

Wojciech Małecki

Richard Shusterman vs. uniwersalizm hermeneutyczny

ER(R)GO. Teoria–Literatura–Kultura nr 1 (12), 49-60

2006

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.

Richard Shusterman vs. uniwersalizm hermeneutyczny

We wstępie do jednego jak do tej pory polskiego wyboru prac Stanleya Fisha Richard Rorty stwierdza z aprobatą, że pisarstwo tegoż autora (oraz Kuhna) „pomaga nam sobie wyobrazić kulturę, w której twierdzenie Nietzschego, że «nie ma faktów, są tylko interpretacje» stałoby się częścią zdrowego rozsądku”¹. Można i zgodzić się z tą tezą, jednak niezależnie od tego, czy owa kultura zapanuje kiedyś i czy rzeczywiście należy wiązać z nią nadzieje tak wielkie, jak te żywione przez Rorty’ego, trzeba przede wszystkim zauważyć, że *de facto* ona już istnieje – tyle że w załączkowej formie. Co prawda ograniczona jest do wydziałów uniwersyteckich, ale wciąż ekspanduje, zaś jednym z jej luminarzy jest właśnie Fish². Mowa tu o reprezentantach stanowiska nazywanego „paninterpretacjonizmem”, „monizmem interpretacyjnym” czy też „uniwersalizmem hermeneutycznym”³, których łączny przekonanie o słuszności cytowanego wyżej zdania filologa z Bazylei.

Jako że teza paninterpretacjonizmu stanowi dzisiaj dogmat postmodernistycznej humanistyki, a w każdym razie „armia”, jak to ujmuje Richard Shusterman, „hermeneutycznych uniwersalistów” rozbiła w proch i pył co silniejsze punkty oporu, każda próba zakwestionowania owego dogmatu warta jest szczególnej uwagi, zwłaszcza jeśli pochodzi nie od jakiegoś epigońskiego błędnego rycerza fundamentalizmu, lecz z samego środka „postępowego” obozu pragmatystycznego. Z sytuacją taką mamy zaś do czynienia w przypadku argumentacji, przedstawionej w eseju *Beneath Interpretation* Richarda Shustermana⁴, którą zajmę się poniżej.

Zacznijmy dla porządku od tego, jak sam Shusterman rozumie „hermeneutyczny uniwersalizm”⁵. Otóż ma to być pogląd, który wychodząc od zaczerpniętej z Nietzscheańskiego perspektywizmu antyfundamentalistycznej przesłanki głoszącej niemożliwość „uzyskania niczym nie przesłoniętego boskiego oglądu rzeczywistości” głosi, że „widzimy wszystko przez zasłonę interpretacji lub z punktu widzenia narzucającego jakąś interpretację”, co ostatecznie, skoro nie można utrzymać zasadności idei rzeczy samej w sobie, prowadzi do przekonania, że „nie tylko widzimy wszystko przez interpretację, lecz że wszystko jest przez nią konstytuowane” (EP 143). Jak więc powiadają wyznawcy paninterpretacjonizmu, do których grona zaliczeni zostają nietzscheaniści (Nehamas), pragmatyści (Fish, Rorty) oraz reprezentanci filozofii hermeneutycznej (Gadamer): każde „postrzeżenie i każde rozumienie musi być interpretacją” (EP 144).

Shusterman jest gotów zgodzić się na odrzucenie fundamentalizmu, a nawet na „wszechprzenikającą rolę interpretacji”, ma jednak wobec hermeneutycznych uniwersalistów dwa podstawowe zastrzeżenia: po pierwsze, przedstawiane przez nich

argumenty nie wspierają ich głównej tezy i – po drugie – uznanie tej tezy jest niebezpieczne i mniej korzystne niż uznanie „idei przeciwnej”, tj., że nasze „rozumne i sensowne relacje ze światem obejmują doświadczenie, działanie i rozumienie wolne od interpretacji” (*ibidem*). Teza hermeneutycznego uniwersalizmu ma być niebezpieczna, ponieważ grozi tym, że zbyt rozciągnięte pojęcie interpretacji całkiem straci sens, czego można uniknąć przeciwstawiając mu pojęcie rozumienia⁶.

Dalsza część artykułu poświęcona będzie krytyce zarzutów sformułowanych przez Shusterman – mówiąc dokładnie zamierzam teraz wykazać, że są one nie-trafne, oraz że funkcjonalne rozróżnienie na interpretację i rozumienie, które proponuje autor *Estetyki pragmatycznej* jako alternatywę dla hermeneutycznego uniwersalizmu, nie ma wartości polemicznej wobec tego stanowiska. Najpierw jednak chciałbym uczynić pewne zastrzeżenie. Otóż zdaję sobie sprawę, że jest kwestią sporną, czy poglądy wyżej wymienionych autorów są na tyle zbieżne, aby można było ich zgrupować, jak czyni to Shusterman, pod jedną banderą „uniwersalizmu hermeneutycznego” – np. Andrzej Szahaj postrzega stanowisko Gadamera jako niezgodne z pragmatyzmem Fisha, podczas gdy Steven Mailloux z kolei wydaje się mieć inne zdanie⁷. Dlatego też ze względu na to, że brak tu miejsca na roztrząsanie tej kwestii (a przy tym biorąc pod uwagę tematykę niniejszego numeru „Er(r)go”), będę się głównie zajmował adekwatnością argumentów Shustermana wobec poglądów Stanleya Fisha, a więc paninterpretacjonisty przypisywanego do obozu pragmatyzmu (uwzględnij przy tym Shustermanowską krytykę stanowiska innego pragmatysty – Richarda Rorty’ego)⁸.

Zarzutów sformułowanych przez autora *Estetyki pragmatycznej* jest sześć i można je podzielić na dwie grupy. Te z grupy pierwszej (1-3) mają analogiczną strukturę i sprowadzają się do wskazania, że skoro hermeneutyczni uniwersaliści z tego, iż rozumienie i interpretacja mają pewną wspólną cechę (są 1. uprzedzone, 2. korygowalne, 3. perspektywiczne), wyprowadzają wniosek, że rozumienie jest interpretacją, to muszą przyjmować dodatkową przesłankę, że „tylko interpretacja może być uprzedzona [korygowalna, perspektywiczna], natomiast przedinterpretacyjne rozumienie lub doświadczenie nie może być uprzedzone [korygowalne, perspektywiczne]” (*EP* 153). To zaś pozwala Shustermanowi oskarżać ich o „pożalowania godne” przywiązanie do kategorii fundamentalistycznych.

Powyższa argumentacja nie stosuje się jednak do Fishowskiego paninterpretacjonizmu. Można by ją zakwestionować dowodząc, że rozumowanie Fisha wygląda inaczej, niż przedstawia to autor *Estetyki pragmatycznej*, jednak nawet jeśli założyć, iż proponowana przez tego ostatniego deskrypcja jest poprawna, to i tak można wykazać, że sam zarzut jest chybiony. Proponuję przyjrzeć się w tym celu następującej analogii. Przyjmijmy, że ktoś z tego, iż (1) kwadrat ma cztery boki oraz że (2) czworokąt ma cztery boki, wyciąga wniosek „kwadrat jest czworokątem”, opierając się na dodatkowej przesłance, że (3) tylko czworokąt ma cztery boki. Czy oznacza to jednak, że musi tym samym zakładać, iż kwadrat nie ma czterech boków? Oczywiście, że nie, a wynika to z banalnego faktu, iż pojęcie czworokąta jest ogólniejsze od pojęcia kwadratu, a zatem można powiedzieć, że

tylko czworokąt ma cztery boki, a jednocześnie twierdzić, że kwadrat **także**. Podobnie rzecz się ma w przypadku hermeneutycznego uniwersalizmu Fisha⁹: w tym kontekście interpretacja jest kategorią nadrzędną wobec rozumienia bądź doświadczenia (rozumienie, doświadczenie, a właściwie wszystko, co robimy, jest aktem interpretacyjnym)¹⁰, a więc forsując swoje paninterpretacjonistyczne tezy Fish nie musi wcale zakładać fundamentalistycznych przesłanek, takich jak ta, że rozumienie nie może być uprzedzone, perspektywiczne itd.

Przejdźmy teraz do drugiej grupy zarzutów (4-6). W pierwszym z nich Shusterman powiada, że choć musi się zgodzić, iż rozumienie jest selektywne, to nie może jednak przystać na to, że ma ono naturę interpretacji, ponieważ wymagałoby to przyjęcia przesłanki „że każdy celowy wybór jest wynikiem interpretującej myśli i decyzji” (EP 154), zaś przesłanka ta stanowi przykład „błędu intelektualizmu”, rozpoznanego i napiętnowanego przez Deweya¹¹. Jak twierdzą, jest to moment kluczowy dla całej dalszej argumentacji Shustermana, ponieważ tutaj określa on, co sam rozumie przez „interpretację” i na tej podstawie uznaje poglądy paninterpretacjonistów za fałszywe (a później konstruuje swoją dystynkcję interpretacja-rozumienie). Opierając się na „potocznym obyczaju językowym” (EP 169), Shusterman pojmuje więc „interpretację” przede wszystkim jako działanie refleksyjne („interpretacja w zwykłym, potocznym znaczeniu tego słowa zakłada niewątpliwie uświadomioną myśl i celowy namysł” – EP 154) i przeciwstawia ją temu, co może być bezrefleksyjne i bezpośrednie (tak jak np. postrzeżenie czy rozumienie). Zatem skoro nie każdy akt rozumienia ani „sensownego zachowania” „opiera się na rozumowaniu” i jest „uświadomiony”, to nie każdy jest interpretacją, z czego wynika, że tezy hermeneutycznych uniwersalistów muszą być błędne. W tym miejscu nasuwa się jednak pytanie, czy w ogóle istnieją tacy hermeneutyczni uniwersaliści, którzy mówiąc, że całe nasze „sensowne zachowanie” jest interpretacją, mają na myśli to, że poza wszystkim innym musi ono być także świadome, celowe, refleksyjne itd. Shusterman ani razu nie wykazuje, aby przekonanie takie żywili autorzy wskazani przez niego jako mistagodzy paninterpretacjonizmu, co nie byłoby jeszcze specjalnym problemem, sęk w tym jednak, że, jak sądzę, nie mógłby tego uczynić, bowiem ich teksty nie dają po temu właściwie żadnej przesłanki. Odnosząc się zaś do Fisha, który interesuje mnie tutaj szczególnie, chciałbym zaznaczyć, że w wypowiedziach cytowanych przez Shustermana autor *Is there a Text In This Class?* wykorzystuje termin „interpretacja” przede wszystkim po to, by podkreślić, że rozumienie, poznanie czy doświadczenie jest zawsze **ukontekstowane, zapośredniczone** bądź też **uprzedzone**¹², a nie że miałyby być nieodmiennie refleksyjne, uświadomione czy celowe¹³. Zresztą w jednym ze swoich ostatnich tekstów Fish sam tłumaczy, że głosząc tak „ekstrawaganckie” tezy, jak „*interpretation is the only game in town*”, chciał po prostu dać wyraz „slabemu antyfundamentalizmowi, który stwierdza wszechobecność zapośredniczenia [*mediation*] («wszystko dociera do nas pod postacią jakiegoś opisu»)¹⁴. Widzimy zatem, że wyraz „interpretacja” jest w tym kontekście używany w znaczeniu metaforycznym, a nie dosłownym i nie zagłębiając się w analizę semantyczną można

powiedzieć, że podstawą porównawczą dla znaczenia przenośnego jest w tym momencie właśnie zapośredniczenie, przetworzenie, jakie konotuje „interpretacja” w znaczeniu potocznym¹⁵.

Wszystko to wskazuje, że mamy tu do czynienia z klasycznym przykładem nieporozumienia (bądź celowego przeinaczenia), i należałoby się zapytać, czy atak Shustermana rzeczywiście jest atakiem na hermeneutyczny uniwersalizm. Otóż jeśli prawdą jest to, co powiedziałem wyżej, to należy odpowiedzieć negatywnie i autor *Estetyki pragmatycznej* wykreował sobie po prostu papierowego wroga. Znowu jednak, gdyby miałyby to być tylko przykłady błędnego odczytania, nie byłoby aż tak źle (w końcu historia filozofii jest historią błędnych odczytań), wszelako Shusterman w jednym z przypisów ubezpiecza się niejako od podobnych zarzutów, popadając przy tym w jeszcze gorsze tarapaty:

Hermeneutyczni uniwersaliści oczywiście odrzuciliby taki pogląd na standardowy zwyczaj językowy [tj. że „interpretacja zwykle zakłada celowo podjęte, a przynajmniej uświadomione myślenie”, zaś „rozumienie z niczym takim wiązać się nie musi” (EP 154-155)] i stwierdziliby, że nawet nieświadome działania i bezpośrednie postrzegania muszą być natury interpretacyjnej i dadzą się tak właśnie opisać bez karygodnego pogwałcenia stylu dobrego mówienia. Uważam, że uniwersaliści nie podają żadnego przekonywającego powodu, żeby tak rozszerzać pojęcie interpretacji oraz także, że to na nich spoczywa ciężar dowodu, jeśli idzie o zalecenie językowej zmiany lub odrzucenie użytecznego rozróżnienia. Powinno być już jasne, że siła ich tezy wspiera się na przekonaniu, iż niezinterpretowane doświadczenie jest niemożliwe, ponieważ musi być rozumiane w sposób fundamentalistyczny (EP 155, przyp. 15)

Pomijając sam fakt, że *onus probandi* może równie dobrze zostać zrzucony na barki Shustermana, jego argumentacja jest tu cokolwiek dziwna i to nie tylko dlatego, że opiera się na jakimś niepojętym rozumieniu zwyczaju językowego i najwyraźniej ignoruje to, że owa „zmiana językowa” zwyczajnie nastąpiła już na gruncie filozofii (i to dawno temu), ale przede wszystkim z tego powodu, że naraża jego samego na argument *tu quoque*. Jednak wytykanie Shustermanowi, że w takim razie powinien najpierw wytłumaczyć, dlaczego sam używa pewnych słów, np. „doświadczenie”, w taki a nie inny sposób, niezgodny z potocznym uzusem (kiedy mówi np. o „nieuświadomionym doświadczeniu” EP 159)¹⁶, byłoby rzecz jasną sprawą trywialną, jako że ostatecznie cała filozofia, jak i cała nauka pełna jest takich „nieuzasadnionych użyć”.

Oprócz zarzutu wspomnianego wyżej Shusterman formułuje jeszcze dwa inne nawiązujące do potocznego rozumienia słowa „interpretacja”. Pierwszy, którego nie będę tu rozważał¹⁷, kwestionuje zasadność rozumowania, że z czynnego charakteru rozumienia i postrzegania wynika ich interpretacyjna natura, drugi zaś wymierzony jest w „lingwistyczny” argument paninterpretacjonizmu (Rorty, Davidson, Gadamer), który scharakteryzowany zostaje następująco: (1) wszelkie do-

świadczanie i myślenie ma charakter językowy, (2) sam język jest „grą interpretacji”, a zatem wszelkie doświadczenie i rozumienie musi być interpretacją.

Ad. (1) – Autor *Estetyki pragmatycznej* chce podważyć to stanowisko argumentując, iż „wydaje się, że z pewnością” (EP 159) istnieją akty cielesnego doświadczenia i rozumienia mające charakter niejęzykowy; mogą one być świadome (jak wtedy, gdy „w tańcu sens i trafność ruchu oraz pozycji ciała rozumiemy za pomocą receptorów wewnętrznych, czując je grzbietem i mięśniami i nie przekładając ich rozumienia na pojęciowe terminy językowe” – *ibidem*) oraz nieświadome („Doświadczamy w sposób bezwiedny własnej wyprostowanej postawy oraz ukierunkowania wzroku”). Shusterman stara się także uprzedzić ewentualny zarzut uniwersalisty hermeneutycznego, wyrażający się w pytaniu: Jak możesz stwierdzić, że „pewne doświadczenie nie jest językowej natury, skoro twierdząc tak [...] [musiałeś] o nim mówić i odnosić się do niego za pomocą języka?”, dowodząc, że choć „nie potrafimy mówić (lub w sprecyzowany sposób myśleć o rzeczach), jeśli nie są językowo zapośredniczone; nie znaczy to, że nigdy nie możemy doświadczać ich w sposób niejęzykowy” (EP 160).

Przede wszystkim chciałbym zauważyć, że skoro Shusterman będąc pragmatystą o analitycznej proveniencji sam twierdzi, iż nie istnieją żadne niezapośredniczone językowo obiekty¹⁸, nie powinien się zdziwić, kiedy uniwersalista hermeneutyczny powie mu, że nie jest w stanie uwierzyć w całkowicie pozajęzykowe świadome doświadczenie, zaś podawane przez Shustermana przykłady są dla niego mało przekonujące. Jeśli bowiem – będzie drażył paninterpretacjonista – jestem świadom tego, że „tańczę”, „ruszam się”, „wyginam”, etc., to czyż u podstaw tej stematyzowanej świadomości nie leżą jednak kategorie językowe, dajmy na to: te właśnie a nie inne czasowniki? Jak uważam, Shusterman nie jest w stanie przekonać swego adwersarza, iż ten się myli, i nie chodzi mi o to, że paninterpretacjonista ma tutaj absolutną rację (tej bowiem mieć po prostu nie może, w takim przynajmniej zakresie, w jakim twierdzi, że jest ona absolutna), lecz o to, że paninterpretacjonizm, jak właściwie każdy inny pogląd filozoficzny jest odporny na tego typu kontrprzykłady empiryczne. Podobnie, a nawet gorzej jest w przypadku „nieuświadomionego doświadczenia”. Przede wszystkim zauważmy, że pojęcie doświadczenia zostaje tutaj tak bardzo rozciągnięte, że trudno stwierdzić, jaki właściwie ma sens, przez co, by użyć jednego z ulubionych powiedzonek Rorty’ego, „it makes more trouble than it’s worth” (pomijam w tym momencie kwestię tego, że nie do końca jest jasne, co Shusterman ma na myśli mówiąc o niejęzykowości/niedyskursywności)¹⁹.

Wszelako nawet gdyby argumenty Shustermana były przekonujące, nie stanowiłyby one zagrożenia dla stanowiska Rorty’ego. Autor *Estetyki pragmatycznej* nie dostrzega bowiem, że Rorty’emu nie zależy wcale na forsowaniu totalizującej tezy, iż wszystko jest językiem, lecz na czymś znacznie skromniejszym. Chce po prostu popsuć zabawę swoim fundamentalistycznie nastawionym kolegom-epistemologom zadając im kłopotliwe pytania w rodzaju:

Czy jesteście w stanie znaleźć jakiś sposób na dostanie się pomiędzy język i jego przedmiot (jak to sardonicznie ujął Wittgenstein), po to by zasugerować, które spojenia [między rzeczami] należą do natury [...], a które są wyłącznie „nasze”? A jeśli nie, to czy widzicie jakikolwiek sens w stwierdzeniu, że niektóre deskrypcje lepiej korespondują z rzeczywistością niż inne?²⁰

Dlatego też, co podkreślają także jego komentatorzy²¹, Rorty nie zaprzecza istnieniu doświadczeń niedyskursywnych (podobnie zresztą jak Gadamer)²² – naciska jedynie, że nie można ich wykorzystać jako dowodu filozoficznego, nie wyrażając ich jednocześnie w języku.

Ad. (2) – Shusterman wytyka uniwersalistom lingwistycznym, że prezentują „przesadnie sformalizowany i przeintelektualizowany obraz tego, czym jest rozumienie” językowe, bowiem uznają, że „zawsze polega [ono] na dekodowaniu, tłumaczeniu bądź interpretowaniu arbitralnych znaków za pomocą reguł znaczeniowych i składniowych”, podczas gdy według Shustermana nic takiego nie zachodzi w przypadku prostego i bezpośredniego rozumienia słów. Koncepcji tej Shusterman przeciwstawia „alternatywny model”, „w którym językowe rozumienie jest sprawą zdolności do właściwych reakcji lub posunięć w danej grze językowej i według którego zdolność taka jest następstwem zwykłego ćwiczenia bądź musztry” (EP 158)²³. Kłopot z tą argumentacją jest podwójny. Przede wszystkim nie za bardzo wiadomo, dlaczego proste, intuicyjne rozumienie słów nie mogłoby być pojmowane jako interpretacja czy dekodowanie znaczenia na podstawie reguł znaczeniowych i syntaktycznych. Wszystko staje się jednak jaśniejsze, gdy zrozumiemy, że Shusterman, aplikując tutaj znowu potoczne znaczenie słowa „interpretacja”, ową interpretację rozumie jako działanie refleksyjne i celowe (jest „świadomą decyzją dotyczącą tego, jak rozumieć i reagować”, EP 158) – a nie ma przecież chyba nikogo, kto reprezentowałby tak radykalną tezę o naturze wszelkich zachowań językowych. Po drugie, gdy idzie Rorty’ego i Davidsona, scharakteryzowany wyżej model Wittgensteinowski jest im jak najbardziej bliski – a wreszcie, by zamknąć sprawę, dla obydwu nie ma niczego takiego, jak język²⁴.

Przejdźmy teraz do Shustermanowskich argumentów za utrzymaniem dystynkcji rozumienie-interpretacja. Otóż po pierwsze, jeśli założyć, że każde słowo uzyskuje znaczenie dzięki opozycji względem słów innych, to skoro powiadamy, że „wszystko jest interpretacją”, pozbawiamy tym samym termin „interpretacja” jakichkolwiek terminów kontrastywnych, a więc skazujemy go na rozplątanie się w „semantycznej próżni” (EP 162). Aby ocalić to słowo, jak dowiadujemy się od Shustermana, należy mu zatem zapewnić jakiś termin opozycyjny, do której to roli nadaje się znakomicie termin „rozumienie”. Argumentacja ta, choć logicznie słuszna, może wprowadzić w pewne zakłopotanie. Przede wszystkim, czy jeśli termin „interpretacja” jest używany w pewnym specyficznym kontekście, a mianowicie humanistycznie, w tak szeroki sposób, to grozi mu, że całkowicie rozplątanie się w semantycznej pustce? Z pewnością nie – istnieją całe rzesze użytkowników języka, które o takim zastosowaniu tego terminu nie słyszały i nigdy zapewne nie usły-

szą. Natomiast jeśli Shustermanowi chodzi wyłącznie o rozmycie się znaczenia tego terminu na gruncie filozofii czy humanistyki, to sprawa ma się już nieco inaczej. Co prawda można by polemizować, że termin „interpretacja” w użyciu Fisha oraz innych hermeneutycznych uniwersalistów ma bardzo wyraźny termin kontrastywny, a jest nim poznanie absolutne (a więc niezapośredniczone, nieperspektywiczne i nieuprzedzone)²⁵, jednak bez wątpienia jest coś na rzeczy w tym, co mówi autor *Estetyki pragmatycznej*. Otóż trudno byłoby zaprzeczyć temu, że zjawisko nadużywania terminu „interpretacja”, które faktycznie ma miejsce w naukach humanistycznych, stanowi wcale niebłahy problem. „Interpretacja” stała się bowiem na tym gruncie jednym ze szczególnie modnych słów-wytrychów, mających absolutną moc eksplanacyjną, a to niesie za sobą dość nieprzyjemne konsekwencje, które trafnie określił Zygmunt Bauman: „im więcej doświadczeń zyskuje dzięki nim [modnym słowom] przejrzyste wyjaśnienie, tym bardziej same stają się mętne i niejasne [...] w miarę jak rośnie liczba dogmatycznych prawd wypartych i wyrugowanych przez modne słowa, one same coraz szybciej stają się zasadami, o których się nie dyskutuje”²⁶.

W argumencie drugim Shusterman powołuje się na Heideggerowską koncepcję koła hermeneutycznego oraz na uwagi Wittgensteina z *Dociekań filozoficznych*²⁷. Wskazuje, że przystępując do interpretacji zawsze musimy wyjść od jakiegoś wstępnego rozumienia tekstu, które następnie rzutuje na naszą interpretację, ona zaś tworzy nowe rozumienie, które z kolei stoi u podstaw kolejnej interpretacji, itd. Tak więc poniżej każdej interpretacji, leży jakieś wstępne rozumienie (jej podstawa), które jest bezpośrednie, nie wymaga namysłu i jeśli w pełni nas zadowala, to możemy się powstrzymać od interpretacji i pozostać na tym właśnie etapie. Widzimy tutaj, że Shusterman konsekwentnie posługuje się w swoich rozważaniach słowem „interpretacja” w znaczeniu czynności, która – inaczej niż rozumienie – jest z istoty celowa i refleksyjna, przy czym należy dodać, że w Shustermanowskim ujęciu nie różni się od ona od rozumienia „niezawodnością epistemologiczną” (tzn. jest tak samo uprzedzona, uzależniona od perspektywy itd.), choć, epistemologicznie rzecz biorąc, spełnia inną funkcję²⁸. Skoro zatem w owym argumencie z koła hermeneutycznego chodzi o przedstawienie pewnej teorii percepcji, zakładającej następstwo rozumienia i interpretacji, które *de facto* różnią się przede wszystkim cechami wskazanymi wyżej, to można przystać, że, jak sugeruje sam Shusterman, mamy tu do czynienia z rozróżnieniem funkcjonalnym, a nie ontologicznym²⁹. Jednak wtedy rozróżnienie to traci walor polemiczny względem teorii Fisha, ponieważ biorąc pod uwagę, że teza o interpretacyjnym statusie wszelkiego rozumienia dotyczy tutaj w gruncie rzeczy wyłącznie wspomnianej „niezawodności epistemologicznej”, ów może je bez problemu zaakceptować³⁰.

Trzeci argument głosi, że należy to rozróżnienie wprowadzić w obronie potocznej, zwykłej skromnej sfery życia. I bynajmniej nie chodzi tu o obronę potocznego znaczenia słowa „interpretacja” przed zbezczeszczeniem przez filozofów nie mających poszanowania dla językowego obyczaju, tylko o fakt, że, jak sądzi Shusterman, utożsamiając rozumienie z interpretacją podważa się „zasadność i war-

tość” tych „potocznych doświadczeń rozumienia”, które nie mają charakteru interpretacyjnego. Przykładem ma tu być „koncepcja czytania” Stanleya Fisha:

Zatańczy różnicę między pomiędzy lekturą i interpretacją, Fish zaciera ponadto różnicę między interpretacją i zinstytucjonalizowaną interpretacją typową dla profesjonalnej akademickiej krytyki, gdzie interpretacja – by okazać się „uzasadniona i „warta uwagi” – musi nie tylko mieć dyskursywną formę, lecz ma dostarczać „czegoś odmiennego” lub istotnie nowego. Stąd każda lektura właściwa lektura tekstu zakłada „zmienienie go” w sposób, który będzie miał znaczenie z profesjonalnego punktu widzenia. Potoczne, nierefleksyjne i nieprofesjonalne sposoby lektury traktowane są w rezultacie z nieufnością i odrzuca się je jako podsuwany przez fundamentalizm mit. (*EP* 167 – cyt. nieznacznie zmieniony na podstawie *Pragmatist Aesthetics...*, wyd. II, s. 132).

Argumentacja ta opiera się jednak na zasadniczym nieporozumieniu. Otóż, jak już wskazywałem, kiedy Fish powiada, że każde rozumienie jest interpretacją, to termin „interpretacja” wykorzystuje, aby wskazać na zapośredniczenie czy kontekstowość wszelkiego rozumienia, czytania etc., podczas gdy mówiąc o oryginalności interpretacji (np. we wskazywanym przez Shustermana tekście *No Bias, No Merit*) przez „interpretację” wyraźnie rozumie rezultat zawodowych czynności literaturoznawcy (nazwijmy to umownie), tak więc nie można tu mówić o jakimś „zacieraniu różnic”³¹. Należy zatem podkreślić, że teza o oryginalności odnosi się specyficznie do środowiska literaturoznawczego, a ponadto nie jest ona zaleceniem, lecz opisem istniejących praktyk. Jak bowiem powiada Fish, jego teoria jest deskryptywna i chodzi mu wyłącznie o to, że reguły faktycznie obowiązujące w literaturoznawstwie zobowiązują każdego badacza, który w ramach swej aktywności zawodowej przedstawia jakieś odczytanie tekstu, aby było to odczytanie oryginalne, czyli po prostu nowe. W taką grę gramy zawsze, można powiedzieć: czy jest to posiedzenie Towarzystwa Miltonowskiego, łamy „Pamiętnika Literackiego” czy inne. Zresztą nic w tym dziwnego – tak w ogóle wygląda gra w naukę. A zatem nawet jeśli teza Fisha, iż jedynie oryginalne odczytania są na gruncie literaturoznawstwa wartościowe, rzeczywiście deprecjonuje odczytania zwykłe, to czyni to w takim samym sensie, w jakim naukowy postulat odkrywczoci deprecjonuje „nieodkrywcze” prawdy życia codziennego.

Tak przedstawiałyby się główne argumenty Richarda Shustermana, zaś podsumowując ich krytykę chciałbym podkreślić, że moim zdaniem Shusterman w *Beneath Interpretation* nie tylko nie zaatakował uniwersalizmu hermeneutycznego Fisha w sposób skuteczny, ale wręcz objawił się jako jego wielki sojusznik, zdeklarowawszy się jako antyfundamentalista, uznający, że wszelkie rozumienie jest nieuchronnie uzależnione od perspektywy i zapośredniczone. O to zaś głównie chodzi w Fishowskim paninterpretacjonizmie.

Przypisy

¹ Rorty Richard, *Wstęp do polskiego wydania wyboru esejów Stanleya Fisha*, w: Stanley Fish, *Interpretacja, retoryka, polityka*, red. Andrzej Szahaj, przeł. Krzysztof Abriszewski i in., Kraków, Universitas 2002, s. 9. Zob. też Michał Paweł Markowski, *Nietzsche. Filozofia interpretacji*, Kraków, Universitas 1997, s. 27, *passim*.

² Por. wypowiedź Giannię Vattimo: „Mam wrażenie, że [...] hermeneutyka stała się swego rodzaju ogólnym nastawieniem. Prawie każdy uznaje, że poznajmy wyłącznie poprzez interpretację, nawet w teorii paradygmatów zaproponowanej przez Thomasa Kuhna, na przykład. Reprezentanci nauk doświadczalnych nie gorszą się idea, że interpretujemy [...]” – Sebastian Gurciullo, *Interpretation and Nihilism as the Depletion of Being: a Discussion with Gianni Vattimo about the Consequences of Hermeneutics*, „Theory & Event” 2001, 2 (5) – korzystam z wersji online. Por. James F. Bohman., David R. Hiley, Richard Shusterman, *Introduction*, w: *The Interpretive Turn: Philosophy, Science, Culture*, red. James F. Bohman i in., Ithaca, Cornell UP, 1992.

³ Dalej będę się posługiwał tymi terminami (oraz ich derywatami) synonimicznie.

⁴ Zob. Richard Shusterman, *Beneath Interpretation*, [w:] *The Interpretive Turn...*; przedruk m.in. w: tegoż, *Pragmatist Aesthetics. Living Beauty, Rethinking Art*, Cambridge, Mass., Basil Blackwell 1992, rozdz. V oraz w wyd. polskim: *Estetyka pragmatyczna. Żywe piękno i refleksja nad sztuką*, red. Adam Chmielewski, przeł. Adam Chmielewski i in., Wrocław, Wyd. UWr 1998 (dalej cytowane jako *EP* z numerem strony), rozdz. IV. W wydaniu tym oryginalny tytuł rozdziału został zmieniony na *Interpretacja a rozumienie*. Zob. też komentarze: np. Maleuvre Didier, *Art and Criticism: Must Understanding Be Interpretive?*, „Substance” 2001, 3 (30); Gustavo Guerra, *Shusterman’s Unbound Philosophy*, „Journal of Aesthetic Education”, 2002, 4 (36), zwłaszcza s. 74-75. C. Haskins szczególnie podkreśla „pomysłową argumentację” zastosowaną w tym tekście – teźże, *Enlivened Bodies, Authenticity and Romanticism*, „Journal of Aesthetic Education”, 2002, 4 (36), s. 94.

⁵ W pierwotnej wersji omawianego tekstu Shusterman posługiwał się terminem „holizm hermeneutyczny” – więcej na ten temat zob. *EP* 142, przyp.1.

⁶ Shusterman zastrzega się, że proponowane przez niego rozróżnienie interpretacja-rozumienie nie ma charakteru ontologicznego (*EP* 145), lecz funkcjonalny. Dodajmy jeszcze, że jego pojęcie rozumienia nie wiąże się bliżej z koncepcją rozumienia wypracowaną przez tradycję hermeneutyczną biegnącą od Schleiermachera poprzez Droysena, Rickerta, Diltheya do Heideggera, choć Shusterman, jak zobaczymy, nawiązuje do idei koła hermeneutycznego autorstwa tego ostatniego. Por. Herbert Schnädelbach, *Filozofia w Niemczech 1831-1933*, przeł. Krystyna Krzemieniowa, Warszawa, PWN 1992, rozdz. 4 (*Rozumienie*).

⁷ Zob. Andrzej Szahaj, „*Nie ma niczego poza interpretacją*” – *tako rzeczce Stanley Fish*, W: tegoż, *Zniewalająca moc kultury. Artykuły i szkice z filozofii kultury, poznania i polityki*, Toruń, Wydawnictwo UMK 2004, s. 160; Steven J. Mailloux, *Reception Histories. Rhetoric, Pragmatism, and American Cultural Politics*, Ithaca, Cornell UP 1998, s. 7-8. Andrzej Szahaj podkreśla również różnice pomiędzy teoriami interpretacji Gadamera i Rorty’ego – zob. Andrzej Szahaj, *Ironia i miłość. Neopragmatyzm Richarda Rorty’ego w kontekście sporu o postmodernizm*, Wrocław, Wydawnictwo UWr 1996, s. 72-74.

⁸ Notabene kwestia przynależności Fisha do pragmatyzmu również domagałaby się osobnego komentarza, por. Susan Haack, *Pragmatism, Old and New*, „Contemporary Pragmatism”, 2004,

1(1), s. 30-33; Stanley Fish, *Jestem tylko słabym antyfundacjonalistą (ze Stanleyem Fishem rozmawia Leszek Drong)*, „Er(r)go” 2004, 9; Leszek Drong, *Theory's Other: Reintegrating the New Pragmatism into Literary Studies*, w: *The Same, the Other, the Third*, red. Wojciech Kalaga, Katowice, Wydawnictwo UŚ 2004. Chciałbym przy okazji zaznaczyć, że Shustermanowskie ujęcie hermeneutyki Gadamera, zaprezentowane w *Beneath Interpretation*, poddał krytyce Scott R. Stroud; zob. tegoż, *Understanding and Interpretation: Defending Gadamer in Light of Shusterman's „Beneath Interpretation”*, „Auslegung” 2002, 25 (korzystam z wersji online).

⁹ Czy choćby Nehamasa. Zob. Alexander Nehamas, *Nietzsche: Life as Literature*, Cambridge, Harvard University Press 1985, np. s. 66-72.

¹⁰ Por. np. Stanley Fish, *Doing What Comes Naturally. Change, Rhetoric and Practice of Theory in Literary and Legal Studies*, Durham-London, Duke UP 1989, s. 104-111.

¹¹ Intelektualizm polega na tym, że „bierze się ostateczne produkty intelektualnej analizy za uprzednie dane doświadczenia” – Richard Shusterman, *Intellectualism and the Field of Aesthetics: The Return of the Repressed?*, „Revue Internationale de Philosophie” 2002, 220, s. 328 (Shusterman przyznaje, że do krytyki błędu intelektualizmu zachęcił go przykład Pierre'a Bourdieu, *ibidem*). Według Deweya był to podstawowy błąd filozofii – John Dewey, *Experience and Nature (John Dewey: The Later Works, 1925-1953)*, red. Jo A. Boydston, t. I, Carbondale, Southern Illinois UP 1981), s. 28-29.

¹² Stosuje się to również, *mutatis mutandis*, do pozostałych uniwersalistów hermeneutycznych. Zob. Mailloux, *Reception Histories...*, s. 7-8, gdzie porównane zostaje stanowisko Fisha i Gadamera wobec kwestii uprzedzeniowej natury rozumienia. Por. uwagę S. R. Strouda: „Główną ideą myśli hermeneutycznej Gadamera jest to, że istota ludzka jest historycznie usytuowana i że rozumienie jest w konsekwencji uwarunkowane historycznie. Właśnie to, że ludzie wraz ze swymi uprzedzeniami są z istoty usytuowani, doprowadziło go do wniosku, że «wszelkie rozumienie jest interpretacją»” – Stroud, *Understanding and Interpretation...*

¹³ Notabene w zbiorze esejów Fisha *Is There a Text in This Class?*, z którego często cytuje Shusterman, mieści się artykuł, noszący w polskim przekładzie tytuł *Zwykłe okoliczności, język dosłowny, bezpośrednie akty mowy, to, co normalne, potoczne, oczywiste, zrozumiałe przez się i inne szczególne przypadki*, gdzie Fish formułuje swoje zadanie następująco: „Będę bronić tego, co normalne, zwykłe, dosłowne, **oczywiste** i tak dalej, lecz nie jako własności bezkontekstowego języka czy też niezależnego świata, ale jako wytworów okoliczności związanych z kontekstem czy **interpretacją**” (podkr. Moje – W.M.). Zwróćmy też uwagę na zawarty w tym esej następujący komentarz do fragmentu z *De Doctrina Christiana* św. Augustyna : „«Dla zdrowego, czystego zewnętrznego oka On jest wszędzie». On jest wszędzie nie w wyniku aktu interpretacji świadomie dokonanego na danych dostępnych tak czy owak, ale w wyniku aktu interpretacji dokonanego na tak głębokim poziomie, że nie można go odróżnić od samej świadomości” – Fish, *Interpretacja, retoryka, polityka*, s. 29, 33.

¹⁴ Stanley Fish, *One More Time, W: Postmodern Sophistry: Stanley Fish And the Critical Enterprise*, red. Gary A. Olson i Lynn Worsham, New York, SUNY Press 2004, s. 281 (dziękuję dr. Leszkowi Drongowi za udostępnienie mi tego tekstu Fisha). Warto zwrócić uwagę na wypowiedzi Fisha, w których mówi np. o „już usytuowanym – tj. zinterpretowanym – stanie” – Fish, *Doing What Comes Naturally...*, s. 128. Por. *Interpretacja, retoryka, polityka*, s. 76.

¹⁵ Por. rozważania S. Mailloux na temat znaczenia słowa „interpretacja” oraz jego etymologii w: Mailloux, *Reception Histories...*, s. 43-44.

¹⁶Shusterman podąża tu śladami Deweya i innych klasycznych pragmatystów – zob. Robert J. Roth, *British Empiricism and American Pragmatism. New Directions and Neglected Arguments*, New York, Fordham UP 1993, szczególnie rozdz. 1. Roth przyznaje jednak, że „w mowie potocznej uznaje się, że doświadczenie [...] jest, lub ma coś wspólnego ze świadomością” – tamże, s. 1.

¹⁷ Jest on bowiem bliźniaczo podobny do argumentu nr 4.

¹⁸ „Nie ma pojedynczego opisu świata i żadnego transcendentnego niejęzykowego boskiego punktu widzenia na jego obiekty, do którego moglibyśmy się odwołać i który w ogóle jako użytkownicy języka moglibyśmy pojąć” – Richard Shusterman, *Pragmatist Aesthetics. Living Beauty, Rethinking Art*, New York, Rowman and Littlefield Publishers, Inc. 2000, wyd. II, rozszerzone, s. 91.

¹⁹ Por. Richard Shusterman, *Pragmatism and Criticism. A response to Three Critics of Pragmatist Aesthetics*, „The Journal of Speculative Philosophy” 2002, 1, s. 32 oraz tegoż, *Pragmatism Between Aesthetic Experience and Aesthetic Education. A Response to David Granger*, „Studies in Philosophy of Education” 2003, 22, s. 409.

²⁰ Richard Rorty, *Charles Taylor on Truth*, [w:] tegoż, *Truth and Progress. Philosophical Papers, Volume 3*, Cambridge, Cambridge UP 1998, s. 91.

²¹ Alan Malachowski, *Deep Epistemology without Foundations (in Language)*, [w:] *Reading Rorty*, red. Alan Malachowski, Oxford, Blackwell Publishers 1990, s. 145.

²² Zob. Richard Rorty, *Response to Richard Shusterman*, [w:] *Richard Rorty. Critical Dialogues*, red. Matthew Festenstein i Simon Thompson, Cambridge, Polity Press 2001 s.156-157.

²³ Por. Ludwig Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, przeł. Bogusław Wolniewicz, Warszawa, PWN 2000, wyd.2, § 5,6,9,86.

²⁴ Zob. uwagi Gary’ego Wihla, który krytykuje Shustermanowskie rozumienie roli języka u pragmatystów oraz u innych autorów – Gary Wihl, *The Contingency of Theory. Pragmatism, Expressivism, and Deconstruction*, New Haven and London, Yale UP 1994, s. 16. Nie ma tutaj niestety miejsca, aby omawiać koncepcję języka Davidsona i jej recepcję w pismach Rorty’ego; por. słynną wypowiedź Donalda Davidsona z eseju *A Nice Derangement of Epitaphs*: „Uważam zatem, że nie ma niczego takiego jak język, jeśli język miałby być czymkolwiek takim, jak zakładało wielu filozofów i językoznawców. Nie ma zatem żadnej takiej rzeczy, której można się nauczyć, opanować czy z którą można się urodzić. Musimy porzucić ideę jasno zdefiniowanej wspólnej struktury, którą użytkownicy języka nabywają, a później stosują w poszczególnych przypadkach. I [...], jak myślę, powinniśmy zarzucić próby objaśnienia, w jaki sposób komunikujemy się poprzez odniesienie do konwencji” – Donald Davidson, *A Nice Derangement of Epitaphs*, W: *Philosophical Grounds of Rationality*, red. Richard E. Grandy i Richard Warner, Oxford, Oxford UP 1986, s. 174. Zob. np. R. Rorty, *Obiektywność, relatywizm i prawda...*, s. 156-167 oraz eseje z części II tej pracy; Martin Gustafsson, *Systematic Meaning and Linguistic Diversity: The Place of Meaning-Theories in Davidson’s Later Philosophy*, „Inquiry”, 1998, 41. Na temat filozofii języka Rorty’ego i Davidsona zob. też Jerzy Kmita, *Jak słowa łączą się ze światem. Studium krytyczne neopragmatyzmu*, Poznań, Wyd. Naukowe IF UAM 1998; A. Szahaj, *Ironia i miłość*, s. 36-67; por. Adam Chmielewski, *Niewspółmierność, nieprzekładalność, konflikt. Relatywizm we współczesnej filozofii analitycznej*, Wrocław, Wyd. UW 1997, s. 233-248; Andrzej Nowakowski, *Zarys semantyki Donalda Davidsona*, W: *Filozofia amerykańska dziś*, red. Tomasz Komendziński i Andrzej Szahaj, Toruń, Wyd. UMK 1999.

²⁵ Co więcej, tylko dlatego w tym kontekście wciąż mówimy o „interpretacji”, że nie potrafimy zapomnieć o owym boskim punkcie widzenia.

²⁶ Zygmunt Bauman, *Globalizacja. I co z tego dla ludzi wynika*, przeł. Ewa Klekot, Warszawa, PIW 2000, s.5.

²⁷ Zob. Martin Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. Bogdan Baran, Warszawa PWN 1994, s. 216; por. Krzysztof Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, Warszawa, PIW 1998, wyd. II, rozszerz., s. 45-47; Wittgenstein, *Dociekania...*, § 198, 201.

²⁸ „[R]ozumienie dostarcza interpretacji wstępnego oparcia i ją ukierunkowuje, ta zaś bada, uzasadnia i modyfikuje tę pierwotną podstawę znaczenia” – EP 168.

²⁹ Por. następującą wypowiedź: „rozzóżniam pomiędzy bezpośredniością niezinterpretowanych rozumień języka (które mają miejsce wtedy, gdy bezpośrednio rozumiem proste i stosowne wypowiedzi w języku, który dobrze znam) i pośredniością interpretacji (które mają miejsce, gdy napotykam wypowiedź czy tekst, których nie rozumiem pod względem znaczenia werbalnego lub kontekstowej relewantności, a zatem muszę dociec, o co chodzi)” – Shusterman, *Pragmatism and Criticism...*, s. 32. James S. Johnston widzi tutaj nawiązanie do przedstawionych w Deweyowskim dziele *Human Nature and Conduct* rozważań o czynnościach nawykowych – zob. James S. Johnston, *Deweyan Aesthetics for These Times*, „Journal of Aesthetic Education” 2001, 3, s. 113. Por. Thomas Leddy, *Shusterman’s Pragmatist Aesthetics*, „The Journal of Speculative Philosophy”, 2002, 1, s. 22. Zaznaczmy na marginesie, że Shustermanowskie rozróżnienie na interpretację i rozumienie wzbudziło pewne kontrowersje. Simo Säätelä np. uznaje, iż Shusterman, zwalczając intelektualizm przejawiający się w hermeneutycznym uniwersalizmie, sam popada w skrajność („somatyczny fundamentalizm”), ponieważ definiuje „rozumienie” jako doświadczenie cielesne, wiążąc cielesność z niedyskursywnością (Simo Säätelä, *Between Intellectualism and „Somaesthetics”*, „Filozofski Vestnik” 1999, 2). Shusterman podkreśla jednak, że „rozumienie” to dla niego wszelkie inteligentne zachowanie (zarówno dyskursywne, jak i niedyskursywne), które jest bezrefleksyjne i bezpośrednie. Przy czym „bezpośredniości”, jak wskazywałem wyżej, nie rozumie on tu epistemologicznie (jako braku mediatyzacji), lecz psychologicznie, tzn. chodzi o to, że rozumienie zachodzi „od razu”, nie wymaga od nas wysiłku i zastanawiania się nad tym, co robimy.

³⁰ Por. następujące uwagi Fisha dotyczące procedur sądowniczych: „Aby jakaś sprawa była odczytywalna niezależnie od jakiejś świadomie użytej strategii interpretacyjnej, ktoś musiałby już czytać w obrębie założeń tej strategii i używać, nie będąc tego świadom, jej ustalonych [...] definicji, terminów, rodzajów wywodów, etc. To byłby w każdym razie argument, jaki ja sam bym przedstawił, a przedstawiając go, zaprzeczyłbym rozróżnieniu na łatwe i trudne sprawy, **nie jako empirycznemu faktowi (czemuś, co ktoś może doświadczyć)**, lecz jako faktowi, który odzwierciedla podstawową różnicę między sprawami, które są samorozstrzygającymi się, i sprawami, które mogą być rozstrzygnięte tylko poprzez odnoszenie ich do historii procedur, praktyk i konwencji” – Fish, *Interpretacja, retoryka...*, s. 246-247 (podkr. moje. – W.M.). Widzimy tutaj, że Fish obstając przy interpretacyjnej naturze każdego aktu rozstrzygnięcia sprawy, akceptuje jednocześnie „empiryczny fakt”, że jedne sprawy mogą być dla sędziego oczywiste (tj. są przez niego „rozumiane”, by użyć terminologii Shustermana), inne zaś sprawiają mu trudność, wymagają pewnego namysłu itp. (a więc muszą być „interpretowane”).

³¹ Zob. Stanley Fish, *No Bias, No Merit: The Case Against Blind Submission*, W: tegoż, *Doing What Comes...*, s. 164-165; Fish, *Interpretacja, Retoryka, Polityka*, s. 113-115.