

Ewa Rewers

Granice etyki interpretacji

Teksty Drugie : teoria literatury, krytyka, interpretacja nr 6 (48), 75-80

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.

Ewa Rewers

Granice etyki interpretacji

Tytuł moich uwag mógłby brzmieć także: „Czy poczucie odpowiedzialności interpretatora daje się sprowadzić do tolerancji i poszanowania odmienności innych wspólnot interpretacyjnych?”. Tak sformułowane pytanie odsuwa na dalszy plan wątpliwość, czy odwołanie się do etyki, którą wolałabym zastąpić moralnością, jest skutecznym sposobem nakreślania granic anarchizmowi interpretacyjnemu. Próbuję natomiast zwrócić uwagę na to, że poszczególne wspólnoty interpretacyjne mogą różnić się co do treści wiązanych z pojęciem odpowiedzialności. Inaczej mówiąc, że „poczucie odpowiedzialności” nie jest czymś zewnętrznym, poprzedzającym interpretację, przeciwnie, może być rozpatrywane jako jej integralna część.

Chciałabym rozpocząć od tego, że w pełni podzielam pogląd J. Cullera wypowiadającego w dyskusji z R. Rortym, do której nawiązuje A. Szahaj w swoich rozważaniach o granicach anarchizmu interpretacyjnego, następujące zdanie:

Pragmatyczne przekonanie, że można odrzucić wszystkie dawne problemy i rozróżnienia, zaprowadzając szczęśliwy świat monizmu, w którym, jak to ujął Rorty, „cokolwiek z czymś robimy, zawsze tego używamy”, ma zaletę prostoty, lecz zaniedbuje te problemy, z którymi zmagał się Umberto Eco i wielu innych.¹

¹ J. Culler *W obronie nadinterpretacji*, w: U. Eco, R. Rorty, J. Culler, Ch. Brooke-Rose *Interpretacja i nadinterpretacja*, tłum. T. Bieroń, Kraków 1996, s. 108.

Nie mogę jednak równocześnie oprzeć się pokusie, by przypomnieć znane zdanie Corneille'a z *Discours de l'utilité et des parties du poème dramatique*: „Skoro poezja jest sztuką, to oczywiście musi mieć reguły, ale jakie to reguły, tego nikt nie wie”², proponując zamianę słowa „poezja” na „interpretacja”. Propozycję Szahaja, zmierzającego do określenia niezbędnych granic dla tego, co nazywa się anarchizmem interpretacyjnym, odnajduję bowiem w dość gęsto już zaludnionej przestrzeni rozciągającej się między przytoczonymi wyżej stanowiskami. Pierwsze z nich wyraża się w przekonaniu, iż w naszych dążeniach do uchwycenia zasad postępowania z różnymi tekstami kultury napotkaliśmy już tyle problemów, zgromadziliśmy tak wiele doświadczeń, że uzurpacją i utopią jednocześnie są obietnice ich rozwiązania lub choćby zgromadzenia na gruncie jednej koncepcji. Wypowiadając to samo w języku Szahaja: istniało i nadal istnieje tak wiele wspólnot interpretacyjnych rozwijających swoje lokalne „słowniki finalne”, że dzisiaj najlepszym wyjściem będzie pogodzenie się z tą wielością, tolerancja wobec innych, oraz praca nad koherencją i perswazyjnością własnego „słownika”. Czy zatem Szahaj znalazł wiarygodnego sprzymierzeńca w Rortym, który redukując problemy interpretacji do „użycia” tekstów, zaprasza wszystkich dość obcesowo na grunt swojej wersji pragmatyzmu, jako że tam owo „użycie” tłumaczy się najlepiej? Prostota nowego rozwiązania, jego strategia perswazyjna napotykają przecież na opór zarówno ze strony wielojęzycznej i wielofunkcyjnej rzeczywistości tekstowej, jak ze strony współtworzących ją praktyk interpretacyjnych. Rorty nie przekonał bowiem użytkowników innych „słowników” interpretacyjnych do tego, że wszelkie podnoszone przez nich problemy dają się wypowiedzieć w „słowniku” neopragmatyzmu. Pojawia się też podejrzenie, że bardzo cenna idea pluralizmu interpretacyjnego, którego z takim zapałem i talentem broni Szahaj, zaczyna się realizować dopiero po wstępnym zaakceptowaniu „słownika” pragmatysty. Wszyscy, którzy pamiętają *Structuralist Poetics* Cullera, wiedzą również, że sceptyczny stosunek do wszelkich monizmów interpretacyjnych daje się wyprowadzić z jego własnego doświadczenia. Fascynacja późnym strukturalizmem, przede wszystkim gramatykami transfor-

² P. Corneille *Discours de l'utilité et des parties du poème dramatique*, cyt. za: W. Tatarkiewicz *Dzieje sześciu poeji*, Warszawa 1988, s. 247.

macyjno-generatywnymi, doprowadziła go bowiem w pewnym momencie do utożsamienia interpretacji z poszukiwaniem struktur głębokich. Do rekonstrukcji systemów konwencji literackich w nadziei, że uda się w ten sposób zrekonstruować i zrationalizować „gramatykę” literatury. Wszelkie pozostałe strategie i tradycje interpretacyjne, jako uchwytujące jedynie powierzchnię stronę tekstów literackich, odsłane zostały w ten sposób do strefy odczytań indywidualnych. Ewolucja poglądów Cullera, której byliśmy świadkami, czytając jego kolejne książki, jest bardzo pouczającym przykładem utraty zaufania do wszelkich rozwiązań redukcyjnych. Istnieje oczywiście zasadnicza różnica między monizmem Cullera z lat siedemdziesiątych i propozycją Rorty’ego, co w pewien sposób rzutuje również na zajmowane przez nich stanowiska w przypomnianej na początku dyskusji. Mówiąc nie do końca żartem, trudno oczekiwać pojednania między tym, kto kiedyś był poszukiwaczem struktur głębokich oraz apologetą działania interpretacyjnego polegającego na związania tekstu z lokalnym kontekstem kulturowym i społecznym. Wydaje się jednak, że tym, co różni ich najbardziej, jest nie tylko obustronne rozczarowanie.

Aby rzecz wyłożyć jaśniej warto przypomnieć, że Culler nie był osamotniony, gdy porzucał nadzieje związane ze strukturalistycznym projektem obiecującym dotarcie do ponadindywidualnych struktur głębokich. Zapisem podobnego, aczkolwiek zdecydowanie bardziej radykalnego przełomu była wcześniejsza o pięć lat książka R. Barthesa *S/Z*, poświęcona Balzakowi. Jej autor, współtwórca i wieloletni propagator sformalizowanej analizy strukturalnej różnych, nie tylko literackich, tekstów zwrócił się przeciwko rygorowi jednej metody, jej granicom, dominacji i podsycającym ją złudzeniom w obronie przyjemności, jaką czerpiemy dzięki tekstowej ekonomii prowadzącej do produkcji nadmiaru znaczeń. W tym miejscu czytelnik Rorty’ego (i Szahaja) może zapytać: A cóż innego proponuje nam autor *Przygodności, ironii i solidarności*, jeśli nie odwołanie strukturalistycznych roszczeń do wyłączności jednej metody? Otóż proponuje odrzucenie strukturalizmu, poststrukturalizmu i dekonstrukcjonizmu prawie jednym tchem, aczkolwiek roszczenia do uniwersalności własnej metody zgłaszali jedynie zwolennicy tego pierwszego. Natomiast pojawienie się Derridy w tym szeregu dostarcza tylko interesującego argumentu przeciwnikom utożsamienia interpretacji tekstu z jego użyciem. Co więcej, czytelnikom strukturalistów, którzy już dawno rozstali się z ideą uniwersalnej me-

tody, Rorty podsuwa swój słownik, w którym ci nie potrafią znaleźć słów wyrażających dwa, nadal dla nich istotne, problemy: problem tekstu oraz problem znaczenia.

Rozczarowanie poststrukturalizmem, dekonstrukcją oraz pismami Derridy, w którym Rorty'emu coraz trudniej dostrzec sojusznika, nie wynika, jak mi się wydaje, z jego antyesencjalistycznej i antyrepresentalistycznej postawy, ponieważ taką samą można w przybliżeniu postawę przypisać Derridzie. Wywodzi się raczej ze spostrzeżenia, iż zarówno poststrukturaliści, jak Derrida, nie chcą zrezygnować z kluczowej roli tekstu w procesie „pisania” interpretacji. Rorty nie przypisuje wprawdzie poststrukturalistom lingwistycznego idealizmu polegającego na redukcji wszystkiego do tekstualności, nie ulega wszakże wątpliwości, iż inaczej rozumie rolę tekstu w procesie powstawania interpretacji. Istotnych różnic można wymienić wiele. Pamiętając propozycję Szahaja, warto wspomnieć chociażby o jednej. Derrida przyznaje, że to wspólnota komunikacyjna decyduje o tym, czy danemu tekstowi przyznany zostanie np. status dzieła literackiego. Rzecz jednak w tym, że wspólnota ta zostaje *w y n a l e z i o n a* przez dany tekst.

Wynaleziona, to znaczy utworzona przez przypadek i wyprodukowana w procesie poszukiwania – równocześnie. Dzieło staje się w ten sposób instytucją formującą swoich własnych czytelników, dostarczającą im kompetencji, której wcześniej nie mieli: uniwersytem, seminarium, kolokwium, programem, kursem.³

W *Living On Derrida*, czytający Blanchota interpretującego *The Triumph of Life* Shelleya, doda jeszcze, że każdy tekst, będąc odczytaniem innego tekstu, staje się „maszyną” wytwarzającą nowe teksty, inne odczytania prowadzące do kolejnych tekstów. Uczestnicząc w tym procesie, zdajemy sobie sprawę z tego, że nie prowadzi on do żadnej ostatecznej, prawdziwej, obiektywnej interpretacji. Interpretacja, ta w liczbie pojedynczej, wydaje się nam równie niezbędna (po cóż w przeciwnym razie w ogóle byśmy ją inicjowali), jak niemożliwa. Jesteśmy tutaj wewnątrz, innej niż pragmatyczna, tradycji myślenia, która zaowocowała wieloma „słownikami finalnymi”, wyprowadzanej

³ J. Derrida *This strange institution called literature*, An interview with Jacques Derrida, w: *Acts of Literature*, ed. D. Attridge, New York – London 1992, s. 74.

najchętniej od Nietzschego, lecz wiodącej w różnych kierunkach. Ten, który najbardziej mnie interesuje, prowadzący przez Blanchota do Derridy, zagarniający jednak po drodze również takich myślicieli, jak W. Benjamin czy G. Steiner, poczucie odpowiedzialności interpretatora wiąże w pierwszej kolejności z tekstem. Kiełkująca w pismach Nietzschego koncepcja interpretacji jako „sztuki niedowierzania” konkretyzuje się w *L'espace littéraire* Blanchota w sztuce tropienia znaczenia, sztuce utrzymującej je tym samym przy życiu. W innym miejscu Blanchot rozwinął ten pogląd następująco:

Trafna odpowiedź zakorzeniona jest w pytaniu. Żyje z pytania. Powszechne przekonanie twierdzi, że je unicestwia. Istotnie, w tak zwanych szczęśliwych okresach tylko odpowiedzi wydają się żywe. Ale szczęście afirmacji szybko więdnie. Autentyczna odpowiedź jest zawsze życiem pytania. Osłania je po to, by pozostało otwarte.⁴

W interpretacji jako sztuce niedowierzania stawianie pytań nie należy wyłącznie do interpretatora. Część z nich, czego był świadom już Nietzsche, wpisana została wcześniej w interpretowany tekst. Do powinności interpretatora, wynikających po części z rozpoznania długu, jaki zaciąga wobec przywoływanych tekstów, należy odnajdywanie ich i powtarzanie w nowych kontekstach, ponieważ jest to jedyny sposób zapewniający pytaniom przetrwanie, a wraz z nimi formułującym je tekstom. Interpretacja przypomina tym samym translację, chociaż, o czym przypomina Steiner⁵, na skutek instytucjonalizacji krytyki i tłumaczenia zapomina się najczęściej o ich wspólnych korzeniach. Interpretacja zatem to zarówno inicjowanie nowych pytań poprzez osadzenie tekstu w nowym kontekście, jak wypowiedzanie pytań stawianych przez tekst w nowym „języku”. Obie te czynności – łącznie – zakreślają horyzont powinności interpretatora. W tradycji, do której się odwołuję, wiedza o tym, że tak rozumiane zobowiązanie interpretatora-tłumacza nigdy do końca, na gruncie żadnej praktyki jednostkowej, czy „słownika finalnego”, nie zostanie spełnione, nie upoważnia do ograniczania treści pojęcia „poczucie odpowiedzialności” do wspólnot kulturowych i, co dodaje Szahaj, zbioru tekstów pod szczególną ochroną. (Jak za-

⁴ M. Blanchot *Przyszłość i zagadnienie sztuki*, tłum. W. Błońska, „Literatura na Świecie” 1966 nr 10, s. 95.

⁵ G. Steiner *After Babel*, Oxford 1977.

kreślić granice tego zbioru?). Co więcej, mam wątpliwości co do tego, czy tak ujmowany problem odpowiedzialności daje się sprowadzić na płaszczyznę sporu moralnego.