

Teksty Drugie 1997, 6 , s. 51-62



O zdradliwej swobodzie interpretacji

Stefan Morawski

Stefan Morawski

O zdradliwej swobodzie interpretacji

1. Tytuł szkicu Andrzeja Szahaja cechuje swoista (należy przyjąć, że zamierzona) pikanteria. Mówi się o granicach anarchizmu interpretacyjnego, a więc w samej rzeczy podważa istotę strategii anarchistycznej, która zakłada jedynie bezgraniczne działania interpretacyjne. Wywody autora, odpowiadające przekornemu, dwuznacznemu tytułowi, osadzone są na paradoksie – wojuje się z wszelką obiektywnością przypisaną jakimukolwiek układowi odniesienia tych czy innych zabiegów interpretacyjnych, ale w ostateczności twierdzi się, że nie do obalenia jest kryterium wspólnoty interpretacyjnej lokalnie (kontekstualnie) wyznaczanej, które w danej czasoprzestrzeni historyczno-kulturowej, ze względu na kompetencje podzielane przez uczestników tego typu procesów, stanowi czynnik obowiązujący. W rezultacie – prawomocność tego kryterium trzeba uznać za coś danego obiektywnie. Owej obiektywności – wielorakiej i konkurencyjnej w relacji do tego samego utworu artystycznego czy filozoficznego – nie uważa się jedynie za podstawę prawdy trwałej, do której miałyby i mogłyby pretendować sensotwórcze rozumienie danego tekstu. Kluczowa teza autora zakłada bowiem, że nie istnieje nic innego jak interpretacja adaptacyjna zawista od właściwej dla społecznie zdeterminowanego grona osób per-

spektywy, oczywiście ustawicznie zmiennej. Nie ma też takich możliwości poznawczych, które zasadnie i skutecznie obroniłyby jako punkt wyjścia (a więc w pewnej mierze trybunał niezachwiany) dany historyczny syndrom, który powołał do istnienia dane dzieło, jego twórcę i odbiorców. Historia – argumentuje autor odnosząc nas do poglądów Haydena White'a i Franklina Ankersmita – jest tylko opowieścią zbudowaną z metafor, wciąż przekształcaną, różnorodną. Wniosek sąd nieunikniony, że znaczenia każdego tekstu nigdy nie podobna ustalić raz na zawsze, nie da się więc uzasadnić, że jakieś pośród wielu jest uprzywilejowane, zasługuje na wyróżnienie. Od interpretacji uciec nie sposób, ułudą są zdania czysto sprawozdawczo-analityczne (skonwencjonalizowane, za którymi zawsze kryją się w ich pierwocinach jakieś wartościujące przekonania). Podejście metahistoryczne, wedle którego pojmuje się sens dziejów, m.in. kultury *en bloc* i jej specyficznych odmian, jest, jak nauczyła nas hermeneutyka, i nie tylko ona, „źródłową” interpretacją, od której nie ma ucieczki. To znaczy: każde rozumienie tyleż przeszłości co terażniejszości (i ich współgry w napięciu niewygaszalnym), tyleż tekstów artystycznych co filozoficznych, a także religijnych i naukowych, musi być jednostronnie perspektywiczne. Dlatego też, według autora, rację mają nie U. Eco czy H. Markiewicz, upominający się o prawomocną szansę falsyfikownia interpretacji, lecz R. Rorty i S. Fish, głoszący pogląd, że interpretacja była, jest i będzie użyciem danego dzieła (czy zdarzenia) widzianym w ramach danego „horyzontu oczekiwań”, który dana prywatność dzieli z partnerami tej samej *hic et nunc* społeczności z racji analogicznych sprawności kulturowych.

2. Paręnaście zdań na wstępie wyłożonych – w moim przeformułowaniu tez, które wydają mi się dla autora w ujęciu dyskuutowanej kwestii centralne – nie streszcza artykułu, którego zasobność myślowa jest rozleglejsza. Wytycza natomiast marszrutę, na której, odnośnie do granic interpretacji, mogłoby się toczyć owocne zderzenie założeń i przeświadczeń.

a) Jeśli przyjmując Feyerabendowski metodologiczny neodadaizm (ten jest ogniskową przesłanką w prowadzonym tu sporze), do którego odwołuje się autor artykułując swoje rozstrzygnięcia, warto od razu zauważyć, że jego konsekwencje są co najmniej dwuznaczne. Jakoż uznanie wy-

łącznej obecności interpretacji nazwanej za szkołą poznańską adaptacyjną, zmusza do respektowania m. in. interpretacji odmiennego typu, tzn. właśnie historycznej. Ów dylemat i związana z nim *aporia* są, jak sądzę, nie do uniknięcia. Jeśli bowiem wszystkie one nie mają miarodajnej podstawy kryterialnej, to równie silne (czy też równie słabe, co na jedno wychodzi) jest stanowisko, wedle którego istnieje coś takiego jak prawda poza- czy ponad-wspólnotowa w odczytywaniu danego tekstu. Jaki jest stopień jej obiektywności i jaka moc – to zagadnienie wtórne. Słowem, anarchizm filozoficzny (trafniejsze wydaje się takie określenie, niżli metodologiczny, gdyż zarówno perspektywizm nietzscheański, jak i „przed-sądy” ujawnione przez hermeneutykę, dają bezsporną lekcję ontologicznych w tej materii uwikłań, a nie tylko epistemologicznych) nie może uchylić się od tolerancji aprobaty poglądu jemu przeciwnego. Dodajmy, że tak samo rzecz ma się z narratywizmem. Konsekwentnie wyłożony musi uznać rację istnienia jego oponentów. Sam zresztą jest historiozofią *à rebours*. Pojemność i chwiejność rozwiązań jako jego naczelną przesłanką jest tego główną i zdradliwą przyczyną. Z tym wiąże się problem, na który autor jest uwrażliwiony i o nim kilkakrotnie wzmiankuje – mianowicie zwalczając w imię Rorty’owskiej, całkowicie swobodnej, interpretacji wszelkie dogmatyczne podejścia, sam naraża się na lansowanie dogmatycznego antydogmatyzmu. Obiekcję powyższą można by próbować unieważnić powiadając, że ma ona charakter proceduralno-formalny, dotyczący samego modusu rozumowania. Nie udaje się jednak oderwać aspektu proceduralnego od substancjalnego, co wykazali zarówno Marquard, jak i A. Wellmer. Z pułapki tej *nota bene* zdaje sobie sprawę Rorty, który, aby odparować zarzut fundamentalistów o relatywizm, w ogóle wycofał się poza ten obszar kontrowersji. Znaczy to tyle, co w omawianym tu przypadku wycofanie się poza debatę przeciwstawiającą anarchizm dogmatyzmowi, partykularyzm kulturowy uniwersalizmowi, *etc.*

b) Przeniesienie dyskusji do wymiaru filozoficznego wydaje się ze wszech miar wskazane, gdyż zabieg interpretowania w sensie potocznie praktykowanym, tzn. estetyczno-artystycznym, zależy od tego, jak ujmuje się w ogóle procesy wyjaśniania i rozumienia, tzn. od wszelkich semotwórczych odczytań materii świata, działań ludzkich i komunikatów międzyosobniczych. Wolno jednak wnieść zastrzeżenia co do argumentacji autora, gdyż wprawdzie referując stanowiska U. Eco

i H. Markiewicza w konflikcie z przezeń żyrowanymi poglądami R. Rorty'ego i S. Fisha, nie rozprawia się jednak z argumentami ich oponentów. Co więcej, przywołując jako sojuszników Gadamera i Jaussa zdaje się zapominać, że mimo nie błahych skądinąd korekcji wyjściowych założeń filozoficznych (Schleiermachera i Diltheya) hermeneutyka wzięta *en bloc*, podobnie zresztą jak lekcja Heideggerowska, nie daje wcale podstaw, aby modelować przeszłość (w prymacie, czy ściślej biorąc, przez filtr współczesności) w sposób dowolny, niechybnie jednostronny, bez ewentualnych punktów zbieżności między poszczególnymi (czasoprzestrzennie danymi) wspólnotami interpretacyjnymi. Zgoda, że hermeneutyka kładzie nacisk przede wszystkim na odbiór historycznie uwarunkowany, ale nie wynika stąd, że to, co się percypuje i usensownia, jest jedynie w każdorazowym kontekście inaczej kreowane. Częstkowo ma tu miejsce również odkrywanie sensu przynależnego rozważanym tekstom, o czym dobitnie świadczą choćby Lektury Gadamera. Wszelako gdyby nawet sprawę hermeneutyki uznać za „klasyczny” spór interpretacyjny (potwierdzający, że obracamy się wciąż w jej kole bez możliwości wydobycia się na zewnątrz), refleksji winna być poddana robota U. Eco i, jak uważam, znacząco perswazyjne argumenty H. Markiewicza.

c) Czy można łatwo pominąć rozróżnienie czytelnika empirycznego od modelowego? Rorty i Fish rzekliby zapewne, że nie ma innych czytelników niżli empiryczni, którzy tworzą określone wspólnoty interpretacyjne. Czy jednak – abstrahując od tego, że wspólnota ta bywa rozciągnięta czasowo i przestrzennie, co wzmocnia (autor sam to potwierdza) walor obiektywności dzielonych doświadczeń i ferowanych, opartych o nie sądów – przedłużeniem kontekstu empirycznego nie są przynajmniej dwie sytuacje modelowe, tzn. zobowiązujące do wyjścia poza wzajem się perspektywicznie podtrzymujące odpowiedzi z danej wspólnoty odbiorców, mianowicie semiotyczna struktura tekstu oraz sprzężony z nią macierzysty kontekst kulturalno-historyczny? Nie podobna bez sumiennej kontranalizy przejść obok też U. Eco o izotopii syntetyczno-semantyczno-pragmatycznej danego dzieła, o zastanej encyklopedii kodów, pośród których pewne są szczególnie miarodajnymi kluczami, kiedy próbuje się dotrzeć do sedna sensu „x” czy „y”. Niepodobna po prostu wyliczyć za Markiewiczem „stanów rzeczy *explicite* przedstawionych w utworze”, „zasad przyjętych w kręgu kulturowym”, prze-

ciwstawności tego, co relewantne dla poszukiwanego sensu i tego, co irrelewantne dla powiązań między kontekstem zewnętrznym a wewnętrznym dzieła itd. Trzeba podjąć konkretne dociekania i wykazać błąd. Słowem, nie da się sfalsyfikować jego przesłanki o dostępności i waleńności procedur falsyfikacyjnych bez rozbudowanej polemiki, w której czołową rolę muszą odegrać dobrze dobrane przykłady. To samo dotyczy U. Eco – skoro intencja autorska ma (może) być domniemana z uprawnionym prawdopodobieństwem poprzez *intentio operis*, to między pierwszą a kompetencjami kulturowymi określonego kręgu odbiorców, zdeterminowanych społecznie i historycznie, zachodzi tak znaczna korespondencja, że nie wydaje się czymś arbitralnym zwrócenie uprzywilejowanej uwagi na kontekst macierzysty. Jej wspornikiem jest struktura semiotyczna dzieła i *vice versa*. *Wohltemperiertes Klavier* Bacha jest nie do pomyślenia, kiedy chcemy odczytać jego sens oryginalny, bez długich dziesięcioleci szlifowania sztuki fugi, które wyprzedziło motet. Rzecz zresztą nie tylko w arcymistrzowskiej, innowacyjnej wirtuozerii kompozytora, co jest zresztą wysoce znaczące, gdyż jego pierwszym audytorium była brać muzyczna, doceniająca jego geniusz. Nacisk należy wszakże położyć w równej mierze, i chyba przede wszystkim, na religijne przesłanie jego utworów (nie lekceważąc przy tym twórczości wokalnej kompozytora, gdyż ta odsłania ogrom jego talentu). Dzięki nim wszakże nawiązywał bezpośredni kontakt z całym lipskim otoczeniem – patrycjatem i mieszczaństwem, to znaczy, tyleż odpowiadał na kompetencje istniejące, co je rozwijał i od nowa kształtował. Sięgnąłem po ten przykład niemal wzorcowy, gdyż Bach, jak zresztą wielu klasyków, włączony dzisiaj w obręb kultury masowej, niekiedy selektywnie transkrybowanej na muzykę za pomocą środków elektronicznych, stał się nosicielem innej puli sensów. Czy coś w tym szatańskiego? Nic. Czy taka interpretacja winna być zakazana? W żadnym razie. Czy jest usprawiedliwione zwracanie uwagi, że mija się ona z *intentio auctoris*? Ze wszech miar. Skąd to możemy wiedzieć? Z tekstów muzycznych i ich ówczesnego kontekstu. Co innego sens pierwotny, co innego sensory kolejne, nieskończone. Czy ten pierwszy jest raz na zawsze zobowiązujący? Takie rozwiązanie problemu byłoby absurdalne. Inaczej jednak, niżli w recepcji sztuki, rzeczy się mają w interpretacji dziejów. Jak interpretować prehistorię bez jej hipotetycznej, najlepiej udokumentowanej źródłowo rekonstrukcji? Jak np. odwołać się do pierwotnej kultury matriarchatu, o co dzisiaj słusznie wo-

jują feministki? Warto się natomiast zastanowić, dlaczego godne zalecenia jest wyodrębnienie macierzystego kontekstu i jego sensotwórczych kwalifikacji. Wróć do tego wątku.

d) Eco zasługuje ponadto na oddzielny namysł tyleż z powodu pomysłu izotopii semiotycznej (szczególnie jednego z jej najbardziej stymulujących wariantów), jak i dlatego, co autor był uwzględnił (ale według mnie niewystarczająco), że stał się bezpośrednio z Rortym. Pomysł zasadza się na wyakcentowaniu nie tyle „otwartości”, to znaczy nader wyraźnej wieloznaczności najlepszych dzieł artystycznych, ile na wielowymiarowości znaczeniowej, co pociąga za sobą równoprawną zasadność różnych odczytań tego samego tekstu. Na przykładzie opowiadania A. Allais i *Sylvii* Nerval’a Eco uprzytomnił nam, że jednej i tej samej strukturze semiotycznej – ze względu na mnogość, czy dokładniej mówiąc, wielowarstwowość wskaźników znaczeniowych w niej zawartych – można przypisać kilka odmiennych interpretacji budujących równie koherentne całości tworzące jej założoną wymowę (ideę). Jest to *casus* wielointerpretacyjności, zdecydowanie różny od np. rozmaitej lektury określonego utworu przez inaczej kulturowo nastawione wspólnoty, np. od rozumienia i oceny *Szatańskich wersetów* Salmana Rushdiego przez odbiorców europejskich i amerykańskich oraz przez pobożnych Irańczyków (albo szerzej biorąc, przez wierzących szyitów), dla których Chomeini był bezwzględny autorytetem. Jest to również przypadek innego typu niż percepcja (rozumienie i osąd) np. wieloznacznych powieści U. Eco. *Casus*, nad którym skupił się Eco, eksplikując po swojemu Peirce’owskie stwierdzenie o bezpodstawności *unlimited semiosis*, to przecież inny wariant wieloznaczności niżli ten, do którego zazwyczaj odwołuje się krytyka literacka i artystyczna. Ta ma na uwadze migotliwość i nieszczelność znaczeniową, co dobrze oddaje angielski termin *ambiguity*; do tej wykładni nawiązał Eco w refleksji o dziele otwartym naszych czasów, która znacznie dalej posunęła owo zjawisko rozchwiania semantycznego, datujące się od epoki romantyzmu. Natomiast wielowymowności znaczeniowej (przy czym te różne całości sensu nie wykluczają zrostów i złączy między nimi) nie da się wywieść z rozplenienia, ze zwłoki, o której pisał Derrida, mając na względzie jej nieusuwalną przyczynę, jaką są nierozstrzygalniki (*indécidables*). Ten przypadek nie pozwala mówić o mglistości, gdyż jasno rysują się odmienne lektury z odpowiadającymi im poszczególnymi

izotopami. Zważywszy pieczołowite opisy i diagnozy Allais i Nerval, dokonane przez Eco i jego seminarzystów, nie wydaje się, aby można było do nich dodać inne jeszcze wskaźniki tekstualne. Uchwytne są tu różniące się od siebie „rozstrzygalniki”, zaś to, że trzeba między nimi wybierać, nie wymaga nad-rozstrzygnięcia, to znaczy opowiedzenia się za jednym tylko wariantem. Przy tym – podkreślamy – tutaj dobitniej niżli w przypadku *ambiguity* wielointerpretacyjność ma charakter obiektywny, jest składnikiem samej tekstualności i każde z tych ujęć znajduje wsparcie w kontekście macierzystym. Stanley Fish winien wziąć na warsztat takie utwory i taką ich interpretację, aby móc dowieść, że reguły ustalone przez strukturalną semiotykę i poetykę historyczną są jakoby zawsze i jednakowo zawodne. Jako szczególnie instruktyny przykład celności założeń Eco nasuwa się *Kwartet aleksandryjski* L. Durrella. Jest to czterowariantowa interpretacja tego samego spłotu osób, zdarzeń i rzeczy. Interpretacja tego znakomitego dzieła dokonana z zewnątrz, czyli badawczo-krytyczna, musi liczyć się ze swiastą dłań wielowymiarowością interpretacyjną. Krytyk (czy badacz) nie może tego obiektywnie danego faktu pominąć, jeśli coś do niego dodaje albo coś zeń ujmuje, winny jest te zabiegi ujawnić. Słowem, ważność wielo-sensu nie jest tu nadana przez czytelnika, lecz z a d a n a przez autora.

e) Z kwestią powyższą, która stawia znak zapytania przy Putnamowskim realizmie wewnętrznym – a ten miałby być wzorem kreowania rzeczywistości zamiast jej chybionego rekonstruowania – zajął się, jak zaznaczyłem, spór między Eco i Rortym, autorem *Wahadła Foucaulta* i pojmowaniem sensu tej powieści przez amerykańskiego myśliciela. Spór ten został zreferowany przez Andrzeja Szahaja z punktu widzenia tylko tego ostatniego, czego konsekwencją jest zatarcie linii demarkacyjnych między bezgraniczną interpretacją a kontrolowaniem jej granic. Znamiennej odpowiedzi na wykładnię Rorty’ego dał Eco, i – co jeszcze ważniejsze – znamiennej była też replika tegoż na ową odpowiedź. Eco oznajmił, że nie może się przyznać do żadnego określonego filozofowania w *Wahadle Foucaulta*, gdyż napisał powieść, a ta jest, i ma być, poza-czy ponad-filozoficzna, to znaczy ukazująca ustawiczne ścieranie się różnych światopoglądów, z których każdy pretenduje do jedynej miarodajności i żaden nie daje się uzasadnić jako ostatecznie przekonujący i zwycięski. Stwierdzenia analogiczne do wykład-

du Kundery ze *Sztuki powieści*, który Rorty w pełni sygnował oraz rozbudował w kilku esejach. Na czym więc polega kontrowersja? Na niedopowiedzeniu czy nieporozumieniu? Chyba nie tak rzeczy się mają, skoro Rorty zgodził się, że podejmując pojedynek z wszelkimi monomaniami, sam wpada w analogiczną pułapkę. Bowiem postawie twórczej i namysłowi powieściopisarskiemu Eco Rorty nadał wymowę jednoznaczną, ciągnąc go ku własnemu neopragmatyzmowi, który kreśli zarys określonego obrazu świata, jego sposobów poznania i etosu. Eco nie odpowiedział na uwagi E. Brooke Rose, która mówiła o palimpsestowym charakterze rozważanej powieści, gdyż konstatacja ta była tak ogólnikowa, iż można ją zanotować jako fakt nie-do-interpretacji. Inaczej z Rortym – to przypadek nadinterpretacji, czyli według Eco, nie-liczenia się z izotopią semiotyczną *Wahadła Foucaulta*. Poszukując ewentualnej substruktury filozoficznej tego utworu (por. „Konteksty” 1994 nr 1-2) próbowałem wykazać – idąc w jakiejś mierze tropem Eco – że można tę powieść czytać poza-filozoficznie (czy wielo-filozoficznie), ale równie zasadnie – przeciw Rorty’emu – jako wykład światopoglądu, wedle którego absolutyzowanie zasad świata ludzkiego i prawdy o nim jest kondycją niezbywalną, a zarazem nigdy nie dającą się spełnić. Wszystkich trzech protagonistów powieści potraktowałem *apari*, wszyscy są jedno-wielogłosem autora, który nie wydaje się wewnętrznie skłócony. Lekcja ta jest wysoce pouczająca; świadczy bowiem o tym, że granic interpretacji nie należy rozmazywać, że pewne wskazówki tekstualne wymagają ich respektowania, że tej (i innych) powieści Eco, zgodnie z jego teoretycznymi dociekaniem, nie można oderwać od ich semiozy na tle macierzystego kontekstu, tj. od osoby i poglądu autora, jego intelektualnego *milieu*, postmodernistycznej aury, i jej poszczególnych sposobów asymilacji, *etc.* Przed badaczem otwiera się nadto przepastne zagadnienie, które łączy Eco z Rortym nie tylko poprzez Kunderę (analogicznych bodźców dostarcza *oeuvre* Derridy, czyli jego refleksje o retoryce): jak mianowicie pojmować filozofowanie i powieściopisanie, jak mają się one do siebie. A także, czy dopuszczalne jest założenie, że w s z y s t k i e dzieła artystyczne są wieloznaczne (i w jakim sensie), a więc w wyniku tego faktu zapraszają do ich wielointerpretacji. Czy ta ostatnia zatem sytuuje się wyłącznie w ontologii wielościowego, wciąż zmiennego, odbioru, czy również w ontologii tekstu i ewentualnie wyróżnionej perspektywy kontekstu macierzystego? Do oddzielnego przy tym zastanowienia pozostaje *ca-*

sus zanalizowany przez U. Eco, mianowicie: czy wielowariantowa, równie uprawniona, izotopia właściwa jednemu dziełu nie stanowi skrajnej, a więc rzadkiej odmiany wieloznaczności w ramach *continuum*, którego drugim biegunem byłaby niemal narzucająca się jednoznaczność. Wprawdzie kłócono się o *Matkę* Gorkiego, ale ten utwór na pewno jest bliski skrzydłu jednoznaczności jego sensu naczelnego i wyraźnie nacechowany ideologicznymi aspektami kontekstu pierwotnego. Czy schemat ten nie dałby się zastosować jako poręczny i owocny dla charakterystyki tyleż pokrewieństw między utworami artystycznymi i filozoficznymi, co ich odrębności?

3. Pozostaje powrócić jeszcze do zapowiedzianego wątku uzasadnienia wyróżnionej pozycji kontekstu macierzystego w jego sprzężeniu z aktualnie czy potencjalnie obecną izotopią semiotyczną. W tonacji wywodów autora uderza zaniepokojenie, że jedynie prawdziwa, słuszna i trafna interpretacja jest sprawą nie tylko pomyłki myślowej, ale również brzemiennej w złe skutki społeczno-polityczne przemocy, jaką uprawia wiedzo-władza (albo odwrotnie). Nie dziwi mnie cytat z Marquarda, gdzie autor ostrzega przed zaciekłymi wojnami religijnymi jako wynikiem przyjęcia, lub nie, wszechobowiązującej wykładni Pisma Świętego; nie sądzę, podobnie jak autor, aby minął całkowicie czas dyktatur wspieranych m.in. przez teologię; nie wolno zapomnieć o praktyce policyjno-totalitarnego marksizmu-leninizmu. Lepiej zaiste dmuchać na zimne. Niemniej uczulenie to jest przesadne. Jeśli sprawdza się to, co autor nazwał przyspieszoną idiosynkryzacją kultury i pluralizacją perspektyw duchowych (przynajmniej na zachodzie Europy i w obu Amerykach), to widać, jak niegroźne są występujące tu i ówdzie roszczenia ideologiczne w rodzaju Lyotardowskich *les grands récits*. Co więcej, im zderzenia między nimi są ostrzejsze oraz im silniejszy jest wobec nich opór w samym rdzeniu współczesnej kultury, tym więcej tolerancji i pokory intelektualnej. Dodajmy, że również wspólnoty interpretacyjne – czego dowodzą dzieje religii i ideologii – mogą łatwo przerodzić się w sekty tępiące ogniem i mieczem konkurencyjne perspektywy kulturowe. *Cuius regio eius religio* nie sprowadza się tylko do obszaru państwowego czy ogólnonarodowego, może być regułą lokalną. Jak widać, nie ma jedynej recepty ani na dogmatyzm, ani na tolerancję. Ponadto zaś, sam demon Jedynej Obiektywności, może zostać przypisany obiektywnościom partykularnym.

Jeśli tę odmianę (lokalnej wspólnoty interpretacyjnej) autor zachowuje, dlaczego bez dostatecznych po temu racji odrzuca inne odmiany? Wydaje się, że dzisiaj, po długim przełomie filozoficznym – po hermeneutyce, Heideggerze i poststrukturalizmie – banalne i jałowe jest lansowanie tezy o interpretacji nieograniczonej. Cały wysiłek badawczy winien skupić się raczej na tym, co najtrudniejsze, to znaczy na przekłętym, powracającym jak bumerang pytaniu, czy struktura semiotyczna i jej pierwotne historyczno-kulturowe zaplecze nie oferują klucza do właściwego rozumienia oryginalnego sensu rozpatrywanych tekstów. Wyróżnienie ich nie jest ani powinnością, ani przymusem. Nikomu nie można nałożyć cugli interpretacyjnych. Niekiedy swobodne odczytania są bardzo odkrywcze. Adam Hanuszkiewicz na nich opiera swój program artystyczny. Ma przy tym odwagę powiedzieć, że interpretuje Słowackiego, Zapolską, i innych według swej reżyserskiej partytury. Ale i on trzyma się wskaźników klasycznego tekstu, stąd interesujące skądinąd pęknięcia interpretacyjne. O lepszości (czyli fortunności – trafności w słowniku U. Eco) jednego z odczytań można by więc prawomocnie mówić tylko w tym znaczeniu, że oddaje się sprawiedliwość przede wszystkim autorowi *via* dzieło i rekonstruowanemu kręgowi odbiorców. Natomiast swoboda interpretacyjna bez „ale” wydaje mi się potrójnie zdradliwa. Skupia się wyłącznie na recepcji, lekceważąc autora i tekst. Pamiętam o tym, że od czasu Foucaulta i Deleuze’a autor nie jest w modzie, że wymazuje się go z mapy opisu, analizy, interpretacji jako czynnik de-terytorializowany, pochłonięty przez kłacze wielo-sensów, poddany presji wiedzo-władzy *etc.* Zabawne jest przy tym, że właśnie Foucault i Deleuze to wybitne indywidualności, ich sposób myślenia i pisania jest oryginalny, a poza tym ich teksty, które mają zaabsorbować sygnaturę autorską, nie giną w anonimowej gęstwie innych tekstów i ciągłym poślizgu semantycznym. Drugą zdradą jest sprzeniewierzenie się kontekstowi macierystemu, którego przybliżone odtworzenie pozwala oddzielić swobodne wariacje interpretacyjne od sensu (wymowy dzieła) zamierzonego, dającego wyczytać się z mozołem diagnozowanej izotopii semiotycznej. Nic w tym dziwnego, że ubiegamy się o taką dystynkcję, odróżniając np. Bacha od Bacho-podobnych imitacji muzycznych. Nie pociąga to za sobą wcale wyższości tego rozbioru i tej oceny, którą przedstawia udana rekonstrukcja tekstu i kontekstu. Daje jedynie trafniejsze (jaśniejsze) rozeznanie różnicy między wielością interpretacji perspektywiczno-kul-

turowych, a ich układem odniesienia. *Nota bene*, kiedy z kimś rozmawiamy, pytamy często o jego intencję i kształt komunikowanej nam refleksji. Dlaczego w obliczu tekstów pisanych i dawnych mielibyśmy zachować się inaczej? Jeśli zakładamy w dobrej wierze, że możemy dojść do porozumienia z rozmówcą, artykułując po swojemu jego myśli, aby podjąć z nim dyskusję, dlaczego mielibyśmy wykluczyć *a priori* taki dialog z przeszłością w piśmie nam przekazaną? Andrzej Szahaj ucieszy się zapewne, że jego dyskurs znajdzie komentatorów, których uzna za właściwych, czyli takich, którzy trafiają w jego intencję i wskaźniki znaczeniowe zawarte w jego przesłaniu. Inaczej groziłaby nam magma rizomatyczna – każdy z komentarzy mówiłby o czym innym. Zdradliwość bezgranicznej interpretacji wydaje się być, po trzecie, charakteru etycznego; pisze o niej autor, ale ja ów etos pojmuję nieco inaczej. Za każdą interpretację zawsze i wszędzie trzeba było wziąć odpowiedzialność, chyba że była bezmyślnie, wedle rutyny, powielana. Dzisiaj to poczucie jest bardziej wyraźne, gdyż wszystko jest dozwolone. Permisywizm aktywizuje etos nie dlatego, że wszystko ujdzie; ten stan rzeczy, podobnie zresztą jak „silna” konwencjonalizacja ujęć i osądów, skłania raczej do „niewolniczego” udziału w obiegowych interpretacjach. Etos, jak miemam, jest o tyle niezbędny, o ile nie poprzestaniemy właśnie na permisywizmie, a więc podejmiemy potyczkę z bezgraniczną swobodą interpretacyjną. Nie lękamy się zapytać o możliwy konsensus, nie obracamy wykładni o zamiarach uniwersalnych w jakoweś monstrum, sprawdzamy uważnie i ostrożnie możliwości fundacjonizmu i fundamentalizmu, aby nie wylać dziecka z kąpielą. Wrota do pertraktacji otwiera nie interpretacja *ad libitum* (o co bowiem pertraktować w dialogu wzajem na siebie głuchych?), lecz wiadomość, że – trwając przy *spes contra spem* – ludzie szukają wartości obiektywnej, która mogłaby łączyć ich ze sobą – choćby częściowo – w najszerszej z potencjalnych wspólnot interpretacyjnych.

Uniwersalność może być w równym stopniu źródłem zadufkowstwa i ślepoty dogmatycznej, co antytoksyną na te przypadłości. Wyprawy do punktu styku nie eliminują bynajmniej przypisanych człowiekowi nieskończonych skłonności re-interpretacyjnych; wręcz przeciwnie – utrzymują je w stanie ciągłej gotowości. Oba te elementy – jak to szkicowo wyłożyłem kilka lat temu (por.: *Skąd interpretacja? w: Reinterpretacja klasyki*, pod red. K. Wilkoszewskiej i B. Żmudzińskiego, Kraków 1990) – współtworzą przemienne rytmy utrzymywania i odnawia-

nia odziedziczonych odczytań. Świadczą o tym, że swoboda i jej limity są dla siebie niezbędne. Tedy planeta, na której fragmenty książki telefonicznej są doświadczane jako poematy *par excellence*, jest wprawdzie smakowitym wymysłem, ale byłaby to poezja, wedle naszego pojmowania tego zjawiska tak niezborna (nie aspirował do takiej koncepcji *Ou-Li-Po* R. Queneau), że rozważania nad ową niezbornością trzeba by prowadzić nie w relacji do wspólnot interpretacyjnych zdolnych – mimo najdalej posuniętej swoistości znaków symbolicznych – do wzajemnej komunikacji, lecz do językowych enklaw. Wzajem nieprzekładalnych. Istne *horrendum*.