

Teresa Walas

Interpretacja jako wartość

Pamiętnik Literacki : czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej 80/3, 19-37

1989

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

TERESA WALAS

INTERPRETACJA JAKO WARTOŚĆ

Niedobrze jest zaczynać od zastrzeżeń, niekiedy jednak trzeba od nich zacząć. Tekst niniejszy mógł być powstać jedynie za cenę intelektualnego ustępstwa polegającego na tym, iż dużą część problematyki dotyczącej interpretacji uzna się za rozwiązaną w sposób oczywisty i nie nakłaniający do sporu. Pytania więc, czym jest interpretacja, jak ma się ona do rozumienia i poznania w ogóle, jaki jest jej zakres, granice i prawa, w jakim stopniu tożsama jest z krytyką, itp., zostaną chwilowo zawieszono i znajdą się poza sferą dociekań. Nie oznacza to ani zwątpienia w zasadność tych pytań, ani poglądu, iż sprawy te rozstrzygnięto raz na zawsze w duchu powszechnej zgody. Wręcz przeciwnie, mam, że wiele z nich stanowi wciąż żywe wyzwanie dla niespokojnych umysłów. Aby jednak zająć się tym, czym zająć się pragnę, muszę odsunąć na bok dręczące także i mnie wątpliwości, a wesprzeć się ogólnie przyjętą znajomością rzeczy¹.

Problematyka, która wzbudziła moje zainteresowanie, mieści się na dziwnym obszarze pogranicza między aksjologią a wyobraźnią naukową. Teren ten trudno uznać za dziewiczy, nie jest to wszakże miejsce chętnie nawiedzane przez zrównoważone metodologie, poruszać się więc po nim trzeba z dużą ostrożnością, licząc na wyrozumiałość współtowarzyszy wyprawy.

Interpretacja, jak każde działanie ludzkie, podlega wartościowaniu. Częściej jednak wartościującemu osądowi poddawany bywa rezultat, rzadziej — sam akt, uznawany za naturalną skłonność umysłu. Powiada się więc, że interpretacja jest prawdziwa lub błędna, przekonująca lub wątpliwa, umotywowana albo zbyt dowolna. Tymczasem także i samo działanie interpretacyjne w sposób charakterystyczny przemieszcza się w horyzoncie wartości, a jego pozycja stanowi jedną z ważniejszych pozycji ogólnej tabeli aksjologicznej, zawartej w każdym paradygmacie epistemologicznym i regulującej stosunki między sferą intelektu a sferą

¹ Najważniejsze problemy dotyczące interpretacji i różne próby ich rozwiązania przedstawia H. Markiewicz w rozdz. 8 swej książki *Wymiary dzieła literackiego* (Kraków 1984).

etyki i emocji. Właśnie owa różnorodność tych pozycji, ich emocjonalne nacechowanie i uwarunkowanie będzie przedmiotem moich rozważań, w których posłużę się najprostsza, jaką udało mi się wymyślić, typologią².

Samo pojęcie interpretacji (jeśli nie utożsamiać jej z wszelkim aktem modelującym poznanie) zakłada istnienie pragnienia znaczeniowości, które można nazwać *libido* kulturowym człowieka. W *Antropologii strukturalnej* Lévi-Strauss powiada: „myśl normalna pyta nieustannie o sens te rzeczy, które odmawiają odsłonięcia świata”. I dodaje za chwilę: „świat nigdy nie znaczy tyle, ile powinien”³. Odpowiednikiem pragnienia znaczeniowości jest lęk przed bez-znaczeniem, czyli wypadnięciem z kręgu kultury i znalezieniem się w przestrzeni nieoznaczonej, równie przerażającej i niepojętej jak pierwotny chaos. Wyzwanie interpretacyjne pojawia się wówczas, gdy owo pragnienie i ów lęk napotkają słowo/tekst stawiający opór bezpośredniemu rozumieniu, równocześnie zrozumiały i niezrozumiały, tekst, który nęci obietnicą sensu i sens ten zarazem ukrywa. (Tekst przynęty takiej w ogóle nie posiadający zostaje przez umysł odrzucony jako bezsensowny, tekst zaś absolutnie jasny nie wymaga interpretacji.) Wyłaniając z siebie przeświadczenie o sensowności tekstu, oparte na pierwotnym wzajemnym związaniu sensu i wartości, myśl ludzka stwarza sobie równocześnie przedmiot pożądania i obligację. W akcie interpretacji spotykają się więc popęd i nakaz, obawa i pożądanie. Co pozwala przypuszczać, iż kategoryzacje, jakim akt ów podlega, poddawane będą w sposób jawny lub utajony naciskowi wyobraźni emocjonalnej.

Pośród różnych modeli interpretacji z łatwością da się wyróżnić model najbardziej archaiczny i zarazem najwyżej umieszczony w hierarchii: model sakralny. Bogowie prawie zawsze przemawiają do człowieka za pośrednictwem tekstu przesłoniętego i zaciemnionego. Można powiedzieć, że uprzystępniają się przez niedostępność⁴. Niejasne są wyrocznie, księgi święte rzadko poddają się dosłownemu czytaniu. Chrystus wy-

² Typologia ta zbiega się w niektórych punktach — w sposób tyleż nie zamierzony co nieunikniony — z typologią stylów odbioru dokonaną przez M. Głowińskiego w jego rozprawie *Świadectwa i style odbioru* (w: *Style odbioru. Szkice z komunikacji literackiej*. Kraków 1977).

³ C. Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna*. Wstęp B. Suchodolski. Przełożył K. Pomian. Warszawa 1970, s. 256, 259.

⁴ Zob. J. Lacroix, *Historia a tajemnica*. Przełożył Z. Więckowski. Warszawa 1966, s. 128: „Bóg przemawia w taki sposób, ażeby zabezpieczyć swój autorytet nie angażując własnej odpowiedzialności: skłania człowieka do podjęcia odpowiedzialności nie udzielając mu nadludzkiego autorytetu”. P. Ricoeur (*Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*. Wybór, opracowanie i wprowadzenie: S. Cichowicz. Warszawa 1985, s. 74 (tłum. S. Cichowicz)) cytuje Ciemnego Heraklita: „Pan, którego wyrocznia jest w Delfach, nie wyjawia niczego i niczego nie tai, ale daje znaki [semanei]”.

kładając słuchaczom sens niektórych przypowieści występuje także w roli Nauczyciela interpretacji. W układzie Bóg—słowo/tekst—słuchacz korelatem ostatecznym aktu interpretacyjnego jest prawda ujawniona dzięki odnalezieniu właściwego sensu. W modelu tym wszystkie jego elementy składowe przybierają postać wyrazistą i mocną; często też się zdarza, że — jak w tradycji chrześcijańskiej — ulegają zdublowaniu. Wedle nauki Kościoła autorem właściwym *Pisma* jest Bóg posługujący się poprzez natchnienie autorem wtórnym, czyli człowiekiem, wybranym i powołanym przez siebie⁵. Pismo posiada sens wyrazowy, bezpośrednio dany, oraz różne odmiany sensu ukrytego, duchowego, którego ostatnią instancję stanowi sens teologiczny, wskazujący Prawdę⁶. Zaciemnienie sensu należy do istoty *Pisma*. Bóg przemawia tak nie przez kaprys i nie dla zabawy, lecz dlatego, że natura porozumiewania się Boga z człowiekiem najwidoczniej tego wymaga (tylko zbawieni mogą oglądać Boga „twarzą w twarz”, czyli obcować ze Słowem nie przesłoniętym). Dostrzeżenie różnicy między tym, co bezpośrednio dane, a tym, co ukryte, wywołuje działanie interpretacyjne, które jest próbą jej zniesienia. Odsłaniając sens właściwy w sensie go pokrywającym (stanowiącym równocześnie przeszkodę i sposób udostępnienia) interpretator poznaje Prawdę tożsamą z Bogiem i przyjmuje przesłanie.

Interpretacja jest więc aktem o niezwyklej doniosłości, ale i aktem szczególnie niebezpiecznym, wiąże się z nią bowiem ryzyko błędu, tzn. zniekształcenia Prawdy, czego skutkiem musi być zakłócenie komunikacji między Bogiem a człowiekiem. Interpretator, którego zadaniem jest wydobyć światła z niejasnej mowy, porusza się między dwiema ciemnościami: ciemnością pierwotną, oznaczającą brak słowa, czyli nieobecność Boga, i ciemnością błędnego odczytania, które grozi Jego utratą. Nic też dziwnego, że w obrębie sakralnego (religijnego) modelu interpretacji dokonywać aktu tego mogą jedynie osoby o szczególnych dyspozycjach: bądź wyraźnie obdarzone łaską jasnego widzenia, bądź wyznaczone w sposób instytucjonalny, samowolna zaś działalność interpretacyjna zostaje objęta surowym zakazem.

⁵ Sw. Jan Chryzostom wprowadza pojęcie „*synkatabasis*”, przez które oznacza zbliżenie się Boga do poziomu człowieka. Zakres odpowiedzialności i kompetencji autora wtórnego był przedmiotem długotrwałej dyskusji w obrębie Kościoła. Jednym z ważniejszych problemów okazało się pytanie, czy sposób wysłowienia należy do Boga, czy do człowieka. Zob. E. Dąbrowski, *Prolegomena do „Nowego Testamentu”*. Poznań 1959.

⁶ Stosunki między sensem wyrazowym a sensem duchowym (posiadającym zgodnie z tradycją trzy odmiany: sens moralny, alegoryczny i anagogiczny) ustalane były rozmaicie. Najbardziej wyraziście zarysował się spór między szkołą aleksandryjską, wyrosłą z tradycji helleńskich (Klemens Aleksandryjski, Orygenes) i kładącą nacisk na sens alegoryczny, a szkołą antiocheńską (Didor z Tarsu), wysuwającą na plan pierwszy sens wyrazowy i ostro występującą przeciw dowolnościom alegoryzmu. Zob. *ibidem*.

Przykładów szczególnie wyrazistych dostarcza doktryna Kościoła katolickiego, u którego fundamentów, jak u podstaw całego chrześcijaństwa, leży *Nowy Testament*, czyli ucieleśniona w nauce, życiu i męce Chrystusa interpretacja *Starego Testamentu*. Słowa: „Wypełniło się”, oznaczają zarówno fakt zbawienia, jak i zamknięcie interpretacyjne wszystkich zapowiedzi nadejścia Mesjasza. Wypowiadając te słowa Chrystus wskazuje na siebie jako na żywą i prawdziwą Interpretację, która musi być przyjęta lub odrzucona. Skoro Słowo mogło stać się Ciałem, *Pismo* nabiera ogromnej wagi i trzeba się z nim obchodzić z wielką ostrożnością⁷. Toteż interpretatorowi *Pisma* przyznana została w sposób doktrynalny asystencja Ducha Świętego. Już św. Piotr pisał:

To przede wszystkim miejcie na uwadze, że żadne prorocstwo *Pisma* nie jest do prywatnego wyjaśnienia. Nie z woli ludzkiej zostało kiedyś przyniesione prorocstwo, ale kierowani Duchem Świętym mówili [od] Boga święci ludzie. [2 P, 1, 20—21]⁸

Sobór trydencki zaś uchwalając *Decretum de editione et usu Sacrorum Librorum* wyraźnie zastrzegł:

w sprawach wiary i obyczajów [...] ten uważać należy za prawdziwy sens *Pisma świętego*, który utrzymywała i utrzymuje Święta Matka — Kościół, do którego należy rozstrzygnięcie o prawdziwym sensie i tłumaczeniu *Pisma świętego*; i dlatego to nie wolno nikomu tłumaczyć *Pisma świętego* wbrew temu sensowi bądź wbrew jednomyślnej zgodzie Ojców⁹.

Jest więc rzeczą zrozumiałą, że musiała się wyłonić potrzeba organu, który:

może autorytatywnie interpretować sens dzieła świętego i wytyczać autentyczne granice zmian dokonywanych przez poszczególne pokolenia lektorów i recytatorów. Ten organ obdarzony autorytetem pełni swoje zadanie z o wiele większą pewnością i głębią, niż by to mogła uczynić instytucja czysto ludzka, ponieważ posiada on żywego i aktywnego tego samego Ducha, który natchnął dzieło. Organ ten nazywamy Magisterium¹⁰.

Wskazówki interpretacyjne zawierają też encykliki papieskie, w szczególności zaś temu zagadnieniu poświęcona encyklika Piusa XII *Divino afflante Spiritu*. Poprawności interpretacji *Pisma* strzeże także specjalna Komisja Biblijna utworzona w 1902 r. przez Leona XIII.

⁷ Na tę niezwykłą pozycję słowa w chrześcijaństwie zwraca uwagę Ricoeur (*op. cit.*, s. 338): „praca teologa okazuje się sama jakby ostatnią już wypowiedzią, która ma za przedmiot wewnętrzny i głęboki związek między Słowem Bożym, Bogiem jako Słowem ucieleśnionym w Chrystusie, Słowem przepowiadającym pierwotnie, a jego aktualizacją w nowoczesnym przepowiadaniu. I w tym sensie cała teologia jest teologią słowa”.

⁸ *Pismo święte Starego i Nowego Testamentu*. W przekładzie z języków oryginalnych. Opracował zespół biblistów polskich z inicjatywy Benedyktynów Tyńskich. Poznań 1980.

⁹ Cyt. za: Dąbrowski, *op. cit.*, s. 21.

¹⁰ L. A. Schökel, *Słowo natchnione. „Pismo święte” w świetle nauki o języku*. Tłumaczył A. Malewski. Kraków 1983, s. 207.

Widać więc wyraźnie, iż w sakralnym modelu interpretacji wszystkie jego części składowe obsadzone są przez wartości niekwestionowane. Mówi Bóg (Najwyższy Autorytet), słowo-tekst na postać natchnioną i zawiera w sobie Objawienie; interpretacja jest odsłanianiem Prawdy, a interpretator znajduje się pod okiem i opieką Autorytetu oraz w polu oddziaływania jego siły. W modelu tym akt interpretacji uzyskuje niezwykle wysoką rangę aksjologiczną, pragnienie zaś i obligacja zbiegają się w nim w sposób naturalny w pojęciu Prawdy stanowiącej jedno ze światłem, czyli Bogiem.

Modelem interpretacji, by tak rzec — klasycznym, który można, ale którego nie musi się uznawać za zeświecczoną postać modelu sakralnego, jest model symboliczny, nazwany tak głównie ze względu na ekonomię środków. Korelatem pojęcia interpretacji będzie w tym modelu pojęcie sensu czy też, jeśli zmodyfikować nieco formułę Janusza Sławińskiego¹¹ — hipoteza całości sensu. Wśród pozostałych elementów wyróżnić można odpowiednio: pojęcie podmiotu, czyli wytwórcy sensu (lub jego medium w przypadku, gdy model symboliczny przylega do sakralnego), pojęcie utworu/tekstu stanowiącego całość i wyposażonego w sens domniemany, ale nie ujawniający się bezpośrednio, oraz pojęcie interpretatora, który bierze na siebie trud odnalezienia sensu. W modelu tym interpretator już na samym wstępie pozbawiony zostaje oparcia, nie ma bowiem do czynienia z tekstami kanonicznymi, których wagę potwierdzają tradycja i autorytety, lecz z tekstami, które jedynie roszczą sobie prawo do sensowności, pragną za takie uchodzić na mocy pierwotnej instytucjonalizacji (pojawienie się w druku, spełnianie warunków konwencji literackiej, bycie dziełem wybitnego autora, itd.). Toteż działaniu interpretacyjnemu, jakie przedsięwzięje, towarzyszy nie tylko lęk przed błędem, czyli niepowodzeniem, ale i lęk przed kompromitacją, obawa, że można być zwiedzionym i wystrychniętym na dudka, rzekoma bowiem tajemnica okazać się może zwykłym brakiem sensu. Tekst zawiera jego obietnicę, nie daje jednak żadnej gwarancji, że naprawdę go posiada, sytuacja interpretacyjna ma więc w sobie bardzo wyraźny element ryzyka i niepewności.

Równocześnie wyobraźnia kategoryzująca uprzedmiotowia sens, nadaje mu postać substancjalną, utożsamia go ze skarbem lub tajemnicą. Utwór opisywany jest jako sezam nie tylko w afektowanym języku krytyki romantycznej czy modernistycznej. Także dla Staigera interpretator to ktoś, „kto potrafi w sposób naukowy powiedzieć coś, co ujawni tajemnicę i piękno utworu”¹². Sam akt interpretacji przedstawiany bywa

¹¹ J. Sławiński, *O problemach „sztuki interpretacji”*. W: *Dzieło — język — tradycja*. Warszawa 1979, s. 164—167.

¹² E. Staiger, *Sztuka interpretacji*. W antologii: *Współczesna teoria badań literackich za granicą*. Opracował H. Markiewicz. T. 1. Kraków 1970, s. 199 (tłum. O. Dobijanka-Witczakowa).

za pomocą wyrażen osadzonych na osiach metaforycznych zrobionych z takich pojęć, jak „wysiłek”, „zmaganie się”, „walka”, „pokonywanie trudności”. Stąd sformułowania: „docieranie do sensu”, „wdzieranie się w głąb utworu”, „tropienie sensów”, „wydzieranie tajemnicy”. Metaforyka związana z aktem interpretacji, a także bezpośrednio wykładana jej teoria pozwalają mówić o czterech rodzajach strategii czy postaw interpretacyjnych, dopuszczalnych w ramach modelu symbolicznego. Jest to strategia wczucia, pracy, walki i śledztwa.

W przypadku pierwszym sens przybiera postać tajemniczego przesłania, które odczytane być może w momencie olśnienia. Stanowi ono dar tekstu uzyskiwany w akcie szczególnego napięcia duchowego, poprzez adorację utworu, kontemplowanie go w wielokrotnej lekturze, poprzez poddanie się jego hipnotyzującemu działaniu. W strategii tej pojawia się wyraźne echo interpretacji religijnej (sens może zostać utożsamiony z prawdą), a interpretatora charakteryzują cechy będące śladem przymiotów właściwych wykładaczowi ksiąg świętych: radosna pokora i posłuszeństwo wobec tekstu, kształcenie zdolności duchowych, rzadka przenikliwość. W układzie tym, co oczywiste, autor obdarzony jest autorytetem, a jego słowo budzi zaufanie, sztuce zaś przypisuje się rolę profetyczną lub traktuje się ją jako odmienny rodzaj poznania. W ten sposób pojmują interpretację wszelkie szkoły idealistyczne — od romantyzmu, poprzez neoidealizm, po hermeneutykę, która znajdzie się na granicy klasycznego modelu symbolicznego.

Wzór pracy reprezentują te działania interpretacyjne, które oparte są na drobiazgowej analizie różnych poziomów dzieła zwieńczonej, w zależności od stosowanej metody i aparatury pojęciowej, uzyskaniem globalnego sensu czy nadrzędnej idei, odnalezieniem semantycznego gestu lub wyznaczeniem osi formalnej. Ta procedura interpretacyjna posiada zazwyczaj chłodną tonację emocjonalną; towarzyszy jej, jak każdemu wysiłkowi, obawa niepowodzenia, rzadko kiedy jednak — prawdziwy lęk. Ma ona najczęściej charakter naukowy (lub też taki sobie przypisuje), wspiera się na dobrze opracowanych technikach badawczych, a jej rezultaty zmierzają do jednoznaczności i pełni, wykazując zwykle dużą siłę przekonywania. Tu zaliczyć można, jak łatwo się domyślić, większość interpretacji typu strukturalnego, których ambicją, świadomą lub ukrywaną, jest odsłonięcie pełnego sensu utworu, czyli uśmiercenie go dla interpretacji.

Strategia walki związana jest raczej z podłożem emocjonalno-wyobrażeniowym niż z konkretnym postępowaniem interpretacyjnym. Obrazem centralnym, wokół którego ogniskuje się praca wyobraźni naukowej, jest obraz oporu nakładany na tekst. Utwór stwarza (jeśli go personifikujemy) lub zawiera (jeśli myślimy o nim jako o rzeczy) liczne przeszkody i trudności w odczytaniu. Sens jest czymś, co należy zdobyć, osiąść, wymusić na tekście. Interpretacja staje się w takim ujęciu bliska

gwałtowi, pojawia się niespodziewanie w polu skojarzeń związanych z przemocą. Niezależnie od tego, czy mowa o „kluczu interpretacyjnym”, czy o „złamaniu szyfru”, utwór bywa przedstawiany w pozycji pokonanego, interpretator — w pozycji zwycięzcy. Do gwałtu zadawanego utworowi otwarcie przyznaje się Heidegger¹³, w podobny sposób metaforyzuje działanie interpretacyjne badacz, który bardzo starannie dobiera analogie obrazowe:

Zdania interpretacyjne w odróżnieniu od opisowych stanowią jak gdyby wyraz interwencji badawczej w empirię dzieła. Są napastliwe wobec utworu w tym sensie, że wprowadzają w jego obręb określone instrumenty poznawcze, kategorie, zmuszające utwór, często w sposób gwałtowny i bezwzględny, do wyznania tajemnicy swego szyfru.

Albo np.:

Dzieło nie poddaje się łatwo podbojowi; przeciwnie — stawia opór akcjom badacza, wymyka się jego kategoryzacji i rutynowym pociągnięciom analitycznym, nie daje się dokładnie podporządkować kontekstom, naprowadza na fałszywe głębie, maskując przy tym prawdziwe. Sprzeciw utworu pociąga za sobą — co zrozumiałe — gwałtowność poczynań interpretatora¹⁴.

Łatwo spostrzec, że o interpretacji myśli się jako o torturze lub inwazji, ośrodkiem zaś znaczenia pozytywnego stają się takie słowa, jak „posiąść”, „zdobyć”, „wymusić”, „obezwładnić”, które kojarzą się z porządkiem własności, władzy i erotyki¹⁵.

Do wzoru walki przylega bezpośrednio wzór śledztwa oparty na przeświadczeniu, że od utworu można się dowiedzieć czegoś innego niż to, co on rzekomo mówi. W ujęciu tym tekst posiada sens powierzchniowy i sens ukryty, ten ostatni jednak nie tyle jest tajemnicą, co zatajeniem. Tekst mówi rzeczy zakazane pod pozorem dopuszczalnych lub maskuje sensory, które z jakichś powodów nie mogą zostać ujawnione. Interpretacja polega na wydobyciu rzeczywistych treści utworu, co także stanowi formę gwałtu i poddania przymusowi jednoznaczności. Najdobitniejszym

¹³ Zob. Markiewicz, *op. cit.*, s. 177.

¹⁴ J. Sławiński: *op. cit.*, s. 165; *Uwagi o interpretacji (literaturoznawczej)*. W zbiorze: *Interpretacja dzieła. Konferencja w Instytucie Sztuki PAN, 5—7 listopada 1984*. Wrocław 1987, s. 50.

¹⁵ Przenikanie się obu pól semantycznych — walki i erotyki, świadomie wykorzystuje np. J. Błoński (*Romans z tekstem*. Kraków 1981, s. 20, 22): „Tak więc tylko dzieło, co kusząc, odtrąca, okazuje się naprawdę godne roztrząsania. [...] Proces badawczy jest jednak procesem rozjaśniania? Zapewne. Ale tak samo jak miłość jest pragnieniem zagarnięcia... Analogię można snuć dalej. Badacz może tekst przyswoić — i może się go starać rozłupać. Podobnie namiętność zmierzać może do oczarowania albo do zniewolenia. Świadectwem oczarowania jest zwykle krytyka immanentna. [...] nie wielbiciele, ale gwałciciele cieszą się zwykle głośniejszym podziwem otoczenia. Tekst najlepiej zdobyć z marszu. Ścigając cel własny — dalej położony — łatwiej wtargnąć zniemacka do fortecy. Tekst zostaje wtedy nie tyle rozłamany, jak szyfr, ale rozłupany”.

przykładem takiego postępowania są interpretacje znajdujące swoje uzasadnienie i zapożyczające swoją technikę u klasycznej psychoanalizy; za podporządkowane tej zasadzie uznać jednak można także te wszystkie działania interpretacyjne, których celem jest poszukiwanie w utworze uprzednio założonego sensu, te więc, które traktują literaturę jako odbicie różnego rodzaju praw, formułowanych na zewnątrz niej. W tym wypadku interpretator również posiada przewagę nad tekstem, akt interpretacji stanowi zaś rodzaj popisu zręcznościowego, któremu towarzyszy samozadowolenie: interpretator wie, czego szuka, i to, czego szukał, znajduje¹⁶.

W obrębie więc modelu symbolicznego, którego aksjologiczne centrum stanowi pojęcie i pragnienie sensu (sensowności), akt interpretacji przybiera postać ambiwalentną. Na osi poznania realizuje wartości pozytywne pochodzące z porządku światła, a nawet prawdy; jeśli jednak zmierza do uzyskania pełnego (ostatecznego) sensu, utożsamiać go można z aktem obezwładnienia, paraliżu, śmierci. Na osi pożądania zaspokajają godziwe pragnienie nadawania (odczytywania) sensu. Sens i autorytet tworzą wspólne pole wartości, na którego obszarze mieszczą się także własność i władza. Ośrodkiem znaczenia jest w nim słowo „posiadać/posiąść”, które odnosi się zarówno do legalności, jak i do bezprawia oraz gwałtu, oznacza równocześnie „mieć”, jak też — „zdobywać siłą”. W ten sposób w obrębie skojarzeń związanych z interpretacją pojawia się wyobrażenie przemocy, wzmocnione dzięki uprzednio zaktywizowanemu w wyobraźni naukowej obrazowi oporu. Przemoc otwiera szereg wartości problematycznych, które łatwo uznać za negatywne. Oczywiście, nie trudno też spostrzec, że model symboliczny stwarza niebezpieczeństwo powstania frustracji rodzącej agresję w wypadku, gdy pragnienie sensowności z jakichś powodów pozostanie niezaspokojone. Tu znajduje uzasadnienie nienawiść do „trudnego” tekstu i napastliwość wobec niezrozumiałych utworów, na której przejawy natykamy się dość często w dziejach krytyki literackiej.

Symboliczny model interpretacji jest niewątpliwie modelem centralnym; dadzą się wszakże wyróżnić modele inne, rozmaicie wobec tamtego ustosunkowane. Takie, które są względem niego neutralne, takie, które stanowią jego transformację, oraz modele polemiczne czy nawet nastawione agresywnie. Te ostatnie wyznaczają współczesny horyzont działań interpretacyjnych.

¹⁶ Sławiński (*Uwagi o interpretacji (literaturoznawczej)*, s. 51) zwraca uwagę, że czynnikiem motorycznym w interpretacji może być także, poza wolą zmierzenia się z indywidualną zagadką utworu, chęć sprawdzenia pewnej metody postępowania. „Znane wszak są — pisze — interpretacje pokazowe, przedsiębrane po to jedynie, by zademonstrować moce eksplanacyjne danego języka”.

Do modeli neutralnych zaliczyć można model alegoryczny. Mamy w nim również do czynienia z „dwoistą modalnością wypowiedzi”¹⁷, z tym więc, co dane bezpośrednio, i z tym, co ukryte. Znalezienie jednak powiązań między tymi dwiema modalnościami nie następuje większych trudności, rządzą bowiem nimi stałe reguły. Korelatem pojęcia interpretacji byłoby w tym wypadku znaczenie lub rozpoznanie. Podmiot mówiący-autor jest jedynie użytkownikiem znaków, kimś w rodzaju dzierżawcy bądź figuranta. Naprawdę mówi kultura czy tradycja literacka, interpretator zaś to po prostu znawca jej języka. W tym kontekście najstosowniej byłoby mówić o szyfrze i deszyfracji, mamy bowiem do czynienia ze skonwencjonalizowaną dwu- lub wieloznacznością, domagającą się właściwego odczytania. Interpretator posiada klucz do szyfru, odznacza się więc szczególną umiejętnością, która jest rodzajem wtajemniczenia uzyskanego dzięki „znajomości rzeczy”, czyli erudycji. Interpretacja tego typu opiera się na wspólnocie kulturowej i ma charakter zbliżony do gry towarzyskiej. Tekst stawia wprawdzie opór, ale jest to opór pozorowany, wliczony w koszty porozumienia, napięcie zaś, jakie towarzyszy jego pokonywaniu, szybko mija. W modelu alegorycznym lęk przed zagadkowością utworu posiada naturę nie metafizyczną, lecz — by tak rzec — społeczną. Ten, kto nie rozumie, kto więc nie dysponuje kluczem, pozostaje na zewnątrz porozumiewającej się wspólnoty; doświadcza poczucia obcości i wyobcowania jak każdy, kto nie zna reguł gry. (Z restrykcji tej dobrze zdają sobie sprawę dzieci wymyślające sztuczne języki). Interpretator albo zwyczajnie posługuje się kluczem (jeśli między nim a konwencją tekstu istnieje więź naturalna), albo jako profesjonalista spełnia rolę pośrednika wiążąc ze sobą różne, nie zachodzące na siebie obszary kultury, w jakich znaleźć się mogą tekst i czytelnik. W modelu tym mieszczą się działania interpretacyjne dokonywane na utworach *sensu stricto* alegorycznych, a także wszelka lektura, której celem głównym jest rozpoznanie konwencji, również — konwencji gatunkowej czy wersyfikacyjnej. Oczywiście zdarza się, że interpretacja alegoryczna będzie jedynie fazą wstępną, na której rozwinięciem się interpretacja symboliczna. Tak ma się rzecz nie tylko w utworach typu *Boskiej Komedii*, ale i w zwykłej bajce, gdzie po rozszyfrowaniu znaczenia pojawia się pytanie o sens.

Jako model interpretacji w stosunku do symbolicznego neutralny postraktować też można model, któremu przyporządkowana zostanie nazwa *formalnego*. W modelu tym zachowana zostaje opozycja tego, co powierzchowne, i tego, co głębokie, odłącza się ona wszakże od pojęcia sensu, w którego miejsce pojawia się kategoria *struktury formalnej* czy wręcz algorytmu. Początki takiego postępowania wobec

¹⁷ Sławiński, *O problemach „sztuki interpretacji”*, s. 164.

tekstu widać już w analizach Lévi-Straussa, a postać najlepiej rozwiniętą stanowią próby konstruowania gramatyk narracyjnych przedsiębrane przez Barthes'a, Greimasa czy Bremonda. Interpretacja w wydaniu generatywistów (jeśli zgodzić się przez chwilę, że pojęcie interpretacji pozwala się tu jeszcze w ogóle zachować) rezygnuje z sensu jako wartości, rezygnacji tej jednak nie towarzyszą żadne silne emocje. Po pierwsze, gramatyka generatywna zaciera różnice między utworami artystycznymi a jakimikolwiek innymi tekstami produkowanymi w języku; stawia znak równości między twórczością i pracą, odbierając tym samym pojęciu sensu jego aksjologiczne piętno. Po drugie — Greimas próbuje sprowadzić elementarną strukturę znaczenia tekstu do systemu abstrakcyjnych, czysto logicznych relacji, unieważniając w ten sposób pytanie o sens ukryty, a zastępując je pytaniem o zasadę rządzącą jego wytwarzaniem, czyli o program sterujący produkcją tekstów. Jak stwierdza Katarzyna Rosner, sam „sens” „jest produktem ubocznym operacji generujących tekst”¹⁸. Greimas chce stworzyć taki opis procesu generacji tekstu narracyjnego, który ująłby ów proces jako sposób generacji dowolnego sensu, samo zaś wytwarzanie sensu — jako pewną odmianę aktywności ludzkiej w ramach założonego wcześniej programu¹⁹. To więc, co zostało tutaj nazwane formalnym modelem interpretacji, traktować można jako próbę jej unieważnienia, próbę wszakże pozbawioną agresywności, zmierzającą do maksymalnego zrygoryzowania i sformalizowania języka, za pomocą którego opisuje się teksty. Do modeli interpretacyjnych przylega on jedynie ze względu na pewne podobieństwo techniki (od powierzchni do głębi) i z tego też powodu został tutaj w ogóle wprowadzony.

Za modyfikację symbolicznego modelu interpretacji uznać można model nazwany tutaj *hermeneutycznym*, choć obejmie on także strategie interpretacyjne z hermeneutyką filozoficzną bezpośrednio nie związane. Zachowane w nim jest pojęcie sensu, ale sens traci swoją postać — by tak rzec — substancjalną, zezwalającą na metaforyczne uprzedmiotowienie. Nie łączy się już z takimi orzeczeniami, jak „tkwić”, „być zawartym”, „znajdować się w”, „być odnajdywanym”, itp.; nie przysługuje mu w ogóle czasownik „być”, lecz „stawać się”, podobnie jak nie jest mu dana cecha uchwytności i bycia posiadanym. Sens pozwala się opisać jedynie jako zdarzenie, zajście między wyzwaniem stawianym przez tekst i odzewem czytelnika-interpretatora. Uciekając się do analogii wziętej z erotyki sens można przedstawić jako zetknięcie się dwu uległości, nie zaś jako dynamikę oporu i zdobywania.

¹⁸ K. Rosner, *Semiotyka strukturalna w badaniach nad literaturą. Jej osiągnięcia, perspektywy, ograniczenia*. Kraków 1981, s. 174.

¹⁹ A. J. Greimas, *Du sens. Essais sémiotiques*. Paris 1970. Omówienie poglądów Greimasa zob. Rosner (*op. cit.*, s. 154 n.).

Ricoeur mówi o interpretacji używając słownika zróżnicowanego (posługuje się np. pojęciem „odszyfrowywania na różnych poziomach”²⁰, co w przyjętej tu typologii odsyłałoby do modelu alegorycznego), model wszakże interpretacji hermeneutycznej zarysowuje się w tekstach tego badacza w sposób bardzo wyrazisty:

symbol przemawia do mnie tylko wówczas, gdy dają się unieść jego sensowi, a nie gdy rozważam go z zewnątrz jako zwykłą nieruchomą strukturę, której sens porównuję kładąc go na jakiejś intelektualnej wadze. Symbol „daje”, bo jest ruchem sensu, który poprzez sens pierwszy podaje sens drugi [...] ²¹.

Myśl Ricoeura przyjmuje wyzwanie filozofii krytycznej — od Nietzschego poprzez Freuda i Marksa — oraz obligacje nałożone przez strukturalizm i odróżnia jasno interpretację, która posiada charakter demistyfikacyjny (tutaj przyporządkowany jej został wzorzec śledztwa), od tej, która ma być odzyskiwaniem — czy lepiej powiedzieć: ocalaniem sensu. Ricoeur zdaje też sobie sprawę, że pojęcie podmiotu nie da się już utrzymać bez zastrzeżeń, padło bowiem ofiarą zbyt wielu podejrzeń. W taki więc sposób ujmuje akt interpretacji, by był on powoływaniem do przelotnego istnienia r ó w n o c z e ś n i e sensu i podmiotu. Pokonując oddalenie między sobą a tekstem interpretator ma wcielić jego sens w rozumienie siebie:

rozumienie wyrażań wieloznacznych lub symbolicznych jest momentem rozumienia siebie, podejście semantyczne wiąże się w ten sposób z podejściem refleksyjnym. Ale podmiot, który interpretuje siebie interpretując znaki, to nie jest już *cogito*; to byt egzystujący, który odkrywa dzięki egzegezie swojego życia, że jest już ustanowiony w byciu, nim jeszcze sam się ustanowi, i należy do siebie. Poprzez to hermeneutyka odkrywałaby tak sposób istnienia, który od początku do końca polegałby na byciu-interpretowanym ²².

W ten sposób w modelu hermeneutycznym może być usunięte zagrożenie antywartościami, jakie niosą ze sobą kategorie myślenia wywiedzione z „posiadania”, „gwałtu”, a także „posługiwania się”, jak również największe niebezpieczeństwo: wyczerpania sensu, czyli śmierci utworu, rozumianej jako przekształcenie go w obiekt czysto muzealny. Akt interpretacji to przywracanie życia i mowy tekstowi („akt interpretacji to nie tylko akt pojmowania dokonany dla rozumienia, ale także walka o życie symbolu, walka, by symbol przemówił, by pozwolić mu mówić”²³), podmiotowi zaś — bytowości szczególnego typu. Model więc hermeneutyczny wypełniony jest przez wartości egzystencjalno-ontologiczne; działanie interpretacyjne zajmuje w nim pozycję niezwykle mocną i konstytuuje dwa oskrzydlające je elementy: podmiot interpretujący

²⁰ Ricoeur, *op. cit.*, s. 192.

²¹ *Ibidem*, s. 183.

²² *Ibidem*, s. 190.

²³ *Ibidem*, s. 132.

cy i tekst, a także — w znacznej mierze — autora jako pierwotnego wytwórcę sensu. W modelu tym można zmieścić także, mając poczucie dzielących je różnic, te wszystkie strategie interpretacyjne, które kładą nacisk na rolę czytelnika jako instancji kształtującej tekst, pod warunkiem, że w słowniku, na jakim się opierają, zostaje zachowane pojęcie sensu, bezpośrednio wyrażane lub milcząco założone.

W latach sześćdziesiątych zjawisko i pojęcie interpretacji wystąpiło w kontekście dość nieoczekiwanym. Weszło mianowicie w pole uwagi badaczy literatury związanych z ideologiami antyopresyjnymi i antykonsumpcyjnymi, wyznawanymi w sposób niezwykle żarliwy przez reprezentantów zachodniej lewicy. Euforii, z jaką przyjęto detronizację czy wręcz delegalizację podmiotu, dokonaną przez strukturalizm, towarzyszyła równocześnie obsesja przemocy i agresywność wobec zinstytucjonalizowanych autorytetów. Obraz przemocy staje się też jedną z głównych kategorii emocjonalnych dopasowywaną do przedmiotów o różnorodnej naturze. Myślenie za pomocą tej kategorii objęło także tekst oraz stosunki między utworem a czytelnikiem, mającymi wobec siebie spełniać nawzajem rolę pana i niewolnika. Początkowo u Barthes'a władza i system językowy istnieją osobno, aczkolwiek język bywa nękany przez władzę na różne sposoby; potem język staje się instancją swojej własnej władzy sprawowanej wobec podmiotu:

A oto i on, przedmiot, w który wpisuje się władza całej ludzkiej wieczności — mowa (*le langage*), a mówiąc bardziej precyzyjnie, jej konieczna reprezentacja: system językowy (*la langue*).

wszelki język jest porządkowaniem, a porządkowanie jest opresywne: *ordo* znaczy zarazem rozdział i zastraszenie.

Mówić, a tym bardziej wieść dyskurs, to nie komunikować, jak się zbyt często powtarza, to przedkładać: każdy system językowy jest uogólnioną rekcją. system językowy jako wykwit każdej mowy nie jest ani reakcyjny, ani postępowy: jest zwyczajnie faszystowski, albowiem faszyzm bynajmniej nie zabrania mówić, on zmusza do mówienia²⁴.

Skoro wszelki dyskurs jest narzędziem przemocy (bo orzec coś — to obezwładnić przedmiot, o którym się mówi), interpretacja, zwłaszcza to jej rozumienie, które mieści się w obrębie modelu symbolicznego, znajduje się pośród instytucji opresywnych, takich jak państwo, własność prywatna, struktura społeczna, wojsko, szkoła, więzienie, męski erotyzm; utworowi literackiemu zaś automatycznie przypada rola ofiary: umieszcza się go po stronie uciskanych mniejszości rasowych i seksualnych, kobiet, więźniów, żołnierzy, uczniów, pacjentów. Ruchy Non-violence, bunt studentek, Women's Liberation, anarchiczne nastroje zachodnich

²⁴ R. Barthes, *Wykład*. Tłumaczył T. Komendant. „Teksty” 1979, nr 5, s. 10—11.

intelektualistów posiadają swój odpowiednik w postaci batalii prowadzonej przeciw interpretacji utożsamianej z lekturą opresyjną i konsumpcyjną, taką więc, która zmierza do uzyskania władzy nad tekstem i do wejścia w posiadanie jego sensu.

Wyrazem takiego stanowiska była głośna książka Susan Sontag *Against Interpretation*, gdzie we wstępie zawarte zostały wszystkie główne punkty oskarżenia wniesionego przeciw interpretacji. Zdaniem Sontag redukcja utworu literackiego do jego elementów treściowych i porządkowanie ich wedle danego wzoru: marksistowskiego, psychoanalitycznego czy jakiegokolwiek innego (a do tego głównie, powiada autorka, sprowadza się dzisiaj interpretowanie utworów artystycznych), stanowi najzwyklejszy akt wandalizmu. Interpretacja niszczy dzieło i odbiera mu jego wolność²⁵. Gdy Susan Sontag mówi o gwałcie popełnianym na dziele w imię jasnych kategorii myślowych, ten akt przemocy opisywany jest tym razem nie z pozycji interpretatora-zwycięzcy, ale tekstu-ofiary, siłą rzeczy więc emocje z nim związane mają charakter negatywny. Podobnie negatywne skojarzenia budzą także metafory używane przez autorkę, takie jak „pancerz interpretacji”, „nakładanie jarzma”, „armie interpretatorów” czy „masowe tortury”. Ten sam tedy porządek analogii, który służył Sławińskiemu do wyrażenia (czy tylko przedstawienia) interpretacyjnej „woli mocy”, u Susan Sontag formuje język buntu i agresji. Model interpretacji, czy też — by być w większej zgodzie z duchem i literą tamtych czasów — model kontrinterpretacji, jaki się z buntu tego wyłania, nazwać można modelem *sensualnym*. Stanowi on wyraźną opozycję modelu symbolicznego. Podmiot twórczy-autor nie jest w ogóle brany w rachubę ani jako autorytet, ani jako instancja sensu, ani jako obiekt miłosnego zespolenia; znika sens rozumiany jako coś, co utwór zawiera, co można osiąść, zdobyć lub wymusić. Pozostaje utwór/tekst, z którym należy obcować bezinteresownie, jak obcuje się ze światem przyrody, gdy praktyczne względy nie zakłócają tego kontaktu. Poemat w niczym nie różni się od pięknego zwierzęcia, pociągającego płynnością ruchów czy gładkością sierści, od pachnącego kwiatu, lśniącego lustra wody. Korelatem więc tak rozumianego aktu kontrinterpretacji (który zbliża się tym samym do „zwykłego” aktu czytania) staje się pojęcie *doświadczenia i przyjemności*. Zamiast gwałtownego pościgu za sensem (co przypomina zdobywanie i gromadzenie przedmiotów, uznane za nieszczęście kapitalistycznego świata), zamiast interpretacyjnych tortur i ulegania instynktowi władzy — rozkoszowanie się konkretnością dzieła, jego namacalnością, jego linearnością. „Więcej czuć, słyszeć, widzieć” — woła Susan Sontag, kończąc swój

²⁵ S. Sontag, *Against Interpretation and Other Essays*. New York 1966. Polska wersja eseju wstępnego, w przekładzie M. Olejniczaka: *Przeciw interpretacji*. „Literatura na Świecie” 1979, nr 9.

gwałtowny wywód słynnym wezwaniem: „zastąpmy hermeneutykę sztuki erotycznym jej doznaniem”²⁶.

Ten sam pogląd pojawi się także u Barthes'a, przede wszystkim, choć nie tylko, w *Le Plaisir du Text*. I dla niego celem lektury nie jest interpretacja, czyli odnajdywanie globalnego sensu, by ostatecznie wziąć go w posiadanie; czytanie w ogóle nie zmierza ku prawdzie czy sensowi, lecz ku rozkoszy („*jouissance*”). W tym ujęciu podmiot interpretujący zmienia się w podmiot orgazmu, hermeneutycznemu zaś odzyskiwaniu bytu w akcie interpretacji odpowiada u Barthes'a samounicestwienie się podmiotu czytającego w akcie rozkoszy²⁷. Pożądanie znaczenia przekształca się więc tutaj wyraźnie w pragnienie bez-znaczeniowości, które na obszarze kultury można uznać za równoważnik „popędu ku śmierci”.

W modelu tym znajdują też swoje miejsce postawy kontrinterpretacyjne nie doprowadzone do takiej skrajności i nie tak silnie naznaczone ideologią. Postawę tego rodzaju reprezentuje np. Stanley Fish, wyrażający swą niechęć do interpretacji typu formalistycznego (czyli mieszczących się w naszym modelu symbolicznym, bo przez formalizm rozumie Fish Nową Krytykę), czyniący to jednak w sposób daleki od zaciętrzewienia. Zamiast poszukiwania „jedynnej zasady” rządzącej utworem lub — nie daj Boże — jego „prawdy” Fish proponuje niezobowiązujące towarzyszenie utworowi w jego temporalności i przeciwstawia nie tylko posiadaniu, ale nawet doświadczaniu sensu jego odsłanianie się. Utwór nie jest po to, by go interpretować, lecz by mile sobie po nim błądzić odkrywając sensy cząstkowe, których nic nie każe składać w jedno. Mit posiadania, stanowiący ważny składnik modelu symbolicznego, zastępuje Fish mitem przygody. Jeśli czytanie utożsamiać z wyprawą, nie jest to wyprawa po skarb, lecz żeglowanie bez celu; jeśli zaś interpretatora w ogóle zachować przy życiu, byłby on rodzajem włóczęgi czy trampa, kimś, kto nie wchodząc w jawny konflikt z prawem kwestionuje swoim stylem życia społeczny porządek i podtrzymujące go autorytety. Nie ma odczytań mniej lub bardziej trafnych, powiada Fish, bo wszystkie są fikcjami. Należy więc współżyć z tekstem nie troszcząc się o to, co się za nim kryje, wyzbyć się lęku przed „błędem”, „fałszywym krokiem”, przed „ciemnością” tekstu, która zagraża interpretatorowi²⁸.

Postawa Fisha, którą nazwać by można ludyczną, jest również postawą antyopresyjną, tym jednak różni się od „ruchu wyzwolenia tekstu”, którego reprezentantką była Susan Sontag, że bierze w rachubę interes obu stron: utworu i potencjalnego interpretatora. Utworu broni

²⁶ Sontag, *Against Interpretation and Other Essays*, s. 14.

²⁷ R. Barthes, *Le Plaisir du Texte*, Paris 1979.

²⁸ S. Fish, *Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretative Communities*. Cambridge, Mass., 1980.

przed niechybną śmiercią, jaka czeka go w przestrzennym modelu krytyki formalistycznej (czyli pod ciosami interpretacji), interpretatorowi uświadamia niestosowność pożądanego sensu, które zakłóca mu przyjemność obcowania z dziełem, a doprowadza jedynie do frustracji i lęku²⁹.

Postawa ta nie jest też obca Barthes'owi, który w różnych miejscach określa czytanie jako zabawę w pisarza, re-kreację (w podwojonym znaczeniu tego słowa) pozbawioną kanonów i obligacji³⁰, w cytowanym zaś już wcześniej wykładzie inauguracyjnym, jaki wygłosił obejmując katedrę semiologii, gdy szuka sposobów uchylenia opresyjności dyskursu, znajduje fragmentację (w przypadku pisania) i dygresję (jeśli w grę wchodzi wykład), której równoważnikiem będzie „jedno cudownie dwuznaczne słowo: wycieczka”. Po czym odwołuje się do takiego oto obrazu:

Chciałbym więc, by mowa i słuchacz, które będą się tu splatały, podobne były odejściom i powrotom bawiącego się wokół matki dziecka, które oddala się i za chwilę wraca, by przynieść kamyk, kłaczek wełny, zarysowując mimochodem wokół spokojnego centrum sferę zabawy, wewnątrz której kamyk i wełna znaczą w końcu mniej niż dokonany — pełen gorliwości — dar³¹.

Model kontrinterpretacji, który da się opisać jako sensualno-ludyczny model czytania, ma swój fundament w takich wartościach, jak przyjemność i swoboda, przeciwstawionych ideałowi opresyjno-posesywnemu, odnajdywanemu u podstaw wielu stosowanych dotąd strategii interpretacyjnych, zdekonspirowanych przez kontrinterpretację i przez nią odrzuconych.

Model ostatni wśród tutaj wyróżnionych, stanowiący zaprzeczenie i podważenie dotychczasowego wyobrażenia o interpretacji i jej wartości, nazwany zostanie modelem *dyseminacyjnym*³², by uniknąć posługiwania się zbyt szerokim pojęciem dekonstrukcjonizmu i zachować je dla określenia filozoficznej ramy tego modelu. W wersji nieortodoksyjnej model dyseminacyjny zbliża się nieco do omówianego wcześniej modelu sensualno-ludycznego. Opiera się on wówczas na łagodnym intertekstualizmie, jaki reprezentują np. Joseph N. Riddel czy J. Hillis Miller, odrzucając pojęcie sensu i czytanie interpretujące, które zmierza

²⁹ Już sama stylistyka świadczy o odzyskanym przez krytyka dobrym samopoczuciu. Pełny tytuł wstępnego rozdziału brzmi: *Introduction, or How I Stopped Worrying and Learned To Love Interpretation*.

³⁰ Zob. np. R. Barthes, *Le Texte*. W: *Encyclopédia Universalis*. T. 15. Paris 1973.

³¹ Barthes, *Wykład*, s. 28.

³² Słowo „dyseminacja” stanowi kalkę francuskiego „*dissémination*”, należącego do centralnych pojęć słownika dekonstrukcjonistycznego, charakteryzujących się zazwyczaj opalizacją znaczeniową. W „*dissémination*” zawarte jest znaczenie rozsiewania, a także rozsadzania sensu lub — przy zastosowaniu „fałszywej etymologii” — pozbawiania znakowości.

do totalizacji, czyli do ustalania jednej postaci znaczenia tekstu³³. Zamiast tego wprowadza się zasadę „*mis-reading*”, czytania świadomie „mylnego”³⁴, pojęcie zaś tekstu zastąpione zostaje przez intertekst, charakteryzujący się niewyczerpywalnością znaczenia, czego nie należy mylić z wieloznacznością, określającą zwykłą multiplikację sensów, dopuszczalną w niektórych wariantach modelu symbolicznego. Korelatem pojęcia interpretacji (które powraca do łask w słowniku dekonstrukcjonistycznym na znak sprzeciwu wobec badań systemowych) jest w tym układzie nie bez-sens, lecz nieskończoność mylnych odczytań. Interpretację można opisać jako ruch bezkierunkowy (co zawarte zostało w Millerowskim sformułowaniu „*lateral dance*”³⁵), jako spacer po tekście, wałęsanie się wśród łańcucha znaczeń od jednej figury do drugiej, od słowa do słowa, wsłuchiwanie się w etymologię wyrazów, w echa innych tekstów pobrzmiwające w utworze.

Tak rozumiany akt interpretacji kojarzy się także (jak w przypadku poprzednim) z włóczęgą, myszkowaniem po strychach i starych domach. Interpretator przypomina kogoś, kto znalazł się w wesołym miasteczku nagle opustoszałym: nie ma w nim życia ani radości. Utwór jest gabine-tem luster wzajemnie się w sobie odbijających, karuzelą, której nie sposób zatrzymać, diabelskim kołem przyprawiającym o zawrót głowy, ale zamierającym zawsze w tym samym punkcie wyjścia. Interpretatora nie męczy lęk przed błędnym odczytaniem, nie wie też, co znaczy pożądanie sensu i frustracja rodząca się z powodu niemożności jego osiągnięcia. Wolny od namiętności posiadania i od instynktu przemocy, dłużej w te-kście, trochę jak niedzielny artysta, trochę jak mechanik-samouk naprawiający samochód. Takie słowa, jak „nieskończoność”, „przepaść zna-czeń”, „zawrót głowy”, pojawiające się dość często w języku krytycznym umiarkowanych dekonstrukcjonistów, stwarzają aurę sztucznej gro-zy, jak „państwa strachu”, bez których trudno sobie dzisiaj wyobrazić przyzwoity lunapark. Wartości więc, na jakich został osadzony tak ro-zumiany akt interpretacji, to przede wszystkim brak pragnień i wyzby-cie się lęku, czyli swoiście pojęta wolność od sensu.

Model dyseminacyjny w swej wersji radykalnej związany jest ściśle z filozofią postmodernistyczna i dekonstrukcjonizmem. Nie miejsce tu

³³ J. N. Riddel, *The Inverted Bell*. Louisiana State University Press, 1974. Szczegółowe omówienie poglądów Riddela i Hillisa Millera znaleźć można m.in. w książce V. B. Leitcha *Deconstructive Criticism. An Advanced Introduction* (New York 1983).

³⁴ Pojęcie „*mis-reading*” i kłopoty związane z jego rozumieniem przedstawiła A. Burzyńska w artykule *Dekonstrukcja jako krytyka interpretacji* („Ruch Literacki” 1985, nr 5/6). Artykuł ten, na co wskazuje tytuł, omawia problematykę interpretacji w perspektywie krytyki dekonstrukcjonistycznej. Pisze o tym także R. Nycz w tekście prezentującym dekonstrukcjonizm: *Dekonstrukcjonizm w teorii literatury*. „Pamiętnik Literacki” 1986, z. 4.

³⁵ Zob. Leitch, *op. cit.*, s. 190 n.

i pora, by odtwarzać i opisywać w pełni dekonstrukcjonistyczną teorię i praktykę interpretacji³⁶. Warto jednak zwrócić uwagę na niektóre jakości emocjonalne znajdujące swój wyraz w modelu dyseminacyjnym. Jedną z istotnych jest nietajona agresja w stosunku do wartości tradycyjnych, zawartych w filozofii zwanej przez Derridę logocentryczną. Agresja ta przybiera postać imperatywu deziluzji (konieczności sprzeciwienia się złudzeniom) oraz woli kształtowania nowego paradygmatu aksjologicznego — ze świadomością, iż nosi on w sobie naturalne siły autodestrukcji. Przedmiotem ataku stają się Bóg, autorytet, prawda, centrum, hierarchia, celowość, jedność, indywidualność itd. W odpowiednim miejscu tego łańcucha natrafiamy, jak łatwo się domyślić, na znaczenie i sens. Temu porządkowi odrzuconemu odpowiada porządek pozytywny, właśnie ustanawiany, w dużej mierze będący symetrycznym zaprzeczeniem poprzedniego. Będziemy więc mieli brak Boga, autorytetu, centrum; pośród wartości pozytywnych pojawią się rozproszenie, niecelowość, nietożsamość, a także: ruch odśrodkowy, uwolnienie od znaczenia, niereferencjalność, działania reprodukujące (czyli: nie-kreatywne), gra.

Opozycję tę przedstawił przejrzyście Barthes w szkicu *De l'oeuvre au texte*, ujmując ją jako opozycję dzieła i tekstu, z których pierwsze należy do epoki starej (jej patronem był Newton), drugie do nowej — poeinsteińskiej. W tym układzie dzieła odpowiada idea sensu, a nawet prawdy. Może ono być przedmiotem nauki lub filologii; gdy cechuje je niejasność, poddawane bywa interpretacji (hermeneutyce), podpada bowiem pod instytucję znaku. Pojęcie tekstu ma charakter aksjomatyczny; nie powstaje przez zanegowanie cech dzieła i jego dekompozycję. Przeciwnie, to dzieło jest jedynie wyobrażonym korelatem tekstu. Pośród wielu własności tekstu trudnych do uchwycenia poza słownikiem dekonstrukcjonistycznym znajduje się kilka ważnych dla dyseminacyjnego modelu interpretacji. Tekst — wedle Barthes'a — odsyła nie do idei niewyrażalności, lecz do gry w pełnej polisemii tego słowa (sam tekst gra — jak maszyna, czytelnik gra z tekstem i gra w tekst, szukając praktyki, która pozwoliłaby mu go „wykonać”), nie jest też przedmiotem rozumienia. Odpowiada mu nie poszukiwanie głębi, lecz seryjny ruch nieciągłości, nakładania się i wariacji — włącza mechanizm przylegania i pobudza aktywność skojarzeniową. Tekst nie daje się zredukować, jest wielością i przejawem anarchii, nie podporządkowuje się najbardziej nawet liberalnej interpretacji, lecz eksploduje. Jest sobą tylko w swojej różnicy (co nie oznacza indywidualności), odcięty od wszelkiej indukcyjno-dedukcyjnej nauki o tekście (nie ma

³⁶ Robi to przede wszystkim Burzyńska w przywołanym wcześniej artykule, a także — w stopniu, w jakim potrzebne mu to było do zarysowania całościowego obrazu dekonstrukcjonizmu — Nycz. Podaje on też podstawową bibliografię książek poświęconych dekonstrukcjonizmowi.

gramatyki tekstu). Utkany z odniesień, ech, filiacji (co nie oznacza: z wpływów), powstaje pod znakiem Demona, którego imię jest Legion, czyli wielość. Tekst, w przeciwieństwie do dzieła, nie posiada autora (który w starej filozofii stanowi figurę Ojca, w filozofii nowej odrzuconą), autor jest Gościem, istnieje jedynie w postaci stekstualizowanej³⁷.

Widać więc, że pojęcie dyseminacyjnego modelu interpretacji stanowi narzędzie dekonstruujące samą interpretację w dotychczasowym jej rozumieniu, a także opozycję: strategia interpretacyjna — badanie naukowe, w ramach bowiem przedstawionej powyżej koncepcji systemowość także zostaje zakwestionowana. Wszystkie elementy wcześniej wyróżnionych modeli tracą swoją tożsamość i ulegają rozkładowi. Znika autor, któremu nie odpowiada już nic, nawet teoretycznie założona rola pochodnej systemu językowego, jaki to status pozwalał mu jeszcze zachować strukturalizm; znika sens, zamieniony w swobodną grę znaczących (*signifiants*), podsycaną przez mechanizm retoryczności³⁸, znika utwór pojmowany jako całość; słychać jedynie chrzęst samoreprodukujących się tekstów. Pozostaje wciąż jeszcze podmiot czytający i dekonstruujący, choć pojęcie czytelnika-podmiotu także poddane zostało dekonstrukcji. Czytanie dekonstrukcyjne, którego najzwęższej ujęta zasada brzmi: „powtórzyć i podważyć”, nazwać można aktywnością parainterpretacyjną, zawiera bowiem w sobie echa różnych stosowanych dotąd praktyk rozumienia, nie pozwala się jednak w żadnym wypadku z interpretacją utożsamić.

Celem tej aktywności jest poszukiwanie rozstępów i aporii, uskoków i niekongruencji, czyli wyznaczanie przestrzeni między urojonym sensem a non-sensem, który robi wrażenie kategorii zbyt wyraziście obrysowanej, więc bezużytecznej. Dla Derridy, w którego hierarchii byt opatrzonej jest znakiem minus, niebyt zaś znakiem plus, czytanie dekonstrukcyjne jest byciem nigdzie, rozkosznym zawieszeniem bytowości, wyraźnie przeciwstawionym hermeneutycznemu ustanawianiu bytu w akcie interpretacji.

³⁷ R. Barthes, *De l'oeuvre au texte*. „Revue d'Esthetique” 1971, nr 3. Przekład angielski, *From Work to Text*, dostępny w: R. Barthes, *Image, Music, Text*. Essays selected and translated by S. Heath. London 1987.

³⁸ Zob. Nycz, *op. cit.*, s. 128: „Właściwa tekstowi nieczytelność, którą nieodmiennie odkrywają dekonstrukcyjne analizy, polega zazwyczaj na dotarciu do mechanizmów typu samozawierania się, samozwrotności, niekongruencji itp. — do nieokreślonych lub sprzecznych determinacji znaczenia, które uprawomocniają i podważają się równocześnie”. I jeszcze: „Niemożliwość odczytania, o której mówią dekonstrukcyjniści, niemożliwość logiczna czy teoretyczna — a nie empiryczna — wynika z dwuznacznej, nierozstrzygalnej logicznie struktury znakowej; żadne odczytanie nie może rościć sobie pretensji do poprawności czy trafności, gdyż retoryczny mechanizm tekstu tworzy proces, w którym każde odczytanie jest podawane w wątpliwość przez inne, antytetyczne znaczenia, które współuczestniczą w ustalaniu każdego sensu”.

Jeśli więc Barthes mówi jeszcze o grze w tekst i na tekście (odwołując się do praktyki muzykowania amatorskiego zastąpionego dziś profesjonalnym wykonawstwem), o praktycznym współdziałaniu, o przyjemności płynącej z powtarzania tekstu odmiennej od przyjemności konsumowania dzieła, obraca się wciąż w kręgu skojarzeniowym, którego ośrodek stanowi dawne pojęcie „twórczości” (teraz przypisanej czytelnikowi), rozumianej jako pewna nadwyżka egzystencji. Słownik jednak ściśle dekonstrukcjonistyczny, który obok powtarzania i podważania zawiera także rozczłonkowanie i suplementację, odsyła ku nieoznaczoności, nieokreśloności, retoryczności. Emocje widoczne na powierzchni krytyki dekonstrukcjonistycznej robią wrażenie satysfakcji, jaką daje rozmontowywanie czy rozbebeszanie, które nie jest psuciem ani rzeczywistym niszczeniem; satysfakcji nieco infantylnej, czy — jak powiedziałyby zapewne przedstawicielki Women’s Liberation — typowo chłopięcej. Krytyk dekonstrukcjonistyczny, czyli *quasi*-interpretator, posiada również przewagę nad tekstem i poddaje go różnym bolesnym zabiegom (Barthes otwarcie mówi o znęcaniu się nad tekstem³⁹), czyni to jednak bez poczucia bezpieczeństwa, wie bowiem, iż jego własny dyskurs zawiera w sobie zapis nieuchronnej dekonstrukcji. Emocje głębokie wszakże, które rządzą krytyką dekonstrukcjonistyczną i wiodą do zakwestionowania tradycyjnych działań interpretacyjnych, nie dadzą się sprowadzić do chłopięcych przyjemności. Agresywność w stosunku do powszechnie przyjmowanego systemu wartości ma swoje źródło nie tylko w chęci sprostania nowoczesnej myśli naukowej. Pasja niszczenia i duch negacji, jakie władają tą krytyką, jej łatwo dostrzegalny, choć też niekiedy mylący nihilizm, który kojarzy się z popędem ku śmierci, mają — jak się wydaje — swój odpowiednik i swoje uzasadnienie emocjonalne w pragnieniu bycia nigdzie, wymknięcia się kategoriom, kulturze, człowieczeństwu. W modelu dyseminacyjnym korelatem aktu interpretacji, polegającym na podważeniu interpretacji hipotetycznej, jest *transgresja*, czy też — jeśli rzecz potraktować ostrożniej — pragnienie *transgresji*⁴⁰. W ten sposób interpretacja znalazła swoje miejsce wśród wartości granicznych, przesunięta z obszaru utopii metafizycznej, której ośrodkiem były prawda i sens, w obszar utopii nieoznaczoności, budowanej wokół idei przekraczania.

³⁹ R. Barthes, *S/Z. Essai*. Paris 1970, s. 21.

⁴⁰ Pojęcie *transgresji* jest jednym z centralnych pojęć filozofii G. Bataille’a, pojawia się ono także u Ph. Sollersa. *Transgresję* rozumieć można m.in. jako szczególną postać mitu heroicznego. Awersja bowiem do ojca, autorytetu, centrum, sensu itd., jaką żywią dekonstrukcjonści, i z nią współistniejąca akceptacja rozproszenia, nieoznaczoności, nierozstrzygalności jest wyrazem sprzeciwu wobec poczucia bezpieczeństwa, którego szuka filozofia zachodnia (zob. *ibidem*, s. 13—14). Nieprzypadkowo jednym z patronów dekonstrukcjonizmu jest Nietzsche, wielki mistrz *przekraczania*.