

Andrzej Szahaj

Granice anarchizmu interpretacyjnego

Teksty Drugie : teoria literatury, krytyka, interpretacja nr 6 (48), 5-33

1997

Artykuł został 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.

Andrzej Szahaj

Granice anarchizmu interpretacyjnego¹

*Andrzejowi Zybortowiczowi.
Na pamiątkę naszych dyskusji w „El Shaddai”*

Czy wiemy, co czytamy?

Jest rok 2500. Na Ziemi, która zdążyła już ulec katastrofie ekologicznej i gdzie cały gatunek ludzki wyginął, wylądowała ekspedycja z planety Postmodernistyczny Bzik². Ekspedycja, po mie-

¹ Artykuł został napisany w ramach badań sponsorowanych przez Research Support Scheme of the Open Society Institute (RSS No. 9/1996).

² Nazwa taka została jej nadana wtedy, gdy istniało jeszcze życie na Ziemi i trwał nieprzerwany spór o postmodernizm. Wystąpił też podział wśród astronomów. Część z nich, gdy odkryła nowe ciało niebieskie, nazywała je np. Postmodernistyczny Czar (istniała już wcześniej taka woda kolońska), część zaś w tej samej sytuacji posługiwała się takimi nazwami jak Postmodernistyczna Zaraza (jeśli ciało było brzydkie i dymiące) lub Terytorium Wolne od Postmodernizmu (jeśli ciało niebieskie było czyściutkie, schludne i sprawiało wrażenie godnego zaufania). Nazwę Postmodernistyczny Bzik nadał planecie, z której pochodziła ekspedycja, pewien astronom, który po kilku latach studiów filozoficznych w mieście T. zarzucił je pod wpływem niesłuchanego chaosu, jaki w jego głowie powstał wtedy, gdy nieopatrznie wybrał się na wykład Docenta S., znanego ze swego krotochwilnego stosunku do tradycji i w ogóle do wszystkiego, co Jedyne Prawdziwe i Jedyne Słuszne.

siącach żmudnych badań wyniszczonej Ziemi, natrafiła jedynie na kilka dziwnych przedmiotów, których zastosowania nie umiała odgadnąć, oraz kilka nadpalonych kartek starego dzieła. To ostatnie odkrycie wzbudziło ogromne zainteresowanie uczonych z planety Postmodernistyczny Bzik, a w szczególności znawców Zbzikowanej poezji. Lud zamieszkujący tę planetę miał bowiem wprost niesłychaną inklinację do poezji i większość czasu poświęcał jej tworzeniu i czytaniu. Podstawą owej poezji był specjalny system wiązania słów z cyframi oraz kolorem kartek. I tak np. każdy wiersz o tematyce naukowej (naukę uprawiano na tej planecie jedynie w postaci poezji) pisany był na papierze niebieskim, co już przy jego czytaniu nadawało słowom stosownej powagi. Wiersze erotyczne zaś musiały mieć tło żółte, albowiem symbolika kolorów niesłychanie rozbudowana na planecie Postmodernistyczny Bzik wręcz nakazywała, aby treści erotyczne wyrażać przy użyciu koloru żółtego. Szczególnie sugestywnie jednak oddziaływały na wyobraźnię przybyszów z innej planety regularne ciągi liczb, które swą regularnością wyrażały esencję ich erotyzmu, kojarzącego się istotom z tej planety z powtarzalnością, harmonią oraz skomplikowaną symboliką liczb. Przybysze owi wypracowali bowiem w swej kulturze kod liczbowy, którym oznaczali preferencje seksualne swych współbraci, ich wrażliwość i wyobraźnię erotyczną. Klasyczny poemat erotyczny na planecie Postmodernistyczny Bzik składał się zatem z szeregu liczb, w których zakłute były informacje o głębokich treściach erotycznych, a także z wyrazów złożonych z alfabetu Ziemian, który został przejęty przez mieszkańców wchodzącej w grę planety w trakcie jednej z wypraw na zamieszkaną przez Ziemian Księżyc i przyswojony przez nich, jednakże jedynie jako ornament znaków szczególnie silnie wzmacniający siłę poetyckiego przekazu. Ze względu na wyżej wymienione cechy kultury Postmodernistycznego Bzika, owe nadpalone kartki odnalezione na Ziemi bez wahania zostały zinterpretowane przez przybyszów z tej planety jako poemat erotyczny o niezwykle wprost pięknie, albowiem regularność cyfr, dających przedziwną symbolikę miłosną, połączona z wymyślnym ornamentem znaków-liter wprawiała ich w prawdziwą ekstazę erotyczną. Już po kilku dniach widać było przybyszów z kosmosu jak błąkają się po zaśmieconej Ziemi, mrużąc pod nosem 22-33-78, 44-56-78, 12-23-12 i wpatrując się zamglonym wzrokiem w masowo reprodukowane żółte kartki papieru na których widniało: agencja towarzyska Cichy Kącik 22-33-78, malarz pokojowy:

44-56-78, szklarz: 12-23-12, warsztaty szkolne szkół samochodowych: 23-56-89, urząd skarbowy: 15-49-28...

Kłopoty z interpretacją

1. *Polemika Eco – Rorty jako punkt wyjścia do naświetlenia sporu o obiektywność interpretacji*

Jedną z najciekawszych w ostatnich latach dyskusji, dotyczącą kwestii obiektywności interpretacji, stoczyli ze sobą Umberto Eco i Richard Rorty podczas spotkania w Robinson College w University of Cambridge w marcu 1990 roku. Miałem przyjemność przysłuchiwać się jej i pamiętam niesłychanie gorącą atmosferę na sali, pełne zaangażowania wypowiedzi głównych bohaterów, a także Jonathana Cullera i Elizabeth Broke-Rose, jak również głosy z zapełnionej do ostatniego miejsca widowni. Trudno ukryć, że w tej dyskusji „czarnym charakterem” okazał się Richard Rorty, którego poglądy spotkały się z gorącym sprzeciwem. W tekście niniejszym chciałbym zastanowić się m.in. nad tym, dlaczego tak się stało i dlaczego poglądy na interpretację tekstów autora *Przygodności, ironii i solidarności* wywołują wciąż tak żywą reakcję. Przedtem jednak krótko przypomnę, na czym polega stanowisko Umberto Eco, które stało się punktem wyjścia dla krytycznych uwag Rorty’ego.

a. *W obronie obiektywności interpretacji: stanowisko Umberto Eco*
Eco uważa, że nieograniczona *semiosis*, co do której istnienia nie ma w zasadzie wątpliwości, nie jest równoznaczna z przekonaniem, że interpretacja nie ma żadnych granic. Nie jest zatem tak, że – jak powiada o tej sytuacji złośliwie Todorov – „tekst jest tylko piknikiem, na który autor przynosi słowa, a czytelnik przynosi sens”³. Oto bowiem oprócz

³ Cyt. za: U. Eco *Interpretation and History*, w: *Interpretation and Overinterpretation*, ed. S. Collini, Cambridge 1992, s. 24. Istnieje też polskie tłumaczenie tej książki, zob.: U. Eco i inni *Interpretacja i nadinterpretacja*, tłum. T. Bieroń, Kraków 1996. W tekście niniejszym odwoływać się będę jednak do oryginału. Wszystkie cytaty w moim tłumaczeniu.

W sprawie charakterystyki, mającej swe źródło w filozofii Ch.S. Peirce’a, idei „nieograniczonej *semiosis*”, zob.: W. Kalaga *The Literary Sign: A Triadic Model*, Katowice 1986; T. Komendziński *Znak i jego ciągłość. Semiotyka C. S. Peirce’a między precepcją a recepcją*, Toruń 1996.

intencji autora oraz intencji czytelnika istnieje jeszcze intencja samego tekstu, która kładzie tamę nieograniczoności interpretacji. Te dwa pierwsze rodzaje intencji nie mogą jej stanowić, albowiem – wedle strukturalistycznej wykładni, której i Eco hołduje – ani autor nie zna swego tekstu lepiej od interpretatora, a stąd jego intencje nie mogą stanowić klucza do trafnej interpretacji, ani też (empiryczny) czytelnik nie może służyć w tym względzie za autorytet, jako że i jego intencje nie mogą ze względu na swą wielorakość służyć do ustalenia znaczenia tekstu. Możliwa jest natomiast do ustalenia intencja tekstu, a to za sprawą analizy historycznego kontekstu jego powstania, czyli, jak powiada Eco: „kulturowych ram źródłowego przekazu”⁴. Pisze on:

Jeśli istnieje coś, co ma zostać zinterpretowane, interpretacja musi mówić o czymś, co może być gdzieś znalezione i w jakiś sposób respektowane.⁵

Przy czym, chociaż owej intencji tekstu nie można ustalić całkowicie jednoznacznie, to jednak da się to uczynić na tyle precyzyjnie, że wiadomo, jakie interpretacje tekstu są nietrafne. Słowem, nie możemy wprawdzie stwierdzić, która interpretacja jest najlepsza, możemy jednak dowieść, która jest zła. Temu służy właśnie wprowadzone przez Eco pojęcie „tekstualnej ekonomii” (bardzo skądinąd przypomina podejście K. Poppera w odniesieniu do teorii naukowych). Nakazuje ona odrzucać te interpretacje, które nie biorą pod uwagę koherencji tekstu oraz systemu znaczeniowego, z jakiego dany tekst korzysta (jego „strategii semiotycznej”). Każdy tekst zakłada z kolei „modelowego czytelnika”, który będzie w stanie rozszyfrować jego założenia i znaczenia. Czytelnik współdziała z tekstem w ten sposób, że aktualizuje jego strukturę semantyczną. Winien też zakładać istnienie „modelowego pisarza”, który nie ma nic wspólnego z pisarzem empirycznym, będąc raczej wyidealizowaną pochodną kultury, w jakiej partycypował pisząc jakiś tekst, niż osobą z krwi i kości.

A zatem każdy akt czytania jest trudną transakcją pomiędzy kompetencją czytelnika (czytelnika wiedzą na temat świata) i tym rodzajem kompetencji, który dany tekst postuluje po to, aby był czytany w sposób ekonomiczny.⁶

⁴ Tamże, s. 42.

⁵ Tamże, s. 43.

⁶ U. Eco *Between Author and Text, w: Interpretation and Overinterpretation*, s. 68.

Eco obstaje więc przy przekonaniu, że istnieje różnica pomiędzy interpretacją a użyciem tekstu⁷. Użycie tekstu może ignorować zarówno modelowego autora, jak i modelowego czytelnika, interpretacji czynić tego nie wolno.

b. *Ku anarchizmowi interpretacyjnemu: stanowisko Richarda Rorty'ego*
Rorty wychodzi z założenia, że różnica powyższa nie istnieje. Nie istnieją bowiem żadne esencjalne cechy tekstu, jakich istnienie *implicit* zakłada się, dokonując rozróżnienia na „interpretację” i „użycie”, rezerwując ich odkrycie dla interpretacji. Pozostaje tylko użycie tekstu, pojmowane jako umieszczenie go w jakimś kontekście, odniesienie do innych tekstów. Ponieważ jednak konteksty te są zmienne, a odniesienia motywowane wielorakimi celami czytelnika, tyle będzie interpretacji, ile owych właśnie celów. Nie istnieje też żadna wewnętrzna koherencja tekstu czekająca na rozpoznanie w akcie interpretacji. Tekst nabiera koherencji dopiero w akcie użycia. O koherencji możemy mówić jedynie w tym sensie, w jakim to co mówimy, winno pozostawać w spójności z tym, co mówiliśmy wcześniej, czy też co mówili inni⁸.

⁷ U. Eco *Lector in fabula*, tłum. P. Salwa, Warszawa 1994, s. 261.

⁸ R. Rorty *The Pragmatist's Progress*, w: *Interpretation and Overinterpretation*, s. 98. Tłumaczenie przez T. Bieronia tytułu tekstu Rorty'ego *The Pragmatist's Progress* jako *Kariera pragmatysty* jest po prostu skandaliczne i ma chyba na celu przygotowanie czytelnika do „właściwej” oceny propozycji Rorty'ego. Tytuł ten należałoby tłumaczyć jako *Postęp pragmatystyczny*. Treść tego rozdziału sugeruje wyraźnie, że nie chodzi tu o żadną „karierę”, lecz właśnie o specyficznie rozumiany „postęp”. Pisząc to wszystko zdaję sobie sprawę, że uwagi moje, jak i cały problem z tłumaczeniem tytułu *The Pragmatist's Progress* można by potraktować jako dobrą ilustrację tez wyrażonych przeze mnie w tekście głównym. Idzie o to, że spór o owo tłumaczenie może stanowić przykład dwóch odmiennych propozycji interpretacyjnych, które apelują do innych wspólnot interpretacyjnych. Pierwsza, negatywnie nastawiona do neopragmatyzmu Rorty'ego i oskarżająca autora *Przygodności, ironii i solidarności* o chęć znalezienia taniego polklasku, z radością przystanie na tytuł *Kariera pragmatysty*, druga, do której sam się zaliczam, życzliwie nastawiona do poglądów Rorty'ego i idei postępu, jaka jest w nich (jej zdaniem) obecna, uzna go za wypaczenie jego intencji i z radością powita zwroty, jakich użyłem w odniesieniu do tłumaczenia Tomasza Bieronia („skandaliczne”, „sugeruje wyraźnie”). Zdaję też sobie sprawę, że mój wywód ma silnie retoryczny charakter, nakłaniający do pewnej określonej interpretacji całego tekstu Rorty'ego, a w jej świetle i samego jego tytułu. Gdyby treść mojego artykułu była inna, prawdopodobnie pominałbym powyższe uwagi, wzmacniając w ten sposób siłę perswazyjną mojego „świętego oburzenia”.

Nawiązując do Eco pojęcia „encyklopedii” jako założonej kompetencji czytelnika modelowego, Rorty stwierdza, iż „encyklopedia” ta ma charakter potencjalnie nieskończonego labiryntu stwierdzeń, który jest w pewnym sensie samowystarczalny. Zmienia się on pod wpływem bodźców zewnętrznych, nie można go jednak sprawdzać czy porównywać z tym, co leży na zewnątrz niego – ze światem, czy innym tekstem. Jest raczej tak, że pewne elementy „encyklopedii” konfrontuje się z innymi jej elementami⁹. Tekst jest czasami (i są to sytuacje, które Rorty najbardziej ceni) takim bodźcem do zmiany „encyklopedii” w jej prywatnym wymiarze.

Dociekania Rorty’ego zwracają się zatem nie tylko przeciwko tradycyjnym, psychologizującym koncepcjom interpretacji, lecz także przeciwko temu podejściu, którego pewną wersję prezentuje Eco. Idzie o podejście semiotyczno-strukturalne, choć w przypadku autora *Imienia róży* ciekawie skojarzone z diachronicznym wymiarem badań kompetencji nadawcy komunikatu. Co więcej, Rorty nie akceptuje także podejścia poststrukturalistycznego czy dekonstrukcyjnego uważając, że i ono pozostaje w okowach uprzywilejowania jakiejś Metody, która ma dać odpowiedź na pytanie: co znaczy dany tekst?¹⁰. Rorty, dochowując wierności swemu podejściu antyrepresentacjonistycznemu i antyesencjalistycznemu, pisze:

[...] nie ufam ani strukturalistycznej idei, że większa wiedza o „mechanizmach” tekstualnych ma esencjalne znaczenie dla badań literackich, ani poststrukturalistycznej idei, że śledzenie obecności metafizycznych hierarchii czy też ich obalanie ma znaczenie rozstrzygające. Wiedza na temat mechanizmów tekstualnej produkcji czy też metafizyki może być oczywiście czasami użyteczna. Zapoznanie się z pismami Eco lub Derridy często pozwala nam powiedzieć coś interesującego o jakimś tekście, czego bez owego zapoznania się powiedzieć byśmy nie mogli. Nie zbliży nas to jednak bardziej do ustalenia o co rzeczywiście w tekście chodzi, niż przeczytanie Marksa, Freuda, Matthew Arnolda czy też F. R. Leavisa. Każda z tych dodatkowych lektur da nam po prostu jeszcze jeden kontekst, w którym można umieścić tekst, jeszcze jeden element, który można umieścić na czele, jeszcze jeden paradygmat, z którym tekst można zestawzić. Żaden jednak z tych elementów nowej wiedzy nie powie nam nic o naturze tekstów, czy też o naturze czytania, ponieważ ani jedno, ani drugie nie ma swojej natury.¹¹

⁹ Tamże, s. 100.

¹⁰ Tamże, s. 103. Zob. też: R. Rorty *Dekonstrukcjonizm*, tłum. zbiorowe, „Teksty Drugie” 1997 nr 3.

¹¹ R. Rorty *Pragmatist’s Progress*, s. 105.

Rozróżnienie „interpretacji” i „użycia” wiąże się, zdaniem Rorty’ego, z długą tradycją przeciwstawiania prawdzie użyteczności (pewną wersją tego zabiegu jest według niego np. Arystotelesowskie przeciwstawienie praktyki i teorii, czy też Kantowskie rozróżnienie roztropności i moralności). Jedyne użyteczny sposób zachowania intuicji związanych z tymi rozróżnieniami widzi Rorty w dokonaniu podziału na lekturę metodyczną i inspirującą. W ramach tej pierwszej czytelnik kieruje się chęcią potwierdzenia tego, co już wcześniej o tekście sądzono (chęcią potwierdzenia jego „prawdy”), w ramach tej drugiej zaś „odnajduje” w nim coś nowego (używa dowolnie tekstu), albowiem chce zmienić siebie¹².

Podejście Rorty’ego zmierza, moim zdaniem, ku stanowisku, które, poprzez analogię do anarchizmu metodologicznego Paula Feyerabenda, określam mianem „anarchizmu interpretacyjnego”. I w jednym i w drugim wypadku o sukcesie danego działania interpretacyjnego nie decydują żadne inne względy prócz tych, które związane są z lokalnym kontekstem kulturowym i historycznym.

2. *Strategia reader-response criticism i jej konsekwencje dla kwestii obiektywizmu i anarchizmu interpretacyjnego: stanowisko Stanleya Fisha*

Wiodący przedstawiciel strategii *reader-response criticism*, Stanley Fish pisze:

Znaczenie wypowiedzi to [...] nasze przeżycie odbiorcze – całość tego przeżycia [...].¹³

A zatem, wedle Fisha, cały ciężar interpretacji spoczywa na odbiorcy, a właściwie wspólnocie odbiorców, czy – jak powiada – wspólnocie interpretacyjnej. Słowem:

[...] to interpretujące społeczności, a nie tekst czy czytelnik, produkują znaczenia i są odpowiedzialne za pojawienie się formalnych cech [tekstu].¹⁴

¹² Tamże, s. 107.

¹³ S. Fish *Literatura w czytelniku*, tłum. M. B. Fedewicz, w: *Współczesna teoria badań literackich za granicą*, pod red. H. Markiewicza, Kraków 1996, cz. 1, s. 197.

¹⁴ Tamże, s. 14.

Istotne jest przy tym, że – jak pisze Emanuel Prower:

tekst i czytelnik ukonstytuowani są przez konwencje systemu kulturowego.¹⁵

Fish, jak wiadomo, w swych analizach roli wspólnoty interpretacyjnej idzie nieco śladem Wolfganga Isera, który twierdzi, że:

[...] znaczenia tekstów literackich powstają dopiero w procesie czytania; są one produktem interakcji tekstu i czytelnika, a nie ukrytymi w tekście wielkościami, które można wytropić tylko na drodze interpretacji. Jeśli to czytelnik wytwarza (generuje) znaczenie tekstu, wówczas jawi się ono nieuchronnie w coraz to innej, indywidualnej postaci.¹⁶

Przy całej aprobacie dla stanowiska Isera, Fish nie zgadza się z nim jednak w jednej istotnej sprawie wiążącej się z obecnością wątków Ingardenowskich w podejściu niemieckiego literaturoznawcy. Rzecz dotyczy podziału na te elementy znaczenia, które Iser, za Ingardenem, uważa za immanentnie przynależne tekstowi oraz te, które do tekstu wnosi odbiorca. Z punktu widzenia Fisha to, co miałyby jakoby immanentnie przynależać samemu tekstowi, jest także rezultatem interpretacji¹⁷, jako że z jego perspektywy wszystko jest kwestią interpretacji. Nie oznacza to jednak wcale, że znaczenie jakiegoś tekstu jest sprawą całkowicie dowolną. Wręcz przeciwnie, jest ono już zawsze dobrze określone przez kontekst, w jakim umieszczamy tekst. Problem polega jedynie na tym, że zmiana kontekstu pociąga za sobą także zmianę znaczenia. Ponieważ zaś operacja zmiany kontekstu jest chlebem powsze-

¹⁵ E. Prower *Tekst i czytelnik*, w: *Tekst (czytelnik) margines*, pod red. W. Kalagi, T. Sławka, Katowice 1988, s. 38.

¹⁶ W. Iser *Apelacyjna struktura tekstów*, tłum. W. Bialik, w: *Współczesna myśl literaturoznawcza w Republice Federalnej Niemiec*, pod red. H. Orłowskiego, Warszawa 1986, s. 205.

¹⁷ Zob.: S. Fish *Doing What Comes Naturally*, Durham 1989, s. 77. Z kolei S. Suleiman trafnie zauważa, że: „Z jednej strony Iser stwierdza pierwszeństwo kreacyjnej roli czytelnika w konkretyzacji tekstu, dopuszczając w ten sposób istnienie „wolnych” wariacji [interpretacyjnych], z drugiej strony sugeruje, że w ostateczności to tekst sam kieruje dokonywaną przez czytelnika jego konkretyzacją”, S. Suleiman *Introduction: Varieties of Audience-Oriented Criticism*. w: *The Reader in the Text. Essays on Audience and Interpretation*, eds. S. Suleiman, I. Crosman, Princeton 1980, s. 23. Zob. też wykład krytykowanych tu poglądów, w: W. Iser *Interaction Between Text and Reader*, w: *The Reader in the Text*.

dnim interpretacji, znaczenie, choć relatywnie zawsze określone, jako takie nigdy nie jest ustalone raz na zawsze¹⁸.

Postawmy teraz wstępną tezę odnoszącą się do podejścia Fisha i znaczenia owego podejścia dla problemu subiektywności i obiektywności interpretacji. Tezę tę spróbujemy następnie rozwinąć w kolejnych fragmentach tekstu. Brzmi ona następująco: granice anarchizmu interpretacyjnego są wyznaczone nie przez jakieś cechy samego tekstu, lecz raczej przez kulturowy i społeczny kontekst jego interpretacji. Przy czym żadna z prawomocnych (tzn. uznanych) interpretacji nie jest subiektywna w pełnym tego słowa znaczeniu, albowiem, aby stać się interpretacją, musi korzystać z zasobów kulturowych, będących do dyspozycji jakiejś wspólnoty interpretacyjnej i właśnie dla niej będzie z reguły interpretacją obiektywną. Żadna też jednak nie może sobie rościć ostatecznej obiektywności, albowiem nie ma żadnego kryterium, które pozwalałoby owo roszczenie uzasadnić. Aby powyższą tezę nieco lepiej uzasadnić, przyjrzyjmy się teraz pewnym strategiom interpretacyjnym, które gdzie indziej szukają granic tego, co określiliśmy mianem „anarchizmu interpretacyjnego”.

3. Rozróżnienie interpretacji adaptacyjnej i interpretacji historycznej w świetle strategii reader-response criticism i najnowszych opcji w historiografii

W literaturze polskiej, dotyczącej kwestii interpretacji, pojawiła się przed laty w środowisku poznańskim interesująca próba naświetlenia jej problemów, która paralelnie (zarówno w sensie czasowym, jak i merytorycznym) wobec pewnych idei Eco głosiła konieczność dokonania

¹⁸ „Nie argumentuję na rzecz tezy o nieskończeniu wielorakim czy też otwartym tekście, lecz na rzecz tezy o tekście, który jest zawsze ustalony. Jednakże ponieważ jest on ustalony nie dla wszystkich miejsc i wszystkich czasów, lecz gdziekolwiek i jak długo jakiś partykularny sposób czytania jest w mocy, [twierdzę], że tekst może się zmieniać”[...] „Istnieje zawsze jakieś literalne znaczenie, ponieważ w każdej sytuacji istnieje zawsze jakieś znaczenie, które wydaje się oczywiste w tym sensie, że jest ono tam niezależnie od tego, co moglibyśmy zrobić. Jednakże oznacza to jedynie, że już je stworzyliśmy i w innej sytuacji, gdy zrobiliśmy już coś innego, istnieć będzie inne, oczywiste, tj. literalne znaczenie”. (S. Fish *Normal Circumstances, Literal Language, Direct Speech Acts, the Ordinary, the Everyday, the Obvious: What Goes Without Saying, and Other Special Cases*, w: *Interpretative Social Sciences. A Reader*, eds. P. Rabinow, W. M. Sullivan, Berkeley 1979, s. 248 i 250.

rozdzielenia pomiędzy interpretacją wierną kontekstowi historycznemu, w którym tekst powstał, a interpretacją ignorującą ów kontekst. Interpretacja historyczna miała za zadanie odtworzenie historycznego kontekstu powstania tekstu i na tej podstawie ustalenie jego obiektywnego znaczenia. Zakładano tu, że osoba wytwarzająca tekst po to, aby móc skonstruować komunikat, który będzie mógł zostać odczytany przez innych, a także i ze względu na ważniejszą jeszcze niemożność konstruowania go z niczego, musiała korzystać z zasobów kompetencji kulturowej typowej dla epoki, w której żyła. W przypadku interpretacji adaptacyjnej szło zaś jedynie o odczytanie owego komunikatu kulturowego przy użyciu bieżącej kompetencji kulturowej interpretatora i w celu przezeń (nie zaś przez tekst) zamierzonym¹⁹.

Idea odróżnienia interpretacji historycznej od interpretacji adaptacyjnej wspierała się na założeniach, które w świetle najnowszych koncepcji w historiozofii wydają się już przebrzmiałe, a przynajmniej nie tak wiarygodne, jak ongiś bywało. Okazuje się bowiem, że przeszłość jest takim samym tekstem, jak wszystkie inne teksty kulturowe i podlega takim samym konstrukcjom wynikającym z partykularnej interpretacji²⁰. Jeszcze raz sprawdza się zatem dewiza Fisha o tym że:

¹⁹ Zob. zwłaszcza tekst L. Nowaka *O interpretacji adaptacyjnej*, w: *Wartość, dzieło, sens. Szkice z filozofii kultury artystycznej*, pod red. J. Kmity, Warszawa 1975. Na stronie 221 czytamy: „Jeśli interpretator dba o to, aby sens ów był możliwie bliski celowi, który żywił «autor» czynności (wytworu), jeśli więc tak dobiera sens, by odtwarzał on faktyczny cel czynności, to interpretację taką określimy jako historyczną. Natomiast wówczas, kiedy interpretator przypisuje czynności (wytworowi) określony sens z tego li tylko powodu, że jest on określoną wartością (ewentualnie negatywną) na gruncie kultury, do której należy sam interpretator, to przeprowadza w ten sposób interpretację adaptacyjną tej czynności (wytworu)”. W bardzo podobnym kierunku zmierza E.D. Hirsch w swym tekście *The Politics of Theories of Interpretation*, w: *The Politics of Interpretation*, ed. W. J. T. Mitchell, Chicago 1983; zob. zwłaszcza: s. 326–327.

²⁰ Podejście to wiąże się z tzw. zwrotem narratystycznym w historiografii i filozofii historii, zapoczątkowanym pracą Haydena White’a *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Baltimore and London 1973 (na temat poglądów White’a zob.: T. Wałas *Przeciw historii. Poststrukturalistyczna krytyka historii – wybrane problemy*, w: *Po strukturalizmie. Współczesne badania teoretycznoliterackie*, pod red. R. Nycza, Wrocław 1992). Dziś do najważniejszych przedstawicieli tego podejścia należy obok White’a także Franklin Ankersmit. Pisze on: „[...] przeszłość nie ma twarzy, a maski stworzone przez historyka są wszystkim, co mamy [...]”, F. Ankersmit *Narracja jako przedstawianie*, w: *Metodologiczne problemy narracji historycznej*, pod red. J. Po-

[...] nie istnieją jakiegokolwiek ograniczenia interpretacji, które same nie są rezultatem interpretacji.²¹

Nie mamy żadnego uprzywilejowanego, bezpośredniego dostępu do przeszłych kontekstów kulturowych (tego uczyła już zresztą hermeneutyka Gadamerowska). Słowem, chociaż zwolennicy podziału na interpretację historyczną i adaptacyjną mają rację, gdy zakładają, że tekst jest funkcją kontekstu kultury, w jakiej powstał, to nie mają jej jednak wtedy, gdy zakładają, że mamy do owego kontekstu jakiś bezpośredni (tzn. nie zapośredniczony interpretacyjnie) dostęp. Kultura epoki, w jakiej został wytworzony jakiś tekst kulturowy wymaga takiej samej interpretacyjnej rekonstrukcji, jak sam ów tekst. Rekonstrukcji tych zaś może być wiele; wszak odmienne modele interpretacyjne przeszłości nie od dziś ze sobą konkurują. A zatem każda interpretacja jest interpretacją adaptacyjną, czy inaczej – jak powiada Fish – „wszystkie odczytania są jednostronne”²². Tyle tylko, że interpretacja, która przywołuje możliwość obiektywnego ustalenia treści kontekstu historycznego, w jakim powstał dany tekst, może liczyć na większą siłę perswazyjną, co wiąże się z wciąż powszechnym, stanowiącym element świadomości potocznej, przekonaniem, że nauka historii może nam powiedzieć, jak było naprawdę²³.

Powyższe uwagi stosują się w całej rozciągłości do strategii ograniczenia wielości interpretacji roszcujących sobie zasadność, przyjętej przez

morskiego, Lublin 1990, s. 79. Zob. tamże: H. White *Problem narracji we współczesnej teorii historycznej*, oraz inne teksty z tej książki, jak również prace autorów poznańskich systematycznie omawiających tę problematykę w swych publikacjach, np. E. Domańska, J. Topolski, W. Wrzosek *Między modernizmem a postmodernizmem. Historiografia wobec zmian w filozofii historii*, Poznań 1994; W. Wrzosek *Historia, kultura, metafora. Powstanie nieklasycznej historiografii*, Wrocław 1996; J. Topolski *Tendencje postmodernistyczne w historiografii*, w: *Dokąd zmierza współczesna humanistyka?*, pod red. T. Kostyrko, Warszawa 1994; E. Domańska *Kryzys tradycyjnego rozumienia historii w filozofii anglosaskiej*, „Historyka” 1994, t. XXIV, oraz inne artykuły tych autorów z ostatnich lat.

²¹ S. Fish *The Anti-Formalist Road*, w tegoż: *Doing What Comes Naturally*, s. 8.

²² Tamże, s. 20.

²³ Świadom tego jest T. Zgółka, który pisze: „[...] interpretacja adaptacyjna może zyskać [...] na swej sile perswazyjnej dzięki zastosowaniu argumentacji właściwej interpretacji historycznej” – *O obiektywności krytyki artystycznej*, w: *Wartość, dzieło, sens. Szkice z filozofii kultury artystycznej*, (s. 240).

Henryka Markiewicza w tekście *O falsyfikowaniu interpretacji literackich*²⁴. Autor przywołuje w nim cały szereg instancji, które miałyby decydować o tym, iż pewne interpretacje są fałszywe. Wszystkie jednak z tych instancji zyskują swój status ograniczenia dowolności interpretacyjnej w wyniku jakiejś innej (najczęściej wcześniejszej) interpretacji. Dotyczy to zarówno „bezsprzeczności znaczenia kontekstu”²⁵, jak i „semantyki historycznej”²⁶, „kontekstu zewnętrznego”²⁷, jak i „danych tekstowych”²⁸, „stanów rzeczy *explicite* przedstawionych w utworze”²⁹, jak i „zasad przyjętych w kręgu kulturowym, do którego postaci [jakiegoś utworu] należą”³⁰, „konwencji literackich”³¹, jak i „macierzystego horyzontu kulturowego utworu”³², „informacji tekstowych”³³, jak i podziału na „sensy lokalne” i „sensy centralne”³⁴, na to, co relewantne i irrelewantne³⁵, na to, co utworowi immanentnie przynależne i co wobec niego zewnętrzne³⁶, to, co w nim obecne i to, co doń wnoszone³⁷. Wszystkie te pewniki ograniczające jakoby dowolność interpretacji uzyskują status obiektywności w wyniku jakichś innych interpretacji, które z jakichś przygodnych względów skonwencjonalizowały się. Część z nich opiera się na metaforach, które „umarły na dosłowność”³⁸ i dlatego dziś już prawie nikt nie pamięta ich metaforyczności (tak, jak nikt już dziś nie pamięta, że powiedzenie, że stół ma nogi, jest metaforyczne; stół przecież ma po prostu nogi i już). Łat-

²⁴ H. Markiewicz *O falsyfikowaniu interpretacji literackich*, „Pamiętnik Literacki” 1996 nr 1.

²⁵ Tamże, s. 60-61.

²⁶ Tamże, s. 61.

²⁷ Tamże.

²⁸ Tamże, s. 62.

²⁹ Tamże, s. 63.

³⁰ Tamże.

³¹ Tamże, s. 64.

³² Tamże, s. 65.

³³ Tamże, s. 71.

³⁴ Tamże.

³⁵ Tamże, s. 71.

³⁶ Tamże, s. 72.

³⁷ Tamże, s. 66.

³⁸ Zob.: R. Rorty *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge 1989, s. 18. Zob. też: G. Lakoff, M. Johnson *Metafory w naszym życiu*, tłum. T. P. Krzeszowski, Warszawa 1988.

wo zauważyć, iż każde z sygnalizowanych przez Henryka Markiewicza ograniczeń dowolności interpretacji narażone jest na rewizję w wyniku nowych interpretacji czy rekontekstualizacji. Ani znaczenie kontekstu zewnętrznego tekstu, ani semantyki historycznej, ani też konwencji gatunkowych czy literackich nie jest wszak wieczne. Można zatem zgodzić się z Profesorem Markiewiczem tylko w tej mierze, w jakiej faktem socjologicznym jest, że dana interpretacja ma szanse na upowszechnienie się, jeśli nie jest zanadto nowa, tzn., jeśli honoruje przynajmniej część z „obiektywnych”, co znaczy – silnie skonwencjonalizowanych, lokalnych, historycznych, przygodnych „pewników” interpretacyjnych. W tym też jedynie sensie można rzeczywiście pokusić się o stwierdzenie, że jakaś interpretacja nie wytrzymuje krytyki, lecz trzeba pamiętać, że owo „niewytrzymywanie krytyki” nie jest czymś ponadhistorycznym, wynikającym z jakiejś Prawdy tekstu czy trafnej analizy kontekstu jego powstania, lecz jedynie czymś lokalnym, wynikającym z przygodnej treści kompetencji kulturowych kierujących procesem interpretacji. Jak trafnie zauważa Ryszard Nycz, relacjonując myśl Derridy:

Znaczenie jest zatem kontekstowo uwarunkowane, lecz same konteksty nie mogą zostać domknięte czy ograniczone.³⁹

Choć może lepiej byłoby powiedzieć, że konteksty te mogą zostać domknięte czy ograniczone jedynie lokalnie, w sensie geograficznym i czasowym. Czasami wprawdzie to, co lokalne może rozciągać się na cały typ kultury (np. kulturę europejską) i na cały jej okres rozwoju (np. nowożytność) i poprzez swój zasięg sprawiać wrażenie czegoś powszechnego. Jednakże w konfrontacji z kulturami radykalnie odmiennymi, czy też nowym okresem w dziejach tej samej kultury może się okazać, że „pewne” i „oczywiste” interpretacje wydają się całkowicie niezrozumiałe, absurdalne, czy ewentualnie jednostronne i wątpliwe⁴⁰.

³⁹ R. Nycz *Tekstowy świat. Poststrukturalizm a wiedza o literaturze*, Warszawa 1995, s. 37.

⁴⁰ Literatura antropologiczna, która przyczyniła się do zdania sobie sprawy przez kulturę europejską z jej partykularności (partykularności jej tekstów i sposobów ich interpretacji) jest ogromna. Można powiedzieć, że cała praca antropologii kulturowej od czasu zerwania z dziewiętnastowiecznym ewolucjonizmem zmierzała w tym kierunku. Dzieła takich

Powyższe uwagi dadzą się także rozjaśnić za pomocą niesłychanie użytecznej koncepcji „wewnętrznego realizmu” amerykańskiego filozofa Hilarego Putnama oraz niektórych tez tzw. konstruktywizmu społecznego w socjologii wiedzy. Nie wchodząc w szczegóły⁴¹ powiem tylko, że w jednym, jak i w drugim przypadku zakłada się, moim zdaniem słusznie, iż relacje, do jakich odsyłają główne kategorie poznawcze zachodniej epistemologii (przedmiot-podmiot, rzeczywistość, prawda) winny zostać przededefiniowane w kategoriach procesu społecznego konstruowania świata, w którym wiedza i język pełnią kluczową funkcję. W tej perspektywie rzeczywistość, z jaką ma do czynienia każda forma (pojęciowego) poznania (w tym i przyrodoznawstwo) jest rzeczywistością o charakterze kulturowym, relacja pomiędzy przedmiotem i podmiotem jest zastępowana relacją podmiot – podmiot, zaś prawda staje się czymś raczej kulturowo czy społecznie kreowanym, nie zaś odkrywaniem. Biorąc to pod uwagę można zauważyć, że także i procesy interpretacji tekstów podlegają prawidłowościom społecznego kreowa-

antropologów i filozofów kultury, jak R. Benedict, E. Evans-Pritchard, E. Sapir, B. L. Whorf, M. Herskovits, C. Levi-Strauss, P. Winch, C. Geertz, J. Clifford czy G. E. Marcus w istotny sposób przyczyniły się do wykonania tego dzieła. Proces ten śledzą od lat w sposób znakomity poznańscy etnolodzy: M. Buchowski i W. Burszta. Zob.: M. Buchowski *Racjonalność. Translacja. Interpretacja*, Poznań 1990; W. Burszta *Wymiary antropologicznego poznania kultury*, Poznań 1992; tenże: *Czytanie kultury*, Łódź 1996.

⁴¹ Zob.: H. Putnam *Realism with a Human Face*, Cambridge, Mass., 1992 oraz znakomite zastosowanie i twórcze rozwinięcie stanowiska konstruktywizmu społecznego w pracy A. Zybortowicza *Przemoc i poznanie. Studium z nie-klasycznej socjologii wiedzy*, Toruń 1995. Warto też zajrzeć do rewelacyjnego tekstu Kazimierza Ajdukiewicza *Obraz świata i aparatura pojęciowa* (w teoż: *Język i poznanie. Wybór pism z lat 1920–1939*, Warszawa 1960), gdzie na stronie 186 czytamy słowa nie pozostające bez związku z tezami wyłożonymi w niniejszym tekście: „Jedyna różnica pomiędzy zdaniem sprawozdawczymi a interpretacyjnymi polega więc na tym, że pierwsze są rozstrzygane w językach, w których wyrosliśmy bez naszego świadomego udziału, podczas gdy drugie mogą być rozstrzygnięte dopiero w takich językach, przy których budowie braliśmy świadomie udział. Z tego to powodu dyrektywy znaczeniowe, pozwalające rozstrzygać zdania sprawozdawcze, na pierwszy rzut oka wydają się nietykalne, podczas gdy konwencje społeczne, potrzebne do rozstrzygnięcia interpretacji, jako wprowadzone aktem naszej woli, zdają się podlegać odwołaniu na mocy naszej decyzji”. W słowach tych zawarte są już tezy, które dają się interpretować jako antycypacje późniejszej o czterdzieści lat opcji „realizmu wewnętrznego” Putnama, cały zaś tekst jest znakomitym przykładem myślenia, które zdobyło sobie uznanie dopiero za sprawą późniejszych o kilkadziesiąt lat prac W. O. Quine’a oraz P. Feyerabenda.

nia rzeczywistości, jak i następnie jej „prawdziwego” (na gruncie danej wersji wewnątrz kulturowej rzeczywistości) uchwytywania. W radykalnej wersji tego podejścia głosi się, że teksty kultury, będące tradycyjnym obiektem interpretacji, są tekstami drugiego rzędu, albowiem rzeczywistość, do której się one odnoszą, już sama jest tekstem. Przyjęcie tej opcji będzie implikować akceptację tezy mówiącej, że dla zrozumienia procesów kreowania i interpretowania rzeczywistości kulturowej niezbędna jest refleksja o charakterze teoriokulturowym, a także pewna (nieklasyczna) wersja socjologii wiedzy⁴².

4. Względna i lokalna obiektywność interpretacji

Z ustaleń dotychczasowych wynika, że każda interpretacja może mieć jedynie lokalną i względną ważność. Ważność ta wiąże się z istnieniem jakiejś wspólnoty interpretacyjnej, która gotowa jest zaakceptować daną interpretację, z istnieniem jakiegoś „horyzontu oczekiwań”, by użyć terminu Hansa-Roberta Jaussa⁴³. Poczucie większej wiarygodności jakiejś interpretacji wiąże się między innymi z wielkością i wpływem danej wspólnoty interpretacyjnej. Im większa, społecznie silniejsza lub bardziej spoista wewnątrznie wspólnota interpretacyjna, tym większa szansa na konwencjonalizację danej interpretacji, a zatem i (lokalną) „obiektywność”. I tak np. pozór Obiektywności (przez pisanie Obiektywności dużą literą pragnę podkreślić moment roszczenia sobie przez nią statusu czegoś ponadlokalnego, wykraczającego poza zwykłą obiektywność, jaką można uzyskać w ramach określonych praktyk interpretacyjnych określonych wspólnot interpretacyjnych; bardziej ogólnie: używając dużych i małych liter staram się podkreślić różnicę pomiędzy podejściem absolutystycznym, czy inaczej fundamentalistycznym, a podejściem relacyjnym, czy inaczej antyfundamentalistycznym).

⁴² Zob. np.: J. Kmita *Kultura i poznanie*, Warszawa 1985 oraz inne publikacje tego autora, a także: A. Zybortowicz *Przemoc i poznanie*. Nawiasem mówiąc, Jerzego Kmita teoria kultury w wielu swych aspektach wychodzi naprzeciw nie tylko idei „realizmu wewnętrznego” Putnama, ale i pomysłom Stanleya Fisha co do konieczności istnienia „wspólnot interpretacyjnych” jako warunku dla ukonstytuowania się jakiegokolwiek propozycji interpretacyjnej jako interpretacji. W tej ostatniej sprawie zob. zwłaszcza: J. Kmita *Czy artysta jest twórcą dzieła sztuki?*, „Sztuka” 1974 nr 4, s. 52-53.

⁴³ Zob.: H. R. Jauss *Literary History as a Challenge to Literary Theory*, „New Literary Theory” 1970 nr 2.

cznym) będą zachowywać w szczególności te interpretacje, które odwołują się do najbardziej elementarnej kompetencji kulturowej danej grupy społecznej. Dlatego też interpretacje odwołujące się do zdrowego rozsądku, wiedzy potocznej, czy też, w najlepszym razie, wiedzy szkolnej będą w szczególności nosić znamiona Obiektywności. Najbardziej subiektywne zaś będą się wydawać interpretacje, które bazują na kompetencjach wąskich wspólnot interpretacyjnych, wiedzy elitarniej czy ezoterycznej. Trzeba przy tym koniecznie pamiętać, że owa „obiektywność” i „subiektywność” jest zawsze względna wobec perspektywy danej wspólnoty interpretacyjnej; to, co jednej będzie się jawić jako „obiektywne”, dla drugiej będzie „subiektywne” i na odwrót (spory o interpretację Biblii pomiędzy różnymi wyznaniem chrześcijaństwa dobrze uwidaczniają tę dialektykę „obiektywności” i „subiektywności” oraz oceniający charakter tych wyrażen). W tej perspektywie szansę naznaczenia piętnem subiektywności mają w szczególności te interpretacje, które nie odwołują się do obiegowych treści kompetencji kulturowej społeczeństwa pojmowanego jako wspólnota wspólnot. Można powiedzieć, że interpretacje najbardziej skonwencjonalizowane czy też takie, które okazały się swego czasu z przygodnych względów (często w grę wchodzi tu różne odmiany przemocy⁴⁴) najbardziej perswazyjne uchodzą w danym społeczeństwie za najbardziej Obiektywne. Przy czym, jak słusznie zauważa S. Fish, historia takich interpretacji zawsze może zostać otwarta na nowo, a to, co skonwencjonalizowane może ulec krytycznej dekonwencjonalizacji⁴⁵. Dodajmy, że najczęściej tak się dzieje, gdy jakaś nowa wspólnota interpretacyjna postanawia ukazać stronniczość interpretacji już istniejącej. Demystyfikacyjna robota jest wtedy perswazyjnym wzmocnieniem wagi („obiektywności”) nowej interpretacji.

W przyjętej przeze mnie perspektywie widać już wyraźnie, że pojęcie „obiektywności interpretacji” (a właściwie przy założonej notacji – Obiektywności interpretacji) jest pojęciem zwodniczym. Ma ono sens jedynie przy założeniu, że „obiektywność” i jej skale to skróty dla wyrażenia pewnych relacji społecznych. Także i relacji o charakterze pa-

⁴⁴ W sprawie roli przemocy w konstytuowaniu się „obiektywnej” wizji świata w nauce i wiedzy jako takiej zob.: A. Zybortowicz *Przemoc i poznanie*.

⁴⁵ S. Fish *Rhetoric*, w tegoż: *Doing What...*, s. 513.

nowania i dominacji. Rzecz w tym, że nie wszyscy mają równą szansę na dokonywanie procesów narzucania „obiektywności” interpretacji. Dokonują tego jedynie ci, którzy z jednej strony nawiązują do wiedzy potocznej, lub do zastanego wzoru kultury (zastanej kompetencji kulturowej), z drugiej zaś umiejscowieni są w kluczowych miejscach dystrybucji wiedzy. I tak np. obiektywność za sprawą konwencjonalizacji przenika i kształtuje najszerze wspólnoty interpretacyjne między innymi dzięki podręcznikom, szerzej – treściom edukacji oraz standaryzującemu oddziaływaniu mediów. Trzeba jednak pamiętać, że zasięg tej konwencjonalizacji związany jest przede wszystkim z milczącą wiedzą kulturową (milczącym *consensusem* kulturowym) będącą już zawsze w posiadaniu członków danej grupy społecznej (ponieważ wiedza ta jest ukryta, operacja odwoływania się do niej nie ma z reguły świadomego charakteru). W tej sytuacji łatwo zauważyć, że (Hegłowska) walka o uznanie, jaka toczy się także w akademii, wiąże się z powstawaniem radykalnie nowych interpretacji tekstów, skierowanych przeciwko interpretacjom już skonwencjonalizowanym, zaś podważanie „obiektywności” jakiejś interpretacji służy z reguły podważeniu pozycji „obiektywno” interpretatora. Podzielam zatem opinię Erazma Kuźmy, że „[...] interpretacja jest wyrazem woli mocy, a nie odkrywaniem prawdy”⁴⁶, jeśli przez ową „prawdę” rozumieć coś więcej niż prowizoryczną zgodę co do znaczenia danego tekstu, wynikającą z przygodnych względów społeczno-kulturowych. Warto jednak pamiętać, że – jak uczy Michel Foucault, późny uczeń Nietzschego – w epoce nowożytnej owa „wola mocy”, przejawiająca się jako „wola wiedzy”, przenika dogłębnie tkankę społeczną włoskowatymi naczyniami panowania i dominacji. Nikt nie ma zatem monopolu na wiedzę-władzę, tak jak nikt nie ma monopolu na „jedynie słuszną interpretację”.

5. Hipoteza wyjaśniająca wrażenie istnienia anarchizmu interpretacyjnego

Powróćmy teraz na chwilę do poglądów Richarda Rorty’ego. Jego przekonanie o możliwości używania każdego tekstu do potencjalnie przy najmniej nieograniczonej liczby interpretacji wydaje się w zasadzie słu-

⁴⁶ E. Kuźma *Spór o wartość i zasadność interpretacji literackiej*, „Pamiętnik Literacki” 1989 nr 3, s. 4.

szne. Pewnym jednak kresem owej potencjalnej nieograniczoności (kresem „anarchizmu interpretacyjnego”) będzie warunek, który musimy nałożyć na każdą interpretację, aby mogła ona w ogóle uchodzić za takową, a zatem, aby mogła sama być komunikatem kulturowym, czymś interkomunikowalnym, nie zaś jedynie prywatną fantazją znaczeniowórczą czy niezrozumiałym bełkotem. Warunkiem tym jest istnienie jakiegokolwiek wspólnoty interpretacyjnej, która przyjmuje daną interpretację jako wiarygodną, ciekawą czy w jakiś inny sposób znaczącą. Krótko mówiąc, danego tekstu można rzeczywiście używać dla wielorakich celów, jak twierdzi Rorty, pod warunkiem jednak, że cele te nie będą całkowicie prywatne. W tym też sensie można powiedzieć, że dana propozycja interpretacyjna ma szansę zaistnieć jako interpretacja prawomocna (zawsze lokalnie) pod warunkiem, że nawiązuje do kompetencji kulturowej jakiejś wspólnoty kulturowej (której to kompetencji pewnym fragmentem mogą być w nowożytnej kulturze europejskiej – używając terminologii Jonathana Cullera – „interpersonalne i instytucjonalne konwencje, wyraźnie ujawniające się w pismach literackich, dyskusjach krytycznych i edukacji literackiej”⁴⁷). Można w interpretacji mówić co się chce, nie można jednak mówić czym się chce⁴⁸. Dlatego też w istocie rzeczy nie istnieją całkowicie nowe interpretacje starych tekstów. Nowość interpretacji jest zawsze względna, można i należy relatywizować ją do zastanego stanu kompetencji kulturowej danej wspólnoty interpretacyjnej. Słowem, ograniczenia interpretacyjne znajdują się po stronie odbiorcy nie zaś po stronie tekstu. Sądzę więc, że w zasadzie trafne stanowisko Rorty’ego wymaga korekty w duchu Fisha czy Cullera, który słusznie powiada, że:

Krytyka interpretacyjna (*interpretative criticism*) nie ma żadnych faktów do wyjaśnienia, ani wyraźnych standardów sukcesu; jej celem jest wytworzenie interpretacji, które są na tyle nowe, aby być interesującymi, lecz nie tak radykalnie nowe, aby okazać się niemożliwymi do zaakceptowania.⁴⁹

Tylko w tym sensie można też mówić o nadinterpretacji: będzie to taka mianowicie propozycja interpretacyjna, która jest zbyt nowa, zbyt od-

⁴⁷ J. Culler *Prolegomena to a Theory of Reading*, w: *The Reader in the Text. Essays on Audience and Interpretation*, s. 53.

⁴⁸ Zob.: A. Zybortowicz *Przemoc i poznanie*, s. 347.

⁴⁹ J. Culler *Prolegomena...*, s. 50.

legła od istniejącej kompetencji kulturowej wspólnoty, do której jest skierowana, aby mogła uzyskać status interpretacji prawomocnej. Trudno jednak wyznaczyć raz na zawsze granice, których przekroczenie będzie prowadzić od interpretacji do nadinterpretacji. Określić jakąś interpretację jako nadinterpretację da się zatem jedynie lokalnie, a także tymczasowo; nie można wykluczyć, że ewoluująca kompetencja kulturowa jakiejś wspólnoty interpretacyjnej przesunie w pewnym momencie jakąś nadinterpretację do obszaru interpretacji prawomocnych. Jak sądzę, taki proces często miał już miejsce w praktyce interpretacyjnej nowożytnej kultury europejskiej. Ta ostatnia rozwija się m.in. dzięki temu, że w jej ramach pojawiają się nowe metafory, nowe interpretacje czy teorie, które pełnią rolę mutacji kulturowych. Mutacje owe w sprzyjających warunkach upowszechniają się, prowadząc w efekcie do zmiany owej kultury i... swego własnego zapomnienia poprzez wejście do puli prawd oczywistych, przekonań powszechnie podzielanych, czy interpretacji „obiektywnych” i „prawdziwych”.

Pora teraz odpowiedzieć sobie na kluczowe pytanie, skąd w dzisiejszej kulturze tak wiele radykalnie odmiennych interpretacji, skąd idee dekonstrukcji i zawsze złego odczytania, które stawiają na porządku dziennym sprawę nieograniczonej wielości interpretacji. Odpowiedź na to pytanie będzie musiała odwołać się do analizy stanu kultury współczesnej.

Chodzi o to, że w wyniku procesów dyferencjacji tejże kultury, a także dyferencjacji społeczeństw będących jej nośnikami, mamy obecnie w świecie zachodnim do czynienia z istnieniem wielu pozostających ze sobą w kontakcie, lecz odmiennych wspólnot społecznych, a więc i wielu odmiennych wspólnot interpretacyjnych. (Gdyby kontaktu tego zabrakło, wspólnoty mogłyby żyć i interpretować obok siebie, a nie przeciw sobie, co nie pozwoliłoby w ogóle na postawienie problemu obiektywności interpretacji⁵⁰). Ów pluralizm społeczny, polityczny, kulturowy i światopoglądowy odpowiada za pojawianie się wciąż nowych interpretacji starych tekstów, prowadząc do permanentnej destabilizacji ich znaczenia. Wcześniejsza ich względna stabilność była wynikiem względnej stabilności i jednorodności wspólnot interpretacyj-

⁵⁰ Zwrócił mi na to uwagę Andrzej Zybertowicz, który zapoznał się z wcześniejszą wersją tekstu i opatrzył go cennymi uwagami.

nych (w niektórych okresach być może wręcz jednej wspólnoty interpretacyjnej), a więc względnej stabilności społecznej i kulturowej. Kluczem zatem do zrozumienia tego, co się dzieje obecnie z tekstami (w tym i tekstami religijnymi czy filozoficznymi) jest analiza procesów pluralizacji kontekstów kulturowych i subregionów kompetencji kulturowej, typowej dla współczesnych społeczeństw zachodnich. Trzeba jednak pamiętać, że chociaż dziś wolno znacznie więcej niż kiedykolwiek wolno było w przeszłości, to jednak nie wszystko wolno⁵¹. Po pierwsze dlatego, że granice anarchizmu interpretacyjnego wyznaczone są przez granice pluralizmu kulturowego (światopoglądowego, politycznego, obyczajowego). Po drugie zaś dlatego, że niektóre interpretacje niektórych tekstów mogą być haniebne w sensie etycznym. To drugie ograniczenie nałożone na dowolność interpretacji zyskuje kapitalne znaczenie w obliczu fiaska ograniczeń teoretycznych. Musi odwoływać się ono zawsze do *w r a ż l i w o ś c i e t y c z n e j* i poczucia odpowiedzialności za słowa.

Pluralizm kulturowy, o którym mowa, wykracza dziś znacznie poza pocziwy, modernistyczny pluralizm wychwalany przez klasycznych liberałów, takich jak J.S. Mill. Mamy bowiem obecnie do czynienia z procesem, który gdzie indziej określiłem mianem *i d i o s y n k r a t y z a c j i k u l t u r y z a c h o d n i e j*⁵².

Kultura idiosynkretyzowana żywi się wielością interpretacji, wielości interpretacji pogłębia idiosynkryzację kultury. Z sytuacji tej wypływa następujący wniosek: jeśli chce się znać źródła „anarchizmu interpretacyjnego”, trzeba znać źródła idiosynkryzacji kultury zachodniej. Ponieważ pisałem już kiedyś na ten temat obszernie⁵³, tu przypomnę jedynie, że cały proces multiplikowania wewnętrznych różnic w kulturze wiąże się blisko z procesem odczarowania świata, w wyniku które-

⁵¹ Tezę tę postawiłem już w artykule pt. *Teksty na wolności. Strukturalizm, poststrukturalizm, postmodernizm*, w: *Dokąd zmierza współczesna humanistyka?*, s. 174.

⁵² Zob.: A. Szahaj *Ironia i miłość. Neopragmatyzm Richarda Rorty'ego w kontekście sporu o postmodernizm*, Wrocław 1996, s. 217.

⁵³ Zob. tamże, cz.II: *Czy Richard Rorty jest filozofem postmodernistycznym?* Znakomitą analizę procesów prowadzących do pluralizacji i prywatyzacji przekonań światopoglądowych, stanowiących, moim zdaniem, znamię idiosynkryzacji kultury współczesnej przeprowadziła Anna Pałubicka w książce pt. *Kulturowy wymiar ludzkiego świata obiektywnego*, Poznań 1990.

go najpierw religia utraciła moc integrowania kultury zachodniej, następnie zaś to samo stało się z nauką. Sztuka zaś już od czasów romantyzmu miała wpisany w siebie imperatyw mnożenia różnic, nie zaś ich zacierania. W pewnym sensie można by rzec, że stanowiła ona laboratorium tego, co miało stać się w całej kulturze zachodniej. W obliczu procesów, o których mowa, stopniowo zaczęło wygasać zapotrzebowanie na istnienie „jednej właściwej interpretacji”, czy może lepiej – inne zapotrzebowania okazywały się silniejsze. Różne wspólnoty kulturowe poczęły prezentować swoje własne odczytania starych tekstów, w tym i nowe odczytania przeszłości jako tekstu⁵⁴.

Podsumujmy. Wrażenie całkowitej dowolności interpretacji wynika z idiosynkryzacji kultury współczesnej. Istnieje jednakże granica owej dowolności. Stanowi ją pula istniejących w społeczeństwie i kulturze wspólnot kulturowych (interpretacyjnych), które kierują się wspólnym zakresem przesądzeń kulturowych oraz przekonań światopoglądowych, etycznych i politycznych. Trudno odnaleźć taką granicę po stronie tekstu. O ile zatem całkowicie akceptuję tezę Ryszarda Nycza o istnieniu jedynie „ograniczonego pluralizmu interpretacyjnego”, to nie mogę się jednak zgodzić, że:

Jest on ograniczony głównie przez typy zróżnicowań semantycznej organizacji – pojawiających się w tekstach pewnego typu, właściwych określonej poetyce, nurtowi, historycznej i estetycznej wrażliwości.⁵⁵

Twierdzę, że jest on ograniczony przede wszystkim przez typy oczekiwań, charakterystyczne dla kompetencji kulturowej różnych wspólnot interpretacyjnych. Zacytowane powyżej słowa Nycza sugerują, że wycofuje się on na pozycje wcześniejszej w swej świetnej książce podważone, wedle których ograniczenia na interpretacje nakładają jakieś cechy sa-

⁵⁴ To m.in. wydaje się jedną z przyczyn wielkiej kariery dziewiętnasto- i dwudziestowiecznej hermeneutyki oraz historyzmu. Zob. w tej sprawie: W. Dilthey *Powstanie hermeneutyki*, tłum. K. Krzemieniowa, w tegoż: *Pisma estetyczne*, oprac., wstęp i komentarz Z. Kuderowicz, Warszawa 1982; H. G. Gadamer *Hermeneutyka*, „Życie i Myśl” 1976 nr 4; Z. Kuderowicz *Światopogląd a życie u Diltheya*, Warszawa 1966; A. Bronk *Rozumienie, dzieje, język*, Lublin 1988; J. Habermas *Kłopoty z przygodnością: powrót historyzmu*, tłum. J. Niżnik, w: *Habermas, Rorty, Kotakowski: stan filozofii współczesnej*, pod red. J. Niżnika, Warszawa 1996.

⁵⁵ R. Nycz *Tekstowy świat...*, s. 120.

mego tekstu. Ponownie trzeba powiedzieć, że zarówno „określona poetyka”, jak i „nurt, historyczna i estetyczna wrażliwość” to kategorie, które same podlegają interpretacji i dopiero jako zinterpretowane mogą stanowić jakieś ograniczenia dla dalszych interpretacji.

Każda próba odnalezienia Obiektywnej granicy, poza którą nie można się w interpretacji posunąć, będzie niczym innym jak tylko próbą wyniesienia jakiejś partykularnej interpretacji do rzędu „jedynie słusznej”, ukrytą gloryfikacją jakiejś wspólnoty interpretacyjnej i typowych dla niej przekonań. To, że nie możemy sobie, jak na razie, wyobrazić zasadności interpretacji książki telefonicznej jako poematu erotycznego wynika tylko z tej przyczyny, że nie ukonstytuowała się żadna taka wspólnota, która dysponowałaby zestawem przekonań typowych dla naszych gości z innej galaktyki i zdołała swój sposób czytania książki telefonicznej uczynić wiarygodnym. To z kolei, że nawet najbardziej ekstrawaganckie interpretacje tekstów literackich mieszczą się w granicach tzw. zdrowego rozsądku wynika jedynie z tego, że kultura zachodnia, choć bardzo już zidiosynkratyzowana, pozostaje jeszcze zjednoczona w głębszej swej warstwie przez zestaw martwych metafor oraz silnie skonwencjonalizowanych sposobów widzenia świata. Im więcej metafor opisujących nasz świat stanowią metafory, które umarły już na dosłowność, im więcej znaczeń uległo całkowitej konwencjonalizacji, tym łatwiej o uzyskanie „obiektywności” czy prawdy. Dlatego też łatwiej o owe rzeczy w nauce współczesnej niż w sztuce. O ile bowiem ta pierwsza z rzadka tylko odświeża metafory, którymi się zajmuje (dzieje się to z reguły w trakcie tzw. rewolucji naukowych, gdzie nagle okazuje się wyraźnie, iż badanie empiryczne jest również interpretacją, która podlega podobnym ograniczeniom, jak interpretacja innych tekstów kultury), o tyle ta druga, przynajmniej od czasów romantyzmu, czyni to permanentnie.

Słowem, gra ze znaczeniem ma swoje granice, które można uchwycić, jeśli rozpozna się zestawy *kulturowych przedrozumień* (przesądzeń) sterujących różnymi interpretacjami. Jak powiada Jauss:

[...] estetyka recepcji [...] uzależnia wgląd w granice i możliwości naszego współczesnego zrozumienia do wyjaśnienia prehistorii, która warunkuje nasze przedrozumienie.⁵⁶

⁵⁶ H. R. Jauss *Cząstkowość metody estetyki recepcji*, tłum. W. Bialik, w: *Mysł literaturoznawcza w Republice Federalnej Niemiec*, s. 167.

Jeśli jednak potraktować to zalecenie, podobnie jak i pragmatyczne podejście do kwestii interpretacji Rorty'ego, poważnie, to trzeba będzie także przyznać, że nie ma sensu twierdzić, że istnieją jakiegokolwiek możliwości rozstrzygnięcia, która z wchodzących w grę konkurujących interpretacji jest interpretacją w sensie ostatecznym trafną (a więc jest Interpretacją). Nie ma w ogóle sensu rozpatrywanie sprawy interpretacji w tych kategoriach. Należy raczej pytać dla kogo interpretacja ta może okazać się przekonująca (ciekawa, wygodna, podniecająca, znacząca, czy wreszcie nawet i prawdziwa w sensie konsensualnym). Jeśli odnajdziemy taką istniejącą bądź potencjalną wspólnotę, będziemy mogli stwierdzić, jakie są szanse danej propozycji interpretacyjnej na stanie się interpretacją prawomocną (dla danej wspólnoty). W tej perspektywie rację ma oczywiście Rorty, że tak, jak nie ma żadnej metody interpretacyjnej, która miałaby określić jedynie trafną interpretację, tak samo nie ma żadnej, rozstrzygającej o tym, które z interpretacji trafnyymi nie są. Samo pojęcie Metody, jak i trafności (czy raczej Trafności) zakłada już bowiem obraz świata, który podejście Rorty'ego (i Fisha) słusznie bierze w nawias. Podejście to wiąże się z epistemologicznym reprezentacjonizmem i wiarą w korespondencyjną teorię prawdy, w to zatem, że język opisuje coś pozajęzykowego, co poznanie może Prawdziwie uchwycić. Jednakże, chociaż o żadnej metodzie czy interpretacji nie można powiedzieć jako o Prawdziwej czy Trafnej, to jednak żadnej nie można też z góry wykluczyć jako całkowicie niesłusznej czy nieprawdziwej, także i tej, która rości sobie Obiektywność. Każda bowiem może spełnić jakieś użyteczne zadanie wobec „zapotrzebowań” jakiejś istniejącej bądź potencjalnej wspólnoty interpretacyjnej (być zatem trafną czy prawdziwą). W tej sytuacji nie pozostaje nic innego, jak uznać pokojową koegzystencję owych różnych metod, różnych wspólnot i różnych praktyk interpretacyjnych, zaś o obiektywności mówić jedynie w kontekście jakiejś wspólnoty interpretacyjnej (dla jakiejś wspólnoty interpretacyjnej).

A więc: Interpretuj i pozwól interpretować innym! Pamiętaj jednak, że nie jest to działalność niewinna i miej zawsze baczenie na jej etyczne implikacje.

6. Etyczne walory radykalnego pluralizmu interpretacyjnego

Wartości etyczne tej sytuacji najlepiej oprócz Rorty'ego i Fisha wyraził Odo Marquard:

Uparte obstawanie przy swoim roszczeniu do prawdziwości jednoznacznej wykładni tekstu absolutnego może stanowić śmiertelne zagrożenie: wynika to z doświadczenia wojen domowych na tle religijnym. Jeśli – w odniesieniu do świętego tekstu – dwaj interpretatorzy kontrowersyjnie twierdzą: Ja mam rację, moje rozumienie tekstu jest prawdą i to wręcz – nieodwołną do zbawienia, prawdą taką, a nie inną: to może dojść do bijatyki. W reakcji na tę właśnie sytuację hermeneutyka odpowiada przemianą w hermeneutykę pluralizującą dzięki pytaniu: Czy można ten tekst rozumieć także inaczej i – jeśli to nie wystarczy – jeszcze inaczej i kolejny raz inaczej? Potencjalnie zabójczą kontrowersję interpretacyjną pozbawia się w ten sposób ostrości, zmieniając, polegający na upartym obstawaniu przy swojej racji, stosunek do tekstu w stosunek interpretujący: w takie rozumienie tekstu, które pozwala – w miarę potrzeby *ad libitum* – na pertraktacje; kto zaś pertraktuje, raczej przestaje zabijać.⁵⁷

Widać z tej perspektywy, że hermeneutyka wielości służy pluralistycznemu społeczeństwu, pozwalając na zaspokajanie różnych horyzontów oczekiwań, gdy tymczasem tradycyjna „hermeneutyka intencji”⁵⁸ czy jakakolwiek ze znanych opcji w literaturoznawstwie, roszcząca sobie wyłączność swej metody, choć z pewnością ze społeczeństwem tym wprost nie skonfliktowana, wyraża tęsknoty do stanu względnej jego homogeniczności.

Podjęcie prezentowane przeze mnie w niniejszym tekście ma charakter antyfundacjonalistyczny i antyfundamentalistyczny zarazem⁵⁹. Antyfundacjonalizm rozumiem tak, jak Stanley Fish, nie jako niewiarę w istnienie jakichkolwiek fundamentów, lecz jako przekonanie, że:

[...] sprawy faktów, prawdy, poprawności (*correctness*), ważności i jasności nie mogą być ani postawione, ani rozwiązane poprzez odniesienie do jakiegś pozakontekstualnej, ahistorycznej, niesytuacyjnej rzeczywistości, reguły lub prawa. Antyfundacjonalizm stwierdza, że wszystkie te sprawy są możliwe do pojęcia i dyskusyjne tylko w obrębie jakichś kontekstów lub sytuacji, paradygmatów czy też wspólnot, które nadają im ich lokalny i zmienny kształt.⁶⁰

⁵⁷ O. Marquard *Pytanie o pytanie, na które odpowiedzią jest hermeneutyka*, w tegoż: *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1994, s. 138.

⁵⁸ Na temat „hermeneutyki intencji” zob.: E. D. Hirsch *Validity in Interpretation*, New Haven 1967.

⁵⁹ W literaturze zachodniej odróżnia się „antyfundacjonalizm” od „antyfundamentalizmu”. Ten pierwszy dotyczy kwestii poznawczych, ten drugi – politycznych. Fish mówi o „antyfundacjonalizmie”. Jestem skłonny uważać, że antyfundacjonalizm ściśle wiąże się z antyfundamentalizmem, czego wyraz daję w niniejszym artykule. Sposób, w jaki pojmuję fundamentalizm, wyłożyłem w tekście pt. *Fundamentalizm*, „Przegląd Społeczny” 1993 nr 9.

⁶⁰ S. Fish *Antifoundationalism*, w tegoż: *Doing What Comes...*, s. 344.

Fish twierdzi, że innym określeniem tak rozumianego antyfundacjonalizmu jest retoryka⁶¹. Przyjmując to *dictum*, powiedziałbym na zakończenie, że interpretacja jest królestwem retoryki, w którym zamiast Prawdy czy Obiektywności lepiej mówić o sile perswazyjności, świeżości metafor⁶² i etycznych intencjach (jeśli na przykład skłonny byłbym powiedzieć, że nie wszystko wolno w praktyce interpretacyjnej, to wynika to w moim przypadku także z poczucia więzi z tą wspólną interpretacyjną, która uważa, że istnieją teksty kultury, z którymi należy obchodzić się z wyjątkowym szacunkiem, choćby po to, aby nie ranić innych). U niektórych może to podejście budzić obawę, że – wedle słów Rorty’ego – „niepowściągnięci przez prawdę błakamy się wśród własnych twórców”⁶³. Może ono jednak także uświadamiać zakres danej nam wolności i ciężar odpowiedzialności, jaki na nas spoczywa.

Wydaje się, że tęsknota do Obiektywności interpretacji jest wyrazem tęsknoty do Pewności, która wykracza poza zwykłe poczucie pewności, jakie się posiada, biorąc udział w jakiegokolwiek praktyce. Albowiem, jak trafnie zauważają w swych tekstach Stanley Fish i Richard Rorty, każdy ma wbudowany w swój sposób widzenia świata zespół przesądzeń, które pozwalają mu żyć i zachować w życiu poczucie więzi ze światem i innymi ludźmi. Jak jednak pisze Fish:

[...] wszystkie preferencje są oparte na zasadach, tzn. są one zrozumiałe i możliwe do przeprowadzenia jedynie mocą jakiejś, opartej na zasadach, artykulacji świata i jego możliwości. tym samym jednak wszystkie zasady są preferencjami, ponieważ każda zasada jest pochodną jakiejś partykularnej i kwestionowalnej artykulacji świata i żadna nie wynika z jakiejś uniwersalnej perspektywy (to ostatnie pojęcie jest samo w sobie sprzeczne).⁶⁴

Oznacza to, że chociaż każdy ze „słowników finalnych”, jak określa Rorty owe partykularne perspektywy widzenia świata, może sobie wprowadzić ostateczną słusność, to jednak roszczenie to, w obliczu istnienia słowników innych, zawsze można podać w wątpliwość. Zdaje sobie z tego sprawę atyfundacjonalizm. Jak powiada Fish:

⁶¹ Tamże, s. 347.

⁶² Zob.: A. Zybortowicz *Świeżość metafor: jak zostać geniuszem w epoce postmodernizmu*, „Hydra” 1992 nr 5.

⁶³ R. Rorty, s. 53.

⁶⁴ S. Fish *The Anti-Formalist Road*, w tegoż: *Doing What Comes...*, s. 11.

Antyfundacjonalizm jest tezą, która mówi o tym, jak podstawy się wyłaniają i stoi w opozycji do założenia, że podstawy nie wyłaniają się, lecz po prostu są [...]; twierdzi on, że podstawy są zjawiskami lokalnymi oraz czasowymi i są zawsze podatne na wyzwania płynące od innych lokalności i innych czasów. Podatność ta rozciąga się oczywiście także na samą tezę antyfundacjonalizmu i dlatego też jej postawienie nie pociąga za sobą jakiejś sprzeczności, jak byłoby to, gdyby tym czymś, co się twierdzi, była niemożliwość [postawienia] fundacjonalistycznego stwierdzenia.⁶⁵

Warto zauważyć, że lekcji antyfundacjonalizmu interpretacyjnego, prócz Fisha i Rorty'ego, udzielają nam także teoretycy poststrukturalistyczni, dzięki którym przyjmujemy do wiadomości, że – jak trafnie zauważa Ryszard Nycz

[...] dyskurs teoretyczny [...] nie może być wygłaszany ani z wyżyn systemu, ani też z wnętrza unikalnej wypowiedzi. Przystaje nadto na swe kulturowo-historyczne uwarunkowanie – jak się zdaje – w uznaniu, że właśnie uczestnictwo w badanej rzeczywistości zawdzięcza teoria swą trafność oraz poznawczą wartość wyników badania.⁶⁶

Zgodzić się też wypada z Nyczem, gdy zauważa on, że rezultatem zwątpienia w możliwość Obiektywności interpretacji może stać się „dogmatyczny sceptycyzm”, który:

Kwestionuje poznawczą wartość cząstkowych i historycznie zmiennych wyników poznania, wobec zasadniczej niemożliwości osiągnięcia prawdy, wiedzy absolutnej, oczywistej czy pewnej. W rezultacie uniwersalistycznym roszczeniom tradycyjnej metodyki czytania przeciwstawiony zostaje sceptycyzm o równie rozległym zasięgu; w równie apodyktyczny i arbitralny sposób wypowiadający się o naturze języka, znaczenia, tekstu czy interpretacji.⁶⁷

Dobrym sposobem ominięcia dylematu: dogmatyczny optymizm interpretacyjny – dogmatyczny sceptycyzm interpretacyjny, wydaje się taktyka Rorty'ego i Fisha wskazywania na pragmatyczną użyteczność danych modeli interpretacji i danych interpretacji jako takich, wobec określonych celów określonych wspólnot interpretacyjnych. Po przyjęciu opcji tych teoretyków nie pozostaje jednak nic innego, jak tylko rezygnacja z tęsknot do uzyskania Jedynie Słusznej Interpretacji Dla Każdego i zadowolenie się ideą interpretacji użytecznej czy też prze-

⁶⁵ Tamże, s. 30.

⁶⁶ R. Nycz *Tekstowy świat*, s. 17.

⁶⁷ Tamże, s. 90.

konującej dla określonej wspólnoty interpretacyjnej. Pociąga ono za sobą uznanie lokalności i względności prawdy interpretacji oraz jej obiektywności. Może się to kojarzyć komuś z nihilizmem poznawczym (epistemologicznym, interpretacyjnym) tylko wtedy, gdy operuje się (fundamentalistyczną) opozycją Obiektywność (Prawda, Słuszność, Trafność) – nihilizm. Alternatywą Obiektywizmu interpretacji nie jest nihilizm interpretacyjny, lecz obiektywizm pisany małą literą, a odnoszący się do „tekstu z ludzką twarzą”, aby odwołać się do znanego pojęcia H. Putnama „rzeczywistości z ludzką twarzą”⁶⁸, takiego zatem tekstu, który zawsze odpowiada na pytania jakiejś społecznie i kulturowo umiejscowionej ludzkiej wspólnoty interpretacyjnej, obdarzającej go częścią swych przesądzeń. W tym sensie, moim zdaniem, raczej ma autor *Tekstowego świata*, gdy twierdzi, że lokalnej legitymizacji interpretacji należy szukać w sferze interpretacyjnej praktyki⁶⁹. Z drugiej strony jednak niewiarygodność stanowiska „dogmatycznego sceptycyzmu” wcale nie równa się, jak twierdzi Nycz interpretując w ten sposób Fisha, niemożliwości praktykowania postawy pluralizmu interpretacyjnego w swej własnej praktyce interpretacyjnej. Choć bowiem prawdą jest zapewne, że:

W każdym akcie interpretacji można ujmować znaczenie jedynie w jakiś jeden, określony sposób, a nie wielorako, równocześnie na różne sposoby⁷⁰ [...].

(nie można wszak jednocześnie głosić coś i podawać to w wątpliwość),
to jednak nie wydaje się prawdą, że:

uznanie w procesie własnej krytycznej lektury możliwości dokonania innych (a zatem również i lepszych) odczytań znaczenia utworu, pozbawia – w moim przekonaniu – własną praktykę interpretacyjną racji bytu, czyniąc ją dziwacznym, zarazem bezzasadnym i bezskutecznym, sprzecznym w sobie przedsięwzięciem.⁷¹

Dlaczego to niby moja decyzja o innym odczytaniu jakiegoś tekstu, innym niż dokonany przeze mnie ongiś, ma pozbawiać moją praktykę interpretacyjną racji bytu, czynić ją dziwaczną, bezzasadną i bezskute-

⁶⁸ Zob.: H. Putnam *Realism with a Human Face*.

⁶⁹ R. Nycz *Tekstowy świat...*, s. 94.

⁷⁰ Tamże, s. 120.

⁷¹ Tamże.

czną? Czyż niemożliwe są konwersje interpretacyjne, przełomy duchowe, zmiany afiliacji wspólnotowych, radykalne zwroty i wreszcie banalne zmiany zdania? I dlaczego ma się w tym kryć jakaś słabość, sygnalizowana przez Nycza? W jego podejściu widać resztki przesądów mówiących o tym, że tylko tego możemy traktować poważnie, kto pozostaje wierny samemu sobie, niezmienny, konsekwentny i względnie stały. Jest to zestaw przekonań typowy dla kultury, w której ceni się nade wszystko jednostki wewnętrznie sterowane, by użyć określenia Davida Riesmana, gardzi zaś niezdecydowanymi, niepewnymi, wciąż poszukującymi i w ogóle jakoś niewyraźnymi czy wewnętrznie chwiejnymi. Nie kryje się jednak za tym nic więcej niż wyraz preferencji dla pewnego typu kultury, żadna konieczność. Choć zachowywanie jakiegoś minimum spójności własnych działań (w tym i działań komunikacyjnych) jest zapewne warunkiem zachowania poczytalności, to jednak w perspektywie całego życia spójność owa dotyczy raczej jego znaczących fragmentów, nie zaś całości (choć oczywiście różnie to bywa).

Fisha upieranie się przy konieczności istnienia dogmatycznej podstawy naszych interpretacji (idą za tym ataki autora *Is There a Text in This Class?* na naiwność radykalnych wersji ideologii wyzwolenia⁷²), do którego nawiązuje Nycz, jest o tyle słuszne, o ile faktycznie nie sposób wyzbyć się wszelkiego dogmatyzmu. Można zmieniać „słowniki finalne”, by jeszcze raz użyć określenia Rorty’ego, lecz jakiś słownik finalny trzeba posiadać. Nie znaczy to jednak, że niemożliwy jest autokrytycyzm, a tylko, że jest on do przeprowadzenia jedynie z jakiejś innej perspektywy niż ta, dotąd uznawana, ale jednak perspektywy. Nie ma zatem możliwości „spojrzenia znikąd”, by przywołać tytuł znanej pracy Thomasa Nagła⁷³. Nie da się unosić nad ziemią i nie spaść tylko dzięki szybkiemu przebieraniu nogami. Nie znaczy to jednak, że od czasu do czasu nie można znaleźć się po prostu w innym miejscu.

Założenie o istnieniu wielości interpretacji wychodzi naprzeciw idei ironii Rorty’ego, wedle której dobrze jest zachować wobec własnego „słownika” margines dystansu, który pozwoli wykluczyć roszczenia do absolutnej Prawdy. W tej perspektywie także twierdzenie, że każda in-

⁷² Zob.: S. Fish *There's No Such Thing as Free Speech and It's a Good Thing Too*, New York 1994, s. 296-297.

⁷³ Zob.: T. Nagel *The View from Nowhere*, New York 1986.

terpretacja jest stronnicza i nie Obiektywna, siłą swą mierzyć może jedynie swą perswazyjnością. Ta zaś odwołuje się także do wartości etycznych, takich jak tolerancja, poszanowanie odmienności i szacunek dla pluralizmu oraz poczucie odpowiedzialności. Jeśli bowiem to my kreujemy wartość interpretacji aktami naszego zaangażowania, każdy sam dźwiga ciężar odpowiedzialności za swe wybory; nie zdejmie go z niego jakaś Prawda, Rzeczywistość czy Obiektywność. Podsumowując, można zaryzykować twierdzenie, że spór o obiektywność interpretacji jest w ostateczności sporem moralnym, zaś każde z wchodzących w grę stanowisk ukrytym moralizatorstwem.