero w procesie interpretacji docieramy do znaczenia słów wiązanych nierozłącznie z intencjami i przekonaniami osoby słowa te wypowiadającej. Wynika to z Davidsonowskiej koncepcji zdarzeń mentalnych, według której przekonania jednostki stanowią spójną strukturę, warunkują więc znaczenia wypowiadanych przez nią słów. Jednak owe zdarzenia z tego samego powodu mają jednostkowy charakter – nie da się ich ująć w żadną nomologiczną sieć. Nie ma możliwości stworzenia formuł uogólniających. Nie istnieje ponadjednostkowa rzeczywistość języka z podzielanymi przez użytkowników znaczeniami słów, nie ma zatem także kultury w najbardziej elementarnym znaczeniu ponadjednostkowej rzeczywistości przekonań.

Tymczasem pojęcie kultury jest fundamentalne dla koncepcji przez lata rozwijanej w poznańskim ośrodku kulturoznawczym przez Jerzego Kmity. W swojej ideacyjnej definicji przyjmuje on, że kulturę stanowią przekonania dotyczące tego, co i w jaki sposób należy czynić, podzielane przez uczestniczące w kulturze jednostki. To zapewnia skuteczną i szeroką komunikację. Bez tej wspólnej przestrzeni komunikacja musi się ograniczać do wymiaru rudymentalnych działań. I to jest główny zarzut Kmity względem koncepcji Davidsona: że rezygnując ze wspólnotowego języka, traci możliwość interpretacji wypowiedzi innych niż takie, które ograniczają się do podstawowych, materialnych praktyk. Nie uznając wspólnotowego języka, nie uznaje też istnienia kultury, dla której praktyka językowa jest jedną z kwestii kluczowych.

Roman Godlewski broni pomysłów amerykańskiego filozofa i zarzuca Kmicie niezrozumienie teorii Davidsona.

W tekście obficie przytaczam cytaty zarówno z pism Davidsona, Kmity, jak i artykułu Godlewskiego, to bowiem ułatwi krytyczną lekturę mojej polemiki i pozwoli moje stwierdzenia konfrontować ze słowami samych bohaterów sporu.

I tak już na początku Godlewski, określając zakres przypadków, które teoria interpretacji Davidsona obejmuje, przytacza fragment z książki Kmita będącej zarówno najpełniejszą wykładnią jego poglądów na temat filozofii amerykańskiego neopragmatysty, jak i głównym przedmiotem polemiki. Cytat przytaczam:

Co się tyczy humanisty uprawiającego swą działalność interpretacyjną w ramach „spłaszczonej” semantyki prawdy „dyskwotacyjnej” Davidsona-Rorty’ego, semantyki „własnej” tego humanisty (jest to możliwość – jak podkreślałem już – raczej fikcyjna), do wyobrażenia jest, iż osiągać on będzie wyniki niezłe sprawdzające się, jak powiedziano nieco wyżej, w praktyce komunikacyjnej, ale właśnie w praktyce operującej wypowiedziami na temat sytuacji, działań i celów objętych normami i dyrektywami kulturowymi o charakterze, który określam mianem techniczno-użytkowego<sup>1</sup>.

Według Godlewskiego jest to niepełne ujęcie koncepcji Davidsona, która – według niego – dotyczy „wszelkiej możliwej interpretacji”<sup>2</sup>. Tu zaczyna się problem. Choć określenie „wszelka możliwa interpretacja” samo w sobie jest dość nieprecyzyjne, uznaję, że oznacza ono po prostu interpretację wszelkich działań intencjonalnych, idąc za sugestią samego Davidsona, który w wielu miejscach wprost pisze, że chodzi mu o teorię wyjaśniającą wypowiedzi i działania jednostek. Że dobra teoria interpretacji powinna mieć taki właśnie szeroki zasięg jestem przekonany, podobnie jak Kmita (co wynika choćby z jego książki *Z metodologicznych problemów interpretacji humanistycznej*<sup>3</sup>, a i wyraźne jest w będącej przedmiotem polemiki – *Jak słowa*

---

<sup>1</sup> J. Kmita, *Jak słowa łączą się ze światem*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 1995, s. 101.

<sup>2</sup> R. Godlewski, *O teorii interpretacji Donalda Davidsona*, „Principia” 2010, t. LIII, s. 31.

<sup>3</sup> J. Kmita, *Z metodologicznych problemów interpretacji humanistycznej*, PWN, Warszawa 1971.

*łączą się ze światem*). Że do takiego szerokiego zasięgu aspiruje w swojej teorii Davidson, a za spełniającą ten warunek uznaje ją Godlewski – w to także nie wątpię. Jestem też pewien, że sam Kmity przyznałby, iż Davidson chciał (i w swoim mniemaniu to uczynił) sformułować dobrą teorię interpretacji działań intencjonalnych. Nie zgodziłby się jednak (i ja podobnie), że mu się to udało<sup>4</sup>.

Przytoczony wyżej cytat wyraża stanowisko będące efektem rozbioru rzeczowej koncepcji, nie zaś założeniem ów rozbiór fundującym. Innymi słowy, Godlewski popełnia błąd, biorąc skutek za przyczynę. Na wstępie już tym samym osłabia swoją polemikę, źle ją wymierzając – w stanowisko, którego oponent bynajmniej nie zajmuje.

Idąc dalej nieporozumień napotkać można więcej. W głównej mierze dotyczą one niezrozumienia stanowiska Kmity, co czyni polemikę mało wiarygodną, bo opartą na argumentach błędnie rozpoznających intencje krytykowanego autora.

Dla uporządkowania materii, w swojej krytyce (Godlewskiego) krytyki (Kmity) krytyki (Davidsona) będę postępował krok w krok za tym pierwszym, jako bezpośrednim moim adwersarzem.

## *1. Interpretacja*

By określić skalę błędu Kmity w jego odczytaniu Davidsona, Godlewski odwołuje się najpierw do fragmentów z tekstów amerykańskiego filozofa, a następnie objaśnia je i konfrontuje z linią interpretacyjną zaproponowaną przez polskiego teoretyka kultury.

Aby nadać sens wypowiedziom i zachowaniu innych ludzi, nawet ich najbardziej aberracyjnemu zachowaniu, musimy doszukać się w nich dużej dozy rozsądku i prawdy. Przypisu-

---

<sup>4</sup> W całym tekście widoczne jest pomylenie tego, co teoria postuluje, z tym, co za jej pomocą da się osiągnąć.

jąc innym zbyt daleko posuniętą nieracjonalność, po prostu odbieramy sobie możliwość zrozumienia, co do czego są oni tak nieracjonalni<sup>5</sup>.

[...] zgoda co do praw i regularności ma z reguły większe znaczenie, niż zgoda co do poszczególnych przypadków; zgoda w kwestiach dotyczących rzeczy obserwowalnych i łatwo dostępnych jest ważniejsza, niż zgoda co do tego, co ukryte, wywnioskowane lub trudno obserwowalne<sup>6</sup>.

Godlewski komentuje to w ten sposób:

Zalecenie rozumiemy następująco: zagadnienia należy podzielić z grubsza na dwa działy:

1. Te, które dotyczą przedmiotów zwykłych („obserwowalnych i łatwo dostępnych”) oraz
2. Te, które dotyczą przedmiotów niezwykłych („ukrytych, wywnioskowanych lub trudno dostępnych”)<sup>7</sup>.

Już w tym momencie wyrazić mógłbym wątpliwość: Godlewski przesądza, że owe tajemnicze, trudne do wywnioskowania rzeczy, o których pisze Davidson, to przedmioty – nic na to nie wskazuje. Wydaje się, że równie sensowne byłoby ujęcie ich jako przekonań wynikających w mniejszym stopniu niż inne bezpośrednio z wypowiedzi czy działań. Obydwa odczytania można wspólnie uznać bądź któreś odrzucić – to rodzi konsekwencje, do których dojdę.

Tak czy inaczej, dla kwestii interpretacji kluczowa jest szeroka zgoda co do przedmiotów pierwszego rodzaju, zaś w przypadku przedmiotów drugiego rodzaju ma ona mniejsze znaczenie. Jednak: „w interpretacji powinniśmy dążyć do tego, by obszar zgody rozszerzać jak najdalej w głąb terytorium nie-

---

<sup>5</sup> D. Davidson, *Przekonania a podstawy znaczenia*, w: tegoż, *Eseje o prawdzie, języku i umyśle*, wybrała i wstępem poprzedziła Barbara Stanosz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1992, s. 137.

<sup>6</sup> D. Davidson, *Ku jednolitej teorii znaczenia i działania*, w: tegoż, *Eseje...*, s. 151.

<sup>7</sup> R. Godlewski, *O teorii...*, s. 32–33.

zwykłości”<sup>8</sup>. „Świat zwykłości”, jak to ujmuje Godlewski, jest podstawą dla interpretacji, a przy tym ów świat w przypadku każdej poszczególnej kultury może się różnić<sup>9</sup>. Idąc z duchem propozycji Davidsona uznaje, że jeśli ma być możliwa interpretacja, owa zgoda – podzielenie pewnych założeń (czy raczej, zgodnie z zasadą 1., wyróżnianie tych samych przedmiotów) jest konieczna, bo jedynie na jej tle różnice są widoczne i możliwe.

Można w tym miejscu, rozwijając wcześniejsze napomknienie, podnieść wątpliwość następującą – koncepcja Davidsona w rekonstrukcji Godlewskiego odznacza się istotnym pominięciem. Otóż Davidson uznaje, że zaproponowana przezeń teoria ma docierać jednocześnie do znaczenia słów i przekonań z nimi nieoddzielnie związanych.

Głównym źródłem trudności jest tu sposób, w jaki przekonania i znaczenia współuczestniczą w wyjaśnianiu wypowiedzi. Ktoś, kto w danej sytuacji uznaje za prawdziwe dane zdanie, czyni tak częściowo z uwagi na znaczenie, jakie wiąże z tym zdaniem, częściowo zaś pod wpływem swoich przekonań. Jeśli znany jest nam tylko fakt szczerego wypowiedzenia pewnego zdania, nie możemy ustalić odpowiedniego przekonania nie znając znaczenia tego zdania, a nie mamy szansy ustalenia znaczenia, nie znając owego przekonania<sup>10</sup>.

Jednakże w myśl mego planu intencje i działania intencjonalne nie będą bezpośrednio tłumaczyć znaczenia. Znaczenie,

---

<sup>8</sup> Tamże, s. 33.

<sup>9</sup> Tu wyrażę zastrzeżenie do użytego przez Godlewskiego przykładu kultury inteligentnych bakterii – wydaje mi się, że każda wypracowana przez człowieka teoria interpretacji mogłaby mieć poważne kłopoty z interpretacją owej kultury – jednakże sądzę, że Kmitowska miałaby mimo wszystko mniejsze niż Davidsonowska. Z jakiego powodu – określe w tekście głównym. Skądinąd wywnioskowanie przez Pigmejów istnienia bakterii i vice versa jest czymś różnym od interpretacji.

<sup>10</sup> D. Davidson, *Przekonania...*, s. 121–122.

przekonania i pragnienie będą traktowane raczej jako elementy w pełni współrzędne w rozumieniu działania<sup>11</sup>.

Władanie językiem i spora wiedza o świecie to osiągnięcia, które tylko częściowo dają się od siebie oddzielić – interpretacja może jednak posuwać się naprzód, ponieważ możemy przyjąć każdą z wielu teorii dotyczących tego, co człowiek rozumie przez swoje słowa, jeżeli zrównoważymy to, przystosowując odpowiednio przekonania, jakie mu przypisujemy. Oczywiście jest jednak, że konstrukcja takiej teorii musi być holistyczna: nie możemy rozstrzygnąć, jak interpretować wypowiedź mówiącego „tu jest wieloryb” niezależnie od tego, jak interpretujemy jego wypowiedź „tu jest ssak” oraz słowa, które się z tym wiążą, i tak bez końca. Musimy więc interpretować cały ten schemat<sup>12</sup>.

Jeśli przyjąć, że tak jest, to konsekwentnie chyba uznać należy, że interpretacja (teoria interpretacji) według Davidsona odnosi się do wypowiedzi pojedynczych osób i do nich ogranicza. Każde wypowiedzenie najprostszego zdania, choćby *Es regnet* (w przykładzie używanym przez Davidsona i przywoływanym także przez Godlewskiego) wymaga ustalenia, co ono znaczy wypowiedziane przez konkretną osobę w konkretnej sytuacji. W innej sytuacji, a przy tej samej osobie, efekt mógłby być inny; w przypadku innej osoby jest to już milcząco założone, bo przecież nie należy przyjmować, że znaczy to samo, co w innych przypadkach.

Użytkownicy danego języka mogą zakładać, że te same wyrażenia będą przez nich interpretowane w ten sam sposób, lecz nie wskazuje to na nic, co usprawiedliwia to założenie<sup>13</sup>.

Jeśli Godlewski pomija konsekwencje wynikające z takiego rozstrzygnięcia problemu znaczenia językowego u Davidsona,

---

<sup>11</sup> D. Davidson, *Ku jednolitej...*, s. 143.

<sup>12</sup> D. Davidson, *Umysł materialny*, w: tegoż, *Eseje...*, s. 213–214.

<sup>13</sup> D. Davidson, *Interpretacja radykalna*, w: tegoż, *Eseje...*, s. 96.



można zadać pytanie: dlaczego? Otóż dla wprowadzenia pojęcia kultury, w tekstach Davidsona nieobecnego. A jest mu ono niezbędne, by dyskutować z Kmitą, dla którego pojęcie to ma, jak wspominałem, fundamentalne znaczenie. Na ile owo „uzupełnienie” zmienia ducha koncepcji Davidsona, pokażę w dalszej części.

Tymczasem Godlewski czyni Kmicie zarzut, że czytając Davidsona i krytykując go, popełnia błąd „ograniczenia przykładu”:

Przytrafia się on wówczas, gdy głosimy coś odnośnie do rozległej dziedziny zagadnień, lecz przeważająca jej część jest trudna do zezemplifikowania. Podajemy więc przykłady łatwe, ale odnoszące się jedynie do pewnego wycinka zamierzonego obszaru. To zaś myli słuchacza, gdyż może on odnieść wrażenie, iż w istocie nie chodzi o całą wskazaną dziedzinę, ale jedynie o skromny fragment, do którego odnoszą się przykłady<sup>14</sup>.

W tej kwestii nie zgodzę się o tyle, że z jednej strony ekonomia myślenia podpowiada „wypróbować” teorię na prostym przykładzie, nim zaangażujemy więcej sił do analizy bardziej wyrafinowanego przypadku. Z drugiej strony zasadą testowania teorii zaproponowaną przez Poppera jest próba jej falsyfikacji – znalezienie przykładu poświadczającego jej słabość, ograniczoność, fałszywość. Jeśli teoria nie zda prostszego testu, tym bardziej nie stanie się tak w przypadku bardziej złożonym. A przecież przykłady, którymi posługuje się sam Davidson, też nie są wyrafinowane i nie dotyczą skomplikowanych kwestii. Widziałbym w przywołanym cytacie natomiast podejrzenie erystycznego wybiegu – oto świadomie dobieram prosty przykład, by zmylić czytelnika. Do tego jednak trzeba też założyć, że owa dziedzina przykładu staje za całość bądź ma dla niej charakter istotowy. Ewentualność, że Davidson coś takiego sugeruje, zdecydowanie odrzucam.

---

<sup>14</sup> R. Godlewski, *O teorii...*, s. 36.

A przy tym znów myli Godlewski postulaty czy też roszczenia koncepcji sformułowanej przez Davidsona z efektami, jakie za jej pomocą można rzeczywiście osiągnąć.

Na opaczne rozumienie Davidson nie zasłużył tym bardziej, iż sam wielokrotnie deklarował, iż jego rozważania dotyczą rozumienia zachowania, w tym rozumienia wypowiedzi, w ogóle, nie zaś w ograniczeniu do jakiejś dziedziny<sup>15</sup>.

Sam natomiast, odpierając zarzuty Kmity wobec Davidsona, posługuje się pojęciem kultury symbolicznej, wskazując na co najwyżej powierzchowną jego znajomość. Nie chciałbym czynić autorowi zarzutu niezajomości koncepcji, którą krytykuje, choć taki wniosek narzuca się wyraźnie. Dlaczego tak twierdzą? Kultura symboliczna w ujęciu Kmity to te przekonania normatywno-dyrektywne (wskazujące, *co i jak* należy robić), których respektowanie – przy założeniu, że mają społeczny, ponadjednostkowy charakter – jest konieczne dla powodzenia przedsięwziętych działań. Pisząc tę polemikę jestem zobligowany – jeśli chcę być zrozumiany – do respektowania zasad języka polskiego dotyczących semantyki, fleksji, składni. Mój adwersarz czyni podobnie. Aby dyskusja nasza była możliwa, jest to nieodzowne. Ten przykład miał pokazać, że kultura symboliczna (wbrew temu, co utrzymuje Godlewski) nie sprowadza się do „rozmowy o dowodach matematycznych, powitaniach, składaniu kondolencji, tworzeniu dzieł sztuki, czy wypowiedzianiu wojny”<sup>16</sup> – a że w istocie sam język jest jedną z części kultury symbolicznej (czego uzasadniać, w świetle wcześniejszych uwag, chyba nie trzeba).

W przypadku dziedziny kultury techniczno-użytkowej owo respektowanie nie jest już konieczne dla powodzenia naszych przedsięwzięć. Choć istnieją obyczajowe normy etykiety regulujące zachowanie się przy stole, nawet jeśli je zlekceważymy

---

<sup>15</sup> Tamże, s. 37.

<sup>16</sup> Tamże, s. 38.

i zupę wypijemy wprost z talerza, a drugie danie zamiast sztuczkami zjemy palcami – najemy się (inną sprawą jest, jak takie zachowanie zostanie ocenione).

Sprowadza to całość zagadnienia do relacji kultury symbolicznej i „świata zwykłości”. Jeśli uznać, jak zostało to wspomniane, ów świat za świat przedmiotów, to należałoby przyjąć, że kultura w ogóle, ujęta ideacyjnie, ma się tak do świata przedmiotów, że je określa, a nie na odwrót – jak zdaje się przyjmować Godlewski.

Wyraźnie to widać, gdy omawia przywołany przez Kmitę przykład uznania kogoś za czarownicę. Kmita pokazuje w nim, że wychodzenie od własnych, zdefiniowanych przez interpretatora warunków prawdziwości (co proponuje Davidson), daje mizerne poznawczo efekty. I dalej określa tę strategię interpretacyjną jako „dyktatorską”. Godlewski pisze:

Sedno jego [Davidsona] poglądu jest takie, iż nie moglibyśmy rozumieć magii, religii, filozofii czy nauki, a także innych kultur, jeśli nie można byłoby wyjaśnić ich przy pomocy pojęć dostępnych w naszym świecie zwyczajności. Wszystkie pojęcia, które mamy w naszym własnym języku, też muszą się dać w ten sposób wyprowadzić, w innym razie nie znalibyśmy ich<sup>17</sup>.

Nie zgadza się również, co w tym kontekście oczywiste, na zarzut dyktatorskiego charakteru interpretacji według Davidsona.

Kłopot w tym, że jeśli i Davidson, i Godlewski ustawicznie odsyłają czyjeś wypowiedzi do własnych warunków prawdziwości zdań, standardów słuszności i racjonalności – to jak inaczej to ująć? Wprost przecież Davidson pisze:

Jeżeli nie możemy znaleźć takiego sposobu zinterpretowania wypowiedzi i innych zachowań pewnej istoty żywej, aby

---

<sup>17</sup> Tamże, s. 39.

wyłonił się zbiór przekonań, które są – według naszych własnych kryteriów [podkr. MK] – w większości spójne i prawdziwe, to nie mamy powodu uważać tej istoty za racjonalną, mającą przekonania czy mówiącą cokolwiek<sup>18</sup>.

A w innym miejscu:

Jeśli chcemy zrozumieć wypowiedzi czy działania drugiego człowieka, trzeba założyć, że jego przekonania stanowią układ, który jest pod istotnymi względami podobny do układu naszych własnych przekonań<sup>19</sup>.

Zasadniczą odmiennością cechującą obie koncepcje interpretacji jest właściwa Davidsonowskiej perspektywa prymatu własnej optyki (w każdym możliwym przypadku odsyłająca czyjeś poglądy do tych żywionych przez interpretatora jako miary słuszności), z której rezygnuje Kmita – istotne dlań (i to jasno wynika z jego definicji interpretacji humanistycznej) jest ujęcie czyichś działań we właściwym im kontekście. O ile rzecz jasna interpretując czyjeś nieznane wypowiedzi czy działania nie można porzucić własnych przekonań, to jednak można przyjąć, że istnieje potencjalnie różnica w sposobach myślenia i ujmowania świata, dająca się scharakteryzować jako kultura. Napotykając na trudności możemy bądź uznawać, że wynikają z niedostatków racjonalności drugiej strony, bądź też starać się zdystansować względem własnych kryteriów słuszności i spróbować zrekonstruować te odmienne. Założyć, że kłopot interpretacyjny wynika z różnych kryteriów racjonalności i różnice te odkryć. Ale nawet przy braku kłopotów interpretacyjnych możliwe jest stwierdzenie różnic w podejściach Davidsona i Kmity (być może nawet dobitniejsze). Interpretator davidsonowski, nie napotykając na przeszkody interpretacyjne, odnajdując powierzchowną zgodność czyichś działań czy wypowiedzi

---

<sup>18</sup> D. Davidson, *Interpretacja...*, s. 114.

<sup>19</sup> D. Davidson, *Ku jednolitej...*, s. 150.

z własnymi przekonaniem, własnym modelem racjonalności, byłby usatysfakcjonowany. Kmitowski zaś interpretator winien taką zgodność uznawać za potencjalnie zwodniczą i dążyć do skonfrontowania owych działań z kontekstem właściwej im kultury. Odmienność obu podejść sprowadza się do tego właśnie: Davidson swoje własne kryteria racjonalności czyni uniwersalnymi (a jeśli jest jedna racjonalność, to różnice kulturowe mają powierzchowny charakter i są pomijalne). Powoduje to, że niedające się sprowadzić do kryteriów interpretatora wypowiedzi i działania mogą być traktowane jako nieposiadające znaczenia odgłosy czy ruchy. Kmita zaś umieszcza racjonalność w kontekście kultury, co znaczy, że to ona wyznacza standardy racjonalności i dopiero rozpoznanie konkretnych działań w szerokim kontekście kulturowych przekonań pozwala na orzeczenie ich dorzeczności/niedorzeczności. I nawet jeśli może to być z różnych względów jedynie postulatywne (wolałbym stwierdzenie: może być ideą regulatywną), to takie ujęcie wydaje mi się w większej mierze płodne poznawczo niż konkurencyjne, Davidsonowskie.

Skoro z założenia nie zamierzamy podjąć próby zawieszenia własnych przekonań i odkrycia przekonań rozmówcy, o ile sprawia to zbyt wiele kłopotu, uznając z góry nasze kryteria i podejście za odpowiadające prawdzie, nie możemy twierdzić, że czynimy coś innego niż ustawianie się w roli arbitra słuszności, ważności i dorzeczności wszelkich wypowiedzi i stojących za nimi przekonań i intencji. Nie możemy też zaprzeczyć, że ewentualną współmierność możemy osiągnąć jedynie w przestrzeni kultury techniczno-użytkowej. Co mimowolnie Godlewski potwierdza:

Tym, odnośnie do czego należałoby uzyskać zgodę, jest to, czy bezpośrednio obserwowane zdarzenia są wypowiedziami, gestami, obrzędami, oraz czy mamy gdzieś do czynienia ze zmianą. Pytanie zaś, czy dana zmiana została wywołana określo-

nymi słowami, gestami czy obrzędami do obszaru koniecznej zgody już nie należy, to rzecz w naturalny sposób sporna<sup>20</sup>.

Nieistotne są więc przekonania należące do kultury symbolicznej. Czyli nie chcemy i nie potrzebujemy ich dociekać, bo wystarczy sama instrumentalna skuteczność: tak długo, jak nasza teoria interpretacji pozwala przewidywać czyjeś działania czy wypowiedzi, nie interesuje nas, i nie musi, co za nimi stoi. Taka strategia najłatwiejsza jest do zastosowania w przestrzeni kultury techniczno-użytkowej i do funkcjonowania w niej – chcąc nie chcąc – Godlewski interpretatora zsyła, bądź skłania. Potwierdzając tym samym rozpoznanie Kmity.

## 2. Język

Godlewski uznaje, że owo zawężenie zakresu skuteczności Davidsonowskiej teorii interpretacji wskazane przez Kmitę poprzez odwołanie się do zdarzeń mentalnych i języka jest błędem wynikającym z niezrozumienia obu wyżej wymienionych kwestii w ujęciu Davidsona. A przecież sam Kmita *expressis verbis* odsyła do Davidsonowskiej teorii prawdy, którą nazywa „dyskwotacyjną” i która to teoria właściwie winna być, moim zdaniem, przedmiotem uwagi i analizy Godlewskiego.

Wbrew temu, co twierdzi Godlewski, możliwość interpretacji koncepcji Davidsona w kategoriach braku w niej miejsca dla pojęcia języka wspólnotowego – jak to czyni Kmita – pojawiła się wcześniej niż dopiero w momencie opublikowania tekstu *A Nice Derangements of Epitaphs*.

W samym założeniu, że interpretacja ma charakter radykalny, *implicite* jest już moim zdaniem zawarte przesądzenie, że o języku nie można mówić w kategoriach wspólnotowych. Odwołam się do wcześniej już przytoczonego cytatu:

---

<sup>20</sup> R. Godlewski, *O teorii...*, s. 40.

Użytkownicy danego języka mogą zakładać, że te same wyrażenia będą przez nich interpretowane w ten sam sposób, lecz nie wskazuje to na nic, co usprawiedliwia to założenie<sup>21</sup>.

Nawet zresztą, gdyby nie zgodzić się, że już teza o radykalnym charakterze interpretacji sugerowała odrzucenie istnienia języka wspólnotowego, to jednak widać wyraźnie, że poglądy Davidsona ewoluowały i że w okresie pisania *A Nice Derangement of Epitaphs* dotarł on już do przekonania o jego nieistnieniu. Świadczy o tym dobitnie następujący fragment:

Kończąc: nie ma czegoś takiego jak język, tak jak go pojmuje wielu filozofów i lingwistów. Nie ma takiej rzeczy, której musielibyśmy się uczyć, podporządkowywać się, czy z którą się urodziliśmy. Musimy zrezygnować z idei jasno zdefiniowanej podzielanej struktury, którą użytkownicy języka opanowują i stosują do konkretnych sytuacji. I powinniśmy ponownie spróbować określić, jak konwencja, w jakimkolwiek istotnym sensie, jest zaangażowana w język bądź, jak sądzę, powinniśmy zrezygnować z usiłowań rozjaśnienia w odniesieniu do konwencji kwestii, jak się komunikujemy<sup>22</sup>.

I znowu, mimowolnie jakby, Godlewski potwierdza tę wykładnię pisząc:

Stwierdza on [Davidson], iż jedyne co pośredniczy pomiędzy poszczególnymi wypowiedziami jednej osoby, to prawdopodobieństwo, iż będzie ona używała słów w podobnych znaczeniach. Znajomość praw psychologicznych może zatem ułatwić interpretację jej kolejnych wypowiedzi. W istocie jednak musimy budować nowe ujęcie sposobu mówienia dla każdej jej kolejnej wypowiedzi<sup>23</sup>.

---

<sup>21</sup> D. Davidson, *Interpretacja...*, s. 96.

<sup>22</sup> D. Davidson, *A Nice Derangement of Epitaphs*, w: tegoż, *The Essential Davidson*, Oxford University Press, Oxford 2006, s. 265 – przekł. MK.

<sup>23</sup> R. Godlewski, *O teorii...*, s. 41. Pomijam zasygnalizowaną w przytoczonym cytacie kwestię praw psychologicznych, zaznaczając jedynie, że jest to zagadnienie wysoce problematyczne i w większym stopniu odsyła-

Skoro jako użytkownik danego języka nie mogę przyjąć istnienia teorii interpretacji jego semantyki i zmuszony jestem dla każdej nowej konwersacji tworzyć taką teorię na nowo, czy nie świadczy to właśnie o nieistnieniu języka wspólnotowego? Dalej zresztą pisze Godlewski: „Jak sądzimy można tu bez uszczerbku dla sensu jego [Davidsona] wykładu mówić także o języku chwilowym, czy też bieżącym [...]”<sup>24</sup>.

Jeszcze w inny sposób znajduje to potwierdzenie w tekście *Komunikacja i konwencje*. Pokazuje on, że o języku wspólnotowym nie da się mówić.

Wspólne warunkowanie pozwala, do pewnego stopnia, zakładać, że ta sama metoda interpretacji, którą stosujemy wobec innych, lub którą jak sądzimy inni stosują wobec nas, będzie stosowała się do kolejnego mówiącego. Nie mamy czasu, cierpliwości i okazji na wypracowywanie nowej teorii interpretacji dla każdego mówiącego. Ratuje nas przed tym fakt, że od chwili, w której ktoś nieznanym odezwie się do nas, wiemy bardzo wiele o tym, jaka teoria będzie dla niego odpowiednia – lub też wiemy, że nie znamy żadnej takiej teorii. Lecz jeśli jego pierwsze słowa są, jak to się mówi, po naszymu, to usprawiedliwione będzie przypuszczenie, że był on poddany warunkowaniu językowemu podobnemu do naszego (możemy nawet zgadywać lub wiedzieć z jakim i różnicami). Kupując fajkę, zamawiając posiłek, czy też mówiąc taksówkarzowi dokąd ma jechać korzystamy z tego założenia. I tak dopóki, dopóty nie okaże się, że popełniamy błąd, kiedy to z kolei, pod naciskiem chwili, możemy zrewidować naszą teorię tego, co ktoś ma na myśli. Im dłużej trwa rozmowa, tym lepsza jest nasza teoria i tym lepiej jest przystosowana do naszego rozmówcy<sup>25</sup>.

---

jące do potocznych mniemań niż do naukowej refleksji. Odnotowuję to bez szerszej dyskusji, bowiem w istocie trudno stwierdzić, co autor miał na myśli posługując się takim sformułowaniem.

<sup>24</sup> Tamże, s. 41.

<sup>25</sup> D. Davidson, *Komunikacja i konwencje*, przeł. G. Kurczewski, „Principia” 1997, t. XVIII–XIX, s. 111.



Wprawdzie Davidson nie używa terminu „język wspólnotowy” i wprost nie zaprzecza jego istnieniu, ale sposób prezentacji problemu komunikacji – teoria interpretacji potencjalnie konieczna dla każdego rozmówcy – wystarczająco jasno zdaje sprawę z przekonania, że faktycznie on nie istnieje. Jesteśmy bowiem warunkowani do odpowiednich reakcji językowych w konkretnych sytuacjach, a nie uczeni rozumienia języka jako posiadającego ogólne, wspólne dla wszystkich jego użytkowników reguły i konwencje. W każdym przypadku mowa jest o wąsko użytecznych teoriach interpretacji, które mogą być w razie potrzeby udoskonalane, ale nie mają charakteru ogólnego, obejmującego po prostu postępujących się danym językiem, a odniesienie i stosowalność tylko do pojedynczych rozmówców.

Istotnym problemem zarówno u Davidsona (który w tej sprawie milczy), jak i u Godlewskiego (stawiającego tę tezę wprost) jest uznanie, że kontekst kulturowo-społeczny nie musi być uwzględniony przez teorię interpretacji. „Jeśli bowiem można dociec motywów kierujących czymś zachowaniem bez odwoływania się do owego kontekstu, nie ma potrzeby wywoływać go”<sup>26</sup>. Kontekst jednak może być pominięty, ale w jednym tylko przypadku – gdy komunikują się ze sobą uczestnicy tej samej wspólnoty kulturowej. Oni bowiem milcząco dzielą te same przekonania (choćby odnośnie do semantyki danego języka). Pokazuje to, że teoria Davidsona rzeczywiście skuteczna mogłaby być jedynie w tym obszarze. W innych przypadkach uwzględnienie owego kontekstu jest konieczne. Jeśli więc Davidson go lekceważy, jak inaczej niż interpretacyjnym dyktatorstwem nazwać jego obojętność na możliwą odmienną perspektywę oglądu świata? Nie doceniając znaczenia kultury, uznaje on tym samym, że osobista perspektywa interpretatora ma charakter uniwersalny.

---

<sup>26</sup> R. Godlewski, *O teorii...*, s. 43.

Tych zarzutów nie zmienia nawet orzeczenie Godlewskiego, że Davidsonowi chodzi o „istotę interpretacji” więc „możliwość uwzględnienia norm kulturowych wzięłby zaś zapewne za rzecz akcydentalną”<sup>27</sup>. To kłopotliwe stwierdzenie, bowiem jeśli interpretacja ma wieść do zrozumienia, a ono zasadniczo możliwe jest dzięki kulturze, to nie wiem, co mogłoby być bliższe istocie interpretacji niż kultura właśnie. Dzięki kulturze – podzieleniu przekonań – interpretacja jest możliwa. Przekonanie o nikłej istotności wymiaru kultury byłoby jednak zgodne ze stwierdzeniami następującymi:

Znajomość konwencji językowych jest więc praktyczną podporą dla komunikacji, podporą, bez której nie poradziłibyśmy sobie w praktyce – ale którą w optymalnych warunkach komunikacyjnych możemy też odrzucić. W teorii możemy radzić sobie bez tej podpory od samego początku<sup>28</sup>.

Konkludując, chcę mocno podkreślić, że komunikacja językowa nie wymaga powtarzalności podległej pewnym regułom, chociaż bardzo często z niej korzysta. A skoro tak, to konwencja nie pomaga wyjaśnić co jest podstawą komunikacji językowej, chociaż może opisać powszechną lecz przygodną jej cechę<sup>29</sup>.

Przywołane powyżej stwierdzenia dotyczące języka odnoszą do kultury w ogóle, uznając to rozszerzenie za uprawnione samym statusem języka jako podstawowego kulturowego narzędzia komunikacji. Językowa praktyka komunikacyjna jest fundamentalna dla kultury i jest jej częścią. Jeśli uznamy, że kultura to normy i reguły ich stosowania, to samo dotyczy musi języka. Nie jest to kwestia jedynie praktyczna, a teoretycznie istotne założenie. Odmawiając znaczenia regułom i ich roli ustanawiania wspólnotowej rzeczywistości podważa się zasadniczo i istnienie wspólnotowego języka jako medium kulturowej komunikacji, i istnienie kultury jako przestrzeni wspól-

---

<sup>27</sup> Tamże, s. 43.

<sup>28</sup> D. Davidson, *Komunikacja...*, s. 111.

<sup>29</sup> Tamże, s. 112.

nej. Nie wydaje mi się, że Davidson po prostu pomija kontekst kulturowy jako mający akcydentalne znaczenie dla interpretacji. Jest raczej tak, że ignoruje istnienie kultury, a właściwie go nie uznaje.

### 3. Zdarzenia mentalne

W koncepcji zdarzeń mentalnych, podbudowującej „dyskwotacyjną” koncepcję prawdy, nie jest istotne usytuowanie stanowiska samego Davidsona, które ma – jak zaznacza Godlewski – faktycznie ontologiczny charakter, a sposób rozumienia owych zdarzeń i konsekwencji za tym idących. Według Davidsona „[...] zdarzenie jest mentalne wtedy i tylko wtedy, gdy ma ono deskrypcję mentalną, [...] lub gdy istnieje mentalne zdanie otwarte, które jest prawdziwe jedynie o tym zdarzeniu”<sup>30</sup>. Konsekwencje dla humanistyki bądź nauk społecznych wyraża on następująco:

Skoro zjawiska psychologiczne nie tworzą zamkniętego systemu, oznacza to, że nawet w teorii nie podlegają one ścisłej predykcji, ani deterministycznym prawom. Ograniczenie nałożone na nauki społeczne nie jest ustanowione przez naturę, lecz przez nas samych, kiedy postanawiamy widzieć w ludziach racjonalne podmioty działające, mające cele i dążenia oraz podlegające ocenie moralnej<sup>31</sup>.

Jakkolwiek Davidson ogranicza tu roszczenia przyrodoznawstwa do wyjaśniania ludzkich aktywności, w istocie również – co dla Kmity istotne – nie pozwala w samej przestrzeni humanistyki także formułować przypuszczeń mających charakter uogólnień czy wyprowadzać regularności z ludzkich zachowań. Mają bowiem zdarzenia mentalne charakter holistyczny i tłumaczą się w kontekście przekonań i intencji jednostki.

---

<sup>30</sup> D. Davidson, *Zdarzenia mentalne*, w: tegoż, *Eseje...*, s. 169.

<sup>31</sup> D. Davidson, *Psychologia jako filozofia*, w: tegoż, *Eseje...*, s. 232–233.

[...] większość stanów emocjonalnych, potrzeb, postrzeżeń i tak dalej, łączą związki przyczynowe z następnymi stanami i zdarzeniami psychicznymi, a w każdym razie wymagają one istnienia tych innych stanów. Mówiąc zatem, że działający wykonał pojedyncze działanie intencjonalne, przypisujemy mu bardzo złożony system stanów i zdarzeń [...]<sup>32</sup>.

Znaczy to, że czyjeś działania przyczynowo można wyjaśnić w odwołaniu do jego przekonań i intencji i tylko do nich<sup>33</sup>.

Uznając, że przekonania dadzą się wywieść z zachowania – „[...] psychika jest poznawana na podstawie zachowania, mimo braku jednoznacznej zależności”<sup>34</sup> – pomija Godlewski podkreślane przez Davidsona twierdzenie o niezdeteminowaniu interpretacji, wyraźnie wskazujące na luźną przynajmniej relację pomiędzy psychicznością a materialnością. Ten zabieg wraz z innymi, podobnymi, o których wspomniałem wcześniej, odsłania zaplecze zamysłu Godlewskiego. Broniąc koncepcji Davidsona przed zarzutami Kmity, interpretuje ją, by zamierzony cel osiągnąć – pokazać pobłędzenia Kmity. Jeśli jednak ten ostatni rekonstruuje teorię Davidsona i „testuje” ją poprzez odniesienie do pojęcia kultury, to Godlewski fabrykuje nową, oczyszczoną z błędów samego Davidsona teorię interpretacji mówiąc o niej, że to właśnie Davidsonowska teoria. Różne stanowiska są oczywiście modyfikowane, korygowane, rozwijane przez uważnych i krytycznych czytelników. Kłopot w tym, że Godlewski niejako w trakcie gry zmienia jej reguły. Poprawiwszy koncepcję Davidsona uznaje w świetle tych zmian interpretację Kmity za nietrafną, gdy w rzeczywistości odsuwa

---

<sup>32</sup> D. Davidson, *Umysł...*, s. 209.

<sup>33</sup> Bardziej szczegółowo analizuję konsekwencje teorii interpretacji Donalda Davidsona dla badań kulturoznawczych w tekście *Kultura a interpretacja*, opublikowanym w mojej książce *Nikła siła. Szkice kulturoznawcze*, Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych UAM, Poznań 2017, s. 45–56.

<sup>34</sup> R. Godlewski, *O teorii...*, s. 45.

jego zarzuty dokonując modyfikacji oryginalnej krytykowanej przez Kmitę teorii.

Kmitowska, krytyczna rekonstrukcja koncepcji Davidsona odwołuje się w swych podstawowych założeniach do pojęcia kultury. Jeżeli kulturę uznaje się przynajmniej za ponadjednostkową rzeczywistość właściwą ludziom – bez wdawania się w szczegółowe spory definicyjne i teoretyczne – to, co wydarza się w jej przestrzeni, z zasady również ma taki – ponadjednostkowy – charakter. W różnych sferach ludzkiego działania (w ujęciu Kmity w kulturze symbolicznej i techniczno-użytkowej) uznanie i wspólnotowe dzielenie przekonaniowych składników owej ponadjednostkowości może mieć bardziej lub mniej obligatoryjny charakter w odniesieniu do podejmowanych przez nas działań. W przestrzeni kultury symbolicznej założenie o wspólnotowym dzieleniu odpowiednich przekonań ma charakter podstawowy. Jeżeli uznaje się więc jednostkowość aktów mowy, przyjmuje psychologię zdarzeń mentalnych, język warunkowany, nie podzielany; jeżeli więc – innymi słowy – nie uznaje się istnienia ponadjednostkowej rzeczywistości kultury, wówczas jedyną wyobraźną przestrzenią skutecznej komunikacji jest ta, dla której uznanie owej wspólnotowości ma niezobowiązujący charakter – przestrzeń techniczno-użytkowa. Można też, odchodząc od terminologii Kmitowskiej w stronę intuicji innego rodzaju, wyrazić to jako jedynie instrumentalne funkcjonowanie w rzeczywistości społecznej. To – upraszczając – chciał Kmita pokazać i uczynił to przekonująco.

Mnogość „jeśli”, „jeżeli” odsłania filozoficzne podłoże sporu. Idzie o to, jaka jest natura ludzkiej rzeczywistości. Czy ma charakter przekraczający indywidualność każdej poszczególnej jednostki, czy podnoszący ją do rangi dogmatu? Chociaż to uwaga daleko wykraczająca poza to, co można wyczytać z tekstów Davidsona, jawi się on jako obrońca modelu myślenia o człowieku dawno przebrzmiałego, podważonego przez Marksa, Freuda etc. Przyjmującego tu szaty rygoryzmu pojęciowe-

go, według którego nie można założyć nic, ponad to, co z samą wypowiedzią i dokonującą jej jednostką niezbędnie da się złączyć. To, co jest pragmatyką relacji ludzkich, świata kultury, Davidson z filozoficzną wyższością odrzuca. Odwrotnie Kmita – który od praktyki wychodzi.

Można oczywiście bronić koncepcji Davidsona, toteż nie czynię Godlewskiemu zarzutu, że się tego podejmuje. Życzyć sobie można tylko, by żarliwość tej obrony znajdowała dopełnienie w dobrych argumentach.

### Bibliografia

- Davidson, Donald, *Eseje o prawdzie, języku i umyśle*, wybrała i wstępem poprzedziła Barbara Stanosz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1992.
- Davidson, Donald, *Interpretacja radykalna*, przeł. Paweł Józefowicz, w: tegoż, *Eseje...*, s. 95–117.
- Davidson, Donald, *Ku jednolitej teorii znaczenia i działania*, przeł. Barbara Stanosz, w: tegoż, *Eseje...*, s. 141–159.
- Davidson, Donald, *Przekonania a podstawy znaczenia*, przeł. Barbara Stanosz, w: tegoż, *Eseje...*, s. 118–140.
- Davidson, Donald, *Psychologia jako filozofia*, przeł. Cezary Cieśliński, w: tegoż, *Eseje...*, s. 217–233.
- Davidson, Donald, *Umysł materialny*, przeł. Tadeusz Baszniak w: tegoż, *Eseje...*, s. 194–216.
- Davidson, Donald, *Zdarzenia mentalne*, przeł. Tadeusz Baszniak, w: tegoż, *Eseje...*, s. 163–193.
- Davidson, Donald, *Komunikacja i konwencje*, przeł. Gabriel Kurczewski, „Principia” 1997, t. XVIII-XIX, s. 95–113.
- Davidson, Donald, *A Nice Derangement of Epitaphs*, w: tegoż, *The Essential Davidson*, Oxford University Press, Oxford 2006, s. 251–265.
- Godlewski, Roman, *O teorii interpretacji Donalda Davidsona*, „Principia” 2010, t. LIII, s. 31–48.
- Kijko, Maciej, *Kultura a interpretacja*, w: tegoż, *Nikła siła. Szkice kulturoznawcze*, Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych UAM, Poznań 2017, s. 45–56.

Kmita, Jerzy, *Z metodologicznych problemów interpretacji humanistycznej*, PWN, Warszawa 1971.

Kmita, Jerzy, *Kultura i poznanie*, PWN, Warszawa 1985.

Kmita, Jerzy, *Jak słowa łączą się ze światem*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 1995.

Dr Maciej Kijko  
Instytut Kulturoznawstwa  
Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu  
quintus@amu.edu.pl