

Dwa typy krytyki etycznej i ich pogranicze.

Andrzej Skrendo

Andrzej SKRENDO

Dwa typy krytyki etycznej i ich pogranicze

Dwa typy krytyki etycznej i ich pogranicze – oto mój temat. Pierwszy typ odwołuje się do filozofii Emannuela Levinasa, drugi – Richarda Rorty’ego. Aby pokazać pogranicze obu typów, odwołam się do propozycji składanych przez Michała Pawła Markowskiego. Wiem oczywiście, że *new ethical criticism* posiada wiele źródeł. Ograniczam się do Levinasa i Rorty’ego tylko dlatego, że ich myślenie o etyce daje się opisać jako rodzaj opozycji. Wedle pierwszego, inność nigdy nie zostanie przyswojona i właśnie ta niemożliwość jest warunkiem możliwości istnienia etyki. Wedle drugiego, postawa etyczna polega na nieustannym przyswajaniu inności. W perspektywie Levinasa mówienie o inności jest katachrezą – praktyką nazywania za pomocą znanych słów tego, na co słów nie ma. Rorty zdaje się sądzić, że może być tylko synekdochą, gdyż opiera się na relacji części i całości. Zobacz w tym, co obce, element kultury, do której sam przynależysz – oto „imperatyw katagoryczny” Rorty’ego.

Levinas, aby opisać wyjątkowość Innego, mnoży odróżnienia. Przede wszystkim odróżnia Innego od Toż-Samego. Nie istnieje między nimi żadna styczność ani kontakt, są od siebie zupełnie niezależni. W książce *Całość i nieskończoność* oddziela potrzebę od pragnienia – potrzeby można zaspokoić, pragnienie ma charakter metafizyczny i zaspokoić się nie daje. Jest bowiem pragnieniem bycia „gdzie indziej”, tęsknotą za krainą, w której nigdy nie byliśmy i z której – mimo to – czujemy się wygnani. W *Inaczej niż być lub ponad istotą* twierdzi, że inność nie pozwala się uchwycić jako inne bycie, lecz tylko jako inność inna od samego bycia. Raz jeszcze podkreśla też różnice między ontologią a metafizyką, między Heideggerowską opozycją „bycie – byt” a własną koncepcją Innego, który sytuować ma się przed tą opozycją. Levinas wymyśla tak wiele dystynkcji, aby ukazać bezwarunkowość nakazu, który nakłada na mnie Inny. Uważa bowiem, że obliuguje nas tylko taki obowiązek, jaki został nam narzucony. Każda służba, którą podejmujemy z własnej woli, jawi się mu jako przejaw egoizmu. Gdy mówi o Innym, twierdzi, że Inny nas

Skrendo Dwa typy krytyki etycznej...

nachodzi, nawiedza, opętuje, podporządkowuje sobie i czyni z nas swego zakładnika. To nie ja konstytuuję Innego mocą swej-podmiotowej władzy, lecz przeciwnie – to on konstytuuje mnie jako podmiot, narzucając mi wymóg nieskończonej odpowiedzialności.

Levinas – jak podkreślają niemal wszyscy jego komentatorzy – boryka się z językiem. Jak bowiem wypowiedzieć inność, aby jej nie zredukować do toż-samości? Jak mówić o tym, co jest ponad lub przed byciem, skoro nasz język zbudowany został na czasowniku „być”?¹ W szkicu o Celanie Levinas pochwała autora *Fugi śmierci* za to, że jego wiersze mieszczą się na poziomie presyntaktycznym i prelogicznym. Co – jak dodaje – stanowi dziś normę². Poezja jest zatem potrzebna Levinasowi z powodu swego antyesencjalizmu. Jego filozofia spełnia się i niejako domyka we wskazaniu na literaturę jako język Innego.

Pochwała literatury wieńczy również myślenie Rorty'ego. Rorty jest przeciw esencjalizmowi – za historyzmem; przeciw filozofii – za powieścią; przeciw argumentacji – za redyskrypcją. Literatura wydaje mu się najważniejsza, ponieważ rozszerza i wzmacnia nasze doświadczenie moralne, pozwala nam bowiem zaznać sytuacji, których normalnie nie moglibyśmy zaznać. Odwołuje się do naszej wyobraźni, rozwija ją i umożliwia wczucie się w przeżycia obcych. Zwiększa naszą ludzką solidarność, poszerza grupę, do której odnosimy zaimek „my”. W *Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth-Century America*³ Rorty odróżnia reformistyczną lewicę sprzed lat 60. od lewicy współczesnej. Ta wcześniejsza skupiała się na opresji mniejszości i głosiła pogląd, że wszyscy są równi niezależnie od koloru skóry. Dzisiejsza powiada, że z szacunku dla siebie i dla różnic dzielących Amerykanów, Stany Zjednoczone nie powinny tworzyć kulturowego tygła. Rorty tęskni za tą wcześniejszą. Oskarża więc politykę tożsamości (*identity politics*), rdzeń dzisiejszej lewicy kulturalnej, o to, że dyskredytuje poczucie wspólnoty, bez którego nie może istnieć Ameryka i bez którego niemożliwa staje się wszelka zmiana socjalna i polityczna⁴.

¹ E. Levinas, nawet gdy przedstawia tę trudność, czyni to w sposób trudny (*Inaczej niż być lub ponad istota*, tłum. P. Mrówczyński, Warszawa 2000, s. 18); „*Inaczej niż być* wypowiada się w mówieniu, które musi także od-mówić [*se de dire*], aby w ten sposób wyrwać *inaczej niż być* temu, co powiedziane, w którym *inaczej niż być* zaczyna już znaczyć tylko *być inaczej*. Czy owo ponad byciem, które wypowiada filozofia – i które wypowiada ona z mocy samej transcendencji *tego, co ponad* – wikła się w formy wypowiedzi służebnej bez szans na pozbycie się tego brzemienia?”

² E. Levinas *Paul Celan. Między bytem a innością*, w: tenże: *Imiona własne*, tłum. J. Margański, Warszawa 2000, s. 48.

³ R. Rorty *Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth-Century America*, Cambridge-Harvard UP, 1998.

⁴ Podejmuje zatem pewne idee konserwatywne, które wcześniej pojawiły się w takich książkach jak *The Disuniting of America* Artura Schlesingera Jr. (1992) i *The Twilight of Common Dreams: Why America Is Wracked by Culture Wars* Todda Gitlina (1995); autor krytykuje w niej m.in. Rorty'ego za jego antyfundamentalizm, który dostarczać

Polemiki

Wedle Rorty'ego zatem – warto to powtórzyć – postawa etyczna polega na anektowaniu tego, co inne. Ci, którzy pozbawiają nas chęci, aby to czynić, działają nieetycznie i antyspołecznie. Inny wyraża się przez synekdochę, zabieg *pars pro toto*, gdyż musi stać się częścią tego, co nasze i swojskie. W Innym powinienem rozpoznać kogoś takiego jak ja – oto kwestia najważniejsza. Przeciwnie myśli Levinas. Wedle niego, fundamentalna sytuacja etyczna to taka, w której Inny pozostaje absolutnie inny: nie sposób go przywołać, opisać, zapowiedzieć, wyobrazić sobie. W *Inaczej niż być lub ponad istotą* czytamy:

Bliźni nie obchodzi mnie dlatego, że uznany zostaje za kogoś, kto należy do tego samego gatunku, co ja. Jest właśnie i n n y.⁵

Rorty nigdy by się z tym nie zgodził. Oczywiście różnica wynika w części stąd, że pojmuje on inność jako kategorię społeczną i polityczną, a Levinas jako metafizyczną. Owe dwa aspekty prowadzą więc do niezgody, ale nie muszą. Wolno utrzymywać bez popadania w sprzeczność, że inność metafizyczna manifestuje się przez inność etniczną, rasową lub seksualną. Ta pierwsza jest nieuchwytna, druga uchwytna i to uchwytna – by tak rzec – aż za bardzo. Inności uchwytny jawią się jako manifestacje tej nieuchwytny, ale ta nieuchwytny nie daje się do nich sprowadzić.

Obok odmiennosci istnieją też podobieństwa między Levinasem a Rortym. Łączy ich przede wszystkim ambicja stworzenia etyki anty-Kantowskiej, to znaczy takiej, która nie opiera się na założeniu, że moralność jest kwestią stosowania ogólnych zasad. Innym punktem wspólnym jest filozofia Heideggera. Autora *Bycia i czasu* łączy z Levinasem i Rortym nadzieja pokładana w literaturze. Choć oczywiście każdy z nich ma własne powody, aby nadzieję tę żywić. Heidegger widzi w literaturze mowę bycia, przestrzeń istoczenia nieskrytości, manifestację sygetyki języka (jak tłumaczy w *Przyczynkach do filozofii*⁶); Levinas uważa literaturę za mowę jeszcze starszą niż mowa bycia, za język komunikujący wtedy, gdy brak komunikacji (chodzi tu oczywiście o sytuację spotkania z Innym); Rorty – za najskuteczniejszą metodę indywidualnej autokreacji i sposób budzenia społecznej nadziei. I jeszcze jedno, Levinas i Rorty patrzą na Heideggera przez pryzmat jego zaangażowania w nazizm. Obaj też nie lubią Heideggerowskiej pogardy dla tego, co społeczne (Rorty), dla etyki (Levinas). Zajmowanie się etyką Heidegger – jak wiadomo – uważał za dowód powierzchowności i podrzędności umysłowej.

ma uzasadnienia ideologiom separatystycznym. Jeden z komentatorów (David Palumbo-Liu, *Awful Patriotism: Richard Rorty and the Politics of Knowing*, „Diacritics” 1999. Spring, s. 45) powiada, że dokonując takiej krytyki Rorty w sposób „mimowolny, ale i nieunikniony odstępuje od swego antyfundamentalizmu”.

⁵ E. Levinas *Inaczej niż być...*, s. 145.

⁶ Zob. *Przyczynki do filozofii. (Z wydarzania)*, przeł. B. Baran i J. Mizera, przedmowa J. Mizera, Kraków 1996, s. 86.

Skrendo Dwa typy krytyki etycznej...

Wydaje się, że autorzy *Konsekwencji pragmatyzmu oraz Całości i nieskończoności* mogą być uznawani za patronów dwóch najważniejszych tendencji panujących w krytyce etycznej. Pierwsza z nich traktuje literaturę jako opowieść o tym, jak powinniśmy (lub nie powinniśmy) traktować Innego. W ujęciu tym literatura jawi się jako źródło przykładów etycznego (lub nieetycznego) stosunku do inności. Tak uważa Rorty, gdy – na przykład – powiada, że to przede wszystkim literaturze zawdzięczamy naszą świadomość, że niewolnictwo jest złem. Podobnie myśli – *mutatis mutandum* – Martha Nussbaum (z punktu widzenia Rorty’ego Nussbaum jest jednak nazbyt esencjalistyczna, gdy kładzie nacisk – w *Love’s Knowledge* – na podobieństwa między literaturą a filozofią moralną, gdy sięga do Arystotelesa, który – wedle Rorty’ego – jest w gruncie rzeczy platońskim esencjalistą i gdy posługuje się pustym i nieużytecznym – jak sądzi Rorty – pojęciem *the good life for a human being*). Druga tendencja – mieszczą się w niej m.in. Hillis Miller i Derek Attridge – opiera się na założeniu, że doświadczeniem etycznym jest samo doświadczenie czytania tekstów. To tekst jest Innym, Innym, który nigdy nie poddaje się asymilacji (Attridge – nawiązujący do Barthes’owskiego odróżnienia tekstu od dzieła – powiedziałby zapewne: „dzieło”)⁷. Dodajmy, że i Hillis Miller i Attridge czytają Levinasa przez Derridę, mimo wszystko kładą więc nacisk na konieczność negocjacji z Innym, na aporię obcości, która polega na tym, że obcość – aby mogła dla nas cokolwiek znaczyć – musi częściowo przestać być obcością.

Rorty’ego interesuje bardzo aspekt społeczny czytania, zastanawia się, jak literatura oddziałuje na świadomość zbiorową. Z pewnego punktu widzenia można powiedzieć, że ją instrumentalizuje. Ale po pierwsze, czyni tak świadomie, zaś samo to odróżnienie – to rzecz druga – z punktu widzenia dzisiejszej świadomości teoretycznej jawi się bardzo niejasno. Inaczej stawia problem Hillis Miller w *Ethics of Reading*. Niezwykle ciekawą dyskusję wywołały jego tezy podczas zorganizowanej w 1994 roku dyskusji „Humanistic Discours and the Others”⁸. W dyskusji wzięli udział m.in. Derrida, Wolfgang Iser i Murray Krieger. We wprowadzeniu Hillis Miller powtórzył swoje tezy z *Ethics of Reading*: nie zaprzecza, że czytanie i pisanie uwarunkowane są kulturowo i historycznie; że posiadają specyfikę narodową, rasową, klasową, płciową i językową; przede wszystkim jednak – twierdzi – gdy piszemy, lub czytamy, kontaktujemy się z Innym. Na pytanie, czy Inny może być partnerem dialogu, Hillis Miller odpowiada: tak, jest to możliwe dzięki mechanizmowi „performatywnej katachrezy”. Na pytanie, czy doświadczenie inności nie niszczy instytucji uniwersytetu, jest bowiem jednostkowe, nie zaś egzemplaryczne, pada odpowiedź: nie, to, co jednostkowe, nie daje się wprawdzie zinstytucjonalizować, ale uniwersytet to właśnie instytucja pozwalająca jednostkowość ocalić. Hillisa Millera popiera Derrida, który jednak nieco przenosi akcenty. Wy-

⁷ Zob. M.P. Markowski *Zwrot etyczny w badaniach literackich*, „Pamiętnik Literacki” 2000 z. 1.

⁸ „Surfaces” 1994, Vol. 4; posługuję się wersją z internetu:
http://www.pum.umontreal.ca/revues/surfaces/vol6/miller_1.html

jaśnia, że gdy naucza, traktuje dzieło egzemplarycznie, jednocześnie usiłuje jednak za wszelką cenę zachować jego jednostkowość. Poddaje więc dzieło nieustannym negocjacom, których stawką jest ocalenie jego inności. Najbardziej uparty i osamotniony okazuje się Iser. Pyta, jak można dostrzec Innego i odróżnić rodzaje inności bez kategorii tematu i horyzontu? Otrzymuje grzeczną i niejasną odpowiedź od Hillisa Millera oraz stanowczą (co nie znaczy, że jasną) od Derridy: Inny pojawia się w sposób, który nie jest pojawieniem; kiedy przychodzi, nie ma horyzontu ani tematu, ponieważ Inny podważa ich odróżnienie; jeśli jest coś takiego, jak czysta obcość, czysta inność, to nie jest ona tylko nietematyzowalna... Kiedy Iser chce o coś zapytać Derridę, ten nie dopuszcza go do głosu. Gdy wreszcie może coś (pod koniec) powiedzieć, uporczywie powraca do pytania, jak nazywać nietematyzowalną inność. I otrzymuje jednozdaniową odpowiedź od Hillisa Millera: za pomocą katachrezy.

Dyskusja ta jest ciekawa, bo pokazuje kłopoty, które mają literaturoznawcy z kategorią Innego. Jeśli inność – tak jak rozumieją ją niektórzy zwolennicy Levinasa – manifestuje się jako zdarzenie przemieniające czytelnika i w zdarzeniu tym sama się przemienia (asymiluje), to jakie ma to konsekwencje dla praktyki interpretacyjnej? Jak zmieniają się wspólnotowe mechanizmy czytania (myśl, że czytanie przypomina relację Innego z Toż-Samym, to przecież idealizacja)? Jak mogą negocjować z kimś, kto chce mnie opętać?



Powiedziałem, że zwrot w kierunku literatury, jaki obserwujemy u Levinasa i Rorty'ego, jest czymś, bez czego ich filozofia nie daje się pomyśleć. Ta okoliczność określa bardzo mocno sens pytania, które zadają sobie często krytycy etyczni: jak idee formułowane na gruncie filozofii odnieść do doświadczenia czytania? Okazuje się bowiem, że nie trzeba specjalnego wysiłku, aby to uczynić. Nie wynika stąd, że ginie różnica między filozofią a literaturą. Trzeba o niej pamiętać, choć trudno ją uchwycić. Być może właśnie ta różnica decyduje o tym, że odmienne, a nawet sprzeczne, tradycje filozoficzne krzyżują się w wielu tekstach, które mieszczą się w nurcie krytyki etycznej.

Za przykład niech nam posłuży jeden z artykułów Michała Pawła Markowskiego – *Literatura i interpretacja*. Markowski sam podkreślał, że właśnie kwestie etyczne miał na celu – gdy artykuł ten pisał – w swej odpowiedzi na polemikę Tomasza Kunza⁹. Nie zamierzam roztrząsać, ani tym bardziej rozstrzygać ich sporu. Rozumiem intencje Kunza, ale jego argumentację uważam za nieco niefortunną. Markowskiego nie warto atakować z pozycji konserwatywnych, lepiej rozważyć, na ile skutecznie broni on sprawy, która jest (jak ufam) naszą wspólną – Markowskiego,

⁹ M.P. Markowski *Literatura i interpretacja*, „Teksty Drugie” 2001 nr 5; T. Kunz *Swoją do swojego po swoje?* (Kilka uwag do tekstu Michała Pawła Markowskiego), „Teksty Drugie” 2002 nr 1-2; M.P. Markowski *Nieswoją po swoje*, „Teksty Drugie” nr 4.

Skrendo Dwa typy krytyki etycznej...

Kunza i moją – sprawą. Jak ją nazwać? Może za pomocą takiego oto pytania: „Na czym oprzeć etykę lektury, jeśli nie na scjentystycznych wartościach oferowanych przez tradycję strukturalizmu?”

Markowski wykonuje dwa gesty jednocześnie: „quasi-transcendentalny” oraz pragmatyczny. Głosi nieograniczoną wolność czytania i w imię tej wolności znosi wszelkie różnice epistemologiczne, pozwalające różnicować poszczególne lektury. Wedle niego, nie istnieje różnica między skrupulatną egzegezą a demonicznym użyciem, ponieważ egzegeza to też użycie, tylko że takie, które nie chce się do tego, że jest użyciem, przyznać; w tekście nie ma niczego, co by nam podpowiadało, które użycie mamy wybrać; wybieramy to, co nam każe wybrać nasz światopogląd lub to, co daje nam przyjemność; o wszystkim decyduje cel, a nasze cele nie dają się ocenić w żaden niesprzeczny sposób (nieoparty na błędnym kole). Wobec niczym nieograniczonej swobody czytania teoria interpretacji kapituluje i ustępuje miejsca opisom konkretnych sytuacji, w których ludzie biorą do ręki książki.

Markowski nie cofa się przed żadną konsekwencją wynikającą z przyjętych założeń. Twierdzi m.in., że jedynym kryterium oceny interpretacji jest jej „perswazyjno-demagogiczny charakter” (s. 57). Co to znaczy, wyjaśnia na przykładzie istniejących odczytań Nietzschego. Powiada, że wszystkie one są prawdziwe (zauważmy, że nie bierze tego słowa w cudzysłów), także interpretacja Rosenberga:

Fakt, że nikt już dziś interpretacji Rosenberga nie traktuje poważnie, świadczy nie o tym, że jest to zła interpretacja, ale o tym, że nie znajduje już ona dziś wystarczającej liczby czytelników, którzy by za nią stanęli. Nie ma więc złych i dobrych interpretacji (użyć) tekstu. Są natomiast mniej lub bardziej interesujące preteksty do wytwarzania kolejnych tekstów. Jeśli ktoś uzna, że powinien rozpuścić dyskusję z Heideggerem na temat metafizyki Nietzschego, to znaczy, że Heidegger napisał interesującą interpretację. Jeśli w lekturach akademickich brakuje dziś marksistowskich tekstów Lukácsa, to znaczy, że nie są one warte dyskusji i z tego powodu są do niczego. Rzecz nie polega więc na tym, czy interpretacja jest ścisła, czy nieścisła, prawdziwa lub fałszywa, ale czy warto z nią dyskutować, czy nie warto.

(s. 57)

Pod adresem tej argumentacji nasuwa się kilka pytań. Czy naprawdę tylko liczba zwolenników decyduje o wartości interpretacji? Jeśli tak, to jak ich liczyć i co zrobić z przykrym faktem, że zwolennik zwolennikowi nierówny? I czy aby na pewno winniśmy się z powstałej sytuacji cieszyć? (Markowski konstatuje swe odkrycie z zadowoleniem). Czyż nie jest kłopotliwa intelektualnie sugestia, że osiągnięcie zgody we wspólnotach interpretacyjnych polega na przyłączaniu się do większości i że takie przyłączenie wystarcza, aby zagwarantować interpretacji „użyteczność”? Czy Markowskiemu – na gruncie jego własnych założeń – wolno powiedzieć, że z faktu, iż w spisach lektur uniwersyteckich nie ma marksistowskich dzieł Lukácsa wynika, że są one „do niczego”? Czy nie powinien raczej – jeśli nie chce mylić pragmatyzmu z dogmatyzmem – powiedzieć, że raczej tylko jakimś „nam” (okreś-

lonym czasowo i politycznie) książki te wydają się „do niczego”? Czy warto wspinałomyślnie przyzwalać na interpretację Rosenberga (i jakiegokolwiek inne zmierzające do podobnych celów), jeśli zwolennicy tej wykładni pragną pozbawić nas wolności, w imię której dopuszczamy ich do debaty? Czy Markowski – w tym kluczowym momencie – nie powinien zamiast „zła interpretacja” powiedzieć „niepoprawna”? Powstałoby wtedy interesujące pytanie, czy niepoprawne interpretacje są złe (etycznie) i czy kryterium prawomocności interpretacji da się zastąpić kryterium jej „tolerowalności” (s. 65). Ale pytanie to nie pada.

Niejasne jest kluczowe twierdzenie mówiące, że spory o interpretacje są nierozwiązywalne, bo o wszystkim decyduje światopogląd. Po pierwsze, wikła się ono w paradoks samoodniesienia. Szkic *Literatura i interpretacja* nie kończy się bynajmniej stwierdzeniem, że światopogląd Markowskiego jest tyle samo wart, co światopogląd tych, przeciw którym Markowski się zwraca. Markowski nie poprzestaje na stwierdzeniu nierozstrzygalności, lecz za pomocą pojęcia nierozstrzygalności dokonuje rozstrzygnięć. Choć zatem spory o interpretacje pozostają nierozstrzygalne, to jednak dają się rozstrzygnąć – mianowicie w artykule Markowskiego. Po drugie, twierdzenie o światopoglądowym charakterze interpretacyjnych sporów samo się podważa – na mocy własnych, utylitarnych założeń. Nie dlatego, że jest za słabe, lecz za mocne. Za jego pomocą można unieważnić (lecz nie rozwiązać!) każdy literaturoznawczy spór, nie tylko spory interpretacyjne. Każdego stanowisko w jakimkolwiek konflikcie można przecież bronić za pomocą powiedzenia, że nikt nie ma prawa narzucać nam swego światopoglądu, a właśnie o to mu chodzi, skoro chce nas przekonać do swej racji (jakakolwiek by ona była). Po trzecie, twierdzenie Markowskiego jest mało użyteczne, ponieważ nie daje się przekuć w jakąś zasadę hermeneutyczną. Nie istnieje żadna *quasi*-marksistowska reguła, na mocy której określone światopoglądy owocują określonymi interpretacjami. Po czwarte, analizowane twierdzenie nie staje się wcale jaśniejsze ani lepiej uzasadnione po przyjęciu „kryterium użyteczności”. Zastąpienie pary „prawdziwe – nieprawdziwe” parą „użyteczne – bezużyteczne” daje niewiele, ponieważ dalej nie wiemy, dlaczego mielibyśmy wybierać raczej to, co użyteczne niż to, co nieużyteczne? I co jest miarą użyteczności?

Czy wątpliwości te można uchylić za pomocą odróżnienia, na które Markowski kładzie nacisk w swej polemice z Kunzem i powiedzieć, że bezwarunkowa wolność mieści się na poziomie „*quasi*-transcendentalnym”, zaś na poziomie empirii obowiązują wszystkie reguły fachu? Obawiam się, że nie. Jeśli Markowski namawia nas tylko (i aż) do zmiany postawy wobec tekstu, to nieograniczona wolność czytania, którą głosi, znaczy, iż czytanie nie-znawców niczym nie różni się epistemologicznie od czytania znawców i że wszystkie reguły rządzące lekturą znawców mają odtąd umocowanie nie transcendentalne, lecz instytucjonalne. Wówczas jednak brawurowe wystąpienie Markowskiego okazuje się pochwałą tego, co jest – i niczego nie zmienia. Dziwić może za to przesada, z jaką Markowski zwalcza taki rodzaj pewności, którego nikt dziś – naprawdę nikt, nawet najbardziej zatwardziali strukturaliści – nie broni. Bo przecież nawet gdy Edward Balcerzan wysyła post-

Skrendo Dwa typy krytyki etycznej...

strukturalistów do „Izby wytrzeźwień” (tytuł jego nowego cyklu felietonów w „Arkuszu”), to przecież jest to w gruncie rzeczy gest obronny... Jeśli natomiast bezwarrantowa wolność wyraża się (empirycznie) w uczynieniu z użyteczności kryterium „tolerowalności” (bo przecież nie prawomocności) interpretacji, to argumentacja Markowskiego jawić się zaczyna jako zaskakujący przykład dezynwoltury i rodzi sporo niepokojących konsekwencji. Co stwierdzam ze smutkiem i samokrytycznie¹⁰.

Wróćmy do naszego głównego pytania: jak uzasadnić cnoty interpretacyjne, jeśli nie za pomocą wartości oferowanych przez paradygmat scjentystyczny? Albo – to inna wersja tego samego pytania – jak przekonać ucznia, żeby zechciał podjąć trud nauki podstaw filologicznego rzemiosła w sytuacji, gdy upada wiara w szczególnie status czytania znawców i w to, że tekst domaga się jakiegoś określonego typu lektury? Lub jeszcze inaczej – czym są owe konkretne sytuacje, w których ktoś bierze do ręki książkę i czyta, których opisem mamy się zająć po śmierci teorii? Markowski wyjaśnia, że nasza niczym nieograniczona wolność dotyczy momentu, kiedy jeszcze nie zdecydowaliśmy się, jak czytać. Lecz co dzieje się później? Jeśli wybierzemy drogę egzegezy, wszystko, co następuje potem i co nazywamy interpretacją, przebiega wedle rygorów, jakie znamy. Z kolei wybór „demonicznego użycia” okazuje się niepełnoprawny, bowiem nie wchodzi w grę w najbardziej powszechnej sytuacji lekturowej – w szkole. Tutaj ci, którzy wierzą w „demoniczne użycia”, napotkają w odpowiedzi nagą przemoc instytucji, nagą – gdyż kamuflowanie tej przemocy za pomocą epistemologicznych uzurpacji teorii jest (jak mniema Markowski) jeszcze gorsze. Wychodzi więc na to, że „konkretne sytuacje”, o których mówi Markowski, to sytuacje, które przydarzają się znawcom – takim np. jak Roland Barthes. Ale to przecież Barthes’a oskarżano o to, że jego koncepcja przyjemności czytania to burżuazyjna, indywidualistyczna fikcja...

Oczywiście zmiana postawy wobec tekstu to – wbrew pozorom – niemało (rzekłbym nawet, że niemal wszystko). Pytanie jednak, czy po tej zmianie etyczne podejście do tekstu opierać się będzie na naszej czytelniczej bierności czy aktywności? W perspektywie Rorty’ańskiej synekdochy czytanie jawi się jako gwałt na tekście. To my jesteśmy aktywni, tekst zaś całkowicie bierny. Możemy z nim uczynić wszystko, co uczynić pragniemy, gdyż jego plastyczność jest nieskończona. Nie oznacza to, że z każdym tekstem zdołamy, lub powinniśmy próbować uczynić

¹⁰ W Krasicy, gdy Markowski wygłaszał swój tekst podczas XXX Konferencji Teoretycznoliterackiej, odniosłem wrażenie, że dyskusja omija ważne kwestie, zwłaszcza etyczne, czemu dałem wyraz w swym sprawozdaniu („Teksty Drugie” 2001 nr 5). Stało się tak – jak sugerowałem – nie bez winy autora referatu, któremu zależało na tym, aby jego glos zabrzmiał dobitnie i nieco prowokująco. Teraz, nieskrępowany obowiązkami sprawozdawcy, wracam do sprawy etyki lektury, rozwijając swe wątpliwości, w których utwierdziła mnie odpowiedź Markowskiego na polemikę Kunza.

wszystko, lecz że cokolwiek zrobimy, zawsze będzie to użycie. Między poszczególnymi interpretacjami i tekstami zachodzą wprawdzie różnice, lecz – nie różnice epistemologiczne. Nie istnieje żadna sfera *quasi*-transcendentalna, która by nas bezwzględnie obligowała, lub na poziomie której dana by nam była absolutna wolność. Z kolei w perspektywie Levinasa nie ma mowy o jakimś „my” – wszystko, co najważniejsze, dzieje się między mną a Innym. Ja jestem bierny i tylko odpowiadam na wezwanie Innego, wezwanie które poprzedza mnie w swej nieusuwalnej diachronii. To ja – niejako – jestem gwałcony i brany w niewolę. Markowski w osobliwy sposób łączy te dwa ujęcia – *quasi*-transcendentalne uzasadnienie nie dotyczy istnienia Innego, który mnie zniewala, lecz bezwarunkowej wolności czytania. Wolność ta stanowi konieczny warunek wszelkiej lektury i gwarantuje jej etyczność. Warunkiem wolności okazuje się zupełna bierność tekstu, który (przynajmniej na poziomie *quasi*-transcendentalnym) nie mówi nic o tym, jak go czytać. Dalej, na poziomie empirycznym i po wyborze drogi egzegezy, też – jak się zdaje – nic nie mówi, ale staje się za to elementem pewnej instytucjonalnie określonej praktyki, która określa granice swobody interpretacyjnej.

Argumentacja ta budzi wątpliwości przynajmniej w trzech punktach. Po pierwsze, „perswazyjno-demagogiczne” kryterium „tolerowalności” interpretacji ani nie wynika z *quasi*-transcendentalnej wolności czytania, ani nie potrzebuje tego rodzaju uprawomocnień. Pragmatystyczne zrównanie statusu wszystkich odczytań nie dopuszcza wyjątków – a takim wyjątkiem jest dekret o istnieniu sfery *quasi*-transcendentalnej. Po drugie, jeśli absolutna wolność na poziomie *quasi*-transcendentalnym oznaczać musi zezwolenie na interpretacje rasistowskie na poziomie empirycznym lub (w najlepszym razie) uzasadnia *status quo*, to nie mamy wcale do czynienia z myśleniem etycznym, lecz z pomieszaniem pojęciowym, albowiem ze zdania „nie ma różnicy epistemologicznej między odczytaniem” nie wynika zdanie „nie ma różnicy etycznej”. Po trzecie wreszcie, *quasi*-Hegłowska argumentacja, na mocy której liczba zwolenników zaświadcza o tym, że interpretacja jest potrzebna, a ta okoliczność zapewnia z kolei jej (interpretacji) „tolerowalność”, stanowi niestety przede wszystkim zachętę do cynizmu.

Na szczęście na cynizm nie jesteśmy skazani, nawet jeśli komuś z nas przydarzyło się być pragmatystą. Kryterium użyteczności nie musi bowiem oznaczać akceptacji tego, co jest i nie musi prowadzić do pochwały czegoś, co zwycięża (bo skoro zwycięża, to jest lepsze...). Rorty’ego wolno przecież uważać – podobnie jak Levinasa – za przedstawiciela filozofii mesjańskiej, utopijnej lub proroczej (mimo wielu między nimi różnic). To, co mówi Rorty, przypomina utopię, gdyż jego perswazji nie sankcjonuje – wbrew pozorom – kryterium użyteczności, lecz wizja pewnej wyobrażonej wspólnoty postfilozoficznej. Rorty składa nam pewną niejasną (ale bardzo sugestywną) obietnicę, popartą wątpliwą argumentacją historyczną (dotyczącą Oświecenia i jego konsekwencji dla kultury¹¹). Narzuca heroiczny obo-

¹¹ Wedle wielu, jest to kalkulacja zbyt optymistyczna. Tak uważa – na przykład – Leszek Kołakowski. W jednym z wywiadów (*Jeśli w to uwierzymy, to koniec naszej kultury... Z Leszkiem Kołakowskim rozmawia Andrzej Skrendo*, „Pogranicza” 2000 nr 6)

Skrendo Dwa typy krytyki etycznej...

wiązek nieustannej autokreacji. Proponuje filozofię głęboko kontrintuicyjną i niezgodną ze zdrowym rozsądkiem, ponieważ głównym elementem zdrowego rozsądku stał się platonizm. Wszystko to oznacza, że odróżnienie między tym, jak jest a jak powinno być, pozostaje utrzymane. Niezależnie od tego, czy będziemy mieli do czynienia z etyką twórczości czy obowiązku, wrażliwości czy zasad. Na czym zatem oprzeć etykę czytania, jeśli nie na wartościach scjentystycznych i epistemologicznej uzurpacji teorii? Może na myśli, że nigdy nie czytamy na tyle dobrze, aby powiedzieć, że nasze czytanie powinno stać się modelem wszelkiego czytania.

powiada, że Rorty nazbyt ufa w oświecenie. Myli się, gdy sądzi, że odwoływanie się do religijnych zasad i transcendentálních doktryn zwalnia nas od odpowiedzialności, choć ma rację, gdy zauważa, że bywało źródłem pychy. Cóż z tego jednak? – „to prawda, że można zrobić pretekst do prześladowań z każdej szczytnej idei. Ale z braku jakichkolwiek założeń podstawowych, jakiejkolwiek wiary fundamentalnej, można przyrządzić sposób na życie, który będzie jeszcze gorszy. Nie wolno odwoływać się do tego rodzaju argumentów: będziemy lepiej żyli, jeśli damy sobie spokój z filozofią, metafizyką, z religią, z wiarą”. Z kolei Rorty w rozmowie z Bronisławem Wildsteinem (*Filozofia pasożytuje na wyobraźni poetyckiej. Rozmowa z Richardem Rortym*, w: B. Wildstein, *Profile wieku*, Warszawa 2000, s. 152) posługuje się tym samym argumentem, lecz go odwraca – „nie ma kryteriów, nie ma zasad ani godności, do których możemy się odwołać, istnieje zdolność ludzka do uczynienia przyszłości inną od przeszłości. Nie mamy na czym polegać oprócz naszej wyobraźni i inicjatywy. Są to niebezpieczne sugestie, bo proponują eksperyment społeczny, który może przynieść katastrofę. Oświecenie proponowało jednak społeczny eksperyment, który także mógł być katastrofą, a nie był”. Na obiekcję Wildsteina, że jednak bywał, Rorty niecierpliwie odpowiada: „takie stwierdzenie można odnieść do wszystkiego. W przedoświeceniowej religijnej kulturze było wiele okropności, na przykład inkwizycja. Także w kulturze oświeceniowej wiele było okropności, na przykład jakobini. Będą w pragmatycznej kulturze zjawiska, które okażą się paskudne. Żadna z tych kultur nie jest immunizowana na perwersje, fanatyzm”.