

# Michał Paweł Markowski

---

## Wrażliwość, interpretacja, literatura

---

Teksty Drugie : teoria literatury, krytyka, interpretacja nr 1/2 (121-122),  
103-123

---

2010

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

## Michał Paweł MARKOWSKI

### Wrażliwość, interpretacja, literatura

#### W dobrym nastroju

Zacznijmy od dwóch cytatów. Najpierw Adorno:

W odróżnieniu od przednaukowego tępego rejestrowania prawdy, poznanie zaczyna się od wyostrojonej wrażliwości na to, co rozjaśnia każde zjawisko społeczne, i tylko wtedy tę wrażliwości definiować można jako instrument poznania naukowego. Sterylność ustabilizowanej socjologii to skutek wykluczenia wrażliwości. Wrażliwość można poddać dyscyplinie, jednak wtedy, kiedy się rozwinęła. Wymaga to wzmożonej dokładności obserwacji empirycznych jak też siły teorii, która inspiruje interpretację i z niej czerpie.<sup>1</sup>

To dobry punkt wyjścia do sformułowania najważniejszych dla mnie tez. Poznanie, wszelkie poznanie, poprzedzone jest poprzez coś, co w ogóle pozwala nam mieć dostęp do świata, który chcielibyśmy poddać badaniu. Heidegger owo otwarcie dostępu nazywał *Stimmung*, nastrojem, który dostraja nas do świata lub zestraja z nim (niemieckie słowo *Stimmung* oznacza nastrój, ale też strojenie instrumentu)<sup>2</sup>. Z kolei Adorno nazywa to otwarcie „wrażliwością”. Wyostrojona wrażliwość, powiada, „rozjaśnia” każde zjawisko społeczne, natomiast stabilizacja socjologii jako nauki, czyli jej instytucjonalizacja, opiera się na „wykluczeniu” wrażliwości.

---

<sup>1</sup> T.W. Adorno *Socjologia i dialektyka*, przeł. D. Niklas, w: *Kryzys i schizma. Antyścjentystyczne tendencje w socjologii współczesnej*, wyb. i wstęp E. Mokrzycki, PIW, Warszawa 1984, t. 2, s. 5 i nast.

<sup>2</sup> W *Byciu i czasie* czytamy: „możliwości otwierania [bycia] przez poznawanie są zbyt małe w porównaniu do źródłowego otwierania przez nastroje”. M. Heidegger *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, PWN, Warszawa 1994, s. 191.

## Wyznania

Najpierw jest wrażliwość, potem zaś przychodzi poznanie, które nie może się do wrażliwości nie odwołać. Kiedy natomiast wrażliwość zostaje wykluczona, poznanie nie ma się na czym oprzeć. Adorno jednak słusznie powiada, że wrażliwość nie wyklucza teorii, „która inspiruje interpretację i z niej czerpie”. Między wrażliwością, która interpretuje świat i teorią, która jest dla niej inspiracją, nie ma konfliktu. Wrażliwość jest z teorią ściśle spowinowacona, a konsekwencje tego mariażu są poważne.

A teraz Nietzsche:

Otóż dzisiaj, w chwili upadku języków, jesteśmy niewolnikami słów; pod takim jarzmem nikt już nie potrafi ujawnić samego siebie, mówić naiwnie, a niewiele w ogóle umie zachować własną indywidualność, w walce z wykształceniem, które tytułu do chwały szuka nie w tym, by wychodzić naprzeciw wyraźnym uczuciom i potrzebom oraz kształcić je, ale w tym, by wplątać jednostkę w sieć „wyraźnych pojęć” i nauczyć prawidłowego myślenia; jak gdyby warto było uczynić z kogoś istotę prawidłowo myślącą i wnioskującą, choć nie udało się najpierw uczynić zeń istoty prawdziwie czującej.<sup>3</sup>

Dla Nietzschego najważniejsza kwestia dotyczy „wykształcenia”, *Bildung*<sup>4</sup> Model wykształcenia, który Nietzsche krytykuje, stawia kartezjański ideał „wyraźnych pojęć”, *deutliche Begriffe*, przed „wyraźnymi uczuciami”, *deutliche Empfindungen*. Dominacja tego modelu kształcenia prowadzi, wedle Nietzschego, do kryzysu podmiotu, który ginie pod nawałem konwencji i pojęć ogólnych i nie potrafi już nic o sobie powiedzieć. Nietzsche jednak mówi wyraźnie, że uczucia powinny dać się kształtować, że powinny być formowane przez wykształcenie. Tym samym nie przeciwstawia sobie uczuć i wrażeń pojęciom, czy też wrażliwości – teorii. Nie jest zwolennikiem „czystych” uczuć, lecz uczuć „wyraźnych”, a to oznacza – poddanych refleksji. Uczucia dają się kształtować i na tym właśnie – na formowaniu wrażliwości – powinno polegać wykształcenie.

## Strukturalna obiektywność

Tradycyjny model teorii, jaki nauka XX-wieczna, w tym nauka o literaturze, wypracowała od pierwszych dekad XX wieku, dziedzicząc spuściznę XIX-wiecznego scjentyzmu, opierał się na niekwestionowanym odłączeniu poznającego podmiotu od świata, w którym ustanowiony zostaje przedmiot badania. Lorraine Daston i Peter Galion, badający historię „obiektywności” jako idei naukowej, podkreślają, że „być obiektywnym to aspirować do wiedzy, która nie nosi żadnych śladów poznającego – wiedzy nietkniętej przez przesąd lub sprawność, fantazję

<sup>3</sup> F. Nietzsche *Richard Wagner w Bayreuth*, w: *Niewczesne rozważania*, przeł. M. Łukaszewicz, Znak, Kraków 1996. s. 278. Tekst niemiecki w KSA 1, s. 456.

<sup>4</sup> W tym sensie Nietzsche kontynuuje niemiecką tradycję romantyczną, od której – moim zdaniem – rozpoczyna się nowoczesne myślenie nad humanistyką. Piszę o tym w *Poiesis. Friedrich Schlegel i egzystencja romantyczna*, w: F. Schlegel *Fragmenty*, przeł. C. Bartl, oprac. M.P. Markowski, WUJ, Kraków 2009.

lub sąd, pragnienie lub dążenie”<sup>5</sup>. To odsunięcie wiedzy od wiedzącego powoduje, że między człowiekiem a światem ustanowiona zostaje abstrakcyjna przestrzeń badania, która nie należy ani do świata, ani do sfery życia podmiotu. Panują w niej inne prawa niż w obu tych, „zewnętrznych” wobec niej dziedzinach – podmiotu poznającego i poznawanego świata. Przestrzeń ta została w XX wieku dość zgodnie nazwana „strukturą”.

„Struktury nie wychodzą na ulicę” – głosiło hasło paryskiego maja 1968<sup>6</sup>. Jest w tym sporo racji. Struktury zamieszkują osobną przestrzeń, wolną od jakichkolwiek zmian spowodowanych bądź to rzeczywistością empiryczną, bądź egzystencjalną sytuacją podmiotu. Jeżeli struktury mają historię to tylko niezależną od empirii. Jeżeli mają podmiot, to jest to wyłącznie podmiot transcendentálny. Jak pisał Carnap w swoim *magnum opus*, *Der logische Aufbau der Welt* (1928): „Mimo że subiektywny punkt wyjścia wszelkiego poznania leży w treści doświadczenia i ich powiązaniach, [...] możliwe jest, by dojść do intersubiektywnego, obiektywnego świata, który będzie poznawalny pojęciowo i taki sam dla wszystkich podmiotów”<sup>7</sup>. Taki sam dla wszystkich podmiotów może być jedynie świat pozbawiony podwójnej skazy tymczasowości – zarówno po stronie rzeczy, jak ludzi. Dla Carnapa nauka musi przewyciężyć podmiotowe doświadczenie i zainstalować się w przestrzeni struktur obiektywnych, to znaczy identycznych dla każdego poznającego podmiotu. Ten logiczny pogląd na naukę pojawił się znacznie wcześniej niż Koło Wiedeńskie postanowiło wydać walkę pozornym problemom filozoficznym. Już w *Badaniach logicznych* Husserl pisał, że „prawda jest identycznie jedna, obojętne czy uchwytną ją w swych sądach ludzie, czy nie ludzie, aniołowie, czy bogowie”<sup>8</sup>. Podobnie uważał Gottlob Frege w *Die Grundlagen der Arithmetik* (1884), nawiązując zresztą do tez wyrażonych przez Hermanna Lotze w *Logik* (1843). Frege pisał: „Podczas gdy każdy może czuć swój ból, swoje pragnienie, swój głód, może mieć własne wrażenia dźwiękowe i kolorystyczne, liczby mogą być wspólnym przedmiotem dla wielu i zaiste są

---

<sup>5</sup> L. Daston P. Galion *Objectivity*, Zone Books, New York 2007, s. 17.

<sup>6</sup> Zdanie *Les structures ne descendent pas dans la rue* oznacza też: struktury nie manifestują na ulicach, nie przyłączają się do zamieszek. Nie wiadomo w gruncie rzeczy, kto jest autorem tego hasła. Prawdopodobnie jest nim Lucien Goldmann, zaś zdanie zostało wypowiedziane na walnym zgromadzeniu Wydziału Filozofii Ecole des Hautes Etudes w gorących dniach maja 1968. Jedną z anegdot łączy to zdanie z nieobecny na tym zgromadzeniu Rolandem Barthes'em. Nazajutrz po zebraniu w EHE można było znaleźć taki oto napis: „Barthes powiada: „struktury nie wychodzą na ulicę”. My powiadamy: „Barthes także” (J.-L. Calvet *Roland Barthes: biographie*, Flammarion, Paris 1990, s. 204).

<sup>7</sup> R. Carnap *Der logische Aufbau der Welt: Scheinprobleme in der Philosophie*, Meiner, Hamburg 1961, s. 2.

<sup>8</sup> E. Husserl *Badania logiczne*, przeł. J. Sidorek, t. I, Wydawnictwo COMER, Toruń 1996, s. 123.

## Wyznania

dokładnie takie same dla wszystkich”<sup>9</sup>. Przedmioty nauki – tu: liczby – muszą być „poza podmiotem”, *ausserhalb des Subjects*, powiada Frege i muszą być identyczne dla każdego. Podmiot poznający nie może w żaden sposób rościć sobie pretensji do wpływania na „obiektywne struktury”. Podobnie jak „obiektywne struktury” nie należą do świata empirycznego. Ta nieprzynależność jest fundamentalnym warunkiem tożsamości naukowego podmiotu.

### Na początku był lęk

Ten obiektywno-strukturalistyczny pogląd zadomowi się w wieku XX i w gruncie rzeczy wszelkie roszczenia do naukowości, niezależnie od dyscypliny naukowej, będą głoszone pod tym właśnie hasłem. Czy to będzie nauka o literaturze czy filozofia, fizyka czy psychologia, powoływanie się na strukturalną autonomię przedmiotu badania nie będzie nigdy neutralnym gestem poznawczym. Jeszcze raz odwołam się do książki Daston i Galistona: obiektywność jako „cnota epistemiczna” jest nieodłącznie związana z uznaniem epistemologii jako nadrzędnej dyscypliny filozoficznej. Epistemologia z kolei, nauka o trafnych przedstawieniach (*accurate representations*)<sup>10</sup> – jak definiował ją Rorty – „rozpoczyna się od lęku – lęku, że świat jest zbyt zagmatwany, by kierował nim rozum; lęku, że zmysły są nazbyt słabe, a intelekt zbyt kruchy; lęku, że pamięć błędnie, nawet pomiędzy kolejnymi ogniwami dowodu matematycznego; lęku, że Bóg może skrywać tajemnice, a demony oszukiwać”. Jak wiadomo, z takiego lęku, że demon może łudzić nas, co do tego, że świat istnieje, wziął się radykalny projekt Kartezjusza. To właśnie Kartezjusz po raz pierwszy zaprojektował „obiektywną scenę badań”, którą wprzód oderwał od świata, a następnie umieścił w umyśle, który – co oczywiste – oderwał od ciała. „W koncepcji Kartezjusza – która stała się podstawą «nowożytnej» epistemologii – w umyśle znajdują się przedstawienia. Oko Wewnętrzne przegląda te przedstawienia, mając nadzieję, że znajdzie jakieś znamiona świadczące o ich wierności [wobec rzeczywistości]”. Skąd jednak owo Oko wie, które przedstawienia są trafne, a które nie? Jak umysł radzi sobie z wyborem przedstawień trafnych i odrzuceniem błędnych? Kartezjusz zaproponował rozwiązanie, które obowiązuje do dziś: skoro percepcja może być złudna, należy umieścić przedstawienia tam, gdzie nie będą przez nią zagrożone, a mianowicie w umyśle, którego nierozciągly cha-

<sup>9</sup> „Während jeder nur seinen Schmerz, seine Lust, seinen Hunger fühlen, seine Ton- und Farben- empfindungen haben kann, können die Zahlen gemeinsame Gegenstände für Viele sein, und zwar sind sie für Alle genau dieselben” (G. Frege *Die Grundlagen der Arithmetik: eine logisch mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl*, Marcus, Wrocław 1884, s. 105).

<sup>10</sup> R. Rorty *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, Princeton 1980. Wydanie polskie *Filozofia a zwierciadło natury*, przeł. M. Szczubiałka, Fundacja „Aletheia”, Warszawa 1994. Następny cytat – w moim tłumaczeniu – pochodzi z wydania amerykańskiego.

rakter wyklucza go z kręgu podejrzeń o nieścistość. Skoro zmysły mogą oszukiwać, należy zmysłowe obrazy konfrontować z tymi, które nie pochodzą ze zmysłów, a więc ideami, które muszą być „jasne i wyraźne”. W ten sposób dochodzi do odróżnienia teorii od doświadczenia: teoria wyprzedza doświadczenie, tak jak jasne i wyraźne idee poprzedzają przedstawienia podsuwane przez zmysły. To właśnie teoria staje się miarą, bez której ocena przedstawień byłaby niemożliwa. Te z nich, które pasują do teorii, czyli repertuaru posiadanych idei, są prawdziwe, te zaś, które nie pasują do niej, zostaną uznane za fałszywe. Rzecz ciekawa. Dla starożytnych teoria polegała na kontemplatywnym odniesieniu do rzeczywistości. Od Kartezjusza teoria oznacza klasę uprzywilejowanych przedstawień, z którego to powodu teoria poznania, czyli epistemologia (niem. *Erkenntnistheorie*), mogła stać się królową nauk filozoficznych.

### Kolorowe liczby

Wróćmy raz jeszcze do Fregego. Jego filozofia liczby zakładała, że liczby są dokładnie takie same dla każdego, a więc nie mogą się różnić w zależności od zmiennych sposobów ich postrzegania. Jeżeli liczby są takie same, to cyfry, z jakich się one składają, także muszą być całkowicie neutralne. Nie zawsze tak jest. Jedna z osób, poddanych przeze mnie okazjonalnemu badaniu, opisała mi dość szczegółowo swoje postrzeganie cyfr i liczb. I tak „1” jest w jej postrzeganiu jasnoszara, matowa, twarda i nieprzezroczysta i wywołuje skojarzenia z ośmiościanem na sztychu Dürera *Melencolia I*; „2” jest koloru maślanego, oslizła i mokra; „3” jest czerwona i grudkowata; „4” jest żółta i płynna; „5” jest granatowa z odcieniem fioletowym i przypomina literę „i” oraz wykrzyknik; „6” jest czerwona, wpadająca w pomarańczowy (tym się różni od „3”), śliska i przenikalna; „7” jest podobna do „1” pod względem suchości i szarości (może raczej jest popielata); „8” jest granatowa, ale niewpadająca, jak „5”, w fiolet i spłaszczona; i wreszcie „9” jest ciemnobrązowa (między ziemią i kawą). Z punktu widzenia nauki percepcja tej osoby, znacznie rozszerzająca zakres synestezji opisywanej przez Rimbauda czy Nabokova, jest niedozwolona. Co jednak zrobić z faktem, że „2” jest dla niej rzeczywiście maślana, a „6” czerwona, z odcieniem pomarańczy (w odróżnieniu od „3”, której czerwień jest ciemniejsza, a powierzchnia „zakurzona”). Postrzeganie liczb (na przykład liczby 125) nie jest tu „obiektywne”, albowiem nikt (tak przypuszczam) nie dzieli z podmiotem tej percepcji tych samych wrażeń. Oczywiście ktoś taki nie mógłby być matematykiem, albowiem jego materialne postrzeganie liczb przesłania ich „obiektywną” treść. Czy jednak z tego powodu, że nauka wyklucza taki rodzaj percepcji, mamy uważać, że postrzeganie oslizłości, mokrości i maślaności cyfry „2” jest nieuzasadnione? Obiekty, które dla nauki muszą być takie same, niezależnie od tego, kto i jak na nie patrzy, tu nabierają osobliwości związanej z jednostkowością percepcji. Z tego punktu widzenia mówią nam ciekawe rzeczy o tym, jak funkcjonuje mózg tej osoby, choć nie mówią wszystkiego. Neurokognitywistyka może odpowiedzieć na pytanie, jak tego rodzaju percepcja powstaje, nie

## Wyznania

umie jednak, o ile wiem, odpowiedzieć na pytanie, dlaczego u konkretnej osoby „6” różni się odcieniem od „3”. Tu napotyka granicę, poza którą nauka hołdująca prawom strukturalnej obiektywności nie ma prawa się zapuszczać. Zresztą nie ma wcale zamiaru, zabezpieczywszy się zawczasu regułą antysubiektywności. To, co należy do zmiennych parametrów pomiaru, co zabarwia wynik badania cechą przygodną, wariantną i zmienną, należy za wszelką cenę wyeliminować. W efekcie struktura, którą otrzymamy, z pewnością na ulicę nie wyjdzie, a szkoda, bo właśnie na ulicy zaczyna się wspaniała przygoda humanistyki, dla której spłaszczony fiolet cyfry „5” może być powodem nieprzerwanej fascynacji.

## Westchnienia i argumenty

Zdecydowanie przeciwstawiam się takiemu „obiektywistycznemu” modelowi wiedzy, który zakłada, że nie ma związku między pozycją zajmowaną przez podmiot, obiektem jego badań i rzeczywistością. Uważam oczywiście także, że nasza koncepcja podmiotu, determinująca „naukowy” obiektywizm jest bardzo ograniczona, a w gruncie rzeczy prymitywna. Uważam także, że to właśnie na przykładzie „badania” literatury najlepiej widać, jak wszystkie założenia modelu obiektywistycznego całkiem się nie sprawdzają. Jeżeli miałbym najkrócej wyłożyć moją filozofię literatury, powiedziałbym tak oto. Literatura nie jest o b i e k t e m badania, albowiem stanowi istotną część naszego doświadczenia egzystencjalnego<sup>11</sup>. Nie da się z niego wyekstrapolować, podobnie jak my nie możemy się wyśliznąć ze świata, z którym powiązani jesteśmy ciałem, językiem i umysłem. Świat nie stoi n a p r z e c i w k o nas, czekając na zdystansowane oglądanie, lecz rozpościera się i wydarza wokół nas i w nas, wywołując naszą reakcję, która przejawiać się może rozmaicie: możemy na świat reagować okrzykiem wzruszenia lub niechęci, ale możemy też przedstawiać proste lub wyrafinowane argumenty. Okrzyki czy westchnienia wzruszenia i niechęci, reakcje naszego ciała, źródła emocji, są równie istotne, co wyrafinowane argumenty, z czego zdawał sobie sprawę Arystoteles w *Retoryce*, albowiem z różnych stron, z różnych punktów widzenia i czucia przedstawiają nasze reakcje na świat. Różnica między nimi jest taka, że te drugie chętniej poddają się badaniu (a więc łatwiej zostają uznane za właściwy „obiekt” badań humanistycznych) niż pierwsze, wobec czego uczucia i emocje zostają przekazane innym dyscyplinom, takim jak psychologia czy fizjologia. Postępowanie takie oparte jest na trwałym podziale, którego nie przyjmuję. Humanistyka, jako *Geisteswissenschaft*, miałaby zajmować się ludzkim duchem, zaś ciało, jako coś wobec ducha „obcego”, wyłączać z własnego obszaru i komu innemu oddawać w dzierżawę. Podział ten konserwuje podział kartezjańsko-kantowski, z którym zdecydowanie rozprawiły się rozmaite dyscypliny: od neurokognitywistyki po psychologię ewolucyjną. Niestety podział ten nadal obowiązuje w humanistyce, która odwołu-

---

<sup>11</sup> Najobszerniej wykladam ten pogląd w zbiorze esejów *Życie na miarę literatury*, Homini, Kraków 2009.

je się do humanizmu, jako swego ideologicznego zaplecza. Humanistą wedle potocznego mniemania jest ten, kto nie wie, czym zajmują się przyrodnicy (w wersji karykaturalnej ten, kto nie umie matematyki). C.P. Snow, autor słynnego eseju *The Two Cultures*, o wzajemnym nieporozumieniu, jakie dzieli humanistów od przyrodników, podaje znamiennej anegdotę. Pytani przez niego humaniści nie wiedzieli, jak brzmi II prawo termodynamiki, natomiast oburzali się, gdy ktoś nie znał któregoś z dzieł Szekspira. Co więcej, uważali, że mogą nie znać abecadła fizyki, podczas gdy ktoś, kto nie czytał Szekspira godny jest politowania<sup>12</sup>. Cytując tę anegdotę chcę powiedzieć tylko tyle, że humanizm nowoczesny (bo wcale nierenesansowy) daje się definiować jako pasja dla wytworów ducha ludzkiego, i tylko ducha. *Geisteswissenschaften* to nauki o duchu, który umiał się wyemancypować z kłopotliwego uwikłania w fizykę swojego ciała. To właśnie z tego powodu humanistyka została utożsamiona z Liberal Arts i na przykład w Stanach Zjednoczonych, na niejednym uniwersytecie humanistyka mieści się w College of Liberal Arts, przeciwstawionym strukturalnie College of Sciences. By to jednak nastąpiło, musiała zajść ciekawa przemiana w rozumieniu nauk. W starożytności do sztuk wyzwolonych należały także matematyka czy astronomia, czyli sztuki teoretyczne, które dzisiaj chętnie nazywamy ścisłymi. Dziś do sztuk wyzwolonych zalicza się chętnie filozofię i filologię, ale już nie matematykę i fizykę. Istota tej zamiany polega na tym, że to dziś nauki humanistyczne zajęły miejsce nauk teoretycznych, które, opierając się eksperymentach i empirii, przeszły na pozycje „nie-wyzwolone”. Efekt tej zamiany jest taki, że humanistyka poczuła się na tyle wyzwolona z krępujących ją empirycznych kontekstów, że wszelkie uwikłanie w świat uznana za niepożądaną. Tym samym stała się niemal tak „teoretyczna”, jak nauki przyrodnicze, ale że nie jest tak samo finansowana jak one, powoduje to u jej przedstawicieli ciężką (i uzasadnioną) frustrację. Z drugiej jednak strony, nauki przyrodnicze nadal tkwią w metodologicznym impasie wywołanym przez nieustępliwość paradygmatu kartezjańskiego i ich prymarnym celem jest taki model badań naukowych, w którym eksperyment ma jedynie potwierdzać teorię, która pozostaje doskonale obojętna na to, kto zajmie się jej aplikacją. W tym sensie nie ma różnicy między współczesnymi naukami humanistycznymi i przyrodniczymi: w obu wypadkach struktura przesłania jednostkowe doświadczenie.

## Mózg i literatura

Tymczasem sprawy mają się całkiem inaczej. Tak, jak nie ma ostrej granicy między faktami i wartościami, tak też nie ma ostrej granicy między ciałem i umysłem. Więcej: to nie umysły zajmują miejsce w świecie, lecz ciała i nie dość przypominać, że tym, co pozwala nam w tym świecie się odnajdywać jest przed wszystkim mózg, kawałek materii obdarzony niezwykłymi właściwościami elektryczny-

<sup>12</sup> C.P. Snow *The Two Cultures*, with Introduction of S. Collini, Cambridge University Press, Cambridge 1993 (pierwsze wydanie: 1959), s. 14-15.



mi. To właśnie struktura mózgu pozwala *homo sapiens* pisać teksty literackie i traktaty filozoficzne, czego nie potrafią zwierzęta obdarzone innymi mózgami<sup>13</sup>. Kultura jest sposobem zestrzajania wszystkich sposobów, jakie ludzie wynajdują, by ich egzystencja stała się zrozumiała dla innych i dla nich samych. Kultura to repertuar ludzkich reakcji na świat, które różnią się pod wieloma względami od reakcji zwierzęcych, a pod wieloma od nich nie odstają. Zajmowanie się literaturą – zarówno jej pisanie, jak czytanie, którego najbardziej osobliwą formą jest literaturoznawstwo – to właśnie takie reagowanie na świat poprzez teksty, które staramy się zrozumieć, czyli umieścić w naszym życiu. Reakcja taka jest bardzo skomplikowana i jej opisywaniu poświęcają się rozmaite dyscypliny, od neurokognitywistyki przez filozofię, socjologię, lingwistykę, do literaturoznawstwa. Nie ma jednego języka, za pomocą którego można by opisać nasze związki ze światem, nie ma jednego opisu, który czyni świat zrozumiałym. Ostatnie odkrycia dotyczące mózgu dowodzą, że poznawanie emocji innych ludzi i rozumienie ich (czyli podstawa związków społecznych) warunkowane jest umiejętnością symulacji gestów innych osób, za którą to umiejętność odpowiadają tzw. *mirror neurons*<sup>14</sup>. Jeśli tak, to nasze mentalne procesy – jak rozumienie czy empatia – są efektem naszego cielesnego zanurzenia w świecie, a nie operacjami niewcielonego umysłu. Nie ma różnicy, powiadają *neuroscientists*, między percepcją i działaniem, kasując w ten sposób podstawę, na której opiera się tradycyjny model teorii. To nie umysł mówi naszemu ciału, jak się mamy zachować, lecz odwrotnie: to ciało pozwala nam orientować się w świecie zamieszkiwanym przez inne ciała. Ciała oczywiście lgną do innych ciał i nie potrzebują języka ani abstrakcji, by się porozumieć. Nie zawsze to jednak następuje i wtedy – jako medium porozumienia – wkracza język i jego wytwory, w tym literatura.

### Terror i rozmowa

Pytanie „dlaczego ludzie czytają literaturę?” jest równie kłopotliwe, jak pytanie „dlaczego ludzie piją wino?”. Nie ma jednej racji ani dla czytania literatury,

---

<sup>13</sup> Zgadzam się w tym miejscu z Rortym, który powiada w jednym z wywiadów, że tym, co różni nas od zwierząt, nie jest metafizycznie pojmowana „ludzka natura”, lecz dodatkowa liczba neuronów, które pojawiły się po to, by człowiek mógł robić to, czego nie mogą robić zwierzęta. Wielkim zwolennikiem „zwrotu neurokognitywistycznego”, jak nazwałbym ten trend w badaniach literackich, jest Brian Boyd, którego książka *On the Origin of Stories: Evolution, Cognition, and Fiction* (Harvard University Press 2009) jest bardzo ciekawym przykładem ewolucyjnego traktowania ludzkiej zdolności do uprawiania literatury. Zob. fragment tej książki zatytułowany *O pochodzeniu opowieści: zwierzęta, ludzie, sztuka, opowieść* (przeł. J. Burzyński) oraz mój esej *Tryumfalny powrót ludzkiej natury*, „Magazyn Literacki. Książki w Tygodniku” 2010 nr 1-2.

<sup>14</sup> Zob. np. M. Iacoboni *Mirroring People. The New Science of How We Connect with Others*, Farrar, Straus and Giroux, New York 2008.

ani dla picia wina. Są natomiast różne sytuacje, w których i czytanie i picie (można tu także wstawić inne czynności) staje się istotnym składnikiem naszej egzystencji. Czyta się po to, żeby utożsamić się z kimś lub czymś: jednostką lub społeczną strategią, autorem z przeszłości lub nurtem płynącym opodal i z pewnością nikt nie może ustalić hierarchii między tymi różnymi powodami. Z punktu widzenia współczesnego rewolucjonisty czytanie dla przyjemności jest reliktem ideologii mieszczańskiej, z kolei dla kogoś, kto tylko czeka, by wyciągnąć w pociągu lub samolocie książkę i spędzić w jej zamkniętym kręgu 8 godzin, wszelkie doszukiwanie się politycznego rezonansu w lekturze kłóci się z potrzebą wytchnienia i spokoju od gwałtownych zatrudnień. Ludzie czytają jak chcą i nie ma na to rady<sup>15</sup>. Ktoś, kto chciałby, żeby czytano w jeden tylko sposób, nie jest daleki od postawy terrorystycznej lub przynajmniej moralnego szantażu, który czasem przybiera dla niepoznaki postać wyrafinowanej teorii. Ktoś taki chciałby też, żeby ludzie żyli w jeden – pochwalany przez niego – sposób i odrzucili takie techniki życia, które z jego punktu widzenia są godne pogardy. Rewolucjoniści i teoretycy nie potrafią zrozumieć, że swoboda wyboru własnego stylu życia nie polega na tym, że wybierać można tylko niektóre style. Tym, co łączy rewolucjonistę i teoretyka, jest absolutna pewność, że to oni wiedzą, na czym życie polega, natomiast wszyscy inni błędzą, owładnięci zmystyfikowanymi pojęciami lub prostą ignorancją. Ktoś, kto nie czyta literatury zaangażowanej w przemianę współczesności musi być konserwatystą, człowiekiem nieczułym na zło tego świata lub po prostu zadufanym w sobie idiotą. Dlatego nie odpowiadam na pytanie o podobnej skali ogólności, lecz biorę odpowiedzialność za to, jak ja czytam literaturę i do jakiego sposobu rozumienia literatury, przedkładając rozmaite argumenty, staram się nakłonić innych ludzi. Na tym, wedle mnie, polega publiczna i polityczna ranga mojego zawodu: na rearanżacji przestrzeni społecznej poprzez naukę czytania. Nie wiem, jak jest „naprawdę”, to znaczy, które z produkowanych przeze mnie przedstawień odpowiadają prawdzie, ale używam moich kompetencji do tego, by oddzielić lepsze i gor-

---

<sup>15</sup> Argument ten przedstawiony przeze mnie w eseju *Literatura i interpretacja* wywołał wiele polemik (m.in. Tomasz Kunza i Henryka Markiewicza), na które starałem się odpowiedzieć w ripostie *Nieswój po swoje* („Teksty Drugie” 2002 nr 4), dołączonej następnie do pierwszego eseju i umieszczonej jako *Postowie* do II wydania *Efektu inskrypcji* (Kraków 2003). Nie mówię bowiem, że z czytanyimi tekstami wolno zrobić wszystko, na co przyjdzie ochota. Powiadam natomiast, że nie istnieją żadne przedustawne reguły zabraniające czytać w taki lub inny sposób. Oczywiście reguły takie pojawiają się w trakcie instytucjonalizacji lektury. Na seminarium uniwersyteckim czyta się i n a c z e j niż w pociągu, w telewizji mówi się o książkach i n a c z e j niż na seminarium (a przynajmniej na seminarium powinno się mówić inaczej niż w telewizji). Nie ma jednak żadnej reguły, która nakazywałaby czytać tak, a nie inaczej, z a n i m jeszcze ludzie się w tej kwestii porozumieją. W tym sensie czytanie zawsze jest sprawą otwartą, choć czytanie w o k r e ś l o n e j s y t u a c j i już oczywiście nie. Choć wszystkie sposoby lektury są skodyfikowane, to jednak nie istnieje kodyfikacja wszystkich sposobów lektury.

## Wyznania

sze przedstawienia, nie dlatego, że jedne są odpowiedniejsze, prawdziwsze, drugie zaś błędne, ale dlatego, że po prostu jedne są skuteczniejsze od drugich. A kiedy są skuteczniejsze? Wtedy, gdy poszerzają przestrzeń rozumienia naszego świata, innych ludzi i nas samych. A kiedy poszerzają? Wtedy, gdy niezgoda na czyjeś poglądy wywołuje chęć znalezienia przeciwko nim argumentów, a nie przemocy.

## Użyteczne fikcje

Z wielu powodów, których wyjaśnianiem zajmuję się w różnych okolicznościach, na pytanie, dlaczego czytamy literaturę, odpowiadam, że czytamy dlatego, że chcemy znaleźć inny świat, różny od naszego albo bliski naszemu, w którym także moglibyśmy zamieszkać. Nie czytamy dla słów samych, podobnie jak tylko w ekstremalnych okolicznościach przytulamy drugą osobę ze względu na ciepło, jakie powstaje z fizycznego zetknięcia dwóch ciał. Czytanie osadza nas w świecie i pozwala rozumieć i świat, i siebie samych. Czytanie nie mówi nam nic o świecie, jakim jest, lecz o świecie już zinterpretowanym przez kogoś innego, omówionym przez innych. Jeżeli chcemy rozumieć świat, to musimy rozumieć sposoby, za pomocą których inni ludzie objaśniają, glosują, komentują rzeczywistość. By to umieć musimy rozumieć język, za pomocą którego ludzie konstruują symboliczną przestrzeń własnej egzystencji. Jest też odwrotnie: jeżeli chcemy rozumieć innych ludzi, musimy przyglądać się ich sposobom interpretowania życia. Gdy czytamy powieść czy opowiadanie, to rozumiem postaci literackie dlatego, że ich problemy są moimi problemami, a nie rozumiem ich zachowań dlatego, że nie miałem dotychczas podobnych doświadczeń. Z tego powodu mogę rozumieć to, co nazywa się fikcją. Rozumiem fikcyjne opowiadania, albowiem całe moje życie opiera się na fikcjach, które produkuję i które produkują inni. Całe moje życie, jakby powiedział Bachtin, dochodzi do mnie w formie opowiedzianej, a więc fikcyjnej, zrobionej, zmanipulowanej (fikcja to ogólna nazwa dla tego, co zrobione). Kiedy dwie zaprzyjaźnione postaci opowiadają mi o swojej kłótni i przedstawiają sprzeczne wersje wydarzeń, to nie jestem w stanie zdecydować, która z nich ma rację. Mogę jedynie przyjąć, że to, co kto inny nazwałby faktem, czyli ich kłótnia, która rzeczywiście się zdarzyła, może być interpretowane na kilka sposobów, że w gruncie rzeczy sama kłótnia nabiera charakteru fikcyjnego, albowiem jest, jak mówią Amerykanie, *made up*, czyli zarówno zrobiona, jak zmyślona, albowiem nie byłem jej świadkiem i teraz mam do niej dostęp jedynie poprzez inne usta i inne oczy. Oczywiście nie dojdę tego, jak było naprawdę, ale też mnie to nie interesuje. Mnie interesuje, czy związek przyjaciół może nadal działać, czy mogą oni (i ja z nimi) się porozumieć, czy możemy wszyscy razem nadal zamieszkiwać ten sam kawałek świata, czy też przeciwnie – czy światy te już się od siebie oddaliły, a zamieszkujący je ludzie z przyjaciół zmienili się w zjadłych wrogów. Interesują mnie także motywy, które kłótnię wywołały, albowiem mówią one bardzo dużo o konkretnych ludziach, także i o mnie. Tak samo, mam wrażenie, czytamy literaturę. Kiedy czytam – tuż przed pisaniem tych słów, pod koniec maja 2009 – opowiadanie z naj-

nowsze numeru „New Yorkera”, umieszczone w dziale „Fiction” (a czytam je, bo ma polskich bohaterów i dzieje się w Krakowie), to w pewnym momencie, choć wiem, że tło jest całkiem zmyślone, albowiem na ulicy Sienkiewicza w Krakowie nie ma podanego przez autora adresu (wiem, bo przez chwilę tam mieszkałem), dziwię się zachowaniu głównego bohatera i zaczynam o nim rozmawiać z kimś, z kim jadę „F-ką” na Manhattan, jak o dobrym znajomym. Dziwię się z wielu przyczyn, które tu są nieistotne, bo najważniejsze jest to, że w ogóle traktuję te opowieści tak, jak traktuję opowieści kogoś, kto był w podobnej sytuacji. Fikcja i niefikcja krzyżują się ze sobą, opowiadanie z „New Yorkera” przeżywam niemal tak samo, jak przeżywam przygody swoje i swoich przyjaciół (także te z ulicy Sienkiewicza), bo tylko dzięki temu wspólnemu przeżywaniu mogę cokolwiek zrozumieć. A zrozumieć mogę tylko to, co mnie jakoś, jeśli nawet niebezpośrednio, obchodzi i dotyczy. Nie ma tu większej różnicy, co i gdzie ktoś coś powiedział, czy wymyślił. Nie mamy instrumentów do tego, by osądzać, co jest prawdą, a co nie. Natomiast mamy instrumenty do tego, by stwierdzić, czy coś rozumiemy, czy nie. Jeżeli z tej opowieści wynika, że rozumienie (i wszystkie jego konsekwencje) przedkładam nad prawdę, to chętnie się z takim wnioskiem – ja, nietzscheanista – zgodzę. Literatura, jak picie wina, czy proste lub skomplikowane rytuały erotyczne jest fenomenem społecznym i jako taka jest niezbędna w naszym życiu. Studiować ją, by odkrywać, że nie ma nic do powiedzenia o nas samych, o innych i o świecie, który razem tworzymy, wydaje się równie bezsensowne, jak kolekcjonowanie butelek wina z założeniem, że żadnej z nich nigdy się z nikim nie wypije. Można to robić, oczywiście, podobnie jak można studiować całe życie różnice między anapestem i daktylem, nie rozumiejąc nic z tego, co się za pomocą anapestu i daktyla chce powiedzieć, o ile ktoś kiedykolwiek chciał coś bardzo ważnego za pomocą tych wyszukanych instrumentów powiedzieć.

### *De nobis ipsis non loquimur*

Nie należy jednak rozumieć tego, co do tej pory powiedziałem, jako *a t a k u n a n a u k ę*. Moja krytyka skierowana jest jedynie przeciwko takiemu modelowi wiedzy i nauki, który wyklucza nie tylko wariantność badania, ale i wszystko to, co wiąże się z pozycją zajmowaną przez podmiot, czyli jego skończonością. Człowiek jest bytem skończonym, uwikłanym w produkowane przez siebie uniwersum symboliczne i nie można nie brać pod uwagę tej zasadniczej jego cechy. Początkowo chciałem – odruchowo – powiedzieć, że staram się zsubiektywizować naukę, przy czym subiektywność oczywiście należałoby brać jako przeciwny biegun obiektywności i rozumieć jako taką postawę, która nie zakłada, że jedyną miarą naukowego powodzenia jest obiektywność, a więc – powtórzę – przekonanie, że obiekt badania mieści się sferze oddalonej zarówno od empirycznej rzeczywistości, jak od egzystencjalnego uwikłania podmiotu. Nie chciałbym jednak wplątywać się w stare nawyki, które wiążą się z lekceważeniem „subiektywności” w obszarze nauki. Jestem pewien, że najlepszym rozwiązaniem tutaj jest w ogóle porzucenie

## Wyznania

paradygmatu „obiektywnego”, a tym samym też wszystkiego tego, co także wiąże się z „subiektywnością”. Niestety nauki humanistycznych polegało na tym, że musiały się zawsze porównywać z naukami ścisłymi czy przyrodniczymi. Niestety to pojawiło się w momencie, w którym Kant, któremu dziś nikt tytułu humanisty by nie odebrał, postanowił filozoficznie uzasadnić możliwość badania przyrody. *Krytyka czystego rozumu* nie wzięła się z chęci wyjaśnienia, jak pracuje rozum albo kim jest człowiek (tym zajął się Kant w *Antropologii*), ale z konieczności dostarczenia niezawodnej metody objaśniania natury. Dlatego autor *Krytyki* mógł jako motto swojej wielkiej pracy położyć cytat z Bacona: *De nobis ipsis silemus*, o nas samych milczymy (i będziemy milczeć). To samo będzie uważał założyciel nowoczesnych nauk humanistycznych (właściwie określenie to jest tautologią, bo innych nauk humanistycznych jak nowoczesne nie ma) Wilhelm Dilthey, który chciał zrobić dokładnie to, co Kant, tyle, że w odniesieniu nie do przyrody, lecz ludzkiej psychiki i jej wytworów. Z tego powodu filozofem, który wyrwał humanistykę z naukowego klinca i szczęśliwie roztrwonił jej metodologiczne dziedzictwo, był Nietzsche.

## Nietzsche i nauka

Stosunek Nietzschego do nauki był dwojaki. Z jednej strony starał się fizykałnie i biologistycznie wyjaśnić podstawowe mechanizmy poznawcze człowieka, traktując nauki przyrodnicze jako poręczne narzędzie do opisu zachowania człowieka. Z drugiej jednak był zdecydowanym przeciwnikiem obiektywizmu, który traktował jako nieużyteczną fikcję, w przeciwieństwie do fikcji użytecznych, jakimi są interpretacje. Problem ten trafnie zdiagnozował Paul Ricoeur w *De l'interprétation*, filozoficznym komentarzu do Freudowskiej psychoanalizy. Wyjaśniając znaczenie wprowadzenia przez Nietzschego do filozofii pojęć, związanych do tej pory z filologią: tłumaczenia (*Deutung*) i wykładni (*Auslegung*), Ricoeur słusznie dowodzi, że w grę przestało już wchodzić

pytanie kantowskie, w jaki sposób subiektywne przedstawienie może mieć obiektywną ważność; to centralne w filozofii krytycznej pytanie ustępuje miejsca pytaniu bardziej radykalnemu. Jakoż problem obiektywnej ważności pozostawał wciąż w orbicie platońskiej filozofii prawdy i nauki, których przeciwieństwem jest błąd i mniemanie. Problem interpretacji jest odniesiony do nowej możliwości, którą nie jest ani błąd w sensie epistemologicznym, ani kłamstwo w sensie moralnym, lecz samo złudzenie.<sup>16</sup>

Nauki humanistyczne są naukami, które opierają się na interpretacji, a tym samym – na przekonaniu, że interpretacja różni się od teorii tym, czym zmienne perypetye jednostkowego istnienia od uniwersalistycznej fikcji. Rzecz nie w tym,

---

<sup>16</sup> P. Ricoeur *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris 1965, s. 34. Posługuję się przekładem fragmentu tej książki, opublikowanym przez S. Cichowicza w „Studiach Filozoficznych” 1986 nr 9, s. 141. Nowy przekład całości: *O interpretacji. Esej o Freudzie*, przeł. M. Falski, oprac. R. Reszke, KR, Warszawa 2008.

że humanistyka nie stosuje metod opartych na wyjaśnianiu, jak chciał Dilthey (bo stosuje), lecz w tym, że wyprowadza ona interpretację poza obszar poznania i wprowadza do obszaru egzystencji, w której człowiek, starając się zrozumieć świat, tworzy użyteczne narracje i objaśnienia, bez których świat nie miałby sensu. Jak pisze autor monografii poświęconej kwestii prawdy i interpretacji u Nietzschego,

świat, dany nam w jakiejś perspektywie lub poprzez interpretację, nie pozwala się doświadczyć bezpośrednio, lecz chce zostać zrozumiany [...]. Rozumienie nie służy [zaś] hermeneutycznemu odzwierciedlaniu pozornie obiektywnej rzeczywistości, lecz spełnia funkcję selektywnego i asymilującego przetwarzania bodźców, właściwego interpretowaniu.<sup>17</sup>

Interpretacja nie była dla Nietzschego jedynie czynnością intelektualną, lecz zakorzeniona była w doświadczeniach ciała wydanego na rozmaite bodźce. Nietzsche nie był jednak empirystą i nie zakładał, że człowiek bezpośrednio doświadcza rzeczywistości, a następnie ją przetwarza w umyśle. Interpretacja jako sposób istnienia zakłada, że niczego nie doświadczamy wprost, lecz wszystko, co dociera do nas poprzez zmysły wmontowujemy w już istniejące ramy, niezależnie od tego, czy będą to ramy czucia, czy wiedzy. Ale oznacza też, że człowiek istnieje dzięki temu właśnie odnoszeniu się, które nie jest wtórne wobec jego istoty, lecz pierwotne.

### Ten przeklęty postmodernizm

Kiedy pojawia się kwestia interpretacji jako podstawy egzystencjalnej, warto dodać parę uwag na temat relatywizmu i postmodernizmu. Jasne jest, że obydwie te kategorie w dyskusjach na temat interpretacji pojawiają się z braku jakichkolwiek innych argumentów. Jasne jest także, że wynikają z kompletnie nieuzasadnionego lęku. Kiedy powiada się, że odejście od obiektywnego modelu wiedzy zakłada, że „wszystko wolno”, to produkuje się straszaka, który nie ma żadnego umocowania w rzeczywistości, poza – rzecz jasna – fantazmatem oponenta. Po pierwsze, nieprawdą jest, że odrzucenie obiektywności jako zasady regulatywnej w nauce wiąże się z anulowaniem wszelkich zasad. Po drugie, nieprawdą jest, że interpretacja jest pozbawiona reguł weryfikacji. Nikt nie poznaje świata, a więc i nie interpretuje go w sposób całkiem dowolny. Wręcz przeciwnie: jeśli dzięki interpretacji możemy orientować się w świecie (a jest to naczelną jej funkcją), to jasne jest, że musi to przebiegać wedle reguł, które nie mogą odnosić się wyłącznie do jednostkowego punktu widzenia. To nie zwolennicy interpretacjonizmu są relatywistami, lecz ci, którzy zakładają, że w ogóle może coś takiego jak dowolność interpretacji nastąpić. Weryfikacja interpretacji następuje w trakcie negocjowania sensu ze światem: czy to światem doznań i informacji, czy to światem innych ludzi. Nawet łamanie reguł uznanych przez innych możliwe jest po uprzednim tych reguł poznaniu i zaakceptowaniu. Nie ma dowolnych interpretacji: są tylko

---

<sup>17</sup> J.N. Hofmann *Wahrheit, Perspektive, Interpretation. Nietzsche und die philosophische Hermeneutik*, de Gruyter, Berlin–New York 1994, s. 110.

interpretacje źle zrobione, nieudolne, wybrakowane, a więc, w ostatecznym rachunku, nieskuteczne. Jeżeli ktoś niewłaściwie interpretuje znaki drogowe i nie dojeżdża do Warszawy tylko do Poznania, to jego błąd polega wyłącznie na tym, że nie dojeżdża tam, gdzie chciał i nikt nie uwierzy, że chciał jednak dojechać do Poznania, a nie do Warszawy, co starał się wmówić innym. Popełnia błąd taki sam, jak ktoś, kto będzie chciał czytać książkę telefoniczną jako literaturę. Książka telefoniczna jako taka może dostarczyć bardzo interesującego materiału analitycznego, ale nie jest literaturą, albowiem w naszym świecie książka telefoniczna leży przy telefonie, a książka literacka przy łóżku. Decyduje – by tak rzec – użytkowa topologia. Można książkę telefoniczną czytać jako literaturę, owszem, i nikt takiego sposobu czytania nikomu nie zabroni, ale też nikt się nie będzie takim sposobem czytania za bardzo przejmował. W tym sensie jest on błędny, że nieskuteczny. Co jednak oznacza skuteczność interpretacji? Po pierwsze oznacza poszerzenie granic naszego rozumienia: dobrą interpretację przedkłada ten, kto pokazuje to, czego do tej pory się nie widziało, nie podejrzewało, ignorowało (tu zgadzam się z Markiewiczem: twórcza interpretacja nie może być oparta na wyczytywaniu z tekstu tego, czego w nim literalnie nie ma; kwestią pozostaje, co to znaczy „literalnie” w takim przypadku), nawet jeśli interpretacja ta zmusi nas do jej odrzucenia. Interpretacja ta nie jest obiektywnie dobra, ale też nie jest subiektywnie dobra. Błąd krytyków krytyków obiektywności polega na tym, że automatycznie zaliczają ich oni do obozu „subiektywistów”, tym samym podważając jakiegokolwiek możliwości uzasadniania interpretacji. Tymczasem interpretacja nie jest jakimkolwiek wymysłem, który można przedkładać innym, nie troszcząc się o jego zasadność. Owszem, jak powiada Nietzsche, każdy ze swego kąta na świat patrzy, ale wszystkie te spojrzenia, po pierwsze, działają wedle reguł, które inni ludzie, należący do tego samego gatunku, dzielą z nami, po drugie zaś, te różne spojrzenia padają na wspólny świat, w którym ludzie poprawiają błędy optyczne innych ludzi, jeśli utrudniają one im życie. By jednak zarówno oftalmolog, jak badacz literatury, mogli poprawiać czyjeś błędy, należy założyć pewną zgodę między stronami społecznego kontraktu. Zgoda ta zakłada, że interpretacje są korygowalne i że można do ich korekcji używać racjonalnych argumentów. Trzeba więc, by dyskutować o interpretacjach, założyć istnienie choćby okolicznościowej racjonalności, choćby tymczasowych reguł, choćby przygodnych prawideł. Bez tego możliwego uzgodnienia interpretacja nie byłaby w ogóle możliwa. Czy jednak wszystkie interpretacje dają się ze sobą uzgodnić? Oczywiście nie. Jeśli interpretacje osadzone są na mocnych światopoglądach<sup>18</sup>, ich autorzy mogą w przestrzeni publicznej starać się rozumieć

<sup>18</sup> Używając terminu „światopogląd” mam cały czas w pamięci Heideggera krytykę światooobrazu, *Weltanschauung*, oraz obrazu świata, *Weltbild*, jako podstawowej modalności istnienia epistemologicznego czy teoretycznego podmiotu. Przez światopogląd rozumiem zbiór przeświadczeń na temat świata, który pozwala w świecie zajmować jakieś określone miejsce, nie zaś technikę przedstawiania świata, zabezpieczającą pozycję podmiotu poza nim. Jeśli szukać w słowniku Heideggera pojęcia najbliższego mojemu rozumieniu „światopoglądu”, to być może

swoje racje, lecz ich nie przyjmować, bo nie pasują one do ich światopoglądu. Spór o interpretację jest w gruncie rzeczy sporem o sposoby widzenia i rozumienia świata. I tak dochodzimy do punktu wyjścia. To, jak widzimy świat i jak go sobie tłumaczymy, nie jest kwestią obiektywności czy subiektywności. Nie jest nawet podnoszeniem własnej subiektywności na poziom obiektywny. Jest natomiast ekspresją czyjegoś poglądu na świat, który nie jest – jak ujmował to Husserl, krytykując Diltheya – kwestią psychologiczną, lecz egzystencjalną. Interpretuję tak, jak egzystuję, w tym znaczeniu, że interpretacja jest sposobem, w jaki mojej egzystencji nadaje sens. Jeżeli tak, to spór o interpretację może być jedynie sporem o różne sposoby (techniki, strategie, modalności) egzystencji. I tam, gdzie rozgrzewa się do białości – nieuchronnie jest.

### Interpretuj!

Tak rozumiana interpretacja staje się oczywiście spoiwem społecznym. Blisko nam jest do tych ludzi, którzy podobnie interpretują, dalej do tych, którzy swe interpretacje opierają na całkiem innych podstawach. I znów, obiektywność nie ma tu nic do szukania. Napisał do mnie kiedyś po lekturze *Czarnego mirtu* mój znajomy, który zaniepokoił się, że stronię w tej książce od interpretacji politycznej, która dla niego, gdy czyta on Gombrowicza, wydaje się kluczowa. On sam jest myślicielem radykalnie lewicowym, nic więc dziwnego, że taką właśnie interpretację uważa – w przeciwieństwie do mnie – za ważną, by nie rzec – najważniejszą. Cóż mogłem odpowiedzieć? Że nie ma racji? Oczywiście, że ma. Co więcej, rozumiem tę jego rację, ale jej nie podzielam. Rozumienie nie ma tu nic wspólnego z akceptacją, podobnie jak nie ma nic wspólnego z wybaczeniem. Z tego, że rozumiem, dlaczego ktoś wyrządził mi szkodę, nie wynika, że mam mu wybaczyć i o wszystkim zapomnieć. Z tego, iż rozumiem, że ktoś przedkłada interpretację polityczną nad egzystencjalną nie wynika, że ja sam mam takie interpretacje robić. Przyjęcie takiego rozumowania prowadziłoby do tego, że wszyscy musimy robić takie same interpretacje, to zaś do tego, że wszyscy musimy być tacy sami. Kiedy więc na przykład ktokolwiek powiada, że dana interpretacja jest fałszywa, bo zrobiona z niewłaściwego punktu widzenia, to oczywiście jest równie dogmatyczny, jak ktoś kto mówi, że nie wolno używać środków antykoncepcyjnych, bo tak naucza papież. Interpretuj i pozwól interpretować innym. To pozornie proste zdanie kryje w sobie, poza oczywistością, poważną przestrożę. Kto nie pozwala interpretować innym, sam z pewnością interpretować nie umie albo nie chce.

---

bliskim jego odpowiednikiem jest *Vorhabe*), co B. Baran tłumaczy jako „wstępny zasób” (*Bycie i czas*, s. 213), a co angielscy tłumacze (Macquarrie i Robinson) oddają jako „for-having”, „something we have in advance” (*Being and Time*, San Francisco 1962, s. 191). *Vorhabe*, w połączeniu z *Vorsicht* (odpowiednio: „wstępny ogłąd”, „fore-sight”) i *Vorgriff* („wstępne pojęcie”, „fore-conception”), tworzą zbiór przesądów, dzięki którym rozumienie świata w ogóle jest możliwe.



## Wyznania

### Sens i tekst

To, o czym piszę w perspektywie egzystencjalnej, w przełożeniu na kwestie interpretacji literackiej dałoby się sformułować w postaci następującego pytania. Co jest wcześniejsze, tekst czy interpretacja? Jeżeli tekst jest wcześniejszy, powiada się chętnie, to tekst steruje interpretacją i nakłada na nią ograniczenia. Pierwszeństwo tekstu wobec interpretacji oznacza granice jego interpretowalności. Z drugiej strony, jeśli to interpretacja ujawnia swą wyższość wobec tekstu, to – w dalszym ciągu referując literaturoznawczą dokę – prowadzi to do przekonania, że istnieją tylko interpretacje, czyli, że „wszystko wolno”.

Chcę zaproponować odmienne rozumienie relacji między tekstem a interpretacją. Nie ma tekstu, który nie byłby przeczytany, albowiem nie ma tekstu, który nie byłby napisany. Mówiąc inaczej: każdy tekst napisany jest i użycie przeczytany i nie chodzi tu tylko o to, że przeczytać go musiał autor, ale o to, że w definicji tekstu zawiera się jego podatność na czytanie. Każdy tekst jest tekstem-do-przeczytania, zanim jeszcze ktokolwiek, poza autorem (którego czytanie skądinąd już umieszcza tekst w tej perspektywie) go nawet realnie przeczyta. Podobnie jak nie ma świata, który nie byłby już zamieszkały, nawet jeśli nikt aktualnie w danym kawałku świata nie mieszka (jest tak dlatego, że definicja świata zawiera w sobie zamieszkiwalność; świat niezamieszkiwalny to pojęcie wewnętrznie sprzeczne), to i nie ma tekstów, które czytania nie zawierałyby w sobie jako ich cechy definiującej. Gdyby teksty nie wpisywały w siebie czytania, nie zostałyby po prostu napisane, tak jak człowiek nie przychodziłby na świat, nie mając w sobie wpisanej właściwości socjalizacji<sup>19</sup>. Nie ma tekstu, który nie zostałby napisany po to, by go ktoś przeczytał i nawet jeśli po jego napisaniu gwałtowny kataklizm taką empiryczną możliwość wykluczy, to i tak tekst ten już został przeczytany, albowiem został napisany.

W tym – zdawałoby się – trywialnie prostym rozumowaniu chodzi mi oczywiście o to, żeby zniweczyć esencjalistyczną dychotomię tekstu i jego lektury, opartą na kartezjańskim podziale świata zewnętrznego i wewnętrznego, która niezmiennie króluje wśród zdroworozsądkowych krytyków. Powiada się bowiem tak: istnieją teksty same w sobie i posiadają one jakiś sens, niezależnie od tego, co napisze o nich jakiś szaleniec albo nieuk. Zakłada się w ten sposób, że sens istnieje niezależnie od czytania tekstu, które wobec niego jest wtórne, na podobnej zasadzie, jak krzesło istnieje zanim ktokolwiek na nim usiądzie. Otóż jest to oczywisty błąd, albowiem na przykładzie krzesła widać wyraźnie, że nie zostałoby ono wytworzone, gdyby ktoś już na nim nie usiadł, gdyby nie wiedział, co to znaczy siedzieć na krześle, albo dokładniej: gdyby nie wiedział, co to znaczy siedzieć,

---

<sup>19</sup> Wyniki badań zapoczątkowanych w latach 70. przez amerykańskiego psychologa Andrew Meltzoffa dowodzą, że już 40 minutowe dziecko potrafi naśladować zewnętrzne otoczenie, co oznacza, że ludzki mózg ma wpisaną w siebie zdolność socjalizacji, która nie pojawia się w trakcie wychowania, lecz go wyprzedza. To między innymi dzięki tej wrodzonej umiejętności naśladowania, gatunek ludzki mógł w swoim rozwoju prześcignąć inne gatunki.

a więc gdyby nie potrafił siedzieć i nie wiedział, że do siedzenia potrzebne są jakieś narzędzia czy meble<sup>20</sup>. Przekłada się to wszystko na trywialną prawdę, że krzesła są do siedzenia, a teksty do czytania. Można krzesłami rzucać, ale nie używa się ich wówczas zgodnie z ich przeznaczeniem, jakim niewątpliwie jest siedzenie na nich. Podobnie jest z tekstami, które niewątpliwie są do czytania, choć czasami można z nich robić rozmaity użytek<sup>21</sup>. Te użytki jednak nigdy mnie nie obchodziły, wobec czego często stawiany mi zarzut, iż uważam, że z tekstami robić można wszystko, na co się ma ochotę, chybia celu. Owszem, można, tylko po co? Pamiętajmy: liczy się skutek.

### Esencje i użycia

Swego czasu, pisząc o interpretacji, podkreślałem radykalną niezbieżność poglądów głoszonych przez esencjalistów i pragmatystów. Pokazywałem, że nie mogą się oni porozumieć, albowiem zakładają odmienne punkty wyjścia. Dla esencjalistów sens wyprzedza użycie (wobec czego mogą mówić o nadinterpretacji, gdy użycie deprawuje sens), dla pragmatystów tak rozumiany sens w ogóle nie istnieje, albowiem rodzi się w trakcie używania tekstu dla jakichś, ściśle określonych celów, wobec czego pojęcie nadinterpretacji, osądzonej z archimedesowego, poza-użytkowego punktu widzenia, jest najzwyczajniej sprzeczne wewnętrznie. Pierwsi twierdzą, że można oddzielić sens od jego użycia, drudzy, że jest to całkowicie niemożliwe.

Zdarzają się wszelako próby załagodzenia tego konfliktu. Należy do nich rozwiązanie Umberto Eco nalegającego na staranne odróżnianie interpretacji, która powinna być uzasadniona, od użycia, które polega na swobodnej grze wyobraźni i z tekstem jako takim się w ogóle nie wiąże. Jak widać jednak Eco nie tylko nie załagodził sporu, ale powtórzył znaną już aporię: albo uzasadniona, bo odwołująca się do tekstu s p r z e d użycia, interpretacja, albo swobodne fantazjowanie, które z rzeczywistym sensem tekstu nie ma nic wspólnego. Taki beznadziejny spór powstaje niemal zawsze, gdy zaczyna się dyskusja na temat interpretacji, co tylko

---

20 Kategoria mebla jest tu całkiem – *nomen omen* – poręczna. Istnieją badacze, którzy teksty traktują jak meble, którymi zapelnia się („mebluje”) jakąś uprzednio gotową przestrzeń. Taką przestrzenią może być na przykład „gatunek” lub „epoka literacka”. Jest moim zdaniem odwrotnie: to teksty tworzą przestrzeń, w której człowiek się porusza, starając się znaleźć w niej odpowiadające mu ścieżki. Można szukać mebli do gotowego pomieszczenia, ale można też szukać pomieszczenia do wyjątkowo cennych mebli.

21 Ale czy rzeczywiście można z tekstu robić inny użytek niż czytanie? Kiedy tekstu używam do czegoś innego niż czytanie, to chcę powiedzieć, że to raczej jego materialnej formy (książki, wydrukowanej kartki papieru) mogę użyć do czegoś innego (podtrzymania chyboczącego się stołu, zapalenia papierosa etc., higienicznego zabiegu). Z tego wyciągnąłbym wniosek, że tekstem jest to wszystko, co daje się przeczytać, co tylko potwierdza moją wykładnię.

zachęca do tego, by wzorem pragmatystów, zmieniać język, za pomocą którego o interpretacji się w ogóle mówi.

Do Eco wszelako warto się odwołać, gdy chce się – jak ja teraz – mimo wszystko, ten pozornie beznadziejny spór załagodzić. Otóż definiuje on tekst, jako „strategię, która ustanawia uniwersum swoich interpretacji”. Muszę przyznać jednak, że odpowiednio ten cytat skracam, albowiem w dalszym ciągu Eco pisze: „interpretacji, jeśli nawet nie «uzasadnionych», to dających się uzasadnić”<sup>22</sup>. Otóż ja chętnie poprzestałbym na tej okrojonej definicji, która powiada, że tekst literacki jest „strategią, która ustanawia uniwersum swoich interpretacji”. Od Eco różnię się tym bowiem, że nie widzę powodu, by to uniwersum ograniczać jedynie do interpretacji uzasadnionych. Jeśli, na co się chętnie zgadzam, tekst ustanawia uniwersum swoich interpretacji, to powinniśmy dodać: w s z e l k i c h interpretacji. Podkreślam: wszelkich, a nawet tych, które chcielibyśmy uznać za nieuzasadnione. Czym innym bowiem jest prawomocność interpretacji, czym innym zaś ich repertuar zaprojektowany przez tekst. Interpretacja, powtórzę swoją tezę sprzed kilku lat, zostaje uprawomocniona nie dlatego, że odsyła do tego, co r z e c z y w i s c i e mówi tekst, ale dlatego, że znajduje największą z możliwych ilość zwolenników, którzy o interpretowanym tekście zgodzą się powiedzieć to samo. Chętnie bym zawiązał dwuosobową komitywę z profesorem Markiewiczem, by zgadzać się z tym, co mówi, a czego nie mówi tekst, tyle, że nie jest to możliwe, bo jednocześnie wkraczałbym w inne komitywy, kierujące się innymi światopoglądami. Interpretacja prawomocna nie jest interpretacją „prawdziwą”, ale wiarygodną, to znaczy taką, w którą chcą uwierzyć inni. Uwierzyć, to znaczy zastosować w swoim życiu i wbudować w swój system referencji, w swoją *Vorhabe*. To, że istnieją n i e c n e interpretacje tekstów to zupełnie inna sprawa i na ich powstawanie wpływu żadnego mieć nie możemy. Możemy jedynie się z nimi nie zgadzać i przekonywać innych, podając na to racjonalne argumenty, że jest to interpretacja mylna. Teksty same jednak nie mogą całkowicie przewidywać użytku, jaki się z nich robi. Projektują go, ale nie całkiem świadomie, jeśli tę kategorię można zastosować w tym wypadku<sup>23</sup>.

<sup>22</sup> U. Eco *Lector in fabula. Współdziałanie w interpretacji tekstów narracyjnych*, przeł. P. Salwa, PIW, Warszawa 1994, s. 86.

<sup>23</sup> Kategorię „nieświadomości” do tekstów zastosował kiedyś w dyskusji nad współczesnym stanem teorii Ryszard Nycz, z którym się pod tym względem całkowicie zgadzam (zob. dyskusja na temat teorii w „Wielogłosie” 1/2007). Istnieje „nieświadomość” tekstu, która może rozmijać się (a najczęściej rozmija) z „intencją” tekstu. Oczywiście każdy tekst posiada swoją „intencję”: nie możemy nie założyć tego prostego faktu, że teksty powstają p o c o ś, w j a k i m ś c e l u, jeśli chcemy teksty interpretować. Interpretacja jednak może dotyczyć i najczęściej dotyczy tego, co tekst nie formułuje wprost jako swej „myśli” czy „intencji”. Na temat założenia intencji jako niezbędnego składnika każdego tekstu przekonująco pisze Stanley Fish w: *Professional Correctness. Literary Studies and Political Change*, Harvard University Press, Cambridge 1995. Czytamy tam, że nie

## Legenda

Powtórzę raz jeszcze. Z oczywistego faktu, że teksty są do czytania nie wynika wcale, że najpierw są teksty, później zaś ich czytanie. Wręcz przeciwnie: z tego, iż są one do czytania wynika n i e r o z ł ą c z n o ś ć tekstu i czytania. W 1910 roku, na marginesie legendy św. Franciszka, Bolesław Leśmian zapisał kilka uwag o legendzie w ogóle, czyli – jak należy rozumieć to słowo: o czytaniu, czy szerzej: interpretacji. Pisał tak: „Jest ona narzędziem, za którego pomocą najłatwiej i najdokładniej wspomina się i utrwała to, co naprawdę istniało”<sup>24</sup>. Na razie Leśmian rozumuje tradycyjnie: najpierw fakty („to, co naprawdę istniało”), później zaś ich utrwalanie. Za chwilę jednak wprowadzona zostaje poważna korekta:

Więcej nawet niż narzędziem i niż grobowcem. Jest jeszcze tym, czym pryzmat dla promienia słonecznego: poprzez legendę bowiem widzimy wszystkie barwy tęczy, zatajonej w duszy jej bohatera. I kto odrzuca legendowość – ten odrzuca duszę, pozostawiając dla swych badań fakt nagi, a raczej fakt pusty, nie mówiący o sobie nic oprócz tego tylko, że stał się i przeminął.

Jeśli Nietzsche mówił, że fakty są głupie, to Leśmian precyzuje tę trafną diagnozę i mówi: fakty są puste i nieme. Fakt nagi jest bezsensowny i dlatego musi zostać opatrzony interpretacją, która nie tylko nada mu sens, ale będzie też dowodem na istnienie duszy. Mówiąc innym językiem, to, co Leśmian nazywa „wszystkimi barwami tęczy zatajonymi w duszy” bohatera legendy zgadza się z tym, co Eco nazywał „ustanawianiem uniwersum interpretacji”. Metafora pryzmatu jest tu bardzo trafna, albowiem pokazuje, że „wszystkie barwy tęczy” są już obecne w fakcie, choć p o k a z ą s i ę tylko wtedy, gdy pozwoli mu się mówić. Jak sugerował już Friedrich Schlegel, „myśląc o faktach, już je odnosimy do pojęć – z pewnością nie jest to obojętne do jakich”<sup>25</sup>. Fakt bez legendy jest niemy, co oznacza, że świat, który ma mieć jakikolwiek sens musi być światem już zinterpretowanym. A więc i spożytkowanym: krzesło ma sens, jeśli służy do siedzenia. Tekst ma sens, jeśli służy do czytania. Życie ma sens, jeśli można je opatrzeć legendą, kiedy można je opowiedzieć. Nie ma rozdziału między faktem a jego interpretacją, podobnie jak nie ma rozdziału między tekstem a czytaniem i – oczywiście – między światem a nami.

Gdy zrównamy czytanie z interpretacją, wynikną z tej nierozłączności dwie poważne konsekwencje.

---

można „skonstruować żadnego sensu [jakiejś wypowiedzi – przyp. MPM] bez przypisania mu jakiejś intencji” (s. 127). Jest to oczywiste w tym samym stopniu, jak to, że intencja nie wypełnia całkowicie semantycznego bogactwa tekstu. Doprawdy nie ma się tu o co spierać.

<sup>24</sup> B. Leśmian *Szkice literackie*, oprac. J. Trznadel, PIW, Warszawa 1959, s. 420.

<sup>25</sup> F. Schlegel *Fragmenty*, przeł. C. Bartl, oprac. M.P. Markowski, WUJ, Kraków 2009, s. 86 (226 fragment z „Athenaeum”).

## Wyznania

1. Nie istnieje sens przed interpretacją. Nie ma sensu, który nie byłby efektem interpretacji. Sens źródłowy jest zawsze sensem wynikającym z interpretacji.
2. Jeśli tak, to interpretacja nie może sensu źródłowego zniekształcić.

Tekst projektuje własne interpretacje i w związku z tym jego sens jest już zaprojektowany, już potencjalnie istnieje. W tym sensie nadinterpretacja nie jest czymś, co przychodzi z zewnątrz, ale tym, co wyciąga konsekwencje z nierozłączności tekstu i lektury. Czy z tego wynika, że istnieją tylko interpretacje? Tak, ale przecież nie chcę przez to powiedzieć, że nie istnieją teksty same. Oczywiście, teksty istnieją, ale nieprawdą jest, że istnieją one same, że one same w sobie milczą, zaczynają zaś przemawiać tylko wtedy, gdy są czytane. Nic nie istnieje na tym świecie samo w sobie i w związku z tym, że wszystko wchodzi w relacje ze sobą i czym innym, nie sposób sobie wyobrazić tekstu, który nie byłby już zawczasu czytany (albowiem został napisany). Teksty mówią od samego początku, a więc są własnymi interpretacjami, które – by się o sobie czegoś dowiedzieć – potrzebują interpretacji przychodzących skądinąd. Jak mówił słusznie Roland Barthes, tylko Inny może napisać moją powieść. Tylko Inny może zinterpretować moje życie. A kim jest ów Inny? Wedle Lacana: miejscem, z którego zostaje zapytany sam o siebie.

W tym (ale pewnie tylko tym) sensie zgadzam się z de Manem: teksty są alegorią własnego odczytania, one są już własnymi odczytaniami, zaś czytelnik jest jedynie tym, kto na własną rękę przywłaszcza sobie jedno z nich i zachęca do niego innych. Tak powstaje interpretacja i tak się ona uprawomocnia. Jeśli mówię, że istnieją tylko interpretacje, to mówię także: istnieją tylko teksty, albowiem między jednymi a drugimi granicy przeprowadzić nie sposób<sup>26</sup>. Jeśli, jak mówiłem wcześniej, teksty same w sobie byłyby głupie, to teksty projektujące uniwersum swoich interpretacji są mądrzejsze od ich interpretatorów. A „najmądrzejsze” teksty to takie, które zawierają w sobie uniwersum interpretacyjne o nieodgadnionych konturach. Teksty takie to arcydzieła.

## Co tu styka?

Tu wracam do humanistyki. Jeśli powiadam, że powinna być przestrzenią kształcenia wrażliwości, to powiadam także, że jest ona dyscypliną interpretacji. Nie są nauką w tym sensie, w jakim nauką jest fizyka czy geografia. Z tego powodu niechętnie używam wyrażenia „nauki humanistyczne”, choć ochoczo stosuję słowo „humanistyka”, które przypomina inne słowo, całkiem nie od rzeczy, gdy mowa jest o pewnej dyscyplinie, mianowicie „gimnastykę”. Humanistyka to taka gimnastyka umysłu, która uczy nas lub wzmacnia przekonanie, że ludzie różnie sobie świat z dostępnych znaczeń komponują, aczkolwiek robią to w tej samej przestrzeni,

---

<sup>26</sup> Taki właśnie jest – jak to rozumiem – sens słynnego powiedzenia Derridy *il n'y a pas de hors-texte* z *De la grammatologie* (Ed. de Minuit, Paris 1967, s. 227).

**Markowski** Wrażliwość, interpretacja, literatura

w której i my się trudzimy. A że przestrzeń ta jest zawsze przestrzenią tej lub innej wspólnoty, to i dlatego humanistyki od polityki oddzielić niepodobna. Humanistyka, by miała sens, musi być polityką wrażliwości.

## Abstract

**Michał-Paweł MARKOWSKI**  
**University of Illinois (Chicago)**  
**Jagiellonian University (Kraków)**

### Sensitivity, Interpretation, Literature

*A reply to the questionnaire on the occasion of the 20th anniversary of Teksty Drugie: my personal views on literature, literary studies and other issues of consequence.*

While opposing an 'objectivistic' model of science, the author suggests that the humanities be conceived of as a 'formation of sensitivity' – as a pre-cognitive sphere of relations and intercourses with the world, strictly associated with interpretation.