

Paninterpretacjonizm, czyli nie ma niczego w tekście, czego by pierwszej nie było w kontekście (odpowieź krytykom)

Andrzej Szahaj

Andrzej Szahaj

**Paninterpretacjonizm,
czyli nie ma niczego w tekście,
czego by pierwszej nie było
w kontekście
(odpowiedź krytykom)**

Nie chcąc nadużywać wielkiej gościnności redakcji postaram się swą odpowiedź na głosy krytyczne pod adresem mego artykułu *Granice anarchizmu interpretacyjnego* („Teksty Drugie” 1997 nr 6) uczynić nie nazbyt obszerną. Może to niestety spowodować, iż niektóre z moich odpowiedzi wydadzą się zbyt zdawkowe, za co z góry wszystkich mych interlokutorów przepraszam. Ustosunkowanie się do mnóstwa ciekawych problemów, jakie się wyłoniły w trakcie dyskusji, wymagałoby ode mnie napisania długiego elaboratu (książki?). Być może kiedyś to uczynię, na razie jednak ograniczę się jedynie do skrótowych uwag i mniej czy bardziej zwięzłych komentarzy.

Rozpocznę od serdecznych podziękowań wobec wszystkich, którzy zechcieli podzielić się swymi uwagami na temat mojego tekstu. Każdy głos okazał się ciekawy i dający wiele do myślenia. Odpowiedź swą rozpocznę od tych wypowiedzi, które traktuję jako uzupełnienie mojego głosu, nie znajdując w nich też jakoś radykalnie niezgodnych

z moim sposobem myślenia. Przede wszystkim chciałbym powiedzieć, iż trudno znaleźć mi jakiegokolwiek elementy w tekście Zygmunta Bauman, co do których nie mógłbym wyrazić swojej zgody. Rację ma Bauman, gdy po mistrzowsku próbuje mój tok myślenia pociągnąć nieco dalej, rozszerzając i precyzując społeczny i kulturowy kontekst, w którym można rozpatrywać problem interpretacji. W jednej jeno sprawie chciałbym rzec słówko wyjaśnienia. Otóż użycie przeze mnie terminu „anarchizm” zarówno w tytule tekstu, jak i w nim samym, nie miało jakichś intencji oceniających. Termin ten traktuję jako opisowy, zdając sobie oczywiście sprawę, że jego negatywne konotacje aksjologiczne przeważają nad pozytywnymi. Mnie jednak chodziło przede wszystkim o pokazanie analogii pomiędzy anarchizmem metodologicznym Feyerabenda, a anarchizmem interpretacyjnym, a nadto o to, aby pokazać, że ten ostatni nie jest bezgraniczny. Zarówno Wojciech Kalaga, jak i Stefan Morawski świetnie uchwycili ową zarysowującą się tu sprzeczność wyrażoną w tytule: coś, co z definicji swojej winno nie znać żadnych granic, granice takie jednak posiada. Tak właśnie problem ów widzę: nie mogąc wyznaczyć z góry żadnych, raz na zawsze obowiązujących treściowych ograniczeń interpretacyjnych, nie możemy zarazem przyjmować, że ich w ogóle nie ma. Tego pierwszego uczynić nie możemy, albowiem konteksty interpretacji są zawsze ograniczone lokalnie i czasowo, zmienne i, chciałoby się rzec, plastyczne (choć nie jest tak zawsze, zależy to od typu kultury, która wchodzi w grę), nie oznacza to jednak wcale, że można je całkowicie zignorować radośnie wołając *anything goes*. Poruszamy się raczej w przestrzeni pomiędzy całkowitą dowolnością (ekstremum nigdy nieosiągalne) i całkowitą jednoznacznością (podobnie nieuchwytną). Tytuł mój ten dziwny stan próbował oddać; czy trafnie, nie wiem.

Również z uwagami Jerzego Kmity wypada mi się zgodzić. Kilkakrotnie w swoim tekście wskazywałem na wagę kultury, kulturowych przesądzeń czy oczekiwań, jako ograniczeń nakładanych na interpretację. Podobnie jak Kmita, od którego zresztą od lat uczę się myślenia o humanistyce i nie przesadzę, jeśli nazwę go swoim Mistrzem, uważam stanowisko nominalizmu językowego Davidsona i Rorty’ego za zbyt skrajne. Choć wydaje mi się, z drugiej strony, że może ono być traktowane jako ciekawy wskaźnik stanu kultury zachodniej, jej idiosynkryzacji, o której pisałem w swoim artykule. Można by mianowicie za ryzykować twierdzenie, że idea *passing theories* Davidsona i Rorty’ego

go oddaje przekonanie, iż każda próba komunikacji, w obliczu braku pewności co do wspólnego zaplecza kulturowego, skazana jest na kreowanie *ad hoc* swego własnego zaplecza tego typu. W sumie więc podejrzewam, że różnimy się z Jerzym Kmitą w jednym, ale dosyć istotnym punkcie. Idzie o skalę zróżnicowania wewnętrznego kultury zachodniej (euro-amerykańskiej). Ja wskazuję na proces idiosynkratyzacji tej kultury, prowadzący do powstawania odrębnych wspólnot interpretacyjnych, który być może doprowadzi do powstawania po prostu nowych kultur, gdy tymczasem Kmita woli mówić o pewnym stopniu dowolności w stosowaniu się do tej samej kultury. Nie sądzę, aby rozbieżność tę dało się rozwiązać na polu czystej teorii kultury, w grę musiałyby wchodzić jakieś empiryczne dane socjologii kultury, choć i one oczywiście mogłyby podlegać różnej interpretacji. W jednym jesteśmy jednak z Kmitą zgodni: tekst jest bytem nieautonomicznym, jest pochodną kultury i to w sensie podwójnym: najpierw jako rezultat *m a j s t e r k o w a n i a* jej elementami, a następnie jako rezultat powtórnej kreacji, tym razem interpretacyjnej, która to kreacja może się odbywać tylko za pomocą tego, co już kulturowo dane. W ten sposób tak tekst, jak i jego interpretacja są elementem kultury i to właśnie każdorazowy stan tej ostatniej (czy lepiej – różnych jej wariantów związanych z istnieniem odmiennych wspólnot interpretacyjnych) nakłada ograniczenia na dowolność interpretacji (można by tezę tę określić mianem *h o l i z m u i n t e r p e t a c y j n e g o*, sugeruje ona bowiem, aby starać się widzieć tekst i jego interpretację zawsze w kontekście, np. danej kultury, czy zapotrzebowań danej wspólnoty interpretacyjnej). Co do rozróżnienia interpretacji historycznej i interpretacji adaptacyjnej, to wypada mi zauważyć jedynie, iż faktycznie miałem ją swego czasu, być może błędnie, za próbę rozwiązania problemu obiektywności interpretacji (tak było w szczególności wtedy, gdy pobierałem nauki w Poznaniu, w latach siedemdziesiątych). W świetle tego, jak zmieniło się (moim zdaniem) na przestrzeni ostatnich kilkunastu lat podejście Jerzego Kmity do problemu nauki i możliwości uzyskiwania w jej ramach wiedzy pewnej i obiektywnej¹, można powiedzieć, że moje uwagi nie mają już z pewnością zastosowania do jego stanowiska. Nie jestem jednak wcale pewien, czy hasło rzucone swego czasu przez szkołę

¹ Pisałem o tym w tekście pt. *Jerzy Kmita – pomiędzy modernizmem a postmodernizmem*, w: *Humanistyka jako autorefleksja kultury*, pod red. K. Zamiary, Poznań 1995.

poznańską nie jest wciąż gdzieś traktowane bez owego „współczynnika humanistycznego”, jaki sygnalizuje w swym przypisie Jerzy Kmita, a zatem jako patent na rozwiązanie problemu obiektywności interpretacji. Ponieważ sprawa ta powraca także w innych tekstach, chciałbym jeszcze tylko dodać, że nie mam nic przeciwko dokonywaniu interpretacji historycznych, są one nie tylko pożyteczne, ale w humanistyce wręcz nieodzowne. Nie zgadzam się jedynie na to, aby pokładać w nich zbyt wielką nadzieję poznawczą: analizy historyczne nie są królewską drogą humanistyki, którą krocząc uzyska ona status naukowy, czytaj: dostarczy wiedzy Pewnej i Prawdziwej.

Złudzeniem jest sądzić, że skoro coś kiedyś b y ł o, to nie mamy już na to żadnego wpływu i możemy zdobyć się na ową nieadaptacyjną bezinteresowność. Banalne jest stwierdzenie, że piszemy historię wciąż na nowo, tak jak wciąż na nowo interpretujemy to, co nam terazniejsze lub ledwo co zakończone. Nawiasem mówiąc, dlatego często łatwiej nam zgodzić się co do odległej przeszłości, niż co do czasów nam bliskich, że pomiędzy nami, a odległą przeszłością rozciągają się interpretacje i metafory poznawcze, które zdążyły tak się już skonwencjonalizować, że zamieniły się w „twardą” rzeczywistość historyczną; nie mogło tak się jeszcze stać w przypadku naszej terazniejszości czy nawet przeszłości nieodległej, z tej prostej przyczyny, że z a m i a n a m e t a f o r i i n t e r p r e t a c j i w „twardą” rzeczywistość wymaga czasu².

Nie mam też żadnych kłopotów z uwagami Erazma Kuźmy, ponieważ są one sformułowane w duchu, o którym każdy autor może jedynie marzyć – w duchu współmyślenia. Słowem, jego interpretacja tego, co mówię, pokrywa się z moją interpretacją, chociaż ja sam skądinąd, inaczej chyba niż Kuźma, nie żywię jakiejś nadzwyczajnej sympatii do Nietzschego, zdając sobie oczywiście sprawę, że w wielu kwestiach wszyscyśmy jeno jego epigonami. Wolę Anglosasów, którzy mówią rzeczy podobne, czynią to jednak w inny sposób. Stąd też i moje (niekonsekwentne) przywiązanie do stylu pisania i myślenia, który z grubszą i umownie można by nazwać naukowym.

² Zob. w szczeg. znakomite studium Andrzeja Zybortowicza pt. *Badacz w labiryncie: uwagi o koncepcji Franklina R. Ankersmita*, w: *Historia: o jeden świat za daleko?*, pod red. E. Domańskiej, Poznań 1997. Z тезami tam wyrażonymi całkowicie się zgadzam, większość z nich mogłaby służyć jako uzupełnienie moich uwag wyrażonych w *Granicach anarchizmu*.

Teraz o ważniejszej sprawie, nad którą przyjdzie się chwilę zatrzymać. Idzie o etyczne ograniczenia interpretacji. Sprawa nie została przeze mnie w tekście ujęta wystarczająco jasno, co dało asumpt do uzasadnionych pytań o ich status. Spieszę dopowiedzieć zatem, że ograniczenia owe uważam za rezultat interpretacji, za coś, co ulega zmianom i nie jest niezależne od kontekstu. Podobnie jest ze „zbiorem tekstów pod szczególną ochroną”, o który pyta Ewa Rewers. Wobec tego może się oczywiście natychmiast pojawić pytanie o to, w jaki sposób nadać jakiś konkretny kształt temu, co etyczne, jaką interpretację wybrać, za jakimi wartościami się opowiedzieć? Całkowicie zgadzam się z Andrzejem Zybertowiczem, gdy ten pisze, że: „Jeśli nie ma prawdy obiektywnej, to mocniej musimy wierzyć w wartości naszej kultury”. Problemem dla mnie jest jedynie to, k t ó r e z tych wartości naszej kultury wybierze- my, czy wręcz co uznamy za n a s z ą kulturę? Kultura europejska jest kulturą wewnątrznie zróżnicowaną także w wymiarze aksjologicznym (a możemy przecież odwoływać się także do wartości kultur nieeuropejskich). W tej sytuacji nie pozostaje chyba nic innego, jak świadomie wybrać jakiś zestaw wartości w niej obecnych i mocą swego z a a n g a ż o w a n i a ustanowić je jako wartości m n i e obowiązujące, z nadzieją, że owo zaangażowanie nie jest jeno moim samotnym wyborem (a za tym wszystkim muszą oczywiście iść i zakazy, których tak domaga się Zybertowicz, tyle tylko, że aby mogły one wykraczać poza to, co prywatne, ich propozycje muszą zostać najpierw poddane p u b l i c z n e j d e b a c i e. Podobnie musiałyby się stać z zakresem „tekstów pod szczególną ochroną”, gdyby istniejący wciąż w tym względzie milczący konsens przestał obowiązywać. Mam zresztą nadzieję, że tak się nie stanie. W każdym jednak razie, odpowiedź na tego typu problemy wiąże się nieuchronnie z polityką rozumianą jako sztuka ustanawiania dobra wspólnego, a nie tylko skutecznego zdobywania i sprawowania władzy. Ponieważ jednak i w tym wypadku nie jesteśmy wolni od kontekstu kulturowego i wspólnotowego, pozostaje nam także wybrać wspólnotę etyczną, z jaką czujemy się solidarni i z której punktu widzenia chcemy oceniać otaczającą nas rzeczywistość. Pamiętać však musimy, że nie tylko my sami możemy się zmieniać, lecz zmieniać możemy także i owe wspólnoty³. W tym sensie również i to, co

³ Problem ten rozważam obszernie w tekście pt. *Jednostka czy wspólnota? O sporze pomiędzy liberalami a komunitarystami w najnowszej filozofii polityki*, „Przegląd Filozoficzny” (w druku).

będzie ograniczało nasze działania w sensie etycznym, może ulegać zmianie. Opowiadam się zatem za szczerym, jak mówi Rorty, etnocentryzmem, za stwierdzeniem (Lutra): „tu stoję i inaczej nie mogę”. Przyznaję jednak ludziom i sobie prawo do tego, aby utrzymywać swe wybory w stanie pewnej niedomkniętości, aby pamiętać o wadze niekonsekwencji i ambiwalencji. (Bardzo podobają mi się słowa Josepha Schumpetera, cytowane z aprobatą przez Isaiaha Berlina i Richarda Rorty’ego: „Uświadomić sobie względność swoich przekonań, a mimo to trwać przy nich niezachwianie, oto co odróżnia człowieka cywilizowanego od barbarzyńcy”). Chcąc rzecz całą nieco sprecyzować, powiem tylko, że mnie samemu bliskie są poglądy wyłożone przez Leszka Kołakowskiego w tekście pt. *Etyka bez kodeksu* oraz ich interpretacja dokonana swego czasu przez Stefana Amsterdamskiego i Barbarę Tuchańską⁴. Nie wchodząc w szczegóły można powiedzieć tylko, że idzie o taką sytuację, w której brak możliwości uzyskania absolutnego ugruntowania jakichkolwiek wartości nie jest równoznaczny z dowolnością moralną, lecz jest skutecznie równoważony przez zaangażowanie w wartości. Zaangażowanie to konstytuuje dla mnie sens tego, kim jestem i z kim czuję się solidarny. Ponieważ wartości różnią się, to różnią się też wspólnoty interpretacyjne interpretujące wartości. Konflikt pomiędzy nimi jest nieuchronny. Nie ma gwarancji, że zwyciężą wartości nam bliskie. Ale to właśnie nie pozwala nam na moralną śpiączkę, tym bardziej że „pokojowa koegzystencja różnych wspólnot interpretacyjnych” nie może równać się bezgranicznej tolerancji. Jednak to owa właśnie koegzystencja winna być zasadą, a odstępstwa od niej w postaci zakazów jedynie wyjątkiem, a nie na odwrót. Jeśli teraz ktoś spyta mnie, jakie to wartości mnie są bliskie, to nie pozostaje mi nic innego,

⁴ Zob.: L. Kołakowski *Etyka bez kodeksu*, w: tegoż *Kultura i fetysze*, Warszawa 1967; S. Amsterdamski *Tertium non datur?*, w: tegoż *Tertium non datur? Szkice i polemiki*, Warszawa 1994; B. Tuchańska *Relatywizm i naturalizm w filozofii nauki a problem wartości poznawczych*, w: *Honoris causa. Księga pamiątkowa dla uczczenia aktu nadania profesorowi Leszkowi Kołakowskiemu honorowego doktoratu Uniwersytetu Łódzkiego*, Łódź 1994; tejsze *Emocentryzm Richarda Rorty’ego. Esej częściowo polemiczny*, w: *Między pragmatyzmem a postmodernizmem. Wokół filozofii Richarda Rorty’ego*, pod red. A. Szahaja, Toruń 1995. Sądzę, że na szczególną uwagę zasługują także pewne wątki refleksji etycznej Zygmunta Baumana, rozwijane przez niego w jego ostatnich pracach. Ze względu jednak na obszerność i rangę jego dokonań, sprawa ta wymagałaby osobnego potraktowania.

niż odesłać go do *Granic anarchizmu interpretacyjnego* i innych moich tekstów⁵.

Ponieważ także Zybertowicz pisze w swym tekście o nieuchronności etnocentryzmu, wygląda na to, że różnimy się w jednej tylko sprawie: idzie mianowicie o to, jakie to wartości wybieramy, którą wspólnotę etyczną uważamy za naszą, (także jakich rozgłośni radiowych lubimy słuchać...), wobec czego chcemy przyjąć ową postawę świadomego etnocentryzmu. I stąd te nasze długie dyskusje w „El Shaddai”...

To, co napisałem powyżej, stanowi też, jak sądzę, odpowiedź na zarzut Wojciecha Kalagi, że „wyrzucona – słusznie – Prawda, powraca tylnymi drzwiami pod postacią Słusznego Wyboru Moralnego, a stąd już niedaleko do nawrotu fundamentalizmu i esencjalizmu, tyle że nie po stronie tekstu a czytelnika, któremu teraz Sumienie będzie dyktować osąd interpretacji”. Moja odpowiedź na inne jego zarzuty, jak i ocena jego artykułu pt. *Granice tekstu – mgławice tekstu* zbieżna jest z duchem uwag poczynionych przez Andrzeja Zybertowicza, z którym w kwestiach teoretycznych nic mnie w zasadzie nie dzieli. Dla mnie, podobnie jak i dla Zybertowicza, tekst jest tworem o charakterze społeczno-kulturowym. Choć doceniam znaczenie Peirce’owskiej triadycznej koncepcji znaku i rolę, jaką odegrał autor *Granic tekstu* w dziele jej twórczego użycia w filozofii kultury⁶ (w tym kontekście chciałbym od razu dodać, że więcej mnie z Kalagą łączy niż dzieli i spór pomiędzy nami jestem skłonny traktować jako „spór w rodzinie”; nie ma tu niestety miejsca, aby pokazać, co nas łączy i oddać należny honor świetnym pomysłom mojego polemisty. Taka już jest natura polemik, że koncentrują się one na różnicach, a nie na podobieństwach...), to jednak nie sądzę, aby dała się obronić zbudowana na niej teza Kalagi, że znaki same siebie interpretują, że aktywność semiotyczna jest całkowicie niezależna od kultury, w jakiej znaki te funkcjonują. To kultura jedynie nadaje im znaczenie. Słowem, nie ma znaczenia poza kulturą, w tym sensie nie ma też semiotyki poza kulturą. Dlatego też i ontologia tekstu jest wedle mnie zależ-

⁵ Myślę tu w szczególności o tekście pt. *Ironia, majsterkowanie i miłość*, w: *Demokracja a oświata, kształcenie i wychowanie. Materiały z drugiego ogólnopolskiego zjazdu pedagogicznego*, pod red. H. Kwiatkowskiej, Z. Kwiecińskiego, Toruń 1996; inna wersja w: *Moralność i etyka w ponowoczesności*, pod red. Z. Sarety, Warszawa 1996.

⁶ Zob. w szczeg. znakomitą książkę Wojciecha Kalagi pt. *Nebulae of Discourse*, Frankfurt a/M 1997, którą uważam za wybitne osiągnięcie z zakresu teorii kultury.

na od kultury. Podobnie patrzę na coś, co Kalaga określa mianem „mocy wirtualnej tekstu”, która miałyby jakoby ograniczać dowolność interpretacji. Przyznam, że nie bardzo wiem, o czym mowa. Rozpatrzmy taki oto fragment wywodów Kalagi:

Moc wirtualna tekstu to pełne spektrum predyspozycji interpretacyjnych tekstu w kontekstach istniejących uniwersów interpretacyjnych. Wirtualna moc jakiegoś tekstu zawsze będzie odmienna od wirtualnej mocy innych tekstów⁷.

W jaki to mianowicie sposób owa moc wirtualna tekstu miałyby być poznana? Przy pomocy jakich narzędzi? Pozainterypretacyjnych? Pozakulturowych? Z jakiego punktu widzenia? Naszego? Boskiego? Jakie kryterium miałyby decydować o poprawności identyfikacji owej mocy? Jak możemy zorientować się, że dane spektrum predyspozycji jest „pełne”? W jaki sposób możemy rozpoznać jego granice? Każda interpretacja będzie potwierdzać moc wirtualną tekstu, jeśli bowiem zaistniała i zyskała uznanie, to znaczy, że tekst ją dopuszczał. W ten sposób jednak moc owa staje się czymś całkowicie niefalsyfikowalnym, czy lepiej – zawsze samopotwierdzającym się proroctwem (w tym sensie mam ją za klasyczną formułę magiczną, mającą odczyniać złe duchy anarchistów interpretacyjnych...). Uważam, że owa wirtualna moc tekstu może nabrać jakiejś operacyjnej mocy tylko pod warunkiem, że utożsamia się ją ze wszystkimi możliwymi do zrekonstruowania w danym czasie sposobami interpretacyjnego konstytuowania tekstu, będącymi w dyspozycji jakiejś kultury. Tyle tylko, że próba takiej rekonstrukcji będzie zawsze prowizoryczna i niepełna, albowiem kultury, a przynajmniej kultura zachodnia, są kulturami dynamicznymi, będącymi w stanie wewnętrznej przemiany. Nadto, jak powiedział kiedyś Gadamer, jesteśmy bardziej bytem niż świadomością. Nigdy nie możemy do końca stać się samoprzejrzysti dla siebie. Nigdy też kultury naszej taką nie uczynimy. Słowem, nie ma tekstu samego w sobie, jest tylko tekst dla nas. Inaczej: nie ma niczego w tekście, czego by pierwiej nie było w kontekście (jego tworzenia bądź interpretacji). Nie mogę się zatem zgodzić z żarliwą obroną niezależnej od kontekstu społeczno-kulturowego ontologiczności tekstu, jakiej dokonuje Kalaga. Podobnie

⁷ W. Kalaga *Tekst – wirtualność – interpretacja: w sprawie przybijania gwoździ*, „Teksty Drugie” 1997 nr 6, s. 89.

jak Zybertowicz nie wierzę też w żadną samoistną aktywność tekstu. Tekst sam niczego nie czyni, bez kontekstu milczy. Nie mogę również przystać na twierdzenie, że: „Interpretacja jest w znacznie większym stopniu sprawą percepcji niż kreacji”. Nie ma percepcji bez kreacji, tyle tylko, że w większości wypadków kreacja odbywa się zgodnie z przesądzeniami, które nie są w ogóle rozpoznawane, a stąd stanowią ślepą plamkę naszego percepowania.

Nie bardzo mogę się też zgodzić na zarzut, że podejście moje zamknięte jest w okowach diadycznego modelu interpretacji. Jeśli przyjmiemy, że model, który jest mi bliski, bierze pod uwagę tekst, interpretatora i wspólną interpretacyjną, która jest nośnikiem pewnej kultury, to można uznać, iż i on ma charakter triadyczny. To, co Peirce określa mianem Trzeciości, byłoby w tym modelu kulturą, zaś interpretant to nic innego jak jej fragment czy element. Tyle tylko, że to, co pierwsze, i to, co drugie u Peirce'a, według mnie plasuje się także wewnątrz kultury. W ostateczności zatem gra interpretacji jest grą wewnątrzkulturą, a elementy w niej występujące mogą zamieniać się miejscami (co skądinąd Peirce genialnie przewidział). **R a d y k a l n y k u l t u r a l i z m** (jego konieczną konsekwencją jest paninterpretacjonizm, a hasłem przewodnim słowa genialnego Ludwika Flecka: „W przyrodzawstwie, tak jak w sztuce i w życiu, nie ma żadnej innej wierności naturze niż wierność kulturze”), jaki proponujemy z Zybertowiczem (nie przypadkiem termin ten nawiązuje do stanowiska teoretycznego wczesnego Floriana Znanieckiego), zakłada udział kultury w konstytuowaniu **k a ż d e g o** rodzaju bytu, w tym oczywiście i w konstytuowaniu tekstu. W jego perspektywie można powiedzieć, że tekst zmienia się wtedy, gdy zmianie ulega jakiś fragment kultury wpływający na jego interpretację (jakiś fragment kompetencji kulturowej danej wspólnoty interpretacyjnej), a nie wtedy, gdy on sam z siebie wchodzi w jakieś relacje z innymi tekstami. To ostatnie może się dziać tylko przy zapośredniczeniu kulturowym, a zatem świadomościowym (nie ma wszak kultury poza świadomością).

A tak nawiasem mówiąc, nie można używać masła do przybijania gwoźdźca, jeśli gwoździec chce się przybić, można, jeśli idzie o coś **i n n e g o**, np. o ukazanie, że nie można używać masła do przybijania gwoźdźca... Typy więzi i zależności wynikające z charakteru dominujących gier kulturowych nie kryją w sobie żadnej wewnętrznej konieczności, tak jak elementy tych więzi nie są z powodu jakiejś swej

natury (np. twardości gwoźdźcia i miękkości masła) skazane na pozostawanie wobec siebie w stałej i niezmiennej relacji. Zarówno nauka (w szczególności fizyka), jak i sztuka nowoczesna, stanowiąc laboratorium naszej europejskiej *w y o b r a ż n i* (nader często niezmiernie efektywnej technicznie) nauczyły nas tego, by pilnować, aby żarty, które robi sobie Wojciech Kalaga w zakończeniu swej polemiki, odpowiadając zresztą w ten sposób na swoje własne wątpliwości, nie zamieniły się w chichot zadowolonego z siebie mieszczaucha, który po prostu wie, że świat nie może być inny...

Różnice w typach kompetencji kulturowej, które decydują o odczytaniu tekstu, dobrze uwidacznia problem z tłumaczeniem tytułu wystąpienia Rorty'ego. Moje tłumaczenie tego tytułu wiązało się z żywiołowym przeze mnie zespołem przesądzeń i uczuleń będących m.in. rezultatem długich studiów nad myślą Rorty'ego, w której pojawia się pojęcie postępu pragmatystycznego. Tłumaczenie owo pokazuje, jak bardzo przesądzenia wpływają na nasze interpretacje i że wychodzą one w pełni na jaw dopiero wtedy, gdy zostaną skonfrontowane z innymi przesądzeniami. Skąd się wzięła *Kariera pragmatysty* w przypadku Bieronia, próbowałem się stronnically domyślać (sądzę teraz, że niesprawiedliwie; tłumacza przepraszam za zbyt ostre słowa, tym bardziej że reszta tłumaczenia jest bardzo dobra). Podkreślałem też, trochę jednak *a u t o i r o n i c z n i e*, czego Markowski nie zauważył, albo nie chciał zauważyć, że słowa, których użyłem, były mocne na pokaz, aby tym bardziej podkreślić stronnicyzność każdej interpretacji, także i tej, która używając ostrych słów chce przesądzić o swej racji bezwzględnej... Nie znaczy to, że ich teraz nie żałuję, aczkolwiek uważny czytelnik tego przypisu zauważy, iż przerysowanie i emfaza służyły tu głównie ukazaniu strategii retorycznej, nie zaś pogńębieniu tłumacza. Znowu jednak jest to sprawa interpretacji, a użycie przeze mnie terminu „uważny” ma znaczenie retoryczne. Każdy czytelnik jest uważny, nie każdy jednak uważa na to samo...

Markowski proponuje jeszcze inne tłumaczenie, które wynika z jego kompetencji kulturowej, a dokładnie znajomości historii literatury angielskiej (ja zajmuję się zawodowo filozofią, nie zaś historią literatury anglojęzycznej). Każdy z nas jest zatem przedstawicielem innej wspólnoty interpretacyjnej, co w przypadku moim i tłumacza próbowałem już pokazać w przypisie nr 8, starając się samemu zasugerować możliwość obrony innego tłumaczenia i pokazując wyraźnie stronnicyzność

mojego podejścia, w tym i użycia takich określeń jak „skandaliczny”. Kto z nas ma rację, czyli które tłumaczenie jest właściwe w sensie – uznane konsensualnie za właściwe w wyniku swobodnej i nieograniczonej dyskusji – okazałoby się, gdybyśmy przeprowadzili na ten temat debatę, w trakcie której mogłyby się zmienić także nasze afiliacje interpretacyjne. Tak się często dzieje, ale za sprawą *i n t e r p r e t a c j i* tekstu, a nie tekstu samego. Tekst sam o sobie niczego nie mówi. Wiele wskazuje na to, że propozycja przekładu tytułu dokonana przez Markowskiego jest trafna, tzn. taka, co do której najłatwiej byłoby uzyskać konsens w stosunkowo najszerszej z możliwych wspólnot interpretacyjnych. (Nawiasem mówiąc, banalnie już dziś brzmi teza, że tłumaczenie tekstu z języka na język jest też zawsze interpretacją, co wszak wykazał już swego czasu W. Quine, stawiając swą sławną tezę o niezdeterminowaniu przekładu). Nie bardzo wiem jednak, dlaczego miałyby to przesądzać kwestie interpretacji *c a ł e g o* tekstu (głównie wszak o interpretację całości tekstu spór się toczy). Może to świadczyć jedynie o tym, że mimo zachodzących pomiędzy nami różnic możemy uzgodnić nasze punkty widzenia w tej *j e d n e j* sprawie. To zdecydowanie za mało, aby być z góry przekonanym, że uda nam się to również w przypadku interpretacji *c a ł o ś c i*. W grę wchodzi zbyt wiele elementów jedynie luźno związanych z tłumaczeniem tytułu. I tekst nie jest tu w stanie niczego *p r z e s ą d z i ć*, nie może niczego *w y m u s i ć*. Że Markowski sądzi inaczej, to jasne. Ma do tego prawo, choć wzięwszy pod uwagę jego świetną i życzliwą egzegezę Derridy postawa ta może wydać się nieco schizofreniczna... Reszta jego tekstu jest jedynie manifestacją przynależności do innej wspólnoty interpretacyjnej niż ta, z którą ja czuję solidarność, aczkolwiek sam fakt, że używa on kategorii, których użyłem w swoim tekście, pokazuje, że nie byłem aż tak zupełnie nieperswazyjny, jak próbuje ukazać. Myśli pojęciami i kategoriami, jakie zaproponowałem. W pewnym sensie uznaje zatem atrakcyjność mojego podejścia... mówiąc, że jest ono nic niewarte. Część uwag dotychczasowych można by także odnieść do szeregu zastrzeżeń poczynionych przez Henryka Markiewicza i Stefana Morawskiego. Z pierwszym nie zgadzam się choćby z tego względu, że nie widzę żadnej możliwości wydzielenia dla interpretacji takiego miejsca, które wiąże się jedynie z tymi fragmentami tekstu, które są niezrozumiałe lub budzące wątpliwości. Że takie miejsce interpretacji często faktycznie się przydziela, wynika jedynie z silnego skonwencjonalizo-

wania większości operacji interpretacyjnych, których rezultaty w ten sposób w ogóle przestają być postrzegane jako efekt jakiejś interpretacji (por. przypis nr 41 w *Granicach...*, odnoszący się do Putnama i Ajdukiewicza; zawarty w nim cytat stanowi, jak sądzę, odpowiedź na wątpliwości Henryka Markiewicza). Pewne nasze sposoby widzenia świata są tak silnie skonwencjonalizowane, że w ogóle nie dostrzegamy tego, iż są to konstrukty społeczne, a nie pozaspołeczne czy pozakulturowe naturalia, wynikające z jakiejś konieczności wyznaczonej przez sam przedmiot. Dlatego właśnie pojawia się przekonanie o istnieniu jakiegoś literalnego znaczenia tekstu. Można o nim mówić tylko na gruncie jakiejś kultury lub jej fragmentu, przy odwołaniu się do jakiejś wspólnoty interpretacyjnej posługującej się własnym wariantem danej kultury lub kreującej wręcz kulturę inną (por. kluczowy dla zrozumienia tej kwestii przyp. nr 18 w *Granicach...*). Nie ma jednak mowy o tym, aby jakieś literalne znaczenie tekstu było takim na wieki. W tej sytuacji warto ową literalność brać zawsze w cudzysłów. Zauważmy nawiasem, iż aby jakkolwiek komunikacja mogła być względnie efektywna, spora część założeń semantyki danych jednostek komunikacyjnych musi być skonwencjonalizowana. Inaczej bez przerwy musielibyśmy od nowa mediować znaczenia, w ten sposób „potykając się” o kulturę, w której żyjemy. Aby żyć w niej gładko, musimy jej nie dostrzegać. Podobnie w tekście nie możemy widzieć wszystkiego naraz jako przedmiotu interpretacji. (Wciąż nie do końca doceniamy znaczenie metafory Otto Neuratha o statku, którego na pełnym morzu nie da się przebudować inaczej, jak tylko deska po desce...). Nie oznacza to jednak, że każdego z elementów tekstu, łącznie z założeniami semantyki jednostek komunikatywnych wchodzących w jego skład, czy kodu semiotycznego, jakim się posługuje, nie możemy poddać interpretacji rozumianej jako świadomy namysł i ocena, prowadzące do ustalenia sensu tekstu dla interpretatora. Ujmując rzecz inaczej: rzucając snop światła interpretacji na jakiś fragment czy aspekt tekstu, inne jego fragmenty (aspekty) umieszczamy w mroku. Nigdy nie oświetlimy wszystkich wymiarów tekstu naraz, ale nie znaczy to, że jakkolwiek z jego fragmentów musi na zawsze pozostać w mroku. Czasami światło interpretacji nie pada na niego nawet przez całą epokę kulturową. Założenie to nie oznacza wcale, wbrew twierdzeniu Ryszarda Nycza, że „tak wszechogarniające kategorie [jak typ kultury czy epoka jej rozwoju] wydają się mało owocne operacyj-

nie". Wręcz przeciwnie. Czasami tylko poprzez interpretacje sięgające do źródeł całej epoki kulturowej, czy całego typu kultury można rozjaśnić uporczywie pojawiające się w niej kategorie czy problemy. Wystarczy przywołać niesłychanie płodne interpretacje powstania kategorii i praktyk typowych dla kultury europejskiej, takich jak prawda, „ja”, naród, sztuka⁸.

Nycz sugeruje też, że przeciwstawiam się „mitycznym poglądom, których nikt nie podtrzymuje” i że w ten sposób „kreuję swój własny mit”. W podobnym duchu wypowiada się też Henryk Markiewicz. Sprawa jest o tyle paradoksalna, że i jeden, i drugi prawie natychmiast odwołuje się do kategorii, które Nycz określa mianem mitycznych. I tak na przykład Nycz powiada, że o „obiektywności materii tekstu” „świadczy przede wszystkim opór, jaki stawia ona władzy pojęć i zasadom formy”. Nie sądzę, aby to sam tekst stawiał jakkolwiek opór, to raczej nasza niemożność spojrzenia na niego inaczej niż przez pryzmat obiegowych kategorii lub kulturowych przesądzeń powoduje, że nie potrafimy przełamać owej mitycznej „obiektywności materii tekstu”. Problem tkwi w nas, a nie w tekście, w kulturze, w której żyjemy, w kategoriach, jakimi się posługujemy, w metaforach, które sterują naszym myśleniem. To one stawiają opór naszemu myśleniu, a nie tekst. Reflektor zatem na widza, a nie na scenę. Interpretatora interpretować już pora... Powiada też Nycz, że kreuję pewien mit. Jak najbardziej. „Opowiadam, a więc jeszcze jestem” powiada Marquard. Myślę, wypowiadam siebie, kreuję pewne sposoby widzenia świata, metafory i obrazy i staram się uwieść czytelnika. Być może Nycz sądzi, że robi coś innego, tylko czym to coś miałoby być? Nauką, wolną od myślenia mitologicznego? Wolną od wartości? Ejże, aż mi się wierzyć nie chce, abym musiał namawiać go do ponownej lektury Kołakowskiego *Obecności mitu*... Nie sądzę też, wbrew temu co sugeruje Nycz, że podejście moje popada w skrajność. Tak może się zdawać jedynie komuś, kto w o s t r z e n i e problemu utożsamia ze skrajnością. Wszystko, co próbo-

⁸ Zob. np. w sprawie narodzin „prawdy”: A. Zybertowicz *Przemoc i poznanie. Studium z nie-klasycznej socjologii wiedzy*, Toruń 1995, w szczeg. s. 237–257; w sprawie narodzin „ja”: Ch. Taylor *Sources of the Self*, Cambridge, Mass., Harvard University Press 1989; w sprawie narodzin „narodu”: E. Gellner *Narody i nacjonalizm*, Warszawa 1991; B. Anderson *Wspólnoty wyobrażone*, Kraków 1997; w sprawie narodzin „sztuki”: E. Kobylińska *Narodziny sztuki jako efekt odczarowania świata*, „Studia Metodologiczne” 1991 z. 26.

wałem (za Fishem i Rortym) ukazać w swoim tekście, to to, że nie da się przeprowadzić żadnej nieprzekraczalnej granicy pomiędzy tym, co miałyby pochodzić od tekstu, a tym, co miałyby pochodzić od interpretera, a w związku z tym lepiej dać sobie spokój z doszukiwaniem się tego, czym jest tekst poza (przed) wszelką interpretacją. Mówiłem o obiektywności, prawdzie i innych tradycyjnych kategoriach, tyle tylko, że chciałem z m i e n i ć s t a t u s r o s z c z e ń, jakie się z nimi wiążą. Zająłbym pozycję skrajną, gdybym o rzeczach tych w ogóle nie wspominał, wydając tekst na k a p r y s interpretera. A tego przecież nie zrobiłem! Lektura mojego tekstu przez Nycza jeszcze raz pokazuje, że o interpretacji przesądzą założenia wstępne, a nie tekst czy intencje autora.

Henryk Markiewicz z kolei zarzuciwszy mi, że walczę z wiatrakami, przedstawia w krytykowanym przeze mnie w *Granicach...* artykule *O falsyfikowaniu interpretacji literackich* całą gamę poglądów, wobec których w swym tekście próbowałem być krytyczny, choć faktycznie trudno tam znaleźć skrajne roszczenia. Spieszę jednak od razu donieść, że to nie w praktyce pisarskiej Markiewicza czy Nycza dopatrywałbym się przede wszystkim tych przekonań, które próbowałem w swoim tekście podważyć. W przypadku ich twórczości bowiem można śmiało mówić o ogromnej samoświadomości i wyjątkowym wyrafinowaniu teoretycznym. Myślę jednak, że w praktyce humanistyki polskiej (jak i światowej) znalazłyby się bez trudu przykłady owej wiary w istnienie jednej jedynej Metody, która może przynieść ostateczną Prawdę, w Interpretację i Obiektywność. Nie trzeba się aż tak bardzo mocno rozgładać. Nie sędzę, aby np. dziedzictwo pozytywizmu i neopozytywizmu, wszelkich odmian scjentyzmu, niekrytycznego przywiązania do jedynie słusznej metody czy teorii, było czymś, co możemy uznać za całkowicie niebyłe. Bardzo chciałbym się mylić, moje obserwacje jednak nie pozwalają mi na nadmierny optymizm, choć mój pragmatyzm nakazuje mi zachować dystans wobec moich obaw (powiedziałem wszak „Interpretuj i pozwól interpretować innym”...).

Z bogatego w różne wątki tekstu Stefana Morawskiego wybieram tylko niektóre. Gdybym bowiem chciał ustosunkować się adekwatnie do całości jego wypowiedzi, musiałbym wyłącznie jej poświęcić swą odpowiedź. Pisze on: „nie wydaje się czymś arbitralnym zwrócenie uprzywilejowanej uwagi na kontekst macierzysty [powstania jakiegoś tekstu]”. Sędzę, że w naszej nowożytnej kulturze, we wspólnocie interpre-

tacyjnej, która utożsamia poznanie z odkryciem genezy czy źródła, rzeczywiście jest tak, jak pisze Morawski. Nie oznacza to jednak, że sprawa jest oczywista sama przez się. Istnieją kultury, które nie znając historii, nie znają także w ogóle pojęcia „kontekst macierzysty”, ich mieszkańcy nie potrafiliby go w ogóle uchwycić, jak owa Indianka ze sławnego przykładu etnologów, która nie zdołała dostrzec w fotografii swego syna swego syna, albowiem jej kultura nie przewidywała możliwości identyfikacji osoby na podstawie jej podobizny fotograficznej.

Morawski powiada: „Co innego sens pierwotny, co innego sensy kolejne, nieskończone. Czy ten pierwszy jest raz na zawsze zobowiązujący? Takie rozwiązanie problemu byłoby absurdalne”. Jednak jeśli ten pierwszy nie jest raz na zawsze obowiązujący, jak słusznie zauważa Morawski, to czym właściwie różni się od „owych kolejnych”, które są nieskończone? Podobnie jak Henryk Markiewicz, Wojciech Kalaga, Ewa Rewers czy Ryszard Nycz, także i Stefan Morawski wyraża intuicję różnicy pomiędzy tekstem samym a jego interpretacjami, mówiąc o „jednej i tej samej strukturze semiotycznej”, której można przypisywać jedynie różne interpretacje (Ewa Rewers nie mówi wprawdzie o strukturze semiotycznej, lecz zamiast tego o „pytaniach wpisanych w interpretowany tekst”, o tym, że „Interpretacja [...] to zarówno inicjowanie nowych pytań poprzez osadzenie tekstu w nowym kontekście, jak wypowiedzanie pytań stawianych przez tekst w nowym «języku»”. Nie sądzę, aby czekały na nas w tekście jakieś gotowe i niezależne od kontekstu pytania, na które w interpretacji odpowiadamy. Sądzę raczej, że to my wpisujemy pytania, które nas dręczą w tekście, traktując go jako p r e t e k s t do dawania s o b i e, a nie tekstowi, odpowiedzi. W tym sensie tekst może nas zmieniać, albowiem jest pretekstem do stawiania pytań, które inaczej byłyby wprost nie postawione). Przypomina to starą opozycję w filozofii nauki pomiędzy faktami i teoriami, fakty (tu: struktura semiotyczna, pytania) miały być niezmiennie, gotowe, czekające na swe uchwycenie, gdy tymczasem teorie (tu: interpretacje) – miały być konstruowane, tylko językowe, będące jedynie instrumentem, zmienne. Wypada więc, tak jak się to stało w filozofii nauki za sprawą L. Flecka, W. Quine’a, T. Kuhna, P. Feyerabenda, H. Putnama, S. Toulmina, S. Woolgara, B. Latoura, R. Barnesa, D. Bloora i wielu innych, i w tym wypadku zauważyć, co następuje: tak jak nie ma faktów poza teorią (każda teoria ma swoje własne fakty), tak

nie ma struktury semiotycznej poza interpretacją (każda interpretacja wykreuje, jeśli trzeba, potrzebną dla siebie swoją własną strukturę semiotyczną). Tak jak nie istnieje *experimentus crucis* w nauce, tak samo nie ma możliwości rozstrzygnięcia, która interpretacja tekstu jest trafna, słuszna, prawdziwa itd. przez porównanie jej z tekstem samym. O wyższości interpretacji decydują względy pragmatyczne i retoryczne: elegancja, prostota bądź wyrafinowanie (zależnie od kontekstu), walory etyczne, spójność (nigdy nieosiągalny do końca ideał), perswazyjność, odpowiadanie na jakieś istniejące, a często jeszcze nieświadome „zapotrzebowanie” jakiejś wspólnoty społecznej czy kulturowej, zgodność z jakimś już istniejącym zespołem przesądzeń kulturowych itd.

Zgadzam się ze Stefanem Morawskim, że „również wspólnoty interpretacyjne – czego dowodzą dzieje religii i ideologii – mogą łatwo przetrwać w sekty tępiące ogniem i mieczem konkurencyjne perspektywy kulturowe”, że „nie ma jedynej recepty ani na dogmatyzm, ani na tolerancję”. Nie oznacza to jednak, że należy rezygnować z wypisywania recept *r ó ż n y c h*. To bowiem z ich wielości właśnie, leków wzajem się znoszących i trzymających w szachu, może narodzić się delikatna równowaga pomiędzy zgubnymi skrajnościami: całkowitą Jednością i absolutną Odmiennością, niewzruszonym dogmatyzmem i totalną dowolnością, zupełną stałością i histeryczną zmiennością. Przemoc może oczekiwać na końcu *k a ż d e j* drogi i nie ma żadnych gwarancji, że uda nam się jej uniknąć (porównajmy sekwencję: Prawda – Pewność – Przemoc z sekwencją: prawdy – chaos – Przemoc). Wszystko co możemy uczynić, to wzajem się ostrzegać i zachować czujność. Snuć *r ó ż n e* opowieści. Jak powiada bowiem Odo Marquard:

Trzeba mieć możliwość posiadania wielu mitów – wielu historii: od tego wszystko zależy: kto – wśród z innymi ludźmi – ma mieć może tylko jeden mit – tylko jedną jedyną historię – ten źle na tym wychodzi. Strawna jest polimityczność, szkodliwa jest monomityczność. Kto polimitycznie – żyjąc i opowiadając – uczestniczy w wielu historiach, ten zawsze jednej historii zawdzięcza wolność od każdej innej historii *e t v i c e v e r s a* [...]P.

Czy jednak naprawdę chcemy być wolni? I czy warto?

⁹ O. Marquard *Pochwała politecznu*, w: tegoż *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1994, s. 101–102.