

Teksty Drugie 1997, 6 , s. 35-43



Nad granicami anarchizmu interpretacyjnego

Zygmunt Bauman

Zygmunt Bauman

Nad granicami anarchizmu interpretacyjnego

Wnikliwe i wyczerpujące studium Andrzeja Szahaja zasługuje na baczną uwagę tych wszystkich, którzy mają do czynienia z odczytywaniem tekstu. A są nimi wszyscy humaniści: i ci, co ludzkich doznań doznają, i ci, którzy z tego doznawania chcą zdać sprawę. Przed niektórymi od dawna toczonymi sporami rozprawa Szahaja wytycza nowe, bardziej obiecujące szlaki, ubóstwo niektórych innych obnaża. Zawarta w niej krytyka pogromców Rorty'ego jest trudna do odparcia, propozycja ożenku z Fishem nęcąca, niepokoje i strachy polemistów dobrze oddane i jeszcze lepiej wyszydzone.

A jednak... Zabrakło ostatniego „rzutu na taśmę”. Szahaj, jak sędzę, powstrzymał się przed kolejnym słowem, jakie w nie kończącym się sporze o „granice interpretacji” wypowiedzieć by należało; zatrzymał się Szahaj u progu tego, co skłonny byłbym uznać za tzw. sedno rzeczy (choć przyznam, że w opinii niejednego chyba czytelnika, złąknionego pewności i niezbitego prawa do przemawiania w jej imieniu, posunął się Szahaj – wręcz przeciwnie – zbyt daleko od tego, co ów czytelnik uznałby za sedno rzeczy, czyli od wskazówek, jak interpretować w taki sposób, aby wbrew Nietzschemu „tam zmierzać z poezją, gdzie granice, a nie tam, gdzie przyszłość człowieka” – kapryśna jak wiadomo, uparcie nieodgadniona i ze wszystkich klatek umykająca).

A sedno rzeczy, o jakie mi chodzi, tkwi w tym, że od zarania sztuki hermeneutycznej, czyli od czasów Schleiermachera bodaj, przyjęło się uważać, przynajmniej w nurcie biblijno-filologicznej hermeneutyki, z której wszelka teoria wykładni się poczęła i po której wiele cech swego charakteru odziedziczyła, że granice tekstu są ściśle – nieodwołalnie, bezdyskusyjnie – zakreślone. Wiadomo było dokładnie, gdzie tekst, gdzie jego wykładnia i gdzie między nimi granice.

Jasność granic wynikała z metadyskursywnego i niepodważalnego założenia o nieporównywalności statusu tekstu (Pisma świętego, Bożego przesłania) i całej, ludzkiej tylko i ułomnej, reszty świata. W ramach tego założenia nie ulegało istotnie kwestii, gdzie się tekst wykładany zaczyna, a gdzie kończy: zawartość pism kanonicznych była wszak autorytatywnie zdefiniowana, i kreślenie granic nie należało do kompetencji egzegety. Ludzie (tzn. ludzie piśmienni) dzielili się na kopistów i czytelników – brakło wśród nich autorów. Tylko Bóg, jak ogłosił Albert Wielki w 1230 roku, mógł tworzyć – czyli uczynić coś z niczego. Tej koncepcji Bożego monopolu nie kwestionowano przez następnych pięć wieków (a koncepcji aktu twórczego nie zakwestionowano do dziś).

Założenie to nie tyle upraszczało „zagadnienie kontekstu”, co zapobiegało jego podniesieniu, i to radykalnie. „Na zewnątrz tekstu” nie było nic, co dałoby się obdarzyć podmiotowością poznawczą w akcie odczytania – nic, czemu mogłoby się przypisać moc samoistnego źródła sensu. Przesłanie – kerygma, sens otwarty, jak i sensory o różnych stopniach utajenia, wszystko to było zawarte wewnątrz tekstu i z tekstu winno być odczytane. Sens przesłania był nadto dany raz na zawsze, wieczny i odporny na ząb czasu, niezależny od warunków, w jakich dokonuje się odczytanie. Pomysł, że sens może się zmieniać w zależności od warunków, w jakich się go odcyfrowuje, lub osoby, jaka się tym para, był zatem nie tylko niedorzeczny – było mało prawdopodobne, by mógł on przyjść do głowy. Nie było zatem miejsca na pojęcie „kontekstu”. W idei kontekstu (w samej decyzji wprowadzenia czynnika kontekstu do pragmatyki interpretacyjnej) mieści się wszak już nadanie wagi warunkom odczytania.

Poczęły się kłopoty (strach przed ową „anarchią interpretacyjną”, nad którym rozmyśla Szahaj), gdy myśl o odrębności tekstu, o jego semantycznej samowystarczalności, o niezależności jego sensu od warunków odczytywania, przejęła strategia hermeneutyki, która wyszła poza rozstrząsanie ukrytych znaczeń tekstów autorstwa niewspółmiernego z au-

torstwem komentarza; i która znalazła się w świecie, w którym funkcję kopiowania przejęły maszyny, a za to wśród ludzi pojawili się autorzy – i twórcy.

Założenia milcząco przyjmowane, aksjomaty nie wymagające dowodów, nabrały w tym świecie modalności twierdzeń – a więc zdań, które musiały dowodzić swej zasadności i o których poprawność można się było sprzeczać. Cokolwiek znajdowało się w tekście, którego wykładnią zajęła się hermeneutyka świecka, zostało tam wszak „włożone” przez człowieka – istotę w swej modalności, potencji i jakości władz umysłowych równorzędną, a może i podrzędną osobie interpretatora. Jedyność poprawnego odczytania nie była więc już, jak w przypadku hermeneutyki biblijnej, zagwarantowana z góry: to, co było kiedyś dane, teraz było zadane; to, co było niegdyś obecne już na wstępie, mogło się teraz wyłonić dopiero przy końcu wykładniczego wysiłku. Mocą argumentu rozumowego trzeba było skonstruować coś, co czerpało niegdyś swą oczywistość czy niewątpliwość stąd, że poprzedzało wszelkie rozumowanie – że było już wtedy, zanim rozum się zaczął. Na wątych barkach ludzkiego intelektu trzeba było dźwigać ciężar skrojony na miarę boskiej wszechmocy.

Z tej niespójności między tradycyjnie sakralnym spojrzeniem na tekst a jego świeckością zrodziła się nie tylko możliwość, ale i nieuchronność odkrycia „kontekstu”. Pojawienie się pojęcia „kontekstu” sygnalizuje nagle zwątlenie suwerenności tekstu: sporność granic tej suwerenności, potrzebę ustawienia słupów granicznych i pobudowania budek strażniczych, możliwość granicznych zatargów i potyczek, ale i nielegalnego przekraczania granicy oraz kontrabandy.

Powstała sytuacja na wskroś ambiwalentna – jako że motywem wszystkich tych zabiegów jest nie tyle pragnienie ochrony integralności terytorialnej tekstu, co uprzywilejowanie pewnych przejść granicznych, czy też raczej selektywność przyznawania wiz wjazdowych lub pierwszeństwo jednych paszportów przed innymi. Broni się suwerenności tekstu w imię praw jego interpretatorów – „kontekstów”, jakie reprezentują. Suwerenność tekstu wymaga neglizowania kontekstów, podczas gdy zwierzchnictwo interpretacji nad wykładniami konkurencyjnymi wymaga podnoszenia cnót kontekstu, który zapewnia dostęp do sensów, autorytatywnie określanych przez tekst suwerenny. Uznania poprawności interpretacji – powołując się na jej zgodność z tekstem – domaga się, gdy dowodzi się tej poprawności, wskazując na cnoty wy-

kładniczego kontekstu. Zafascynowanie problemem granicy jest nieuniknionym skutkiem tej ambiwalencji – ale i zarazem powodem nieustannego jej odtwarzania.

Ambiwalentność sytuacji ma jeszcze inny wymiar: przyczyną uciekania się do kontekstu w procesie wykładni jest chęć dotarcia do sensu, wobec innych proponowanych sensów, uprzywilejowanego – ale z chwilą, gdy się to pojęcie wprowadzi do rozumowania, wszelkie odczytania ulegają relatywizacji. Punkt ciężkości w poszukiwaniu uprzywilejowanej wykładni przesuwa się więc w praktyce z tekstu na kontekst, na jaki powołują się interpretatorzy. Idzie w gruncie rzeczy o suwerenność kontekstu, choć mowa na pozór o suwerenności tekstu. Korzenie nierozstrzygalności sporów tkwią więc w wielości i historycznej zmienności kontekstów (jak to Jorge Luis Borges pięknie zilustrował przygodą Pierre’a Menarda); a jeśli dociekanie prawdziwego sensu tekstu sposobami dostępnymi osobie interpretatora da się jeszcze pomyśleć, to już żadną miarą nie da się wyobrazić suwerenności kontekstu, wspartej li tylko na sztuce hermeneutyki, choćby i najdoskonalszej. Wilhelm Dilthey, tęgi historyk, świadom figlów, jakie płała historia, kazał poczekać z ostatecznym zrozumieniem tekstu na koniec historii; gdy sto lat później Jacques Derrida zauważył smętnie, że gdy ostanie się jedno jedyne odczytanie słynnej Derridowej pocztówki, koniec historii właśnie nastąpi...

Wiele wysiłków strawiono na kreślenie granic między tekstem a tym, co tekst tłumaczy bądź zapewnia poprawność tłumaczenia, podobnie jak i na zadanie pochodne – wyjaśnienie relacji między wykładnią a tym, co jest owej wykładni fundamentem. W wysiłkach tych ginie z pola widzenia ta okoliczność, która do owych wysiłków pobudza: mianowicie że „interpretacja” i „kontekst” nie są zjawiskami od siebie wzajemnie niezależnymi, i w związku z tym współistnienie wielości interpretacji jest zarazem *explanandum* i *explanans*, problemem do wyjaśnienia i samym wyjaśnieniem. Kontekst powołuje interpretację do życia w tym samym stopniu, co interpretacja powołuje kontekst. Jest więc, jak powiada Jonathan Culler, kontekstów nieprzeliczone mnóstwo; i zawsze jest ich więcej, niż interpretator przywołuje. Współistnienie wielu interpretacji nie jest pochodną, funkcją, zmienną zależną itp. szczególnego dla nas „kontekstu kulturowego” (np. ponowoczesnego pluralizmu perspektyw poznawczych) – zjawiskiem, które trzeba objaśniać, wskazując na cechy szcze-

gólne owego kontekstu: jest ono wszak tego kontekstu konstytuanta. Z natury rzeczy „kontekst” nie może więc być „granicą” tekstu – nie ma między nimi murów, brak nawet przepony osmotycznej; można je sobie tylko wyobrazić, i to ze szkodą dla rozumienia, jak się odbywa odczytywanie i wykładnia.

Jeśli już trzeba mówić o determinantach interpretacyjnej wielości (a po co właściwie?), to determinantą obu zjawisk (a właściwie jednego zjawiska na dwa sposoby artykułowanego) jest wolność w sensie skazania na wybieranie znaczeń, bez nadziei na to, że jeden i niepodzielny autorytet usunie żądło zakłopotania i niepokoju, jaki wynika z niepewności aktu wyboru. Granicą interpretacji jest granica wolności, czyli stopień deglomeracji i rozproszenia autorytetów). Interpretatorzy gorliwie kreślą granice i sporządzają przepisy ruchu granicznego wtedy, gdy zabraknie WOP-ów i KOP-ów, które strzegłyby granic i które by tylko tych z wizą i z ważnym biletem przez mur graniczny – z ich czujności ulepiony – przepuszczali.

Wolność może być zmorą interpretatora, ale jest wielką szansą interpretacji – i rozumienia. Zgadzam się w pełni z Szahajem, że błąd „nadinterpretacyjności” „nadinterpretacji”, jeśli w ogóle może być orzeczony w sposób autorytatywny, jest zawsze orzekalny tylko lokalnie i czasowo. Wyostrzyłbym jednak i ten trafny sąd Szahaja i powiedział, że mutacje interpretacyjne są w chwili narodzin tym, co angielski pisarz, Nicholas Mosley, nazwał (mając na myśli wszelkich tych „nietypowych”, cudaków czy odmieńców, od jakich roi się w dzisiejszym świecie) *hopeful monsters*; jawią się wprawdzie na świecie jako potworki, potworkami się zdają, gdy się je ogląda na tle przeciętnej gatunku – ale te potworki czekają na warunki, jakie (kto to może wiedzieć z góry?) z potworków uczynią kiedyś gatunki ewolucyjnie uprzywilejowane; i że same owe potworki nad sprowadzeniem takich warunków gorliwie pracują; i że z orzeczeniem, jakich potworków nadzieje się spełnią, a jakich nie, wypada poczekać na owoce ich pracy... Powtórzmy zatem trzeźwą przestrożę Dilltheya: z ostateczną interpretacją trzeba będzie poczekać na koniec historii. I zauważmy, że – jak wszystko wskazuje – Fukuyama pośpieszył się z nekrologiem historii.

Poszukiwanie interpretacji twardej, pewnej i nietymczasowej, interpretacji, jaka kładzie kres poszukiwaniu interpretacji, jawi się w tym świetle jako zuchwała próba wyrwania tajemnic historii, zajrzenia jej przez ramię, wykradzenia z biurka okólników przed ich rozestaniem. Z za-

miarem takim można się nosić wszelako tylko wtedy, jeśli się sądzi, że historia już dziś wie, co jutro zawyrokuje – jeśli się więc odmawia historii historyczności. Jeśli jest się niepomyślnym ostrzeżenia Emanuela Lévinasa, że w odróżnieniu od „przyszłości” dziś już wyobrażonej, pod dzień dzisiejszy przykrojonej i w dniu dzisiejszym zadomowionej, przyszłość, jaka dopiero ma nadejść, jest „a b s o l u t n i e o b c y m”, czyli *incommunicado*.

Szukanie w przyszłości owej ucieleśnionej niepewności, ucieczki przed niepewnością dzisiejszego wyboru, jest przedsięwzięciem paradoksalnym. Paradoksalność takich poszukiwań polega na tym, że droga ucieczki od mąk wyboru – ta, jak i wszelka inna – sama przez wybór prowadzi... Strategię zwalczania niepewności trzeba naprzód w y b r a ć i żadna ze strategii, między którymi wybierać przychodzi, nie może się pochwalić „absolutnym ugruntowaniem” takiego rodzaju, jaki uczyniłby wybór w gruncie rzeczy niewyborem, bo wyborem z góry przesądzonym a więc i niewątpliwym. Droga do niearbitralnych reguł wiedzy przez wybór, którego niearbitralność daleka jest od oczywistości dla każdego, kto nie podziela aktu wiary, na jakim opiera się wybór. Obrany przez Szahaja tytuł „anarchia interpretacyjna” sugeruje niepokój, jaki ta sytuacja ze swej natury powinna wzbudzać i istotnie nagminnie wzbudza. „Anarchia” jest pojęciem negatywnym – o sensie wtórnym, czerpanym z pojęcia, jakie neguje. Jest pokrewna pojęciu „chaosu” – podobnie jak chaos jest negacją ładu. W stanie anarchii, jak w chaosie, w s z y s t k o s t a ć s i ę m o ż e – i już ta okoliczność jest wystarczającym powodem do lęku. Ale nadto jeszcze w anarchii, jak i w chaosie, n i c z e g o z r o b i ć n i e m o ż n a – i to ustokrotnie obawy, bo zwiastuje nie tylko kłopoty, ale i beziłę ich okiełznania. Rzecz jednak w tym, że ta druga cecha „anarchii” nie odnosi się do sytuacji nierozstrzygalności sporu interpretacyjnego. Nie jest bowiem wcale powiedziane, że wraz z rozszerzeniem wykładniczej wolności kurczą się szanse skuteczności wysiłku rozumienia. Można, co więcej, przypuścić, że rozumienie na przybytku interpretacji nie traci, lecz zyskuje. Lepiej usposabia do sensownej orientacji w świecie, w którym poruszanie się jest celem tego rozumienia. A to z następujących powodów.

Na przekór licznym opisom późnonowoczesnego, czy „ponowoczesnego” targowiska stylów i opinii, to nie obecność różnicy, uparte towarzysztwo odmiennych a rozmaitych bytów, wystawiają na ciężką próbę ludzkie możliwości rozumienia świata (czyli, jak to ujął Wittgenstein

– „pewności, jak postępować”); nie one więc, a już na pewno nie same z siebie, rodzą specyficzne dzisiejsze lęki i niepokoje. Nie ma nic szczególnie ponowoczesnego, i w ogóle nic szczególnie nowego w tym, że się staje oko w oko z różnicą na co dzień i że trzeba się pogodzić z jej towarzystwem na stałe. Ani nowoczesny, ani przednowoczesny świat nie był jednorodny; nie jest nawet wcale pewne, czy wielość form życia poznana lub oglądana przez ludzi przednowoczesnych i nowoczesnych i przez nich doświadczana w życiu codziennym, była mniej drastyczna, czy ilościowo bardziej ograniczona, niż wielorakość form postrzeganych i przeżywanych na ponowoczesnej arenie. Ale przednowocześni i nowocześni ludzie mieli swoje, inne od naszych, sposoby dawania sobie rady z wyzwaniem, jakim była obecność i obfitość różnicy.

Specyficznie późnonowoczesnym, czy ponowoczesnym i chyba bezprecedensowym aspektem pluralizmu dzisiejszego świata są wątle i wiotkie, płytkie i łamliwe korzenie instytucjonalne zróżnicowań – a więc i wynikłe stąd rozmazanie, płynność i względna krótkotrwałość tożsamości odmiennych bytów. Jeśli od czasów „globalnego odkotwiczenia”, i w ciągu całej nowoczesnej ery „projektów życiowych”, problemy tożsamościowe polegały głównie na tym, jak b u d o w a ć tożsamość i jak zbudować ją tak, by nadać jej kształt łatwy do rozpoznania społecznie – to dzisiejsze problemy tożsamościowe polegają głównie na tym, jak raz skleconą tożsamość zachować dłużej i jak znaleźć taką tożsamość, która posiadałaby minimalną choćby szansę trwałego społecznego uznania; i na wynikającej stąd potrzebie wystrzegania się tożsamości skonstruowanej nazbyt solidnie, nie nadającej się do przeróbki w chwili, gdy uznanie się wycofa, a pojawią się „nowe i ulepszone” przepisy na tożsamościowe majsterkowanie. Zamieszanie i zakłopotanie wynika nie tyle ze współobecności wielu odmiennych gatunków bytu, ile z ich płynności, niedookreślenia i niebywałego tempa przeobrażeń – które to kondycje odsyłają uparcie do prażródła niepewności i zagubienia, jakie tkwi w niestabilności własnego miejsca w świecie i nie tyle w braku, ile właśnie w nadmiarze godnych zaufania (lub raczej domagających się zaufania) punktów orientacyjnych, które pozwoliłyby nadać wysiłkowi samookreślenia efekty niespornie poprawne. Wedle Umberto Eco – człowiekowi, który znalazł się w podobnej kondycji, literatura może pomóc o tyle, o ile jest ona z tych czy innych powodów czymś w rodzaju przymierzania się budującego ład rozumu

do bezkształtnej lawy doświadczenia; efektem przyziarności są oazy pewności na pustynnych bezdrożach, których zwiedzanie przywraca wiarę w sens jako „drugie dno” bezsensu – wizyty pouczają, jak się tego sensu w bezsensie dokopywać (jakby wedle tej recepty Eco napisał *Imię Róży*, choć ostatnia powieść, *Wyspa Dnia Wczorajszego*, prosi się raczej o Kunderową ocenę...). Ale w jakim punkcie przestrzeni rozciągającej się między autorem, jego czytelnikiem i światem czy światami, których obaj – razem, czy każdy z osobna – są częścią, dokonuje się owo tkanie sensownego wzoru z przędzy amorficznego doświadczenia? Eco proponuje, by w palimpseście znaczeń dzieła literackiego odróżniać osady *intentio auctoris* i *intentio lectoris* (mowa u Eco także o *intentio operis*, ale ów trzeci element, hołd oddany „intertekstualności”, pojawia się w rozumowaniu Eco jak *deus ex machina* i nie odgrywa w wywodach poważniejszej roli). W zetknięciu dwu sensotwórczych intencji, rolę czynną i inicjującą przypisuje Eco zamiarowi a u t o r s k i e m u: snując swą opowieść, autor ustawia nie tylko *dramatis personae*, nad losami których sprawuje sporą kontrolę – ale także nie znanego mu przyszłego czytelnika; konstruuje on też, jak powiada Eco, „czytelnika modelowego”, czyli takiego, w przypadku którego *intentio lectoris* trzymałaby się wiernie sensu, jaki autor chciałby nadać swej opowieści. *Intentio auctoris* zawiera więc także zamiar ograniczenia swobody interpretacyjnej przyszłego czytelnika, narzucenia mu sposobu odczytania włożonego już przez autora w opowieść sensu.

Odo Marquard rozróżnia hermeneutykę poszerzającą i zawężającą. Ta pierwsza odsłania ścieżki i tropy wiodące od tekstu ku innym tekstom, które interpretowany tekst, gwoli precyzji własnego sensu, zacierał i których nie umieszczał na kreślonej przez siebie mapie; hermeneutyka poszerzająca nie może obejść się bez kreślenia map, ale nie pozostawia wątpliwości co do tego, że czynność kartograficzną można tylko w jakimś punkcie arbitralnie przerwać, ale nie zakończyć, i że każda decyzja jest tymczasowa i można się od niej odwołać. Hermeneutyka taka różni się od hermeneutyki zawężającej, która dominowała w erze nowoczesnej, a która dochodzi do głosu w alarmach z powodu „anarchii interpretacyjnej”; takiej hermeneutyki, która nastawia się na ciągłe i nieubłagane p r e c y z o w a n i e s e n s u, stawiając sobie za cel wykładnię ostateczną, apodyktycznie prawdziwą – taką, której ulepszyć już nie można. Osobiście, by unaocznic różnicę dwu strategii, wolę mówić obrazowo o hermeneutyce „syfonowej” i „lejkowatej”. Pierw-

sza traktuje dzieło interpretowane jako punkt wyjścia rozchodzących się na wsze strony dróg, druga – jako punkt dojścia. Pierwsza tropi rozpraszanie się sensu (im dalej od punktu wyjścia – tym węższego, bardziej rozmytego) na tereny coraz to odleglejsze od punktu wyjścia, gdy druga próbuje odciąć wszystko to, co podpowiada wielowątkowość i wielokierunkowość wykładni, pozostawiając w polu widzenia tylko to, co da się zmieścić w jednym, możliwie wąskim, nurcie.

Tezy Eco i Marquarda nie są ze sobą sprzeczne i nie wykluczają się wzajemnie (pod warunkiem, że opis *intentio auctoris* potraktuje się jako opis zamiaru właśnie, a nie jako uzasadnienie przepisów postępowania, obowiązujących interpretatora dzieła). Bez względu na to, czy obraz „czytelnika modelowego” zawarty jest w zamyśle autorskim czy nie, dzieło i tak można czytać, stosując hermeneutykę poszerzającą lub zawężającą. Wybór między dwoma strategiami lektury i interpretacji nie jest zdeterminowany charakterem dzieła, które się odczytuje i interpretuje. Od czego więc ów wybór może zależeć?

Pytanie to zadaje wspomniany już wyżej Jonatan Culler, lokując odpowiedź w decyzji co do horyzontu interpretacji. Gdy weźmie się dzieło literackie „samo przez się”, potraktuje je jako samoistne, zamknięte w sobie, zakończone – wówczas dogadanie się co do „immanentnego” znaczenia jest teoretycznie możliwe. Culler dodaje jednak, że taka ewentualność jest mało prawdopodobna, a co więcej, mało pociągająca ze względu na bogactwa treściowe i bogactwo możliwych dla rozumienia pożytków, jakie odsłaniają się dopiero wtedy, gdy wychodzi się poza granice tekstu.

Dzieła sztuki postulują nie tyle posłusznego czytelnika, co kontekst, lub raczej konteksty (zawsze z konieczności lokalne i osadzone w czasie, co Szahaj słusznie podkreśla), w jakich wypadaloby je w odbiorze umieszczać. Jeśli już coś zawęża sens dzieła, to wykładnia przyczynająca zbiór kontekstów. Ale dzieła sztuki trwają dłużej niż konteksty ich interpretacji – są zatem, rzecz można, „wielo-użytkowe”; o tyle przeżywają swe konteksty, o ile nie wykluczają możliwości, że odczyta się je w kontekstach innych, w tym i nie narodzonych jeszcze, doświadczeń. Rzecz więc w tym, czy można wbudować świadomość owej, po wieczne czasy niedookreślonej, wielokontekstowości w *intentio auctoris*, czyniąc wielokodowość, otwartość sensu, zamysłem autorskim?

Z tym to problemem boryka się dziś sztuka – pierwsza chyba w dziejach, która ze swego losu uczyniła powołanie.