

# ER(R)GO

Teoria | Literatura | Kultura

Nr 12<sub>1/2006</sub>



Katowice–Częstochowa 2005

Wojciech Kalaga

redaktor naczelny

Redakcja

Leszek Drong (zastępca redaktora naczelnego), Tomasz Kalaga, Marzena Kubisz, Marcin Mazurek (sekretarz redakcji), Jacek Mydla,

Redaktor działu recenzji: Paweł Jędrzejko

Rada redakcyjna

Fernando Andacht (Montevideo), Zygmunt Bauman (Leeds),  
Ian Buchanan (Cardiff), Jean-Claude Dupas (Lille),  
Piotr Fast (Katowice), Alicja Helman (Kraków),  
Erazm Kuźma (Szczecin), Ryszard Nycz (Kraków),  
Floyd Merrell (Purdue), Edward Możejko (Edmonton),  
Leonard Neuger (Sztokholm), Emanuel Prower (Bielsko),  
Tadeusz Rachwał (Warszawa), Erhard Reckwitz (Duisburg-Essen),  
Katarzyna Rosner (Warszawa), Horst Ruthrof (Murdoch),  
Tadeusz Sławek (Katowice), Andrzej Szahaj (Toruń),  
Lech Witkowski (Toruń), Anna Zeidler-Janiszewska (Łódź)

© Copyright by „Śląsk” Wydawnictwo Naukowe, Katowice 2006

Publikacja ukazała się dzięki pomocy finansowej  
**Ministerstwa Edukacji i Nauki**

oraz

**Wyższej Szkoły Lingwistycznej w Częstochowie**

ISSN 1508-6305

<http://www.errgo.fils.us.edu.pl>  
<http://www.ares.fils.us.edu.pl/~errgo/>

# Treści

## 5 wstęp

---

Wojciech Kalaga	
<i>Er(r)go</i> .....	5

## 7 rozprawy - szkice - eseje

---

Anna Budziak	<i>Anty-esencjalizm nietekstowy. O filozofii Richarda Shustermana</i> .....	9
Leszek Drong	<i>Od konwencjonalizmu do normatywizmu. Kilka uwag o ewolucji poglądów teoretyczno-literackich Stanleya Fisha</i> .....	25
Tomasz Kalaga	<i>Omijać prawdę jak dziury w drodze: o relatywistycznym intencjonalizmie Stanley Fisha</i> .....	39
Wojciech Małecki	<i>Richard Shusterman vs. uniwersalizm hermeneutyczny</i> ...	49

## 61 varia - kontynuacje - antycypacje

---

Wojciech Chyla	<i>Zglobalizowana kultura medialna i jej superbohaterowie: serial-killer i terrorysta kamikadze. Patologia ofiarniczej wymiany</i> .....	63
----------------	--	----

## 73 omówienia - komentarze - opracowania

---

Elżbieta Anna Sekuła	<i>Miejskie luminalia – w stronę krytycznej ontologii elektropolis</i> .....	75
Anna Krynicka	<i>„Miejsce podmiotu jako miejsce obce”. Paul Ricoeur i Bernhard Waldenfels o odpowiedzialności</i> .....	83

## 93 przekłady

---

Richard Rorty	<i>Edukacja bez dogmatu</i> (przeł. Alina Mitek) .....	95
Stanley Fish	<i>Stanowisko tekstualne nie istnieje</i> (przeł. Leszek Drong) ...	107
Richard Shusterman	<i>O końcu i celu doświadczenia estetycznego</i> (przeł. Wojciech Małecki) .....	129

## 153 recenzje

---

Maciej Kropiwnicki	<i>Filozof realnego</i> .....	155
Roman Konik	<i>Typologia intelektualistów według Umberto Eco</i> .....	163
Karolina Lebek	<i>Przestrzenny renesans</i> .....	189

## 177 noty o książkach

---

## 181 summaries in english

# Contents

## 5 editorial

---

Wojciech Kalaga *Er(r)go*..... 5

## 7 studies and essays

---

Anna Budziak *Anti-textualist Anty-sensualism. The Philosophy of Richard Shusterman*..... 9

Leszek Drong *From Conventionalism to Normativism: A Few Remarks on the Evolution Stanley Fish's Critical Position*..... 25

Tomasz Kalaga *Dodging the Truth like Stray Bullets: Stanley Fish's Relativist Intentionalism* ..... 39

Wojciech Małecki *Richard Shusterman vs. Hermeneutic Universalism* .....49

## 61 varia - follow-ups and anticipations

---

Wojciech Chyla *Superheroes of Globalised Media Culture: Serial Killer and Suicide Bomber. Pathology of Sacrificial Exchange* ..... 63

## 73 commentaries

---

Elżbieta Anna Sekuła *Urban Liminalia. Towards a Critical Ontology of Electropolis* ..... 75

Anna Krynicka *"Subject's Alien Location". Paul Ricoeur and Bernhard Waldenfels Responsibility* ..... 83

## 93 translations

---

Richard Rorty *Educations without Dogma* (trans. Alina Mitek)..... 95

Stanley Fish *There is not Textualist Position* (trans. LeszekDrong) ..... 107

Richard Shusterman *The End of Aesthetic Experience* (trans. Wojciech Małecki) ..... 129

## 153 reviews

---

Maciej Kropiwnicki *A Philosopher of the Real* ..... 155

Roman Konik *Typology of Intellectuals According to Umberto Eco* ..... 163

Karolina Lebek *The Renaissance of Space* ..... 189

## 177 notes of books

---

## 181 summaries in english

## Er(r)go...

teoria, jako narzędzie, z pomocą którego zmieniamy rzeczywistość, czyli neopragmatyzm w centrum tego numeru, przygotowanego w głównym zrebie przez Leszka Dronga. A oto kłęba wyznaczające przestrzeń dyskursywną i zawikłane ścieżki tomu: tekstualizm – anty-tekstualizm – esencjalizm – antyesencjalizm – fundacjonizm – anty-fundacjonizm – fundamentalizm antyfundacjonistyczny – mocny antyfundacjonizm – antufundacjonizm słaby – etyka – estetyka – etyka estetyczna – tożsamość – jaźń – integralność – *soma – logos* – intencjonalizm – wspólnoty interpretacyjne – właściwe odczytanie tekstu – – prawda tekstu – cała prawda – relatywizm – obiektywizm – retoryka – – retoryczność – rehabilitacja prawdy – performatywność – retoryka oczywistości – model perswazyjny – prawda lokalna – konsensus – konstruktywizm – – rozumienie – interpretacja – *intentio operis* – *intentio auctoris* – paninterpretacjonizm – monizm interpretacyjny – uniwersalizm hermeneutyczny..... Te zawiłości intelektu wieńczą szkice – w polskim przekładzie – trzech adwersarzy / sprzymierzeńców: Richarda Rorty’ego, Stanleya Fisha i Richarda Schustermana. Poza tym, jak zwykle varia i antycypacje, omówienia, recenzje. Z jedną wszak, opóźnioną przez chochlika, a raczej choch(o)ła wydawniczego zmianą, zapowiadaną już wcześniej. Przypomnę, co pisałem we wstępie do poprzedniego numeru, a co nie zostało materialnie uwidocznione na jego wewnętrznych okładkach:

*Zmiany zatem. Począwszy od numeru jedenastego – przy dalszym wsparciu działającej od początku powstania periodyku Rady Redakcyjnej – będzie Er(r)go dziełem rozszerzonego zespołu redakcyjnego: kulturoznawców i literaturoznawców, kontynuujących myśl, lub raczej sposób myślenia zapoczątkowanego przez seminarium. Wierząc, iż te zmiany wzbogacą pismo, będziemy wyczekiwać chwili, w której znowu z nostalgią spojrzymy wstecz, przypominając sobie czas, kiedy je wprowadzaliśmy.*

Wojciech Kalaga

## Er(r)go...

the focus of this issue, assembled largely by Leszek Drog, is on theory as a tool for changing reality, that is on neopragmatism. Here are the rhizomes marking out the discursive space and the tangled paths of the volume: textualism – anti-textualism – essentialism – anti-essentialism – foundationism – anti-foundationism – antifundamentalism – strong anti-foundationism – weak anti-foundationism – ethics – aesthetics – aesthetical ethics – identity – self – integrity – *soma* – *logos* – understanding – interpretation – interpretive communities – intentionalism – the proper reading – the truth of the text – Truth – relativism – objectivism – rhetoric – rhetoricity – performativity – the rhetoric of the obvious – modes of persuasion – local truth – consensus – constructivism - *intentio operis* – *intentio auctoris* – paninterpretationism – interpretative monism – hermeneutical universalism ..... These intellectual convolutions are crowned with three essays by adversaries / allies: Richard Rorty, Stanley Fish and Richard Schusterman. What follows is the usual sequence of *varia*, anticipations, and reviews, with one alteration, however. As I already anticipated in the previous issue (but which – by some mischievous misprint was not reflected on the covers), “Er(r)go will be created by an extended editorial team of literary and cultural theorists, who will continue the thought, or rather the way of thinking, initiated by the former seminar. With the belief that these changes will enrich the journal, let us then wait for the moment in which we will unexpectedly look back with nostalgia at the time when those changes were made.”

*Wojciech Kalaga*

# ER(R)GO

rozprawy szkice eseje



## Anty-esencjalizm nietekstowy. O filozofii Richarda Shustermana.

Filozofia Richarda Shustermana wywodzi się z tego samego nurtu pragmatyzmu deweyowskiego, co filozofia Richarda Rorty'ego, i podobnie jak myśl rortiańska stanowi przykład na tendencję do łączenia refleksji filozoficznej i literackiej<sup>1</sup>. Słynna *Przygodność, ironia i solidarność* Rorty'ego godzi estetykę i etykę w rozważaniach dotyczących nie tylko filozofii, lecz również literatury (Prousta, Nabokowa, Orwella); z kolei pragmatyczna estetyka Shustermana zawiera odniesienia do poezji i eseistyki T. S. Eliota, Oscara Wilde'a i Waltera Patera<sup>2</sup>.

Filozofiom Shustermana i Rorty'ego wspólna jest nie tylko otwartość na literaturę, ale również pragmatyczny stosunek do teorii: traktowanie „teorii jako narzędzi, z pomocą których zmieniamy rzeczywistość”<sup>3</sup>. Jednak dzieli je sposób, w jaki Shusterman i Rorty interpretują pragmatyczną filozofię Deweya. W przeciwieństwie do Rorty'ego – a podobnie jak Dewey – Shusterman nie uprzywilejowuje kultury literackiej wobec nauk biologicznych. Wprawdzie, jak wyjaśnia Shusterman, Dewey nie miał racji opisując *cale* myślenie jako nieuświadomione i niedyskursywne, lecz słusznie twierdził, że niedyskursywne doświadczenie owo myślenie kształtuje<sup>4</sup>. Rorty, natomiast, choć wpisuje swoją filozofię w tradycję deweyowską, nie przejmuje od Deweya zainteresowania kategoriami pozajęzykowymi; deweyowskie priorytety wręcz odwraca, przyznając kulturze literackiej pierwszeństwo przed naukami biologicznymi, a tym samym przenosi swoją uwagę z domeny żywego doświadczenia (*lived experience*) w stronę czytanego, to jest również „pisanego” tekstu<sup>5</sup>. Tak więc filozofia Rorty'ego odłącza świat językowy od świata somatycznego i poniekąd o tym drugim zapomina. Rozbieżność w tym, jak rzeczywistość jawi się w filozofiach Shustermana i Rorty'ego (wyłącznie w domenie tekstu [Rorty] oraz w sferze języka i doznań zmysłowych [Shusterman]), pociąga za sobą odrębne sposoby definiowania jaźni (a także tożsamości)<sup>6</sup> oraz odmienne konstatacje etyczno-estetyczne.

### 1. Anty-tekstualizm

Właśnie idea jaźni, etyka i estetyka wyznaczają pola, w obrębie których Shusterman przeprowadza analizę krytyczną swoiście lingwistycznego pragmatyzmu, jaki reprezentuje Rorty: opcji „tekstualnej”<sup>7</sup>. Tekstualizmem Shusterman nazywa te kierunki filozoficzne, które ograniczają sferę poznawczą do domeny języka, rozumienie zastępują przez interpretację, a jaźń przedstawiają w kategoriach wyłącznie językowych (np. w kategoriach tropów literackich opisujących rortiańskie-

go „ironistę” i „silnego poetę”). Tekstualizm jest szeroką tendencją intelektualną reprezentowaną, między innymi, przez Wilfrieda Sellarsa, Hansa Georga Gadamera, Jacquesa Derridę, Stanleya Fisha, czy Rorty’ego<sup>8</sup>. Sposób pojmowania jaźni w tekstualizmie można opisać posługując się nieco ekstremalną metaforą komputera. To, co interesuje filozofię tekstualną, to *software*, niezliczona ilość językowych gier i zabaw; miejsce *hardware*, odpowiednika kartezjańskiej „maszyny”, znajduje się poza marginesem rozważań filozoficznych, na filozoficznym złomowisku. Taki model jaźni Shusterman odrzuca. W „Interpretation, Mind, and Embodiment”, w odpowiedzi na artykuł W. H. Overtona, Shusterman aprobuje u Overtona pojęcie aktywności osoby fizycznej oraz jego negację komputerowego modelu umysłu<sup>9</sup>. Shusterman jednak idzie dalej w uznaniu wagi naszej fizyczności w procesie rozumienia. Rozumienie (*understanding*) według Shustermana wyraża się nie tylko w języku, lecz także w działaniu instynktownym, impulsywnym czy intuicyjnym. Nie całe rozumienie można sprowadzić do interpretacji, nie cała wiedza wyraża się w słowach. Swoją opcję filozoficzną Shusterman przedstawia jako ściśle związaną z filozofią Deweya, Williama Jamesa i G. H. Meada, którzy w swym pragmatyzmie podkreślają „ważki, niezbywalny fakt, że nasze przeżycia wyrastają z korzeni organicznych i fizjologicznych oraz są kształtowane przez czynniki społeczne, które determinują rozwój umysłowy oraz psychiczny”<sup>10</sup>.

Stosunek Shustermana do tekstualizmu Rorty’ego można widzieć dwutorowo. Po pierwsze, Shusterman zdecydowanie sprzeciwia się ograniczeniu zainteresowań filozofii do badania tekstu. Nie da się opisać na przykład tego, czym jesteśmy, badając jedynie struktury języka i tropy literackie, ponieważ (co pozornie oczywiste) jesteśmy również żywym i skończonym trwaniem cielesnym. Po drugie – tym razem nie w opozycji do Rorty’ego, lecz podobnie jak Rorty – Shusterman dokonuje opisu jaźni w sferze etyczno-estetycznej. Niemniej jednak dokonuje on przy tym krytyki rortiańskiego wymogu nieustannej „nowości” w procesie auto-kreacji (*novelty*) i proponuje poszerzenie standardów estetycznej atrakcyjności, przez odwołanie się, między innymi, do kryteriów estetyki tomistycznej: *consonantia*, *integritas*, *claritas*.

Odrzuciwszy ograniczenia tekstualizmu, Shusterman jak najbardziej pozostaje anty-esencjalistą. Swoją pozycję jednakże, w odróżnieniu od „radikalnego” anty-esencjalizmu Rorty’ego, nazywa „słabym anty-esencjalizmem”. Jest to taka postawa intelektualna, która nie neguje możliwości *istnienia* esencji, lecz która stanowczo odrzuca możliwość jednoznacznego jej *wskazania*, nawet jeśli jakaś esencjonalność bytu czy jaźni miałyby zaistnieć. Innymi słowy, tego czy esencja *jest* nie wiemy; wiemy, za to, że w żadnym dyskursie nie umielibyśmy jej *zdefiniować*. Z tak zarysowanej perspektywy „słabego” anty-esencjalizmu Shusterman poddaje krytycznej analizie tekstualną filozofię Rorty’ego. Jak to ujmuje w *Estetyce Pragmatycznej*, radykalny anty-esencjalizm Rorty’ego już sam w sobie jest odmianą myślenia absolutyzującego. Nadając mianowicie absolutny prymat rzeczywistości językowej, Rorty „popada [ ] w odwrócony esencjalizm antyesencjalizmu”<sup>11</sup>. W *Estetyce pragmatycznej* oraz w innych swoich pismach Shusterman wskazuje

na inne jeszcze konsekwencje filozofii rortiańskiej, to jest na jej przełożenie społeczno-ekonomiczne oraz jej skutki w ontologii jaźni<sup>12</sup>.

Postulat nieskrępowanej językowej auto-kreacji u Rorty'ego posiada swoją konsekwencję w postaci skrajnego indywidualizmu: idei samorealizacji przebiegającej w próżni społecznej. Shusterman – w przeciwieństwie do Rorty'ego – podkreśla znaczenie interakcji z otoczeniem społecznym oraz wagę społecznych obowiązków filozofa. O swoim intelektualnym adwersarzu Shusterman mówi, że w odróżnieniu od Deweya, filozofa *polis*, jest on „filozofem kampusu”<sup>13</sup>. Taka postawa odzwierciedla nastawienie tych uniwersytetów, w których życie intelektualne toczy się w izolacji od życia polityczno-społeczno. Shusterman natomiast (odrzucając stanowczo deweyowski fundamentalizm, tj. przekonanie o biologicznym zdeterminowaniu całego myślenia) dostrzega pozytywną siłę w deweyowskim przeświadczeniu, że istnieje coś, co jest ludziom wspólne, jakaś „natura”, choć jej wizja jest zawsze tymczasowa, ograniczona historycznie i kulturowo. To przeświadczenie stanowiło warunek społecznego zaangażowania Deweya: warunek dla ciągłego podejmowania prób stwarzania człowiekowi optymalnych warunków rozwoju<sup>14</sup>. Porównywalnie zaangażowaną postawę Shusterman zauważa u Stanleya Cavella, twierdząc, że filozoficzny projekt samodoskonalenia u Cavella w pewnym stopniu przypomina deweyowski model samorealizacji. Podobnie jak Dewey, a w przeciwieństwie do Rorty'ego, Cavell nie oddziela osobowego rozwoju od uczestniczenia w życiu środowiska społecznego<sup>15</sup>.

Kolejnym skutkiem (a również celem) tekstualizmu, na który wskazuje Shusterman, jest usunięcie z dyskursu filozoficznego jaźni i tekstu, rozumianych jako substancjalne. W filozofii Rorty'ego z substancjalnej jaźni pozostaje nazwisko i przypisanie do rodzaju ironisty lub silnego poety. Ironist(k)a niejako przepisuje siebie; silny poeta przepisuje dyskurs. Jednakże, jak zaznacza Shusterman, już samo przemożne pragnienie „poety”, by odcisnąć swe piętno na zastanym dyskursie, budzi pytanie, czy poeta nie jest nękany przez niepewność co do istnienia owego „ja”, które tak bardzo pragnie zaakcentować<sup>16</sup>. Ironist(k)a z kolei jest postacią zachowującą się jak *bon(ne) vivant(e)* w świecie dyskursów. Wybiera formy wyrazu, tropy i wzorce narracyjne dla dokonania auto-interpretacji po to tylko, by tę auto-interpretację porzucić dla innego, to jest innego języka, dyskursu czy wzorca narracyjnego. W zasadzie szuka więc nowej dyskursywnej maski dla twarzy, która nie istnieje. Taki model życia, zamkniętego w sferze intelektu i wyobraźni, Shusterman przyrównuje do literackiego gatunku romantycznej pikareski:

Życie takie, znane z romantycznej opowieści o rozbójnikach, jest nieustannym, nienasyconym, Faustowskim poszukiwaniem wzbogacających podniet, osiąganych dzięki dociekliwości i innowacyjności, poszukiwaniem, które ma szeroki zasięg i jest pozbawione jakiegokolwiek struktury wskutek braku ośrodka, którym to brakiem ironista tak się szczyli.<sup>17</sup>

Filozofia Rorty'ego nie przewiduje „ja”, które można by wzbogacać.

Zarówno jaźń, jak i tekst u Rorty'ego (podobnie jak u Fisha) w zasadzie znika. Traci swoją substancjalną konkretność. Jak mówi Shusterman, zostaje nam tylko *tytuł*, wokół którego mnożymy interpretacje tworzone w obrębie i na użytek naszej prywatności. Postulat prywatności dyskursu jest jednak trudny do utrzymania, każdy bowiem dyskurs prywatny jest już od zawsze zanurzony w dyskursie publicznym: w polityce, tradycji, kulturze. Prócz tego negatywnym skutkiem nadawania priorytetu prywatnemu odczytaniu tekstu jest niemożność uzgodnienia, o jakim tekście w danej interpretacji mowa<sup>18</sup>. Rorty wprawdzie zakłada, że choć brakuje wspólnego języka, między krytykami tekstu istnieje zgoda co do tego, o jakim dziele dyskutujemy. Shusterman jednak wykazuje, że strategie, którymi Rorty się posługuje, dowodząc tego twierdzenia, nie są skuteczne. Tak więc odwołanie się do teorii znaczenia metaforycznego Donalda Davidsona nie ma tu zastosowania, ponieważ Rorty odrzuca to, co tę teorię podtrzymuje: mianowicie przekonanie Davidsona o istnieniu „stałych i zachowawczych nawyków rozumienia językowego”. Druga strategia, utrzymywanie twierdzenia o istnieniu dwóch rozdzielnych dyskursów, jest z założenia błędna<sup>19</sup>.

W interpretacji tekstualistów tekst nie jest już nośnikiem znaczenia, które w zgodzie z pewnym interpretacyjnym *consensusem* (na przykład, „tradycją literacką” w ujęciu Eliota) nazwalibyśmy, choćby prowizorycznie, „prawdą”. Interpretujemy przepisując, a nie odkrywając. Ponieważ obiektywne kryteria oceny tekstu nie istnieją, liczy się nowatorstwo interpretacyjne: „od literatury i krytyki oczekujemy urozmaicenia i ciągłej odmiany”<sup>20</sup>. Jednak filozofia Shustermana tych opinii nie podziela i odrzuca imperatyw „hermeneutycznej nowości”, która jakoby „sprawia nam większą przyjemność i zwiększa naszą autonomiczność”<sup>21</sup>. Po pierwsze wątpliwym jest, że przyjemność czytania rośnie według pewnej skali: od radości czytania amatorskiego do profesjonalnej satysfakcji, jaką może dać stworzenie oryginalnej interpretacji<sup>22</sup>. Ponadto, jak twierdzi Shusterman, gdyby amatorskie czytanie dla przyjemności radykalnie oddzielić od profesjonalnej interpretacji – od której wymaga się oryginalności czy nowości – oznaczałoby to zupełne rozdzielenie prywatnego i profesjonalnego „ja” oraz promowałoby fałszywy elitaryzm. Miałoby to znaczyć, że albo literatura, która nie przechodzi testu nowatorstwa, a sprawia przyjemność, jest pozbawiona wartości, albo profesjonalny krytyk, przynajmniej oficjalnie, powinien się wyrzec przyjemności czytania takich tekstów, jak barwny romans historyczny, przemyślana powieść detektywistyczna lub liryka rapu, jako nie dość oryginalnych. Po drugie Shusterman zauważa, że nasza autonomiczność nie musi przecież wyrażać się w kompulsywnym poszukiwaniu oryginalności, lecz przez wolność wyboru pomiędzy tworzeniem (oryginalnością) a odtwarzaniem<sup>23</sup>.

Istnieje jeszcze aspekt ekonomiczno-ustrojowy powiązany z rortiańskim postulatem oddzielenia dyskursu prywatnego od publicznego oraz z ideałem „nowości”. Rozdzielenie dyskursów, przy jednoczesnym uprzywilejowaniu dyskursu prywatnego, jest powiązane z zasadą krańcowego indywidualizmu, obowiązującą zarówno w sferze interpretacji, jak i samorealizacji. W przypadku samorealizacji nacisk na jej skrajnie indywidualistyczny (prywatny) charakter przekłada się na ekono-

mię. Wymóg indywidualizmu wiąże się mianowicie z rortiańskim pojęciem wolności. Shusterman zauważa, że „wolność” u Rorty’ego jest wolnością od ograniczeń i od obowiązków społecznych oraz że jest gwarancją ekspansji ekonomicznej jednostki, która – w postaci ironistki – ma już z góry zagwarantowaną ekspansję intelektualną. Innymi słowy jest to wolność zapewniająca nieograniczony dostęp do dyskursów i nieskrępowane prawo do przetwarzania i nabywania dóbr<sup>24</sup>. Taka wolność jest w istocie przywilejem bardzo ograniczonej liczby osób i uniemożliwia realizację deweyowskiego ideału demokracji: „zharmonizowani[a] wolności i równości z braterstwem.”<sup>25</sup> Również ideał nowości – zawarty w obrazie intelektualnej podróży ironist(k)y, „ja” stymulowanego przez nienasyconą ciekawość – jest z góry wpisany w doktrynę gospodarki kapitalistycznej: promowanie nowości dla wzmożenia sprzedaży. Rekomendacja estetycznej nowości w swoim przełożeniu ekonomicznym – jako siła napędzająca konsumpcję – nie pozostaje więc bez wpływu na etykę społeczną:

Ta programowa, inspirowana dążeniem do zysku innowacyjność przenika całe nasze społeczeństwo konsumpcyjne, a tym samym w nieunikniony sposób przenika jego myślenie etyczne. Dążenie ironisty, aby nabywać coraz więcej nowych języków, jest filozoficznym odpowiednikiem konsumpcyjnego dążenia do maksymalizacji spożycia<sup>26</sup>.

Czyli estetyka ma swoje skutki etyczne.

## 2. Etyka estetyczna

Estetyzacja etyki jest charakterystyczna dla filozofii postmodernistycznej. Również filozofia Shustermana może być rozważana w kategoriach etyki estetycznej lub etycznej estetyki. Pisząc o tym postmodernistycznym zjawisku, Shusterman wskazuje na jego wcześniejsze przejawy, na postrzeganie kwestii dobra i piękna jako wzajemnie się przenikających u Deweya i Wittgensteina<sup>27</sup>. W etyce współczesnej natomiast Shusterman wyróżnia dwa kierunki, przy czym podkreśla, że w obu tych przypadkach odchodzi się od kantiańskiej etyki powinności. Jedną z tych tendencji opisuje jako zmniejszanie wpływu moralności na etykę („niedookreślenie etyki przez moralność”). Taka etyka, jak to się dzieje, na przykład, u Richarda Wollheima i Bernarda Williama, uwolniona i uwalniająca od brzemienia obowiązku, podkreśla bezinteresowność i wspaniałomyślność czynu. Drugą tendencję – która jest reprezentowana właśnie przez Rorty’ego – Shusterman opisuje jako „etykę smaku”<sup>28</sup>.

Rortiańską koncepcję etyczno-estetycznego „ja” Shusterman widzi jako projekt wpisany w pewien wzorzec narracyjny, podobnie zresztą jak ideały samorealizacji propagowane przez G. E. Moore’a i przez artystyczno-filozoficzną koterię Bloomsbury. W eseju “Postmodernist Aestheticism: A New Moral Philosophy?” Shusterman wyróżnia trzy wzorce życia filozoficznego: (1) pikareskę Rortiańskiego ironisty,

(2) ideał życia, które obejmuje przyjemność wynikłą z obcowania z ludźmi i z kontemplacji sztuki (Moore); (3) życie zamieniane w artefakt (Bloomsbury) czyli swoiste urzeczywistnienie ideału tworzenia, przeciwstawnego ideałom „konsumowania” dyskursów i przyjemności u Rorty’ego i Moore’a. Owe filozoficzne wzorce posiadają z kolei swoje odpowiedniki literackie w pisarstwie Patera i Wilde’a. Tak więc Pater był prekursorem estetyki „nowości”, estetyki charakterystycznej dla Rorty’ego, lecz, w przeciwieństwie do Rorty’ego, szukał on doznań zmysłowych. Estetyczna etyka Wilde’a natomiast jest niejednoznaczna, obejmuje wszystkie trzy wymienione wzorce życia estetycznego<sup>29</sup>.

Estetyczna etyka, implikowana przez estetykę pragmatyczną Shustermana, podobnie do estetyczności u Patera, kładzie nacisk na zmysłowość i, podobnie jak estetyczność u Wilde’a, nie wyklucza mnogości wzorców dla pięknego życia. Życie estetyczne może być opisywane np. przez estetykę ascezy; może być również opisane w kategoriach estetyki obfitości. Shusterman, jeśli szukać analogii w domenie literatury, wydaje się skłaniać ku modelowi eliotowskiemu, ze względu na jego spójność i jego oparcie w tradycji (choć Shusterman bezwzględnie odcina się od tego, co u Eliota było przejawem reakcyjności i bigoterii<sup>30</sup>). Mimo że Eliot, co Shusterman podkreśla, podejmował podróż intelektualną przez rozmaite tradycje dyskursywne, religijne i mistyczne, to uznawał granice, których nie chciał przekraczać, by nie narażić swej tożsamości na przemianę bliską jej utracie<sup>31</sup>. Należy jednak zauważyć, że eliotowski ideał metafizyczny („to, co stałe w zmienności”<sup>32</sup>) Shusterman zastępuje przez ideał estetyczny: mówi o jaźni, której „wewnętrzna spójność nie wynika z niezmienności [esencjalistycznego] rdzenia, lecz ze stabilnego i spójnego charakteru przemiany, jakiej podlega”<sup>33</sup>.

Swą własną auto-narrację Shusterman tworzy w *Praktyce filozofii*, w oparciu o wzorec cykliczności – powrotów i wygnania, *alija i gola* – pisząc o życiu, które toczy się między wschodem i zachodem, Izraelem i Ameryką<sup>34</sup>. Właśnie idea punktu ciężkości, harmonii, wierności wybranemu wzorcowi lub zachowania konsekwencji w jego obrębie (raczej niż rortiański ideał wzmoczenia doznań intelektualnych) opisuje życie estetyczne u Shustermana. Te kategorie dotyczą zarówno auto-narracji (spójność - *consistency*), jak i doświadczenia egzystencjalnego, somatycznego i społecznego (wierność, uczciwość, jak również integralność-*integrity*)<sup>35</sup>. W tej samej książce Shusterman przedstawia trzy paradygmaty życia filozoficznego oparte na biografii Deweya, Wittgensteina i Foucault i opisuje je w kategoriach „[p]rzemiany siebie, wzrost[u] i integralność[i]” oraz „prawdy i piękna”<sup>36</sup>. Tak więc estetyka odmiany, nowości, obfitości i ekspansji, jaką propaguje filozofia Rorty’ego, zostaje poszerzona o estetykę harmonii zaistniałej w przemianie i rozwoju. W *Praktyce filozofii* Shusterman wyraźnie wskazuje na jej tomistyczne źródło w pojęciu *integritas*, które u Akwinaty warunkuje dwa pozostałe kryteria piękna: właśnie harmonię i *claritas*<sup>37</sup>.

### 3. Somaestetyka

Owo poszerzenie rortiańskiej estetyki odbywa się przy wyraźnym odrzuceniu jaźni ograniczonej do konstruktów językowych oraz przy zanegowaniu prymatu

interpretacji. Wykazując, że nasze pojmowanie (*understanding*) nie jest redukwalne do „interpretacji” oraz rehabilitując pojęcie aktu intuicyjnego<sup>38</sup>, Shusterman rzuca intelektualne wyzwanie „uniwersalizmowi hermeneutycznemu” Fisha<sup>39</sup>, a także Gadamera, Derridy, Rorty’ego i tych myślicieli, dla których wszystko, co się wydarza, dzieje się jedynie w obrębie języka. On sam proponuje, byśmy „wydobyli się z sieci języka i zeszedli poniżej”<sup>40</sup>. Spośród sześciu wyróżników (*arguments*), które prowadzą do definicji rozumienia w „hermeneutycznym uniwersalizmie” – jak również stanowią cechy przemawiające za anty-esencjalizmem tej definicji – Shusterman zachowuje pięć: podatność rozumienia na reinterpretację, jego perspektywizm, niekompletność, selektywność i aktywność. Odrzuca jednak ostatnią z tych cech: językowy charakter rozumienia (*linguisticity*). To, że *każdą* interpretację poprzedza przed-rozumienie, od którego zaczyna swój obrót koło hermeneutyczne, *nie* oznacza, że intuicyjne przed-rozumienie *zawsze* znajduje swoje wypełnienie w akcie interpretacji<sup>41</sup>. Źródło filozoficznej tendencji do zrównywania zjawisk emocjonalnych i somatycznych – w tym intuicji – z irracjonalnością Shusterman upatruje w filozofii Platona: w wykluczeniu tego, co nie mieści się w zakresie *logosu* (*allogon*), poza domenę dociekań filozoficznych<sup>42</sup>. Filozofia Shustermana, przeciwnie, respektuje i bada również tę pozawerbalną rzeczywistość: rzeczywistość obejmującą zjawisko intuicji oraz takiego rozumienia, które nie musi być irracjonalne tylko dlatego, że nie zostało wyrażone słowami.

Wraz z zaakcentowaniem rzeczywistości pozajęzykowej w filozofii Shustermana zostaje przekształcone pojęcie jaźni. Inaczej niż u Rorty’ego i Huberta Dreyfusa jaźń nie zamyka się w sferze dyskursywnej. Jesteśmy czymś więcej niż „samą interpretacją” („interpretation all the way down”), jak opisuje jaźń Dreyfus<sup>43</sup>; „ja” nie da się zredukować do idei „ucieleśnionych języków”, którym to zwrotem Rorty opisuje jestestwo<sup>44</sup>.

Do opisu jaźni nie wystarcza ani hermeneutyczny uniwersalizm, ani hermeneutyczny kontekstualizm. Pojęcie jaźni u Shustermana obejmuje zarówno psyche, jak i ciało, stąd jego estetyka jest *somaestetyką* – nie dychotomizuje „ja”, nie dzieli człowieka na instynkt i intelekt, myśl i cielesność, psyche i fizys, lub, innymi słowy, na kartezyjańskie *cogito* i maszynę.

Przeprowadzając filozoficzną rehabilitację ciała, Shusterman odwołuje się między innymi do Foucault, Deweya i Nietzschego. Tak więc eksperyment foucauldiański, który Shusterman opisuje m.in. w *Praktyce filozofii*, polegał na doświadczaniu granic estetyczno-etycznych we własnej cielesności<sup>45</sup>. Również Dewey i Nietzsche (których myśl przywołują Shusterman i Rorty) kładli nacisk na somatyczną stronę jaźni. Shusterman podkreśla, że Dewey kształtował swoje koncepcje doświadczenia niedyskursywnego oraz udoskonalenia postrzegania poprzez usprawnienie funkcji somatycznych pod wpływem fizjoterapeuty F. Matthiasa Alexandra<sup>46</sup>. Z kolei Nietzsche znany był z awersji do świata akademickiego, który, w oderwaniu od żywego doświadczenia, pograżał się w czystej teorii: „Z pogardą wyrażając się o akademickim tekstualizmie panującym na uniwersytetach, Nietzsche powraca [ . . . ] do starogreckiego rozróżnienia pomiędzy prawdziwym filozozo-

ficznym życiem a filozoficznym wykładem. Piękno życia winno tkwić w tym pierwszym, a nie tylko w drugim.”<sup>47</sup>

Rorty jednakże, jak wskazuje Shusterman, pomimo tego, iż podkreśla wpływ Nietzschego na swoją teorię autokreacji (*self-creation*), pomija Nietzscheańskie wskazanie na znaczenie ciała w rozwoju umysłu<sup>48</sup>. Shusterman natomiast, wzorem Nietzschego, szkicując założenia somaestetyki, powołuje się na tradycję filozofii hellenistycznej: od Sokratesa, przez Arystypa (szkoła cyrenajska) i Zenona (szkoła stoicka) do Diogenesa. Tak więc jego somaestetyka powstaje w nawiązaniu do myśli i praktyki filozofów, którzy łączyli dyscyplinę filozoficzną z dyscypliną fizyczną: samopoznaniem i autokontrolą. Somaestetyka odwołuje się także do tradycji wschodu – „Hatha yogi, medycacji Zen, i T’ai chi ch’uan”<sup>49</sup> – oraz do filozofii nowożytnej. Shusterman zaznacza na przykład, że Hume zwracał uwagę na doskonalenie zmysłów, a Schiller mówił o edukacji etycznej w kategoriach estetycznych. Wśród filozofów współczesnych Shusterman wskazuje na Maxa Dessoir i Thomasa Munro<sup>50</sup>. Somaestetyka nadaje pojęciu ciała (określanemu jako *soma*, nie *caro*) wagę estetyczną i kognitywną, wiąże ciało z pięknem i poznaniem; sytuuje się więc w pewnej opozycji do estetyki baumgartenowskiej, która, akcentując zmysły, wyraża się o ciele wzgardliwie (*facultates inferiores, caro*). Ten pogardliwy stosunek do ciała Baumgarten przejął „poprzez Leibniza i Wolffa” od Kartezjusza<sup>51</sup>.

Somaestetykę Shusterman przedstawia jako dyscyplinę, która może być uprawiana na sposób analityczny, praktyczny, lub normatywny. Jednakże w somaestetyce ideał piękna nie określa się w kategoriach przedstawienia (*representational mode*), lecz doznania (*experiential mode*). W przykładzie podanym przez Shustermana nie jest to więc ideał ograniczony do atletycznej budowy ciała i postaci „niebieskookiej blondynki/ niebieskookiego blondyna” (Shusterman czyni tu, między innymi, oczywistą aluzję do dyskryminującego ideału rasy aryjskiej). Somaestetyka nie każe „pompować” mięśni, lecz poleca, by rozpoznać ciało jako *ośrodek*, w którym następuje doznanie piękna. Toteż ciało nie jest tu pięknym przedmiotem, lecz podmiotem pięknego doświadczenia (*beautiful experience*). Podkreślając doznaniowy charakter somaestetyki, Shusterman uprzedza zarzuty, jakie mogłyby zostać postawione somaestetyce ze strony filozofii Horkheimera i Adorno, którzy przestrzegali przed normatywno-represyjnym ideałem piękna (okrutnie wdrożonym przez nazizm), jak również odcina się od współczesnych ideałów urody służących komercjalizacji ciała i praktyk cielesnych<sup>52</sup>. W *Estetyce pragmatycznej* mówi, iż „[p]rzekonywanie, że cielesna autotransformacja musi odpowiadać wzorcowi Arnolda Schwarzenegera czy Jane Fonda, jest bardzo zgubnym założeniem, odzwierciedlającym ubóstwo naszego myślenia o estetyce ciała ludzkiego.”<sup>53</sup> Taki pogląd wynika z naszego taksującego spojrzenia na ciało. Shusterman zastrzega, by nie postrzegać somaestetyki jako ideologii siłowni. Celem somaestetyki jest samodoskonalenie: ulepszanie zmysłów, pogłębienie samowiedzy, wzmacnianie „siły woli”, zwiększenie samo-opanowania<sup>54</sup> (które prowadzi do samostanowienia [*self-mastery*], a nie do represyjnej autokontroli), wzmożenie świadomości siebie jako jedności umysłowo-cielesnej. Somaestetyka podkreśla również funkcję motywacyjną

i transformacyjną, jaką posiada płynąca z doznań intelektualnych i zmysłowych przyjemność.

Swą koncepcję przyjemności Shusterman przedstawia na przykład, w „Somaesthetics and Care of the Self: The Case of Foucault”, gdzie przeprowadza również analizę krytyczną Foucaultiańskich poszukiwań w domenie praktyk sadomasochistycznych i zaznacza swój dystans wobec (1) foucaultiańskiego ograniczenia idei przyjemności do sfery wyłącznie seksualnej oraz do jej banalnej teatralizacji (nazistowskie „buty, czapki i orły”: obrazowanie, do którego „sam Foucault przyznawał się z niejaką konsternacją”) oraz do (2) postulatu intensyfikacji przyjemności, zamiany wrażliwości doznań (*sensation*) na dążenia do doświadczenia ekstremalnego (*sensationalism*)<sup>55</sup>. Dokonując tej krytyki, Shusterman jednak zdecydowanie broni eksperymentu Foucault przed zarzutem powierzchowności i pozerstwa („pozowania” na „baudelairońskiego dandysa”), jaki pada ze strony Pierre’a Hadot<sup>56</sup>. Jednak pojęcie przyjemności u Shustermana pozostaje w kontraście do transgresyjnych doznań wynikłych z praktyk foucaultiańskich; obejmuje ono banalną przyjemnością codzienną, która, choć trywialna, zmienia nasze nastawienie: czyni nas przyjaznymi i otwartymi na spotkanie z drugim. Taką przyjemność sprawia nam chociażby „kieliszek pośledniego wina”<sup>57</sup>; nie nosi ona znamion afektacji ani pogoni za sensacją. Jednakże, obok takiej „powszedniej” przyjemności, Shusterman podkreśla również transformacyjne znaczenie przeżyć wynikłych z praktyk ascetycznych i kontemplacyjnych. Przywołuje przykłady rozkoszy i ekstazy, jakie pojawiają się w zachodniej tradycji mistycznej (u św. Teresy) i w tradycji wschodu (u Sufity, Al.-Ghazzaliego)<sup>58</sup>. O ile przyjemność codzienna odmienia nasze nastawienie, o tyle ekstaza przemienia „ja”: ekstremalne doznanie radości prowadzi do przemiany jaźni, „przemieniając nasze pragnienia i tym samym odmieniając nurt naszego życia”<sup>59</sup>.

Afirmacja radości wyróżnia somaestetykę spośród innych nurtów amerykańskiego anty-esencjalizmu. Na przykład fakt, że Shusterman nawiązuje do horacjańskiego ideału sztuki pięknej i użytecznej (*dolce et utile*)<sup>60</sup>, co pozwala mu również na dowartościowanie sztuki popularnej, odróżnia jego stosunek do literatury od postaw krytycznych reprezentowanych przez Christophera Norrissa i Jonathana Cullera. O Cullerze i Norrisie mówi on, że pozostają pod wpływem Amerykańskiego purytanizmu, że dzielą czytanie na „czytanie dla przyjemności i czytanie w celach poznawczych”, niszcząc „uwodzicielsko przyjemne obrazy słowne”<sup>61</sup>. Ważna rola, jaką w somaestetyce przypisuje się niosącej radość przyjemności, diametralnie odróżnia tę estetykę od filozofii rortiańskiej, w której emfaza położona jest na zjawisko bólu i która ostrzega przed bólem, jaki czai się w egzystencjalnej rzeczywistości – „>>tam na zewnątrz [...] odnaleźć można [...] tylko przemoc i ból<<”<sup>62</sup> – oraz wskazuje na świat tekstualny jako na drogę ucieczki. O tej tendencji Shusterman mówi ogólnie: „Bardzo smutną osobliwością najnowszej filozofii jest to, że stawia ona tyle pytań co do ontologii i epistemologii bólu, a tak niewiele dotyczących psychosomatycznych umiejętności radzenia sobie z nim, opanowania go, wyciszenia lub przekształcenia w źródło przyjemności”<sup>63</sup>.

## 4. Integracja

Ostatecznie więc pragmatyczna estetyka Shustermana zwraca się krytycznie wobec filozofii Rorty'ego ze względu na Rortiańskie uprzywilejowanie tych idei, które wynikają (1) z nadania priorytetu światu werbalnemu i propagowania skrajnego indywidualizmu oraz (2) z powodu Rortiańskiej dychotomizacji pojęć. Owe przeciwstawne idee filozofii Rorty'ego Shusterman wymienia jako opozycje, na których Rorty buduje teorię narracyjnego „ja”: „konieczność/ przygodność”, „uniwersalne/szczegółowe”, „publiczne/prywatne”, „filozofia/ poezja”, „prawda/metafora”, „wnioskowanie/narracja”, „logika/ retoryka”, „odkrycie/kreacja”, „fundamentalność/apologetyka”, „rzeczywistość głęboka/powierzchnowe przejawy”, „metafizycy/ironiści”, „teoretycy/pisarze”<sup>64</sup>. W przeciwieństwie do filozofii Rorty'ego, filozofia Shustermana ma charakter integrujący; wprowadza precyzyjne rozróżnienia, nie jest jednak oparta na dychotomiach i podziałach. Odrzuca, na przykład, rozdzielenie indywidualnej aktywności i zaangażowania w sprawy środowiska społecznego, podkreśla także negatywne skutki radykalnego rozdzielenia produkcji i konsumpcji<sup>65</sup>. Sposób, w jaki Shusterman mówi o „znaczeniach” angielszczyzny – które zostają uchwycone tak bezpośrednio „jak zapach róży”<sup>66</sup> – stanowi oczywiste echo eliotowskiej metafory skierowanej przeciwko zjawisku „rozszczepienia wrażliwości” na zmysłowe odczuwanie i intelektualną refleksję. Zresztą krytyczno-literacka refleksja Shustermana posiada podobnie konsolidujący rys. Shusterman bowiem włącza się w nurt krytyczny, który zaleca zespolenie doznań zmysłowych i intelektualnych w odbiorze tekstu literackiego. Czytanie ma sprawiać przyjemność. W *Aesthetic Blindness to Textual Visuality* wskazuje na niesłuszną postawę (reprezentowanej, między innymi, w XIX wieku przez Wilde'a i współcześnie przez J. O. Urmsona)<sup>67</sup>, która w literaturze uprzywilejowuje słowo wypowiedziane, pomniejszając wagę wizualności tekstu. W swoich uwagach i analizach filozoficzno-literackich Shusterman wykracza także poza podziały na epoki. Wskazuje źródła klasycyzującej teorii krytycznej Eliota w pismach późno-romantycznego Wilde'a<sup>68</sup>, postrzega napięcie, jakie rodzi się pomiędzy formalistyczną estetyką wysokiego modernizmu a wybujałością neo-stylów w postmodernizmie jako odzwierciedlenie opozycji powstałej między klasycyzmem a romantyzmem, łączy postmodernistyczną etykę (w której dobroć ma przemawiać swym kształtem estetycznym) z dekadencją, silnie zindywidualizowaną etyką Waltera Patera<sup>69</sup>. Estetyka pragmatyczna scala także w jedno sztukę życia i sztukę filozofii, obejmując dyscyplinę filozoficzną zarówno jako gałąź humanistyki, jak i sztukę opanowania i formowania siebie. Literacki element u Shustermana jawi się więc nie tylko jako punkt odniesienia do rozważań filozoficznych, ale również jako styl (rygor akademicki łągodzony przez żart, ironię, literackie metafory). Owa literackość występuje też w nawiązaniach biograficznych i autobiograficznych, poprzez które jego filozofia wpisuje się w tę tradycję, która (jak np. u Montaigne'a), raczej mówi o *życiu filozoficznym*<sup>70</sup> niż opisuje je w języku filozofii.

Shusterman dostrzega szkodliwą tendencję do przeciwstawiania życia i filozofii już w antyku, w Platońskiej wrogości wobec poezji, w niechęci, którą Platon

wyraził w postulacie usunięcia poetów z idealnej Republiki. W wywiadzie udzielonym Suzi Gablik Shusterman odmawia słuszności (choć nie skuteczności) arystotelesowskiemu zabiegowi konceptualnego rozdzielenia *poesis* (tworzenia; „making”) i *praxis* (czynienia, „doing”). Jego skutkiem jest iluzja, że sztukę można rozpatrywać w higienicznym oddzieleniu jej od życia i osoby artysty, od charakteru, postawy, przekonań, temperamentu, uwarunkowań społecznych<sup>71</sup>. W *Estetyce Pragmatycznej* z kolei wyraźnie opowiada się za koncepcją sztuki społecznie zakorzenionej (taką, jaką reprezentował Dewey) i podtrzymuje deweyowską krytykę idei zamykania sztuki w muzeum<sup>72</sup>, w mauzoleum pozbawionych życia artefaktów. Takie spojrzenie, obejmujące sztukę i życie w jego przejawach społecznych, politycznych i moralnych, wynika ze specyficznego dla Shustermana rozumienia „doświadczenia estetycznego” (*aesthetic experience*).

Przeprowadzając krytykę pojęcia „doświadczenia estetycznego”, Shusterman potwierdza, że żyjemy w kulturze, która doprowadziła do swoistej *anestezji*, znieczulenia na bodźce zmysłowe, a doświadczenie wyparła przez informację<sup>73</sup>. Shusterman proponuje, by zastąpić charakterystyczne dla tej kultury pojęcie doświadczenia estetycznego jako idei o funkcji *demarkacyjnej* (tzn. wyznaczającej granice sztuki) lub koncepcji o charakterze *fenomenologicznym* (jak u Adorno, Benjamina, Gadamera, Derridy i Bartha) przez takie pojęcie doświadczenia estetycznego, które podkreśli *afektywną* treść opisywanego doznania. U Shustermana więc pojęcie doświadczenia estetycznego nie jest już wyznacznikiem wyłącznie tego, co artystyczne; oznacza ono przeżycie o wartości emocjonalnej – takie, które nas przemienia oraz sprawia nam przyjemność i wywołuje w nas radość, przywracając nam poczucie harmonii i spójności. Powyższe funkcje są usuwane w cień w domenie tzw. sztuki wysokiej, wciąż jednak stanowią one cele, jakie stawia sobie sztuka popularna<sup>74</sup>. Nic więc dziwnego, że, poszerzając znaczenie doświadczenia estetycznego, Shusterman dokonuje jednocześnie rehabilitacji sztuki popularnej – widzi ją w kontekście jej uwarunkowań społecznych i politycznych oraz docenia te funkcje, które są zignorowane przez akademię. W takich kategoriach właśnie, łącząc aspekt emocjonalny i społeczno-polityczny, Shusterman pisze na przykład o tak zwanej sztuce popularnej, głównie o „sztuce rapowania”<sup>75</sup>.

Reasumując, w filozofii Shustermana ideę sztuki afektywnej (realizującej się w otoczeniu społecznym) można postrzegać jako konceptualnie bliską jego koncepcji samorealizacji (dokonującej się w połączeniu z interakcją społeczną). Innymi słowy obalenie mitu autonomiczności sztuki idzie w parze z zanegowaniem autonomiczności jaźni. W tej filozofii nie ma więc miejsca na rortiańskie radykalne uprzywilejowanie dyskursu prywatnego. Prócz tego, tak jak idea autonomiczności ustępuje idei powiązań, tak dychotomie – tekst i *hors texte*, soma i psyche, intuicja i interpretacja – znikają w shustermanowskim pojęciu jaźni i doświadczenia. W przeciwieństwie do Rorty’ego, Shusterman nie ogranicza refleksji filozoficznej nad życiem do jego wymiaru tekstowego, a filozofii jaźni do jej wyłącznie narracyjnego aspektu. Wprawdzie, podobnie jak Rorty, rozważa on pojęcie dobra w kategoriach estetycznych, lecz estetyczność poszerza o kategorie spójności i integralności, i z większą ufnością otwiera swoją filozofię na rzeczywistość zmysłową i społeczną.

## Przypisy

<sup>1</sup> Zob., np., Tzachmi Zamir, *An Epistemological Basis for Linking Philosophy and Literature*, „Metaphilosophy” 2002, 33 (3), s. 321-336.

<sup>2</sup> Richard Shusterman, *Aesthetic Blindness to Textual Visuality*, „Journal of Aesthetics and Art Criticism” 1982, 41, s. 87-96 [Oscar Wilde, ee cummings, Lewis Carroll]; *Estetyka Pragmatyczna. Żywe piękno i refleksja nad sztuką*, przeł. Adam Chmielewski, Ewa Ignaczak, Leszek Koczanowicz, Łukasz Nysler, Andrzej Orzechowski, red. Adam Chmielewski, Wrocław, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego 1998, s. 187-212 [„Portret Damy” Eliota, krytyka idei sztuki autonomicznej]; *Postmodernist Aestheticism: A New Moral Philosophy?* „Theory, Culture and Society” 1988, 5, s. 337-355; *Postmodernism and the Aesthetic Turn*, „Poetics Today” 1989, 10 (3), s. 605-622; *Praktyka filozofii, filozofia praktyki*, przeł. Alina Mitek, red. Krystyna Wilkoszewska, Kraków, Universitas 2005, s. 336-37, przyp. 17 [etyczność u Patera i Wilde’a jako antecedencja etyki Rorty’ego]; *Wilde and Eliot*, „The T. S. Eliot Annual” Winter 1990, s. 117-144. Podaję tylko teksty tutaj cytowane. W dalszych odniesieniach *Estetykę pragmatyczną* i *Praktykę filozofii* oznaczam skrótami EP i PF. Cytaty, które nie pochodzą z polskich publikacji podaję w tłumaczeniu własnym.

<sup>3</sup> Shusterman, *Beneath Interpretation W: The Interpretive Turn*, red. David, R. Hiley, James F. Bohman, Richard Shusterman, Ithaca and London, Cornell UP 1991, s. 13.

<sup>4</sup> Shusterman, PF, s. 218-219, 224. Shusterman przeprowadza analizę błędu, jaki popełniał Dewey, podnosząc bezpośrednie doświadczenie niedyskursywne do rangi fundamentu epistemicznego, w Shusterman, PF, s. 207-226.

<sup>5</sup> Shusterman, PF, s. 90.

<sup>6</sup> Shusterman wypowiada się na temat tożsamości kulturowej [*identity*], na przykład, w eseju *Multiculturalism and the Art Of Living*, W: Richard Shusterman, *Performing Live*, Ithaca and London, Cornell UP 2000, s. 182-200. Jednak pojęcie *self*, szczególnie w kontekście „biologizmu” Deweya, jest szersze niż „tożsamość kulturowa”; z tego względu tutaj posługuję się pojęciem „jaźni”.

<sup>7</sup> Por. tytuły: *The Linguistic Turn* (w wolnym tłumaczeniu „zwrot ku językowi”, a więc w stronę świata tekstowego) zbioru esejów pod redakcją Rorty’ego, i *Beyond Interpretation*, esej wyznaczającego poza-tekstualny kierunek filozofii Shustermana.

<sup>8</sup> Na temat Sellarsa zob. Shusterman, PA, s. 164-5; Gadamera, Derridy i Rorty’ego – PA, s. 160; Fisha – PA, s. 143-144, 167. Zob. również PF, s. 229 (Sellars, Gadamer, Rorty, Derrida). W EP Shusterman pisze o „hermeneutycznym uniwersalizmie”; w PF posługuje się terminem „tekstualizm”. Na temat hermeneutycznego uniwersalizmu zob. EP, s. 142-171.

<sup>9</sup> Shusterman, *Interpretation, Mind, and Embodiment*, „Psychological Inquiry” 1994, 5, s. 256.

<sup>10</sup> Shusterman, *Interpretation, Mind ...*, s. 258.

<sup>11</sup> Shusterman, EP, s. 141.

<sup>12</sup> Zob. również Charles Guignon, *Pragmatism or Hermeneutics? Epistemology after Foundationalism*, W: *The Interpretive Turn...* s. 81-101. W ujęciu Guignona filozofie „tekstualne” pozwalają widzieć świat jako „grę słowną” (*language game*), a jaźń jako zbiór auto-narracji. Problem w tym, że owe auto-narracje zajmują miejsce samowiedzy, której wagę podkreślała filozofia antyku (s. 87-88). Ponadto jeśli język jest postrzegany jako odizolowany od tak zwanej twardej rzeczywistości i jako skrajnie nieprzedstawiający

(*non-representational*), nie może on służyć do pełnej komunikacji. Owszem, pozwala nam snuć narcystyczny monolog, ale nie ma w nim miejsca na dialog. Guignon wskazuje również na niespójność w rortiańskiej koncepcji „prywatnego” i wolnego dyskursu. Z jednej strony Rorty zastrzega absolutne równouprawnienie wszelkich dyskursów (*private vocabularies*), z drugiej strony tej idei przeczy, głosząc uprzywilejowanie jednego tylko dyskursu: dyskursu wolności demokratycznej, który ewoluował na północnych brzegach Atlantyku (s. 91-98). Tak więc radykalny anty-esencjalizm kłóci się tu z etnocentryzmem.

<sup>13</sup> Shusterman, PF, s. 107. Zob. także PF, s. 167.

<sup>14</sup> Shusterman, PF, s. 101.

<sup>15</sup> Zob. Shusterman, PF, s. 132-39. Shusterman wykazuje także różnice między projektami Deweya i Cavella: (1) zorientowanie na wyznaczony cel u Cavella pozostaje w kontraście do deweyowskiego przeświadczenia, że samorealizacja jest produktem ubocznym zaangażowania w sprawy środowiska społecznego czyli, że dzieje się niejako przy okazji; (2) podkreślanie „heroiczności” w samorealizacji u Cavella i przekonanie, że rozwój dokonuje się z niechęcią do zastanego siebie (*self-loathing*) kontrastują z pogodnym charakterem samorealizacji u Deweya. Zob. Shusterman, PF, s. 138-39.

<sup>16</sup> Shusterman, EP, s. 331, 341.

<sup>17</sup> Shusterman, EP, s. 331. Zob. również EP, s. 332-33; oraz Shusterman, *Postmodernist Aestheticism ...*, s. 346.

<sup>18</sup> Richard Shusterman, *Pragmatist Aesthetics: Living Beauty, Rethinking Art*, Oxford, Blackwell 1992, s. 101-103. Odwołuję się do wersji anglojęzycznej, ponieważ rozdział *Pragmatism and Interpretation* w polskim tłumaczeniu został pominięty. (Stąd również tłumaczenia własne). Jego streszczenie, autorstwa Shustermana, znajduje się w przedmowie do wydania polskiego *Estetyki pragmatycznej*, przeł. Adam Chmielewski, s. 3-9.

<sup>19</sup> Shusterman, *Pragmatist Aesthetics...*, s. 103. Por. także powyżej: krytyka idei rozdzielnosci dyskursów.

<sup>20</sup> Shusterman, *Pragmatist Aesthetics...*, s.101.

<sup>21</sup> Shusterman, *Pragmatist Aesthetics...*, s. 105.

<sup>22</sup> Shusterman, *Pragmatist Aesthetics...*, s. 105-106.

<sup>23</sup> Zob. Shusterman, *Pragmatist Aesthetics...*, s.103-106.

<sup>24</sup>Na temat „wolności negatywnej” zob. Shusterman, PF, s. 96-100. Por. tutaj przyp. 11. Por. także Guignon, *Pragmatism ...*, s. 95. Pojęcie wolności u Rorty’ego stanowi spuściznę XVIII-wiecznej filozofii oświeceniowej; a więc jest jeszcze jednym przejawem rortiańskiego etnocentryzmu. Guignon stwierdza, że miast mówić „Wolność jest dobrem”, należałoby przyznać: „Istnieje pewna grupa ludzi (*nasza*), uznającej wolność za dobro, ku któremu zdążają”.

<sup>25</sup> Shusterman, PF, s. 100.

<sup>26</sup> Shusterman, EP, s. 345.

<sup>27</sup> PF, s. 128-131; EP, s. 314-15.

<sup>28</sup> Zob. Shusterman, EP, s. 324-28; Shusterman, PA, s. 317-324. Zob. też Shusterman, *Postmodernist Aestheticism ...*, s. 338-345.

<sup>29</sup> Shusterman, *Postmodernist Aestheticism...*, s. 346-48, s. 354; Shusterman, EP, s. 335-37, przyp. 17.

<sup>30</sup> Por., np., Shusterman, *Postmodernist Aestheticism...*, s. 352, gdzie Shusterman wyraźnie nazywa Eliota reakcjonistą.

<sup>31</sup> Shusterman, *Życie, Sztuka i filozofia. Wyznania Richarda Shustermana wysłuchane przez Adama Chmielewskiego*, oprac. i przeł. Wojciech. Małecki, „Odra” 2004, 4, s. 44-53.

<sup>32</sup> T. S. Eliot, cyt. W: M. H. Levenson, *A Genealogy of Modernism. A Study of English Literary Doctrine 1908-1922*, Cambridge, Cambridge UP, 1986, s. 23.

<sup>33</sup> Shusterman, *Performing Live...*, s. 192.

<sup>34</sup> Shusterman, PF, s. 235-257. Esej dostępny także w przekładzie Wojciecha Małeckiego: *Przyszłego roku w Jerozolimie? Tożsamość żydowska i mit powrotu*, „Odra” 2003, 9, s. 39-49.

<sup>35</sup> W tak opisanym życiu jest miejsce na etyczne (nie etnocentryczne) spotkanie z przedstawicielem innej kultury: spotkanie, w którym rortiański ideał auto-ekspansji (samo-ubogacenia siebie) zostaje zastąpiony przez ideał samopoznania (*self exploration*). Spotkanie z innym ma prowokować do refleksji nad sobą, do przeformułowania tego, co uznajemy za pewniki –niekoniecznie do kopiowania innego wzorca kulturowego czy narracyjnego. Shusterman odwraca rortiański ideał ujrzenia siebie w innym, twierdząc, że zwiększamy samowiedzę dostrzegając „innego w sobie”. Zob. Shusterman, *Performing Live ...*, s. 196. Por. tutaj przyp. 11 i 24, na temat etnocentryzmu u Rorty’ego.

<sup>36</sup> Zob., np., Shusterman, PF, s. 49.

<sup>37</sup> Shusterman, PF, s. 50-51.

<sup>38</sup> Shusterman, *Beneath Interpretation*, s. 102-128; *Interpretation, Mind...*, s. 256-259.

<sup>39</sup> Shusterman, *Interpretation, Mind ...*, s. 124-25.

<sup>40</sup> Shusterman, *Beneath Interpretation*, s. 128.

<sup>41</sup> Shusterman, *Beneath Interpretation*, s.110-119; *Interpretation, Mind...*, s. 257-259.

<sup>42</sup> Shusterman, PF, s. 230-31.

<sup>43</sup> Bohman, Hiley, Shusterman, *The Interpretive Turn ...*, s. 7.

<sup>44</sup> Rorty cyt. W: Shusterman, PA, s. 347.

<sup>45</sup> Shusterman, PF, s. 44-49, 249.

<sup>46</sup> Shusterman, PF, s. 220-226.

<sup>47</sup> Shusterman, PF, s. 143.

<sup>48</sup> Shusterman, PF, s. 162-63, 346-7.

<sup>49</sup> Shusterman, *Somaesthetics: A Disciplinary Proposal*, „Journal of Aesthetics and Art Criticism 1999, (57), s.3-4. <http://www.artsandletters.fau.edu/humanitieschair/somaesthetics.html>; *Somaesthetics and Care of the Self: The Case of Foucault*, „The Monist. An International Journal of General Philosophical Inquiry”, 2000, 83 (4), s. 530-32.

<sup>50</sup> Shusterman, *Somaesthetics: A Disciplinary...*, s. 8-9.

<sup>51</sup> Shusterman, *Somaesthetics: A Disciplinary...*, s. 3.

<sup>52</sup> Shusterman, *Somaesthetics: A Disciplinary...*, s. 6; *Somaesthetics and Care of...*, s. 535 – 539.

<sup>53</sup> Shusterman, EP, s. 350.

<sup>54</sup> Shusterman, *Somaesthetics: A Disciplinary...*, s. 3-5.

<sup>55</sup> Shusterman, *Somaesthetics and Care of...*, s. 540-541, s. 542-543.

<sup>56</sup> Shusterman, *Somaesthetics and Care of...*, s. 547.

<sup>57</sup> Shusterman, *Somaesthetics and Care of...*, s. 544.

<sup>58</sup> Shusterman, *Somaesthetics and Care of...*, s. 544-545.

<sup>59</sup> Shusterman, *Somaesthetics and Care of...*, s. 544.

<sup>60</sup> Zob., np., Richard Shusterman, *Breaking Out of the White Cube*, W: Suzi Gablik, *Conversations before the end of time*, London, Thames and Hudson 1995, s. 247-65, <<http://www.artsandletters.fau.edu/humanitieschair/white-cube.html>>

<sup>61</sup> Shusterman, EP, s. 130-31.

<sup>62</sup> Rorty cyt. W: Shusterman, PF, s. 163. Por. także Shusterman, EP, s. 347-48 oraz Shusterman, *Postmodernism...*, s. 619.

<sup>63</sup> Shusterman, *Somaesthetics: A Disciplinary...*, s. 4.

<sup>64</sup> Shusterman, PF, s. 158. Zob. także Shusterman, *Postmodernism ...*, s. 613.

<sup>65</sup> Na temat rozdzielenia dyskursów prywatnego i publicznego oraz skutków społeczno-kulturowych tego podziału zob. PF, s. 96-100, 104-18. Zob. także: Richard Shusterman, *Surface and Depth*, Ithaca, Cornell UP, 2002, s. 137-158 [wzajemne odizolowanie dyskursów wynika z kartezjańskiego „rozszczipienia wrażliwości”, w rozdziale „Eliot and Adorno on the Critique of Culture”].

<sup>66</sup> Richard Shusterman, *The End of Aesthetic Experience*, “Journal of Aesthetics and Art Criticism” 1997, 55, s. 32.

<sup>67</sup> Shusterman, *Aesthetic Blindness ...*, s. 6.

<sup>68</sup> Shusterman, *Wilde and Eliot*, s. 117-144.

<sup>69</sup> Shusterman, *Postmodernism...*, s. 606.

<sup>70</sup> Shusterman nawiązuje do skłonności Montaigne’a by traktować życia i filozofię jako nierozdzielne, na przykład, w *Performing Live...*, s. 201.

<sup>71</sup> Richard Shusterman, *Breaking Out...*, <<http://www.artsandletters.fau.edu/humanitieschair/white-cube.html>>

<sup>72</sup> Shusterman, EP, s. 38; Por. także refutacja koncepcji sztuki jako autonomicznej w Shusterman, *The End of...*, s. 33.

<sup>73</sup> Shusterman, *The End of...*, s. 29. Por. także (o „anestezji” estetycznej) Wolfgang Welsch, *Estetyka i anestetyka*, przeł. Małgorzata Łukasiewicz, W: *Postmodernizm. Antologia Przekładów*, wybór. przedmowa., red. Ryszard Nycz, Karków, Baran i Suszczyński 1998, s. 520-546.

<sup>74</sup> Shusterman, *The End of...*, s. 38.

<sup>75</sup> Zob., np.,: *Challenging Conventions in the Fine Art of Rap*, W: *Rules and Conventions*, red. M. Hjort, Baltimore, Johns Hopkins UP 1993, s. 186-214; *Ghetto Music*, JOR 1992, <http://www.artsandletters.fau.edu/humanitieschair/Ghetto.html>; Shusterman, PF, s. 171-204 [rozd. 5 „Sztuka w akcji, sztuka prowokacji. Goodman, rap, pragmatyzm (Mix nowej rzeczywistości)”]; Shusterman, *Piękna sztuka rapowania*, przeł. Adam Chmielewski, „Odra” 1995, 3, s. 23-29; Shusterman, *Pragmatism, Art, and Violence: The Case of Rap*. W: *Philosophical Designs for A Socio-Cultural Transformation*, red. T. Yamamoto, Tokyo and Boulder, E.H.E.S.C. and Rowman & Littlefield 1998, s. 667-674; Shusterman, *Rap as Art and Philosophy*. W: *Companion to African-American Philosophy*, red. T. Lott, J. Pitman, Oxford, Blackwell 2002, s. 419-428; Shusterman, *Rap Remix: Pragmatism, Postmodernism, and Other Issues in the House*, „Critical Inquiry” 1995, 22, s. 150-158. Na temat sztuki popularnej zob., np.: Shusterman, *Form and Funk*:

*The Aesthetic Challenge of Popular Art*, „British Journal of Aesthetics” 1991, 33, s. 203-231; Shusterman, *Don't Believe the Hype: Animadversions on the Critique of Popular Art*, „Poetics Today” 1993, 14, s. 101-122; Shusterman, *Moving Truth: Affect and Authenticity in Country Musicals*, „Journal of Aesthetics and Art Criticism” 1999, 57, s. 221-233; Shusterman, *Sztuka popularna a edukacja*, przeł. Ewa Ignaczak „Notatnik teatralny” 1996, 12-13, s. 82-91, artykuł dostępny także w przekładzie Wojciecha Małeckiego, „Odra”, 9, 2003. s. 38-45.

## Od konwencjonalizmu do normatywizmu. Kilka uwag o ewolucji poglądów teoretyczno-literackich Stanleya Fisha

### I.

Stanley Fish już od dłuższego czasu nie jest w Polsce postacią anonimową. Między innymi za sprawą zbioru przekładów jego esejów pod redakcją Andrzeja Szahaja oraz kilku publikacji na łamach „Er(r)go” czytelnik zainteresowany ewolucją poglądów amerykańskiego naukowca może wyrobić sobie zdanie na temat podstaw jego popularności i kontrowersyjnej reputacji w rozmaitych (nie tylko akademickich) kręgach. Największy jednak problem stanowi z pewnością ogarnięcie całości dorobku Fisha, którego tożsamość intelektualna zaskakująco trafnie odpowiada jego nazwisku. Niczym ryba – szczególnie pasuje do niego określenie: piskorz – wymyka się definicjom i szufladkom, w które usiłują go włożyć badacze i klasyfikatorzy nurtów myślowych. Jest w jego karierze naukowej jeden bodaj tylko rys niezmienny: bez względu na aktualne mody i konwencje Fish zawsze wybiera samodzielną drogę wbrew obiegowym pojęciom i narzucającym się (a także narzucanym innym) regułom. Fish zawsze płynie pod prąd.

Sprzyjają temu jego liczne zainteresowania badawcze. Początki kariery naukowej Fisha wiążą się z pracami nad siedemnastowieczną literaturą angielską, której pozostał wierny do dzisiaj (Kilka lat temu ukazała się książka stanowiąca zwieńczenie jego wieloletnich zmagani interpretacyjnych z twórczością Johna Milтона<sup>1</sup>). Na bieżąco wykorzystuje w pracy dydaktycznej teksty i chętnie sięga do poglądów Thomasa Hobbesa. Cytaty z poezji dobiera wertując w pamięci stronnice z wierszami George’a Herberta, Edmunda Spensera i Johna Skeltona. Sam przyznaje, że jego myślenie o literaturze ukształtowały studia na uniwersytecie Yale, gdzie zajmował się intensywnie m.in. retoryką jako narzędziem analizy tekstu<sup>2</sup>. Jednak wkrótce po zrobieniu doktoratu skierował swoje zainteresowania ku teorii aktów mowy, która pod koniec lat sześćdziesiątych ubiegłego stulecia zyskiwała coraz większy rozgłos w Europie, a także w dużym stopniu przyczyniła się do zmiany obowiązującego paradygmatu badawczego w literaturoznawstwie amerykańskim. Pobyt we Francji i późniejsze doświadczenia dydaktyczne pchnęły Fisha w kierunku teorii rezonansu czytelniczego (ang. *reader-response theory*), która ugruntowała jego pozycję nie tylko w amerykańskim środowisku naukowym. Rozwijając swoje poglądy na istotę interpretacji i rolę czytelnika Fish zaproponował przełomowe rozwiązanie pozwalające uciąć odwieczny spór pomiędzy zwolennikami niekwestionowanego i naukowo weryfikowalnego obiektywizmu interpretacyjnego

i radykalnego subiektywizmu będącego funkcją idiosynkratycznego profilu psychologicznego każdego czytelnika. Pogodził zwaśnione strony – choć może raczej należało by powiedzieć, że zjednoczył je w walce z nowym wspólnym wrogiem, którym sam się namaścił – wprowadzając w jednym z najważniejszych esejów literaturoznawczych drugiej połowy dwudziestego wieku (*Interpreting the Variorum* opublikowanym w 1976r na łamach „Critical Inquiry”) pojęcie wspólnot interpretacyjnych.

Wspólnoty interpretacyjne określiły nowy sposób myślenia o lekturze tekstu; Fish – a za nim wpływowe grono badaczy, wśród których wyróżniał się jego były student Steven Mailloux – uwypuklił konwencjonalny charakter procesu interpretacji, ukształtowany poprzez bezpośrednie środowisko społeczne, ideologiczne i intelektualne, w jakim zanurzony jest każdy czytelnik. Taki konwencjonalizm należy rozumieć w bardzo ogólny i dalekosiężny sposób. Wynika z niego pewna wyrazista, spójna wizja tożsamości jednostkowej, która dla Fisha zawsze będzie nacechowana deterministycznie: jesteśmy tym, czym nas uczyni szkoła, grupa rówieśnicza, lokalne autorytety, podsunięte nam lektury, poglądy cieszące się uznaniem wśród wpływowych przedstawicieli naszego zawodu, itp. Zatem protokoły naszych indywidualnych strategii interpretacyjnych zawsze pisane są ręką wspólnoty interpretacyjnej, z którą się identyfikujemy. Interpretacja ma w pierwszym rzędzie charakter społeczny, a nie czysto psychologiczny.

Pojęcie wspólnot interpretacyjnych stanowi najistotniejszy wspólny mianownik dla wielu kluczowych wątków przewijających się przez prace naukowe i publicystyczne Fisha. Tym większy może budzić niepokój sposób, w jaki zongluje on definicjami tego pojęcia w zależności od zmieniających się kontekstów i doraźnych celów poszczególnych wywodów. Pierwotnie rozumiane jako kolektywy skupiające czytelników i pisarzy, których cechuje podobne podejście do tekstu i interpretacji (określone przez Fisha mianem strategii interpretacyjnej), wspólnoty takie miały stanowić odpowiedź na pytanie, dlaczego odmienni pod względem psychologicznym, a czasem także i społecznym, przedstawiciele gatunku *homo sapiens* odczytują dany tekst w podobny sposób<sup>3</sup>. Otóż należąc do wspólnoty interpretacyjnej nie mają wyboru – ich myślenie o literaturze (i szerzej: o języku) kształtuje się nie na poziomie indywidualnym, lecz właśnie poprzez wpływ bezpośredniego środowiska intelektualnego, które determinuje predyspozycje interpretacyjne każdej jednostki. Co więcej, Fish podkreśla, iż predyspozycje owe wywierają decydujący wpływ także na sposób pisania, tak więc wspólnota obejmuje również, a może nawet w pierwszym rzędzie, autorów interpretowanych tekstów.

O ile podstawowe założenia tej koncepcji nigdy w późniejszych tekstach Fisha nie zostały podważone, trudno przypisać mu konsekwencję co do określeń, jakich używa w odniesieniu do samego pojęcia wspólnot interpretacyjnych. Już w esejach zebranych w tomie *Doing What Comes Naturally* przeważa pogląd, który utożsamia wspólnoty z określonym punktem widzenia, a nawet zestawem praktyk instytucjonalnych podlegających ciągłym transformacjom<sup>4</sup>. I wreszcie w jednej ze swoich najnowszych prac, ustosunkowując się do krytycznych głosów i komentarzy na

temat jego poglądów, Fish definiuje pojęcie wspólnot interpretacyjnych jako narzędzie badawcze (ang. *a device of interrogation*) pozwalające na metodologiczną analizę źródeł decyzji, wyborów i procedur, jakimi kierują się czytelnicy skupieni w ramach danego kolektywu hermeneutycznego<sup>5</sup>. Trafniejsze wydaje się jednak nieco ostrożniejsze określenie wspólnot jako narzędzia opisu używanego w celu podkreślenia komunalnego – czyli społecznie i ideologicznie uwarunkowanego – charakteru wszelkiego rozumienia. Warto zaznaczyć, że dla Fisha takie postawienie sprawy nie oznacza „siłowego” narzucenia jednostce woli ogółu, wola i autonomia jednostki są bowiem z konieczności pochodną norm i imperatywów zaczerpniętych ze skarbicy wspólnotowej. Jednostka może zdefiniować się tylko i wyłącznie poprzez przynależność do którejś ze wspólnot (najogólniej rozumianych jako paradygmaty myślowe).

W podobnym duchu Fish postrzega tekst i tu trzeba podkreślić konsekwencję i spójność jego poglądów na przestrzeni ostatnich trzydziestu kilku lat. Fish był, jest i pewnie już pozostanie zaprzysięgłym antyformalistą. W dużym uproszczeniu (pozwalam sobie na takowe, ponieważ szczegółowy wykład antyformalizmu daje Fish w eseju „Stanowisko tekstualne nie istnieje” zamieszczonym w niniejszym numerze „Er(r)go”): ciąg znaków językowych nie posiada żadnych immanentych właściwości, które mogłyby posłużyć do określenia jego znaczenia; źródłem znaczenia jest kontekst (w przekonaniu Fisha zawsze jest to kontekst intencjonalny), który pozwala nam „dostrzec” w czarnych kropkach i kreskach na jasnym tle sekwencję komunikatów językowych odkodowywanych przy pomocy dostępnych nam konwencji interpretacyjnych. Nota bene, przekonanie o konwencjonalnym charakterze wszelkich kodów językowych stanowi podstawę przynależności do wspólnoty interpretacyjnej, w której znajdziemy między innymi pragmatystę Richarda Rorty’ego, a także większość filozofów i literaturoznawców spod znaku teorii aktów mowy, konstruktywizmu, a także poststrukturalizmu. A zatem tekst jest tym, czym chce go widzieć wspólnota. To jednak zaledwie punkt wyjścia do namysłu nad tym, jak wspólnota „patrzy” i co wpływa na obowiązujące w niej protokoły interpretacyjne.

## II.

Dla badacza i klasyfikatora cudzych poglądów wymarzonym „przedmiotem” zainteresowań jest osobnik, który takowych poglądów praktycznie nie zmienia. Łatwo wtedy ująć syntetycznie dorobek wielkiego myśliciela, ukazać zręby jego stanowiska i poprzeć swój wywód przykładami z różnych okresów aktywności naukowej, dowodząc zasadniczej tożsamości człowieka i jego poglądów. Stanley Fish to przeciwieństwo takiej postaci. Z jednej strony konsekwentnie obstaje przy twierdzeniu, że kształtują nas własne przekonania i najgłębiej skrywane (nawet przed samym sobą) założenia myślowe, z drugiej sam przyznaje, że zmieniają się one w sposób niemożliwy do przewidzenia, albowiem nie mamy wpływu na kierunek owych przemian. Jednocześnie Fish nie traktuje tego jako wymówki dla wła-

nych przeobrażeń intelektualnych; to raczej ironiczny komentarz wobec prób definiowania stanowiska poprzez konsekwentną postawę intelektualną jego autora, postawę, której nie ma się czas, polemiki, ani zmieniający się kontekst społeczno-instytucjonalny. W profilu intelektualnym naukowca z kilkudziesięcioletnim stażem pracy nie powinna zatem dziwić ani konsekwencja, ani też labilność poglądów. W każdym razie cechy te nie stanowią – i nie powinny stanowić – podstawy do oceny słuszności niczych zapatrywań.

Przyjrzyjmy się baczniej zmianom, jakie zaszły w poglądach Stanleya Fisha w ostatniej dekadzie. Przed wszystkim coraz wyraźniej odcina się on relatywizacji sądów etycznych, epistemologicznych i estetycznych. Jeszcze w latach osiemdziesiątych ubiegłego stulecia Fish śmiało „odczarowywał” wszelkie twierdzenia normatywne, podważając możliwość istnienia (ale nie: możliwość doraźnego, „skontekstualizowanego” określenia – wróć do tego paradoksu poniżej) obszaru poza interpretacją i retoryką. Jego słynne i wielce kontrowersyjne „Interpretation is the only game in town”<sup>6</sup> w połączeniu z panretoryczną wizją wszelkiej komunikacji językowej zaprezentowaną w *Doing What Comes Naturally* stawiały go w rzędzie najbardziej radykalnych przedstawicieli tzw. mocnego antyfundacjonizmu (ang. *strong antifoundationalism*). Tymczasem już w połowie lat dziewięćdziesiątych widać było wyraźnie, że Fishowi nie jest po drodze z bezkrytycznymi relatywistami. Do jego podręcznego słownika wróciły takie pojęcia jak prawda, niekwestionowana racja/słuszność i poprawność – najpierw w kontekście zawodowym (w odniesieniu do literaturoznawstwa), a potem już ogólniej, w sytuacjach, które wymagają odwołania się do niepodważalnych norm i kryteriów.

W wydanym w 1995r *Professional Correctness*<sup>7</sup> Fish zarysowuje podstawowe parametry stanowiska, które rozwijać będzie w późniejszych tekstach. Jest tu mowa o powrocie do tradycyjnego literaturoznawstwa skupionego na tekstualnym wymiarze utworu (w odróżnieniu od proponowanego przez wielu „upolityczniania” tekstu) – Fish często szafuje takimi zwrotami jak „przekazanie prawdy o tekście”<sup>8</sup>, „właściwe odczytanie tekstu” (s. 66), czy „ustalenie intencji autora” (s. 14). Brzmiały one dziwnie, by nie rzec zdumiewająco, dla mniej uważnego czytelnika jego wcześniejszych prac. Jednak Fisha warto czytać przez pryzmat poglądów, które ukształtowały jego myślenie o języku na wczesnym etapie rozwoju intelektualnego amerykańskiego naukowca. Retoryka i pragmatyka pozwalają dostrzec zakamuflowany komunikat, jaki wyłania się spod wielu sformułowań. Kiedy Fish występuje z diatrybą przeciwko upolitycznieniu literatury, to wcale nie znaczy, że jego wystąpienie jest pozbawione charakteru politycznego. Każąc nam uszanować intencję autora, nie domaga się w gruncie rzeczy byśmy postępowali zgodnie z powszechnie obowiązującą metodologią określającą procedury ustalania, co pisarz miał na myśli. Natomiast pod pozorem reakcjonizmu Fish chce ratować wizerunek swojej dyscypliny i wytyczać własne kierunki jej ewolucji. Poglądy prezentowane w *Professional Correctness* i wielu innych tekstach opublikowanych w drugiej połowie lat dziewięćdziesiątych i na początku dwudziestego pierwszego wieku nie stanowią tylko i wyłącznie odzwierciedlenia jego stanowiska. To raczej elementy wypowiedzi

dzi o charakterze performatywnym, interwencja instytucjonalna obliczona na określony efekt retoryczny.

Tu właśnie powraca kwestia normatywizmu. Jeszcze w esejach z tomu *Is There a Text in This Class?* Fish zdecydowanie przeciwstawia interpretację perswazyjną hermeneutyce demonstracyjnej/przedstawiającej. Nie chodzi wcale o to, że – jak twierdzi Rorty w *Filozofii i zwierciadle natury* – język nie jest w stanie reprezentować rzeczywistości. Wręcz przeciwnie: Fish uważa, że takie założenie jest konieczne, abyśmy mogli się porozumieć, tyle że relacja „przystawania” języka do świata jest umowna i skonwencjonalizowana. Jednak w latach osiemdziesiątych Fisha bardziej interesuje podważanie przyjętych sposobów myślenia, niż ich ocena pod kątem użyteczności i wagi normatywnej. Innymi słowy, wybiera dyskurs demaskatorskiego sceptycyzmu, by obnażyć „prawdziwy” stan rzeczy, jednocześnie zapominając, że logika jego własnego wywodu nie pozwala przypisywać takiej cechy jak bezwzględna i obiektywna prawdziwość żadnemu stanowisku filozoficznemu. Fish dąży do powiedzenia „całej prawdy” o braku niekwestionowanych prawd i w pełni stabilnych norm interpretacyjnych. Dopiero po namyśle dorzuca na wszelki wypadek, że z takiej świadomości i tak nic nie wynika...<sup>9</sup>

Mam wrażenie, że zmiana w sposobie wyrażania poglądów, jaką można zaobserwować u Fisha począwszy od *Professional Correctness*, to wynik przemyślanej taktyki oraz przyjęcia zmodyfikowanych założeń co do celu i sensu działalności intelektualnej. Sam Fish zaprzecza, jakoby dokonała się w jego myśleniu jakaś radykalna metamorfoza, jednak nie ukrywa, że pod niektórymi sformułowaniami z lat osiemdziesiątych już by się dzisiaj nie podpisał<sup>10</sup>. Nie zamierzam tutaj porywać się na szeroko zakrojoną analizę powodów, które skłoniły go do przededefiniowania swoich poglądów, chociaż łatwo zauważyć ścisły związek tych zmian z jego karierą naukową i zaangażowaniem w polityczno-instytucjonalny wymiar funkcjonowania akademii. Chciałbym się natomiast skupić na wewnętrznym napięciu retorycznym, które cechuje zmodyfikowane stanowisko amerykańskiego literaturoznawcy. Do tego celu posłuży mi apologia intencjonalizmu i rehabilitacja prawdy – dwa sztandarowe imperatywy „słabego” antyfundacjonizmu Fisha<sup>11</sup>.

Zacznijmy od prawdy i bodaj najgłębiej zakorzonego przeświadczenia Fisha co do niepodważalności naszych przekonań (ang. *beliefs* – to, w co wierzymy). Na tej podstawie H. Aram Veesper w swoim esej *Extirpating for Fun and Profit* określa Fisha mianem fundamentalisty. Fundamentalizm antyfundacjonistyczny w wydaniu Fisha miałby sprowadzać się przede wszystkim do sfery etycznej i epistemologicznej, ale także estetycznej<sup>12</sup>. Taki fundamentalizm zdaniem Veespera polega po prostu na silnej wierze w to, że warto i trzeba postępować zgodnie z tym, w co się wierzy. I rzeczywiście w pracach Fisha pojęcie przekonania (zawsze opartego na wierze – niezmiennie używa on w tym kontekście słowa *belief*) zajmuje szczególne miejsce. Wierzy on – albo przynajmniej daje wyraz takiej wierze (to kolejny przyczynek do uważnej lektury jego tekstów pod kątem ich wiarygodności jako zapisu osobistych przekonań autora) – że każde nasze przekonanie jest prawdziwe i bezwzględne, ponieważ tylko wtedy możemy się z nim utożsamiać. Odwracając

tę zależność można też powiedzieć, że utożsamiamy się tylko z tymi przekonaniami, które są dla nas absolutnie prawdziwe i bezwzględnie słuszne. Jako że dla Fisha przekonania stanowią sedno naszej jaźni, nie możemy sobie nawet wyobrazić istoty ludzkiej ich pozbawionej. A więc każdy z nas to z konieczności fundamentalista gotowy bronić swoich racji, ponieważ jeżeli w coś naprawdę wierzymy, to trudno oczekiwać, że uznamy to za względne albo wymagające każdorazowej weryfikacji<sup>13</sup>.

Dlatego właśnie nie powinno dziwić kategoryczne twierdzenie Fisha, że prawda nie podlega relatywizacji, a można jedynie polemizować z uzasadnieniami, które formułujemy dla naszych przekonań<sup>14</sup>. Tak postawiona kwestia wymaga oczywiście rozwinięcia i uzupełnienia. No bo jeśli założyć, że wszyscy mamy przekonania, a często różnią się one od siebie dosyć wyraźnie, to jak pogodzić mnogość prawd, w które wierzymy? Dla Fisha istotniejsza jest jednak teza, że każdy z nas na własny użytek uniwersalizuje swój sposób rozumienia prawdy. Już w opublikowanym w 1980 eseju *Demonstration vs. Persuasion* [*Demonstrowanie i przekonywanie*] podkreśla, że „to, iż nigdy nie dysponujemy kryterium prawdy, które byłoby niezależne od wszelkich przekonań, nie oznacza, że nigdy nie wiemy z całą pewnością, co jest prawdą. Wręcz przeciwnie: *zawsze* mamy taką pewność (ponieważ zawsze pozostajemy pod przemożnym wpływem tego, czy innego przekonania)”.<sup>15</sup> W nowszych tekstach ujmuje to trochę inaczej, kładąc nacisk na potrzebę przyjęcia określonego modelu postrzegania prawdy. Zdaniem Fisha musimy być przekonani, że prawda jest tylko jedna, wspólna wszystkim, niezależna od historycznych okoliczności, usytuowania podmiotu, czynników emotywnych itp. Dopiero wtedy pojawia się możliwość wymiany poglądów – założenie prawdy (podkreślam: z punktu widzenia teoretyka mówimy o założeniu, chociaż w praktyce w prawdę po prostu wierzymy) jest warunkiem *sine qua non* wszelkiej debaty, to niezbywalny fundament wymiany zdań, w przeciwnym bowiem razie sami pozbawilibyśmy się przedmiotu sporu (wróć do tego jeszcze w kontekście intencji). Fish nie tyle zatem dowodzi istnienia uniwersalnego kryterium prawdy, co uzasadnia jej potrzebę przy pomocy argumentu *ad baculum*.

Podobny sposób myślenia możemy odnaleźć w najnowszej książce przyjaciela i sojusznika Fisha – Waltera Benna Michaela. W *The Shape of the Signifier* [*Kształt signifikantu*] Michaels dowodzi, że takich kategorii jak prawda, obiektywizm, racja i znaczenie nie należy relatywizować (taka postawa to jego zdaniem „polityka tożsamościowa” polegająca na tym, że każdy podporządkowuje te kategorie własnej subiektywnej wizji w myśl zasady, iż wszystkie interpretacje są równoprawne), bo grozi nam sytuacja, w której nie będziemy w stanie odróżnić tego, co słuszne, od wierutnej bzdury. I znowu nieścisłość takiego rozumowania polega na zbyt pochopnym założeniu, że zgoda co do uniwersalności prawdy będzie stanowić wspólny mianownik dla posadzonych po przeciwnych stronach stołu dyskutantów. Michaels chce nas zabezpieczyć przed konfliktem, którego nie da się rozstrzygnąć<sup>16</sup>, ale zapomina, że najostrejszy konflikt od dawna toczy się wokół tego, którą prawdę przyjąć za powszechnie obowiązującą... Kategoryczne stwierdzenia na temat

niezależności prawdy od naszych sądów do niczego nie prowadzą, jeśli nie przekonamy najpierw pozostałych do tego, że właśnie nasza prawda jest obiektywna.

Na pierwszy rzut oka może się wydawać, iż paradoks obecnych poglądów Fisha i Michaelsa polega przede wszystkim na przyjęciu logiki, którą krytykowali zawzięcie kilkanaście lat temu. Preskryptywna retoryka na pozór nie pasuje do zagorzałych antyfundacjonistów, jeszcze niedawno zaciekle wojujących z narzucanymi nam szablonami i powszechnie obowiązującymi schematami myślenia. Wystarczy przypomnieć sobie buńczuczne wypowiedzi Michaelsa i Stevena Knappa z początku lat osiemdziesiątych, kiedy to w eseju *Against Theory* rzucali rękawicę ówczesnej ortodoksji spod znaku teorii literatury, czy konsekwentny upór, z jakim Fish i Michaels obstawali przy utożsamianiu znaczenia z intencją pisarza wbrew przeważającym opiniom środowiska akademickiego (przynajmniej krytyczno-literackiego), które już dawno pogodziło się z ogłoszoną przez Rolanda Barthesa „śmiercią” autora. Czytelnicy zdążyli już oswoić się z kontrowersyjnymi deklaracjami Fisha na temat interpretacji, polityki i retoryki, tymczasem on w najnowszych tekstach wykonuje pozorną woltę i staje po stronie niedawnych adwersarzy, pouczając swoich akolitów, by nie traktowali antyfundacjonizmu zbyt poważnie i mieli zawsze na uwadze jego niedostatki oraz ograniczenia.

Na pewno modyfikacji uległ sposób formułowania poglądów Fisha, natomiast nietrudno znaleźć przekonujące uzasadnienie ich obecnej tonacji zarówno w zmieniających się okolicznościach społeczno-politycznych, jak i w wymowie wielu jego wcześniejszych prac. Fish zawsze podkreślał różnicę pomiędzy dwoma stylami uprawiania krytyki (nie tylko) literackiej. Z jednej strony mamy do czynienia z modelem deskryptywnym (opisującym), który – w dużym uproszczeniu – przedstawia to, co jest. Taki model bazuje na fundamentalnym założeniu, jakiego zwykle dokonujemy sięgając po tekst: tekst odwołuje się na zasadzie odpowiedniości do pewnego wycinka rzeczywistości. Tylko w ten sposób możemy mówić o prawdziwości twierdzeń i ich weryfikowalności<sup>17</sup>. Drugi model ma charakter „performatywny” – służy perswazji, a więc zakłada odmienne wykorzystanie języka, który, jak utrzymywał J. L. Austin, a po nim m. in. Rorty, jest ze swej istoty narzędziem działania i zmieniania świata, a nie jego zwierciadłem.

Na tym etapie Fish zdaje się skłaniać ku takiej właśnie filozofii języka, samo rozróżnienie służy bowiem uprawomocnieniu modelu perswazyjnego<sup>18</sup>. A jednak tutaj następuje charakterystyczny szczególnie dla jego wczesnych prac manewr polegający na podważeniu własnego wywodu i wyciągnięciu krytycznych wniosków z wcześniejszych obserwacji. Pod tym względem Fish jest mistrzem odkrywania kolejnych warstw tam, gdzie nam się wydaje, że stąpamy już po samym „dnie” danego toku rozumowania. Otóż dwa wspomniane wcześniej modele różnią się tylko powierzchownie. Model demonstracyjny jest tak naprawdę jednym z najskuteczniejszych narzędzi retorycznych, ponieważ odwołuje się do nieodpartego uroku oczywistej prawdy (wszak każde twierdzenie po prostu pokazuje to, co istnieje w sposób niemożliwy do zakwestionowania), która każe nam zaakceptować wszelkie poparte takim wywodem wnioski. Dyskurs prawdy jest dyskursem o nie-

bywałej efektywności – nieważne, że najznamienitsi filozofowie współcześni udowadniają, jak złudne jest nasze przekonanie o przedstawieniowej naturze języka; zniewalająca moc tego, co nosi szaty prawdy, anuluje świadomość krytyczną i retoryka oczywistości bierze górę nad poczuciem, że jesteśmy przedmiotem retorycznych manipulacji.

Na tej samej zasadzie model perswazyjny musi posługiwać się aparaturą językową, która przyda mu cech prawdziwościowych. Jak inaczej przekonać odbiorców do takiego modelu, jeśli nie stworzymy wrażenia, że sam jego opis jest prawidłowy i wierny temu, jak ów model funkcjonuje? Tylko poprzez zapożyczenie strategii retorycznych, na których bazuje dyskurs przedstawieniowy, da się wykazać obecność modelu perswazyjnego w naszej praktyce komunikacyjnej. I tutaj właśnie docieramy do kluczowego splotu w poglądach i działalności naukowej Fisha. Jeśli przyjąć, że taki mistrz pióra jak on nigdy nie zapomina o retorycznym podłożu wszelkiej komunikacji językowej, to nie powinna dziwić modulacja wcześniejszego, jawnie antypredstawieniowego dyskursu i coraz śmielsze czerpanie z usankcjonowanego tradycją modelu „weredycznego”. To chyba najmocniejszy argument pozwalający uznać dorobek pisarski Fisha z ostatnich kilku lat za jednoznacznie pragmatyczny. W dalszej części postaram się to wykazać w oparciu o pojęcie intencji, które stanowi jeden z najistotniejszych lejtymotywów w jego pracach z dziedziny teorii literatury i prawa.

### III.

Intencjonalizm Fisha skupia jak w soczewce wszystkie problemy związane z określeniem jego poglądów. Nazwanie amerykańskiego uczonego po prostu intencjonalistą jest bowiem zarówno trafne jak i nieścisłe. To prawda, że od początku swojej aktywności teoretyczno-literackiej Fish definiował znaczenie tekstu poprzez intencję jego autora; z drugiej strony od końca lat siedemdziesiątych nastąpiła subtelna ale wyraźna zmiana w rozłożeniu akcentów, które stanowią o specyfice intencjonalizmu spod znaku słabego antyfundacjonizmu. Zatem uprawnione jest zarówno twierdzenie, że Fish pozostał wierny swoim pierwotnym przekonaniom, jak i konstatacja, że modyfikacji uległa retoryka, którą się posługuje dla przekazania „intencjonalnego przesłania”. Spróbuję pokusić się o nakreślenie powodów, jakie skłoniły go do zmiany owej retoryki i wyeliminowania z niej elementów konwencjonalizmu cechującego jego rozumienie intencji jeszcze w latach osiemdziesiątych ubiegłego stulecia.

Stałym motywem wszystkich tekstów Fisha na temat intencji jest teza o tożsamości znaczenia tekstu i tego, co jego autor miał na myśli. To jedno zdanie niczym mantrę Fish powtarza do znudzenia w każdym eseju poświęconym tej tematyce. Różnicę można dostrzec tylko w sposobie, w jaki uzasadnia i objaśnia swoje twierdzenie. We wczesnych tekstach, w których jeszcze chętnie dawał wyraz przekonaniu o kluczowej roli czytelnika w konstrukcji sensu wypowiedzi, podkreślał, że to interpretacja jest źródłem intencji, a nie odwrotnie<sup>19</sup>. Bodaj najciekawiej brzmi jego

własna wykładnia intencjonalizmu zawarta w eseju z 1992r *Play of Surfaces: Theory and the Law* [*Gra pozorów. Teoria i prawo*]. Wyjaśnia tam, że intencje autorskie są ni mniej, ni więcej tylko produktem zabiegów interpretacyjnych podlegających regułom i konwencjom, które znajdują uznanie w danej wspólnotce. Nie należy zatem mylić jego intencjonalizmu z próbą „ożywienia” postaci autora jako źródła i kryterium znaczenia:

Nie chciałbym być źle zrozumiany: nie przywracam w ten sposób jakiegokolwiek władzy autorowi jako postaci o określonej, spójnej tożsamości, która posiada bezpośrednią i jednoznaczną wiedzę o swoich planach. Teza, która mówi, że interpretacja zawsze i w nieunikniony sposób wiąże się z ustalaniem intencji, ani nie oddaje autorowi pierwszeństwa, ani nie daje mu żadnej władzy, ponieważ jego wgląd we własne intencje niczym się nie różni od tego, jaki mają inni. (...) Znamy samych siebie za pośrednictwem interpretacji [ang. *interpretatively*] (w związku z tym taka wiedza może okazać się błędna), a więc w taki sam sposób, w jaki znają nas inni. To, że poznajemy albo przynajmniej usiłujemy poznać akurat intencje nie ogranicza zakresu interpretacji, a jedynie określa, co z konieczności stanowi jej przedmiot. Należycie rozumiany intencjonalizm nie pociąga za sobą żadnej metodologii, ani żadnych wytycznych<sup>20</sup>.

Ostatnie cytowane tutaj zdanie stanowi przestrożę dla tych, którzy chcieliby poglądy Fisha wykorzystać jako pretekst do usankcjonowania tylko jednej – rzecz jasna, własnej – konkretnej strategii interpretacyjnej. Fish zastrzega jednak wyraźnie, że tak rozumiany (a więc w jedyny jego zdaniem „należyty” sposób...) intencjonalizm to nie zachęta do odgrzebywania encefalografów z przeszłości, bo zapis stanu umysłu pisarza w chwili tworzenia utworu nie jest nam niezbędny do określenia jego intencji. Intencje powstają w akcie interpretacji właśnie ze względu na swój konwencjonalny charakter (sprowadzający się m.in. do ich postaci językowej, norm i reguł obowiązujących w świecie literackim itp.), w związku z czym są ściśle powiązane ze strategiami interpretacyjnymi dobieranymi przez czytelników. Intencje autorskie pokrywają się więc w dużej mierze z intencjami interpretatorów<sup>21</sup>.

Taka konkluzja pasuje jeszcze do wywodu z wczesnych lat dziewięćdziesiątych, jednak już późniejsze prace Fisha przemilczają konwencjonalny charakter intencji. Wręcz przeciwnie: zarówno Fish jak i Michaels wyraźnie odcinają się od subiektywistycznych implikacji teorii rezonansu czytelniczego i podkreślają, że decyzji co do znaczenia nie można pozostawić w rękach indywidualnego odbiorcy tekstu. Zdają się przy tym zapominać, że to właśnie wprowadzone przez Fisha pojęcie wspólnot interpretacyjnych wyeliminowało takie niebezpieczeństwo. Prawdę mówiąc nawet próba chronologicznego uporządkowania poglądów Fisha nie oddaje tak do końca wewnętrznych sprzeczności i napięć, jakie istnieją pomiędzy poszczególnymi wypowiedziami. W opublikowanym w 2005 r tekście referatu konferencyjnego pt. *Stanowisko tekstualne nie istnieje* mamy do czynienia z Fishem

antyformalistą przypominającym tego, który pod koniec lat siedemdziesiątych w błyskotliwy sposób dowodził, że tekst jest semantycznie „pusty”, a dopiero czytelnik wnosi do niego sens. Jednak w innym eseju z tego samego okresu (*One More Time [Jeszcze raz]*) Fish przychyła się do łagodnych napomnień Geralda Graffa i przyznaje, że na dłuższą metę wątplenie w z góry określone znaczenie tekstu pociągałoby za sobą zgubne skutki<sup>22</sup>. Napięcie, o którym wspomniałem wcześniej, wynika z użycia sformułowań pozostawiających możliwość wyciągnięcia często sprzecznych wniosków z takiego stwierdzenia. Na przykład niemal w każdym poświęconym tej problematyce tekście Fish powtarza, że czytelnik „dokonuje założenia” (ang. *assume* lub *posit*) intencji w akcie interpretacji. Trudno przypuszczać, by dobierał słowa przypadkowo. Sęk w tym, że w języku angielskim czasownik *assume* może też oznaczać „brać w posiadanie”, „przyjmować za coś odpowiedzialność”, a nawet „udawać” i „przybierać pozory”. Tak więc otwarta pozostaje kwestia, jak rozumieć jego pogląd na ontologię intencji; Fish zresztą celowo unika odpowiedzi na takie pytanie, zasłaniając się kluczowym dla słabego antyfundacjonizmu założeniem mówiącym, że refleksja teoretyczna nie ma żadnego przełożenia na praktykę („stanowisko intencjonalne (...) nie przedstawia sobą żadnej wartości metodologicznej”<sup>23</sup>). Czy intencja istnieje zatem niezależnie od naszych interpretacji, czy jest tylko tworem „założeniowym”? Czy rzeczywiście dążymy do jej odkrycia, czy tylko musimy założyć, że taki właśnie przebieg ma proces lektury tekstu, by nie pozbawiać się przekonania co do stabilności i dostępności znaczenia?

Zasadnicze pytanie leżące u podstaw intencjonalizmu Fisha pojawia się pod koniec eseju *Stanowisko tekstualne nie istnieje*. Jest to pytanie nie tyle o istotę intencji, co o to, jak powinniśmy ją postrzegać, aby interpretacja miała w ogóle sens. Fish porzuca w ten sposób kwestie dotyczące statusu tekstu i jego znaczenia na rzecz zagadnienia normatywnego – co powinniśmy zrobić, by wcześniej określone cele zostały osiągnięte?

Stwierdzenie, iż interpretacja zawsze i bez wyjątku sprowadza się do ustalenia intencji, nie stanowi odpowiedzi na pytanie „Co się dzieje w umyśle interpretatora?” – odpowiedź na takie pytanie wymagałaby analizy fal mózgowych, procesów myślowych, praktyk instytucjonalnych i wielu innych zabiegów. Stwierdzenie to stanowi natomiast odpowiedź na pytanie „Jak musi wyglądać interpretacja – co musimy założyć – żeby takie pojęcia jak porozumienie, spór, błąd, weryfikacja i korekta miały jakikolwiek sens?”<sup>24</sup>

Taki właśnie normatywny tenor poglądów Fisha wydaje się najlepiej charakteryzować przemianę, jaka dokonała się w jego stanowisku teoretyczno-literackim. W ciągu ostatnich kilkunastu lat zagadnienia ontologiczne (formalizm kontra antyformalizm) ustąpiły miejsca sferze etyczno-politycznej, co nie znaczy rzecz jasna, że kwestie polityczne nie pojawiały się we wcześniejszych pracach amerykańskiego uczonego. Teraz jednak możemy śmiało mówić o pragmatycznej wymowie jego działalności naukowej<sup>25</sup>, pomimo zapewnień Fisha co do braku możliwości przeło-

żenia jego wniosków na konkretne problemy, z którymi boryka się na co dzień interpretator literatury.

I pod tym względem z kolei Fish jest zadziwiająco konsekwentny. Jego normatywizm wywodzi się bezpośrednio z zasadniczego założenia dotyczącego performatywnej natury języka. Dyskurs, którym operuje w swoich najnowszych pracach, to nic innego, jak antycypowany i teoretycznie opisywany od końca lat siedemdziesiątych perswazyjny model aktywności krytycznej. Fish wciela teraz w życie przekonanie o sprawczej sile wypowiedzi, o tym, że rzeczywistości nie oddaje się przy pomocy wiernego odwzorowania językowego, lecz można wpływać na jej kształt zabierając głos w kluczowych kwestiach i starając się oddziaływać na opinie czytelników. Im rzadziej Fish odwołuje się w swoich tekstach do retoryki, tym skuteczniej posługuje się nią dla realizacji swoich zamierzeń.

Można przypuszczać, że zamierzenia owe mają ścisły związek z instytucją literaturoznawstwa i jej podstawową formą aktywności – interpretacją tekstu. To dlatego Fish przyjmuje za pewnik potrzebę istnienia dialogu wokół znaczenia dzieła, dlatego też zakłada, że wszystkim powinno zależeć na tym, by hermeneutyka miała sens i rację bytu. Szkoda tylko, że nie próbuje uzasadnić takiej konieczności i przekonać do swoich poglądów osób obojętnych na los literaturoznawstwa. Takie uzasadnienie można przecież łatwo sformułować odwołując się do potrzeby komunikacji jako takiej (nie tylko do sporów interpretacyjnych), która bazuje na konsensualnej istocie języka. Można także wskazać na praktyczny wymiar naszych doświadczeń interpretacyjnych, które pomagają załagadzać konflikty i osiągać porozumienie w kwestiach nadrzędnych pod warunkiem, że znajdziemy w rozmowie wspólny mianownik – coś, co za obopólną zgodą uznamy za dobro najwyższe, bez względu na to, czy będziemy przekonani o jego transcendentnym charakterze lub transkulturowym wymiarze. Myślę, że normatywizm Fisha uzupełniony o tego rodzaju uzasadnienie miałby szansę trafić do przekonania nawet jego najzagorzalszym krytykom.

## Przypisy:

<sup>1</sup> Stanley Fish, *How Milton Works*, Cambridge, Massachusetts and London, England, The Belknap Press of Harvard University Press 2001.

<sup>2</sup> Zob. Stanley Fish, *Jestem tylko (słabym) amerykańskim antyfundacjonalistą (ze Stanleyem Fishem rozmawia Leszek Drong)*, „Er(r)go” 9/2004, s. 110-111.

<sup>3</sup> Zob. Stanley Fish, *Interpreting the Variorum w: Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretive Communities*, London, England and Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press 1980, s. 171.

<sup>4</sup> Zob. Stanley Fish, *Change w: Doing What Comes Naturally: Change, Rhetoric, and the Practice of Theory in Literary and Legal Studies*, Oxford, Clarendon Press 1989, s. 141 i 153. Polski przekład tego eseju znajdzie czytelnik w: Stanley Fish, *Interpretacja, retoryka, polityka* (red. Andrzej Szahaj), Kraków, Universitas 2002, s. 251-276 (tłum. Krzysztof Abriszewski).

<sup>5</sup> Zob. Stanley Fish, *One More Time* w: Gary A. Olson i Lynn Worsham, red., *Postmodern Sophistry: Stanley Fish and the Critical Enterprise*, Albany, State University of New York Press 2004, s. 275-6.

<sup>6</sup> Stanley Fish, *What Makes an Interpretation Acceptable?* w: *Is There a Text*, s. 355 – dosłownie: „Interpretacja to jedyne możliwe zajęcie”. Zob. także Andrzej Szahaj, *Nie ma niczego poza interpretacją, tako rzecze Stanley Fish*, „Er(r)go” 2/2001, s. 79-83.

<sup>7</sup> Szerzej omawiam tę pozycję w recenzji *Zaskakująco poprawny profesjonalista*, „Er(r)go” 6/2003, s. 147-152.

<sup>8</sup> Stanley Fish, *Professional Correctness: Literary Studies and Political Change*, Cambridge, Massachusetts and London, England, Harvard University Press 1999, s. 94.

<sup>9</sup> Zob. Fish, *Consequences* w: *Doing What Comes Naturally*, s. 315-341.

<sup>10</sup> Zob. Fish, *Jestem (tylko) słabym, amerykańskim antyfundacjonalistą*, s. 109-116 oraz Fish, *One More Time*, s. 281.

<sup>11</sup> W *One More Time* Fish definiuje słaby antyfundacjonizm jako pogląd, który „przyjmuje do wiadomości wszechobecność zapośredniczeń [ang. *mediation*] (<wszystko, z czym się stykamy, jest już nacechowane językowo [ang. *under a description*]>), ale nie wyciąga z tego wywodu żadnych moralnych wskazówek ani praktycznych wniosków co do prawdy”, s. 281-2.

<sup>12</sup> H. Aram Veese, *Extirpating for Fun and Profit* w: Olson i Worsham, red., *Postmodern Sophistry*, s. 211-2.

<sup>13</sup> Taka postawa nosi w leksykonie Fisha miano „złudzenia samoświadomości” (ang. *self-consciousness fallacy*) – nie jesteśmy w stanie ogarnąć swoją świadomością całości naszych przekonań i założeń; zawsze postrzegamy świadomość z jej wnętrza i w związku z tym patrzymy z pozycji zdeterminowanej przez któreś z przekonań, nie mogąc nabrać do niego dystansu pozwalającego na obiektywny ogląd. Zob. np. Stanley Fish, *Critical Self-Consciousness, Or Can We Know What We Are Doing* w: *Doing What Comes Naturally*, s. 464-7, Stanley Fish, *Theory Minimalism*, „San Diego Law Review”, vol. 34, 2000, s. 772 i Stanley Fish, *Truth and Toilets: Pragmatism and the Practices of Life* w: Morris Dickstein, red., *The Revival of Pragmatism: New Essays on Social Thought, Law, and Culture*, Durham and London, Duke University Press 1998, s. 430-431.

<sup>14</sup> Zob. Fish, *One More Time*, s. 273.

<sup>15</sup> Stanley Fish, *Demonstration vs. Persuasion: Two Models of Critical Activity* w: *Is There a Text*, s. 365.

<sup>16</sup> Zob. Walter Benn Michaels, *The Shape of the Signifier: 1967 to the End of History*, Princeton, Princeton University Press 2004, s. 32 (Michaels używa w tym kontekście określenia “difference without disagreement” – różnica pozbawiona sprzeczności, a więc niepodlegająca dyskusji, niesprowadzalna do żadnego wspólnego mianownika). Kolejny mankament tak sformułowanego poglądu sprowadza się do naiwnego na pozór pytania, czemu właściwie mielibyśmy kierować się potrzebą podtrzymania dialogu i zachowania wspólnego punktu odniesienia w konfliktach interpretacyjnych? Dla Michaelsa to punkt wyjścia całego wywodu, jednak nie wszyscy muszą traktować taką potrzebę jako pewnik.

<sup>17</sup> Oczywiście uproszczenie, którym się tutaj posługuję, polega przede wszystkim na pominięciu wielu alternatywnych teorii prawdy, które nie zakładają relacji korespondencji pomiędzy światem a językiem. Szerzej o takich teoriach pisze Lawrence E. Johnson, *Focusing on Truth*, London i New York, Routledge 1992.

<sup>18</sup> Zob. Fish, *Demonstration vs. Persuasion*, s. 356-371.

<sup>19</sup> Stanley Fish, *Introduction w: Is There a Text*, s. 16.

<sup>20</sup> Stanley Fish, *Play of Surfaces: Theory and the Law w: There's No Such Thing As Free Speech and It's a Good Thing, Too*, New York, Oxford, Oxford University Press 1994, s. 183.

<sup>21</sup> Nie jest to wbrew pozorom powrót do psychologizującego nurtu teorii rezonansu czytelniczego, który w Stanach Zjednoczonych reprezentowali w latach siedemdziesiątych David Bleich, czy Norman Holland. Fish programowo odżegnuje się od zainteresowań psychologią jednostki – jego poglądy bliższe są socjologicznemu ujęciu determinizmu, które zakłada, że wszelkie intencje mają charakter społecznie uregulowanych i przewidywalnych zachowań. Jednostka jest zatem ukształtowana od początku do końca przez normy i modele postępowania obowiązujące w danej wspólnocie. Zgodnie z tym poglądem nawet nonkonformizm jest zjawiskiem kulturowo i społecznie predefiniowanym. Szersze omówienie konwencjonalizmu Fisha znajdzie czytelnik w pracy Stevena Mailloux, *Interpretive Conventions: The Reader in the Study of American Fiction*, Ithaca and London, Cornell University Press 1984.

<sup>22</sup> Zob. Fish, *One More Time*, s. 284.

<sup>23</sup> Stanley Fish, *Stanowisko tekstualne nie istnieje*, „Er(r)go” 12/2006, s. 11. Zob. też Fish, *Professional Correctness*, s. 127.

<sup>24</sup> Fish, *Stanowisko tekstualne nie istnieje*, s. 13.

<sup>25</sup> Najlepszym przykładem zaangażowania Fisha w kwestie polityczne i etyczne są artykuły i felietony, które pisał i nadal pisze dla „The Chronicle of Higher Education” (seria *All in the Game* w latach 2001-2005) i „New York Timesa”. Warto też zauważyć, że zdaniem Richarda Rorty’ego to właśnie tonacja etyczno-polityczna stanowi o specyfice pragmatyzmu w odróżnieniu od dominującej w tradycyjnej filozofii tonacji metodologiczno-ontologicznej. Zob. Richard Rorty, *Inquiry as Recontextualization: An Anti-Dualist Account of Interpretation w: Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers*, vol. I, Cambridge, Cambridge University Press 1991, s. 110.



## Omijać prawdę jak dziury w drodze: o relatywistycznym intencjonalizmie Stanley Fisha.

Jedno z najbardziej zastanawiających spostrzeżeń, które stać się może udziałem czytelnika teoretycznoliterackich pism Stanleya Fisha dotyczy kwestii prawdy tekstu literackiego. O ile często padają w esejach Fisha słowa „znaczenie”, „sens”, „intencja” to nader rzadko pojawia się tam słowo „prawda”, nawet w tak skromnym zakresie jak prawda interpretacyjna. Owa frapująca kwestia bywa często źródłem zabawnych nieporozumień. Zawzięci esencjonalisci już dawno napiętnowali Fisha jako zatwardziałego relatywistę, którego poglądy na prawdę, a raczej na jej brak, są aż nadto przejrzyste. Uważniejsi i mniej uprzedzeni czytelnicy zwracają uwagę na poczesne miejsce jakie w teorii Fisha zajmuje rola intencji autorskiej, fakt ochoczo ignorowany przez większość jego przeciwników. Wobec tego mają prawo oczekiwać poniekąd bardziej stanowczego stwierdzenia, określającego chociażby co jest a co nie jest interpretacją prawdziwą, lub, jak kto woli, prawdą tekstu. Obie strony mają więc podobny dylemat, mimo iż widziany z przeciwległych biegunów: niechże się wreszcie ów relatywista/intencjonalista (niepotrzebne skreślić) jasno zadeklaruje: czy istnieje „prawda” tekstu, czy też nie. Owe wątpliwości można by sformułować w postaci pytań, na które odpowiedzi postaram się udzielić w niniejszym artykule. Dlaczego Fish, jako zadeklarowany intencjonalista, nie nazywa interpretacji podążającej za intencją autora interpretacją prawdziwą, czyli prawdą tekstu? Czy jest to jedynie zbieg okoliczności, niedopatrznie, czy też jest to zabieg celowy, skrywający, ujmując to słowami Szekspirowskiego protagonisty, jakiś *darker purpose*?

Czytelnicy obecnego numeru *Er(r)*go być może znajdą satysfakcjonującą ich odpowiedź w zamieszczonym tu tekście Fisha. Osobiście, a mam nadzieję, że nie jestem w tym przekonaniu odosobniony, uważam teksty pochodzące z wcześniejszych etapów kariery Fisha za znacznie bardziej interesujące. Poprzez radykalność swych stwierdzeń jakże zachęcają do (konstruktywnej) polemiki. To, że poglądy Fisha uległy, przynajmniej z pozoru, radykalnej zmianie w ostatnim dwudziestolecu nie ma w zasadzie żadnego znaczenia w odniesieniu do wagi i wpływu jego tekstów wcześniejszych; tak jak skleić stłuczonego jajka, tekstu raz napisanego nie da się odpisać. Można by tu pokusić się o nieco przewrotny komentarz: to wspólnota czytelników „decyduje”, które teksty stają się mniej lub bardziej istotne dla jej paradygmatu interpretacyjnego – autorowi nic tu do tego. Nawet jeśli autor jest jak ujmuje to, również w obecnym numerze, Leszek Drong, „piskorzem” dopasowującym założenia własnej teorii do doraźnych celów.

Hipotetyczny krytyk teorii Fisha mógłby w tym miejscu zakwestionować słuszność naszego zapytania, utrzymując, że relatywista taki jak Fish, poprzez swoje metodologiczne podejście, odebrał sobie jakiegokolwiek prawo do wygłaszania sądów na temat prawdy. Tego rodzaju pogląd wyraża na przykład Reed Way Dasenbrock w swojej książce *Truth and Consequences* – na podstawie tego studium można by wnioskować, iż pytanie o to dlaczego Fish nie afirmuje intencji autorskiej poprzez pojęcie prawdy tekstu jest pytaniem po prostu niedorzecznym<sup>1</sup>. Przedstawiając ów pesymistyczny pogląd w skrócie: jak relatywista może w ogóle uznać za prawdziwą jakąkolwiek interpretację czy teorię (wliczając w to swoją), jeżeli jego podejście kwestionuje istnienie wszelkich uniwersaliów krytycznych i interpretacyjnych? Jest to moim zdaniem błędne stawianie sprawy; postaram się zademonstrować, że jeżeli Fish cokolwiek relatywizuje, to jest to „wyłącznie” znaczenie tekstu, co tym samym nie zmusza go do formułowania radykalnych wniosków o nieistnieniu prawdy. Fish sprytnie unika logicznej pułapki relatywizmu, osądu, iż żaden osąd nie jest słuszny – ta bowiem pułapka zaistnieć może tylko pod warunkiem pewnych metodologicznych założeń, a Fish takowych nie przyjmuje. Postaram się jednak udowodnić, że nie akceptuje on także (bo prawdopodobnie z pewnych przyczyn nie chce zaakceptować) konsekwencji takiego wyboru.

Problem relatywistyczny niezwykle wyraźnie uwypukla różnicę w przeszkodach, które muszą przezwyciężyć pozorni interpretacyjni współplemieńcy Fish i Rorty w zmaganiach z esencjonalistami. Dekonspirując kategorię prawdy filozoficznej, argumentując na rzecz wyrzucenia pojęcia prawdy z dyskursu teoretycznego w ogóle, Rorty zmuszony jest przez swoje własne tezy do uprawiania filozofii dyskursem, który nie zdradzi go w krytycznym momencie, sugerując, iż to, co postuluje jego autor jest właśnie filozoficzną prawdą ostateczną. To szczególnie trudne zadanie nieustannie czyni Rortiego podatnym na podwójną krytykę ze strony esencjonalistów, atakujących zarówno tezy, jak i język używany przez pragmatystę do ich wykładni. Podporządkowując obiektywizm i uniwersalną wymowę filozofii językowi w jego sprawczym aspekcie poprzez akcentowanie roli retoryki w tworzeniu prawd i znaczeń, Rorty jest nawet bardziej narażony na ową krytykę niż na przykład Derrida. Autor „Marginesów Filozofii,” przedkłada grę nad pragmatykę, demonstrację nad manipulację. Choć oczywiście można nazwać pisma Rortiego pewnego rodzaju „dekonstrukcją” filozofii, byłoby to raczej modnym semantycznym uproszczeniem, niż oddaniem charakteru postulatów neopragmatysty.

Fish jest zasadniczo wolny od dylematów trapiących Rortiego; przyjmuje on istnienie podstawowej różnicy pomiędzy teorią a literaturą, tekstem a metatekstem (czego nie może zrobić Rorty, a z zachwytem nie czyni Derrida). Takie rozwiązanie potencjalnie wzbudza falę krytyki ze strony dekonstruktywistów właśnie, nie w tym tu jednak rzecz. Zarówno w sposobie pisania Fisha, jak i w zestawieniu owego sposobu z doбором tekstów jakie poddaje omówieniom, nie ma nic, co sugerowałoby, iż traktuje on teorię literatury na równi z literaturą. Celowe zatarcie granic między filozofią, teorią i literaturą, oraz sprowadzenie ich do wspólnego mianownika tekstualności, nijak nie znajduje odbicia w krytycznym dyskursie Fi-

sha. Wręcz przeciwnie, Fish niejednokrotnie używa sformułowań w rodzaju metodologia czy metoda<sup>2</sup>, co sugeruje silne rozgraniczenia *a priori* na teorię literaturoznawczą i praktykę literacką. Z perspektywy owego rozgraniczenia bez zająknięcia więc można by mówić o prawdzie tekstu. Metodologiczne twierdzenia mogłyby mieć charakter zarówno pozytywny, potwierdzający jej istnienie, jak i negatywny, odmawiający jej prawa bytu – osąd w takim przypadku wygłaszany byłby (z pełną świadomością) niejako z zewnątrz. Dokonywałby się tu jasny podział na prawdę osądów i prawdę o tekście, czyli o jego właściwym znaczeniu; pojęcia te pozostawałyby niezależne. Można by, na przykład, twierdzić, że prawda tekstu nie istnieje, nie popadając jednocześnie w wewnętrzną sprzeczność.

Mając wszelkie teoretycznie uzasadnione prawa i możliwość by wypowiedzieć się jednoznacznie w kwestii tekstualnej prawdy, Fish decyduje się z nich zrezygnować, zamazując wyżej wspomniany podział na teorię i literaturę. Nie podąża jednak śladem Derridy czy Rortiego, gdyż nie czyni tego poprzez celowe zatarcie klarownych wyznaczników granic między jednym „gatunkiem” tekstu a drugim; Fish wprowadza do paradygmatu swej teorii element trzeci, nadrzędny. Jest to, oczywiście, retoryka, czy ujmując rzecz nieco tautologicznie, tekstualność tekstu. Owo zamazanie granic między teorią a literaturą odbywa się poprzez użycie zabiegów i strategii retorycznych zarówno deskryptywnie jak i preskryptywnie, to znaczy, w odniesieniu do sugerowanej teorii interpretacji jak i do osiągniętych zgodnie z nią odczytań. Interpretacje Fisha<sup>3</sup> mają na celu przekonanie czytelnika do swej słuszności, a więc w klasycznie pragmatyczny sposób konstytuują prawdę lokalną i chwilową, istniejącą dzięki sile argumentu, perswazji retorycznej i na mocy consensusu. To samo jednak odnosi się do dyskusji teoretycznych, gdzie Fish, polemizując z innymi krytykami, niejednokrotnie ucieka się do podobnych zabiegów, dając czytelnikowi do zrozumienia, iż retoryka jako metoda interpretacyjna forsowana jest za pomocą argumentów w dużej mierze na niej właśnie opartych.

Zwróćmy uwagę na zasadniczą różnicę podejścia, która jednak wbrew wstępnym założeniom owocuje podobnym rezultatem. Nadmienieni w poprzednich akapitach Rorty i Derrida występują przeciw podziałowi odpowiednio na retorykę i filozofię, oraz literaturę i filozofię. Takie, bez wątpienia daleko idące, uproszczenie myśli obydwu teoretyków pozwala nam jednak zauważyć i podkreślić radykalną odmienność strategii Fisha – choć polega ona na czymś innym niż z pozoru mogłoby się wydawać. Na pierwszy rzut oka, u Fisha teoria i literatura są oddzielne: Agatha Christie i John Milton, jakkolwiek między sobą różni, to jednak zupełnie inna gromada użytkowników pióra niż Wolfgang Iser, Ronald Dworkin, czy Richard Posner<sup>4</sup>. Gdy jednak różnica ta zostaje zniwelowana poprzez podobny sposób prowadzenia dyskusji z tekstami autorów obydwu grup, Fish subwersywnie rezygnuje z pozycji pozwalającej mu na wygłaszanie sądów na temat prawdy tekstu. Przyjmując perswazję retoryczną zarówno jako jedno z narzędzi teorii rezonansu czytelnika, jak też i sposób na forsowanie samej teorii wobec założeń konkurencyjnych, Fish stwarza pozory, iż jego stanowisko nie pozwala mu na wydawanie wyroków ostatecznych. Zamazywanie granic między teorią a literaturą, czyli

potencjalne otwarcie się na anty-relatywistyczną krytykę, nie polega tu bowiem ani na podporządkowaniu jednej drugiej, ani też na wtłoczeniu obydwu w ramy semantycznie pojemniejszego pojęcia. Polega ono na postulowaniu metodologii nadrzędnej wobec obydwu, która jest jednocześnie metodologią stojącą w opozycji i rażąco kontrastującą do dyskursów mniej cynicznych, podejmujących (zapewne naiwnie) zagadnienia dotyczące prawdy tekstu. Jest to oczywiście jedynie wrażenie wywołane naturą retoryki, jej naturalnym przeciwstawianiem się esencjonalistycznym metodologiom; wrażenie to jednak odnosi, moim zdaniem, zamierzony skutek – pomimo, iż nie ma ku temu logicznych przesłanek wynikających z natury jego teorii, Fish wydaje się usprawiedliwiony w swej powściągliwości podejmowania kwestii prawdy interpretacyjnej.

Problem leży jednak w tym, że Fish nie jest w swym postanowieniu do końca konsekwentny, gdyż jeden z kluczowych elementów jego teorii w sposób oczywisty przeczy wyżej wspomnianym zabiegom poprzez wprowadzenie do metodologii interpretacji czynnika wpasowującego się w paradygmat dyskursu prawdy. Nie trzeba przypominać jak wielce zróżnicowany jest to dyskurs, i z jak wielu diametralnie odmiennych perspektyw podejmuje ten temat – jest to w czasach obecnych stwierdzenie raczej aksjomatyczne. Na potrzeby obecnej dyskusji należy jednak wyodrębnić jakiś wiążący element, łączący często kontrastujące punkty widzenia. Jeżeli w ogóle możemy mówić o jakimkolwiek wspólnym mianowniku zróżnicowanych przez współczesność koncepcji prawdy (Prawdy?, prawd?), jest nim logicznie niezbędną zasadą weryfikowalności. Bez znaczenia jest czy rozumiemy prawdę korespondencyjnie i normatywnie, czy konstruktywistycznie i kulturowo – w wewnętrznej logikę terminu „prawda” wbudowane jest kryterium weryfikacji, jakkolwiek by ona nie była i na jakichkolwiek zasadach by się ona nie odbywała. Bez weryfikowalności, i co za tym często idzie, powtarzalności, koncepcja prawdy traci znaczenie i semantyczną funkcję – zasadzie tej podlega zarówno tradycyjna definicja prawdy nauk ścisłych, jak i ontologiczna prawda Heideggera, ironiczna bo uwarunkowana prawda Gadamera, samodekonstruująca się prawda Derridy, czy wreszcie paradygmatyczna prawda Kuhna. Czym więc w świetle powyższej obserwacji jest koncepcja wspólnoty interpretacyjnej jak nie zamaskowanym kryterium weryfikacji prawdy o znaczeniu tekstu?

Można by się spierać, iż zadaniem wspólnot interpretacyjnych jest jedynie wyjaśnienie niejednokrotnie zbieżnych interpretacji tekstu dokonanych przez indywidualnych czytelników. Wydaje mi się, iż takie właśnie uzasadnienie postuluje Fish. Wspólnoty interpretacyjne byłyby więc odpowiedzią na pytanie, dlaczego powstają podobne interpretacje tekstów, pomimo zindywidualizowanego procesu tworzenia znaczenia podczas aktu czytania<sup>5</sup>. Czy to nie jednak jałowy spór o terminologię? Kwestią oczywistą jest, że Fish w swych wcześniejszych pracach odrzuca formalistyczne i strukturalistyczne *intentio operis*, czyli podejścia stabilizujące znaczenie tekstu i stwarzające (przynajmniej w teorii) możliwość ustanowienia kryteriów oceny prawdomocności interpretacji<sup>6</sup>. Tym samym odrzuca on jakąkolwiek korespondencyjną koncepcję prawdy o znaczeniu tekstu. Trudno jednak trak-

tować wspólnoty interpretacyjne jedynie jako wygodne wyjaśnienie niewygodnego faktu zbieżności, gdyż czyniąc tak mylilibyśmy przyczynę ze skutkiem. Wspólnoty interpretacyjne wyjaśniając zjawisko empiryczne są jednocześnie instrumentem weryfikacji zaistniałego znaczenia, mimo iż jednocześnie go relatywizują. Poprzez analogie można by tu wspomnieć społeczności naukowców z filozofii Thomasa Kuhna, które jednocześnie instytucjonalizują jak i tworzą przez naukowy consensus kryteria prawdy nauk ścisłych. Wydawałoby się, że wspólnoty interpretacyjne Fisha są więc twórcami poprzez które postulowany jest model prawdy paradygmatycznej i zmiennej. W żaden sposób nie zmienia to jednak faktu, iż taka prawda jest nadal prawdą weryfikowalną wewnątrz paradygmatycznie, poprzez zestawianie indywidualnych interpretacji z interpretacjami już obecnymi i funkcjonującymi w społeczności. Wspólnota interpretacyjna jest odpowiedzialna za powstawanie pewnych interpretacji jak też i ocenianie ich według tych już istniejących – jest więc tak samo przyczyną jak i osądem.

W tym miejscu rysowanie analogii między Fishem i Kuhnem musi się zakończyć, gdyż naukowcy Kuhna jakkolwiek by nie odnosili się do zjawisk (nie faktów!) w przyrodzie, mają jednak takowe do dyspozycji. Fish znacznie bardziej komplikuje sytuację, gdyż poprzez postrzeganie znaczenia jako tworu powstającego podczas aktu czytania, pozbawia się tekstualnych odpowiedników zjawisk przyrodniczych, a jednocześnie utrzymuje istnienie intencji autorskiej jako celu i kryterium interpretacji. Postaram się zademonstrować skutki owego podejścia poprzez porównanie teorii Fisha z niektórymi aspektami teorii jego zajadłego adwersarza (niechęć obydwu teoretyków jest zresztą wzajemna), E.D. Hirscha.

W swej pod pewnymi względami radykalnie odmiennej teorii interpretacji<sup>7</sup>, Hirsch również powołuje się na obowiązujące poprzez siłę przekonywania i powszechność interpretacje, jako dowód na poprawne odczytanie intencji autorskiej. Hirsch, w którego teorii wyraźnie widać inspiracje hermeneutyką wywodzącą się z tradycji Fredricha Schleiermachera, zupełnie odmiennej od analitycznych korzeni myśli Fisha, dzieli przedmiot interpretacji na dwa osobne wymiary: znaczenie i wymowę. Znaczenie jest tożsame z intencją autorską, monolityczne i niezmienne. Wymowa to byt chronologicznie późniejszy, zależny od znaczenia: czytelnik tworzy wymowę poprzez lokowanie uprzednio odtworzonego znaczenia w dowolnym kontekście. O ile wymowa jest z natury pluralistyczna i zmienna, znaczenie pozostaje zawsze stałe: stanowi ono odtworzone odbicie intencji autorskiej. W procesie interpretacji czytelnik najpierw rozumie znaczenie, biernie je „odślaniając”, a następnie zastosowuje je do konkretnej sytuacji, tworząc wymowę.

Teoria Hirscha, jak każda oparta na esencjonalistyczno-formalistycznych założeniach, wprost desperacko potrzebuje kryterium weryfikacji, dzięki któremu można by stwierdzić czy czytelnikowi udało się odtworzyć intencję autorską, czy też nie. Jakkolwiek sytuacja pośrednia nigdy nie będzie w pełni zadowolająca; co więcej, znaczenie stojące wobec *intentio auctoris* podług relacji prawda/fałsz domaga się weryfikacji, bo jak inaczej w sposób pewny przystąpić do budowania wymowy. Dychotomia znaczenie/wymowa żąda stabilnych fundamentów – w prze-

ciwnym wypadku misternie budowana druga warstwa interpretacji może zostać w każdej chwili zakwestionowana pod zarzutem błędnego odczytu znaczenia/ /intencji. Z logicznego punktu widzenia takiej metody, rzecz jasna, nie ma. To, co wymaga jasnych i niezawodnych kryteriów ze względu na szczególnie radykalną istotę założeń, musi zadowolić się półśrodkiem: Hirsch w miejsce kryterium niepodważalnego przyjmuje kryterium probabilistyczne. W uproszczeniu sprawdza się ono do twierdzenia, iż jeśli większość czytelników (o, dodajmy, odpowiednim krytycznym autorytecie) zgadza się na daną interpretację, oznacza to, iż jest ona, według rachunku prawdopodobieństwa, prawdziwa, więc zgodna z intencją autorską.

Podsumujmy więc podobieństwa i różnice pomiędzy obydwo ma teoriami. Dla Hirscha, tak jak i dla Fisha intencja autorska jest kluczowym elementem procesu interpretacji: stanowi ona wytyczne, którymi podąża czytelnik podczas spotkania z tekstem. Obydwaj teoretycy przykładają dużą wagę do koncepcji grup interpretacyjnych: u Fisha są to wspólnoty dzielące podobne strategie postrzegania literatury, u Hirscha grupy krytyków dzielące podobne poglądy na znaczenie danego tekstu, i tym samym je weryfikujące. Tak więc „początek” i „koniec” obydwu teorii jest zaskakująco zbieżny: intencja autorska stanowi o ostatecznym kształcie, który przybierze interpretacja, a produkt interpretacji zostanie uprawomocniony (bądź nie) przez istniejącą grupę czytelników. Co więc stanowi o zasadniczej różnicy i jak ma się to do koncepcji prawdy tekstu?

Kwestią, która radykalnie dzieli obydwu teoretyków jest koncepcja znaczenia. Jest to do tego stopnia istotna różnica, że ich poglądy można określić jako przeciwstawne bieguny wręcz binarnej opozycji – Fish stwierdza stanowczo: nie ma uprzednio istniejącego znaczenia, podczas gdy Hirsch wprost przeciwnie: znaczenie istnieje i jego poprawne odczytanie stanowi o wadze dalszej interpretacji. Różnica ta jest możliwa dzięki odmienności podstawowych założeń przyświecających obydwu teoretykom: dla Hirscha bowiem intencja autorska jest tożsama ze znaczeniem tekstu jako tzw. „znaczenie werbalne,” dla Fisha intencja i znaczenie to dwa oddzielne i w dużym stopniu niezależne pojęcia. Kluczową dla zrozumienia centralnej różnicy jest więc relacja między znaczeniem a intencją.

Owa relacja rzutuje w nieuchronny sposób na inną z kolei relację – pomiędzy prawdą a jej kryterium weryfikacyjnym. Stawiając znak równości pomiędzy intencją a znaczeniem, Hirsch nieodwołalnie wprowadza do swej teorii koncepcję prawdy tekstu, i to do tego prawdy korespondencyjnej; nie zapominajmy, że według jego postulatów znaczenie jest bytem stałym, niezależnym w żadnym stopniu od interpretującego. Prawdą tekstu jest więc prawda znaczenia i czytelnikowi udało się ją odkryć albo nie. Rezultat ten weryfikowany jest, jak już wspomniałem, probabilistycznie, na podstawie konfrontacji z ogółem istniejących już interpretacji danego tekstu.

Fish, w przeciwieństwie do Hirscha, usiłuje zjeść ciastko i je mieć: u niego znaczenie i intencja stoją wobec siebie w relacji, gdzie z jednej strony są niemal tożsame a z drugiej pozostają odmiennymi bytami. Ich tożsamość jest zasadniczo

empiryczna i ujawnia się po zakończeniu procesu interpretacyjnego; znaczenie, które wytworzył czytelnik powstaje dzięki intencji autorskiej, i może, o ile zostały spełnione wymagania paradygmatu wspólnoty interpretacyjnej, korespondować ze znaczeniem stojącym za oryginalną intencją. Może, ale oczywiście nie musi – stanie się to tylko pod warunkiem istnienia wspólnej płaszczyzny praktyk interpretacyjnych (a więc i twórczych) między autorem a czytelnikiem. Jest więc jedynie **potencjalnie** tożsame. Mamy jednak równoległe do czynienia z innym aspektem tej relacji. Chronologiczność owego zjawiska, zaakcentowana poprzez postulat znaczenia jako zdarzenia, przeczy jednocześnie dwóm założeniom: jego *początkowej* tożsamości z intencją, oraz przynależności do tej samej kategorii zjawisk. Skoro według Fisha nie istnieją żadne immanentne cechy tekstu, które sugerowałyby wstępną obecność znaczenia jako bytu ustalonego, a intencja autorska przecież istnieje, znaczenie, kiedykolwiek by ono nie powstawało, zawsze będzie drugorzędne wobec uprzednio istniejącej intencji. Inaczej niż u Hirscha, znaczenie nie może być tu konkretyzacją intencji, nie może być nawet zgodne z intencją pod względem treści, czy jakiegokolwiek innej cechy charakteryzującej byt trwały. Jako zdarzenie, przynależy do odmiennej kategorii ontologicznej niż wolitywne *intentio*.

Owa terminologiczna akrobatyka uprawiana przez Fisha stawia konsekwencje jego teorii w znacznie korzystniejszej sytuacji niż ta, w której znajduje się Hirsch. Nie do końca klarowna tożsamość/nie-tożsamość intencji i znaczenia jest jednocześnie odpowiedzią na pytanie postawione w niniejszym tekście. Rozważmy to zjawisko w kategoriach koncepcji prawdy tekstu. Uwagi poczynione wcześniej na temat wspólnot interpretacyjnych przedstawiają je jako potencjalne narzędzie weryfikujące zaistniałe interpretacje. Takie przedstawienie sytuacji to oczywiście pewnego rodzaju skrót myślowy: na ową weryfikację składają się rozmaite czynniki, tak procesualne jak i „statyczne.” Pod niezmiernie szerokim parasolem wspólnoty interpretacyjnej kryją się paradygmatycznie akceptowane definicje kompetencji czytelnicznych, strategii literackich, historyczno-kulturowej tematyki, intertekstualności, funkcji autorskich, ideologii, filozofii, itp. Wspólnie wyznaczają one nie tylko możliwy kierunek w jakim podążać będzie interpretacja (bo pewien element idiosynkratyczny to nieodłączny *x-factor* każdego czytania), ale **jednocześnie** ją uprawomocniają bądź odrzucają. Uprawomocnione będą te interpretacje, które mieszczą się w paradygmacie wspólnoty. Odrzucone zostaną te, które łamią, bądź nie dostosowują się do paradygmatycznych zasad. Tym samym, wspólnoty są w stanie określać, które interpretacje są prawdziwe – w sensie lokalnym rzecz jasna, a nie uniwersalnym. Mogłyby się więc wydawać, że nic nie stoi na przeszkodzie by mówić o paradygmatycznej prawdzie tekstu, zmiennej, niejednoznacznej, zależnej społecznie, i choć dalece odbiegającej od klasycznej wizji prawdy znakomicie wpisującej się w pluralistyczny porządek ponowoczesności.

Taki metodologiczny wybór nierozzerwalnie wiązałby się jednak z ustanowieniem w sposób **otwarty i jawny** dużo silniejszej i bardziej wiążącej relacji pomiędzy intencją a znaczeniem niż życzyłby sobie tego Fish. Byłby to jednocześnie kompromis zaciekle przez niego bronionego anty-formalistycznego stanowiska. Co

z tego, że mamy interpretację podlegającą weryfikacji wewnątrz wspólnoty, co z tego, że mamy intencję i znaczenie będącą pośrednio wytworem strategii wspólnoty, skoro nie możemy postawić między nimi satysfakcjonującego znaku równości? Anty-formalistyczny postulat Fisha odbiera tekstowi możliwość jakiegokolwiek immanentnego znaczenia, w tym i tożsamego z intencją autorską. W jego teorii nie może więc być mowy o jakiegokolwiek prawdzie tekstu, gdyż sugerowałoby to otwarcie furty dla wielce przez Fisha niepożądanego stabilizacji znaczenia, nawet tak ogólnej i liberalnej jak wspomniane przez Umberto Eco „strategie semiotyczne tekstu”<sup>8</sup>. W toku niniejszego artykułu starałem się oczywiście zasugerować, iż w rzeczywistości koncepcja prawdy tekstu jest u Fisha jak najbardziej obecna, aczkolwiek skrzętnie ukrywana. Powody ku temu mają zapewne retoryczne korzenie – mówienie o prawdzie, nawet lokalnej, ujawniałoby radykalności jego pozycji, radykalności, której, dodajmy, Fish w ogromnym stopniu zawdzięcza swoje sukcesy na polu krytyki teoretycznoliterackiej. Sama koncepcja nieuchronnie warunkujących nas wspólnot interpretacyjnych nie jest przecież w teorii literatury niczym odkrywczym, daleko nie sięgając wystarczy przypomnieć chociażby Gadamera i ideę przedsądów stanowiących o strukturze rozumienia podmiotu, a będących wytworem horyzontu historyczno-kulturowego. By jednak nie zakończyć niniejszego tekstu krzywdzącą złośliwością, zauważyć należy, że ta sama radykalność (być może wbrew zamierzeniom autora<sup>9</sup>) w znacznej mierze przyczyniła się do głosów obalających wizję Jedynej Słusznej Interpretacji, i choć obecnie już nieco złagodzona (lecz nie mniej zaczepna) nadal zajmuje strategiczną pozycję na mapie współczesnej teorii literatury.

## Przypisy:

<sup>1</sup> Reed Way Dasenbrock, *Truth and Consequences. Intentions, Conventions and the New Thematics*, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press 2001, s. 20-81.

<sup>2</sup> Chociażby w tekstach *Literature in the Reader: Affective Stylistics, What Makes an Interpretation Acceptable, Demonstration vs. Persuasion* z tomu Stanley Fish, *Is There a Text in This Class*, Cambridge, Massachusetts, London, Harvard University Press 1980.

<sup>3</sup> Przedstawione na przykład w tekstach *Structuralist Homiletics, Interpreting the Varorium, What It's Like to Read L'Allegro and Il Penseroso* z tomu Fish, *Is There a Text...* lub *Transmuting the Lump* czy *Unger and Milton* z tomu Stanley Fish, *Doing What Comes Naturally*, Oxford, Clarendon Press, 1989.

<sup>4</sup> Mowa tu o esejach *Why No One's Afraid of Wolfgang Iser, Wrong Again* i *Don't Know Much About the Middle Ages* z tomu Fish, *Doing What...*

<sup>5</sup> Pogląd ten wydaje się być najsilniej sugerowany w słynnym esej *Interpreting the Varorium*, z tomu *Is There a Text...*

<sup>6</sup> Na przykład w tekstach *What is Stylistics and Why Are They Saying Such Terrible Things About It* oraz *How to Recognize a Poem When You See One* z tomu *Is There a Text...*

<sup>7</sup> Poniższa synteza teorii Hirscha oparta jest na jego dwóch głównych książkach czyli E.D. Hirsch, *Validity in Interpretation*, New Haven and London, Yale University Press 1967 oraz *The Aims of Interpretation*, Chicago and London, The University of Chicago Press 1976.

<sup>8</sup> Umberto Eco, *Nadinterpretowanie tekstów w: Interpretacja i nadinterpretacja*, red. Stefan Collini, tłum. Tomasz Bieroń, Kraków, Znak 1996.

<sup>9</sup> Lecz kogo to obchodzi?



## Richard Shusterman vs. uniwersalizm hermeneutyczny

We wstępie do jedynej jak do tej pory polskiego wyboru prac Stanleya Fisha Richard Rorty stwierdza z aprobatą, że pisarstwo tegoż autora (oraz Kuhna) „pomaga nam sobie wyobrazić kulturę, w której twierdzenie Nietzschego, że «nie ma faktów, są tylko interpretacje» stałoby się częścią zdrowego rozsądku”<sup>1</sup>. Można i zgodzić się z tą tezą, jednak niezależnie od tego, czy owa kultura zapanuje kiedyś i czy rzeczywiście należy wiązać z nią nadzieje tak wielkie, jak te żywione przez Rorty’ego, trzeba przede wszystkim zauważyć, że *de facto* ona już istnieje – tyle że w załączkowej formie. Co prawda ograniczona jest do wydziałów uniwersyteckich, ale wciąż ekspanduje, zaś jednym z jej luminarzy jest właśnie Fish<sup>2</sup>. Mowa tu o reprezentantach stanowiska nazywanego „paninterpretacjonizmem”, „monizmem interpretacyjnym” czy też „uniwersalizmem hermeneutycznym”<sup>3</sup>, których łączny przekonanie o słuszności cytowanego wyżej zdania filologa z Bazylei.

Jako że teza paninterpretacjonizmu stanowi dzisiaj dogmat postmodernistycznej humanistyki, a w każdym razie „armia”, jak to ujmuje Richard Shusterman, „hermeneutycznych uniwersalistów” rozbiła w proch i pył co silniejsze punkty oporu, każda próba zakwestionowania owego dogmatu warta jest szczególnej uwagi, zwłaszcza jeśli pochodzi nie od jakiegoś epigońskiego błędnego rycerza fundamentalizmu, lecz z samego środka „postępowego” obozu pragmatystycznego. Z sytuacją taką mamy zaś do czynienia w przypadku argumentacji, przedstawionej w eseju *Beneath Interpretation* Richarda Shustermana<sup>4</sup>, którą zajmę się poniżej.

Zacznijmy dla porządku od tego, jak sam Shusterman rozumie „hermeneutyczny uniwersalizm”<sup>5</sup>. Otóż ma to być pogląd, który wychodząc od zaczerpniętej z Nietzscheańskiego perspektywizmu antyfundamentalistycznej przesłanki głoszącej niemożliwość „uzyskania niczym nie przesłoniętego boskiego oglądu rzeczywistości” głosi, że „widzimy wszystko przez zasłonę interpretacji lub z punktu widzenia narzucającego jakąś interpretację”, co ostatecznie, skoro nie można utrzymać zasadności idei rzeczy samej w sobie, prowadzi do przekonania, że „nie tylko widzimy wszystko przez interpretację, lecz że wszystko jest przez nią konstytuowane” (EP 143). Jak więc powiadają wyznawcy paninterpretacjonizmu, do których grona zaliczeni zostają nietzscheaniści (Nehamas), pragmatyści (Fish, Rorty) oraz reprezentanci filozofii hermeneutycznej (Gadamer): każde „postrzeżenie i każde rozumienie musi być interpretacją” (EP 144).

Shusterman jest gotów zgodzić się na odrzucenie fundamentalizmu, a nawet na „wszechprzenikającą rolę interpretacji”, ma jednak wobec hermeneutycznych uniwersalistów dwa podstawowe zastrzeżenia: po pierwsze, przedstawiane przez nich

argumenty nie wspierają ich głównej tezy i – po drugie – uznanie tej tezy jest niebezpieczne i mniej korzystne niż uznanie „idei przeciwnej”, tj., że nasze „rozumne i sensowne relacje ze światem obejmują doświadczenie, działanie i rozumienie wolne od interpretacji” (*ibidem*). Teza hermeneutycznego uniwersalizmu ma być niebezpieczna, ponieważ grozi tym, że zbyt rozciągnięte pojęcie interpretacji całkiem straci sens, czego można uniknąć przeciwstawiając mu pojęcie rozumienia<sup>6</sup>.

Dalsza część artykułu poświęcona będzie krytyce zarzutów sformułowanych przez Shusterman – mówiąc dokładnie zamierzam teraz wykazać, że są one nie-trafne, oraz że funkcjonalne rozróżnienie na interpretację i rozumienie, które proponuje autor *Estetyki pragmatycznej* jako alternatywę dla hermeneutycznego uniwersalizmu, nie ma wartości polemicznej wobec tego stanowiska. Najpierw jednak chciałbym uczynić pewne zastrzeżenie. Otóż zdaję sobie sprawę, że jest kwestią sporną, czy poglądy wyżej wymienionych autorów są na tyle zbieżne, aby można było ich zgrupować, jak czyni to Shusterman, pod jedną banderą „uniwersalizmu hermeneutycznego” – np. Andrzej Szahaj postrzega stanowisko Gadamera jako niezgodne z pragmatyzmem Fisha, podczas gdy Steven Mailloux z kolei wydaje się mieć inne zdanie<sup>7</sup>. Dlatego też ze względu na to, że brak tu miejsca na roztrząsanie tej kwestii (a przy tym biorąc pod uwagę tematykę niniejszego numeru „Er(r)go”), będę się głównie zajmował adekwatnością argumentów Shustermana wobec poglądów Stanleya Fisha, a więc paninterpretacjonisty przypisywanego do obozu pragmatyzmu (uwzględnij przy tym Shustermanowską krytykę stanowiska innego pragmatysty – Richarda Rorty’ego)<sup>8</sup>.

Zarzutów sformułowanych przez autora *Estetyki pragmatycznej* jest sześć i można je podzielić na dwie grupy. Te z grupy pierwszej (1-3) mają analogiczną strukturę i sprowadzają się do wskazania, że skoro hermeneutyczni uniwersaliści z tego, iż rozumienie i interpretacja mają pewną wspólną cechę (są 1. uprzedzone, 2. korygowalne, 3. perspektywiczne), wyprowadzają wniosek, że rozumienie jest interpretacją, to muszą przyjmować dodatkową przesłankę, że „tylko interpretacja może być uprzedzona [korygowalna, perspektywiczna], natomiast przedinterpretacyjne rozumienie lub doświadczenie nie może być uprzedzone [korygowalne, perspektywiczne]” (*EP* 153). To zaś pozwala Shustermanowi oskarżać ich o „pożalowania godne” przywiązanie do kategorii fundamentalistycznych.

Powyższa argumentacja nie stosuje się jednak do Fishowskiego paninterpretacjonizmu. Można by ją zakwestionować dowodząc, że rozumowanie Fisha wygląda inaczej, niż przedstawia to autor *Estetyki pragmatycznej*, jednak nawet jeśli założyć, iż proponowana przez tego ostatniego deskrypcja jest poprawna, to i tak można wykazać, że sam zarzut jest chybiony. Proponuję przyjrzeć się w tym celu następującej analogii. Przyjmijmy, że ktoś z tego, iż (1) kwadrat ma cztery boki oraz że (2) czworokąt ma cztery boki, wyciąga wniosek „kwadrat jest czworokątem”, opierając się na dodatkowej przesłance, że (3) tylko czworokąt ma cztery boki. Czy oznacza to jednak, że musi tym samym zakładać, iż kwadrat nie ma czterech boków? Oczywiście, że nie, a wynika to z banalnego faktu, iż pojęcie czworokąta jest ogólniejsze od pojęcia kwadratu, a zatem można powiedzieć, że

**tylko** czworokąt ma cztery boki, a jednocześnie twierdzić, że kwadrat **także**. Podobnie rzecz się ma w przypadku hermeneutycznego uniwersalizmu Fisha<sup>9</sup>: w tym kontekście interpretacja jest kategorią nadrzędną wobec rozumienia bądź doświadczenia (rozumienie, doświadczenie, a właściwie wszystko, co robimy, jest aktem interpretacyjnym)<sup>10</sup>, a więc forsując swoje paninterpretacjonistyczne tezy Fish nie musi wcale zakładać fundamentalistycznych przesłanek, takich jak ta, że rozumienie nie może być uprzedzone, perspektywiczne itd.

Przejdźmy teraz do drugiej grupy zarzutów (4-6). W pierwszym z nich Shusterman powiada, że choć musi się zgodzić, iż rozumienie jest selektywne, to nie może jednak przystać na to, że ma ono naturę interpretacji, ponieważ wymagałoby to przyjęcia przesłanki „że każdy celowy wybór jest wynikiem interpretującej myśli i decyzji” (EP 154), zaś przesłanka ta stanowi przykład „błędu intelektualizmu”, rozpoznanego i napiętnowanego przez Deweya<sup>11</sup>. Jak twierdzą, jest to moment kluczowy dla całej dalszej argumentacji Shustermana, ponieważ tutaj określa on, co sam rozumie przez „interpretację” i na tej podstawie uznaje poglądy paninterpretacjonistów za fałszywe (a później konstruuje swoją dystynkcję interpretacja-rozumienie). Opierając się na „potocznym obyczaju językowym” (EP 169), Shusterman pojmuje więc „interpretację” przede wszystkim jako działanie refleksyjne („interpretacja w zwykłym, potocznym znaczeniu tego słowa zakłada niewątpliwie uświadomioną myśl i celowy namysł” – EP 154) i przeciwstawia ją temu, co może być bezrefleksyjne i bezpośrednie (tak jak np. postrzeżenie czy rozumienie). Zatem skoro nie każdy akt rozumienia ani „sensownego zachowania” „opiera się na rozumowaniu” i jest „uświadomiony”, to nie każdy jest interpretacją, z czego wynika, że tezy hermeneutycznych uniwersalistów muszą być błędne. W tym miejscu nasuwa się jednak pytanie, czy w ogóle istnieją tacy hermeneutyczni uniwersaliści, którzy mówiąc, że całe nasze „sensowne zachowanie” jest interpretacją, mają na myśli to, że poza wszystkim innym musi ono być także świadome, celowe, refleksyjne itd. Shusterman ani razu nie wykazuje, aby przekonanie takie żywili autorzy wskazani przez niego jako mistagodzy paninterpretacjonizmu, co nie byłoby jeszcze specjalnym problemem, sęk w tym jednak, że, jak sądzę, nie mógłby tego uczynić, bowiem ich teksty nie dają po temu właściwie żadnej przesłanki. Odnosząc się zaś do Fisha, który interesuje mnie tutaj szczególnie, chciałbym zaznaczyć, że w wypowiedziach cytowanych przez Shustermana autor *Is there a Text In This Class?* wykorzystuje termin „interpretacja” przede wszystkim po to, by podkreślić, że rozumienie, poznanie czy doświadczenie jest zawsze **ukontekstowane**, **zapośredniczone** bądź też **uprzedzone**<sup>12</sup>, a nie że miałyby być nieodmiennie refleksyjne, uświadomione czy celowe<sup>13</sup>. Zresztą w jednym ze swoich ostatnich tekstów Fish sam tłumaczy, że głosząc tak „ekstrawaganckie” tezy, jak „*interpretation is the only game in town*”, chciał po prostu dać wyraz „slabemu antyfundamentalizmowi, który stwierdza wszechobecność zapośredniczenia [*mediation*] («wszystko dociera do nas pod postacią jakiegoś opisu»)<sup>14</sup>. Widzimy zatem, że wyraz „interpretacja” jest w tym kontekście używany w znaczeniu metaforycznym, a nie dosłownym i nie zagłębiając się w analizę semantyczną można

powiedzieć, że podstawą porównawczą dla znaczenia przenośnego jest w tym momencie właśnie zapośredniczenie, przetworzenie, jakie konotuje „interpretacja” w znaczeniu potocznym<sup>15</sup>.

Wszystko to wskazuje, że mamy tu do czynienia z klasycznym przykładem nieporozumienia (bądź celowego przeinaczenia), i należałoby się zapytać, czy atak Shustermana rzeczywiście jest atakiem na hermeneutyczny uniwersalizm. Otóż jeśli prawdą jest to, co powiedziałem wyżej, to należy odpowiedzieć negatywnie i autor *Estetyki pragmatycznej* wykreował sobie po prostu papierowego wroga. Znowu jednak, gdyby miały to być tylko przykłady błędnego odczytania, nie byłoby aż tak źle (w końcu historia filozofii jest historią błędnych odczytań), wszelako Shusterman w jednym z przypisów ubezpiecza się niejako od podobnych zarzutów, popadając przy tym w jeszcze gorsze tarapaty:

Hermeneutyczni uniwersaliści oczywiście odrzuciliby taki pogląd na standardowy zwyczaj językowy [tj. że „interpretacja zwykle zakłada celowo podjęte, a przynajmniej uświadomione myślenie”, zaś „rozumienie z niczym takim wiązać się nie musi” (*EP* 154-155)] i stwierdziliby, że nawet nieświadome działania i bezpośrednie postrzegania muszą być natury interpretacyjnej i dadzą się tak właśnie opisać bez karygodnego pogwałcenia stylu dobrego mówienia. Uważam, że uniwersaliści nie podają żadnego przekonywającego powodu, żeby tak rozszerzać pojęcie interpretacji oraz także, że to na nich spoczywa ciężar dowodu, jeśli idzie o zalecenie językowej zmiany lub odrzucenie użytecznego rozróżnienia. Powinno być już jasne, że siła ich tezy wspiera się na przekonaniu, iż niezinterpretowane doświadczenie jest niemożliwe, ponieważ musi być rozumiane w sposób fundamentalistyczny (*EP* 155, przyp. 15)

Pomijając sam fakt, że *onus probandi* może równie dobrze zostać zrzucony na barki Shustermana, jego argumentacja jest tu cokolwiek dziwna i to nie tylko dlatego, że opiera się na jakimś niepojętym rozumieniu zwyczaju językowego i najwyraźniej ignoruje to, że owa „zmiana językowa” zwyczajnie nastąpiła już na gruncie filozofii (i to dawno temu), ale przede wszystkim z tego powodu, że naraża jego samego na argument *tu quoque*. Jednak wytykanie Shustermanowi, że w takim razie powinien najpierw wytłumaczyć, dlaczego sam używa pewnych słów, np. „doświadczenie”, w taki a nie inny sposób, niezgodny z potocznym uzusem (kiedy mówi np. o „nieuświadomionym doświadczeniu” *EP* 159)<sup>16</sup>, byłoby rzecz jasną sprawą trywialną, jako że ostatecznie cała filozofia, jak i cała nauka pełna jest takich „nieuzasadnionych użyć”.

Oprócz zarzutu wspomnianego wyżej Shusterman formułuje jeszcze dwa inne nawiązujące do potocznego rozumienia słowa „interpretacja”. Pierwszy, którego nie będę tu rozważał<sup>17</sup>, kwestionuje zasadność rozumowania, że z czynnego charakteru rozumienia i postrzegania wynika ich interpretacyjna natura, drugi zaś wymierzony jest w „lingwistyczny” argument paninterpretacjonizmu (Rorty, Davidson, Gadamer), który scharakteryzowany zostaje następująco: (1) wszelkie do-

świadczanie i myślenie ma charakter językowy, (2) sam język jest „grą interpretacji”, a zatem wszelkie doświadczenie i rozumienie musi być interpretacją.

Ad. (1) – Autor *Estetyki pragmatycznej* chce podważyć to stanowisko argumentując, iż „wydaje się, że z pewnością” (EP 159) istnieją akty cielesnego doświadczenia i rozumienia mające charakter niejęzykowy; mogą one być świadome (jak wtedy, gdy „w tańcu sens i trafność ruchu oraz pozycji ciała rozumiemy za pomocą receptorów wewnętrznych, czując je grzbietem i mięśniami i nie przekładając ich rozumienia na pojęciowe terminy językowe” – *ibidem*) oraz nieświadome („Doświadczamy w sposób bezwiedny własnej wyprostowanej postawy oraz ukierunkowania wzroku”). Shusterman stara się także uprzedzić ewentualny zarzut uniwersalisty hermeneutycznego, wyrażający się w pytaniu: Jak możesz stwierdzić, że „pewne doświadczenie nie jest językowej natury, skoro twierdząc tak [...] [musiałeś] o nim mówić i odnosić się do niego za pomocą języka?”, dowodząc, że choć „nie potrafimy mówić (lub w sprecyzowany sposób myśleć o rzeczach), jeśli nie są językowo zapośredniczone; nie znaczy to, że nigdy nie możemy doświadczać ich w sposób niejęzykowy” (EP 160).

Przede wszystkim chciałbym zauważyć, że skoro Shusterman będąc pragmatystą o analitycznej proveniencji sam twierdzi, iż nie istnieją żadne niezapośredniczone językowo obiekty<sup>18</sup>, nie powinien się zdziwić, kiedy uniwersalista hermeneutyczny powie mu, że nie jest w stanie uwierzyć w całkowicie pozajęzykowe świadome doświadczenie, zaś podawane przez Shustermana przykłady są dla niego mało przekonujące. Jeśli bowiem – będzie drażył paninterpretacjonista – jestem świadom tego, że „tańczę”, „ruszam się”, „wyginam”, etc., to czyż u podstaw tej stematyzowanej świadomości nie leżą jednak kategorie językowe, dajmy na to: te właśnie a nie inne czasowniki? Jak uważam, Shusterman nie jest w stanie przekonać swego adwersarza, iż ten się myli, i nie chodzi mi o to, że paninterpretacjonista ma tutaj absolutną rację (tej bowiem mieć po prostu nie może, w takim przynajmniej zakresie, w jakim twierdzi, że jest ona absolutna), lecz o to, że paninterpretacjonizm, jak właściwie każdy inny pogląd filozoficzny jest odporny na tego typu kontrprzykłady empiryczne. Podobnie, a nawet gorzej jest w przypadku „nieuświadomionego doświadczenia”. Przede wszystkim zauważmy, że pojęcie doświadczenia zostaje tutaj tak bardzo rozciągnięte, że trudno stwierdzić, jaki właściwie ma sens, przez co, by użyć jednego z ulubionych powiedzonek Rorty’ego, „it makes more trouble than it’s worth” (pomijam w tym momencie kwestię tego, że nie do końca jest jasne, co Shusterman ma na myśli mówiąc o niejęzykowości/niedyskursywności)<sup>19</sup>.

Wszelako nawet gdyby argumenty Shustermana były przekonujące, nie stanowiłyby one zagrożenia dla stanowiska Rorty’ego. Autor *Estetyki pragmatycznej* nie dostrzega bowiem, że Rorty’emu nie zależy wcale na forsowaniu totalizującej tezy, iż wszystko jest językiem, lecz na czymś znacznie skromniejszym. Chce po prostu popsuć zabawę swoim fundamentalistycznie nastawionym kolegom-epistemologom zadając im kłopotliwe pytania w rodzaju:

Czy jesteście w stanie znaleźć jakiś sposób na dostanie się pomiędzy język i jego przedmiot (jak to sardonicznie ujął Wittgenstein), po to by zasugerować, które spojenia [między rzeczami] należą do natury [...], a które są wyłącznie „nasze”? A jeśli nie, to czy widzicie jakikolwiek sens w stwierdzeniu, że niektóre deskrypcje lepiej korespondują z rzeczywistością niż inne?<sup>20</sup>

Dlatego też, co podkreślają także jego komentatorzy<sup>21</sup>, Rorty nie zaprzecza istnieniu doświadczeń niedyskursywnych (podobnie zresztą jak Gadamer)<sup>22</sup> – naciska jedynie, że nie można ich wykorzystać jako dowodu filozoficznego, nie wyrażając ich jednocześnie w języku.

Ad. (2) – Shusterman wytyka uniwersalistom lingwistycznym, że prezentują „przesadnie sformalizowany i przeintelektualizowany obraz tego, czym jest rozumienie” językowe, bowiem uznają, że „zawsze polega [ono] na dekodowaniu, tłumaczeniu bądź interpretowaniu arbitralnych znaków za pomocą reguł znaczeniowych i składniowych”, podczas gdy według Shustermana nic takiego nie zachodzi w przypadku prostego i bezpośredniego rozumienia słów. Koncepcji tej Shusterman przeciwstawia „alternatywny model”, „w którym językowe rozumienie jest sprawą zdolności do właściwych reakcji lub posunięć w danej grze językowej i według którego zdolność taka jest następstwem zwykłego ćwiczenia bądź musztry” (EP 158)<sup>23</sup>. Kłopot z tą argumentacją jest podwójny. Przede wszystkim nie za bardzo wiadomo, dlaczego proste, intuicyjne rozumienie słów nie mogłoby być pojmowane jako interpretacja czy dekodowanie znaczenia na podstawie reguł znaczeniowych i syntaktycznych. Wszystko staje się jednak jaśniejsze, gdy zrozumiemy, że Shusterman, aplikując tutaj znowu potoczne znaczenie słowa „interpretacja”, ową interpretację rozumie jako działanie refleksyjne i celowe (jest „świadomą decyzją dotyczącą tego, jak rozumieć i reagować”, EP 158) – a nie ma przecież chyba nikogo, kto reprezentowałby tak radykalną tezę o naturze wszelkich zachowań językowych. Po drugie, gdy idzie Rorty’ego i Davidsona, scharakteryzowany wyżej model Wittgensteinowski jest im jak najbardziej bliski – a wreszcie, by zamknąć sprawę, dla obydwu nie ma niczego takiego, jak język<sup>24</sup>.

Przejdźmy teraz do Shustermanowskich argumentów za utrzymaniem dystynkcji rozumienie-interpretacja. Otóż po pierwsze, jeśli założyć, że każde słowo uzyskuje znaczenie dzięki opozycji względem słów innych, to skoro powiadamy, że „wszystko jest interpretacją”, pozbawiamy tym samym termin „interpretacja” jakichkolwiek terminów kontrastywnych, a więc skazujemy go na rozplynięcie się w „semantycznej próżni” (EP 162). Aby ocalić to słowo, jak dowiadujemy się od Shustermana, należy mu zatem zapewnić jakiś termin opozycyjny, do której to roli nadaje się znakomicie termin „rozumienie”. Argumentacja ta, choć logicznie słuszna, może wprowadzić w pewne zakłopotanie. Przede wszystkim, czy jeśli termin „interpretacja” jest używany w pewnym specyficznym kontekście, a mianowicie humanistyce, w tak szeroki sposób, to grozi mu, że całkowicie rozplynie się w semantycznej pustce? Z pewnością nie – istnieją całe rzesze użytkowników języka, które o takim zastosowaniu tego terminu nie słyszały i nigdy zapewne nie usły-

szą. Natomiast jeśli Shustermanowi chodzi wyłącznie o rozmycie się znaczenia tego terminu na gruncie filozofii czy humanistyki, to sprawa ma się już nieco inaczej. Co prawda można by polemizować, że termin „interpretacja” w użyciu Fisha oraz innych hermeneutycznych uniwersalistów ma bardzo wyraźny termin kontrastywny, a jest nim poznanie absolutne (a więc niezapośredniczone, nieperspektywiczne i nieuprzedzone)<sup>25</sup>, jednak bez wątpienia jest coś na rzeczy w tym, co mówi autor *Estetyki pragmatycznej*. Otóż trudno byłoby zaprzeczyć temu, że zjawisko nadużywania terminu „interpretacja”, które faktycznie ma miejsce w naukach humanistycznych, stanowi wcale niebłahy problem. „Interpretacja” stała się bowiem na tym gruncie jednym ze szczególnie modnych słów-wytrychów, mających absolutną moc eksplanacyjną, a to niesie za sobą dość nieprzyjemne konsekwencje, które trafnie określił Zygmunt Bauman: „im więcej doświadczeń zyskuje dzięki nim [modnym słowom] przejrzyste wyjaśnienie, tym bardziej same stają się mętne i niejasne [...] w miarę jak rośnie liczba dogmatycznych prawd wypartych i wyrugowanych przez modne słowa, one same coraz szybciej stają się zasadami, o których się nie dyskutuje”<sup>26</sup>.

W argumencie drugim Shusterman powołuje się na Heideggerowską koncepcję koła hermeneutycznego oraz na uwagi Wittgensteina z *Dociekań filozoficznych*<sup>27</sup>. Wskazuje, że przystępując do interpretacji zawsze musimy wyjść od jakiegoś wstępnego rozumienia tekstu, które następnie rzutuje na naszą interpretację, ona zaś tworzy nowe rozumienie, które z kolei stoi u podstaw kolejnej interpretacji, itd. Tak więc poniżej każdej interpretacji, leży jakieś wstępne rozumienie (jej podstawa), które jest bezpośrednie, nie wymaga namysłu i jeśli w pełni nas zadowala, to możemy się powstrzymać od interpretacji i pozostać na tym właśnie etapie. Widzimy tutaj, że Shusterman konsekwentnie posługuje się w swoich rozważaniach słowem „interpretacja” w znaczeniu czynności, która – inaczej niż rozumienie – jest z istoty celowa i refleksyjna, przy czym należy dodać, że w Shustermanowskim ujęciu nie różni się od ona od rozumienia „niezawodnością epistemologiczną” (tzn. jest tak samo uprzedzona, uzależniona od perspektywy itd.), choć, epistemologicznie rzecz biorąc, spełnia inną funkcję<sup>28</sup>. Skoro zatem w owym argumencie z koła hermeneutycznego chodzi o przedstawienie pewnej teorii percepcji, zakładającej następstwo rozumienia i interpretacji, które *de facto* różnią się przede wszystkim cechami wskazanymi wyżej, to można przystać, że, jak sugeruje sam Shusterman, mamy tu do czynienia z rozróżnieniem funkcjonalnym, a nie ontologicznym<sup>29</sup>. Jednak wtedy rozróżnienie to traci walor polemiczny względem teorii Fisha, ponieważ biorąc pod uwagę, że teza o interpretacyjnym statusie wszelkiego rozumienia dotyczy tutaj w gruncie rzeczy wyłącznie wspomnianej „niezawodności epistemologicznej”, ów może je bez problemu zaakceptować<sup>30</sup>.

Trzeci argument głosi, że należy to rozróżnienie wprowadzić w obronie potocznej, zwykłej skromnej sfery życia. I bynajmniej nie chodzi tu o obronę potocznego znaczenia słowa „interpretacja” przed zbezczeszczeniem przez filozofów nie mających poszanowania dla językowego obyczaju, tylko o fakt, że, jak sądzi Shusterman, utożsamiając rozumienie z interpretacją podważa się „zasadność i war-

tość” tych „potocznych doświadczeń rozumienia”, które nie mają charakteru interpretacyjnego. Przykładem ma tu być „koncepcja czytania” Stanleya Fisha:

Zatarłszy różnicę między pomiędzy lekturą i interpretacją, Fish zaciera ponadto różnicę między interpretacją i zinstytucjonalizowaną interpretacją typową dla profesjonalnej akademickiej krytyki, gdzie interpretacja – by okazać się „uzasadniona i „warta uwagi” – musi nie tylko mieć dyskursywną formę, lecz ma dostarczać „czegoś odmiennego” lub istotnie nowego. Stąd każda lektura właściwa lektura tekstu zakłada „zmienienie go” w sposób, który będzie miał znaczenie z profesjonalnego punktu widzenia. Potoczne, nierefleksyjne i nieprofesjonalne sposoby lektury traktowane są w rezultacie z nieufnością i odrzuca się je jako podsuwany przez fundamentalizm mit. (EP 167 – cyt. nieznacznie zmieniony na podstawie *Pragmatist Aesthetics...*, wyd. II, s. 132).

Argumentacja ta opiera się jednak na zasadniczym nieporozumieniu. Otóż, jak już wskazywałem, kiedy Fish powiada, że każde rozumienie jest interpretacją, to termin „interpretacja” wykorzystuje, aby wskazać na zapośredniczenie czy kontekstowość wszelkiego rozumienia, czytania etc., podczas gdy mówiąc o oryginalności interpretacji (np. we wskazywanym przez Shustermana tekście *No Bias, No Merit*) przez „interpretację” wyraźnie rozumie rezultat zawodowych czynności literaturoznawcy (nazwijmy to umownie), tak więc nie można tu mówić o jakimś „zacieraniu różnic”<sup>31</sup>. Należy zatem podkreślić, że teza o oryginalności odnosi się specyficznie do środowiska literaturoznawczego, a ponadto nie jest ona zaleceniem, lecz opisem istniejących praktyk. Jak bowiem powiada Fish, jego teoria jest deskryptywna i chodzi mu wyłącznie o to, że reguły faktycznie obowiązujące w literaturoznawstwie zobowiązują każdego badacza, który w ramach swej aktywności zawodowej przedstawia jakieś odczytanie tekstu, aby było to odczytanie oryginalne, czyli po prostu nowe. W taką grę gramy zawsze, można powiedzieć: czy jest to posiedzenie Towarzystwa Miltonowskiego, łamy „Pamiętnika Literackiego” czy inne. Zresztą nic w tym dziwnego – tak w ogóle wygląda gra w naukę. A zatem nawet jeśli teza Fisha, iż jedynie oryginalne odczytania są na gruncie literaturoznawstwa wartościowe, rzeczywiście deprecjonuje odczytania zwykłe, to czyni to w takim samym sensie, w jakim naukowy postulat odkrywczoci deprecjonuje „nieodkrywcze” prawdy życia codziennego.

Tak przedstawiałyby się główne argumenty Richarda Shustermana, zaś podsumowując ich krytykę chciałbym podkreślić, że moim zdaniem Shusterman w *Beneath Interpretation* nie tylko nie zaatakował uniwersalizmu hermeneutycznego Fisha w sposób skuteczny, ale wręcz objawił się jako jego wielki sojusznik, zdeklarowawszy się jako antyfundamentalista, uznający, że wszelkie rozumienie jest nieuchronnie uzależnione od perspektywy i zapośredniczone. O to zaś głównie chodzi w Fishowskim paninterpretacjonizmie.

## Przypisy

<sup>1</sup> Rorty Richard, *Wstęp do polskiego wydania wyboru esejów Stanleya Fisha*, w: Stanley Fish, *Interpretacja, retoryka, polityka*, red. Andrzej Szahaj, przeł. Krzysztof Abriszewski i in., Kraków, Universitas 2002, s. 9. Zob. też Michał Paweł Markowski, *Nietzsche. Filozofia interpretacji*, Kraków, Universitas 1997, s. 27, *passim*.

<sup>2</sup> Por. wypowiedź Giannię Vattimo: „Mam wrażenie, że [...] hermeneutyka stała się swego rodzaju ogólnym nastawieniem. Prawie każdy uznaje, że poznajmy wyłącznie poprzez interpretację, nawet w teorii paradygmatów zaproponowanej przez Thomasa Kuhna, na przykład. Reprezentanci nauk doświadczalnych nie gorszą się ideą, że interpretujemy [...]” – Sebastian Gurciullo, *Interpretation and Nihilism as the Depletion of Being: a Discussion with Gianni Vattimo about the Consequences of Hermeneutics*, „Theory & Event” 2001, 2 (5) – korzystam z wersji online. Por. James F. Bohman., David R. Hiley, Richard Shusterman, *Introduction*, w: *The Interpretive Turn: Philosophy, Science, Culture*, red. James F. Bohman i in., Ithaca, Cornell UP, 1992.

<sup>3</sup> Dalej będę się posługiwał tymi terminami (oraz ich derywatami) synonimicznie.

<sup>4</sup> Zob. Richard Shusterman, *Beneath Interpretation*, [w:] *The Interpretive Turn...*; przedruk m.in. w: tegoż, *Pragmatist Aesthetics. Living Beauty, Rethinking Art*, Cambridge, Mass., Basil Blackwell 1992, rozdz. V oraz w wyd. polskim: *Estetyka pragmatyczna. Żywe piękno i refleksja nad sztuką*, red. Adam Chmielewski, przeł. Adam Chmielewski i in., Wrocław, Wyd. UWr 1998 (dalej cytowane jako *EP* z numerem strony), rozdz. IV. W wydaniu tym oryginalny tytuł rozdziału został zmieniony na *Interpretacja a rozumienie*. Zob. też komentarze: np. Maleuvre Didier, *Art and Criticism: Must Understanding Be Interpretive?*, „Substance” 2001, 3 (30); Gustavo Guerra, *Shusterman’s Unbound Philosophy*, „Journal of Aesthetic Education”, 2002, 4 (36), zwłaszcza s. 74-75. C. Haskins szczególnie podkreśla „pomysłową argumentację” zastosowaną w tym tekście – teźże, *Enlivened Bodies, Authenticity and Romanticism*, „Journal of Aesthetic Education”, 2002, 4 (36), s. 94.

<sup>5</sup> W pierwotnej wersji omawianego tekstu Shusterman posługiwał się terminem „holizm hermeneutyczny” – więcej na ten temat zob. *EP* 142, przyp. 1.

<sup>6</sup> Shusterman zastrzega się, że proponowane przez niego rozróżnienie interpretacja-rozumienie nie ma charakteru ontologicznego (*EP* 145), lecz funkcjonalny. Dodajmy jeszcze, że jego pojęcie rozumienia nie wiąże się bliżej z koncepcją rozumienia wypracowaną przez tradycję hermeneutyczną biegnącą od Schleiermachera poprzez Droysena, Rickerta, Diltheya do Heideggera, choć Shusterman, jak zobaczymy, nawiązuje do idei koła hermeneutycznego autorstwa tego ostatniego. Por. Herbert Schnädelbach, *Filozofia w Niemczech 1831-1933*, przeł. Krystyna Krzemieniowa, Warszawa, PWN 1992, rozdz. 4 (*Rozumienie*).

<sup>7</sup> Zob. Andrzej Szahaj, „*Nie ma niczego poza interpretacją*” – *tako rzecze Stanley Fish*, W: tegoż, *Zniewalająca moc kultury. Artykuły i szkice z filozofii kultury, poznania i polityki*, Toruń, Wydawnictwo UMK 2004, s. 160; Steven J. Mailloux, *Reception Histories. Rhetoric, Pragmatism, and American Cultural Politics*, Ithaca, Cornell UP 1998, s. 7-8. Andrzej Szahaj podkreśla również różnice pomiędzy teoriami interpretacji Gadamera i Rorty’ego – zob. Andrzej Szahaj, *Ironia i miłość. Neopragmatyzm Richarda Rorty’ego w kontekście sporu o postmodernizm*, Wrocław, Wydawnictwo UWr 1996, s. 72-74.

<sup>8</sup> Notabene kwestia przynależności Fisha do pragmatyzmu również domagałaby się osobnego komentarza, por. Susan Haack, *Pragmatism, Old and New*, „Contemporary Pragmatism”, 2004,

1(1), s. 30-33; Stanley Fish, *Jestem tylko słabym antyfundacjonalistą (ze Stanleyem Fishem rozmawia Leszek Drong)*, „Er(r)go” 2004, 9; Leszek Drong, *Theory's Other: Reintegrating the New Pragmatism into Literary Studies*, w: *The Same, the Other, the Third*, red. Wojciech Kalaga, Katowice, Wydawnictwo UŚ 2004. Chciałbym przy okazji zaznaczyć, że Shustermanowskie ujęcie heremeneutyki Gadamera, zaprezentowane w *Beneath Interpretation*, poddał krytyce Scott R. Stroud; zob. tegoż, *Understanding and Interpretation: Defending Gadamer in Light of Shusterman's „Beneath Interpretation”*, „Auslegung” 2002, 25 (korzystam z wersji online).

<sup>9</sup> Czy choćby Nehamas. Zob. Alexander Nehamas, *Nietzsche: Life as Literature*, Cambridge, Harvard University Press 1985, np. s. 66-72.

<sup>10</sup> Por. np. Stanley Fish, *Doing What Comes Naturally. Change, Rhetoric and Practice of Theory in Literary and Legal Studies*, Durham-London, Duke UP 1989, s. 104-111.

<sup>11</sup> Intelektualizm polega na tym, że „bierze się ostateczne produkty intelektualnej analizy za uprzednie dane doświadczenia” – Richard Shusterman, *Intellectualism and the Field of Aesthetics: The Return of the Repressed?*, „Revue Internationale de Philosophie” 2002, 220, s. 328 (Shusterman przyznaje, że do krytyki błędu intelektualizmu zachęcił go przykład Pierre'a Bourdieu, *ibidem*). Według Deweya był to podstawowy błąd filozofii – John Dewey, *Experience and Nature (John Dewey: The Later Works, 1925-1953)*, red. Jo A. Boydston, t. I, Carbondale, Southern Illinois UP 1981), s. 28-29.

<sup>12</sup> Stosuje się to również, *mutatis mutandis*, do pozostałych uniwersalistów hermeneutycznych. Zob. Mailloux, *Reception Histories...*, s. 7-8, gdzie porównane zostaje stanowisko Fisha i Gadamera wobec kwestii uprzedzeniowej natury rozumienia. Por. uwagę S. R. Strouda: „Główną ideą myśli hermeneutycznej Gadamera jest to, że istota ludzka jest historycznie usytuowana i że rozumienie jest w konsekwencji uwarunkowane historycznie. Właśnie to, że ludzie wraz ze swymi uprzedzeniami są z istoty usytuowani, doprowadziło go do wniosku, że «wszelkie rozumienie jest interpretacją»” – Stroud, *Understanding and Interpretation...*

<sup>13</sup> Notabene w zbiorze esejów Fisha *Is There a Text in This Class?*, z którego często cytuje Shusterman, mieści się artykuł, noszący w polskim przekładzie tytuł *Zwykłe okoliczności, język dosłowny, bezpośrednie akty mowy, to, co normalne, potoczne, oczywiste, zrozumiałe przez się i inne szczególne przypadki*, gdzie Fish formułuje swoje zadanie następująco: „Będę bronić tego, co normalne, zwykłe, dosłowne, **oczywiste** i tak dalej, lecz nie jako własności bezkontekstowego języka czy też niezależnego świata, ale jako wytworów okoliczności związanych z kontekstem czy **interpretacją**” (podkr. Moje – W.M.). Zwróćmy też uwagę na zawarty w tym eseju następujący komentarz do fragmentu z *De Doctrina Christiana* św. Augustyna: „«Dla zdrowego, czystego zewnętrznego oka On jest wszędzie». On jest wszędzie nie w wyniku aktu interpretacji świadomie dokonanego na danych dostępnych tak czy owak, ale w wyniku aktu interpretacji dokonanego na tak głębokim poziomie, że nie można go odróżnić od samej świadomości” – Fish, *Interpretacja, retoryka, polityka*, s. 29, 33.

<sup>14</sup> Stanley Fish, *One More Time, W: Postmodern Sophistry: Stanley Fish And the Critical Enterprise*, red. Gary A. Olson i Lynn Worsham, New York, SUNY Press 2004, s. 281 (dziękuję dr. Leszkowi Drongowi za udostępnienie mi tego tekstu Fisha). Warto zwrócić uwagę na wypowiedzi Fisha, w których mówi np. o „już usytuowanym – tj. zinterpretowanym – stanie” – Fish, *Doing What Comes Naturally...*, s. 128. Por. *Interpretacja, retoryka, polityka*, s. 76.

<sup>15</sup> Por. rozważania S. Mailloux na temat znaczenia słowa „interpretacja” oraz jego etymologii w: Mailloux, *Reception Histories...*, s. 43-44.

<sup>16</sup>Shusterman podąża tu śladami Deweya i innych klasycznych pragmatystów – zob. Robert J. Roth, *British Empiricism and American Pragmatism. New Directions and Neglected Arguments*, New York, Fordham UP 1993, szczególnie rozdz. 1. Roth przyznaje jednak, że „w mowie potocznej uznaje się, że doświadczenie [...] jest, lub ma coś wspólnego ze świadomością” – tamże, s. 1.

<sup>17</sup> Jest on bowiem bliźniaczo podobny do argumentu nr 4.

<sup>18</sup> „Nie ma pojedynczego opisu świata i żadnego transcendentnego niejęzykowego boskiego punktu widzenia na jego obiekty, do którego moglibyśmy się odwołać i który w ogóle jako użytkownicy języka moglibyśmy pojąć” – Richard Shusterman, *Pragmatist Aesthetics. Living Beauty, Rethinking Art*, New York, Rowman and Littlefield Publishers, Inc. 2000, wyd. II, rozszerzone, s. 91.

<sup>19</sup> Por. Richard Shusterman, *Pragmatism and Criticism. A response to Three Critics of Pragmatist Aesthetics*, „The Journal of Speculative Philosophy” 2002, 1, s. 32 oraz tegoż, *Pragmatism Between Aesthetic Experience and Aesthetic Education. A Response to David Granger*, „Studies in Philosophy of Education” 2003, 22, s. 409.

<sup>20</sup> Richard Rorty, *Charles Taylor on Truth*, [w:] tegoż, *Truth and Progress. Philosophical Papers, Volume 3*, Cambridge, Cambridge UP 1998, s. 91.

<sup>21</sup> Alan Malachowski, *Deep Epistemology without Foundations (in Language)*, [w:] *Reading Rorty*, red. Alan Malachowski, Oxford, Blackwell Publishers 1990, s. 145.

<sup>22</sup> Zob. Richard Rorty, *Response to Richard Shusterman*, [w:] *Richard Rorty. Critical Dialogues*, red. Matthew Festenstein i Simon Thompson, Cambridge, Polity Press 2001 s.156-157.

<sup>23</sup> Por. Ludwig Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, przeł. Bogusław Wolniewicz, Warszawa, PWN 2000, wyd.2, § 5,6,9,86.

<sup>24</sup> Zob. uwagi Gary’ego Wihla, który krytykuje Shustermanowskie rozumienie roli języka u pragmatystów oraz u innych autorów – Gary Wihl, *The Contingency of Theory. Pragmatism, Expressivism, and Deconstruction*, New Haven and London, Yale UP 1994, s. 16. Nie ma tutaj niestety miejsca, aby omawiać koncepcję języka Davidsona i jej recepcję w pismach Rorty’ego; por. słynną wypowiedź Donalda Davidsona z eseju *A Nice Derangement of Epitaphs*: „Uważam zatem, że nie ma niczego takiego jak język, jeśli język miałby być czymkolwiek takim, jak zakładało wielu filozofów i językoznawców. Nie ma zatem żadnej takiej rzeczy, której można się nauczyć, opanować czy z którą można się urodzić. Musimy porzucić ideę jasno zdefiniowanej wspólnej struktury, którą użytkownicy języka nabywają, a później stosują w poszczególnych przypadkach. I [...], jak myślę, powinniśmy zarzucić próby objaśnienia, w jaki sposób komunikujemy się poprzez odniesienie do konwencji” – Donald Davidson, *A Nice Derangement of Epitaphs*, W: *Philosophical Grounds of Rationality*, red. Richard E. Grandy i Richard Warner, Oxford, Oxford UP 1986, s. 174. Zob. np. R. Rorty, *Obiektywność, relatywizm i prawda...*, s. 156-167 oraz eseje z części II tej pracy; Martin Gustafsson, *Systematic Meaning and Linguistic Diversity: The Place of Meaning-Theories in Davidson’s Later Philosophy*, „Inquiry”, 1998, 41. Na temat filozofii języka Rorty’ego i Davidsona zob. też Jerzy Kmita, *Jak słowa łączą się ze światem. Studium krytyczne neopragmatyzmu*, Poznań, Wyd. Naukowe IF UAM 1998; A. Szahaj, *Ironia i miłość*, s. 36-67; por. Adam Chmielewski, *Niewspółmierność, nieprzekładalność, konflikt. Relatywizm we współczesnej filozofii analitycznej*, Wrocław, Wyd. UW 1997, s. 233-248; Andrzej Nowakowski, *Zarys semantyki Donalda Davidsona*, W: *Filozofia amerykańska dziś*, red. Tomasz Komen-dziński i Andrzej Szahaj, Toruń, Wyd. UMK 1999.

<sup>25</sup> Co więcej, tylko dlatego w tym kontekście wciąż mówimy o „interpretacji”, że nie potrafimy zapomnieć o owym boskim punkcie widzenia.

<sup>26</sup> Zygmunt Bauman, *Globalizacja. I co z tego dla ludzi wynika*, przeł. Ewa Klekot, Warszawa, PIW 2000, s.5.

<sup>27</sup> Zob. Martin Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. Bogdan Baran, Warszawa PWN 1994, s. 216; por. Krzysztof Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, Warszawa, PIW 1998, wyd. II, rozszerz., s. 45-47; Wittgenstein, *Dociekania...*, § 198, 201.

<sup>28</sup> „[R]ozumienie dostarcza interpretacji wstępnego oparcia i ją ukierunkowuje, ta zaś bada, uzasadnia i modyfikuje tę pierwotną podstawę znaczenia” – EP 168.

<sup>29</sup> Por. następującą wypowiedź: „rozzóżniam pomiędzy bezpośredniością niezinterpretowanych rozumień języka (które mają miejsce wtedy, gdy bezpośrednio rozumiem proste i stosowne wypowiedzi w języku, który dobrze znam) i pośredniością interpretacji (które mają miejsce, gdy napotykam wypowiedź czy tekst, których nie rozumiem pod względem znaczenia werbalnego lub kontekstowej relewantności, a zatem muszę dociec, o co chodzi)” – Shusterman, *Pragmatism and Criticism...*, s. 32. James S. Johnston widzi tutaj nawiązanie do przedstawionych w Deweyowskim dziele *Human Nature and Conduct* rozważań o czynnościach nawykowych – zob. James S. Johnston, *Deweyan Aesthetics for These Times*, „Journal of Aesthetic Education” 2001, 3, s. 113. Por. Thomas Leddy, *Shusterman’s Pragmatist Aesthetics*, „The Journal of Speculative Philosophy”, 2002, 1, s. 22. Zaznaczmy na marginesie, że Shustermanowskie rozróżnienie na interpretację i rozumienie wzbudziło pewne kontrowersje. Simo Säätelä np. uznaje, iż Shusterman, zwalczając intelektualizm przejawiający się w hermeneutycznym uniwersalizmie, sam popada w skrajność („somatyczny fundamentalizm”), ponieważ definiuje „rozumienie” jako doświadczenie cielesne, wiążąc cielesność z niedyskursywnością (Simo Säätelä, *Between Intellectualism and „Somaesthetics”*, „Filozofski Vestnik” 1999, 2). Shusterman podkreśla jednak, że „rozumienie” to dla niego wszelkie inteligentne zachowanie (zarówno dyskursywne, jak i niedyskursywne), które jest bezrefleksyjne i bezpośrednie. Przy czym „bezpośredniości”, jak wskazywałem wyżej, nie rozumie on tu epistemologicznie (jako braku mediatyzacji), lecz psychologicznie, tzn. chodzi o to, że rozumienie zachodzi „od razu”, nie wymaga od nas wysiłku i zastanawiania się nad tym, co robimy.

<sup>30</sup> Por. następujące uwagi Fisha dotyczące procedur sądowniczych: „Aby jakaś sprawa była odczytywalna niezależnie od jakiejś świadomie użytej strategii interpretacyjnej, ktoś musiałby już czytać w obrębie założeń tej strategii i używać, nie będąc tego świadom, jej ustalonych [...] definicji, terminów, rodzajów wywodów, etc. To byłby w każdym razie argument, jaki ja sam bym przedstawił, a przedstawiając go, zaprzeczyłbym rozróżnieniu na łatwe i trudne sprawy, **nie jako empirycznemu faktowi (czemuś, co ktoś może doświadczyć)**, lecz jako faktowi, który odzwierciedla podstawową różnicę między sprawami, które są samorozstrzygującymi się, i sprawami, które mogą być rozstrzygnięte tylko poprzez odnoszenie ich do historii procedur, praktyk i konwencji” – Fish, *Interpretacja, retoryka...*, s. 246-247 (podkr. moje. – W.M.). Widzimy tutaj, że Fish obstając przy interpretacyjnej naturze każdego aktu rozstrzygnięcia sprawy, akceptuje jednocześnie „empiryczny fakt”, że jedne sprawy mogą być dla sędziego oczywiste (tj. są przez niego „rozumiane”, by użyć terminologii Shustermana), inne zaś sprawiają mu trudność, wymagają pewnego namysłu itp. (a więc muszą być „interpretowane”).

<sup>31</sup> Zob. Stanley Fish, *No Bias, No Merit: The Case Against Blind Submission*, W: tegoż, *Doing What Comes...*, s. 164-165; Fish, *Interpretacja, Retoryka, Polityka*, s. 113-115.

ER(R)GO

varia kontynuacje antycypacje



## Zglobalizowana kultura medialna i jej superbohaterowie: *serial-killer* i *terrorysta-kamikadze*. Patologia ofiarniczej wymiany.

### I.

Techniczne media jest to maszyna, a właściwie szeroko rozbudowana maszyneria do produkcji wiary<sup>1</sup> (wiary w fantazmatycznie jawiące się przedmiotowe reprezentanty pragnienia). Rzecz nieco rozwijając: Jest to maszyna do produkcji wiary w charakterze sprywatyzowanej i zdeteologizowanej *devotio moderna*, wiary umysłowości cierpiącej cierpienie wszelkiego nieobecnego bycia w intymnym jego albowiem technicznie zinterfejsowanym wizjonowaniu, trwającym w odosobnionym od *religio* reżimie *spectatio*, reżimie *patofanii* („dającej widzieć patos”). Projekcje i identyfikacje idą tu z sobą w parze, tak jak emocjonalny rezonans i jego korelat – owa *devotio moderna* zaprowadzająca nowoczesną zdeteologizowaną już pobożność w reżimie *spectatio*, oglądu tego, co nieobecne poprzez wprowadzenie intymnych praktyk techniczno-wyobraźniowych na miejsce gregarnych praktyk obrzędowych. Jest to residualna i wynaturzona forma ofiarnictwa w stechnicyzowanym społeczeństwie i w technomerkantylnym społeczeństwie, w którym wyeliminowano logikę ofiarniczej wymiany, technicznymi i rynkowymi osiąganiami podważając w ogóle jej sens. Parafrazując Maxa Webera, jest to technokapitalizm zrodzony z ducha nie-etyki stechnicyzowanej i zsekularyzowanej protestanckiej przeciwieństwo ze swego pochodzenia *devotio moderna*, propagującej jedynie, jakby to powiedział Max Scheler, uczucia czczego na odległość współodczuwania – „uczucia paraetyczne”. Gdy bowiem ofiarnictwa nie staje to i etyki nie staje; pozostają ich obu jedynie czcze residua.

### II.

Stechnicyzowane i zdeteologizowane *devotio moderna* oznacza triumf nad rozsądkiem obsesyjnych konstrukcji. Innymi słowy jest to triumf jednostkowego wymiaru anomalii i obsesji w skali globalnej i ogólnospołecznej, odkąd wymiar ten został wprowadzony do globalnego obiegu technomediálních fantazmatów skutkiem powszechności tworzenia w ich ramach indywidualnych fantazmatów „nieprzekładalnych na obiegowe pojęcia”, ale za to dostępnych oczom każdego na miliardach ekranów. W ten oto sposób, „komunikowanie tego, co jednostkowe [– w tym również anomalii i obsesji – przestało być konieczne] poprzez zapośredniczenie w tym, co ogólne, w konwencjonalnym języku, w świecie rozumu i stad-

nych wartości, [który] jednostkowość tę w istocie unicestwia. To zakwestionowanie uprzywilejowanej pozycji słowa (pojęcia, rozumu) i zwrot w stronę obsesyjnych indywidualnych wizji” otworzyły drogę technomedialnemu komunikowaniu indywidualnych anomalii i obsesji szczególnie zestereotypizowanych w dwóch społecznych fantazmatach technomedialnych superbohaterów naszych czasów – *serial-killera* bogatej Północy i *terrorysty-kamikadze* biednego Południa. Stało się to za sprawą „odwrócenia relacji między myślą (językiem) a wyobraźnią (wizją, obrazem)” przez techniczne media ukazujące w audiowizualnych fantazmatach to, co z trudem podlega opisowi słów – „niewyraźalny świat ‘intensywnych tchnień”<sup>2</sup> jednostek-nosicieli swoich indywidualnych anomalii i obsesji.

Można więc podsumować: To dzięki globalnie funkcjonującym technomediom produkującym audiowizualne fantazmaty, obsesje i anomalie indywiduów mogły stać się powszechnie i łatwo komunikowalnym tematem, najatrakcyjniejszym wręcz dla technokomunikacji, odkąd to, dzięki technomediom, „moja myśl jest tylko myślą poprzez obrazy”<sup>3</sup>. Pierre Legendre przypomina: „Kwestia obrazu to kwestia rozpoznawania siebie znaczy to drugiego w sobie. To kwestia zwierciadła. (...) Zwierciadło jest świętością, jest ono z istoty religijne”<sup>4</sup>. „To, co jest dzisiaj świętością/*sacrum* nie może być obwieszczone; jest ono od tej chwili nieme”<sup>5</sup>, precyzuje George Bataille, tkwi bowiem w zwierciadlanym fantazmacie indywidualnej obsesji i anomalii drugiego i mnie w postaci drugiego. I to dlatego *zło i negacja drugiego*<sup>6</sup>, zło jako krwawa negacja drugiego jest i może być dzisiaj świetnym tematem naszego poznania poprzez technomediálne obrazy – indywidualne i społecznie zestereotypizowane fantazmaty zarazem – a to dlatego, że to poprzez nie właśnie rozpoznajemy w sobie drugiego, w tym też i siłę zła – krwawej negacji drugiego.

### III.

Stechniczowane i zdeteologizowane *devotio moderna* to poważne zaburzenie, by nie powiedzieć – daleko idące dysfunkcje cyklu, logiki i ról ofiarniczej wymiany, to patologia celu ofiarnictwa i samej jego postaci. Wystarczy powiedzieć, że nieobwieszczalną żadnym słowem świętością, czy też *pseudosacrum*, staje się dziś najczęściej widzialność – w technicznie stworzonych fantazmatach drugiego – jego anomalii i jego obsesji, które to rozpoznajemy w postaci siebie samych drugiego, nimi roznamiętnianego. Cykl ten, technicznie ujęty w czysto fantazmatyczne pośrednictwo, nie ma w sobie nic materialnego, jest czystą ekonomią symboliczną metamorficznej wewnętrznej tożsamościowej przemiany, nie ma tu bowiem ofiarniczej wymiany obecnych materialnych znaków na sens, ani też sensu stanowiącego czytelne ofiarnicze wartości, choćby jak w katolickiej liturgii. Cykl ten, a właściwie tylko pewien niematerialny wewnętrznometamorficzny szczyłek starego ofiarniczego cyklu, ogranicza się do współodczuwania drugiego i rozpoznawania go również w sobie, a zatem dania nieuzewnętrznionej ofiary z siebie drugiemu, ofiary tak intymnej jak *devotio moderna* i zdeteologizowanej i stechniczowanej jak ona w czasach nam współczesnych. W tym szczytkowym cyklu, stanowiącym

„krótkie spięcie” „realnego czasu” widzenia przez nas nieobecnego drugiego, za właściwe *tremendum* i *numinosum* zdeologizowanej świętości służyć może sama obserwacja nieobecnego drugiego, który oto zbrodniczo neguje drugiego, przez co też jest to już obserwacja powodująca nasze własne *intymne rozpoznanie w nas samych* tej *negacji drugiego*, tak bezwzględnie przeprowadzanej przez obserwowanego drugiego. Chodzi tu też o ofiarę czynioną dzięki mediom z obrazu człowieka definiowanego jako tradycyjny godny, ofiarę „rozumianą jako utrata siebie, jako akt polegający na wydatkowaniu siebie, jako utrata swej własnej godności – wejście w transgresyjny stan upojenia, (...) stan ekstazy przekraczającej wszelkie granice wstydu. Chodzi o człowieka, który stracił głowę, (...) [będącego] poniżej ludzkiej godności”<sup>7</sup>, którego obraz jest nam bezwstydnie niegodnie przez media dostarczany.

Logika zaś ofiarniczej wymiany to już tylko nasza intymna i nie wyrażana na zewnątrz chwilowa wewnętrzna autoprzemiana, dokonująca się pod wpływem współodczuwania oglądanego przez nas nieobecnego drugiego. Kogo zatem z nieobecnych z największym przejęciem oglądamy? Samoboga – *serial-killera* i samoofiarnego – *terrorystę-kamikadze*. Dlatego zakłócenie ról ofiarniczych jest najoczywistsze i najwidoczniejsze, gdy przejawia się właśnie w sile indywidualnej anomalii i obsesji tego rodzaju patogenicznego typu oglądanego drugiego. Dodajmy: sile, która koresponduje z siłą naszej wewnętrznej autoprzemiany.

Weźmy najpierw patologiczny przypadek samoboga – *serial-killera*, dla którego to nieobecność autorytetu staje się ze swej strony autorytetem, by mógł on w ponawianym zbrodniczym postępku wciąż na nowo na powrót odnawiać swą absolutną podmiotową suwerenność należną w steologizowanej pobożności tylko transcendentalnej boskiej instancji – właściwej instancji odbiorczej każdej ofiary i jej nieodłącznej ofiarniczej sakralnej przemocy. Tu tymczasem taką instancją odbiorczą ofiary staje się sam jej wykonawca – zbrodniarz negocjujący tym wciąż ponawianym postępkami wszelkie wartości względne, ekonomiczne<sup>8</sup>, sięgający natomiast wciąż po wartość boską, absolutną – absolutną podmiotową suwerenność. Gest destrukcji jest tu gestem suwerennym, jedynym mogącym być absolutnie suwerennym. „Opowiadając się po stronie anomalii (...) uwalnia [się tu bowiem] pasję i to ona wiedzie odtąd ku suwerenności”<sup>9</sup>. „Słowo ma jeszcze nadzieję wyrwać swobodnie pomyślane czyny z niewoli namiętności”<sup>10</sup>, jednakowoż niechaj tylko przeważą namiętność i jej fantazmaty w myśli ogarniętej indywidualną obsesją oraz anomalią, myśl zaraz poprowadzona będzie nimi do absolutnej suwerenności, takiej jak we śnie<sup>11</sup>, i powiedzie szybko do destrukcji tożsamości ja – tej zrodzonej i ustabilizowanej poprzez ciągłe używanie języka, a to znaczy „*Pierwotnej Tożsamości, Obecności*”, przekładającej „namiętności na racjonalny język”<sup>12</sup>. To fantazmat, a szczególnie ów indywidualny fantazmat obsesji bądź anomalii, wiąże myślenie z namiętnościami. To namiętność, ślepa nieopanowana pasja zawarta w anomalii, w obsesji, każe bezwzględnie dążyć do suwerenności, kiedy to indywidualny fantazmat pewnej anomalii czy pewnej obsesji *oddaje głos popędowi bez pośrednictwa języka*. Warunki są wtedy spełnione: wyłania się „integralna

potworność” absolutnie suwerennego zbrodniczego podmiotu: podmiotu samoboga. „Tylko właściwy potworowi rozum nieczysty [oddający się anomalii, swemu fantazmatowi, popędowi oraz namiętności] jest nadludzko konsekwentny – cóż znaczą wszystkie ziemskie istoty wobec jednego z (...) pragnień, [które] w miejsce filozofii powołuje monomanię”<sup>13</sup>, tę, która wszelką niesuwerenność podmiotu bezwzględnie i zbrodniczo usuwa.

Weźmy teraz pod uwagę samoofiarnego – terrorystę-kamikadze. To ofiarnik i zarazem kozioł ofiarny, który nie ma co dać, co ofiarować, pozbawiony jest bowiem liczących się w technomerkantylizmie wartości wymiennych, poza samym sobą, też jednak bezwartościowym, bo jako producent i jako konsument redukuje się on do zera. Ma tylko dla siebie i dla Boga, w którego wierzy, dla Allacha, absolutny walor własnego życia. Logika technomerkantylizmu pozbawiła go bowiem jakiegokolwiek liczącej się, rynkowej przecież, wartości, czy to producenta dóbr czy to konsumenta, której on, arcy-pobożny biedak w ogóle nie posiada. Jego wartością jest śmierć niewiernych, nieczułych na jego bezwartościowość, których to wartość życia i wartość uznawaną powszechnie przez technomerkantylizm ofiarowuje on swemu Bogu jako liczącą się też dla jego pobożnej wspólnoty, zdolną przebłagać Boga na rzecz współbraci wydziedziczonych przez dyktujący wartości zwyczajski technomerkantylizm. Samoofiarny jest tu zatem ofiarnikiem czyniącym swą ofiarę z siebie wzmocnioną ofiarami innych: czyni on bowiem swą ofiarą z siebie również ofiary z tych, wśród których sam się zdetonuje. Terrorysta-kamikadze jako ofiarnik składający ofiarę z innych, z wartościowych jedynie w pełni intersubiektywnie innowierców, sam jest też najpierw *samozwańczym* kozłem ofiarnym składającym ofiarę życia z samego siebie. Jako taki właśnie kozioł ofiarny jest więc suwerenny...

Role ofiarniczej wymiany są więc pomieszane: serial-killer/samobóg jest sam adresatem i wykonawcą ofiary, a samotność w jakiej staje się on wykonawcą tej właściwie pseudoofiary wyklucza jego pseudoofiarnicze akty z pośrednictwa języka, a więc z ich pożytku na korzyść jakiegokolwiek ofiarniczej wspólnoty języka. Terrorysta-kamikadze/samoofiarny jest z kolei zarówno ofiarnikiem, działającym samotnie poza ofiarniczą wspólnotą, jak i kozłem ofiarnym pozbawionym w ofierze rytualnej obecności współziomków-ofiarników, zarazem zaś jest przede wszystkim samotnym samozwańczym wykonawcą ofiary na wielu kozłach ofiarnych, których jego samoofiara mniej lub bardziej przypadkowo w siebie wikła. Absolutna samotność (w tłumie przypadkowych ofiar) jest tu też miarą osiągania absolutnej suwerenności.

#### IV.

W obu przeanalizowanych przypadkach zaburzona jest więc celowość ofiary, gdy czyni się ją na rzecz absolutyzacji wartości podmiotowej suwerenności, której technomerkantylizm tak samo nas pozbawia, jak pozbawia ofiarniczą wymianę jej logiki, pośrednio więc też i celowości. Przypomnijmy więc, że celowością ofiarniczej wymiany jest zażęgniwanie we wspólnocie kryzysów niedoboru i kryzysów nadwyżki.

Niedobór René Girard scharakteryzował syndromem tak zwanej „mimesis przywłaszczenia”, kiedy to wszystkie ręce wspólnoty wyciągają się po ten sam owoc, którego w tej sytuacji najczęściej wspólnocie brakuje by obdzielić nim wszystkich jej członków. By zażegnać wewnętrzne krwawe walki na tym tle i zminimalizować ludnościowe straty wspólnoty, a także chaotyżację wewnątrzwspólnotowych hierarchii, winnym za stan wzburzenia wspólnoty ogłasza się kozła ofiarnego, którego rytualne stracenie ma zagwarantować rozładowanie napięć między członkami wspólnoty, a także zadowalającą płodność i plony ogólnie pożądaných owoców. Ma zapewnić przeto również łączność z protekcyjnym bóstwem wspólnoty wywodzącym się z przodków.

Nadwyżka natomiast, tak zwana „przeklęta część” według Georges’a Bataille’a, by nie stała się zarzewiem napięć między członkami wspólnoty, musi być ofiarniczo roztrwoniona – spożyta przez wszystkich na rytualnym bankiecie, *potlachu*, wydanym przez tego, kto ją zgromadził, zakumulował i prywatnie jedynie bez własnego konsumpcyjnego celu posiada.

Możemy więc powiedzieć, że „ofiara dynamizuje stosunki żywych z ich przodkami, z ich bóstwami, przywraca równowagę kolektywnego obiegu wymiany i w ten sposób pozwala na ekspansję grupy. Ofiara zakłada symboliczne zniknięcie akumulacji [Bataille] i ruch redystrybucji [Girard] – zasadę zatem trzewiowo wręcz antynomiczną względem owej charakterystycznej dla kapitalistycznego porządku”. „Człowiek uczciwy” to w porządku ofiarniczym „ten, który restytuje, który oddaje” to, co zakumulował. „To ten, który symbolicznie nie pozostawia pozostałości”<sup>14</sup>; rozdziela je zyskując tym symboliczną nie zaś ekonomiczną wielkość w oczach swych współziomków. Trzeba więc uznać, że nieskończona akumulacja związana z ekonomią polityczną kapitalizmu po prostu eliminuje logikę wymiany ofiarniczej. Nieustanna nadprodukcja i nadkonsumpcja nawołują wręcz do bezgranicznej „mimesis przywłaszczenia” jako do nieprzerwanie pożądanego stanu, dawniej niepożądanego i zażegnawanego za pomocą logiki ofiarniczej wymiany. „Nie czynimy też ofiarniczego użytku z ‘części przeklętej’”<sup>15</sup>; pozostaje nam zdeteologizowana i stechnicyzowana *devotio moderna* jako residualna i wynaturzona pozostałość ofiarnictwa w jego zaburzonym cyklu i logice ofiarniczej wymiany – wymiany sprowadzonej teraz oto do logiki cyklu niekończącej się tożsamościowej przemiany, metamorficzności, dzięki technicznie przez media zrealizowanemu cyklowi wiecznopowrotowości chaotycznej różnicy (czyli „ruchu różnicy”) w ramach technicznie też przez nie zrealizowanego cyklu ekonomicznie produktywnej teleobecności, bądź szerzej – technopochodnej obecności, a innymi słowy – teletechnoewolucji wyłanianej z nieskończonej komutacji technopamięciowych danych. Pamiętajmy: to nie ewolucja (naturalna), to technoewolucja z pamięciowej eksploracji przeszłości dobywana: z komutacji technopamięciowych danych. To w ramach tej teletechnoewolucji, czyli technopochodnej obecności, superbohaterowie tego nowego technomedialnie, teletechnologicznie uprawianego przez nas *devotio* walczą w wynaturzonych ofiarniczo rolach o swą brakującą, tak jak i nam, w technomerkantylizmie podmiotową suwerenność.

To dlatego ich ofiarnicze *tremendum* i *numimosum* tak nas obsesyjnie do ekranów przyciągają, czyniąc z nich bohaterów naszych czasów, walczących o zde-ologizowany już i zdezaktualizowany przez technomerkantylizm absolut podmiotowej suwerenności.

Przyjrzyć się więc trzeba, czy nie jesteśmy tym samym być może u początku drogi ku nowej biotechnonaukowej, biotechnomerkantylnej antropologii na miejsce starej antropologii symbolicznej, mityko-religijnej, dożywającej swych ostatnich dni właśnie na naszych oczach zwróconych na ekrany, wpatrzonych z przejściem w zdegenerowane ofiarnicze role a właściwie złowrogie grymasy i spazmy serial-killerów i terrorystów-kamikadze.

## V.

Winniśmy na koniec zauważyć, że oto za sprawą technonauki, dźwigni technomerkantylizmu, rodzi się nowa antropologia techniczna<sup>16</sup>, techniczno-melioracyjna względem natury, bądź szerzej – antropologia już biotechnonaukowa, oparta na *technicznej manipulacji ciałami wbrew ich naturalnej oraz dziedziczonej ewolucji*, na miejsce starej antropologii symbolicznej, mityko-religijnej, ofiarniczo przewyciężającej wspólnotowe kryzysy związane już to z niedoborem już to z nadwyżką. Jesteśmy świadkami rodzenia się na naszych oczach nowej antropologii technicznie poprawiającej zbyt powolną ewolucyjnie naturę, by usatysfakcjonować technomerkantylizm i jego apetyty nieograniczonego zysku. Innymi słowy chodzi tu o technomerkantylne i technonaukowo rodzone pragnienia i potrzeby człowieka, przede wszystkim z wymogu technomerkantylizmu powstałe – technomerkantylizmu żądającego dla maksymalizacji zysku (bezgranicznej akumulacji kapitału) przyspieszenia ewolucyjnych zmian. Tak więc ta nowa antropologia rodzi się chociażby z powodu utraconej samoodnawialności biosfery zniszczonej bowiem poważnie przez sam ten technomerkantylizm. Rodzi się nowa antropologia: nie naśladowująca już symbolicznie natury, nie imitująca ludzką kulturą zastanej natury, nie usymboliczniająca swym naśladownictwem zastanej przez siebie natury, ażeby dało się w niej człowiekowi żyć, ale antropologia technicznie poprawiająca naturę, modyfikująca ją wewnątrznie w jej powolnym ewolucyjnym procesie – niewydolnym swą ociężałością dla nie tracącego chwili, spieszącego się do zysku technomerkantylizmu.

Trzeba zatem zapytać: Co się tą nową antropologią przewycięża, skoro potrzeba przewyciężania wspomnianych kryzysów niedoboru i nadwyżki zdezaktualizowana została przez zwycięski technomerkantylizm? Odpowiedź jest jedna: chodzi o symulakryczno-techniczne przewyciężanie śmiertelności, przewyciężanie jej życiem pozagatunkowym i pozazindywiduowanym – drogim już biotechnomerkantylizmowi i jego służce – biotechnonauce, albowiem będącym nieskończonym źródłem merkantylizacji, źródłem niewyczerpanym w przeciwieństwie do wyczerpującej się już dziś natury, niewróżącej technomerkantylizmowi „kokosów” lecz same utrapienia, poczynając od rosnących trudności z pozyskiwaniem kopalnych źródeł energii.

Nieświadomą ofiarę czyni się tu biotechnomerkantylizmowi z gatunkowo i indywidualnie śmiertelnego życia, czyli z własnej w tym życiu każdego podmiotowej suwerenności, oczywiście nie tej znanej człowiekowi w wymiarze absolutnym, typowym dla Bogów, ale tej w ludzkim wymiarze, ograniczonym do gatunkowych uposażeń i do zindywidualizowanych osiągnięć każdego człowieka.

Zanalizujmy pokrótce jak się tę ofiarę czyni i jak się za nią pozagatunkowe i pozazindywiduowane życie dostaje, życie pozbawione owej tak drogiej człowiekowi podmiotowej suwerenności, do której symbolicznej antropologii nieustannie wzdychał, wyobrażając sobie absolutną jej realizację w postaci wszechmocnych i wszechpotężnie panujących Bogów.

Otóż w tej nowej antropologii chodzi o to, by zastąpić „człowieka pojętego jako nieustanność trwania, jako zwykła ciągła obecność”<sup>17</sup>, teleobecnością rodem z teletechnologii i technopochodną obecnością rodem z biotechnologii i z nanotechnologii. I by tą drogą ofiarowywać nam ucieczkę od śmierci jako ucieczkę od naszej gatunkowej i indywidualacyjnej identyczności bycia-tu-i-teraz, czyli by ofiarowywać nam ucieczkę od własnej godności bycia zwykłą ewolucyjną obecnością, podmiotowo suwerenną czyli niezależną od teletechnologicznych, biotechnologicznych czy nanotechnologicznych procesów. Zastąpić logikę ofiarniczej *wymiany* technopochodną wewnętrzną *autoprzemianą* (metamorficznością) teleobecnego podmiotu – tego z powodzeniem dokonuje już na nas na co dzień medialna teletechnologia. Dołączające teraz do niej technologie przyszłości, biotechnologia i nanotechnologia, mają już tego dzieła dokonywać w zewnętrznym, organiczno-biologicznym i molekularnym wymiarze. Chodzi tu o biotechnomerkantylistyczną „pretensję do obalenia śmierci (...) poprzez nieskończony rozwój technonaukowego procesu (...) połączonego z ekonomią polityczną i wymodelowanego wedle idei nieskończonej akumulacji”. Te trzy czynniki – nieskończony rozwój naukowego procesu, ekonomii politycznej i nieskończonej akumulacji – stanowią razem „przysłaniające odwrócenie uwagi” względem bycia dla końca bycia-tu. Tym odwróceniem uwagi zaciera się fakt, ‘że bycie-tu, właściwe każdemu, efektywnie umiera od zawsze’. Ucieczka od bycia-tu, [dla końca bycia-tu] (...) znaczy to ucieczka względem śmierci”<sup>18</sup>, ofiarowywana jest nam już dziś przez teletechnologię i typową dla niej teleobecność, jutro ofiarowywana też już będzie i przez biotechnologię i nanotechnologię i typową dla nich technopochodną, biotechnoewolucyjną i nanotechnoewolucyjną obecność powiązaną z technopochodną metamorficznością. Ofiarowuje się w ten sposób ucieczkę od śmierci jako ucieczkę od naszej gatunkowej i indywidualacyjnej identyczności/suwerenności bycia-tu-i-teraz naturalno-ewolucyjnie obecnym. „Powoli *martwi przestają istnieć*. Odrzuceni są poza symboliczny obieg grupy”<sup>19</sup>, albowiem ofiarnictwo jako dotychczasowy kontakt z nimi przechodzi degrengoladę i zastępowane jest przez (ich) teletechnologiczną teleobecność, a jutro wejdzie w (ich) biotechnologicznie technopochodną obecność – obecność biotechnoewolucyjną. „Symboliczna odwracalność pomiędzy życiem i śmiercią”<sup>20</sup> zastępowana jest „długowiecznością nielimitowaną”, tzn. zastępowana jest byciem technologicznie *sprogramatyzowanym*, innymi słowy byciem, które toczy się już nie ewolucyjnie,

ale biotechnoewolucyjnie, tj. poza gatunkową i indywidualną identycznością bycia-tu-i-teraz naturalno-ewolucyjnie obecnym.

Przyjdzie nam więc zakończyć wnioskiem: „Roszczenie do wymazania doświadczenia śmierci związane jest z przedsięwzięciem akumulacji i (...) produkcji kapitalistycznej ekonomii”<sup>21</sup>, czego pierwszych jaskółek doświadczamy już dziś doświadczać w postaci teletechnologicznej teleobecności i zaburzeń ofiarniczego cyklu, logiki i ról, które ona nam ze sobą przynosi.

Nieodzowny wydaje się tu jeszcze jeden wniosek: absolutna suwerenność stawia się dziś jako wartość absolutna nie tylko względem panujących relatywnych jedynie wartości merkantylnych, jak twierdzi Kardaszewski, ale też i względem pozbawiającej suwerenności *programatyzacji* bycia i życia w technomerkantylizmie, a nawet w biotechnomerkantylizmie dzisiejszej już doby, czyli po prostu czynienia z bycia i z życia *martwej podmiotowo* i indywidualnie teletechnoewolucji, biotechnoewolucji, aż wreszcie nanotechnoewolucji. Niestety jednak, ta upragniona wartość absolutnej suwerenności, w sytuacji gdy suwerenność zagrożona jest już w ciągłym cyklu *programatyzacji*, może być już dziś osiągnana tylko przez zbrodniczą patologię zaburzenia ofiarniczego cyklu, jego logiki i ról, a przede wszystkim jego dotychczasowego celu – przywracania równowagi napięć wewnątrzspołnotowych i minimalizowania strat wewnątrzspołnotowych. Albowiem tylko gest destrukcji może być absolutnie suwerennym. Jest gestem „mocy Zła – już nie nosiciela konstruktywnego nieporządku, ale nieporządku absolutnego. Nie do rozszyfrowania w jego singularności”<sup>22</sup>, gest ten jest na miarę bezmiaru techniczno-programatycznego systemu, dla którego stanowi wyzwanie i świadczy też o potędze patologii zaburzenia przez technomerkantylizm ofiarniczej wymiany.

Pozwólmy sobie jeszcze i na wniosek trzeci: zło technomerkantylizmu zrodziło sobą absolutne Zło pseudoofiarniczego killeryzmu i terroryzmu; zapowiada się więc długa, trwająca już zresztą tytaniczna walka dwóch złości, złem owocująca. Toczy się więc już dziś ta walka zła technomerkantylizmu z absolutnym Złem pseudoofiarniczego killeryzmu i terroryzmu, a celem jej jest zapobieganie „singularności zdarzenia” przez „moc programowania”, czyli ogólne zapobieganie wszelkim singularnym, tj. suwerennym, nie-technopochodnym zdarzeniom: nie z technoewolucji, a więc i nie z technopochodnej obecności się wyjawiającym. To o tym powinna być, jak sądzę, dzisiejsza antropologiczna opowieść.

## Przypisy:

<sup>1</sup> Na stronach 156 i 157 swojego *Essai sur les principes d'une philosophie du cinéma* (éd. PUF, Paris 1958) Gilbert Cohen-Séat referuje za Ch. Renouvierem i A. Lalandem teorię „umysłowego bądź duchowego skołowacenia” (*vertige mental ou vertige moral*), uznając opis tego skołowacenia, według dzieła *Pascal et la théorie du veritige moral*, za właściwy kinu, sugerując, iż jest ono współczesną techniczną realizacją *maszyny do produkowania wiary*.

<sup>2</sup> Wszystkie powyższe cytaty pochodzą ze wstępu B. Banasiaka i M. Matuszewskiego do książki P. Klossowskiego pt. *Sade mój bliźni*, Warszawa, Spacja 1992, s. 10 i 11.

<sup>3</sup> Słowa J.-M. Monnoyera, popularyzatora plastycznej twórczości P. Klossowskiego, przytaczane przez B. Banasiaka i M. Matuszewskiego w: Klossowski, *Sade mój bliźni*. s. 11.

<sup>4</sup> Słowa z: *L'image entre le sacré et le profane*, w: „Qantara”, 1995, 15 (avrill-mai-juin).

<sup>5</sup> Georges Bataille, *Manet*, cyt. za: „Esprit”, 2004, 305, juin, s. 179.

<sup>6</sup> Jest to aluzja do *Le mal et la négation d'autrui dans l'oeuvre de Sade*, eseju P. Klossowskiego z 1934 r.

<sup>7</sup> Boris Groys, *Les corps d'Abou Ghraib*, w: *Baudrillard*, Paris, Éd. de l'Herne 2004, s. 271. Autor opisuje w tych słowach tezę G. Bataille'a, iż współczesna kultura Zachodu „składa w ofierze obraz człowieka zdefiniowanego jako tradycyjny i godny”.

<sup>8</sup> Jacek Kardaszewski, w ostatnim rozdziale – *Marketingowe epifanie świętości* – swej książki pt. *Narodziny marketingu z ducha ekonomii* (Gdańsk, Słowo/obraz terytoria 2004), pisze: „Jedną chwilą odpowiednio nastrojonej i nieuprzedzonej refleksji, dotyczącej otaczającej nas rzeczywistości medialnej, przekonuje z najbardziej apodyktyczną z oczywistości, że najwyższym bóstwem w panteonie świata zdominowanego przez marketing jest morderca, (...) seryjny lub masowy. (...) Chodzi tu (...) o Mordercę przez wielkie M, czyli takiego, który morduje bez wyraźnych powodów. (...) Nie kieruje się roszczeniami zaledwie ekonomicznymi i (...) oddaje cześć swoim stłumionym roszczeniom absolutnym” (s. 250 i 251).

<sup>9</sup> B. Banasiak i M. Matuszewski w: Klossowski, *Sade mój bliźni*., s. 17.

<sup>10</sup> Pierre Klossowski, *Integralna potworność*, w: „Twórczość”, 1989, 7.

<sup>11</sup> B. Banasiak i M. Matuszewski (w: Klossowski, *Sade mój bliźni*) piszą na ten temat: „Wizja tego, co istnieje zawsze jako nieobecne (wizja konstytutywna dla suwerenności), czyniąca (...) absolutny związek z Absolutem usuwa możliwość ujęcia egzystencji jako znaku, skoro odrywa ją od [obecnej] rzeczywistości” (s. 30).

<sup>12</sup> Banasiak i Matuszewski w: Klossowski, *Sade mój bliźni*, s. 20 i 21.

<sup>13</sup> Banasiak i Matuszewski w: Klossowski, *Sade mój bliźni*, s. 21.

<sup>14</sup> Muniz Sodré, *La subversion infime du symbolique*, w: *Baudrillard*, s. 130.

<sup>15</sup> Jean Baudrillard, *Rozmowy przed końcem*, Warszawa, Sic! 2001, s. 39.

<sup>16</sup> Na potrzebę zastąpienia dziś starej antropologii symbolicznej, mityko-religijnej, nową antropologią techniczną, biotechnonaukową, zwrócił uwagę António Fernando Cascais w swym referacie pt. *O pós-humano: esticar a corda até partir?*, wygłoszonym na Konferencji nt. *A condição pós-humana. Técnica, ciência e cultura no século XXI*, Instituto Franco-Portugues, 18 – 25 de Novembro de 2004.

<sup>17</sup> Mario Perniola, *L'être-pour-la-mort et le simulacre de la mort: Heidegger et Baudrillard*, w: *Baudrillard*, s. 132.

<sup>18</sup> Perniola, *L'être-pour-la-mort...*, w dodatkowe cudzysłowy ujęte są przytaczane przez autora słowa Heideggera.

<sup>19</sup> Jean Baudrillard, *L'Échage symbolique et la mort, I*, Paris, Éd. Gallimard 1976, s. 195.

<sup>20</sup> Perniola, s. 133.

<sup>21</sup> Perniola, s. 133.

<sup>22</sup> Jean Baudrillard, *Le virtuel et l'événementiel*, w: *Baudrillard*, s. 241.



# ER(R)GO

omówienie komentarze opracowania



## Miejskie *luminalia* – w stronę krytycznej ontologii *elektropolis*

W obszarze post-*polis* zachodzą trzy radykalne zmiany, będące konsekwencją operowania obrazem w przestrzeni miejskiej: „1) światło naturalne zastępuje stopniowo światło elektryczne, co uznać należy za początek krytycznej ontologii światła uwalniającej się od metafizycznego zakotwiczenia; 2) światło w coraz mniejszym stopniu służy do oświetlania przestrzeni miejskiej, w coraz większym natomiast do jej wytwarzania; 3) związek między światłem, ruchem i prędkością destabilizuje przestrzeń miejską i podważa ontologię architektury opartą na pojęciu stabilności i trwałości” pisze Ewa Rewers w *Post-polis*<sup>1</sup>. W tekście tym aspektowi uwikłania światła w przestrzeń współczesnego miasta (ale także w metafizykę, politykę, komunikację i ponowoczesne relacje społeczne) poświęca ona rozdział *Ontologia światła: w stronę elektropolis*. Zwraca w nim także uwagę na dwa istotne typy relacji ontologiczno-aksjologicznych, angażujących światło: wewnętrzne-zewnętrzne oraz architektura-prędkość<sup>2</sup>.

Światło zmienia naszą percepcję przestrzeni; więcej – ono tę przestrzeń produkuje. Doświadczyć tego może każdy uczestnik i zarazem obserwator miejskiego krajobrazu. Mniej więcej rok temu, w środku nocy, przyglądałam się w zachwycie podświetlonym rusztowaniom Złotych Tarasów, tworzącym roziskrzoną konstrukcję na tle zimowego bezgwiezdnego nieba. Gdy dzisiaj oglądam w ciągu dnia ten sam budynek, dostrzegam przeładowanie i stylistyczną niespójność. Towarzyszy mi poczucie potwornego słoczenia, braku miejskiego oddechu. Sferyczna struktura dachów jest piękna, ale wprasowana pomiędzy hotel i dworzec przypomina wulkan przed wybuchem, który wyniesie jego sprężoną materię w powietrze.

### Kultura oglądania

Rzeczywistość post-*polis* staje się przestrzenią operacji świetlnych. Obrazy wypierają trwałe elementy, konstruując kształt dzisiejszej ulicy z różnego rodzaju lustrzanych odbić i latarni. Światło zastępuje materialne „towary” przestrzeni miejskiej, jest wyrazem post-materialnej rzeczywistości społecznej mieszkańców zurbanizowanej planety. Zarazem, światło traci swój funkcjonalny charakter i staje się autotelicznym bytem w mieście, samoistną wartością i elementem architektonicznym, decydującym niejednokrotnie o wizerunku miejsca i kreującym jego znaczenie. Odbierając przestrzeni miejskiej materialność, światło samo staje się jej esencjonalną materią. Świetlistość miasta może być realizowana w wielu planach jednocześnie – blask, lustro, woda i ekran współtworzą miejską ontologię światła.

Lustro stając się afirmatorem rzeczywistości miejskiej potwierdza przestrzeń, w której się uobecnia (oraz tożsamość jej uczestników); jest dowodem istnienia przeciwnieległej formy. Pieszy w mieście przemierza spacerowe i handlowe pasaże, poszukując w odbiciu zwierciadeł własnej tożsamości. Obywatel post-*polis* to **pa-sażer miasta**, ale granicą dopuszczalnej powolności jest jego krok. Samo miasto jest rozpedzonym, mknącym w przestrzeni „z prędkością światła”, środkiem transportu w przyszłość. Właściwa prędkość miejska to prędkość światła – ruch wywołanych przez nie obrazów nadaje rzeczywisty rytm przestrzeni post-*polis*.

Z drugiej strony, lustrzane powierzchnie, potwierdzając naszą tożsamość, zarazem wzajemnie kradną ją sobie, żerując na przeciwnieległym znaku i znaczeniu. Semantyczne pasożyty, konstruuja swoją obecność i swoje sensory **jedynie** w kontekście tego, co odbijają. Przeniesione w inną przestrzeń, utraciłyby możliwość identyfikacji.

Rola gładkich przeszklonych powierzchni zmienia się w zależności od czasu. Świetlno-zwierciadlane obiekty, w dzień pełniące funkcję lusterek, w nocy przemieniają się w ogromne latarnie, nie tyle oświetlające otaczającą je przestrzeń, ile stanowiące w niej orientacyjne punkty.

Jaki rodzaj informacji niesie odbicie? I na ile jest ona wiarygodna? Dwuwymiarowe miejskim obrazem coraz mniej są pomocne w rozróżnieniu między realnym i wirtualnym. Stajemy się, także na ulicach post-*polis*, uczestnikami narcystycznej kultury oglądania. Odbijania i potwierdzania **się** – swej obecności i wartości – za pomocą rosnącej liczby powielających nasze twarze gładkich powierzchni. Lustrzane odbicie zawsze jednak fałszuje oryginał, odwracając go. Zatem nasz byt (jego afirmatywna zmysłowa percepcja) naznaczony jest z definicji iluzją.

Świetlistość miasta odpowiada blaskowi ludzkiej skóry, tworząc „kulturę gładkiego ciała”<sup>3</sup> odbitego przez szklane fasady bez zmarszczek. Romański czy gotycki portal przypomina twarz staruszka, odciska się tam wiele warstw kultury, pokłady rozmaitych tradycji stylistycznych wsparte lokalnymi obrazami oplatają wejście średniowiecznej katedry. Współczesne miasto jest gładkie a jego twarz – nieprzenikniona. Pokazuje nam – poprzez odbicie – jedynie nasze oblicze. Iwona Lorenc stawia pytanie przywołane przez Ewę Rewers: „Czy to, co nierzeczywiste, ukazując realną rzecz, odkrywa jej byt czy zakrywa?”<sup>4</sup>. Czy miasto zakrywa w ten sposób swą własną pustkę (a może naszą – odbitą w zwierciadle elewacji?) czy może kryje głęboko pod gładką taflą spodnią, wielowarstwową rzeczywistość?

Miasto odbite to także miasto powiększone. Nawet taka sztuczna hiperbolizacja odgrywa istotną rolę tam, gdzie podaż przestrzeni jest z definicji ograniczona. To kolejna istotna funkcja, jaką przejmują dzisiaj światła w pejzażu post-*polis*. Dysponuje ono przestrzenią, mając wpływ nie tylko na jej jakość, lecz również – rozmiary. Jednak rozciągnięcie powierzchni miasta jest tylko dwuwymiarową iluzją, jeszcze jednym pozorem, jaki w pejzaż post-*polis* wnosi odbicie.

Na pozór przezroczystość jest anti-wymiarem odbicia, odsłania ukrytą rzeczywistość. Piotr Winkowski i Łukasz Stanek piszą o idei transparentności w architekturze: „obecna w średniowieczu i realizowana plastycznie w architekturze go-

tyckiej, służyła pierwotnie, co naturalne, chrześcijańskiej symbolice religijnej. Począwszy od postmodernistycznych obiektów przemysłowych przełomu XVIII i XIX wieku transparentność architektury zaczęła służyć również celom doczesnym, skrajnie utylitarnym (...), a techniczne metody jej uzyskania popchnęły autorów i zleceniodawców tego typu obiektów ku innowacjom związanym z produkcją przemysłową materiałów o konstrukcji budowlanych”.<sup>5</sup> Jednak przezroczystość miała także szerszy społeczny kontekst, nie pozostawała jedynie czystą funkcją wcieloną w materialne obiekty ręką architekta – ”W postulacie ‘szklanego domu’ ogniskowały się modernistyczne dążenia do wpływania za pomocą architektury na rzeczywistość społeczną i ekonomiczną w zakresie najmniejszej autonomicznej jednostki architektonicznej – mieszkania. ‘Szklany dom’ został włączony w zbiór archetypów społeczeństwa, które miał zreformować”.<sup>6</sup>

A jakim celem służy transparentcja w dzisiejszej *post-polis*? Idea przezroczystości stanowi z pozoru zaprzeczenie iluzyjnego odbicia, wydaje się otwierać przed nami wnętrze. A jednak, to właśnie warstwowa koncepcja architektury, opartej o widoczne z każdego miejsca plastry, czyni podejrzaną naszą percepcję rzeczywistości. Wielowymiarowe zdarzenia rozgrywają się na naszych oczach, a my nie potrafimy rozgraniczyć ich poszczególnych planów – materialne otoczenie zaczyna przypominać pogranicze jawy i snu, w którym poruszamy się coraz częściej.

Transparentcja staje się jeszcze jednym zakłóceniem obrazu i wydaje się współgrać z kulturą powierzchowności; gdy wszystko jest odkryte, niczego nie ma pod spodem – znika pojęcie głębi. Dobrym przykładem może być oddany przed rokiem nowy budynek francuskiego Ministerstwa Kultury i Komunikacji (znakomity zresztą projekt zespołu Francisa Solera). Przeszkłone ściany wydobywają na powierzchnię wnętrza pomieszczeń, w których pracują urzędnicy; ich prywatność, każdy przedmiot i gest pozostają pod kontrolą czujnego spojrzenia przechodnia. Zarazem, paradoksalnie, obiekt nie traci konstruującej jego ideę inkluzywności – można patrzeć na wszystko, ale nie wolno bez specjalnych uprawnień wejść do środka. Ukryte zostaje przeniesione w inny rejestr, a iluzoryczna transparentcja sprawia, że widzimy, czego **nie** widzimy...

## Kultura sekwencyjnej symulacji

Światło staje się zatem operatorem prawdy i kłamstwa w zurbanizowanym społeczeństwie i w podświetlonym pejzażu *post-polis*; odkrywa, ale może też tworzyć wielopiętrowe złudzenia, przestrzenne iluzje. Jak pisze Ewa Rewers, idea nowoczesnego miasta (Paryż) ustępuje idei miasta symulowanego (Las Vegas).<sup>7</sup> Przestrzeń miejska staje się planem dla konstruowania fikcji, symbolicznych wytworów, którym sens nadaje jedynie nasza wiara w ich obecność.

Stąd już tylko krok do powiązania przestrzeni ekranów miejskich (i miasta widzianego jako jeden ogromny ekran – *elektropolis*) z ekranem kinowym, z którego zresztą *post-polis* pełną garścią czerpie treści wypełniające jej formę. Między miejską przestrzenią filmu a filmową przestrzenią miasta tworzy się relacja współ-

zależności. Ewa Rewers przywołuje uwagę Baudrillarda na temat kierunku przepływu tej energii: „Amerykańskie miasto również wygląda tak, jakby brało swój początek z kina. Aby zgłębić jego sekret, nie należy zmierzać od miasta ku ekranowi, lecz od ekranu ku miastu.”<sup>8</sup>. Obrazy, wyrwane z fabularnego kontekstu, przenoszą się z filmu na ulicę, budując jej narracyjną ciągłość.

Owa sekwencyjność rodem z kina ma również zagwarantować ontologiczne bezpieczeństwo mieszkańcom dzisiejszej post-*polis*; pozwala im na identyfikację jego poszczególnych, wyznaczonych światłem, obszarów i poruszanie się w ich obrębie w określonej kolejności, kierunku i celu. Obrazy następujące po sobie stanowią ubezpieczenie naszej codziennej miejskiej wędrówki.

Zarówno współczesna społeczna produkcja przestrzeni jak i produkcja filmu oparte są na technologii widzenia<sup>9</sup> i w całości podporządkowane wspomnianej już „kulturze oglądania”. Obrazy, zaczerpnięte z fabuły filmowej, wkraczają na miejskie ekrany, tkając narrację *elektropolis*. Jednocześnie, kino współtworzy i wzmacnia mity miejskie (*Lisbon Story* obrazem i dźwiękiem zapisanym na filmowej taśmie buduje legendę miasta, *Amelia* – także poprzez specyficzne operowanie światłem i kolorem – ponownie odkrywa dla wyobraźni widza kuszącą i pełną znaczeń przestrzeń Mont-Martre’u). Miasto-obraz, jak podkreśla Ewa Rewers<sup>10</sup>, nie jest tożsame ze swym filmowym obrazem, ale obie te reprezentacje przestrzeni post-*polis* łączy silna więź.

Sekwencyjność właściwa obrazowi filmowemu współtworzy także inny element współczesnej rzeczywistości wielkich miast – generuje zdarzenie. Przesuwające się przed oczami przechodniów, pozornie ulotne, ruchome wizerunki miejsc stają się trwałym składnikiem miejskiego pejzażu. Permanentna, wyznaczona ruchem wiązki światła zmiana oznacza, paradoksalnie, przestrzenną stabilizację. Rodzi się pytanie, czy oswoiliśmy już miasto zdarzeń do tego stopnia, że w sennej rzeczywistości „nie-doświeconych ruchem” zabytkowych przestrzeni dawnego centrum tracimy pewność siebie? Może nie potrafimy poruszać się w nie oznakowanej światłem rzeczywistości z kamienia? Przyzwyczajeni do sekwencyjnego ruchu kamery, nie umiemy już odczytać historii w nim **zapisanej**.

Czy ten analfabetyzm jest ostateczną konsekwencją funkcjonowania w strukturze miejskiej, którą Ewa Rewers określa mianem gigantycznej *kino-polis*?<sup>11</sup> Po między świetlistą powłoką (jądrem?) miasta a jego filmowym odzwierciedleniem powstaje silna zależność. Zapewne do historii kina przejdzie obraz Barcelony widzianej z pokładu lądującego samolotu (*Wszystko o mojej matce* Pedro Almodovara), ale też nie można wykluczyć, że w wyobraźni widza obraz ten będzie odtąd funkcjonował jako trwały emblemat miasta, obok wspinających się ku niebu wież Sagrada Familia.

## Kultura izotranscendencji

Świetlne modyfikacje przestrzeni miejskiej odzwierciedlają desakralizację obszaru post-*polis*, postępując wraz z zeświecczeniem zamieszkującej ją społeczności. Jesteśmy świadkami laicyzacji światła miejskiego – dawniej zastrzeżonego dla

świątyni (warto przy okazji zwrócić uwagę na pokrewieństwo uwidocznione przez język: *świątynia* – *światło* – *świat*). Z przestrzeni gotyckiej katedry poprzez terytorium zarezerwowane dla architektury pompowanej polityczną ideologią światła przenika do miejsc przynależnych do sfery izosakralnej, takich jak lotniska, centra handlowe czy stadiony sportowe.

Stopniowo zalewa całą przestrzeń miejską – powołanie do życia *elektropolis* jest *de facto* stworzeniem jednej monstrualnej strefy izosakralnej i izometafizycznej zarazem. Ewa Rewers podkreśla, że „metafizyka światła pośpiesznie ustępuje na naszych oczach miejsca fizyce światła, chociaż tak naprawdę zawsze sobie towarzyszą, zamieniając się jedynie miejscami”.<sup>12</sup> *Lux*, sztuczna poświata produkowana przez coraz doskonalsze technologie zastępuje *lumen* – świetlistość będącą boskim atrybutem i reprezentacją nadprzyrodzonego w profanicznej przestrzeni.

Nie mogę jednak oprzeć się wrażeniu, że mamy tutaj do czynienia z innym jeszcze procesem, którego światło jest jedynie jednym w wymiarów, zarazem – doskonałym **odzwierciedleniem**. Otóż, nie tyle „boskie *lumen*” ustępuje miejsca optycznej *lux*, co współczesne społeczeństwa wielkich miast próbują wirtualnej rzeczywistości sieci światłowodów nadać metafizyczna ramę (a może także – rangę?). Wspólnota internetu, wraz z hierarchią dzielanych wartości i norm, własnymi rytuałami i charyzmatycznym przyciąganiem sieci stwarza laicyzującym się uczestnikom gry społecznej nową, zero-jedynkową „liturgię światła”. I, być może, stanowi jeszcze jedno w dziejach kultury potwierdzenie ludzkiej potrzeby konstruowania swej przestrzeni jako transcendentnej?

150 lat wcześniej rysy bóstwa przejmowała technologia; dzisiaj próbujemy, za jej pośrednictwem, wpleść na powrót metafizykę w sferę naszych relacji. Trudno obecnie prognozować, na ile uprawniona okaże się w przyszłości ta hipoteza, ale z pewnością warto przyjrzeć się uważniej owemu para-transcendentnemu wymiarowi złączonej siecią *elektropolis*.

## Kultura światłoczułego autyzmu

Ewa Rewers zwraca uwagę, jak w przestrzeni post-*polis* postępuje gwałtownie „(...)dematerializacja i rozproszenie, delokalizacja i rozpad miasta na dziesiątki efemerycznych tożsamości”.<sup>13</sup> Temu procesowi zaradzić miałyby do pewnego stopnia „sieciowa koncepcja *elektropolis* jako przestrzeni świetlnych połączeń... Autorka, nawiązując do projektów Wodiczki podkreśla, że „(...) światło to wielofunkcyjny «język» służący do produkowania i demontowania przestrzeni publicznych przez komplikowanie w nich znaczeń.”<sup>14</sup> Zarazem stanowi ono podstawę kodu, matrycę, na której powstają więzi łączące członków telekomunikacyjnej wspólnoty miejskiej. Światło, kreując tkanę miejską, staje się zarazem podłożem kontaktów w obrębie jej zmodyfikowanej struktury społecznej.

Pomiędzy płaską, gładką powierzchnią miasta i zimnym, powierzchniowym społeczeństwem o spłaszczonej stratyfikacji rysuje się znamieną analogia. Mechanizm ten nawiązuje jednocześnie do estetyki gładkiej skóry (miejskiej i ludzkiej) oraz odbicia powielającego iluzje, o których była już mowa.

Nie można wykluczyć, że światło w funkcji komunikacyjnego przewodnika staje się podstawą jeszcze jednej symulacji – iluzji kontaktu z drugim człowiekiem. Zarazem, krzyżowanie się i nakładanie promieni odpowiada sieciowemu wizerunkowi ponowoczesnego społeczeństwa jako struktury skumulowanych wiązek relacji. Świat mieszkańców *elektropolis* tworzą ukośne przeskoki energii. Światło w mieście zatoczyło krąg od metafizyki gotyckiej rozety do świeckiej alienacji monitora osobistego komputera. Poprzez lustrzaną rzeczywistość ulicy wlało się do naszych domów i zdominowało relacje z innymi. Nie pada jednak z punkтового reflektora, lecz rozchodzi się falami w miejskiej przestrzeni, rozpoczynając i kończąc swą pulsację w wielu ogniskach jednocześnie. Tak samo, jak społeczność post-*polis*, która nie jest już stratyfikacyjną piramidą, sterowaną z jednego centrum. Światłowodom oplatającym miasto odpowiada sieć przecinających się relacji społecznych, poprzecznych przepływów, o których mówi Manuel Castells.

*Elektropolis* dostosowana jest do innej prędkości, innego rytmu ruchu swoich mieszkańców. Już nie „pasażer miasta”, spacerujący w przestrzeni miejskiej, ale wzmocniona siłą koni mechanicznych przyspieszona percepcja identyfikuje przestrzeń miejską dzięki przemieszczającym się błyskawicznie przed naszymi oczami wiązkom światła. Ewa Rewers podkreśla, że ta informacja zastępuje znaczącą w przestrzeni architektoniczną formę. Wynika stąd wieloraka jakościowa zmiana doświadczenia tkanki miasta. Modyfikacji ulec musi rytm życia mieszkańców *elektropolis*; to miasto żyje nocą. Przechodzą oni zatem do innej strefy czasowej poprzez nową aranżację strefy przestrzennej.

Ewa Rewers kładzie nacisk na ideę „nowej prostoty”, przypisując jej twórcom chęć (i możliwość?) „przywrócenia architekturze potencjału tworzenia fikcji”, której „nie angażuje się już jako ekranu, lecz jako niedomkniętą przestrzeń oferującą różnorodność sensualnych doświadczeń i głębokich znaczeń.”<sup>15</sup> Tego rodzaju iluzjotwórcze możliwości rodzi właśnie operowanie światłem.

Opisywane przez Rewers Las Vegas<sup>16</sup> stanowi znakomity przykład zaszczepiania światłem miejsc w przestrzeni. Autorka rejestruje przewagę znaku nad budynkiem. Gdy usuniemy ten pierwszy, znika miejsce. Reklamowe wizerunki, monstrualne *telebimy* i neony, na które narzekamy w miastach europejskich, tutaj, w utkanej ze światła rzeczywistości *hiper-elektropolis* kreuja miejsca. **Wszystkie** miejsca...

Ale, gdy następuje (czy następuje?) odwrót od przeładowanej samochodami arterii w stronę pieszego ruchu w centrum, te zbyt gwałtownie napierające na nas komunikaty świetlne tracą czytelność. Powstaje pytanie: „czy znaki jeszcze nadal o czymś informują?”<sup>17</sup>

Przestrzeń miejska ulega spłaszczeniu, staje się powierzchnią, w którą nie wnिकamy. Ale wielowymiarowość powraca w przestrzeni internetu „i ona przenika przez nas”, jak pisze Rewers, przywołując słowa Johna Beckmanna.<sup>18</sup> „Wnętrze miasta to wnętrze komputera zarządzane przez system wykraczający pod każdym względem poza jego granice”, dodaje autorka<sup>19</sup>. Dziś interfejs staje się ostatnią miejską rogatką. Wirtualna komunikacja, ekspresja i doświadczenie cyberprzestrzeni zastępują w każdym sensie kontakt fizyczny. Wydaje się, że orędownicy „nowej prostoty”

ty”, wiążąc architekturę i urbanistykę z technologiami telekomunikacyjnymi, próbują na powrót ustanowić, wyparty przez postmodernistyczny indywidualizm, **wspólny** język. Ale pozostaje on (niemy?) zawieszony pomiędzy tęsknotą za realnym porozumieniem a świetlną symulacją autystycznej *elektropolis*.

\* \* \*

Ewa Rewers przypomina słowa pary znanych teoretyków i praktyków przestrzeni miejskiej: „Żadnemu obiektowi kultury nie jest dane dłuższe życie niż architekturze. Nic też nie pozostaje po nas dłużej. Zaprzeczenie architektury wydaje się jedynym możliwym wyzwoleniem.”<sup>20</sup>. W przestrzeni *post-polis* światło staje się elementem zaprzeczającym architekturze, a zarazem, budując miasto, tworzy nowe jej oblicze.

## Przypisy:

<sup>1</sup> Ewa Rewers, *Post-polis. Wstęp do filozofii ponowoczesnego miasta*, Kraków, Universitas 2005, s. 107.

<sup>2</sup> Rewers, *Post-polis...*, s. 111.

<sup>3</sup> Rewers, *Post-polis...*, s. 120.

<sup>4</sup> Rewers, *Post-polis...*, s. 119.

<sup>5</sup> Łukasz Stanek, Piotr Winkowski, *Idea szklanego domu i przemiany dekonstrukcji w architekturze lat 90*, w: Ewa Rewers, red. *Przestrzeń, filozofia i architektura; osiem rozmów o poznawaniu, produkowaniu i konsumowaniu przestrzeni*, Poznań, Wydawnictwo Fundacji Humaniora 1999, s. 214.

<sup>6</sup> Stanek, Winkowski, *Idea szklanego domu...*, s. 219.

<sup>7</sup> Rewers, *Post-polis...*, s. 138.

<sup>8</sup> Rewers, *Post-polis...*, s. 125.

<sup>9</sup> Rewers, *Post-polis...*, s. 126.

<sup>10</sup> Rewers, *Post-polis...*, s. 127.

<sup>11</sup> Rewers, *Post-polis...*, s. 127.

<sup>12</sup> Rewers, *Post-polis...*, s. 111.

<sup>13</sup> Rewers, *Post-polis...*, s. 122.

<sup>14</sup> Rewers, *Post-polis...*, s. 124.

<sup>15</sup> Rewers, *Post-polis...*, s. 132.

<sup>16</sup> Rewers, *Post-polis...*, s. 135.

<sup>17</sup> Rewers, *Post-polis...*, s. 137.

<sup>18</sup> Rewers, *Post-polis...*, s. 139.

<sup>19</sup> Rewers, *Post-polis...*, s. 140.

<sup>20</sup> Ben van Berkel, Caroline Bos, *Niepoprawni wizjonerzy*, Warszawa, Wydawnictwo Murator 1999, s. 51-52.



## „Miejsce podmiotu jako miejsce obce”. Paul Ricoeur i Bernhard Waldenfels o odpowiedzialności.

Tytułowy motyw odpowiedzialności może być rozumiany jako szczególny wymiar zdolności do o(d)powiadania. Ujęta na gruncie relacji z tym, co inne odpowiedzialność przybiera postać autorefleksyjności własnej retoryki. „O sobie samym jako innym” Paula Ricoeura (Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005) oraz „Topografia obcego” Bernharda Waldenfelsa (Oficyna Naukowa, Warszawa 2002) podejmują problematykę związku inności i tożsamości w kontekście praktyki opowiadania (autointerpretacji) z odmiennych, ale – jak spróbuję pokazać – dopełniających się perspektyw. Perspektywa hermeneutyczna Ricoeura wskazuje na narracyjne uwikłanie podmiotu, podczas gdy spojrzenie fenomenologiczne odśladania lokalizację miejsc obcych w przestrzeni narracji.

### I. Tożsamość narracyjna i miejsca w opowieści.

Paul Ricoeur przypomina, że tym poprzez co i dzięki czemu człowiek rozumie siebie są opowieści – istniejące w liczbie mnogiej, liczne dopełniające się lub konkurujące ze sobą teksty. „Każda powieść rozacza *świat* tekstu”<sup>1</sup>

Każda z nich to swoiste laboratorium wyobraźni, środowisko, w którym „dochodzi do przeniesienia ze świata opowieści do świata czytelnika”, miejsce „wpływania na czytelnika przez innego”<sup>2</sup>, miejsce zmagania się między postawą zawierzenia przez uwiedzionego przez tekst a jego podejrzliwą czujnością. Jak pisze Ricoeur, rozumienie polega na zawieraniu się jednych opowieści w drugich, ich splataniu się i niewspółmierności, na współzawodnictwie między programami narracyjnymi. Dlatego też sama umiejętność opowiadania jawi się jako sztuka wymiany doświadczeń, mądrość praktyczna. Nabywanie kompetencji do działania polega na wchodzeniu w pewne tradycje, organizacja praktyk narracyjnych ma więc charakter prenarracyjny.<sup>3</sup> Opowiadający, według Ricoeura, nie ma perspektywy stworzenia jednej wielkiej Opowieści, opisu rzeczywistości sprzed lub poza narracyjnej, nie tekstualnej. Umiejętność opowiadania nie polega na poszukiwaniu oparcia i uzasadnienia opowieści w istniejącym gdzieś w Świecie Wzorze. Ten brak jednego dyskursu uprawomocniającego proces czytania/pisania, brak mocnego ostatecznego teoretycznego ugruntowania interpretacji, nie tylko nie oznacza końca opowiadania, ale też kieruje uwagę na sensotwórczy potencjał narracji. Tekst opisuje i naśladuje zewnętrzną rzeczywistość, ale jest to rzeczywistość tekstualna, to przestrzeń innych tekstów. Zofia Mitosek powtarza za Derridą, że opowiadanie to ruch

przedstawienia (reprezentacji) bez referencji, raczej *semiosis* niż *mimesis*, gdyż przedmiot opisu kreowany jest przez pracę sensu, a narracja to „ruch metafor wytwarzających sens”<sup>4</sup>. Opowieść dla Ricoeura powstaje więc w ruchu czytania (działania), czytelnik to zarazem jej autor, piszący opowieść - tworzący jej sens w działaniu, *rozpoznawaniu się* w niej.

Sposób, w jaki *drogi rozpoznania* przebiegają przez opowieść, zależy według filozofa od lokalizacji podmiotu narracji. Zapytać o to, jak możliwe jest *rozpoznanie się* opowiadającego, to zapytać o jego miejsce w opowieści. „Sprawca działania w aktach mowy oznacza siebie jako tego, który działa”, pisze Ricoeur<sup>5</sup>. Wypowiadające się „ja” jako autor i aktor dyskursu, przywołuje swoje doświadczenie i perspektywę, stając się jedynym i niezastępowalnym centrum spojrzenia na świat. Tak umocowana sytuacja mowy jest zdarzeniem ukierunkowanym. Mówiący podmiot, jako punkt uprzywilejowanej perspektywy, staje się pierwszym ze wskaźników – oznacza siebie. Inne wskaźniki, takie jak *to, tu, teraz* gromadzą się wokół podmiotu wypowiadania się, w jego sąsiedztwie. W tym sensie, mówiący podmiot jest *granicą świata*, a nie jedną z jego treści. „Semiotyka narratologii to semiotyka lokalna”: nazywający świat podmiot jest przedmiotem identyfikującego odniesienia, dokonuje wpisania swojego absolutnego „teraz” w system współrzędnych przedmiotowych.<sup>6</sup> Nazwanie jest więc aktem umiejscowienia, wpisania w rejestr świata, a opowiadanie to oprowadzanie po przestrzeni tekstu.

Ale kim jest ten, kto działa w opowieści? Ukierunkowanie przez zakotwiczenie w doświadczeniu powoduje, że opowiadanie jest rozmową, a więc sytuacją, w której nie ma osób trzecich. Wypowiadające się „ja” jest bohaterem historii, jedną z postaci fabuły („rozpoznaje się w jakiejś postaci”)<sup>7</sup>. Ten, kto działa w opowieści tworzy fabułę, przez co staje się kategorią narracyjną. Pisząc o wzajemnych związkach pojęć takich, jak fabuła, postać i opowieść Ricoeur nawiązuje do schematu „Poetyki” Arystotelesa oraz pokrewnej jej współczesnej narratologii, którą wywodzi z „Morfologii bajki” Proppa. To Arystoteles za pomocą pojęcia fabuły (*mythos*) wiąże działanie i opowiedzianą historię z postacią. Fabuła jako podsuwane przez wyobraźnię scalające modele, określa wzajemną genezę rozwoju postaci i opowiadanej historii, dzięki czemu opowiadanie o działaniach postaci jest zrozumiałe i spójne.<sup>8</sup> W taki też sposób Ricoeur łączy tożsamość opowiadającego z narracją: „tożsamość historii tworzy tożsamość postaci”, gdy „ten-który-jest-sobą” dzięki zdolności do opowiadania siebie ujmuje swoje życie jako jedność, uczestnicząc w dynamicznej tożsamości opowiadania.<sup>9</sup>

Dalekie od postawy ostateczności ujęcie sobości zapośredniczonej w działaniu jest nie-substancjalne. Ricoeur polemizuje z ideą husserlowskiego *ego* transcendentnego, stanowiącego metafizyczny fundament i epistemologiczną zasadę tworzenia sensu, nie wierzy w możliwość intuicyjnego wglądu w siebie. Narratologia jest różna także od filozofii *Cogito*; „podmiot opowiadanego działania” nie stanowi wewnętrznej jedności danej sobie wprost w bezpośredniej refleksji. Refleksyjność objawia się w praktycznym działaniu, w mówieniu, czyli poprzez „sposoby, w jakich podmiot przejawia się w świecie, w jakich istnieje *poza sobą*”<sup>10</sup>.

Sposobów tych jest wiele, gdyż w perspektywie hermeneutyki egzystencjalnej nie istnieje jeden uniwersalny model działania. Dzięki tej wielości koncepcja tożsamości narracyjnej łączy w sobie pojęcia tożsamości i różnorodności, pozwala ująć dialektykę dwu typów tożsamości: niezmiennej tożsamości *idem* („tego samego” rozumianego jako wszelkie cechy trwałości umożliwiające identyfikację) oraz ruchomej tożsamości *ipse* (zmiennej historycznie „tożsamości siebie”, zmian zachodzących w wyobraźni). Opowieść nadaje tożsamości dynamikę, uczy narracyjnego łączenia retrospekcji i prospekcji. Historia działającego podmiotu to tożsamość osobowa ujmowana w trwaniu; od innych historii odróżnia biografię to, że jest „po obu końcach otwarta”.<sup>11</sup>

Jedność życia jako jedność opowiadania nie jest więc dana w sposób pewny, ale ciągle się staje, jest problematyczna. Zmiany sprawiają, że tożsamość *idem* staje się nieczytelna, jest nietrwała. Ruch *ipse* z kolei nieustannie zagrożony jest zakrzepnięciem w trwałych identyfikacjach. Warunkiem wyłonienia się z tej dialektyki dynamicznej sobości jest dla Ricoeura inność. Za Levinasem powtarza, że to, co inne pojawia się jako wezwanie i wyzwanie z zewnątrz, powodując pęknięcie wewnątrz „ja”. Dzięki niesymetrycznej relacji z innym podmiotowość ujęta zostaje w kategoriach etycznych, w perspektywie zdolności do bycia odpowiedzialnym.<sup>12</sup> Według Ricoeura koncepcja tożsamości narracyjnej „wnosi do języka śmiałą postawę tożsamości w sensie zachowania siebie poza bezpiecznym schronieniem takozsamości”.<sup>13</sup> Opowiadanie „o sobie samym jako innym” spełniać ma etyczny postulat atopiczności wypowiadającego się „ja”, co oznacza brak pewności zabezpieczonego stałego miejsca podmiotu w dyskursie.

Narrator ma do czynienia z wieloma wymiarami inności, spośród których Ricoeur wyróżnia takie figury, jak nowość, zmiana, ciało, obcość, czy inność innego człowieka. Ten aspekt narratologii otwiera perspektywę pluralizmu relacji tożsamości i obcego w przestrzeni doświadczenia, umożliwia przekroczenie binarnego związku etycznego dwojga<sup>14</sup>.

## II. Obce miejsca.

To właśnie jeden z wątków, które splatają teorię opowiadanego działania z „Topografią obcego” Waldenfelsa. Ukazując skutki opowiadania w płaszczyźnie fenomenologicznej, topografia rozwija i uzupełnia projekt narratologii. Aby przybliżyć sposób, w jaki jedna z tych dwu opowieści rzuca światło na drugą trzeba przypomnieć, czym jest zamysł topografii Waldenfelsa i jakie konsekwencje wynikają z niego dla piszącego.

Celem fenomenologii obcego jest „określenie miejsca obcego w doświadczeniu”<sup>15</sup>, opisanie obcego poprzez opis miejsc, zarys przestrzeni świata życia po to, by ukazać w niej „...miejsca, w których rozwiera się przepaść między własnym a obcym, a to, co niecodzienne, przełamuje zwykły bieg codzienności...”<sup>16</sup> Świat życia (doksa, codzienność) możliwy jest do opisu tylko z wewnątrz, jest jedną z wielu konkretnych historycznych przestrzeni, przez które przebiegają „szczeliny

obcości”. Obce, które się przytrafia, jest nie do zasymilowania, jest żywiołem, nie zaś pochodną czy resztką. Rzucone przez nie wyzwanie nie ma samo w sobie sensu, ale prowokuje sens, sens powstaje w odpowiadaniu, pomiędzy własnym i obcym. Doświadczenie jest procesem, w którym kształtuje się sens, a „rzeczy przybierają swą postać”, nie ma „świata gotowego”. Ślady obcego odnajdywane w tym, co własne rozsadzają postacie sensu i struktury reguł, wpędzają doświadczenie w bezpodstawność, przez co (jak powiedział Freud) podmiot nigdy nie jest „panem we własnym domu”, nie czuje się jak u siebie, niemożliwy jest całkowity powrót do siebie.<sup>17</sup>

Waldenfels podaje przykłady sensów pozbawienia miejsca (atopiczności), takie jak wielokształtna, udzielająca schronienia wszelkim formom chora Platona, pozbawiony miejsca Sokrates, występowanie w przestrzeni wyobraźmalnej i niewyobraźmalnej zarazem (między światami). Obce jest gdzieś między wszędzie a nigdzie, nie ma stałej siedziby, nie należy do (wnętrza) świata życia. „Owo *poza* porządkiem wyznacza pewne nie-miejsce, atopię, gdyż jest nigdzie, i tworzy heterotopię, wyznacza inne możliwości umiejscowienia”.<sup>18</sup> Atopia i heterotopia przynależą do toposu i aktualnej topologii tak, jak tylna strona karty (to także aspekt semiotyki lokalnej według Ricoeura): nie-miejsce nie daje się włączyć w żadną sieć miejsc, jest radykalnie niedostępne, jest jednak nie do pomyślenia bez jakiejś formy własności (choć nie jest do niej redukowalne) – na płaszczyźnie fenomenalnej obce i własne przeplatają się. Powoduje to zjawisko „przesunięcia miejsc”, oznaczające pozbawienie wszelkiej lokalizacji jej *dyskretnej* jednoznaczności z powodu *przełamania normalności*, po którym tożsamość miejsca zaczyna się mienić, traci swą (bezsportną) jednoznaczność.<sup>19</sup>

Jednym z podstawowych założeń jego studiów nad obcością jest to, że obce jako dostępność czegoś źródłowo niedostępnego nie ma stałej lokalizacji. Za Husserlem określa obcość jako dostępność czegoś niedostępnego, nie-miejsce, *gdzie indziej*.<sup>20</sup> Nie chodzi o definicję negatywną, obce nie jest brakiem. Patos zdziwienia od czasów Platona to pozbawienie miejsca (*atopos*), wykroczenie poza porządku. Waldenfels pisze, że „fenomeny takie jak Eros czy śmierć, którym Platon przypisuje to znaczenie, rozsadzają każdorazowy horyzont świata, gdyż rzucają na wszystko nowe światło lub nowy cień”<sup>21</sup> oraz „to, co nas niepokoi, nigdy nie znajduje jednoznacznego i stałego miejsca w świecie [...] obce ukazuje się w ten sposób, że nam umyka”.<sup>22</sup>

Metoda topograficzna to zatem dla fenomenologa sposób opisu „zorientowany na przestrzeń”, który ukazuje drogi, granice i przejścia oraz związki między nimi, bez zamiaru ujmowania ich w ramy systemu. Najważniejszymi czynnikami są tu położenie, otoczenie, brzeg, itd.<sup>23</sup> Koncepcja ta pochodzi od arystotelesowskiego pojęcia *topos*, a więc przestrzeni myślanej ze względu na miejsca (jednakże, jak pisze autor, bez „dążenia do starych form gruntowności”). Nie mając możliwości ujednoczenia licznych punktów widzenia, Waldenfels mówi o topografiach w liczbie mnogiej, podkreśla aspekt pluralizacji miejsca w formie *topoi*, zauważa „nie tylko wspólne miejsca mowy, lecz całkiem ogólnie wielość miejsc, sieci miejsc, ale też mosty i granice, które pozwalają wystąpić heterotopii, oraz atopie, zięjące ot-

chłanie bezmiejsce”.<sup>24</sup> Nawiązanie do dziedziny topiczności to przede wszystkim powrót do „Topik” Arystotelesa, dla którego miejsca mowy i opowiadania są miejscami wspólnymi dziedzin tego, co można zobaczyć i tego, co można pomyśleć. „W samej mowie można się orientować i znaleźć w niej interesujące miejsca kluczowe” pisze filozof.<sup>25</sup> Sposób, w jaki coś jest dostępne w doświadczeniu to umiejscowienie, a zatem być dostępnym poznaniu to zajmować miejsce. Nie chodzi tylko o przestrzenny model poznania. Przywołując tradycję pisania topologicznego Waldenfels powołuje się między innymi na „topologię bycia” Heideggera i „topikę sfery psychicznej” Freuda. Epistemologia miejsca pozwala na opis poza kategoriami dualizmu tego, co konieczne i przygodne, racjonalne i nieracjonalne, prawdziwe i fikcyjne.<sup>26</sup>

To samo podkreśla także Ewa Rewers odwołując się do „Timajosa” Platona. Wskazuje, że powiązanie świata fenomenalnego z wieloznaczną chorą komplikuje tradycyjny projekt metafizyki, narusza logikę interpretowanego tekstu - opierającą się na założonej definiowalności i rozstrzygalności dominację logosu.<sup>27</sup> Jak pisze Ricoeur w sytuacji wypowiedzania się „ja” otaczają rozmowy, a nie języki.<sup>28</sup> Warto wreszcie, dla podsumowania tego bardzo skrótowego przeglądu koncepcji, przytoczyć za Tadeuszem Komendantem i Szymonem Wróblem tezę o tym, że z perspektywy fenomenologicznej, z wnętrza świata życia *Rzeczywistość* ujęta „sama w sobie” jako to, co *Realne*, jawi się jako nicość, śmierć, otchłań inności radykalnej.<sup>29</sup>

### III. Atopiczność opowiadającego podmiotu.

Uprzywilejowany tu sposób opisu traktuje opowiadanie jako oprowadzanie. Krajobraz jest zresztą często wykorzystywaną wspólnie metaforą dyskursu, jak pisze Ewa Rewers. Uczestniczenie w dyskursie jest „rodzajem podróży, autor – przewodnikiem, czytający – podróżującym [...] chodzi o tymczasowy pobyt w tym krajobrazie, o zatrzymanie się na chwilę [...] i sensowne włączenie się w jedną z tych rozmów...”.<sup>30</sup> Opowiadanie jednakże jest wyjątkowym przypadkiem podróżowania. To przemieszczanie się, które łączy zmianę miejsc z historycznym wymiarem narracji<sup>31</sup>. W tym pragmatycznym podejściu tekst stanowi część kontekstu (sytuacji), miejsce jest relacją z toczącymi się w pobliżu rozmowami. Pisać topografię oznacza rozpoznawać przestrzeń tekstu, jego metaforykę, co jak się okazuje ma niebanalne skutki w otwarciu na problematykę topologii i retoryki.

Retoryka jako rejestr figur (postaw w języku) i tropów (topografia) zajmuje się praktyką, jest badaniem „języka w działaniu”. Bada kształt konkretnego tekstu i tego ukształtowania konsekwencje, czyli przestrzeń (spektrum) możliwych do przyjęcia postaw, zajęcia perspektyw. Kategorie retoryczne jako sposoby opisywania ekspresji odnoszą się do stylu działania, sposobu posługiwania się metaforą. Tak ujęta retoryka jest źródłem pytań semiotycznych.<sup>32</sup> Przestrzenny sposób myślenia nie jest zatem „tylko” metaforyczny, gdyż „decydująca linia graniczna przebiega nie między metaforycznym i niemetaforycznym sposobem mówienia, lecz między różnymi sposobami posługiwania się metaforą”.<sup>33</sup> Retoryka jest wiedzą o sposo-

bach kształtowania w słowach obrazu świata, poetyka – programem działania, projektem realizacji dzieła. Opowiadanie staje się zajęciem odpowiedzialnym, gdyż tworzy przestrzenie interpretacji, przywołuje światy.<sup>34</sup> Retoryka w sensie szerokim ujęta zostaje jako działania obarczone praktycznymi konsekwencjami, a więc odpowiedzialnością. To jeden z morałów płynących jednocześnie z opowieści Ricoeura i Waldenfelsa.

Pojęcie opowieści stanowi według Ricoeura sklepienie etyki. Przywołuje on pomysł etyki Alasdaira MacIntyre’a, którego zdaniem układanie życia w formie opowiadania „daje punkt oparcia zamiarowi życia *dobrego*”. Cytowany MacIntyre dokonał przeglądu poziomów unarracyjnienia praktyki codziennej, określając je pojęciem „narracyjnej jedności życia”. Ujęcie topograficzne i narratologiczne problematyzuje to podejście – pokazuje dramatyzm sytuacji opowiadania, gdy nie ma pewnej „jedności”. Josep Muntanola Thornberg pisze:

miejsce i historia nie przystają w pełni do siebie. Historia wydarza się, by trwać w jakimś miejscu, lecz nigdy nie jest to właśnie to miejsce. Różnica między <opowieścią> i <miejscem> tkwi u narodzin naszej kultury, a prze-pisanie jakiejś opowieści i prze-budowanie miejsca – całościowe – to jedyne drogi prowadzące do *khory*.<sup>35</sup>

Opowieść jako gwarant narracyjnej jedności życia jest nieosiągalna (choć marzy o niej jeszcze Bruno Schulz w starym *jak świat* projekcie Księgi). Ze względu na wielość i niewspółmierność opowieści w planie horyzontalnym i różnice topograficzne między tekstami, tożsamość narracyjna ujawnia swoją kruchość w konfrontacji z innym. Jak pisze Ricoeur w „Drogach rozpoznania”, jest dla nas próbą odpowiedzialności to, że inni snują odmienne opowieści na temat przestrzeni (wszystkim nam) wspólnej. Pojawia się zatem tutaj wątek polityczny, problematyka wielości i pluralizmu inności możliwych (dopuszczanych do głosu) w naszym świecie życia. Troska o przytomność tego, że zawsze można opowiadać inaczej i potencjalne warianty funkcjonującego układu narracyjnego wynika z ich podatności na uprzedmiotowienie w formie narzędzi manipulacji, przemocy nakładania tożsamości *ipse* na tożsamość *idem*. Bezsporna czytelność tożsamości, zakrzepnięcie w trwałych identyfikacjach grozi pomniejszeniem lub zniszczeniem zdolności do działania, opowiadania (odczuwanym jako naruszenie integralności innego, powodującym cierpienie).<sup>36</sup> Narratologia i topografia jako dwie perspektywy spojrzenia na opowieść i miejsca podmiotu/ innego w przestrzeni jej tekstu są projektami z *gruntu* retorycznymi. Pożytki płynące z ich konfrontacji na poziomie meta-narracji to atopiczność jako postulat.

## Przypisy

<sup>1</sup> Paul Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, przeł. Bogdan Chelstowski, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN 2005, s. 266.

<sup>2</sup> Ricoeur, *O sobie...*, s. 264.

<sup>3</sup> Ricoeur, *O sobie...*, s. 241, 259 – 270.

<sup>4</sup> Zofia Mitosek, *Mimesis*, Warszawa, Wyd. Naukowe PWN 1997, s. 116 – 119.

<sup>5</sup> Ricoeur, *O sobie...*, s. 31.

<sup>6</sup> Ricoeur, *O sobie...*, s. 93.

<sup>7</sup> Ricoeur, *O sobie...*, s. 237.

<sup>8</sup> Paul Ricoeur, *Drogi rozpoznania*, przeł. Janusz Margański, Kraków, Wydawnictwo Znak 2004, s. 88, 89.

<sup>9</sup> Ricoeur, *O sobie...*, s. XXI, 245.

<sup>10</sup> Ricoeur, *O sobie...*, s. IX, XI, XIV, XXXIII, 72, 74.

<sup>11</sup> Ricoeur, *O sobie...*, s. 274, 267, 548; Ricoeur, *Drogi...*, s. 89 – 91; Czy opowiadania Brunona Schulza nie są jaskrawym przykładem trudów i niebezpieczeństw związanych z opowiadaniem siebie? Czyż konflikt języków autonarracji nie jest problemem bohatera opowiadań Schulza? Między utratą a powołaniem *Księgi* jest wypełniające wnętrze świata życia X, któremu brak instancji odwoławczej typu K (por. Szymon Wróbel, *Mity, xięga, lektury, Galaktyka Brunona Schulza*, w: Szymon Wróbel, *Galaktyki, biblioteki, popioły. Kartografia literatury monstrialnej*, Kraków, Universitas 2001, ss. 248 – 293).

<sup>12</sup> Ricoeur, *O sobie...*, s. XXII, XXIV, 30, 39, 313, 315, 527, 529, 547.

<sup>13</sup> Ricoeur, *Drogi...*, s. 92.

<sup>14</sup> Według Wojciecha Kalagi levinasowska konfrontacja monadycznego Tożsamego z Drugim jest wyizolowaną relacją binarną, która nie uwzględnia zaangażowania w równoprawne i równoważne relacje. Pojęcie „Trzeciego” ma zatem zdaniem Kalagi zaakcentować mnogość i różnorodność Inności, nie jest ono jednak porównywalne do „trzeciości” rozumianej przez Levinasa jako społecznie ustanowiony i zewnętrzny wobec relacji z Drugim system norm. Triadyczność sytuacji etycznej symbolizować ma pluralizm i możliwość istnienia konfliktów zobowiązań wobec różnych innych oraz troskę o samą możliwość ich realizacji w przestrzeni społecznej (por. Wojciech Kalaga, *Obowiązek Innego. Trzeci*, w: *Dylematy wielokulturowości*, red. Wojciech Kalaga, Kraków, Universitas 2004, ss. 41 – 65).

<sup>15</sup> Bernhard Waldenfels, *Topografia obcego. Studia z fenomenologii obcego*, przeł. Janusz Sidorek, Warszawa, Oficyna Naukowa 2002, s. 15.

<sup>16</sup> Waldenfels, *Topografia...*, s. 8.

<sup>17</sup> Waldenfels, *Topografia...*, s. 13, 20, 27, 52, 53, 70, 75, 78, 83, 86, 180, 197; Sens powstaje w odpowiedzi na pytanie, nad którym odpowiedź nie panuje, i tu Waldenfels widzi różnicę między fenomenologią obcego a hermeneutyką (w hermeneutyce nie ma definitywnego „na zewnątrz”). Pisze, że fenomenologia m.in. Merleau – Ponty’ego i Kołakowskiego („późna fenomenologia”) jest *trzecią drogą* dzięki rezygnacji z punktu widzenia całości (porządku całościowego), wobec postawienia go w dwuznacznej sytuacji, jako jednego z wielu możliwych, przygodnych, wybiórczych i zmiennych porządków, których prawda to *normalność* (porządek funkcjonalny). Normali-

zacja w świecie życia to rezygnacja z podpory tego, co pierwsze lub ostateczne (w imię idei „nowoczesności oświeconej co do swych granic”) (s. 185).

<sup>18</sup> Waldenfels, *Topografia...*, s. 200.

<sup>19</sup> Waldenfels, *Topografia...*, s. 6, 21; Pluralizm odcieni obcości wynika z wielości dyskursów, sposobów porządkowania, które otwierają dostęp do jednego, zamykając dostęp do drugiego (tworzą określone warunki dostępności i niedostępności). „Ile porządków tyle obcości. Ta wielość sensów pozbawia perspektywy punktu ostatecznego ugruntowanie refleksji, wyższej instancji epistemicznej. To, co nad-zwyczajne towarzyszy porządkom niczym **ciemń**” (taka obcość pojawia się w przestrzeni Drohobycza opowiadanego przez Schulza, to problemy z oswojeniem miasteczka, krnąbrność, nadzwyczajność materii miasta). Przywołując koncepcję dyskursów Foucaulta, Waldenfels podkreśla, że różne dyskursywnie ujęte instytucje umożliwiają określone doświadczenie, uniemożliwiając inne. **Obcość codzienna** (normalna) to obcość w ramach danego porządku. To, co pozostaje poza porządkiem to obcość **strukturalna**, jej sens jest nieznan (lub/ i zapomniany). (s. 30, 33) Obcość strukturalna jest wynikiem podziału świata życia na ojczysty i obcy. To, co nad-zwyczajne jest odniesione do zwyczajnego, względne, to obcość relacjonalna, obcość dla mnie a nie „po prostu”. Obcość **radikalna** to wszystko, co pozostaje poza wszelkim porządkiem, gdzie nie ma nawet „możliwości interpretacji”, nadwyżka, wybryk przekraczający istniejący horyzont sensu (s. 34, 35). Obcość radykalna zaczyna się tam, gdzie własne miejsce, własne imię naznaczone są „piętnem obcości” (s. 211).

<sup>20</sup> Waldenfels, *Topografia...*, s. 23, 114, 200 – 202, 213,

<sup>21</sup> Waldenfels, *Topografia...*, s. 66.

<sup>22</sup> Waldenfels, *Topografia...*, s. 41.

<sup>23</sup> Waldenfels, *Topografia...*, s. 7, 8.

<sup>24</sup> Waldenfels, *Topografia...*, s. 6.

<sup>25</sup> Waldenfels, *Topografia...*, s. 209.

<sup>26</sup> Waldenfels, *Topografia...*, s. 219.

<sup>27</sup> Ewa Rewers, *Język i przestrzeń poststrukturalistycznej filozofii kultury*, Poznań, Wydawnictwo Naukowe UAM 1996, s. 70 - 75.

<sup>28</sup> Ricoeur, *O sobie...*, s.78 – 94.

<sup>29</sup> Tadeusz Komendant, *Księgi, sny, anegdoty*, „Twórczość”, 2003, 6, s. 72 – 85, 84.

<sup>30</sup> Rewers, *Język...*, s. 61; por. przyp. 16.

<sup>31</sup> Rewers pisze, że wędrowanie to wytwarzanie miejsc – śladów. Ślad traktowany za Ricoeurem i Derridą jako dezorganizacja, nie-porządek pozwala odkrywać w tekście nowe znaczenia, to pewne „nierozmieszczenie” lub „nie-umiejscowienie”, uniemożliwiające doskonale przystawanie miejsca (khory) i historii (opowieści). Czy rzeczywiście dokumentacja tych miejsc jest problemem z tego powodu, że nikt nie znajdzie się ponownie w tych samym położeniu (Rewers, *Język...*, s. 89; Thornberg Josep Muntanola, Hermeneutyka, semiotyka i architektura: ponowne odwiedziny u Timajosa, przeł. Ewa Rewers, w: *Prze-strzeń, filozofia i architektura. Osiem rozmów o poznawaniu, produkowaniu i konsumowaniu przestrzeni*, red. Ewa Rewers, Poznań, Wyd. Fundacja Humaniona 1999, s. 183 – 194, 187). Czy dokumentowanie to nie włączanie w bieg własnej opowieści?

<sup>32</sup> Jakub Z. Lichański., *Retoryka i przełom antypozytywistyczny w badaniach literackich*, w: *Kryzys czy przełom: studia z teorii i historii literatury*, Kraków, Universitas 1994, s. 97 – 112, 114.

<sup>33</sup> Waldenfels, *Topografia...*, s. 203

<sup>34</sup> Czy nie dlatego nierozważne eksperymenty ojca bohatera opowiadań Brunona Schulza, podejmowane bez powagi i świadomości dramatyzmu konsekwencji, traktowane przez niego jako brudnopisy, jako próby, były „nielegalne” – nieprawe? Por. Schulz Bruno, *Manekiny; Traktat o manekinach*, W: Schulz Bruno, *Sklepy cynamonowe*.

<sup>35</sup> Thornberg, *Hermeneutyka...*, s. 185.

<sup>36</sup> Ricoeur, *O sobie...*, s. 316; Ricoeur, *Drogi...*, s. 92 – 93.



ER(R)GO

przekłady



## Edukacja bez dogmatu

Kiedy ludzie po prawej stronie sceny politycznej wypowiadają się o edukacji, natychmiast zaczynają mówić o prawdzie. Zazwyczaj wygląda to tak, że wyliczają wszystko, co uznają za wszem i wobec znane, oczywiste prawdy, a następnie wyrażają żal, że obecnie nie wpaja się już ich młodym. Kiedy ludzie po lewej stronie sceny politycznej wypowiadają się o edukacji, mówią w pierwszym rzędzie o wolności. Lewica zwykle postrzega stare i wszystkim znane prawdy otaczane przez prawicę kultem jako skorupę konwencji, przez którą trzeba się przebić, resztki przestarzałych sposobów myślenia, od których oswobodzić trzeba nowe pokolenie.

Kiedy to przeciwstawienie prawdy i wolności wychodzi na jaw, obie strony nadyniają się filozoficznie i produkują teorie na temat istoty prawdy i wolności. Prawica przedstawia zazwyczaj koncepcję, wedle której jeśli jest się w posiadaniu prawdy, to automatycznie idzie za nią wolność. Istoty ludzkie, twierdzi ta koncepcja, wyposażone są w swoiste „urządzenie naprowadzające na prawdę” zwane rozumem i zdolne do wykrywania przyrodzonej natury rzeczy. Gdy tylko pokonane zostaną takie przeszkody, jak pożądania cielesne czy skłonność do grzechu, naturalne światło rozumu powiedzie nas wprost do prawdy. Głęboko w naszej duszy tli się bowiem iskra, z której właściwy rodzaj kształcenia rozniecić może wielki ogień. W duszy płonącej umiłowaniem prawdy musi pojawić się wolność – gdyż wolność polega na urzeczywistnieniu swojego *prawdziwego* „ja”, to jest na aktualizacji swojego potencjału jako osoby rozumnej. Tak więc, konkluduje prawica, jedynie prawda może nas wyzwolić.

Ten platoński obraz edukacji jako przebudzenia w sobie prawdziwej jaźni daje się równie łatwo dostosować do potrzeb lewicowych. Lewica odrzuca platońską ascezę i wynosi na piedestał krytykę społeczną uprawianą na wzór Sokratesa. Przeszkody, jakie musi pokonać edukacja na drodze do wolności, utożsamia ona nie z pożądaniem ciała czy grzechem, lecz z konwencją i przesądami. To, co prawica nazywa „przewyciężaniem namiętności”, lewica zwie „tłumieniem zdrowych zwierzęcych instynktów”. O czym prawa strona myśli jako o triumfie rozumu, lewa określa jako triumf akulturacji – akulturacji, nad której przebiegiem i powodzeniem czuwają wielcy tego świata. Co orientacja prawicowa opisuje w kategoriach ucywilizowania młodych, lewicowa uznaje za alienację, oddzielenie od ich prawdziwego „ja”. Wpisując się w tradycję Rousseau, Marksa, Nietzschego i Foucaulta, lewica tworzy obraz społeczeństwa pozbawiającego ludzi młodych należytej im wolności i pełni człowieczeństwa, oraz kładącego im pełnić rolę niezawodnych trybików w ramach olbrzymiego, nieludzkiego mechanizmu społeczno-ekonomicznego. A zatem dla lewicy właściwą funkcją kształcenia jest budzenie w młodych świadomości, iż nie powinni oni wyrażać zgody na ów alienujący proces socjalizacji. W lewicowej, odwróconej wersji platonizmu, jeśli zadba się o wolność – zwłaszcza wolność polityczną i ekonomiczną – to prawda zatroszczy się o siebie sama. Jest

ona bowiem tym, co pozostanie po zlikwidowaniu wszystkich czynników alienujących i represyjnych w społeczeństwie.

Zarówno w oryginalnej, prawicowej, jak i odwróconej, lewicowej wizji stanu rzeczy, istnieje naturalna więź pomiędzy prawdą i wolnością. Obie strony próbują ją uzasadnić powołując się na różnice między naturą i konwencją, oraz tym, co zasadniczo ludzkie i tym, co nieludzkie. Obie zgadzają się na utożsamienie prawdy i wolności z tym, co w istocie swej ludzkie. Różni je tylko rodzaj odpowiedzi na pytanie: czy obecna struktura społeczno-ekonomiczna pozostaje w jakimś stopniu w zgodzie z naturą? Czy jest ona, ogólnie rzecz biorąc, urzeczywistnieniem ludzkiego potencjału, czy raczej sposobem na jego zniweczenie? Czy przyswojenie norm naszego społeczeństwa poprzez akulturację jest tym, co przynosi wolność czy też tym, co alienuje?

Co do abstrakcyjnych, filozoficznych kwestii lewa i prawa strona sceny politycznej są zatem zasadniczo zgodne. Interesujące rozbieżności pomiędzy nimi odnośnie edukacji mają naturę konkretną, polityczną. Konserwatyści sądzą, że obecny porządek, choć niedoskonały, jest przynajmniej lepszy niż jakakolwiek alternatywa proponowana przez radykalną lewicę. Są oni zdania, że przynajmniej kilka spośród tradycyjnych sloganów funkcjonujących w naszym społeczeństwie jako element konwencjonalnej mądrości stanowi nośnik „rozumu”. Dlatego też sądzą, iż edukacja winna koncentrować się na wskrzeszaniu i przywracaniu ważności tego, co określają mianem „fundamentalnych prawd, obecnie niedostrzeganych lub pogardzanych”. W przeciwieństwie do nich, radykałowie podzielają pogląd Franka Lentricchii, iż społeczeństwo, w którym żyjemy, jest „w dużej mierze nierozumne”. Stąd też uważają oni „fundamentalne prawdy” konserwatystów za element „dyskursu władzy”, jak to nazywa Foucault. Są zdania, że dalsze wpajanie uczniom konwencjonalnych mądrości byłoby wobec nich nielojalne.

W czasach nam współczesnych napięcie pomiędzy tymi dwoma nastawieniami w demokracjach liberalnych zlikwidowane zostało na drodze dosyć prostego i zadowalającego kompromisu. W większości przypadków kontrolę nad edukacją podstawową i średnią przejęła prawica, podczas gdy lewica stopniowo uzyskała zwierzchnictwo nad edukacją na szczeblu wyższym (z wyłączeniem szkół technicznych). Obowiązujący w Stanach Zjednoczonych system lokalnych rad nadzorujących szkoły oznacza, że poza uczelniami nauczyciele nie mogą w swojej pracy odbiegać zbyt od tego, co zostało postanowione. Z kolei sukces Amerykańskiego Stowarzyszenia Profesorów Uniwersyteckich (AAUP) w egzekwowaniu prawa do akademickiej wolności przekłada się na możliwość tworzenia przez wykładowców własnego programu. Tak więc kształcenie do wieku lat osiemnastu lub dziewiętnastu to w dużej mierze kwestia socjalizacji — przejmowania przez studentów funkcjonujących w społeczeństwie zdroworozsądkowych zasad na polu moralności i polityki. Rzecz jasna, nie tylko ich, gdyż co zyczliwsi nauczyciele szkół średnich pomagają swoim zagubionym lub ciekawym świata uczniom znaleźć dla tego zdrowego rozsądku alternatywę. Ale wyjątki nie tworzą reguły. Każde społeczeństwo ma bowiem prawo oczekiwać, iż niezależnie od przebiegu okresu dorastania

szkoły wpoją swoim wychowankom większość z tego, co stanowi przedmiot ogólnych przekonań.

Jednakże w wieku osiemnastu czy dziewiętnastu lat amerykańscy uczniowie, których zasobność rodzicielskiego portfela pozwala na posłanie do odpowiednio dobrych uczelni, trafiają do rąk nauczycieli sytuujących się zdecydowanie bardziej na lewo niż ci, których spotkali w szkole średniej. Wykładowcy ci robią, co w ich mocy, by pchnąć każdą kolejną rzeszę studentów trochę bardziej na lewo, by uczynić ją nieco bardziej świadomą elementu okrucieństwa wpisanego w funkcjonowanie naszych instytucji, a także potrzeby reformy, potrzeby bycia sceptycznym wobec istniejącego konsensusu. Oczywiście na uczelni ma miejsce nie tylko to, gdyż sporą część jej działań stanowi – bezpośrednio lub pośrednio – przyuczanie do zawodu. Ale nasza nadzieja, iż uczelnie staną się czymś więcej niż tylko szkołami dającymi zawód, opiera się w dużym stopniu na wierze, że będą one sprzyjać postawie takiego sokratejskiego sceptycyzmu. Mamy nadzieję, iż uda się przez to odebrać studentów od walki o wysoko płatne stanowiska w popularnych branżach, i że przygotowując studentów do policencyjackich studiów we własnych dyscyplinach, profesorowie nie będą *po prostu* usiłowali stworzyć wiernych kopii siebie.

Oznacza to, iż większość zatargów, do jakich dochodzi między prawicą i lewicą w sprawach kształcenia, ma miejsce na granicy pomiędzy edukacją średnią i wyższą. Nawet najzagorzalsi radykałowie, mimo swoich tyrad o „edukacji dla wolności”, skrycie wierzą, że szkoły podstawowe nauczą dzieci stać cierpliwie w kolejce, nie szprycować się w ubikacji, słuchać policjanta na skrzyżowaniu, oraz poprawnie pisać, wstawiać przecinki, mnożyć i dzielić. I tak naprawdę nie chcą, by ze szkół średnich wychodziły coraz to nowe roczniki domorosłych Zaratustrów. Z drugiej strony, tylko najbardziej skrzywieni i twardogłowi spośród konserwatystów chcieliby zatrudniania na uczelniach jedynie tych nauczycieli, którzy będą popierać status quo. Sprawa komplikuje się jednak, gdy próbujemy ustalić, gdzie powinna zakończyć się socjalizacja, a zacząć krytyka.

Trudności te potęguje fakt, iż tak konserwatyści, jak i radykałowie mają problem ze zrozumieniem, że edukacja nie jest procesem ciągłym, trwającym od wieku lat pięciu do dwudziestu dwóch. Obie strony zazwyczaj ignorują to, iż słowo „edukacja” obejmuje dwa całkowicie odmienne, ale równie konieczne procesy – uspołecznienie oraz indywidualizację. Obie wpadają w tę samą pułapkę sądząc, że zarówno szkole średniej, jak i kształceniu akademickiemu służy za podstawę jeden zespół idei. Dlatego obie miały trudności w uchwyceniu różnic pomiędzy *The Closing of the American Mind* Allana Blooma a *Cultural Literacy* E.D. Hirscha. Lewicowe elity kulturalne w Ameryce postrzegają Blooma i Hirscha jako przykład zmasowanego ataku na wolność, dwa identyczne symptomy bezmyślnej reganowskiej reakcji. Konserwatyści z kolei przeocząją różnice pomiędzy straussowskimi wątpliwościami Blooma co do demokracji oraz deweyowską nadzieją Hirscha na lepiej wykształcony demokratyczny elektorat. W obu książkach widzą zachętę do kształcenia dla prawdy i do odsunięcia na dalszy plan wolności.

Nadszedł czas, by wyłożyć na stół własne karty. Sądzę, że Hirsch ma dużo racji, gdy mówi o szkołach średnich, i że Bloom zasadniczo myli się co do wyższych uczelni. Uważam, że błędne jest przekonanie konserwatystów, iż posiadamy zdolność dochodzenia do prawdy albo też prawdziwe „ja”, które dochodzi do świadomości w trakcie edukacji. Myślę, że radykałowie mają słuszość, gdy mówią, że jeśli zadba się o wolność polityczną, ekonomiczną, kulturową i akademicką, to prawda zatroszczy się o siebie sama. Ale moim zdaniem są oni w błędzie sądząc, iż istnieje prawdziwa jaźń, która dojdzie do głosu po zlikwidowaniu represyjnego wpływu społeczeństwa. Nie ma czegoś takiego jak natura ludzka w głębokim sensie, w jakim posługują się tym terminem Platon i Strauss. Nie ma też czegoś takiego jak oddzielenie od treści swojego człowieczeństwa wskutek społecznego ucisku, alienacja w rozumieniu Rousseau i marksistów. Można jedynie mówić o kształtowaniu i ucłowieczaniu zwierzęcia w procesie socjalizacji, po którym (przy odrobinie szczęścia) następuje zindywidualizowanie i autokreacja tej istoty ludzkiej na drodze buntu przeciwko wcześniejszemu przystosowaniu. Hirsch ma świętą rację twierdząc, że my Amerykanie nie jesteśmy już zdolni zapewnić naszym dzieciom takiego średniego wykształcenia, które pozwoliłoby im funkcjonować jako obywatelom w demokratycznym państwie. Z kolei Bloom jest w całkowitym błędzie, gdy głosi, iż wyższa edukacja ma przede wszystkim pomóc studentom dostrzec „naturalną” wyższość ludzi poświęcających życie sprawom teorii. Studia na kierunku nietechnicznym winny raczej uświadomić możliwość samorozwoju na drodze kształtowania siebie – przekształcenia obrazu własnego „ja”, tego niegdyś narzuconego i pozwalającego na bycie kompetentnym obywatelem w nowy obraz, który samodzielnie powołało się do istnienia.

Wyrażając tego rodzaju opinie, jestem, jak sądzą, wiernym uczniem Johna Deweya. Wielki wkład Deweya w teorię edukacji polegał na ukazaniu wszem i wobec niedorzeczności poglądu, iż kształcenie to kwestia wydobywania lub asystowania przy odkrywaniu prawdy. Edukacja na szczeblu podstawowym i średnim będzie zawsze zapoznawaniem młodych ludzi z tym, co starszeństwo uważa za prawdę, niezależnie od faktycznej tego prawdziwości. Nie jest i nigdy nie będzie rolą kształcenia na tym poziomie kwestionowanie powszechnego konsensusu w odniesieniu do tego, co prawdziwe. Socjalizacja musi poprzedzać indywidualację; kształcenie przygotowujące do wolności nie może się rozpocząć, dopóki nie zostaną ustalone pewne ograniczenia. Jednakże, i to z zupełnie innych powodów, również edukacja wyższa nie może oznaczać wydobywania na jaw prawdy. Jest ona raczej związana z zasiewaniem w umysłach wątpliwości oraz stymulowaniem wyobraźni, a tym samym podminowywaniem istniejącego konsensusu. Jeśli edukacja przeduniwersytecka produkuje zastępy piśmiennych obywateli, a edukacja wyższa tworzy jednostki zdolne do samokreacji, to pytanie, czy w szkołach naucza się prawdy, można spokojnie pozostawić bez odpowiedzi.

Dzięki Deweyowi nowego znaczenia nabrał pogląd, iż jeśli zadba się o wolność, to prawda zatroszczy się o siebie sama. Tak dla prawicy, z jej prawowiernym platonizmem, jak i dla lewicy, z jej platonizmem odwróconym, myśl ta oznacza, że

wyzwolenie prawdziwego „ja” z rozmaitych ograniczeń automatycznie pozwoli mu dojrzeć prawdę. Dewey pokazał nam, w jaki sposób zrezygnować z pojęcia prawdziwej jaźni i odstąpić od rozróżnienia natury i konwencji. Nauczył nas nazywać prawdziwym wszelkie przekonanie, które wynika z wolnej i otwartej konfrontacji poglądów, bez pytania o to, czy rezultat jest zgodny z czymś wobec niej zewnętrznym. Dla Deweya wolność, która daje gwarancję prawdy, nie jest wolnością od namiętności czy grzechu. Nie jest to także wolność od tradycji czy też władzy w rozumieniu Foucaulta. To po prostu wolność społeczno-polityczna, w rodzaju tej, którą znaleźć można w demokracjach mieszczańskich. Zamiast uzasadniać demokratyczne swobody przez odwołanie do koncepcji natury ludzkiej i natury rozumu, Dewey za punkt wyjścia przyjmuje chęć zachowania i rozszerzenia tych swobód, uznając, że nie trzeba sięgać głębiej. Miał utrzymywać, iż poprzez wolne i otwarte konfrontacje poglądów można dotrzeć do prawdy, pozwalając mitycznej władzy rozumu na nieskrępowane funkcjonowanie, mówi jedynie, że nie posiadamy lepszego kryterium prawdy niż to, co wynika z tych wspólnych dociekań.

Taka wizja prawdy – niedawno przypomniana przez Jürgena Habermasa – sprowadza się do zarzucenia koncepcji prawdy jako adekwacji. Mówiąc bardziej ogólnie, zarzucona zostaje idea, iż celem dociekań jest wiernie odtwarzanie tego, co znajduje się poza ludzkim umysłem (czy jest to ujmowane jako wola Boża, hierarchia Platońskiego świata idei, czy układ atomów w próżni). Tym samym rezygnuje się z idei „oparcia” społeczno-politycznych instytucji na tego rodzaju zewnętrznych fundamentach.

Wedle Deweya, podobnie jak i Habermasa, w miejsce chęci wiernego przedstawienia rzeczywistości pojawia się pragnienie dojścia do wolnego porozumienia z innymi ludźmi – pełnego uczestnictwa w wolnej społeczności badaczy. Dewey nie proponował ani typowego dla konserwatystów filozoficznego uzasadnienia demokracji poprzez odwołanie do wartości wiecznych, ani też uzasadnienia radykałów, odnoszącego się do zmniejszania alienacji. Wcale nie zamierzał uzasadniać demokracji. Widział ją bowiem nie tyle jako ufundowaną na naturze człowieka, rozumu czy rzeczywistości, ile jako obiecujący eksperyment, w którym udział bierze pewna szczególna grupa przedstawicieli pewnego gatunku zwierząt – a jest to nasz gatunek i nasza społeczność. Do niej to zwracał się z apelem, by pokładała wiarę w sobie samej – w utopijnej nadziei typowej dla demokracji – miast szukać pomocy czy wsparcia z zewnątrz.

Właśnie ta wizja grupy zwierząt jednego gatunku stopniowo zyskującej kontrolę nad własną ewolucją poprzez zmianę warunków otoczenia kazała Deweyowi powiedzieć w starym Darwinowskim żargonie, iż „celem moralnym jest sam rozwój” oraz że „ochrona, podtrzymywanie i ukierunkowywanie rozwoju stanowi podstawowy *ideal* edukacji”. Konserwatywni krytycy Deweya uznali tę argumentację za zbyt mglistą, gdyż nie podawała ona kryterium owego rozwoju. Jednakże, jak słusznie przewidywał Dewey, wszelkie jego określenie równałoby się próbie włożenia przyszłości w ramy teraźniejszości. Żądanie sformułowania takiego kryterium jest jak żądanie od dinozaura, by opisał w szczegółach organizm ssaka, lub też od

Ateńczyka z IV wieku, by zaprojektował modele życia dla obywateli dwudziestowiecznej demokracji industrialnej.

W miejsce kryteriów zwolennicy Deweya oferują inspirujące narracje i mgliste utopie. Dewey miał własną wizję naszego postępu: od Platona przez Bacona do Milla, od religii przez racjonalizm po eksperymentalizm, od tyranii przez feudalizm do demokracji. W opisie tych ostatnich stadiów, jego pomysły były bliskie śmiałym demokratycznym wizjom Emersona i Whitmana – w których Ameryka jawi się jako miejsce, gdzie ludzie istnieć będą jako istoty niewyobrażalnie wspańnię, zróżnicowane i wolne. Według Deweya Emerson zasłużył się dla swojego kraju głównie tym, iż głosił nadzieję nie obarczoną jakimikolwiek kryteriami. Jak pisał Dewey w 1903 roku: „Nadchodzące stulecie objawi nam z całą oczywistością to, co tu i teraz ledwie się majaczy: iż Emerson jest nie tylko filozofem, ale że jest on Filozofem Demokracji”. W pojęciu Deweya Emerson nie oferował zatem prawdy, a jedynie nadzieję. To nadzieja – mocna wiara w to, że przyszłość będzie w pewien nieokreślony sposób inna od przeszłości, w tym także bardziej wolna – stanowi warunek rozwoju. I to tego rodzaju nadzieję miał nam do zaoferowania sam Dewey, a oferując ją stał się Filozofem Demokracji naszego stulecia.

Przejdźmy teraz do rozważenia kwestii, jak zwolennik Deweya ujmować będzie relację pomiędzy kształceniem przeduniwersyteckim a uniwersyteckim, pomiędzy potrzebą socjalizacji a koniecznością usunięcia barier, nieuchronnych w procesie uspołecznienia. W karykaturalnym przedstawieniu poglądów Deweya, na które nierzadko można się natknąć, dzieci miałyby uczyć się w szkole tabliczki mnożenia czy zasady posłuszeństwa wobec policjanta na skrzyżowaniu tylko wówczas, gdyby same demokratycznie wybrały taki temat lekcji, lub gdyby tego rodzaju treść dydaktyczna wychodziła akurat naprzeciw ich własnym, prywatnym potrzebom. Nie o takiej absurdalnej liberalizacji myślał Dewey. Prawdą jest – jak twierdzi Hirsch – że Dewey „zbyt pośpiesznie odrzucił [ideę] ‘składowania informacji’”. Wątpię jednak, czy Deweyowi kiedykolwiek przeszło przez myśl, że nadejdzie dzień, kiedy to absolwenci amerykańskiej szkoły średniej nie będą mieli pojęcia, kto żył wcześniej: Platon czy Szekspir, Napoleon czy Lincoln, Frederick Douglass czy Martin Luther King. Błędem Deweya było zbyt pośpieszne założenie, że nie ma takiej siły, która mogłaby powstrzymać szkoły od dalszego składowania informacji, i że jedynym problemem jest to, jak zmusić je do wypełniania jeszcze innych funkcji.

Dewey nie miał w tym względzie racji. Ale nie mógł on przewidzieć, przeciwko jakiemu edukacyjnemu establishmentowi przyjdzie toczyć batalię ludziom pokroju Hirscha. Nie był w stanie przewidzieć, że Stany Zjednoczone zdecydują się płacić nauczycielom szkół podstawowych i średnich jedną piątą tego, czym nagradzają swoich lekarzy. Nie przewidział też, że działania amerykańskiej klasy średniej, coraz bardziej zachłannej i bezdusznej, będą zmierzać do tego, by jakoś edukacji, jaką otrzymuje młody człowiek, była proporcjonalna do wartości posiadanego przez jego rodziców majątku. I w końcu, nie spodziewał się chyba, że większość dzieci będzie spędzać trzydzieści godzin tygodniowo na oglądaniu ekranizowanych fanta-

zji, ani że cynizm tych, którzy te fantazje produkują, przeniesie się na rozwijany przez nasze dzieci system rozróżnień moralnych.

Jednakże brak dalekowzroczności Deweya w niektórych sprawach nie stanowi kontr-argumentu dla jego wizji prawdy i wolności. Nie powinien też stać się przeszkodą dla zaakceptowania jego koncepcji procesu socjalizacji, jakiemu podlegać mają dzieci Amerykanów. Dla Deweya socjalizacja ta polegała na wytworzeniu obrazu siebie jako spadkobiercy tradycji definiowanej przez ciągłe poszerzanie wolności i wzrost nadziei. Aktualizując nieco te przemyślenia, możemy przypisać Deweyowi pragnienie, by amerykańskie dzieci zaczęły czuć się dumnymi i lojalnymi obywatelami państwa, które powoli i z trudem zrzuciło jarzmo obcego panowania, wyzwoliło niewolników, nadało prawa wyborcze kobietom, skutecznie powstrzymało zapędy wyzyskiwaczy, zalegalizowało związki zawodowe, zliberalizowało praktyki religijne, poszerzyło granice swojej moralnej i światopoglądowej tolerancji, oraz stworzyło uczelnie dostępne dla 50 procent ludności — państwa, które może poszczycić się takimi obywatelami jak Jefferson, Thoreau, Susan B. Anthony, Eugene Debs, Woodrow Wilson, Walter Reuther, Franklin Delano Roosevelt, Rosa Parks i James Baldwin. Dewey pragnął więc, by utrwalenie tej narracji wolności i nadziei stało się sednem procesu uspołecznienia.

Jak całkiem słusznie twierdzi Hirsch, narracja ta nie stanie się dla uczniów przejrzysta i zrozumiała, dopóki w ich głowach nie znajdzie się miejsce dla szeregu innych informacji. Mocno krytyczna ocena książek Hirscha przez niektórych recenzentów oparta była na przekonaniu, że chce on wprowadzić jako podstawę edukacji zapamiętywanie długich list nazwisk i faktów w miejsce interesującej lektury. Nie to jednak wynika ze słów Hirscha; jego zdaniem wiedzę uczących należy sprawdzać pod kątem znajomości osób, rzeczy i wydarzeń zawartych w owej lekturze. Opinia krytyków Hirscha byłaby bardziej wiarygodna, gdyby została poparta konkretnymi propozycjami na temat tego, jak wpoić uczniom wspomnianą narrację bez uciekania się do egzaminów opartych na listach faktów i nazwisk, lub też jak osiemnastolatki, których przerasta lektura „Newsweeka”, mają dokonać wyboru między poszczególnymi kandydatami politycznymi.

Załóżmy na chwilę, że marzenia Hirscha stały się rzeczywistością. Załóżmy, że udało nam się nie tylko wpoić większości naszych uczniów ową narrację narodowej nadziei, ale i osadzić ją w szerszym kontekście historii i literatury powszechnej, a wszystko to na tle obrazu świata, jaki oferuje współczesna nauka. Załóżmy zatem, że po zainwestowaniu odpowiednich funduszy w edukację przeduniwersytecką, zwolnieniu specjalistów od programu nauczania, zlikwidowaniu wymogów stawianych tymże programom, zbudowaniu zupełnie nowych, fantastycznie wyposażonych szkół w centrach miast i wprowadzeniu egzaminów końcowych wedle zaleceń Hirscha, okazało się, że możliwe jest zdobycie przez większość amerykańskich dziesiętnastolatków takiego poziomu kulturowej kompetencji, o jakim marzyli dla nich Hirsch i Dewey. Jaka byłaby edukacyjna rola amerykańskich uczelni w takiej utopii? O co mieliby troszczyć się decydenci w kwestii kształcenia na szczelbu wyższym?

Moim zdaniem, musieliby wówczas troszczyć się jedynie o znalezienie wykładowców, których obchodzi coś więcej niż przygotowanie osób im powierzonych do obrony dyplomu w wybranej specjalności, a następnie upewnić się, że wykładowcom tym zapewniona została swoboda nauczania przedmiotów, jakie im się żywnie podobają. Nadal musieliby troszczyć się o to, by edukacja uczelniana nie miała charakteru czysto technicznego – by nie była jedynie kwestią spełniania wymagań, jakie stawia się szkołom przyuczającym do zawodu, lub powielania istniejących w każdej dyscyplinie matryc. Nie musieliby się za to martwić o integralność programu nauczania czy spójność treści dydaktycznych – w każdym razie nie bardziej niż czynią to rektorzy francuskich czy niemieckich uniwersytetów. Takie zmarzwienia byłyby na głowie dyrektorów szkół średnich. Gdyby marzenia Hirscha kiedykolwiek się urzeczywistniły, uczelnie mogłyby spokojnie zająć się tym, co do nich naprawdę należy. A należy do nich zapewnienie możliwości wyspecjalizowanego kształcenia zawodowego wespół ze stymulowaniem autokreacji.

Takich bodźców stymulujących o dużym znaczeniu społecznym dostarczać będą ci spośród wykładowców, którzy konkretnie i bez niedomówień ukażą niepowodzenie kraju, którego jesteście lojalnymi obywatelami, w realizacji jego własnych ideałów — w byciu tym, czym Ameryka wedle własnego rozumienia stać się powinna. Jest to rola tradycyjnie przypisywana liberalno-reformatorskiemu skrzydłu lewicy, w odróżnieniu od jej nurtu radykalno-rewolucyjnego. W ostatnich dekadach była to podstawowa funkcja naukowców wykładających humanistykę i nauki społeczne w amerykańskich uczelniach. Pełnienie tej funkcji nie może jednak stać się przedmiotem bezpośredniej polityki instytucjonalnej; w swoim najlepszym wydaniu jest ono bowiem zbyt zawiłane, tendencyjne i kontrowersyjne, by zyskać uznanie ze strony całej kadry akademickiej. Nie jest ono również czymś, co łatwo wytłumaczyć rządzącym czy organom odpowiedzialnym za finansowanie. Zadanie to należy pozostawić w gestii poszczególnych wykładowców, decydujących samodzielnie, czy mają podejmować się jego wykonania, w zgodzie z własnym poczuciem odpowiedzialności wobec studentów i społeczeństwa. Mówiąc tutaj, iż – pomimo wszelkich niedociągnięć ich funkcjonowania – amerykańskie uczelnie pozostają bastionami akademickiej wolności, mamy na myśli to, że typowa administracja tych instytucji nie śmiała by nawet próbować wpłynąć na sposób, w jaki wykładowca wypełnia tego rodzaju zobowiązania.

Innymi słowy, gdyby szkoły wyższe wykonywały zadania, do jakich są powołane przy zapewnieniu odpowiednich środków i odpowiedniej determinacji, nie musiano by się martwić o wykształcenie ogólne, brak ciągłości czy o to, co stanie się z Wielkimi Dzielami literatury. Kadra mogłaby po prostu zająć się nauczaniem tego, co zdaje się jej słuszne, podczas gdy administracja mogłaby zupełnie dobrze funkcjonować bez większej świadomości tego, co jest nauczane. Zadowoliliby się wówczas zapewnieniem swobody działania tych wykładowców, którzy pragną nauczać przedmiotów nigdy jeszcze dotąd nienauczanych, lub też posługiwać się zupełnie nowymi materiałami, lub w jakikolwiek inny sposób wyłamywać się z matrycy dys-

cypliny, której strzeże autorytet danego wydziału – zarazem pilnując tego, by nauczyciele podejmujący takie wyzwania mieli otwartą drogę awansu zawodowego.

Jednakże w rzeczywistości sprawy mają się nieco inaczej: dziewiętnastolatki pukający do drzwi uniwersytetów nie znają wielu spośród słów i pojęć na liście Hirscha. Mają przed sobą wciąż do zapamiętania sporo konwencjonalnej wiedzy, która ich rówieśnikom w innych krajach została wbita do głowy dużo wcześniej. Uczelnie muszą zatem pełnić rolę szkół uzupełniających, o czym zmuszona jest czasem przypominać swoim niechętnym pracownikom administracja. Sprawy niestety – miejmy nadzieję, że tylko chwilowo – mają się tak, że to uczelnie muszą doprowadzić do końca dzieło socjalizacji. Co gorsza, muszą tego dokonać w czasie, gdy jest już nań za późno, a uczniowie zaczynają się buntować przeciwko tego rodzaju procesom. Z punktu widzenia szkół wyższych warto byłoby więc przypomnieć wszystkim, że dziewiętnaście lat to wiek, kiedy młody człowiek winien zakończyć przyswajanie wszelakich mądrości i zacząć mieć w stosunku do nich podejrzania. Warto byłoby także wskazać, że edukacyjne działania wyrównawcze, do których podejmowania zmusza obecnie nauczycieli akademickich społeczeństwo – i którym służyć mają programy nauczania typu ‘Arcydzieła literatury’ – to jedynie dodatkowy, uciążliwy obowiązek, analogiczny do wychowawczych funkcji, jakie narzucane są nauczycielom szkół średnich. Takie kursy mogą być oczywiście dla studentów niezwykle cenne – tak jak to było w przypadku moim i Allana Blooma, kiedy braliśmy w nich udział na Uniwersytecie Chicago czterdzieści lat temu. Nie zmienia to jednak faktu, że pełnienie tego rodzaju wyrównawczych funkcji nie mieści się w społecznej roli uniwersytetów i innych uczelni.

My, zwolennicy Deweya, jesteśmy zdania, że amerykańskie szkoły wyższe w ramach swojej społecznej funkcji mają pomóc studentom dostrzec, iż narodowa narracja, wokół której skoncentrowany był proces ich uspołecznienia, ma charakter otwarty. Zadaniem uczelni jest zachęcić studentów, by stali się ludźmi, którzy wobec swojej przeszłości zajmują takie stanowisko, jak Emerson i Anthony, czy Debs i Baldwin wobec swojej. Można to uczynić, uświadamiając studentom, że pomimo dokonującego się stale postępu i rosnącej przewagi teraźniejszości nad przeszłością, to, co dobre, jest wciąż wrogiem tego, co lepsze. Przy niewielkiej pomocy studiujący zaczną zauważać w swoim otoczeniu wszystko, co jest w nim mierne, niskie i bezwolne. Przy odrobinie szczęścia, najlepszym z nich uda się wpłynąć na stan konwencjonalnej mądrości, tak iż następne pokolenie zostanie poddane socjalizacji w nieco inny sposób niż oni sami. Mówiąc, iż odbędzie się to tylko trochę inaczej, chcemy wyrazić nadzieję, że społeczeństwo pozostanie demokratyczne i skłonne do reform, nie będzie zaś wstrząsane rewolucjami. Wyrażając nadzieję, że zmiana ta będzie jednak dobrze widoczna, chcemy przypomnieć, że wzrost jest istotnie jedynym celem, jakiemu służyć może wyższa edukacja w demokratycznym państwie i że kierunek tego wzrostu jest trudny do przewidzenia.

Dlatego właśnie my, zwolennicy Deweya sądzymy, iż – jakkolwiek rację ma Hirsch, pytając „Co uczniowie winni wiedzieć po ukończeniu szkoły średniej?” oraz „Jakich działań w ramach edukacji wyrównawczej winny podjąć się w obec-

nym stanie rzeczy wyższe uczelnie?” – lepiej jednak nie zadawać pytania „Czego powinni nauczyć się na studiach?” Tego rodzaju pytania sugerują, że społeczność akademicka to narzędzie, którym można się posłużyć do realizacji konkretnego celu. Pokusa, by ulec takiej sugestii, przydarza się od czasu do czasu administracji uczelnianej, podobnie jak poczucie, że kwestie edukacji wyższej są zbyt istotne, by zajmowali się nimi profesorowie. Z administracyjnego punktu widzenia, kadra profesorska zdaje się często zadufana w sobie i zajęta własnymi sprawami. Profesorowie sprawiają wrażenie krnąbrnych indywiduów, ludzi, których trzeba nieco hamować w ich zapędach do tworzenia własnych programów. Ale urzędnicy uczelni często zapominają, że to sami studenci ogromnie potrzebują znaleźć się w miejscu, gdzie ludzie nie służą realizacji określonych celów, i gdzie wszelkie krnąbrne jednostki mają pole do działania. Jedynym powodem, dla którego zachowuje się na uczelniach prawdziwych, żywych profesorów zamiast wprowadzić terminale komputerowe, projekcje wideo i odbitki notatek z wykładów, jest potrzeba namacalnego doświadczenia przez studentów wolności tak, jak jest ona demonstrowana przez konkretne jednostki. To dlatego gwarancja stałego zatrudnienia i wolności akademickiej jest czymś więcej niż tylko postulatem związków zawodowych. Wykładowcy tworzący własne przedmioty i programy – przedkładający swoje osobiste, uprawiane z zamiłowaniem poletka badawcze pod uwagę zainteresowanym, bez konieczności uwzględniania jakiegokolwiek wyższego celu, a tym bardziej instytucjonalnego schematu – oto jak powinna wyglądać wszelka nietechniczna edukacja wyższa.

Takie doświadczenie wolności jest pierwszym warunkiem sprzyjającym związaniu się pomiędzy nauczycielem i uczniem miłosnej więzi, którą opiewał Sokrates (oraz Allan Bloom), i którą Platon w niefortunny sposób usiłował wpisać w koncepcję natury ludzkiej jak również program sztuk wyzwolonych. Miłość jednakże nie poddaje się teoretyzacji. Takie erotyczne więzi są momentami wzmożonego wzrostu, a ich powstanie i rozwój jest równie nieprzewidywalne, jak sam wzrost. Ale bez nich nie może mieć miejsca nic, co w edukacji wyższej istotne. Większość z tych więzi odnosi się do nauczycieli już nieżyjących, autorów lektur, które zadawane są studentom; część jednak dotyczy żywych, fizycznie obecnych na sali wykładowców. W każdym przypadku to, co zaiskrzy pomiędzy uczącym i nauczanym, łącząc ich więzią, która niewiele ma wspólnego z procesem uspołecznienia, a za to sporo z autokreacją, stanowi podstawę możliwości przeprowadzenia zmian w instytucjach liberalnego społeczeństwa. Jeśli nie dojdzie do powstania takich więzi, uczący się nigdy nie zrozumieją, do czego właściwie służą demokratyczne instytucje: mianowicie do stwarzania warunków dla odkrywania nowych form ludzkiej wolności, dla wydeptywania ścieżek, które dotąd nie zostały jeszcze przetarte.

Na zakończenie chciałbym powrócić do przeciwstawienia konserwatyizmu i lewicowego radykalizmu, od którego rozpocząłem. Próbowałem tu dokonać rozdziału tak teorii konserwatywnych, koncentrujących się na społeczności, jak i radykalnych, akcentujących jednostkowość, od filozoficznych koncepcji natury ludzkiej

i fundamentów demokratycznego społeczeństwa. Zarówno platonizm, jak i jego odwrócona, nietzscheańska wersja wydawały mi się prowadzić do nikąd w myśleniu o edukacji. Jako alternatywę zaproponowałem deweyowską pochwałę demokracji dla niej samej oraz zachętę do wzrostu dla samego wzrostu – tyleż obiecującą, co mglistą.

Owa mglistość jest tym, co denerwuje konserwatystów, gdyż w ich mniemaniu nie dostarcza konkretnych wskazówek i wystarczających ograniczeń. W takim samym stopniu denerwuje ona radykałów, nie stanowi bowiem pożywki dla resentymentu, ani też nie daje nadziei na nagłe, rewolucyjne zmiany. Ale owa mglistość, wspólna dla Deweya i Emersona, jest przynależna temu, co Wallace Stevens i Harold Bloom nazywają „amerykańską wzniosłością”. Wzniosłość ta nadal niesie pokrzepienie pewnej niewielkiej części każdego pokolenia studentów. I oby nikomu z reformatorów szkolnictwa nie przyszło na myśl tego zmieniać.

*Przełożyła Alina Mitek-Dziemba*



## Stanowisko tekstualne nie istnieje

### I.

Kilka lat temu odwożąc ojca do jego mieszkania, dojechałem do skrzyżowania ze światłami; paliło się czerwone. Ojciec rzekł tylko: „Jedź przed siebie”.

Co miał na myśli? Wtedy nie przyszło mi do głowy, że chciał powiedzieć: „Nie zatrzymuj się, grzej śmiało”. Zrozumiałem natomiast, że jego słowa mają następujące znaczenie: „Jak tylko zapali się zielone, jedź prosto; nie skręcaj ani w prawo, ani w lewo”. Jak doszedłem do takiego wniosku? Wiele osób wytłumaczyłoby to w ten sposób, że odrzuciłem proste, dosłowne znaczenie i zastąpiłem je znaczeniem, które odpowiadało mojemu pojmowaniu intencji ojca.

Mój tok rozumowania był następujący: ojciec nie mógł mieć na myśli tego, co powiedział – nie mógł wydać mi polecenia, które oznaczałoby złamanie prawa – więc szybko (i bez specjalnego zastanowienia) wybrałem znaczenie, które „miało więcej sensu”. Taki wywód jest zgodny z rozróżnieniem (typowym dla tradycyjnej filozofii języka) pomiędzy znaczeniem zdania i znaczeniem, które ma na myśli mówiący; pomiędzy znaczeniem, jakie wypowiedź ma ze względu na zestaw tworzących ją jednostek leksykalnych i struktur składniowych, a znaczeniem, które mówiący sobie zamierzył, ale którego nie osiągnął. Właśnie dlatego, że te dwa znaczenia się od siebie różnią (tak przynajmniej zwykle się twierdzi), można je rozdzielić, a skoro jest to możliwe, można też dojść do wniosku (jak to widać na powyższym przykładzie), że mój ojciec powiedział X, choć miał na myśli Y; jego słowa, pojmowane dosłownie, wyrażały jedno, choć zamierzał powiedzieć coś innego. Moją reakcją można opisać zatem w kategoriach dokonanego wyboru: zatrzymując się i czekając na zielone światło, zdecydowałem się postąpić zgodnie z zamierzonym znaczeniem ojca – jego intencją – a nie z dosłownym znaczeniem zdania, które wypowiedział. Powtórzmy: taki wybór jest nam dany, ponieważ można rozróżnić dwa opisane wcześniej znaczenia.

Jestem przekonany, że sędzia Antonin Scalia uznałby taki opis mojego rozumowania za jak najbardziej prawidłowy, choć chciałbym podkreślić, że przytaczam tu nie własne poglądy, a tylko opis, pod którym mogliby się podpisać niektórzy filozofowie. Z drugiej strony ręczę, że Scalia wszelkimi siłami broniłby się przed zastosowaniem takiego wyводу do sfery interpretacji prawnej. Albowiem, jak sam twierdzi w książce *A Matter of Interpretation [Kwestia interpretacji]*, w naszym kraju mamy rządy prawa – spisanych przepisów prawnych – a nie ludzi; w związku z tym „orzeczenie znaczenia prawa na podstawie intencji ustawodawcy, a nie na

podstawie tego, co opublikowano w przepisach”<sup>1</sup> byłoby niczym innym, jak naruszeniem zasad demokracji. Wszak „przedmiotem naszych dociekań” jest to, co zostało „wypowiedziane” [„*said*”], a nie „przyświecająca wypowiedzi intencja [*what is „intended*”]”<sup>2</sup>. „Ludzie mogą mieć różnorakie intencje, ale dla nas wiążące są tylko ustanowione przez nich prawa”<sup>3</sup>. Dla Scalii liczy się nie tylko kwestia zasad demokracji, ale także zapewnienia stabilności i przewidywalności prawa, albowiem słowa są zapisane i można zawsze się do nich odwołać, czego nie da się powiedzieć o intencjach. Właśnie dlatego intencje stanowią niedostateczne ograniczenie swobody sędziów, którzy mogliby pokusić się o zmianę znaczenia [*rewrite*] prawa pod pozorem jego interpretacji.

Konkretna groźba [przyjęcia intencji za przedmiot interpretacji] polega na tym, że z mniejszą lub większą premedytacją odwołując się do niewyrażonych intencji ustawodawcy (...) sędziowie będą chcieli kierować się w orzekaniu swoimi własnymi celami i pragnieniami (...). Jeśli ma się podjąć decyzję nie na podstawie tego, co mówi zapis ustawy, ale na podstawie tego, jakie było jego zamierzone znaczenie, (...) najsensowniejszym sposobem rozwiązania kwestii intencji takiego zapisu jest postawienie sobie pytania: jakie intencje przyświecałyby osobie rozsądnej i inteligentnej. W ten sposób niechybnie dochodzimy do wniosku, że znaczenie prawa jest takie, jakie być powinno naszym zdaniem (...).<sup>4</sup>

Tak więc choć Scalia mógłby uznać, że miałem rację wybierając intencję mego ojca, a nie dosłowne znaczenie jego słów (to Scalia tak opisałby całą sytuację, a nie ja), uznałby, że nie mam racji dokonując podobnego wyboru, gdybym był sędzią, który musi wybrać pomiędzy tym, co stanowi prawo (rozumiane dosłownie), a opisem intencji (stworzonym na podstawie nie wiadomo czego) tych, którzy je ustanawiali.

W rozumowaniu Scalii i innych zadeklarowanych tekstualistów cała kwestia zawsze sprowadza się do tego samego – do wyboru między czymś dostępnym i namacalnym (tekstem i wbudowanym w niego sensem), a czymś nieobecnym i opartym wyłącznie na przypuszczeniach [*speculative*] (intencją autora); a jeśli kwestię stawia się w ten sposób, decyzja Scalii nosi wszelkie znamiona rozsądnej i uzasadnionej. Ale czy rzeczywiście postawienie nas przed takim wyborem jest czymś oczywistym? Sądzę, że nie, mimo że na pierwszy rzut oka trudno temu wyborowi coś zarzucić. Przede wszystkim jednak żeby można było mówić o dokonywaniu jakiegokolwiek wyboru, musimy mieć do czynienia z dwoma różnymi bytami [*entities*]. W przypadku tego konkretnego wyboru, potrzebne nam jest znaczenie tekstu – znaczenie, jakie zdanie posiada jako swoją właściwość – którego moglibyśmy się trzymać, lub od którego moglibyśmy odejść. Tylko wtedy można by podjąć decyzję o wyborze znaczenia tekstu albo je odrzucić na rzecz innego znaczenia. W takim razie jakie znaczenie tekstu odrzuciłem, kiedy zrozumiałem, że mój ojciec mówi: „Jak światło zmieni się na zielone, jedź prosto, a nie skręcaj”?

Tekstualista odrzekłby, że odrzuciłem dosłowne znaczenie „jedź przed siebie”, a więc znaczenie, które pojawia się, gdy dokonamy analizy gramatycznej wypowiedzianych słów: trybu rozkazującego „jedź” i okolicznika sposobu „przed siebie”. Jednak gdybym zrozumiał słowa ojca w taki właśnie sposób, to nie dlatego że usłyszałbym je bez związku z jakąkolwiek intencją towarzyszącą jego wypowiedzi, ale dlatego że odebrałbym je jako wyraz intencji odmiennej od tej, która kazała mi zrozumieć je jako polecenie, bym jechał prosto, a nie skręcał. Pytanie brzmi zatem, z którym z dwóch (choć może być ich znacznie więcej) wyżej wspomnianych zamiarów ojciec zwrócił się do mnie takimi słowami? Odpowiedzi na to pytanie nie udzielił słowa same w sobie, ponieważ gdyby miały taką zdolność, nie trzeba by w ogóle stawiać pytania i problem interpretacji sam by się rozwiązał. Intencji nie da się oddzielić od znaczenia, ani też uznać, że jest z nim sprzeczna. Nie mamy do czynienia z wyborem pomiędzy tym, co mój ojciec powiedział, a tym, co chciał powiedzieć, ale pomiędzy dwoma różnymi określeniami tego, co chciał powiedzieć. Czy zamierzał (było jego intencją) przekazać wskazówki synowi, który bez reszty zaprzęgnięty akademickimi sprawami mógł zapomnieć, którędy jechać, czy też może chciał (było jego intencją), by syn złamał przepisy, być może ze względu na pilne spotkanie, na które był umówiony, albo mógł poczuć gwałtowny ból w klatce piersiowej, albo po prostu robienie na przekór władzom i związane z tym ryzyko sprawiało mu satysfakcję?

No tak, powie na to tekstualista, ale jedna z tych intencji jest zakodowana w samym języku, stanowi zatem intencję zdeterminowaną przez tekst – dopiero na jej podstawie można mówić o szczególnych okolicznościach, a jeśli one nie zaistniały, „Jedź przed siebie” znaczy tyle, co słowa: jedź przed siebie. Niezupełnie. Załóżmy, że wypowiedź mojego ojca pada w toku rozmowy, w trakcie której zadaję mu pytanie: „Gdybyś spieszył się na ważne spotkanie, albo źle się poczuł, albo gdyby miał miejsce jakiś inny poważny wypadek, powiedziałbyś mi: <Zatrzymaj się na czerwonym świetle>, czy raczej: <Jedź przed siebie>?” Gdyby wtedy ojciec odrzekł: „Jedź przed siebie”, zrozumiałbym, że nie jest to polecenie i nie każe mi łamać przepisów, lecz chodziłoby mu o to, że tak właśnie powinienem postąpić w jednej z opisanych przeze mnie sytuacji. Nie odebrałbym wówczas jego słów jako trybu rozkazującego, ale jako odpowiedź na moje pytanie i byłoby to dla mnie oczywiste od razu, a nie dopiero po uprzednim przeanalizowaniu dosłownego znaczenia. Same w sobie słowa „Jedź przed siebie” nie mają żadnego z góry określonego znaczenia, czy to związanego z trybem rozkazującym, czy z czymkolwiek innym. Nabierają znaczenia dopiero, kiedy odbieramy je przez pryzmat intencji; znaczenie ulegnie jednak zmianie, jeśli przypiszemy im inną intencję.

Tekstualiści mogą jednak dalej obstawać przy swoim. Powiedzą, że w mojej hipotetycznej sytuacji znaczenie zdania „Jedź przed siebie” jest zdeterminowane przez kontekst słowny – przez pytanie, które ojcu zadałem. A kontekst to nic innego, jak tylko większy fragment tekstu, więc czy to, jak zrozumiałem odpowiedź

ojca, nie jest mimo wszystko zdeterminowane przez sam tekst? Czyż w ostatecznym rozrachunku to nie tekst określa znaczenie? Spróbujmy jednak rozbudować moją hipotetyczną sytuację: mogłem się w końcu mylić, sądząc, że ojciec odpowiada na moje ogólne pytanie; może rzeczywiście poczuł nagły ból w chwili, kiedy je zadawałem i kazał mi jechać przed siebie (mogłem narazić go na niebezpieczeństwo, źle zrozumiałwszy jego wypowiedź). Mógł też być pogrążony w zadumie, w ogóle mnie nie słuchając i właśnie w tej chwili oprzytomniał, po czym chciał mi przypomnieć, że droga do jego domu wiedzie na wprost, a nie w lewo, czy w prawo. Nie zmienia to mojego stanowiska: tekst jako taki, bez względu na długość lub złożoność, nigdy nie określa znaczenia; z kolei intencja - przyjęta jako założenie, odkryta, czy też ujawniona – zawsze może zmienić znaczenie, które do tej pory nie budziło zastrzeżeń. I to nie dlatego, że to, co zostało powiedziane, uznaliśmy za mniej istotne od tego, co było intencją mówiącego, ale dlatego że dotychczasowy sposób rozumienia intencji został zastąpiony innym.

A gdyby intencja w ogóle nie wchodziła w rachubę? W takim przypadku nie dość, że nie byłoby mowy o znaczeniu, to nawet nie byłoby powodu, żeby się go doszukiwać. Mianowicie gdybym był przekonany, że za tym, co słyszę albo na co patrzę, nie stoi jakkolwiek intencja, nie mógłbym tego uznać za język, tylko za zestaw przypadkowych znaków (coś w rodzaju pozbawionego sensu ciągu liter [„garbage”], jaki wystukujemy na klawiaturze komputera, by sprawdzić, czy odpowiada nam dana czcionka), za zwykły hałas towarzyszący np. odchrząkiwaniu. Z kolei na tej samej zasadzie, dźwięki wydawane przez mojego ojca miały dla mnie znaczenie (tj. usłyszałem je jako słowa), dlatego że odebrałem je jako wypowiedź istoty zdolnej do nadawania sensu swojemu działaniu, zdolnej do przekazywania swoich intencji i właśnie w tej chwili zgodnie z tymi zdolnościami postępującej. Musiałem tylko ustalić, jaką konkretnie intencją akurat się kierował (czy chodziło mu o X, czy miał na myśli Y?); nie miałem natomiast żadnej możliwości ustalenia ani nawet domniemania, co znaczą jego słowa w oderwaniu od intencji jego wypowiedzi. W momencie, w którym staram się zrozumieć same słowa, w momencie, kiedy słyszę je jako słowa i traktuję jako wypowiedź językową, zakładam istnienie przyświecającego im zamiaru – by dać mi wskazówkę co do kierunku; by przekazać polecenie; ponaglić; skłonić do złamania prawa. Dopiero w świetle tego zamiaru dźwięki stają się słowami i nabierają znaczenia. Słowa same w sobie, pozbawione ożywiającej je intencji, nie mają mocy, ani semantycznego kształtu; nie są jeszcze językiem. Kiedy ktoś powiada nam (jak to mają w zwyczaju tekstualiści), że jest w stanie zrozumieć słowa w oderwaniu od intencji, po czym zadowolony z siebie przystępuje do interpretacji tekstu, to tak naprawdę bazuje już na intencji, którą bezwiednie założył. Ciąg liter i spacji w rodzaju „Jedź przed siebie” nie posiada naturalnego, dosłownego, ani oczywistego znaczenia; posiada jedynie znaczenia (a jest ich nieskończona ilość), które jawią się nam w wyniku założenia różnych intencji. Scalia pisze z aprobatą o słowach sędziego Jacksona, który miał oświadczyć: „Nie wnikamy w to, co miał na myśli ustawodawca; chcemy natomiast wie-

dzieć, co oznacza przepis prawny”<sup>5</sup>. W moim przekonaniu, jeśli kogoś nie interesuje intencja, nie jest też zainteresowany znaczeniem. I nie chodzi o to, że – jak to kiedyś mówiło się o miłości i małżeństwie – jedno idzie z drugim w parze; znaczenie i intencja są wręcz nierozłączne.

W omawianej wcześniej sytuacji istnieje jeszcze przynajmniej jeden możliwy wariant. Załóżmy, że jestem pewien, iż mój ojciec każe mi się zatrzymać na czerwonym świetle, po czym jechać prosto, ale, by zrobić mu psikusa, lub wykazać określoną kwestię językową, postanawiam przejechać przez skrzyżowanie na czerwonym świetle. Znam jego intencję (w jedyny możliwy sposób, w jaki ją można „znać”, tzn. jestem co do takiej, a nie innej intencji przekonany), ale podejmuję decyzję, aby postąpić tak, jakby jego intencją było coś innego. Gdyby mnie za to zganili, mógłbym zawsze odpowiedzieć: „Przecież sam właśnie to kazałeś mi zrobić, mówiąc <Jedź przed siebie>”. Innymi słowy, mógłbym na potrzeby takiej rozmowy przyjąć postawę nieszczerego tekstualisty, chociaż wiem doskonale, że to nie jego słowa same w sobie, ale rozumiane jako nośnik intencji ojca nabierają konkretnego znaczenia. Widać tutaj wyraźnie, że właśnie dlatego, iż znaczenie mają dopiero słowa rozumiane jako wyraz intencji, istnieje możliwość celowego przypisania im intencji, która w przekonaniu odbiorcy wcale za nimi nie stała. Z tej możliwości często korzystają osoby zajmujące stanowiska kierownicze. Wyobraźmy sobie, że jestem dziekanem i otrzymuję list od przewodniczącego komitetu odpowiedzialnego za przygotowanie raportu, którego wnioski będą stanowić wytyczne dla rozwoju mojego wydziału na najbliższe pięć lat. W liście czytam: „Szanowny Panie Dziekanie, niniejszym rezygnuję z przewodniczenia pracom Komitetu Światlanej Przyszłości. Podejmuję taką decyzję, ponieważ nie jestem w stanie wykonywać powierzonych mi zadań bez dodatkowej przestrzeni biurowej niezbędnej do przechowywania poufnych materiałów i organizowania spotkań. Jak Panu zapewne wiadomo, wielokrotnie występowałem z prośbą o odpowiednie pomieszczenie, ale nie otrzymałem pozytywnej odpowiedzi. Z poważaniem, John Smith”. Załóżmy dalej, że jako dziekan otrzymuję mnóstwo takich listów (jest to zresztą zgodne z prawdą) i wiem, że przynajmniej w przypadku połowy z nich chodzi o swego rodzaju fortel – ich autorzy nie chcą podawać się do dymisji, tylko targują się i upominają o swoje. Przyjmijmy też, że profesor Smith, ze znanych mi zarówno osobistych jak i zawodowych powodów, wcale nie zamierza podawać się do dymisji; chce tylko coś wynegocjować. W takiej sytuacji wszystkie atuty są w moim ręku. Jako że słowa same w sobie nie mogą przekazywać znaczenia, znaczenie zaś zmienia się w zależności od przypisanej im intencji, której słowa nie są w stanie podważyć (gdyby miały taką zdolność, oznaczałoby to, że znaczenie jest rzeczywiście zawarte w nich samych); ponieważ słów nie obroni przed przypisaniem im takiej a nie innej intencji żadna ilość wyjaśnień, choćby nie wiem jak precyzyjnych i dobitnych (nawet dopisek: „Jestem skłonny rozważyć Pańskie propozycje” nie daje tutaj wystarczającej gwarancji), mogę śmiało przyjąć rezygnację Profesora Smitha, jeśli tylko jest ona po mojej myśli, mimo że wyczuwam fałsz w jego sło-

wach. Gdyby po fakcie chciał zaprotestować utrzymując, że nie było jego intencją składanie rezygnacji, mógłbym mu odrzec ze zdziwieniem (choć także ze świadomością własnej dwulicowości): „Przecież Pańskie słowa mówią co innego”.

Zwróćmy uwagę, że nie dysponowałbym takim rozwiązaniem, gdyby słowa rzeczywiście miały stałe albo przynajmniej w miarę stabilne znaczenie. W takim wypadku można by wziąć je pod lupę i wydobyć z nich takie znaczenie, które musiałbym uznać ze względu na niepodważalne fakty językowe; słowa listu same z siebie wykluczyłyby zatem znaczenie, które starałem się im przypisać. Oczywiście istnieją słowa, których znaczeniu muszę się podporządkować, jeśli na przykład moje odczytanie intencji mówiącego nie trafi do przekonania tym, którzy mają je uwierzytelnić, albo jeśli brakuje mi pomysłów i postanawiam zaakceptować pierwsze lepsze znaczenie, jakie przyjdzie mi do głowy, albo jeśli takie znaczenie jest określone regułami umowy społecznej, która zakłada, że nawet przypadkowe podniesienie ręki w czasie aukcji skutkuje zakupem nikomu niepotrzebnego grata. Jednak w każdym z wymienionych tu wypadków to nie słowa zmuszają mnie do zaakceptowania takiego, czy innego znaczenia, tylko któraś z niemożliwych do przewidzenia [*contingent*] okoliczności w ramach konkretnej, empirycznej sytuacji. W teorii nic nie stoi na przeszkodzie, by dowolna sekwencja słów stała się nośnikiem danej intencji. Do historii przeszło pytanie Wittgensteina: „Czy można powiedzieć <bububu>, mając na myśli <Jeśli nie będzie padać, wybiorę się na spacer>?”<sup>6</sup> Odpowiedź brzmi: tak. Naturalnie być może nie uda się przekazać zamierzonego znaczenia (czy w ogóle jakiegokolwiek znaczenia) słowami „bububu”, ale niepowodzenie to nie oznacza, że czegoś takiego nie miało się na myśli. Tak więc mimo że powodzenie komunikacji słownej jest kwestią przypadku, zależną od innych ludzi i okoliczności zewnętrznych, powodzenie intencji (jeśli tylko założyć, że nie jest się umyślowo upośledzonym w stopniu uniemożliwiającym kierowanie się intencjami) można przyjąć za pewnik. Wittgenstein pisze o całej sytuacji tak, jakby stanowiła ona skrajną ewentualność, podczas gdy tak naprawdę nie ma w niej nic nadzwyczajnego. Równie dobrze można zapytać: „Czy da się powiedzieć <tak>, mając na myśli <nie>?” albo: „Czy da się powiedzieć <Myślę, że tak>, mając na myśli <W żadnym wypadku>?” W obu przypadkach odpowiedź brzmi: tak.

## II.

Wszystko, co napisałem powyżej, sprowadza się do tezy postawionej w tytule tego eseju: stanowisko tekstualne nie istnieje. A nie istnieje ono z braku tego, czego mógłby bronić kandydat na tekstualistę. Ktoś taki jak Scalia powie, że tym czymś jest sam tekst i że jego znaczenie można odczytać przyglądając się uważnie konfiguracji jednostek leksykalnych (opierając się na ich definicji w standardowych słownikach) i struktur gramatycznych, a w razie niejasności lub dwuznaczności sięgając po pomoc do historii ustawodawstwa lub precedensów prawnych. Ale, jak starałem się wykazać, jednostki leksykalne i struktury gramatyczne same z siebie nie określają znaczenia – nie mają nawet charakteru jednostek leksykalnych i struk-

tur gramatycznych – dopóki nie zaczniemy ich postrzegać jako efektu czyjejs nacechowanej intencjonalnie działalności. Tekst, którego znaczenie wydaje się od razu jasne i oczywiste, to tekst, którego kontekst intencjonalny został już wcześniej przyjęty bez zastrzeżeń, choć stabilność i klarowność takiego tekstu można zawsze podważyć, wysuwając argumenty przemawiające za innym kontekstem intencjonalnym (i innym oczywistym znaczeniem). W pierwszej kolejności mamy do czynienia z określeniem lub założeniem intencji; dopiero potem możemy mówić o tekście i jego znaczeniu. Krótko mówiąc, tekst nie jest bytem niezależnym lecz pochodnym i wtórnym – najpierw musi pojawić się inny byt (ożywiająca go intencja), by tekst zaistniał jako tekst. A czegoś, co stanowi pochodną innego bytu, nie można z kolei określać w kategoriach źródła czy też umiejscowienia znaczenia. Wykluczone jest też stanowisko kompromisowe, według którego tekst jest częściowym źródłem znaczenia, a resztę czerpiemy po trochu z pojęcia intencji, historii i kontekstu. Takie pluralistyczne albo syntetyczne podejście<sup>7</sup> ma tę samą wadę, co pełnokrwisty tekstualizm: coś, co nie ma własnej tożsamości ani właściwości (oprócz czysto materialnej właściwości związanej z kształtem i pustą przestrzenią spacji), coś, co raz za razem ulega podporządkowaniu, coś, co nie jest bytem samym w sobie, a jedynie narzędziem, nie może odpowiadać za część znaczenia, na tej samej zasadzie, na jakiej nie może odpowiadać za całość. Nie da się oprócz metody na czymś, co nie istnieje, na pojęciu (mowa o tekście), które ani niczego nie wytwarza, ani niczego nie określa, którego po prostu nie ma, kiedy brakuje ożywiającego je ducha.

Właśnie dlatego, że same słowa ani nie rodzą, ani nie objaśniają znaczenia, nie mogą też być podstawą do rozstrzygania sporów o to, jakie znaczenie ma dana wypowiedź lub dany tekst. W środowisku badaczy zajmujących się twórczością Milтона trwający od stuleci, nierozstrzygnięty spór (którego końca ciągle nie widać) dotyczy znaczenia słów „dwuręka maszyna” [*two-handed engine*] w wersji 130 poematu *Lycidas*: „A oto ku drzwiom dwuręka maszyna się zbliża/Cios zadać gotowa jeden raz najwyżej”<sup>8</sup>. Niezainteresowanych poezją Milтона zaskoczy, a może i zbulwersuje informacja, że zużyto już hektolitry atramentu i góry papieru komputerowego, podejmując próby wyjaśnienia tej zagadki. Słowniki, bestiariusze, zapisy debat parlamentarnych, dzieła teologiczne, zapiski sądowe, średnio-wieczne alegorie, edykty królewskie – wszystko to i wiele innych „źródeł” przetrząśnięto do tej pory w poszukiwaniu wskazówek. Ale wskazówek co do czego? Bo nie co do tego, co znaczy samo wyrażenie, lecz wskazówek pozwalających określić, który z kilkudziesięciu opisów owego znaczenia (a każdy opis poparty jest wnikliwymi badaniami) da się przekonująco powiązać z tym, co Milton miał na myśli. Wcale nietrudno przypisać takiemu wyrażeniu znaczenie, jakie ktoś, mając określone intencje, mógł sobie zamierzyć. Trudność polega na tym, by udowodnić ponad wszelką (lub niemal wszelką) wątpliwość, że takie właśnie znaczenie miał na myśli Milton (a nie twórca słownika, autor bestiariusza, czy ojciec kościoła), kiedy zasiadł do pisania swojego poematu. (Nawet jeśli zamiarem Milтона było

pozostawienie znaczenia „dwurękowej maszyny” wątpliwym i niejasnym, taką intencję również można by, przynajmniej w założeniu, wykazać.) Nic nie da szczegółowa analiza licznych materiałów historycznych, albowiem materiały te, bez względu na to, jak wszechstronne i jak uważnie by ich nie przestudiować pod każdym kątem, nie podsuną nam znaczenia „dwurękowej maszyny”. Powodzeniem (przynajmniej tymczasowym) może się zakończyć natomiast dokonanie odpowiedniego wyboru takich materiałów i posłużenie się nimi do wykazania, jakie znaczenie zostało przez Milтона zamierzone. Skutek takiego wywodu będzie się sprowadzał do przekonania tych, którzy obstawali przy nieco innym rozumieniu intencji pisarza, by zaniechali swoich starań i przyznali nam rację.

Wspomniałem w jednej z uwag w nawiasie, że taki spór może nigdy nie zostać rozstrzygnięty. Nie jest to wniosek teoretyczny, czy też kwestia nieodłącznej dwuznaczności języka (właściwością języka nie jest ani dwuznaczność, ani jednoznaczność, a kto sądzi inaczej jest tekstualistą), lecz obserwacja empiryczna. Minęło 350 lat, a dwuręka maszyna wciąż stanowi zagadkę i ideę o zakład, że tak już pozostanie (choć nigdy na pewno nie wiadomo). Z całą pewnością Miltonowi przyświecała jakaś intencja i gdybyśmy tylko potrafili do niej dotrzeć, dowiedzielibyśmy się, co znaczy „dwuręka maszyna”, jednak odpowiedzi na to pytanie nie znaleziono od tylu lat, że może już nigdy to się nie uda. Jeśli zajmujemy się literaturoznawstwem, nie ma w tym zresztą nic strasznego; to nawet dobrze się składa. Od 40 lat usiłuję zrozumieć znaczenie *Raju utraconego*<sup>9</sup> i nikomu nie przyszło do głowy, by stanąć nade mną z zegarkiem w ręku i zapowiedzieć, że muszę ukończyć swoją pracę do przyszłego tygodnia, miesiąca, roku, czy tysiąclecia. Ponadto w moim zawodzie odbieram nagrody za przygotowywanie cyklicznych sprawozdań ze stanu moich dociekań, a gdybym zmienił zdanie co do znaczenia *Raju utraconego*, mógłbym opublikować mój nowy pogląd, dokładając kolejną cegiełkę do swojego CV. Jak ktoś kiedyś powiedział, taka praca to żyć, nie umierać.

Jednak są dziedziny, w których taki stan rzeczy jest nie do zaakceptowania. Jedną z nich to prawo. Tam spory muszą zostać rozstrzygnięte szybko, w przeciwnym razie dochodzi do zastoju w całej instytucji. Najprościej rzecz ujmując, prawnicy często nie mają „świata całego i tyleż czasu”<sup>10</sup>, by doszukiwać się znaczenia zamierzonego przez autora (lub autorów w przypadku konstytucji, decyzji Sądu Najwyższego, ustaw, itp.). Nad nimi ktoś rzeczywiście stoi z zegarkiem w ręku i dlatego muszą się spieszyć, by przedstawić ostateczne wnioski. Właśnie różnica pomiędzy pracą prawnika i pracą literaturoznawcy (zbliżoną pod tym względem do naszych codziennych zajęć domowych) pozwala zrozumieć, dlaczego wielu autorów, których eseje ukazały się w tym tomie<sup>11</sup>, na wstępie przyznaje, że teza, iż znaczenie tekstu to kwestia intencji autora (lub autorów), brzmi dobitnie i jest być może nawet prawdziwa, ale, jak zaraz dodają, takie postawienie sprawy nie wyczerpuje problemu, tylko go

upraszcza, a w gruncie rzeczy niczemu nie służy. I tak Kent Greenawalt zgadza się co do tego, że intencjoniści „potrafią zaproponować precyzyjny opis znaczenia i interpretacji, który nie stoi w sprzeczności z faktami życia społecznego i odpowiednimi wartościami”<sup>12</sup> (nic mi nie wiadomo o tym, żeby wartości miały coś wspólnego z całą sprawą), zaś Adrian Vermeule wspomina o „intuicyjnym uroku”<sup>13</sup> intencjonalizmu, jednak obaj szybko zostawiają intencjonalizm samemu sobie i omawiają stanowiska, które ich zdaniem są daleko bardziej owocne. Mogło by się wydawać, że Greenawalt i Vermeule reprezentują alternatywne postawy w kwestii znaczenia – dają wszak alternatywne odpowiedzi na pytanie, co znaczy tekst – ale w gruncie rzeczy porzucają po prostu zagadnienie znaczenia, a właściwie podporządkowują je swoim wyobrażeniom na temat tego, jak przebiega i jak powinna przebiegać praca prawnika.

Trzeba przyznać, że Samuel Rickless wykazuje się w tej kwestii uznania godną szczerością:

Dla wielu jest oczywiste, że właściwa funkcja sędziego sprowadza się do interpretowania prawa, a więc wyjaśniania jego znaczenia. (...) Coś w tym jest: wyjaśnianie znaczenia z całą pewnością stanowi część tego, czym sędziowie powinni się zajmować, wydając wyrok. Ale zasadniczą funkcją sędziego jest orzekanie, czyli rozstrzygnięcie sporów prawnych, a wielu z nich nie da się, innych zaś wręcz nie powinno się, rozstrzygać na drodze wyjaśniania znaczenia.<sup>14</sup>

Innymi słowy, kwestia znaczenia jest ciekawa i czasem nawet istotna, ale przede wszystkim musimy zająć się naszą pracą, a poszukiwanie znaczenia może nie przynieść żadnych rezultatów i w związku z tym w niczym nam nie pomoże, albo – prowadząc do absurdalnych wniosków – może wręcz postawić pod znakiem zapytania sens naszych działań. Przykładem takiego absurdu są dla Ricklessa prawodawcy, którzy ustanawiają przepis „zakaz poruszania się pojazdami po parku”, rozumiejąc przez to „psom zakaz wstępu na teren miasta”<sup>15</sup>. Byłoby błędem zdaniem Ricklessa, „gdyby sędzia uznał, że ów przepis zabrania psom wstępu na teren miasta, a nie samochodom wjazdu do parku”<sup>16</sup>. I tak, i nie. Byłoby to błędem jako element polityki społecznej, a w sferze *public relations* stanowiłoby to prawdziwą katastrofę, a więc także pomyłkę z politycznego punktu widzenia, jednak w warstwie interpretacyjnej można by orzeczenie sędziego ocenić jako prawidłowe. Gdyby okazało się, że ci, którzy wprowadzili ów przepis, przez „zakaz poruszania się pojazdami po parku” mieli na myśli „psom zakaz wstępu na teren miasta”, wtedy takie właśnie znaczenie miałyby ich formuła. (Cały język ma naturę umowną [*code-like*], w związku z czym mamy tu do czynienia nie tyle z napięciem pomiędzy zwykłym, dosłownym znaczeniem i znaczeniem umownym, co z napięciem między dwoma formami znaczenia umownego, z których jedna została przyjęta przez większą grupę ludzi.) Można wówczas dojść do wniosku, że z rozmaitych względów społeczeństwo nie jest w stanie zaakceptować takiego znaczenia i zaproponować,

by go nie uznawano, lecz trzeba jasno zdać sobie sprawę z tego, co się w takiej sytuacji robi: odrzuca się znaczenie przepisu po to, by móc go stosować w sposób sensowny (brzmi zabawnie, prawda?). W ten sposób potwierdzilibyśmy tezę Ricklessa, że w przypadku niektórych sporów po prostu nie powinno się „rozstrzygać na drodze wyjaśniania znaczenia”<sup>17</sup>.

Greenwalt przychyliła się do tego poglądu, stwierdzając, że często orzecznictwo nie stara się precyzyjnie określić znaczenia tekstu. Dodaje, że w wielu przypadkach „takie postępowanie jest jak najbardziej pożądane”<sup>18</sup>. Vermeule z kolei wyjaśnia, dlaczego takie postępowanie może być pożądane. Badanie znaczenia tekstu („maksymalizowanie intencjonalizmu”<sup>19</sup>, jak to Vermeule określa) „pociąga za sobą koszty bezpośrednie i potencjalne związane z zapuszczaniem się coraz dalej i dalej w poszukiwaniu dowodów na takie czy inne intencje ustawodawcy”<sup>20</sup>. Maksymaliści są narażeni jego zdaniem na „dezorientację spowodowaną dużą ilością sprzecznych dowodów”<sup>21</sup> i w rezultacie podejmują decyzje, które cechuje brak spójności i precyzji. Lepiej odwołać się do „ograniczonego zestawu materiałów źródłowych” – zestawu z góry zdefiniowanego jako źródło znaczenia – ponieważ wtedy interpretator od razu wie, że poszukiwanie znaczenia można będzie ograniczyć do tychże materiałów. Vermeule określa tę strategię mianem „optymalizowania intencjonalizmu”<sup>22</sup>. Optymalizujący intencjonalista „korzysta z zasady ograniczającej: rezygnuje z dalszych poszukiwań, jeśli spodziewane korzyści z nich płynące są mniejsze, niż wymagane koszty”<sup>23</sup>. Z podsumowania Vermeule’a wynika, że taka zasada „usprawiedliwia rozpatrzenie ograniczonej ilości informacji, które mogłyby mieć wpływ na intencje ustawodawcy”<sup>24</sup>. Taka zasada usprawiedliwia znacznie więcej – także zaniechanie poszukiwań znaczenia, gdy tylko pojawią się pierwsze trudności, albo kiedy trzeba będzie zwiększyć nakłady. Warto się zastanowić, czy założenie, na którym oparte jest to usprawiedliwienie – wydajność ma priorytet w stosunku do prób zrozumienia, co znaczy dane prawo – byłoby do zaakceptowania, gdyby przedstawić je jasno i bez ogródek. Vermeule kończy swój esej wyrażając nadzieję, że „uświadomi on wszystkim już interpretującym, a także uczącym się dopiero interpretacji prawa, iż metoda maksymalizująca nie jest nieunikniona, albowiem stanowi tylko jedną z możliwości pośród dostępnych strategii podejmowania decyzji”<sup>25</sup>. Rzeczywiście, stanowi jedną z dwóch możliwości w sytuacji, kiedy mamy do czynienia z wyborem pomiędzy interpretacją, a czymś, co interpretacją nie jest (jest natomiast analizą kosztów i zysków). Osoba dokonująca wyboru, do którego zachęca Vermeule, przestaje być interpretatorem, ponieważ nie interesuje jej już pytanie „Co znaczy ten tekst?”. Zostało ono zastąpione pytaniem „Co możemy z tym tekstem zrobić?”, na które odpowiedź brzmi: „Co tylko chcemy, albo co uznamy za słuszne”. Scalia obawiał się, że dociekanie intencji naraża nas na legitymizację kaprysów interpretatora<sup>26</sup>. Powinien raczej żywić obawy przed sytuacją, w której dochodzi do rezygnacji z takich dociekań, a interpretator (które już właściwie nim nie jest) ma pełną swobodę wyboru, jak sformułować wnioski będące wyrazem jego poglądów i preferencji<sup>27</sup>.

Nie mam nic przeciwko stosowaniu tak zwanych zasad ograniczających. Są one w powszechnym użyciu – wspomnieliśmy zasadę, która mówi, że podnosząc rękę w czasie aukcji, stajemy się właścicielami nikomu niepotrzebnego grata, nawet jeśli nie taka była nasza intencja – i zawsze można powołać się na ich wagę dla utrzymania stabilności i przewidywalności prawa. Chodzi mi tylko o to, że zasady ograniczające nie są zasadami interpretacyjnymi, lecz zasadami, które mówią nam, kiedy należy zaprzestać interpretacji i zająć się czymś innym. Jestem jak najbardziej skłonny przyznać, że w pewnych przypadkach (może nawet w wielu) poszukiwanie znaczenia albo napotyka na zbyt duże trudności, by system prawny mógł efektywnie funkcjonować, albo wręcz może prowadzić do podważenia sensu danego przepisu prawnego, a wtedy upieranie się przy poszukiwaniu znaczenia byłoby niezdrowe. Twierdzą jedynie, że uświadomienie sobie przeszkód, jakie stoją na drodze do określenia znaczenia i przyjęcie do wiadomości, że czasami zajmowanie się znaczeniem w ogóle nie ma sensu, nie zmieniają faktu, iż odpowiedź na pytanie „Co znaczy tekst?” brzmi: „Tekst znaczy to, co ma na myśli jego autor [*what its author intends*]”. A skoro tak, to tekst nie będący tworem intencjonalnym żadnego autora, nie ma znaczenia, ponieważ nie jest w ogóle tekstem.

### III.

Tak też należy podejść do rozbudowanego przykładu, jaki proponuje nam Walter Sinnott-Armstrong. Jego punkt wyjścia jest następujący: w drzewo uderzył piorun i „pozostawił na nim ślady [*marks*]”, które można odczytać jako słowo „STOP”<sup>28</sup>. Ponadto Sinnott-Armstrong zakłada, że od wielu lat „kierowcy, którzy dojeżdżają do skrzyżowania i widzą to drzewo, zatrzymują się za każdym razem”. Pewnego dnia jeden z kierowców nie zatrzymuje się (może należało by powiedzieć, że „przejechał drzewo?”), a w jego samochód uderza pojazd innego kierowcy, który opierał się na założeniu, że dojeżdżający do drzewa zatrzymują się<sup>29</sup>. Sinnott-Armstrong każe nam wyobrazić sobie, że w następstwie tego wypadku toczy się sprawa w sądzie i sędzia „przyznaje odszkodowanie kierowcy, z którym zderzył się ten, który nie zatrzymał się przed drzewem, a wyrok zostaje podtrzymany w sądzie drugiej instancji”<sup>30</sup>. Podsumowując, Sinnott-Armstrong stwierdza, że po pierwsze taki wyrok wcale nie jest „rażąco nieprawidłowy”, a po drugie okoliczności zdarzenia „wskazują, iż ślady na drzewie mają prawnie obowiązujące znaczenie słowne”<sup>31</sup>. A jednak te dwa wnioski należało by rozdzielić. Kwestia, czy wyrok jest prawidłowy bądź nieprawidłowy, nie ma związku z tym, czy ślady pozostawione przez piorun mają znaczenie, czy też nie. W uzasadnieniu takiego wyroku można na przykład wykorzystać argument, iż kierowca, który się nie zatrzymał, ponosi odpowiedzialność za działanie nieostrożne i lekkomyślne, ponieważ zwyczaje, nawyki i związane z nimi zdolności przewidywania zachowań innych ludzi były w tym przypadku silnie zakorzenione wśród okolicznych kierowców. Można by też upierać się (choć to już uznano by pewnie za przesadę), iż w interesie społecznym leży przestrzeganie takiego zwyczaju, mimo że nie istnieje dla niego żadne uzasad-

nienie prawne. Tutaj tok rozumowania mógłby wyglądać następująco: „powszechnie znane i uznawane [*publicly accessible*]”<sup>32</sup> znaczenia słów – nawet znaczenia słów, których tam nie ma – są niezbędne z punktu widzenia przewidywalności prawa. Mianowicie należy wziąć pod uwagę, że wszyscy członkowie społeczności lokalnej traktowali ślady na drzewie tak, jakby to było słowo. My wiemy jednak, że owe ślady słowem nie były. W najlepszym razie przypominały wyraz – nie stworzył ich wszak nikt działający celowo – w związku z czym sąd, opierając swój wyrok na tym, że wielu okolicznych mieszkańców postępuje tak, jakby ślady miały znaczenie, uznałby za podstawę swojej decyzji pomyłkę, jako że ślady na drzewie nic nie znaczą, mają bowiem charakter przypadkowy [*random*]. Sąd nie uprawomocniłby w ten sposób językowego znaczenia śladów, tylko pomyłkę popełnianą przez tych wszystkich, którzy myślą, że ślady mają znaczenie. (Samo zagadnienie sądowego uprawomocnienia pomyłki nie jest wcale takie osobliwe – do tego rodzaju sytuacji doszło, kiedy gimnastykowi Paulowi Hammowi pozwolono zatrzymać złoty medal<sup>33</sup>.) Sąd, który wydałby taki wyrok, nie zająłby tym samym stanowiska co do ogólnej kwestii interpretacji związku pomiędzy znaczeniem i intencją – sąd ów zajmowałby się prawem, a nie filozofią języka – i mógłby podjąć ostateczną decyzję w ogóle nie wypowiadając się na temat tego, czy ślady na drzewie oznaczają „stop”. Tego rodzaju kwestię prawną – czy należy popierać takie zachowanie i uprawomocnić w ten sposób od dawna popełnianą i niosącą za sobą poważne konsekwencje pomyłkę? – da się bez większych trudności oddzielić od pytania, czym jest znaczenie tekstu. Sąd, który zachowałby się tak, jak to zakłada Sinnott-Armstrong, postąpiłby dokładnie według wytycznych Vermeule’a dla interpretatorów optymalizujących - pomijając zupełnie zagadnienie znaczenia, aby podjąć decyzję na podstawie takich przesłanek, jak wydajność, stabilność, przewidywalność, które uznałby za ważniejsze z punktu widzenia swoich zadań.

Sinnott-Armstrong mógłby mi odpowiedzieć (jak to zresztą czyni w swoim eseju), że jego przykład dowodzi, iż kwestia znaczenia jest rozstrzygana przez wspólnotę interpretatorów, a nie intencję autora: ślady mogą nabrać znaczenia, nawet jeśli nikt go nie miał na myśli, pod warunkiem że takie znaczenie uzgodnią ze sobą ci, którzy stykają się z owymi śladami: „Znaczenie śladów zależy od sposobu, w jaki rozumie je miejscowa społeczność, a nie od sposobu, w jaki powstały”<sup>34</sup>. Można to określić jako regułę „decyzja należy do interpretatorów (czytelników)”, często zresztą spotykaną w literaturze przedmiotu. I tak na przykład Richard Shusterman twierdzi, że „konieczne do zagwarantowania znaczenia intencje można by powierzyć czytelnikom tekstu (lub kolektywowi wspólnoty interpretacyjnej), a nie jego pierwszemu, <historycznemu autorowi>”<sup>35</sup>. Takie stanowisko w jego przekonaniu znajduje uzasadnienie w historii recepcji tekstów, historii, w ramach której określenie znaczenia tekstu podlega kolejnym zmianom wraz z nadejściem nowego pokolenia czytelników. Zdaniem Shustermana to intencje tych czytelników, a nie intencja autora, „wywierają wpływ na kierunek i kształt rozumienia (...) w sposób zupełnie nie do przewidzenia przez autora”<sup>36</sup>. Jako że takie rozumienie zmienia się,

zmieniają się również „właściwości i znaczenia” tekstu, ponieważ „interpretacja i wiedza zawsze wywołują zmiany w przedmiocie, którym się zajmują”<sup>37</sup>. W związku sposób ujmuje to Raymond W. Gibbs, Jr: „Czytelnicy (i słuchacze) często (...) wykraczają poza to, co pisarz (lub mówca) miał na myśli”<sup>38</sup>.

Z empirycznego punktu widzenia jest to oczywiście zgodne z prawdą: historia recepcji dostarcza wielu dowodów na to, że temu samemu tekstowi przypisuje się krańcowo odmienne znaczenia. Można także powiedzieć, że owe znaczenia „wykraczają” poza intencję autora. Pytanie tylko, czy to „wykraczanie” oznacza niepowodzenie w staraniach zmierzających do ustalenia znaczenia (staraliśmy się ustalić zamierzone przez autora znaczenie, ale posunęliśmy się za daleko), czy może stanowi raczej pozytywne osiągnięcie właśnie dlatego, że udało nam się w imię swobody czytelnika przezwyciężyć ograniczenia narzucone przez wąsko rozumiane intencje autora? Czy „wykraczanie” to niefortunna konsekwencja trudności, jakie w niektórych przypadkach towarzyszą ustalaniu, co autor miał na myśli, czy też odnosi się ono do twórczych aspektów lektury, do sytuacji, kiedy czytelnicy zapuszczają się śmiało tam, gdzie przed nimi nie ważył się jeszcze wkroczyć żaden interpretator? To jasne, że Sinnott-Armstrong, Shusterman i Gibbs wybraliby drugą opcję, która „wykraczanie” traktuje jako cel interpretacji i powód do dumy. Ale przecież nie taka motywacja przyświeca czytelnikowi, który usiłuje podważyć wcześniejsze interpretacje, by zastąpić je swoją. Taki czytelnik jest przekonany, że (w końcu) odkrył prawdziwe znaczenie tekstu – znaczenie, które autor miał na myśli. Gdyby było inaczej, kolejni interpretatorzy nie zadawaliby sobie trudu, by wykazywać, że poprzednie odczytania były błędne, albo że argumenty przytoczone dla ich poparcia były niezbyt przekonujące, a dopiero ich interpretacja rozwiązuje całą zagadkę. Jeśli jednak w tym wszystkim chodzi tylko o to, żeby wykazać się większą pomysłowością od kolegi po fachu, może po prostu od razu przejdziemy do rzeczy, darując sobie wszystkie te interpretacyjne spory i wywody? Wszak mają one sens tylko wtedy, gdy mowa o „tym samym” tekście, który wspólnie uznajemy za przedmiot naszych dociekań. Sinnott-Armstrong, Shusterman i Gibbs nie odróżniają empirycznej trudności – rzeczywiście niełatwo ustalić, co znaczy dany tekst nawet wtedy, gdy wielu interpretatorów już wcześniej próbowało tego dokonać – od programowego postępowania [*agenda*] polegającego na wysuwaniu jak największej liczby proponowanych znaczeń. Jeżeli ktoś kieruje się takim programem, dlaczego całkiem nie pozbędzie się argumentów na poparcie swojej interpretacji i towarzyszącego jej wywodu? Można równie dobrze pozbyć się też samego tekstu, do czego i tak dochodzi, jeśli przyjmiemy założenie, że interpretacja zawsze zmienia to, co jest jej przedmiotem (i nie ma w tym nic złego). Zakładając coś takiego – przyjmując regułę „decyzja należy do czytelnika” – nastawiamy się nie na właściwe zrozumienie tekstu (choćby dlatego, że nie ma już tekstu), lecz na stworzenie interpretacji, która spełni nasze oczekiwania i zamierzenia.

Można by zaoponować, wskazując, że w końcu niewiele różni stanowisko oparte na regule „decyzja należy do czytelnika” od wersji intencjonalizmu, którą proponują Larry Alexander, Steven Knapp, Walter Benn Michaels i autor tego tekstu. Powtarzamy ciągle, że intencjonalizm to po prostu właściwa odpowiedź na pytanie, czym jest znaczenie tekstu, a nie metoda. Świadomość, że staramy się dotrzeć do intencji, nie pomaga nam w żaden sposób w interpretacji tego czy innego tekstu. Musimy jeszcze ustalić, czym jest ta intencja, a w większości przypadków próba takiego ustalenia prowadzi do sporów, w których interpretatorzy, wysuwając różne koncepcje intencji powołującej tekst do życia, w odmienny sposób opisują jego „właściwości i znaczenia”. Czy w takim razie przedstawiona tutaj historia owych korekt i wciąż nowych opisów nie przypomina jednak tego, co Shusterman określa jako „ciągłe, budzące nieustające spory konstruowanie rozumienia i interpretacji”<sup>39</sup> tekstu? Być może, ale nawet gdyby obie historie – i ta, w której biorą udział poszukiwacze autorskiej intencji, i ta, w której interpretatorzy wierzą w swoje prawo (i obowiązek) do wykraczania poza ową intencję – były identyczne pod względem swojego przebiegu, tylko członkowie pierwszej grupy byłiby w stanie podać powód (zakładając, że nie jest nim dobra zabawa), dla którego zajmują się tym, czym się zajmują i pozytywnie lub negatywnie ustosunkowują się do ustaleń innych interpretatorów. Tylko ci, którzy dążą do określenia intencji, mogliby pochwalić się przedmiotem badań nadającym sens ich wysiłkom.

Właśnie dlatego stanowisko intencjonalne jest tak istotne, mimo że nie przedstawia sobą żadnej wartości metodologicznej. (Nie wskazuje nam, jak postępować, a jedynie opisuje, co robimy.) Ktoś przekonany o tym, że usiłuje ustalić intencję, napotkawszy nowe informacje, może zawsze postawić sobie pytanie: czy pozwalają mi one lepiej poznać przedmiot moich badań? Ktoś o odmiennych przekonaniach nie może sobie postawić tego rodzaju pytania albo dlatego, że nie istnieje przedmiot jego badań albo dlatego, że takich przedmiotów jest zbyt wiele i nie da się ich odróżnić. W gruncie rzeczy istnieje tylko jedna logiczna odpowiedź na pytanie „co znaczy tekst?” Nie może on znaczyć tego, co uznają za jego znaczenie czytelnicy, bo wtedy rywalizacja na interpretacje byłaby pozbawiona reguł (i nie dało by się ustalić zwycięzcy). Stałaby się grą w rodzaju tej, którą H. L. A. Hart określił ironicznie jako „sędziowaną przez samych zawodników [*the game of scorer's discretion*]”<sup>40</sup>. Tekst nie może też, jak się wcześniej przekonaliśmy, znaczyć tego, co znaczą słowa same w sobie (na takim przekonaniu zasadza się stanowisko tekstualne, które nie ma jednak racji bytu), ponieważ bez domniemania intencji same słowa (nawet nie słowa – przypomnijmy sobie drzewo ze śladami po piorunie) nie znaczą nic. Znaczenia tekstu nie znajdziemy także w słowniku, który mówi nam o słowach w nim zawartych, ponieważ słownik zawiera tak naprawdę zapis dotychczasowych intencji, jakimi kierowali się używający danego wyrazu, a więc zapis wielu możliwych znaczeń pozbawiony jakichkolwiek wskazówek co do tego, które z nich jest właściwe, a więc oddające intencję autora. (Poza tym kolejny autor może rozszerzyć zakres znaczeniowy danego wyrazu – tak dokonują się często

zmiany w leksyce – w sposób, który będzie wymagał wprowadzenia poprawek do słownika.) Tekst nie znaczy również tego, co określają obowiązujące w danej chwili konwencje, ponieważ konwencje nie mają intencji i nie tworzą tekstów. Znaczenie tekstu nie sprowadza się też do tego, co mógłby przez zawarte w nim słowa rozumieć przeciętny lub idealny interpretator, ponieważ nikt taki nie był tego tekstu autorem, a przypisanie mu autorstwa na zasadzie odgórnego decyzji sprowadza się do zmiany tekstu, a nie jego interpretacji. Zostaje nam tylko jeden kandydat i jedna odpowiedź na postawione wcześniej pytanie: tekst znaczy to, co ma na myśli jego autor.

Skoro tekst znaczy to, co ma na myśli jego autor, wiele sporów o to, jak powinna wyglądać interpretacja prawa, traci swoją wagę i sprowadza się zaledwie do ilustracji tego, jak silnie jedna pomyłka może oddziaływać na całą dziedzinę. Przyjrzyjmy się na przykład pracy Johna Manninga *Textualism and the Equity of the Statute* [*Tekstualizm a system prawa słuszności*]<sup>41</sup>. Gdy tylko uświadomimy sobie, że w przekonaniu Manninga taki tytuł określa dwie odmienne możliwości interpretacji, wiemy już (przynajmniej ja wiem), że na kolejnych 127 stronach nie znajdziemy niczego, co stanowiłoby wartościowy wkład w teorię. Pierwsze zdanie drugiego akapitu Manninga brzmi: „Kwestia wyboru pomiędzy tekstem i celem zawsze stanowiła problem dla prawników zajmujących się interpretacją zapisów ustawowych (...)”<sup>42</sup>. Wcale nie. Jeśli zajmujemy się interpretacją zapisów ustawowych (a pamiętajmy, że prawo nie musi się zawsze do tego sprowadzać), to już z założenia staramy się zrozumieć cel każdej ustawy. Problem (jeżeli przyjmiemy, że to w ogóle właściwe słowo) interpretacji zapisów ustawowych stanowią spory między tymi, którzy na różne sposoby opisują przebieg i zadania samego procesu interpretacji prawa, jednak te różnice nie przekładają się (i nie mogą się przekładać) na odmienne sposoby interpretowania, ponieważ istnieje tylko jeden taki sposób. Historia, którą Manning przytacza, to nie – wbrew temu co sam twierdzi – historia wzlotów i upadków różnych opcji interpretacyjnych. Nie istnieją *różne* opcje interpretacyjne, mimo że mamy do czynienia z różnymi (jednak nie opcjonalnymi) sposobami realizacji zadania polegającego na ustaleniu intencji (do tego właśnie zawsze i bez wyjątku sprowadza się interpretacja). W związku z tym historia Manninga to historia upadków i wzlotów różnych sposobów opisywania interpretacji. Kiedy zwraca on uwagę, że „reguła <dosłownego znaczenia> [*the 'plain meaning' rule*] w końcu zastąpiła prawo słuszności jako elementarne prawo w Anglii”<sup>43</sup> albo że już na wczesnym etapie sprawowania swojej funkcji „Marshall, Sędzia Naczelny Sądu Najwyższego, zaczął się skłaniać ku teorii <orzekania w myśl intencji ustawodawcy> [*the faithful agent theory*] jako zasadniczej podstawie interpretacji zapisów ustawowych [*statutory interpretation*]”<sup>44</sup>, Manning tak naprawdę przywołuje przykłady zmian w teoretycznych opisach interpretacji, a nie w samej praktyce. Oczywiście teoretyczne opisy również mają swoją historię i dla badacza mogą one stanowić przedmiot zainteresowania; jeśli uzna, że warto się swoją wiedzą podzielić, może zawsze przedstawić nam historię zmian, jakie zaszły w sposobie opisy-

wania interpretacji zapisów ustawowych. Nie dowiedzielibyśmy się jednak z takiej historii ani jak dawniej interpretowano – to już wiemy: ustalano lub poszukiwano intencji - ani jak interpretować się powinno. (To też już wiemy.) Może i reguła dosłownego znaczenia zastąpiła dążenie do ustalenia zamiaru [*purpose*] w podręcznikach prawa, ale ponieważ reguły tej nie da się zastosować – znaczenie w oderwaniu od zamiaru nie istnieje, a zamiaru nie da się wywieść ze słów samych w sobie – fakt ten w najmniejszym nawet stopniu nie wpływa na interpretację. Esej Manninga mógłby stanowić interesujący wkład w dyskusję nad interpretacją, gdybyśmy spojrzeli na niego jako na opis przykładów, gdzie w poszczególnych okolicznościach rozmaici interpretatorzy szukali śladów prowadzących do intencji. Wtedy moglibyśmy dowiedzieć się czegoś na temat różnych strategii realizacji jedynego możliwego zadania, jakie pozwala nam określać to, co robimy mianem interpretacji – zadania polegającego na próbie ustalenia, co miał na myśli rozmyślnie działający osobnik gatunku ludzkiego.

#### IV.

Czas na podsumowanie; posłużę się do tego celu esejem Natalie Stoljar. Profesor Stoljar dokonuje przeglądu różnych metod interpretacji prawa i w pewnym momencie przedstawia listę najczęściej spotykanych zarzutów wobec intencjonalizmu. Pierwszy z nich ma charakter „epistemologiczny”<sup>45</sup>: jako że dowody na taką, a nie inną intencję „są często niejednoznaczne, niekompletne lub niejasne, interpretator może napotkać trudności ze sformułowaniem przekonującego uzasadnienia tezy, iż jego interpretacja jest zgodna z rzeczywistą intencją danego autora”<sup>46</sup>. Tylko że to nie zarzut wobec stanowiska, które mówi, że tekst znaczy to, co ma na myśli jego autor. Jeżeli już, to mamy tu do czynienia co najwyżej ze skargą na potencjalne trudności z ustaleniem owej intencji. Zakładając, że powyższe stanowisko jest słuszne, empiryczne trudności związane z wprowadzeniem go w życie mają charakter ni mniej ni więcej tylko właśnie empiryczny, w związku z czym nie mogą w najmniejszym stopniu podważyć intencjonalizmu.

Trzeba sobie jasno powiedzieć, że dowody empiryczne nie są w stanie ani podważyć, ani też wesprzeć stanowiska intencjonalnego. Stanowisko to nie ma z dowodami empirycznymi nic wspólnego - jego sens sprowadza się do koncepcji, która nie została wywiedziona z doświadczenia. To skomplikowana teza, więc sięgnijmy po pomoc w jej rozwinięciu do fragmentu *Politycznego liberalizmu* pióra Johna Rawlsa<sup>47</sup>. W Wykładzie II Rawls analizuje podstawowe elementy pojęcia obywatelstwa. Ostatni z nich zakłada, iż „obywatele posiadają właściwą moralną dyspozycję psychologiczną [*reasonable moral psychology*]”<sup>48</sup>. Innymi słowy „mają zdolność przyswajania sobie koncepcji sprawiedliwości i uczciwości oraz pragnienie, by postępować zgodnie z ich wymogami”<sup>49</sup>. Rawlsowi nie chodzi, jak nas natychmiast zapewnia, o to, że obywatele rzeczywiście mają tego rodzaju pragnienie i da się to potwierdzić empirycznie. Chodzi mu natomiast o to, że ci, którzy akceptują to, co określa on jako

„zamyśl polityczny”, powinni postępować tak, jakby je mieli, powinni – niczym aktor odgrywający rolę - stwarzać pozory posiadania dyspozycji psychologicznej, którą przypisują im (takiego określenia używa sam Rawls) założenia politycznego liberalizmu. Najkrócej rzecz ujmując, taka dyspozycja to jak „pierwotne stanowisko”, artefakt i zabieg rozumowy. (W tym miejscu Rawls opiera się na Kancie, który stwierdza, że wewnętrzny status moralny obywateli nie ma znaczenia w państwie zorganizowanym w oparciu o formalny imperatyw szacunku dla autonomii innych, ponieważ w takim państwie nawet diabeł będzie zachowywał się zgodnie z tym imperatywem, a więc wbrew sobie będzie postępował właściwie.) Dlatego też Rawls określa dyspozycję, którą opisuje, jako „filozoficzną, a nie psychologiczną”: „Nie jest to dyspozycja, której źródła można doszukać się w nauce o naturze ludzkiej – to raczej system pojęciowy (...) będący wyrazem pewnej politycznej koncepcji osoby i pewnego ideału obywatela”<sup>50</sup>. Czyli, inaczej mówiąc, moralna dyspozycja psychologiczna Rawlsa nie stanowi odpowiedzi na pytanie „Jak naprawdę ludzie postępują?” (tak brzmi zasadnicze pytanie Psychologii), ale pokazuje, jaki model postępowania należy założyć (czyli przypisać obywatelom), jeśli podstawowe zasady zamysłu politycznego mają być kompletne i racjonalne. Jak pisze Rawls w dalszej części swojej pracy, „Brak uzasadnienia ze strony psychologii kognitywnej nie ma tu nic do rzeczy”<sup>51</sup>, ponieważ istotna jest spójność całego zamysłu, a nie jego zgodność z rzeczywistymi zachowaniami obywateli.

Tak samo rzecz się ma z intencjonalizmem. Stwierdzenie, iż interpretacja zawsze i bez wyjątku sprowadza się do ustalenia intencji, nie stanowi odpowiedzi na pytanie „Co się dzieje w umyśle interpretatora?” – odpowiedź na takie pytanie wymagałaby analizy fal mózgowych, procesów myślowych, praktyk instytucjonalnych i wielu innych zabiegów. Stwierdzenie to stanowi natomiast odpowiedź na pytanie „Jak musi wyglądać interpretacja – co musimy założyć – żeby takie pojęcia jak porozumienie, spór, błąd, weryfikacja i korekta miały jakikolwiek sens?”. Intencjonalizmu nie obali, ani nawet nie podda w wątpliwość cały szereg empirycznych trudności (takich jak wielu autorów tego samego tekstu, dzieło napisane dawno temu, bezosobowe autorstwo instytucjonalne), przed którymi staje interpretator usiłujący ustalić intencję. Stanowisko intencjonalne można by poddać w wątpliwość albo nawet obalić, gdyby ktoś zdołał wykazać, że istnieje jakaś inna odpowiedź na pytanie „Czym jest znaczenie tekstu?”, która byłaby do racjonalnego pogodzenia [*rationally compatible*] z takimi pojęciami jak porozumienie, spór, błąd, weryfikacja i korekta. Jak dotąd nikomu to się nie udało i wątpię, by coś takiego miało się zdarzyć w przyszłości.

Kolejny często spotykany zarzut – Stoljar nazywa go „zarzutem nieistniejącej intencji”<sup>52</sup> – jest bliskim krewnym pierwszego. Opiera się na tym, że w grupach, jakimi są ciała ustawodawcze, „pojedyncze osoby kierują się różnymi celami i intencjami. Jak zatem połączyć indywidualne intencje, tak aby intencja grupowa stanowiła wiarygodne odzwierciedlenie intencji odpowiedzialnej za ustawę?”<sup>53</sup>. Tak postawione pytanie myli intencję z motywem – mimo że poszczególni członkowie ciała ustawodawczego mogą kierować się różnymi

motywami podpisując się pod daną ustawą, mogą też postępować zgodnie ze wspólną intencją, by ustawa została przyjęta i zaczęła obowiązywać. Ale założmy, że różni członkowie ciała ustawodawczego rozumieli coś innego przez konkretne sformułowania użyte w ustawie – użyto słowa „kaczka” i część głosujących zrozumiała, że chodzi o ptaka, a pozostali myśleli o kaczce dziennikarskiej. Co począć w takiej sytuacji? J. L. Austin powiedziałaby pewnie, że sprawa wygląda paskudnie, bo mamy do czynienia z dwoma różnymi tekstami i dwoma niezależnymi znaczeniami; nie ma też sposobu, by je sprowadzić do wspólnego sensu, trzeba więc pomyśleć o jakimś innym rozwiązaniu na przyszłość. To byłaby jednak bardzo nietypowa sytuacja. W większości przypadków teksty stworzone przez wielu autorów nie stanowią specjalnego problemu dla interpretatorów. Ci sami teoretycy, którzy wysuwają „zarzut nieistniejącej intencji” wobec intencjonalizmu głoszonego przez Knappa i Michaela, bez wahania opierają swoją interpretację ich poglądów na założeniu wspólnej obu badaczom intencji. Albo weźmy inny przykład: Perri O’Shaughnessy, autorka bestsellerowych kryminałów. W jej książkach na wewnętrznej stronie okładki widnieje adnotacja informująca, że autorkami powieści są dwie siostry<sup>54</sup>. Mimo to na jednej z pierwszych stron wśród cytowanych fragmentów recenzji zachwalających książkę – napisanych przez kogoś, kto z pewnością ma dostęp do tego rodzaju wiadomości – mowa o dorobku O’Shaughnessy i jej fabułach; inni recenzenci, także świadomi całej sytuacji, chwalą sposób realizacji zamysłu autorki. A gdyby tak okazało się, że jedna z sióstr zamierzała napisać najzwyklejszy kryminał, a druga alegorię wojny z terroryzmem i ani jedna, ani druga nie znała intencji siostry, kiedy pracowały wspólnie nad rękopisem? Znowu mielibyśmy do czynienia z dwiema intencjami, dwoma tekstami i dwoma znaczeniami, a recenzenci byłiby w kropce, nie wiedząc które z nich opisać. Rzeczywiście jest to dylemat, ale w żaden sposób nie podważa on tezy, że tekst znaczy to, co ma na myśli jego autor.

Istnieje jeszcze inna możliwość: zamiast dwóch osób mających różne intencje, jedna osoba mająca różne intencje. Taka możliwość, jak twierdzi Stoljar, każe nam zmierzyć się z „zarzutem nieokreśloności”<sup>55</sup>:

Nawet w najprostszych przypadkach, takich jak interpretacja współczesnych tekstów autorstwa pojedynczych pisarzy, autorzy często mają kilka różnych intencji równocześnie. Na przykład autorzy mogą mieć na myśli zarówno konkretne pomysły na zastosowanie przepisu – dajmy na to, przyzwolenie na segregację rasową – i ogólny zamysł, który może polegać na ochronie zasady równości.<sup>56</sup>

Tacy autorzy nie mają jednak dwóch intencji, tylko jedną – ich intencją jest przyzwolenie na segregację, przy czym intencja ta jest podporządkowana założeniu, że nie ma sprzeczności między segregacją a równością. (Takie właśnie założenie przyświecało niejednomyślnemu wyrokowi w sprawie Plessy’ego<sup>57</sup>.) Można się z tym nie zgadzać i upie-

rać, że autorzy ci popełniają błąd myśląc w ten sposób, bo segregacja już z definicji jest sprzeczna z zasadą równości, ale byłby to zarzut wobec rozumowania, które skłoniło ich do przyjęcia tej konkretnej intencji, a nie wywód zmierzający do ustalenia, czy w ogóle ją mają albo czy nie kierują się dwoma różnymi intencjami. Czy autor może mieć dwie sprzeczne ze sobą intencje i tak dobrać słowa, by były nośnikami obu? Zapewne, ale w takim przypadku powiedzielibyśmy, że jest to autor „o dwóch umysłach”, a każdy z nich tworzy swój własny tekst i osobne znaczenie. Czyli znowu casus siostr piszących kryminały, tyle że tym razem obie osobowości mieszczą się w jednej czaszce<sup>58</sup>.

Jestem pewien, że istnieje jeszcze więcej takich zagadek i więcej ciekawych sytuacji hipotetycznych, których celem jest wykazanie, że znaczenie tekstu nie sprowadza się do intencji autora. Ale pora już kończyć – życie jest krótkie, czas ucieka, a ja udowodniłem to, co zamierzałem. Tak więc już po raz ostatni, żeby wszystko było jasne, powtarzam, co następuje:

- Tekst znaczy to, co ma na myśli jego autor.
- Nie istnieje znaczenie w oderwaniu od intencji.
- Nie istnieje stanowisko tekstualne, ponieważ tekst jest wtórny w stosunku do intencji [*intention is prior to text*]; bez intencji nie ma tekstu.
- Nie istnieje wybór między znaczeniem zamierzonym, konwencjonalnym, słownikowym, czy też znaczeniem przypisywanym tak zwanemu przeciętnemu lub idealnemu, czy też rozumnemu podmiotowi. Wybierać można tylko spośród określonych na różne sposoby intencji. Słowniki i konwencje nie mają intencji, a autorem tekstu, który właśnie interpretujemy, nie jest żaden tak zwany przeciętny lub idealny, czy też rozumny podmiot.
- Jeśli nie staramy się ustalić intencji, to nie interpretujemy; czasami jednak nie zależy nam na tym, żeby zajmować się akurat interpretacją (zanim wszakże zagniemy zajmować się czymś innym, powinniśmy upewnić się, czy rzeczywiście o to nam chodzi).
- Intencji czytelników, pomijając intencje polegające na dążeniu do ustalenia intencji, nie można traktować jako interpretacji; intencje czytelników powołują do istnienia nowe teksty.
- Żadne z powyższych stwierdzeń nie ma charakteru metodologicznego. Świadomość, że zajmujemy się ustalaniem intencji, nie pomaga nam w jej znalezieniu – dalej musimy zbierać skrzętnie materiały i budować z nich wywód. Z kolei przekonanie, że zajmujemy się czymś innym, nie przeszkadza nam

w interpretowaniu tekstu, bo wówczas i tak szukamy intencji, nawet jeśli upieramy się, że jest inaczej.

- Interpretacja nie jest zagadnieniem teoretycznym, tylko empirycznym, w związku z czym powinno się zaprzestać wszelkich sporów na temat jej istoty. (Już to widzę!)

To by było na tyle. Miłego dnia. (I co mam przez to na myśli?)

*Przełożył Leszek Drong  
Przekład przejrzał i poprawił Jacek Mydla*

## Przypisy:

<sup>1</sup> Antonin Scalia, *Common-Law Courts in a Civil-Law System: The Role of the United States Federal Courts in Interpreting the Constitution*, w: *A Matter of Interpretation: Federal Courts and the Law* (pod redakcją Amy Gutmann), Princeton, Princeton University Press 1997, s. 3 i 17.

<sup>2</sup> Scalia, *Common-Law Courts*, s. 16.

<sup>3</sup> Scalia, *Common-Law Courts*, s. 17.

<sup>4</sup> Scalia, *Common-Law Courts*, s. 17-18.

<sup>5</sup> Scalia, *Common-Law Courts*, s. 23.

<sup>6</sup> Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations: The English Text of the Third Edition* (tłum. G.E.M. Anscombe), Prentice Hall 1973, s. 18e.

<sup>7</sup> Opis stanowiska pluralistycznego znajdzie czytelnik w eseju Kenta Greenawalta *A Pluralist Approach to Interpretation: Wills and Contracts*, „San Diego Law Review” 2005, 42, s. 533. Stanowisko syntetyczne omawia Samuel C. Rickless w pracy *A Synthetic Approach to Legal Adjudication*, „San Diego Law Review” 2005, 42, s. 519.

<sup>8</sup> John Milton, *Lycidas* (red. C.A. Patrides), New York, Holt 1961, s. 6. W oryginale ten dwuwiersz ma następujące brzmienie: „But that two-handed engine at the door/ Stands ready to smite once, and smite no more” – przyp. tłum.

<sup>9</sup> John Milton, *English Minor Poems, Paradise Lost, Samson Agonistes, and Areopagitica*, Chicago, Encyclopaedia Britannica 1952, s. 93-334.

<sup>10</sup> Andrew Marvell, *To His Coy Mistress*, w: *Andrew Marvell* (red. Frank Kermode i Keith Walker), Oxford, Oxford University Press 1990, s. 24, w. 1.

<sup>11</sup> Chodzi o „San Diego Law Review” no. 42 z 2005 roku, w którym ukazał się niniejszy artykuł - przyp. tłum.

<sup>12</sup> Greenawalt, *A Pluralist Approach*, s. 536.

<sup>13</sup> Adrian Vermeule, *Three Strategies of Interpretation*, „San Diego Law Review” 2005, 42, s. 607.

<sup>14</sup> Rickless, *A Synthetic Approach*, s. 521.

<sup>15</sup> Rickless, *A Synthetic Approach*, s. 521-22.

- <sup>16</sup> Rickless, *A Synthetic Approach*, s. 522.
- <sup>17</sup> Rickless, *A Synthetic Approach*, s. 521.
- <sup>18</sup> Greenawalt, *A Pluralist Approach*, s. 537.
- <sup>19</sup> Vermeule, *Three Strategies*, s. 613.
- <sup>20</sup> Vermeule, *Three Strategies*, s. 613-14.
- <sup>21</sup> Vermeule, *Three Strategies*, s. 614.
- <sup>22</sup> Vermeule, *Three Strategies*, s. 614.
- <sup>23</sup> Vermeule, *Three Strategies*, s. 614.
- <sup>24</sup> Vermeule, *Three Strategies*, s. 614.
- <sup>25</sup> Vermeule, *Three Strategies*, s. 628.
- <sup>26</sup> Scalia, *Common-Law Courts*, s. 17-18.

<sup>27</sup> W prywatnych kontaktach Profesor Vermeule obstaje przy tym, że wcale nie zrezygnował z poszukiwania znaczenia na rzecz analizy kosztów i zysków. Twierdzi natomiast, że interpretator optymalizujący „potrafi uchwycić intencję w sposób dokładniejszy niż maksymalizujący”. Ma to sens tylko wówczas, gdy przez maksymalizującego interpretatora Vermeule ma na myśli kogoś, kto będzie szukał dowodów na potwierdzenie intencji nawet wtedy, kiedy już jest przekonany, że zdołał ustalić intencję jako taką. Mógłby tak postępować, gdyż, jak zauważa Vermeule, „każde źródło informacji o intencji należy z założenia uznać za dopuszczalne” - Vermeule, *Three Strategies*, s. 613. Moim zdaniem jednak taka osoba nie zajmowałaby się interpretowaniem, tylko teoretyzowaniem. To znaczy, postępowałaby zgodnie z wywiedzioną z teorii tezą, że pogląd, który sobie wyrobiliśmy, może w każdej chwili zostać obalony przez nieznaną nam jeszcze materiały, które wciąż czekają na odkrycie i w związku z tym żaden pogląd nie jest wystarczająco pewny [*secure*], dopóki nie zbadano i nie uwzględniono każdej potencjalnie istotnej informacji. Krótko mówiąc, w takiej sytuacji interpretacja to, słowami angielskiego poety Edmunda Spensera, „niekończąca się praca” – Edmund Spenser, *The Faerie Queene* (red. A.C. Hamilton), London, Longman 1977, księga IV, pieśń xii, strofa 1, wiersz 1. Tak postępujący interpretator nie musiałby się jednak obawiać, że określi intencję mniej precyzyjnie niż interpretator optymalizujący. Stałoby za to przed realną groźbą, że wcale nie będzie mu dane dotrzeć do intencji, ponieważ dla osoby reprezentującej takie stanowisko teoretyczne ta chwila może nigdy nie nadejść. Z jednej strony mamy zatem stwierdzenie, że interpretację zawsze można zmienić pod wpływem nowych informacji, które to stwierdzenie stanowi tylko empiryczną obserwację dotyczącą historii recepcji. Natomiast co innego oznacza teza, że nieznaną dotąd materiały, które teoretycznie – ale niekoniecznie – możemy odkryć w bliżej nieokreślonej przyszłości, powinny rzucać cień na nasze wysiłki zmierzające do ustalenia intencji wypowiedzi lub tekstu. Różnica po raz kolejny polega na interpretowaniu z jednej strony i teoretyzowaniu z drugiej. Sprowadza się to do tego, że nie ma tak naprawdę intencjonalistów maksymalizujących, a właściwie, dokładniej rzecz ujmując, ci, którzy postępują jak intencjoniści maksymalizujący, nie są w ogóle intencjonalistami, tylko (kiepskimi) teoretykami. Jeśli zrezygnować z rozróżnienia na maksymalizujących i optymalizujących intencjonalistów, mamy do czynienia tylko z intencjonalistami, a więc interpretatorami, którzy szukają informacji na temat intencji. Gdzie będą ich szukać zależy tylko od tego, co uznają za istotną informację i gdzie ich zdaniem istnieje duże prawdopodobieństwo jej znalezienia. Intencjonalista może równie dobrze dojść do wniosku, że takich informacji nie znajdzie w historii ustawodawstwa i poprze swoje wnioski solidnymi argumentami opartymi na danych empirycznych. Jeśli jednak powodem, dla którego rezygnuje z analizy historii ustawodawstwa, jest to, że „spodziewane korzyści z takich badań płynące są mniejsze, niż wymagane koszty”, nie jest tak naprawdę interpretatorem, bo nie kieruje się przesłanka-

mi interpretacyjnymi – tj. związanymi z imperatywem ustalenia intencji – tylko powodami, które wynikają z politycznych i ekonomicznych uwarunkowań istniejących w danej branży.

<sup>28</sup> Walter Sinnott-Armstrong, *Word Meaning in Legal Interpretation*, „San Diego Law Review” 2005, 42, s. 465.

<sup>29</sup> Sinnott-Armstrong, *Word Meaning*, s. 474.

<sup>30</sup> Sinnott-Armstrong, *Word Meaning*, s. 474.

<sup>31</sup> Sinnott-Armstrong, *Word Meaning*, s. 474.

<sup>32</sup> Sinnott-Armstrong, *Word Meaning*, s. 488.

<sup>33</sup> Hammowi pozwolono zatrzymać złoty medal w gimnastyce zdobyty na Letniej Olimpiadzie w 2004r, pomimo że sędziowie popełnili błąd przy podliczaniu wyników. Decyzja została uznana za ostateczną przez Sportowy Sąd Arbitrażowy. Szczegóły na temat decyzji można znaleźć pod <http://www.tas-cas.org/en/pdf/yang.pdf> (dane z 23.04.2005r).

<sup>34</sup> Sinnott-Armstrong, *Word Meaning*, s. 475.

<sup>35</sup> Richard Shusterman, *Interpreting with Pragmatist Intentions*, w: Gary Iseminger, red., *Intention and Interpretation*, Philadelphia, Temple University Press 1992, s. 167 i 169.

<sup>36</sup> Shusterman, *Interpreting*, s. 173.

<sup>37</sup> Shusterman, *Interpreting*, s. 173.

<sup>38</sup> Raymond Gibbs, Jr., *Intentions in the Experience of Meaning*, Cambridge, Cambridge University Press 1999, s. 261.

<sup>39</sup> Shusterman, *Interpreting*, s. 173.

<sup>40</sup> H. L. A. Hart, *The Concept of Law*, Oxford, Clarendon Press 1994, s. 142.

<sup>41</sup> John F. Manning, *Textualism and the Equity of the Statute*, „Columbia Law Review” 2001, 101, s. 1.

<sup>42</sup> Manning, *Textualism*, s. 4.

<sup>43</sup> Manning, *Textualism*, s. 55.

<sup>44</sup> Manning, *Textualism*, s. 86.

<sup>45</sup> Natalie Stoljar, *Survey Article: Interpretation, Indeterminacy and Authority: Some Recent Controversies in the Philosophy of Law*, „Journal of Political Philosophy” 2003, 11, s. 470 i 479.

<sup>46</sup> Stoljar, *Survey Article*, s. 470 i 479.

<sup>47</sup> John Rawls, *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press 1993.

<sup>48</sup> Rawls, *Political Liberalism*, s. 86.

<sup>49</sup> Rawls, *Political Liberalism*, s. 86.

<sup>50</sup> Rawls, *Political Liberalism*, s. 86-7.

<sup>51</sup> Rawls, *Political Liberalism*, s. 120.

<sup>52</sup> Stoljar, *Survey Article*, s. 479.

<sup>53</sup> Stoljar, *Survey Article*, s. 479.

<sup>54</sup> Biografia siostr-pisarek znajduje się na ich stronie internetowej - <http://www.perrio.com> (dane z 23.04.2005r). Przykład oparłem na ich powieści *Invasion of Privacy* z 1996r.

<sup>55</sup> Stoljar, *Survey Article*, s. 479.

<sup>56</sup> Stoljar, *Survey Article*, s. 479.

<sup>57</sup> *Plessy kontra Ferguson*, 163 U.S. 537, 1896, s. 551-2.

<sup>58</sup> Zob. *The Three Faces of Eve* (Twentieth Century Fox, 1957r) i *Sybil* (program telewizji NBC, 1976r).

## O końcu i celu doświadczenia estetycznego<sup>1</sup>

*Koniec wieńczy wszystko*  
SHAKESPEARE

### I

„Doświadczenie” – jak dowcipnie zauważył Oscar Wilde – to nazwa, jaką nadajemy własnym błędom. Czy „doświadczenie estetyczne” jest zatem nazwą głównego błędu nowoczesnej estetyki? Choć przez długi czas uważano je za najistotniejsze spośród pojęć estetycznych – jako obejmujące królestwo sztuki, ale i poza nie wykraczające – w ostatnim półwieczu zaczęto je z coraz większą siłą krytykować. Zakwestionowano nie tylko jego wartość, ale i samo jego istnienie. Jak to się stało, że owo podstawowe niegdyś pojęcie utraciło swoją atrakcyjność? Czy przedstawia sobą jeszcze jakąś wartość? Dwuznaczny tytuł *The End of Aesthetic Experience* [*Koniec/Cel doświadczenia estetycznego*] wskazuje na dwa zamiary, jakie chcę tu zrealizować. Są to: racjonalne przedstawienie upadku doświadczenia estetycznego i argumentacja za uchwyceniem na nowo, a co za tym idzie – przywróceniem mu jego celu<sup>2</sup>.

Choć odnotuję pobieżnie krytykę tego pojęcia w filozofii kontynentalnej, skupię się głównie na jego stopniowym upadku w obrębie dwudziestowiecznej filozofii anglo-amerykańskiej. Nie tylko dlatego, że tutaj upadek ten był najdotkliwszy, ale i z tego powodu, że w tej właśnie tradycji – tradycji Johna Deweya, Monroe Beard-sleya, Nelsona Goodmana i Arthura Danto – sytuuję swoją własną estetykę<sup>3</sup>. Podczas gdy Dewey celebrował doświadczenie estetyczne, czyniąc zeń centralne pojęcie swojej filozofii sztuki, Danto praktycznie je odrzuca, ostrzegając (za Duchampem), że „przyjemność estetyczna to niebezpieczeństwo, którego należy się wystrzeżać”<sup>4</sup>. Jak będę dowodził, stopniowy upadek doświadczenia estetycznego, jaki miał miejsce od Deweya do Danto, odzwierciedla głębokie pomieszanie co do różnorodnych form i funkcji teoretycznych tego pojęcia. Zjawisko to odzwierciedla jednak również rosnące zainteresowanie główną, anestetyczną ideą artystycznej awangardy tego stulecia, co samo w sobie jest symptomem o wiele większych przekształceń, które wraz z tym, jak przechodzimy od kultury doświadczeniowej [*experiential*] do informacyjnej, zachodzą w naszej podstawowej wrażliwości.

Aby w pełni zrozumieć fenomen upadku pojęcia doświadczenia estetycznego, musimy najpierw przypomnieć znaczenie, jakim cieszyło się ono pierwotnie. Niektórzy uznają, że odgrywało ono, *avant la lettre* i pod różnymi postaciami, główną rolę w estetyce przednowożytnej (np. w Platońskim, Arystotelesowym i Tomaszo-

wym ujęciu doświadczenia piękna oraz pojęciach *lentezza* i *delirio* Albertiego i Graviny)<sup>5</sup>. Nie może być jednak wątpliwości, że jego dominacja została ugruntowana wraz z nadejściem nowożytności, kiedy to oficjalnie wprowadzono termin „estetyczny”. Skoro tylko nowożytna nauka i filozofia zniszczyły starożytną, średniowieczną i renesansową wiarę w to, że cechy takie, jak piękno, są obiektywnymi właściwościami świata, to nowożytna estetyka zwróciła się ku subiektywnemu doświadczeniu, aby cechy te wyjaśnić i ugruntować. Nawet gdy filozofia poszukiwała jakiejś intersubiektywnej zgody czy standardu, który spełniłby istotną krytyczną rolę realistycznego obiektywizmu, zazwyczaj identyfikowała to, co estetyczne, nie tylko poprzez subiektywne doświadczenie, ale i z samym tym doświadczeniem.

„Piękno” – powiedział Hume, argumentując za sprawdzianem smaku – „nie jest właściwością rzeczy samych przez się; istnieje jedynie w umyśle, który je ogląda”, choć niektóre umysły są roztropniejsze i bardziej autorytatywne niż inne. Kant z kolei wprost określił podmiotowe doświadczenie „rozkoszy i przykrości” jako „rację determinującą” sądu estetycznego<sup>6</sup>. Co więcej, pojęcie doświadczenia estetycznego spełniało też rolę pojęcia zbiorczego, obejmującego różnorodne jakości, które odróżniano od piękna, ale mimo to łączono ze smakiem i sztuką: pojęcia takie jak wzniosłość i malowniczość.

W dziewiętnastym stuleciu i na początku dwudziestego doświadczenie estetyczne zyskało jeszcze bardziej na ważności, a to dzięki temu, że doświadczenie było ogólnie wysławiane przez wpływowe *Lebensphilosophien*, które miały na celu zwalczanie zagrożenia, jakie niósł mechanistyczny determinizm (dostrzeganego nie tylko w nauce, ale także w niszczących skutkach industrializacji). W filozofiach tych doświadczenie zastąpiło atomistyczne doznanie w roli podstawowego pojęcia epistemologicznego, a jego związek z intensywnie odczuwanym życiem wynika jasno nie tylko z niemieckojęzycznego terminu *Erlebnis*, ale i z witalistycznych teorii Bergsona, Jamesa i Deweya. Podczas gdy sztuka przejęła rolę religii zapewniając nienadprzyrodzoną duchowość w materialnym świecie, doświadczenie objawiło się jako naturalistyczna, choć niemechanistyczna ekspresja umysłu. Ze związku sztuki i doświadczenia zrodziło się pojęcie doświadczenia estetycznego, które dzięki wielkiemu ruchowi artystycznemu przełomu stuleci zyskało ogromne znaczenie dla kultury oraz nieomal religijną intensywność.

Doświadczenie estetyczne stało się wyspą wolności, piękna oraz idealistycznego sensu w świecie, który poza tym był chłodno materialistyczny i zdeterminowany przez prawa; było nie tylko siedliskiem najwyższych przyjemności, ale i środkiem służącym duchowej konwersji i transcendencji; stało się zatem głównym pojęciem wyjaśniającym dystynktywną naturę i wartość sztuki, która sama stawała się coraz bardziej autonomiczna i odizolowana od głównego nurtu materialnego życia i *praxis*. Doktryna sztuki dla sztuki mogła oznaczać tylko to, że sztuka istnieje wyłącznie dla swego własnego doświadczenia. Zaś jej adherenci, chcąc rozszerzyć królestwo sztuki, dowodzili, że wszystko mogłoby zostać uznane za sztukę, jeśli tylko mogłoby wywoływać odpowiednie doświadczenie.

Rzecz jasna, ta pośpieszna genealogia „doświadczenia estetycznego” nie pokazuje w pełni złożonego rozwoju tego pojęcia ani różnorodności teorii i koncepcji, jakie ono obejmuje. Powinna ona jednak przynajmniej zwrócić naszą uwagę na cztery kluczowe dla tradycji doświadczenia estetycznego cechy, których wzajemne powiązanie kształtuje, choć jednocześnie gmatwa, dwudziestowieczne koncepcje tego pojęcia. Po pierwsze, doświadczenie estetyczne jest ze swej istoty wartościowe i przyjemne; nazwijmy to wymiarem wartościującym. Po drugie, jest czymś, co żywo odczuwamy i czym subiektywnie się delektujemy, czymś, co absorbuje nas emocjonalnie i skupia naszą uwagę na swej bezpośredniej obecności, a zatem wyróżnia się na tle zwykłego strumienia rutynowego doświadczenia; nazwijmy to wymiarem fenomenologicznym. Po trzecie jest to doświadczenie znaczące, a nie czyste doznanie; nazwijmy to wymiarem semantycznym (jego afektywna siła i znaczenie razem wzięte tłumaczą, dlaczego doświadczenie estetyczne może być tak przekształcające). Po czwarte, jest to doświadczenie specyficzne, blisko utożsamiane ze specyfiką sztuk pięknych i reprezentujące główny cel sztuki; nazwijmy to wymiarem demarkacyjno-definitywnym.

Powyższe cechy doświadczenia estetycznego wzięte razem nie wydają się, *prima facie*, niespójne. Niemniej jednak, jak zobaczymy, wywołują teoretyczne napięcia, które popchnęły współczesną filozofię do marginalizacji tego pojęcia, a nawet skłoniły niektórych analityków (w szczególności George’a Dickiego) do zaprzeczenia jego istnieniu<sup>7</sup>. Zanim skupimy się na amerykańskiej scenie filozoficznej, dobrze będzie odnotować główne wątki krytyki kontynentalnej. Jedyne bowiem dzięki porównaniu możemy w pełni uchwycić deprecjację doświadczenia estetycznego w filozofii analitycznej.

## II

Kontynentalna krytyka doświadczenia estetycznego – od teorii krytycznej i hermeneutyki po dekonstrukcję i analizę genealogiczną – skupiała się głównie na kwestionowaniu jego fenomenologicznej bezpośredniości i radykalnej odmienności. Choć Theodor Adorno odrzuca jego roszczenia do przyjemności jako ideologiczne skażenie burżuazyjnym hedonizmem, przyłącza się do praktycznie jednogłośnego werdyktu filozofów kontynentalnych, który głosi, że doświadczenie estetyczne nie tylko jest wartościowe i znaczące, ale i stanowi kluczowe pojęcie filozofii sztuki. W odróżnieniu od płytkiej subiektywnej przyjemności „prawdziwe doświadczenie estetyczne”, wg Adorna, „wymaga samowyrzeczenia” i poddania się „obiektywnej konstytucji samego dzieła sztuki”<sup>8</sup>. To zaś może przekształcić podmiot, wskazując w ten sposób nowe ścieżki emancypacji oraz odnowioną *promesse de bonheur* większego niż prosta przyjemność.

Dostrzegamy tu przekształcający, „pasywny” aspekt doświadczenia estetycznego; które jest czymś, czemu poddajemy się albo co cierpimy. Choć doświadczający podmiot jest dynamiczny, a nie bierny, daleko mu do podmiotu sprawującego pełną kontrolę, a zatem pozostaje zniewolony i ślepy na właściwości ideologiczne struk-

turujące dzieło sztuki, które go absorbuje. Tak więc właściwe, emancypacyjne rozumienie sztuki wymaga wyjścia poza doświadczenie bezpośrednie, poza immanentne *Verstehen*, ku zewnętrznej krytyce („dodatkowej refleksji”) ideologicznego znaczenia dzieła i socjohistorycznych warunków, które je ukształtowały. „Doświadczenie jest kluczowe” – konkluduje Adorno w duchu dialektyki, „ale także i myśl, bo żadne dzieło w swej bezpośredniej dostępności nie przedstawia adekwatnie swojego znaczenia ani nie może być zrozumiane samo w sobie” (AT 479, TE 320-322).

W tym samym dialektycznym stylu, potwierdzając wyraźne odróżnianie się doświadczenia estetycznego od „nieboskiej rzeczywistości”, zauważa jednocześnie, że taka pozorna autonomia sama jest wytworem sił społecznych, które ostatecznie warunkują naturę doświadczenia estetycznego narzucając zarówno strukturę dzieł sztuki, jak i nasz sposób reakcji na nie (AT 478-79). Skoro zmiany w świecie nieestetycznym wpływają na naszą wrażliwość i zdolność do doświadczenia, doświadczenie estetyczne nie może być stałym rodzajem naturalnym.

Jedna z takich zmian stanowi główny wątek przeprowadzonej przez Waltera Benjamina krytyki bezpośredniego znaczenia *Erlebnis*, które uprzywilejowała fenomenologia. Na skutek fragmentaryzacji i szoków nowoczesnego życia, mechanicznej powtarzalności pracy przy taśmie i właściwego mass mediom chaotycznego zestawiania informacji oraz nieprzyzwoitej pogoni za sensacją, nasze bezpośrednie doświadczenie rzeczy nie stanowi już sensownej, spójnej całości, lecz raczej gąszcz fragmentarycznych, niezwiązanych ze sobą doznań – coś, co raczej jest po prostu przeżywane (*erlebt*), niż sensownie doświadczone. Benjamin opowiadał się miast tego za pojęciem doświadczenia (jako *Erfahrung*), które wymaga zapośredniczonego, kumulującego się wraz z upływem czasu nagromadzenia spójnej, przekazywalnej mądrości, choć wątpił, czy można to osiągnąć w nowoczesnym społeczeństwie<sup>9</sup>.

Modernizacja i technologia, dowodził także Benjamin, osłabiła identyfikację doświadczenia estetycznego z dystynktywną, transcendentną autonomią sztuki. Doświadczenie takie miało kiedyś coś, co Benjamin nazwał aurą, kultową jakością wynikającą z wyjątkowości dzieła sztuki i jego dystansu wobec zwykłego świata. Jednak wraz z pojawieniem się mechanicznych technik reprodukcji, takich jak fotografia, charakterystyczna aura sztuki zniknęła, a doświadczenie estetyczne zaczęło przenikać do codziennego świata kultury popularnej, a nawet polityki. Doświadczenie estetyczne nie może już być używane do definiowania sfery sztuki wysokiej i określania jej granic. Inaczej jednak niż Adorno Benjamin uznał tę utratę aury i odmienności za potencjalnie emancypującą (choć potępiał śmiertelnie groźne skutki, jakie przyniosła w estetyce polityki faszystowskiej). W każdym razie krytyka Benjamina nie zaprzecza ciągłej istotności doświadczenia estetycznego, ale jedynie jego romantycznej konceptualizacji jako czystej bezpośredniości oraz izolacji wobec reszty życia.

Hans Georg Gadamer, wyraźnie zainspirowany Heideggerowską krytyką doświadczenia estetycznego<sup>10</sup>, atakuje te same dwie cechy – bezpośredniości i odróżniania się, które wydają się w gruncie rzeczy powiązane pojęciowo. Radykalnie odróżniając dzieło sztuki od świata społeczno-historycznego, w którym powstaje

i jest odbierane, oraz traktując je wyłącznie jako przedmiot bezpośredniej rozkoszy estetycznej, świadomość estetyczna redukuje znaczenie dzieła do tego, co jest bezpośrednio doświadczane. Jednakże, przekonuje Gadamer, podejście to po prostu nie może oddać sprawiedliwości znaczeniu sztuki i trwałemu wpływowi, jaki wywiera ona na nasze życie i świat.

Panteon sztuki nie jest beczasową obecnością, która przedstawia się czystej świadomości estetycznej, lecz czynem dziejowo się gromadzącego i skupiającego ducha[...] skoro zaś w świecie spotykamy dzieło sztuki[...] trzeba w obliczu piękna i sztuki osiągnąć perspektywę, która nie pretenduje do bezpośredniości, lecz odpowiada dziejowej rzeczywistości człowieka, Powołanie się na bezpośredniość, na genialności chwili, na znaczenie „przeżycia” nie może się ostać wobec dążenia ludzkiej egzystencji do ciągłości i jedności samorozumienia.<sup>11</sup>

Uznać dzieło sztuki jedynie za doświadczaną bezpośredniość, to tyle samo, co okraść je z trwałej całościowości i znaczenia kumulowanego przez tradycję komunikatywną, rozbijając „jedność przedmiotu estetycznego na mnogość przeżyć” (*PM* 150) oraz ignorując relację sztuki do świata i jej roszczenia do prawdy.

Ta krytyka bezpośredniej, odróżniającej się świadomości estetycznej nie oznacza jednak zakwestionowania tego, że doświadczenie estetyczne ma podstawowe znaczenie dla estetyki. Gadamer stwierdza w istocie, że krytyka ta została podjęta „by oddać sprawiedliwość prawdzie doświadczenia estetycznego” (*PM* 153) poprzez podkreślenie, że doświadczenie to „obejmuje rozumienie”, które musi wykroczyć poza bezpośredniość czystej obecności (*PM* 157)<sup>12</sup>. Gadamer nie utożsamia sztuki z jej wytworami, co jest typowe dla filozofii analitycznej, upierając się raczej, że „właściwy byt dzieła sztuki polega [...] na tym, że staje się ono doświadczeniem, które przemienia doświadczającego”; doświadczeniem tym „nie jest subiektywność tego, kto jej doświadcza, lecz samo dzieło sztuki” (*PM* 159), które, podobnie jak w przypadku gry, która gra swymi graczami, poddaje tych, co chcą je zrozumieć, rygorowi swoich struktur.

Choć dekonstrukcjonizm Derridy i Barthes’a odrzuca wiarę Gadamera w doświadczeniową jedność i stabilność, przyjmuje z grubsza podobne stanowisko: jego radykalna krytyka niewzruszonych granic dyscyplin oraz „mitu obecności” kwestionuje radykalną odmiennność i bezpośredniość doświadczenia estetycznego nie odrzucając przy tym jego wagi oraz siły *jouissance*. Te same cele, choć z całkiem innej perspektywy – socjologicznie zorientowanej krytyki genealogicznej – atakuje Pierre Bourdieu. „Doświadczenie dzieła sztuki jako będące bezpośrednio wyposażone w znaczenie i wartość”, które są czyste i autonomiczne, jest esencjalistycznym błędem. Doświadczenie estetyczne „jako takie jest instytucją będącą wytworem historycznej inwencji”, rezultatem wspierających się wzajemnie wymiarów instytucjonalnego pola sztuki i wpojonych nawyków kontemplacji estetycznej<sup>13</sup>. Wytworzenie jednego i drugiego wymaga dużo czasu, nie tylko w ogólnym polu społecznym, ale i w przebiegu indywidualnej edukacji estetycznej. Co więcej, w obydwu tych przypadkach zależy to od szerszego pola społecznego, które determinuje warunki możliwości, władzy i atrakcyjności danej instytucji, jak i opcje jednostkowego w nią zaangażowania.

Co począć tymi dwoma głównymi wątkami krytyki kontynentalnej? Doświadczenie estetyczne nie może być rozumiane jako niezmiennie pojęcie, utożsamione wąsko z czysto autonomiczną recepcją sztuk pięknych. Nie tylko dlatego, że recepcja taka jest zubożona, ale i z tej przyczyny, iż doświadczenie estetyczne rozciąga się poza granice sztuk pięknych (obejmując np. przyrodę). Co więcej doświadczenie estetyczne jest uwarunkowane zmianami w świecie nieartystycznym, które wpływają nie tylko na pole sztuki, ale i na nasze zdolności do doświadczenia w ogóle.

Zarzut drugi, wedle którego doświadczenie estetyczne wymaga czegoś więcej niż samej bezpośredniości fenomenologicznej, aby osiągnąć pełnię znaczenia, jest równie przekonujący. Reakcje bezpośrednie często są słabe i błędne, tak więc interpretacja jest ogólnie potrzebna do korygowania naszego doświadczenia. Co więcej uprzednie przeświadczenia i nawyki percepcyjne, w tym uprzednie akty interpretacji, są konieczne do kształtowania właściwych reakcji, które są doświadczane jako bezpośrednie. Nacisk na to, co interpretacyjne, stanowi także sedno krytyki doświadczenia estetycznego, przeprowadzanej przez Goodmana i Danto. Tak więc kiedy Gadamer nalega, że „hermeneutyka musi objąć estetykę” (*PM* 240) wyraża dokładnie tę samą linię argumentacji, która dominuje w filozofii analitycznej.

Niemniej jednak teza, że doświadczenie estetyczne musi obejmować coś więcej niż fenomenologiczną bezpośredniość i żywe uczucie, nie wyklucza tego, iż takie bezpośrednie uczucie jest kluczowe dla doświadczenia estetycznego. Podobnie w przypadku przekonującej tezy Bourdieu, że doświadczenie wymaga kulturowego zapośredniczenia: nie wynika z niej wcale, że treść tego doświadczenia nie może być doświadczana jako bezpośrednia. Choć z pewnością trzeba było jakiegoś czasu, zarówno żeby angielski stał się językiem, jak i żeby ja się go nauczył, mogę jednak doświadczać jego znaczeń jako bezpośrednich, wychwytyjąc je równie bezpośrednio co zapach róży (co samo w sobie może wymagać zapośredniczenia przez uprawianie ogrodu oraz złożonych kognitywnych procesów percepcji zmysłowej oraz indywiduacji)<sup>14</sup>

Upadek doświadczenia estetycznego w filozofii analitycznej jest po części odbiciem takich fałszywych wnioskowań. Bierze się jednak również z nieporozumień wynikających z faktu, że rola tego pojęcia w filozofii anglo-amerykańskiej zmieniła się od czasów Deweya do Danto, a w szczególności z tego, że owa różnorodność ról nie została w dostatecznym stopniu dostrzeżona. Postrzegane jako pojęcie jednoznaczne, „doświadczenie estetyczne” wydaje się zbyt niejasne, by można było przywrócić mu jego użyteczność; tak więc pierwszym zadaniem powinno być przedstawienie jego różnorodnych koncepcji.

### III

Mapę kontrastujących ze sobą koncepcji doświadczenia estetycznego najlepiej będzie przedstawić za pomocą trzech osi przeciwieństw, których przeciwstawne bieguny obejmują wszystkie spośród jego odnotowanych wyżej wymiarów. Po pierwsze możemy zapytać, czy pojęcie doświadczenia estetycznego jest z natury nobili-

tujące, czy też jest opisowo neutralne? Po drugie, czy jest zdecydowanie fenomenologiczne, czy po prostu semantyczne? Innymi słowy, czy kluczowymi wymiarami tego doświadczenia są afekt i subiektywna intencjonalność, czy jest raczej tak, że to tylko pewien rodzaj znaczenia czy stylu symbolizacji czyni doświadczenie estetycznym? Po trzecie, czy główną funkcją teoretyczną tego pojęcia jest funkcja przekształcająca, mająca na celu zrewidowanie bądź poszerzenie pola estetycznego, czy też funkcja demarkacyjna, to jest definiowanie, delimitacja i uzasadnianie estetycznego *status quo*?

Twierdząc, że od czasów Deweya anglo-amerykańskie teorie doświadczenia stale przesuwały się na tych osiach od pierwszych do drugich biegunów, co w końcu doprowadziło do tego, że pojęcie to utraciło swą siłę i przestało budzić zainteresowanie. Innymi słowy Deweyowskie pojęcie doświadczenia estetycznego, które było z istoty wartościujące, fenomenologiczne i przekształcające, zastępowano stopniowo pojęciem czysto opisowym i semantycznym, którego głównym celem było uzasadnianie, a zatem wspieranie ustalonego odgraniczenia sztuki od innych dziedzin aktywności człowieka. Wytworzyło to napięcia, które sprawiają, że pojęcie to staje się podejrzane. Co więcej kiedy doświadczenie estetyczne okazuje się niezdolne, by sprostać potrzebom definicji demarkacyjnej – jak konkluduje Danto – pojęcie owo zostaje całkiem porzucone na rzecz innego, które stwarza nadzieję, że może tego dokonać – a mianowicie interpretacji. To zaś, że doświadczenie estetyczne może być jednak owocne dla innych celów, jest po prostu (niesłusznie, jak myślę) ignorowane. Aby poprzeć dowodami tę linię narracji i argumentacji, musimy teraz zbadać teorię Deweya, Beardasleya, Goodmana i Danto

Dewey nie posługiwał się doświadczeniem estetycznym po to, by odróżnić sztukę od reszty życia, ale przede wszystkim by „odzyskać bliski związek doświadczeń estetycznych ze zwyczajnymi przejawami życia” (SD 14), tak żeby zarówno sztuka, jak i życie zostały ulepszone dzięki ściślejszemu wzajemnemu zintegrowaniu<sup>15</sup>. Chciał przełamać tłamszącą władzę, jak to nazwał, „muzealnej koncepcji sztuki”, która odgradza to, co estetyczne od prawdziwego życia, odsyłając je do sfery oddalonej od żywotnych interesów zwykłych mężczyzn i kobiet. Owo „ezoteryczne pojęcie sztuk pięknych” czerpie swą moc z sakralizacji obiektów zamkniętych w muzeach i zbiorach prywatnych. Dewey nalegał zatem na uprzywilejowywanie dynamicznego doświadczenia estetycznego względem obiektów materialnych, które konwencjonalny dogmat utożsamia ze sztuką i jako sztukę fetyszyzuje. Dla Deweya istota i wartość sztuki nie tkwi w takich artefaktach *per se*, lecz w dynamicznej i rozwijającej się aktywności doświadczeniowej, przez którą są one stwarzane i odbierane. Rozróżnia więc „wytwór artystyczny”, który zostawszy wytworzony, może istnieć „niezależnie od doświadczenia człowieka”, oraz „faktyczne dzieło sztuki, [które] jest sposobem, w jaki wytwór kształtuje doświadczenie i jest w nim obecny” (SD 103, 5). Ten prymat doświadczenia estetycznego wyzwala sztukę nie tylko z fetyszyzmu przedmiotu, ale i z zamknięcia w tradycyjnej domenie sztuk pięknych. Doświadczenie estetyczne bowiem wyraźnie przekracza granice sztuk pięknych, na przykład w zachwycie nad przyrodą<sup>16</sup>.

Dewey obstawał przy tym, że doświadczenie estetyczne może równie dobrze występować przy uprawianiu nauki i filozofii, w sporcie i wykwintnej kuchni, przez co przyczynia się w znacznym stopniu do atrakcyjności tych praktyk. W istocie można je osiągnąć w każdej sferze działania, jako że każdemu doświadczeniu, aby było spójne i znaczące, potrzebny jest załączek estetycznej jedności i rozwoju. Dewey miał nadzieję, że jeśli zaczniemy myśleć o sztuce w kategoriach doświadczenia estetycznego, to będziemy w stanie radykalnie rozszerzyć i zdemokratyzować domenę sztuki (włączając ją pełniej w prawdziwy świat), która mogłaby zostać wielkim stopniu udoskonalona przez uprawianie tak wielu rodzajów sztuki życia.

Potencjalna wszechobecność doświadczenia estetycznego nie oznacza, że nie można go odróżnić od zwykłego doświadczenia. Różnica ta jest jednak z istoty jakościowa. Doświadczenie estetyczne, jak mówi Dewey, wyróżnia się spośród nużącego przepływu rutynowych doświadczeń jako szczególnie zapadająca w pamięć i przynosząca satysfakcję całość – nie jako zwykłe doświadczenie, lecz „doświadczenie rzeczywiste” [*an experience*] – ponieważ czujemy się w nim najbardziej „pełni życia” i spełnieni dzięki aktywnemu, satysfakcjonującemu zaangażowaniu wszystkich naszych ludzkich władz (zmysłowych, emotywnych i poznawczych), które mają swój wkład w tę zintegrowaną całość. Doświadczenie estetyczne wyróżnia się nie tym, że jako jedyne posiada jakiś specyficzny element albo jako jedyne skupia się na jakimś szczególnym wymiarze, lecz tym, że z większą energią łączy wszystkie elementy zwykłego doświadczenia w absorbującą, rozwijającą się całość, która dostarcza „jakości emocjonalnej dającej zadowolenie” pewnego rodzaju i do tego stopnia wznosi się ponad próg percepcji, że może być ceniona dla niej samej. (*AE* 42, 45, 63; *SD* 49)<sup>17</sup>. Zasadniczym elementem tego upodobania jest bezpośrednie, fenomenologiczne odczucie doświadczenia estetycznego, w którym poczucie jedności, afektu i wartości raczej „daj[e] bezpośrednie spełnienie” (*SD* 100) niż odłożone zostaje na jakiś inny czas lub dla innego celu.

Przekształcająca, fenomenologiczna i wartościująca idea Deweyowskiego doświadczenia estetycznego powinna teraz stać się jasna. Podobnie jak to, że koncepcja ta jest użyteczna dla uświadamiania potencjału artystycznego oraz satysfakcji estetycznych niesionych przez praktyki, które wcześniej uznawano za nieestetyczne. Jest także użyteczna, bo przypomina nam, że nawet w sztukach pięknych podstawową wartością jest raczej nasze przynoszące bezpośrednią satysfakcję doświadczenie niż kolekcjonowanie dzieł sztuki czy krytyka naukowa. Ten nacisk na fenomenologiczną bezpośredniość i afekt nie wyklucza jednak semantycznego wymiaru doświadczenia estetycznego. Znaczenie nie jest niekompatybilne z qualiami i afektem.

Dewey nie ogranicza się niestety do prowokowania przekształceń w rozumieniu sztuki, lecz ponadto proponuje doświadczenie estetyczne jako jej definicję teoretyczną. Według standardowych kryteriów filozoficznych definicja ta jest beznadziejnie nieadekwatna, rażąco rozmiijając się z naszym współczesnym pojęciem sztuki. Sztuka w znacznej części, a szczególnie sztuka zła, nie jest w stanie wywoływać Deweyowskiego doświadczenia estetycznego, które, z drugiej strony, po-

wstaje często poza instytucjonalnymi granicami sztuki. Co więcej, choć pojęcie sztuki (jako pojęcie zdeterminowane historycznie) można w pewien sposób przekształcić, nie można go przekonująco zredefiniować tak całkowicie, by było zbieżne z doświadczeniem estetycznym. Niezależnie od tego, jak potężne i uniwersalne by nie było estetyczne doświadczenie zachodów słońca, nie przeklasyfikujemy ich przecież jako sztuki<sup>18</sup>. Używając pojęcia doświadczenia estetycznego zarówno do tego, by zdefiniować, czym sztuka faktycznie jest, jak i po to, by przekształcić ją w coś innego, Dewey wywołuje spore zamieszanie. Dlatego też filozofowie analityczni w typowy dla siebie sposób odrzucają całą ideę doświadczenia estetycznego jako katastrofalny mętlik.

Głównym wyjątkiem jest tu Monroe Beardsley, który rekonstruuje to pojęcie jako rdzeń swojej analitycznej filozofii sztuki, skupiającej się, jak większość estetyk analitycznych, na przedsięwzięciach służących odróżnieniu. W miejsce Deweyowskiego dążenia do zjednoczenia sztuki z resztą życia Beardsley stawia sobie za cel wyraźne odróżnienie sztuki i tego, co estetyczne, od innych praktyk. Oznacza to odrzucenie przekształcającego użycia doświadczenia estetycznego. Zamiast tego pojęcie owo służy tutaj do zdefiniowania, co wyróżnia dzieła sztuki i co stanowi o ich wartości (wprowadzając coś, co Beardsley nazywa „perswazywną analizą estetycznego dobra”, *APV* 79).

Strategia Beardsleya polega na dowodzeniu, że sztuka może zostać zdefiniowana jako klasa wyznaczona przez dystynktywną funkcję, jeśli istnieje taka szczególna funkcja, którą dzieła sztuki „spełniają, a której nie spełniają inne rzeczy, bądź też nie spełniają jej równie całkowicie czy wyczerpująco” (*A* 526). Za funkcję tę zostaje uznane wytwarzanie doświadczenia estetycznego, tak więc Beardsley wyjaśnia zarówno ogólną wartość sztuki, jak i różną wartość jej poszczególnych dzieł za pomocą podstawowej wartości i wewnętrznej przyjemności tego doświadczenia; lepsze dzieła to dla Beardsleya te, które są zdolne do wytworzenia „doświadczeń estetycznych większej rangi” (531). Beardsley zachowuje zatem wyróżnione przez Deweya wartościujące, afektywne i fenomenologiczne cechy doświadczenia estetycznego. Jest ono, stwierdza, „z istoty przyjemnym” „doświadczeniem o pewnej intensywności”, w którym „uwaga” i „następstwo stanów mentalnych człowieka” są skupione na pewnym polu fenomenalnym i przez nie kierowane – w ten sposób, że dostarcza to przynoszącego zadowolenie „uczucia” spójności i „całości” oraz „poczucia aktywnego wykorzystywania konstruktywnych władz umysłu” (527; *APV* 287-289). Po czym Beardsley bardzo dokładnie wyjaśnia powyższe cechy definicyjne tego doświadczenia<sup>19</sup>.

Estetyka analityczna poddała teorię Beardsleya uważnej analizie, po czym odrzuciła ją z trzech głównych powodów. Pierwszy powód to sceptycyzm wobec jej prawomocności fenomenologicznej. George Dickie, wpływowy zwolennik tej linii krytyki, przedstawia dwa zasadnicze argumenty<sup>20</sup>. Po pierwsze, Beardsley musi się mylić opisując doświadczenie estetyczne jako zjednoczone, spójne etc., ponieważ jeśli postępuje się w ten sposób, to popełnia się po prostu błąd kategorialny, traktując termin „doświadczenie” tak, jakby odnosił się do jakiejś realnej rzeczy,

która mogłaby posiadać takie cechy, zamiast dostrzec, że jest to tylko pusty termin, nie odnoszący się do niczego realnego. Rozprawianie o doświadczeniu estetycznym jest tylko określonym i ontologicznie inflacyjnym sposobem mówienia o tym, że przedmiot estetyczny jest percypowany czy doświadczany. Twierdzenie Beardsleya o „jedności doświadczenia” jest po prostu mylącym sposobem opisu doświadczanej, fenomenalnej jedności dzieła sztuki. Tylko ono może tu posiadać takie właściwości jak spójność czy całościowość. Właściwości tych nie mogą posiadać poszczególne afekty wywołane przez dzieło, zaś ogólne doświadczenie estetyczne, które je rzekomo posiada, to tylko metafizyczny fantom będący konstruktem językowym. Po drugie, dowodzi Dickie, nawet to, co zostało błędnie zidentyfikowane jako doświadczenie estetyczne, nie zawsze zawiera afektywną treść, o której mówi Beardsley. Krytykę tę można rozszerzyć na tradycyjne twierdzenia, że doświadczenie estetyczne jest zawsze przyjemne i zawsze stanowi jedność.

Co począć z tymi dwoma argumentami? Na pierwszy możemy odpowiedzieć, że psychologowie empiryjni naprawdę uznają istnienie doświadczeń (w tym estetycznych) oraz prawomocność opisywania ich za pomocą predykatów (takich jak jedność, intensywność etc.), które są wprawdzie częściej używane do opisu przedmiotów takich doświadczeń<sup>21</sup>. Oczywiście można zakwestionować tę odpowiedź lekceważąc ją jako mętną psychologię ludową i zajmując modne niegdyś w filozofii analitycznej stanowisko lekceważenia roli świadomości i pierwszoosobowego doświadczenia. Jest wiele powodów (w tym i estetycznych), dla których należy, moim zdaniem, przeciwstawić się tej tendencji, nie wspominając już o tym, że świadomość wraca w istocie z ogromną siłą do najnowszej filozofii umysłu<sup>22</sup>.

Argument, który głosi, że Beardsleyowskie fenomenologiczne askrypcje afektu, jedności i przyjemności są tak naprawdę fenomenologicznie niepoprawne, można rozważyć łącznie z drugą główną krytyką jego teorii: że (zdolność do tego, by wytwarzać) doświadczenie estetyczne nie może służyć do identyfikacji i indywidualizacji dzieł sztuki. Standardowa strategia polega tutaj na wykazywaniu, że definicja taka byłaby zarówno zbyt szeroka, jak i zbyt wąska. Pojawił się zatem na przykład zarzut, że na mocy kryteriów Beardsleya do sztuki błędnie zaliczano by dobre doświadczenia seksualne, co stanowi konkluzję, jaką mógłby uznać Dewey, która jednak sprzeczna jest z analitycznym celem Beardsleya, czyli uzasadnieniem ustalonych klasyfikacji<sup>23</sup>.

Niemniej jednak definicję Beardsleya najczęściej atakuje się za to, że jest zbyt wąska. Niesłusznie bowiem wyklucza wszystkie tak liczne dzieła sztuki, które nie mają zdolności wytwarzania przyjemnych doświadczeń jedności i afektu. Niektóre dobre dzieła ani nie wytwarzają, ani nawet nie próbują wytwarzać takich doświadczeń, ale największym problem są tu rzecz jasna złe dzieła sztuki. Jako że Beardsleyowskie pojęcie doświadczenia estetycznego jest z zasady nobilitujące i definicyjne, nie może ono uwzględniać złych dzieł jako obiektów estetycznych czy dzieł sztuki, choć według nas, filozofów analitycznych, tak właśnie muszą być klasyfikowane. Pojęcia sztuki i estetyki muszą uwzględniać przykłady złej sztuki. Bycie dziełem sztuki nie może pociągać za sobą bycia dobrym dziełem sztuki, w innym wypadku negatywne wartościowanie dzieł sztuki byłyby niemożliwe.

To prowadzi do trzeciej głównej trudności: Beardlsejowska teoria doświadczenia estetycznego nie jest w stanie wytłumaczyć naszych sądów wartościujących. Ponieważ doświadczenie to jest z definicji pozytywne czy przyjemne, nie może żadnym sposobem wyjaśnić silnie negatywnych sądów estetycznych (np. odrzy, wstrętu etc.), które nie dadzą się wytłumaczyć samą nieobecnością pozytywnego doświadczenia estetycznego. Mimo to negatywne osądy mają dla dziedziny estetyki kluczowe znaczenie i każde pojęcie, które rości sobie pretensje do tego, że definiuje tę dziedzinę, musi być w stanie wyjaśnić zarówno dobrą, jak i złą sztukę<sup>24</sup>.

Z całej tej krytyki wynikają dwa wnioski. Jeśli doświadczenie estetyczne ma posłużyć do demarkacji całej sfery sztuki, to trzeba zarzucić jego z istoty wartościującą treść. Co więcej, jeśli jesteśmy podejrzliwi wobec subiektywności i bezpośredniego odczucia, musimy znaleźć takie pojęcie doświadczenia estetycznego, które nie koncentruje się na pierwoosobowej fenomenologii, ale raczej na niesubiektywnych ujęciach znaczenia. Te dwa wnioski określają nowy, semantyczny kierunek teorii doświadczenia estetycznego zaproponowany przez Nelsona Goodmana. Choć Goodman tak samo jak Beardsley ma na celu, w duchu analitycznym, definicję demarkacyjną „ogólne rozróżnienie pomiędzy estetycznymi i nieestetycznymi obiektami i doświadczeniem” (LA 243), to obstaje przy tym, że definicja taka musi być „niezależna od wszelkiego względu na wartość estetyczną”, ponieważ istnienie złej sztuki oznacza, że „bycie estetycznym nie wyklucza bycia [...] estetycznie złym” (244, 255). Doświadczenie estetyczne musi być również definiowane niezależnie od fenomenologicznych opisów stanów mentalnych czy bezpośrednich odczuć i znaczeń, ponieważ Goodman odrzuca byty intencjonalne. Woląc wyjaśniać wszelkie znaczenie w kategoriach rodzajów odniesienia, odrzuca również samą ideę, że bezpośrednie dane istnieją przed bądź poza swoimi symbolicznymi reprezentacjami.

Doświadczenia estetycznego nie można też wyróżnić ze względu na jego specyficznym emotywnym charakter, ponieważ „niektóre dzieła sztuki mają bardzo małą zawartość emotywną, bądź też nie mają jej wcale”. Nawet wtedy, kiedy emocja jest obecna, jej rola, dowodzi Goodman, to po prostu rola poznawcza, polegająca na „rozpoznawaniu, jakie cechy są posiadane i wyrażane przez dzieło” poprzez dostarczanie „pewnego trybu wrażliwości” na nie [tj. dzieło]. (LA 248, 250, 251). Ale tego typu poznawcze zastosowanie emocji (jak bezustannie nalegał Dewey) jest w równym stopniu obecne w nauce. Goodman konkluduje, że podczas gdy emocja nie jest stałą estetyczną, to jest nią pewnego rodzaju poznanie. Definiuje zatem doświadczenie estetyczne jako „doświadczenie poznawcze wyróżniające się [względem nauki i innych dziedzin – R.S.] dzięki przewadze pewnych właściwości symbolicznych” (262)<sup>25</sup>.

Goodman nazywa te właściwości „symptomami tego, co estetyczne” i wyodrębnia ich pięć:

Gęstość syntaktyczna, co znaczy, że najcięższe różnice pewnych aspektów prowadzą do odmienności symboli – jak w przypadku niewyskalowanego termometru

rtęciowego, a w odróżnieniu od termometru elektronicznego z odczytem cyfrowym;(2)gęstość semantyczna, czyli możliwość symbolicznego uchwycenia najdrobniejszych różnic pewnych aspektów symbolicznych – czego przykładem jest nie tylko ów niewyskalowany termometr, ale i nasz język potoczny, choć ten nie jest gęsty syntaktycznie; (3)względna pełność, co znaczy, że istotne jest stosunkowo wiele aspektów symboli – jak w sporządzonym jednym pociągnięciem piórka Hokusai rysunku góry, gdzie liczy się każdy rys kształtu, kreski, grubości itd., a w odróżnieniu od takiej samej może linii jako wykresu wahań indeksu giełdowego, kiedy to istotna jest tylko odległość od podstawy;(4)egzemplifikacja, czyli niezależne od denotowania – bądź nie – oznaczanie przez symbol jakiejś części jego literalnego uposażenia własnościowego; i wreszcie (5) liczne i złożone odniesienia, co znaczy, że symbol, zarówno bezpośrednio, jak i za pośrednictwem innych symboli pełni wiele zintegrowanych i wzajem zależnych funkcji referencyjnych. (*WW* 67-68)<sup>26</sup>

Jeśli „funkcjonowanie [obiektu] objawia wszystkie te symptomy”, stwierdza Goodman, „to bardzo możliwe, że obiekt ten jest dziełem sztuki. Jeśli nie objawia prawie żadnego z nich, to prawdopodobnie dziełem sztuki nie jest.”(*OMM*, 199). I choć symptomy te mogą nie stanowić w alternatywie warunków koniecznych, a w koniunkcji warunków wystarczających do zdefiniowania naszego pojęcia sztuki, Goodman obwinia o to fakt, że nasze potoczne użycie tego pojęcia jest zbyt „rozmyte i wędrowne”, by pozwalało na jakąkolwiek jasną definicję, a co za tym idzie – wymaga rewizji. (*WW*,69, *JTS*, 84) Symptomy te są zatem podawane tymczasowo w „poszukiwaniu definicji” (*OMM*, 135), dzięki której osiągnięta zostanie klarowność tego pojęcia.

Krytyka teorii Goodmana zamiast skupiać się na owych tymczasowych symptomach, powinna jednak zostać skierowana na podstawowe przesłanki, które sprawiają, że zostały one zaproponowane. Najistotniejsze wydają się tu trzy problemy. Pierwszy to przesłanka, która głosi radykalną odmienność tego, co estetyczne, i wynikające z niej przeświadczenie, że funkcją pojęcia doświadczenia estetycznego jest wyjaśnienie kategorialnej szczególności sztuki. Teorię Goodmana, podobnie jak i Beardsleya, prześladuje cel, polegający na wyraźnym zdefiniowaniu sztuki wobec wszystkich innych dziedzin, poszukiwaniu (mówiąc jego słowami) „sposobu na odróżnienie doświadczenia estetycznego od wszelkiego innego” (*LA* 251). Choć zatem skłonny jest podkreślać wielkie pokrewieństwo pomiędzy sztuką a nauką, czuje potrzebę, by poszukiwać definicji, która wyraźnie oddzieli doświadczenie estetyczne od naukowego. Przywołując swe symboliczne symptomy, aby to osiągnąć, Goodman słusznie martwi się, że nie są one w stanie spełnić tego zadania poprzez dostarczenie warunków koniecznych i wystarczających.

Zmartwienia takie pojawiają się jednak tylko wtedy, jeśli zakładamy, że pojęcie doświadczenia estetycznego powinno mieć ten sam zakres, co pojęcie sztuki, oraz że doświadczenie estetyczne nie może wystąpić w nauce lub innych zajęciach standardowo nie uważanych za artystyczne, ale musi dotyczyć całej sztuki, niezależnie jak złej. Mamy dostateczne świadectwa, aby zakwestionować to przeświad-

czenie, ale Goodman musi je zignorować. Będąc metodologicznie związany z przedsięwzięciem demarkacji sztuki za pomocą doświadczenia estetycznego, nie może uznać takiego pojęcia doświadczenia estetycznego, które przekracza granice różnych dyscyplin, zachowując przy tym swoje wartościujące znaczenie doświadczenia przyjemnie spotęgowanego, afektywnego i sensownego. Pojęcie takie jest jednak owocnie stosowane także w potocznym użyciu, nie tylko u Deweya.

Drugi problem z Goodmanowską definicją doświadczenia estetycznego polega na tym, że czyni ona całkowicie zbędnym samo pojęcie doświadczenia – świadomego, fenomenologicznego odczuwania rzeczy. Jeśli to, co estetyczne, jest definiowane całkowicie w kategoriach przewagi pewnych trybów symbolizacji i bez istotnego odniesienia do świadomości, bezpośredniego odczuwania i afektu, to po co w ogóle mówić o doświadczeniu estetycznym? Moglibyśmy równie dobrze mówić tylko o semantycznych symptomach sztuki oraz estetyki i po prostu całkiem porzucić termin „doświadczenie” (co Goodman w istocie czyni w swoich ostatnich wypowiedziach). Ale czy jest jakikolwiek powód, pomijając modną niegdyś podejrzliwość względem świadomości, dla którego pojęcie doświadczenia estetycznego musi pominąć ten wymiar fenomenologiczny wraz z właściwą mu bezpośredniością jakości i afektu? Z wypowiedzi Goodmana wyłania się (choć nie zostaje nigdy w pełni wyartykułowany) następujący argument. Doświadczenie estetyczne jest z istoty znaczące i poznawcze przez to, że wykorzystuje symbole. Wykorzystywanie symboli implikuje zapośredniczenie i dynamiczne przetwarzanie informacji, podczas gdy fenomenologiczne odczuwanie i afekt implikują pasywność i bezpośredniość, które nie mogą stanowić wytłumaczenia dla znaczeniowego aspektu doświadczenia estetycznego. A zatem doświadczenie estetyczne nie może być ze swej istoty fenomenologiczne, bezpośrednio i afektywne.

Argument ten jest wielce problematyczny. Po pierwsze, nawet jeśli przyjmiemy wszystkie jego przesłanki, wynika z nich tylko tyle, że doświadczenie estetyczne wymaga czegoś więcej niż te właściwości fenomenologiczne, a nie, że nie są one dla tego doświadczenia kluczowe. Po drugie, możemy podważyć same przesłanki dowodząc, że świadomość fenomenologiczna może obejmować bezpośrednio percepcje znaczenia, nawet jeśli takie akty bezpośredniego rozumienia na poziomie świadomości wymagają nieświadomego, zapośredniczonego przetwarzania albo zależą od kontekstu uprzedniego świadomego zapośredniczenia. Idąc dalej, można argumentować, że fenomenologiczne odczuwanie wymaga czegoś więcej niż bezpośredniości, tak samo jak afekt (zarówno na psychologicznym, jak i fizjologicznym poziomie) wymaga czegoś więcej niż pasywność. Co więcej, jeśli Goodman stosuje argument, że afekt nie jest istotny w doświadczeniu estetycznym, ponieważ nie zawsze występuje w doświadczeniu dzieł sztuki, można na to odpowiedzieć kwestionując założenie, że doświadczenie estetyczne da się rozumieć wyłącznie jako pojęcie wyznaczające granice sztuki, stosujące się z konieczności do naszych spotkań ze wszystkimi dziełami sztuki (i tylko z nimi), obojętnie jak marne byłyby to spotkania i dzieła.

Wreszcie Goodmanowska semiotyczna teoria doświadczenia estetycznego staje przed trzecim poważnym problemem. Nie tylko ignoruje fenomenologię oraz nieartystyczny zakres tego doświadczenia, ale i w żadnej mierze nie nadaje się do spełnienia roli wyznaczenia granic królestwa sztuki, do której została przeznaczona

na. Jej zastosowanie w tej roli wymaga bowiem od nas, żebyśmy wiedzieli już, czy mamy do czynienia z dziełami sztuki, czy też nie. Argument ten przedstawia się następująco. Według Goodmana dany przedmiot jest dziełem sztuki, jeśli jego symboliczne działanie w istotny sposób wykorzystuje symptomatycznie estetyczne sposoby symbolizacji. Ale przedmioty nie mają wypisane na czole, jakie jest ich symboliczne zastosowanie; wizualnie identyczny znak może rozmaicie funkcjonować w ramach różnych systemów symbolicznych. Na przykład, jak zauważa Goodman, ta sama narysowana linia może być „pełnym” znakiem, który w sposób artystyczny przedstawia górę, albo niepełnym znakiem przedstawiającym tylko zyski na wykresie. Nie wiemy jednak, jaką funkcję symboliczną ma dany obiekt, jeśli nie wiemy, czy jest on dziełem sztuki, czy tylko wykresem. Tak więc funkcjonowanie symboliczne (a zatem i doświadczenie estetyczne jako funkcjonowanie symboliczne) nie może być podstawą dla określania artystycznego statusu obiektów.

Argument ten to, rzecz jasna, pewien wariant argumentu z nieodróżnialności<sup>27</sup>, który Arthur Danto wykorzystał do dowodzenia, że same tylko własności percepcyjne, w tym i te zawarte w doświadczeniu estetycznym, nie wystarczą, żeby odróżnić dzieła sztuki od niesztuki, np. *Brillo Boxes* Warhola od ich nieartystycznych odpowiedników. Nasze doświadczenie powinno być różne, mówi Danto, „w zależności od tego, czy mamy do czynienia z reakcją na jakieś dzieło sztuki, czy też na zwykłą prawdziwą rzecz, której poza tym nie można od niego odróżnić”. Ale „nie możemy się odwoływać do [takich różnic – R.S.] w celu wypracowania naszej definicji sztuki, jako że [w pierwszej kolejności – R.S.] potrzebujemy definicji sztuki po to, aby zidentyfikować te rodzaje reakcji estetycznych, które są odpowiednie w odniesieniu do dzieł sztuki w przeciwieństwie do zwykłych prawdziwych rzeczy” (TC 94-95). Z doświadczeniem estetycznym wiąże się dalszy problem polegający na tym, że tradycyjnie definiuje się je jako inherentnie pozytywne, choć wiele dzieł sztuki, będąc złymi dziełami, wywołuje reakcje negatywne (92).

Skoro doświadczenie estetyczne nie może w zadowalający sposób wytyczyć granic sztuki, Danto praktycznie ignoruje je, podporządkowując innemu pojęciu, które, jak uważa, może załatwić sprawę definicji (i to z tym samym naciskiem na semantykę, jaki zalecał Goodman). Pojęciem tym jest interpretacja. „Nie ma – mówi – odbioru bez interpretacji”, ponieważ „interpretacje są czymś, co konstytuuje dzieła”; zaś „interpretacja polega na wyznaczeniu związku pomiędzy dziełem sztuki a jego materialnym odpowiednikiem” (TC 113, PD 45). W eseju *Interpretacja i rozumienie* dowodzę, że twierdzenia te są problematyczne. Ale nawet jeśli się je uzna, nie unieważnia to pojęcia doświadczenia estetycznego. Fakt, że nie może ono stanowić niewartościującej definicji naszego obecnego pojęcia sztuki, nie oznacza, że nie ma ono do odegrania żadnej ważnej roli w estetyce, choć musimy oczywiście określić, jaka miałaby być to rola.

Danto proponuje jednak kolejny argument. Pojęcie doświadczenia estetycznego jest nie tylko bezużyteczne, ale i stanowi „zagrożenie”, ponieważ samo pojęcie tego, co estetyczne z natury trywializuje sztukę, przedstawiając ją jako „zdatną tylko do przyjemności”, bardziej niż do sensu i prawdy (PD xiv, 13). Argument ten

nie tylko fałszywie zrównuje to, co estetyczne *per se* z karykaturą najciaśniejszego z kantowskich formalizmów, ale i błędnie zakłada, że istnieje jakaś przepaść pomiędzy przyjemnością a znaczeniem, odczuwaniem a poznaniem, rozkoszowaniem się a rozumieniem, podczas gdy, w sztuce, przejawiają one raczej tendencję do konstytuowania siebie nawzajem. Jak zauważył kiedyś T. S. Eliot „zrozumieć wiersz to tyle samo, co czerpać z niego przyjemność z właściwych powodów”<sup>28</sup>.

Możemy wzmocnić ten argument oraz istotność odczucia estetycznego stosując Danta argument z nierpozpoznawalności [*indiscernibles*], ale odnosząc go tym razem nie do przedmiotów, lecz do podmiotów. Wyobraźmy sobie dwóch wizualnie identycznych odbiorców sztuki, którzy przedstawiają identyczne interpretacje wspaniałych obrazów i wierszy, jakie im zaprezentowano. Jeden z nich jest człowiekiem, który daje się porwać temu, co widzi i interpretuje. Ten drugi zaś jest tylko cyborgiem, który nie doświadczając *qualiów*, nie odczuwa przyjemności, w istocie rzeczy w ogóle nie odczuwa emocji, a jedynie mechanicznie przetwarza dane percepcyjne oraz dane odnoszące się do świata sztuki w celu przedstawienia swoich propozycji interpretacyjnych. Bez wątplenia powiedzielibyśmy tutaj, że w pewnym istotnym sensie cyborg nie rozumie tak naprawdę tych dzieł. Pod pewnym ważnym względem nie pojmuje tej sztuki, nawet jeśli zdaje sobie sprawę, że pewne odczucie, którego nie jest w stanie doznawać, jest w jakiś sposób właściwe. Bo w znacznym stopniu chodzi tu dokładnie o to, żeby odczuwać i smakować *qualia* oraz sens sztuki, nie zaś tylko obliczać interpretacyjne dane wyjściowe na podstawie znaków dzieła i kontekstu świata sztuki.

Z tego też powodu nawet gdyby propozycje interpretacyjne cyborga były dokładniejsze pod względem opisu od propozycji istoty ludzkiej, powiedzielibyśmy mimo to, że ogólna reakcja człowieka na sztukę była lepsza i że cyborg, ponieważ nie czuje absolutnie nic, nie ma tak naprawdę pojęcia, o co w sztuce chodzi. Teraz wyobraźmy sobie jeszcze, że doświadczenie estetyczne zostało całkowicie wymazane z naszej cywilizacji, ponieważ wszyscy zostaliśmy zmienieni w takie cyborgi, bądź też przez nie zgładzeni. Sztuka mogłaby utrzymać się jeszcze trochę na zasadzie inercji, ale czy mogłaby dalej kwitnąć i w pełni przetrwać? Jaki sens miałyby tworzenie sztuki i zajmowanie się nią, gdyby nie obiecywała żadnego wzbogacającego doznania fenomenologicznego ani żadnej przyjemności?

Niepewność historii sztuki, jaka rysuje się w tym fantastyczno-naukowym scenariuszu wskazuje na podstawową wagę doświadczenia estetycznego – w znaczeniu wartościującym i fenomenologicznym – dla pojęcia sztuki. Choć z pewnością nie jest ono ani warunkiem koniecznym, ani wystarczającym do zastosowania tego pojęcia, mogłoby zostać uznane za ogólniejszy, podstawowy warunek sztuki. Innymi słowy, choć wiele dzieł nie jest w stanie wytworzyć doświadczenie estetycznego – w znaczeniu doświadczenia, które jest przyjemnie zintensyfikowane, absorbujące, znaczące i afektywne – gdyby doświadczenia tego nigdy nie można było osiągnąć i gdyby nigdy nie mogłoby ono zostać osiągnięte dzięki tworzeniu dzieł, sztuka nigdy by zapewne nie powstała<sup>29</sup>. Gdyby dzieła sztuki powszechnie lekcewały ten cel (a nie tylko wtedy, gdy starają się być radykalne), sztuka – jaką znamy

– zniknęłyby. W przeciwieństwie do koniecznych i wystarczających warunków, które mają na celu zakreślenie demarkacyjnych granic sztuki, taki podstawowy warunek dotyczy raczej sedna pojęcia sztuki niż jego zakresu. I dlatego właśnie, że doświadczenie estetyczne nazywa to sedno, tym samym wskazując je, nie jest pojęciem bezużytecznym<sup>30</sup>.

## IV

Moje futurologiczne przypowieści o cyborgach nie są tak trudne do wyobrażenia, ponieważ odzwierciedlają rzeczywisty rozwój najnowszej estetyki i współczesnego życia. Arthur Danto, odrzucając to, co nazywa tradycyjnymi „silnym i chłodnymi” „rządami estetyzmu nad filozofią sztuki włącza się, wraz z Goodmanem i innymi, w coś, co można określić jako anestetyzację estetyki. Odczuwane doświadczenie zostaje praktycznie zignorowane i całkowicie podporządkowane trzecioosobowym, semantycznym teoriom symbolizacji artystycznej i jej interpretacji. Doświadczenie estetyczne, które było kiedyś sugestywnym ucieleśnieniem sensu sztuki, zostało teraz „zhernemeutyzowane”.

Porzucanie tego doświadczenia na rzecz semiotycznych definicji sztuki nie powinno być postrzegane wyłącznie jako arbitralna skłonność filozofów języka uzależnionych od teorii semantycznej. Goodman i Danto bowiem z wycuciem odzwierciedlali w swojej twórczości tendencje rozwojowe świata sztuki, który w coraz większym stopniu wymagał interpretacji, ponieważ sztuka stała się w bardziej wymagający sposób konceptualna, angażując się w coś, co Danto opisuje jako jej heglowskie dążenie, by stać się swą własną filozofią: sztuką jako teorią sztuki. Wrażliwość Goodmana i Danto na realia świata sztuki objawiała się również w tym, że wbrew Beardsleyowi i Deweyowi, twierdzili oni, iż sztuka współczesna w dużej części ani nie wywołuje silnych doświadczeń mających spójne znaczenie i dostarczających przyjemnych emocji, ani nawet nie ma tego na celu.

Tym gorzej – mogłby ktoś powiedzieć – dla sztuki współczesnej, która zakończywszy swą filozoficzną przemianę i utraciwszy finansową podporę, jaką stanowiły spekulacje lat 80 – utraciła również swą właściwość wywoływania doświadczeń oraz publiczność, na której mogłaby się oprzeć. Publiczność bowiem zachowuje głęboką potrzebę doświadczeń estetycznych, a skoro te stały się artystycznie *dépassé*, nauczyła się zaspokajać tę potrzebę poza oficjalną dziedziną sztuki współczesnej, poza białym sześcianiem przestrzeni galerii. Tak więc zainteresowania estetyczne są w coraz większym stopniu kierowane na sztukę popularną, która nie nauczyła się jeszcze wystrzegać doświadczeniowych celów, jakimi są przyjemność, afekt i spójność znaczeniowa, nawet jeśli czasem nie udaje się jej ich osiągnąć. Oplakując utratę publiczności przez świat sztuki, dwóch prominentnych artystów, Komar i Melamid, wykorzystało naukowe badania rynkowe popularnych gustów estetycznych, dążąc (być może ironicznie) do wynalezienia nowej sztuki plastycznej, która podobałaby się ludziom tak szeroko i tak bardzo, jak to ma miejsce w przypadku muzyki popularnej. Jedną z istotnych kwestii, jakie wyłaniają się ze statystycznych

wyników tej ankiety, jest wymóg, żeby sztuka dostarczała pozytywnego, afektywnego doświadczenia dzięki spójności.<sup>31</sup>

Uznając ten wymóg za dławiąco konserwatywny, można upierać się przy tym, że sztuki nie należy sprowadzać do roli dostarczycielki przyjemnych jedności i emocji. Możemy całkiem słusznie twierdzić, że w dzisiejszych czasach niektóre z najbardziej ekscytujących i satysfakcjonujących spotkań ze sztuką pociągają za sobą nieprzyjemny szok i fragmentację. Ale czy możemy w ogóle zrozumieć sztukę jako całość, nie uznając tradycyjnej – aczkolwiek ciągle mającej istotny wpływ – kluczowej roli, jaką odgrywa w niej żywe, znaczące doświadczenie fenomenologiczne, które jest bezpośrednio odczuwane jako wartościowe, nawet jeśli nie zawsze jako przyjemne czy spójne?

Obecność takiego doświadczenia, nie wymaga rzecz jasna obecności sztuki, a więc nie może ono samo w sobie uprawomocnić sztuki popularnej jako prawdziwej sztuki, tak samo jak nie może samo uzasadnić twierdzenia, że dane dzieło stanowi dobrą sztukę. Jako że doświadczenie samo w sobie jest nieme, w obu tych przypadkach potrzebny jest dyskurs krytyczny. Niemniej jednak to właśnie siła doświadczenia estetycznego, dzięki jego odczuwanej wartości, popycha człowieka do podjęcia takiego uprawomocniającego dyskursu, tak samo jak popycha publiczność do sztuki, w której można je znaleźć. Skoro doświadczenie ma taką siłę, wartość pojęcia tego doświadczenia polega na tym, że przypomina nam o nim i nakierowuje nas na jego użycie.

Skoro sztuka, *in extremis*, została pozbawiona narracji o swym ciągłym postępie (przez to, że postęp ów się zakończył), a zatem błąka się po omacku i bez celu w obrębie czegoś, co Danto nazywa „posthistorią”, gdzie wszystko ujdzie, i skoro błąkanie to jest równie samotne, co bezcelowe, bo odcięte od popularnych gustów demokratycznej kultury, to pojęcie doświadczenia jest warte przywołania – nie po to by, stworzyć formalną definicję, ale aby zreorientować sztukę na wartości i populację, które mogłyby przywrócić jej żywotność i poczucie celu<sup>32</sup>.

Odwrócenie się sztuki od estetycznego doświadczenia przyjemnych, afektywnych jedności jest aktem perwersyjnej umyślności nie bardziej niż semantyczna anestetyka Goodmana i Danto. Podobnie jak oni, współcześni artyści reagują po prostu na zmiany zachodzące w otaczającym nas świecie. Przechodzimy obecnie od bardziej zjednoczonej kultury doświadczenia do kultury coraz bardziej modułowej i informacyjnej. Wynikiem tego jest sztuka, która podkreśla fragmentację i zawiłości przepływu informacji, które są często zbyt bezładne, aby zapewnić spójność potrzebną dla właściwego tradycyjnemu doświadczeniu estetycznemu przyjemnego odczucia skupionego, ugruntowanego afektu. Już w latach 30 XX wieku Walter Benjamin zarysował wyraźny kontrast między doświadczeniem a informacją, wyrażając obawę, że za sprawą fragmentacji nowoczesnego życia i chaotycznej sensacyjności gazet, tracimy zdolność głębokiego doświadczania i odczuwania. Od tamtego czasu przeszliśmy znacznie rozleglejsze serie rewolucji informacyjnych – od telewizji i telefaksu do Internetu i nowszych, interaktywnych systemów cyberprzestrzeni oraz rzeczywistości wirtualnej.

Biorąc pod uwagę to przeładowanie informacją, nie ma nic zaskakującego w tym, że „blednięcie afektu” (by użyć zwrotu Frederica Jamesona) zostało zdiagnozowane jako główny symptom naszej kondycji ponowoczesnej<sup>33</sup>. Rośnie wykraczające daleko poza akademię zaniepokojenie tym, że jesteśmy tak dogłębnie przekształceni przez naszą technologię informacyjną, że nasze doświadczeniowe i afektywne zdolności są do tego stopnia na wyczerpaniu, iż ryzykujemy upodobnienie się do mechanicznych procesorów informacji, które są już naszymi najbliższymi kompanami w pracy i zabawie. Z troską to nie jest nigdzie indziej wyrażane równie wyraźnie, jak w powieściach o cyborgach. Jedyne, co odróżnia istoty ludzkie od wizualnie identycznych z nimi terminatorów-cyborgów czy replikantów, to ludzka zdolność do odczuwania, która jest stale zaburzana i zagrożona przez nie dającą się kontrolować płynność oraz chaos życia w przyszłości. W opowiadaniu pt. *Blade Runner* (choć nie w filmie na nim opartym) pojawia się nawet istotne urządzenie służące wzmocnieniu tych doświadczeniowo-afektywnych zdolności – „skrzynka empatii”, która za pomocą rzeczywistości wirtualnej wytwarza silne estetyczno-religijne doświadczenie empatycznej fuzji z innymi podłączonymi do niego użytkownikami.<sup>34</sup>

Sugestia, że doświadczenie estetyczne może funkcjonować jako skrzynka empatii, przywracająca zarówno naszą zdolność, jak i skłonność do tych rodzajów żywego, poruszającego, wspólnego doświadczenia, jakiego kiedyś szukało się w sztuce, może się wydawać bardzo „retro”. Być może nasza ewolucja informacyjna zaszła już za daleko, tak że pełen piękna wieczór spędzony w Metropolitan Opera House w żadnym stopniu nie jest w stanie przeciwdziałać chaotycznemu życiu giełdy na Wall Street. Być może to doświadczenie estetyczne jako takie, a nie tylko filozoficzna wartość jego pojęcia, osiągnęło już swój kres? Jak filozofia mogłaby zapobiec jego całkowitemu zniknięciu?

Po pierwsze, może nam przypominać o różnaitości, którą ciągle zawiera w sobie to pojęcie jako spotegowane, znaczące i wartościowe doświadczenie fenomenologiczne. Tak więc grożąca mu utrata jednej tradycyjnej formy nie pociąga za sobą jego całkowitej zagłady. Po drugie, w przypadku każdej ze swych satysfakcjonujących form, doświadczenie estetyczne będzie tym bardziej wzmocniane i zachowywane, im bardziej będzie się go doświadczać; będzie bardziej doświadczane, im bardziej będziemy nakierowywani na takie doświadczenie; a jednym z dobrych sposobów nakierowywania naszej uwagi na takie doświadczenie jest pełniejsze uznanie jego istotności i bogactwa, co możemy osiągnąć dzięki poświęcając więcej uwagi pojęciu doświadczenia estetycznego.

Mamy zatem chociaż jeden pożytek z filozoficznego uznania tego pojęcia: fakt, że skłania do tego, aby mieć nazywane przezeń doświadczenie. Pojęcie to jest dyrektywne, a zatem przypomina nam, czego warto szukać w sztuce i gdzie indziej w życiu, zamiast definiować sztukę czy uzasadniać krytyczne osądy. Wittgenstein powiedział, że „praca filozofa polega na gromadzeniu przypomnień w określonym celu”<sup>35</sup>. Jeśli to samo tyczy się pojęć filozoficznych, pojęcie doświadczenia estetycznego nie powinno pozostać niewykorzystane<sup>36</sup>.

Przełożył Wojciech Malecki

## Przypisy

<sup>1</sup> Richard Shusterman, *The End of Aesthetic Experience*, w: tegoż *Performing Live. Aesthetic Alternatives for the Ends of Art*, Ithaca, Cornell UP 2000 (niniejszy przekład wejdzie do wyboru esejów Richarda Shustermana, *O sztuce i życiu. Od poetyki hip-hopu do filozofii somatycznej* (red. i przeł. W. Małecki, Wrocław, Atla 2 – w przygotowaniu). Oryginalny tytuł eseju – *The End of Aesthetic Experience* – można tłumaczyć zarówno jako *Koniec doświadczenia estetycznego*, jak i *Cel doświadczenia estetycznego* – przyp. tłum.

<sup>2</sup> Jednym z powodów, dla których interesuję się tym pojęciem, jest ważna rola, jaką odgrywa ono w mojej estetyce pragmatycznej. Zob. Richard Shusterman, *Estetyka pragmatyczna. Żywe piękno i refleksja nad sztuką*, red. Adam Chmielewski, przeł. Adam Chmielewski i in., Wrocław, Wyd. UWr 1998, szczególnie rozdz. 2.

<sup>3</sup> Za czołowe postacie tradycji estetycznej, która kształtuje moje własne koncepcje, uważam też Josepha Margolisa oraz Richarda Rorty'ego, jednak ich teorie nie są tak istotne dla tematu tego rozdziału.

<sup>4</sup> Zob. Arthur Danto, *Philosophical Disenfranchisement of Art*, New York, Columbia UP 1986, s. 13. Odtąd cytowane jako *PD*. W odniesieniu do prac Danto, Beardsleya, Deweya i Goodman'a będę również używał następujących skrótów: Arthur Danto, *Transfiguration of the Commonplace*, Cambridge, Harvard UP 1981: *TC*; Monroe C. Beardsley, *Aesthetics: Problems in the Philosophy of Criticism*, New York, Harcourt Brace 1958: *A*; Monroe C. Beardsley, *Aesthetic Point of View*, Ithaca, Cornell UP 1982: *APV*; John Dewey, *Art as Experience*, Carbondale, Southern Illinois UP 1987: *AE*, [w miarę możliwości korzystam z wyd. polskiego: *Sztuka jako doświadczenie*, przeł. Andrzej Potocki, Wrocław, Zakład Narodowy im. Ossolińskich. Wydaw. PAN 1975; dalej jako *SD* – przyp. tłum.], Nelson Goodman, *Languages of art*, Oxford, Oxford UP 1968: *LA*, Nelson Goodman, *Jak tworzymy świat*, przeł. Michał Szczubiałka, Warszawa, Fundacja Aletheia 1997: *JTŚ*; oraz Nelson Goodman, *Of Mind and Other Matters*, Cambridge, Harvard UP 1984: *OMM*.

<sup>5</sup> Zob. np. ujęcie zaprezentowane przez znanego polskiego historyka estetyki W. Tatarkiewicza w jego *A History of Six Ideas*, The Hague, Nijhoff 1980, [Władysław Tatarkiewicz, *Dzieje sześciu sześciu pojęć*, Warszawa, PWN 1976, wyd. 2]

<sup>6</sup> Zob. David Hume, *Of the Standard of Taste*, w: *Essays Moral, Political and Literary*, Oxford, Oxford UP 1963 [wyd. polskie David Hume, *Sprawdzian smaku*, [w:] *Eseje z dziedziny moralności i literatury*, przeł. Teresa Tatarkiewiczowa, Warszawa, PWN 1955, s. 194]; Immanuel Kant, *The Critique of Judgement*, Oxford, Oxford UP 1957, s. 41-42 [Immanuel Kant, *Krytyka władzy sądzania*, przeł. Jerzy Gałeccki, Warszawa, PWN 2004, wyd. 3, s. 61].

<sup>7</sup> Zob. George Dickie, *Beardsley's Phantom Aesthetic Experience*, „Journal of Philosophy” 1965, 62, s.129-136. Eddy Zemach również argumentuje, że nie ma czegoś takiego jak doświadczenie estetyczne, w swojej (napisanej po hebrajsku) książce *Aesthetics*, Tel Aviv, Tel Aviv UP 1976, s. 42-53.

<sup>8</sup> Theodor Adorno, *Aesthetic Theory*, London, Routledge 1984, dalej jako *AT* [Theodor Adorno, *Teoria estetyczna*, przeł. Krystyna Krzemieniowa, Warszawa, PWN 1994, s. 483. Dalej jako *TE* w przypadku trudności w uzgodnieniu cytatu odwołuję się do przekładu angielskiego – przyp. tłum.]

<sup>9</sup> Choć Benjamin wynosi *Erfahrung* ponad *Erlebnis*, jest krytyczny wobec neokantowskiego i pozytywistycznego pojęcia *Erfahrung*, uznając je za nazbyt ciasno racjonalistyczne i nieprzekonujące. Moje skondensowane ujęcie poglądów Benjaminina opiera się na jego esejach *The Storyteller, On some Motifs in Baudelaire*, oraz *The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction*, zawartych w tomie: Walter Benjamin, *Illuminations*, New York, Schocken 1968. [wyd. polskie w: Walter Benjamin, *Anioł Historii*, wybór i opracowanie Hubert Orłowski, Poznań, Wyd. Poznańskie 1996 oraz *O kilku motywach z Baudelaire'a*, przeł. B. Surowska, „Przegląd Humanistyczny” 1970, nr 5 i 6.] Pełniejsze omówienie zagadnienia doświadczenia u Benjaminina można znaleźć w Richard Wolin, *Walter Benjamin: An Aesthetic of Redemption*, New York, Columbia UP 1982 oraz w Martin Jay, *Experience without a Subject: Walter Benjamin and the Novel*, „New Formations” 1993, 20, s. 145-155.

<sup>10</sup> Kwestionując ideę, że sztuka jest czymś, co służy oderwanemu i bezpośredniemu „odbiorowi i przyjemności”, Heidegger upiera się przy tym, że „w swojej istocie sztuka jest [...] wyróżnionym sposobem, w jaki prawda staje się bytująca, tzn. dziejowa”. Nie może zatem być odseparowana od świata swego ujawniania prawdy tylko ze względu na wąski cel, jakim jest doświadczana przyjemność. W tym sensie Heidegger ostrzega: „Może jednak przeżycie jest żywiołem [*Element*], w którym umiera sztuka”; zob. Martin Heidegger, *The Origin of the Work of Art*, W: *Poetry, Language, Thought*, New York, Harper & Row 1975, s.78, 79. [wyd. polskie Martin Heidegger, *Źródło dzieła sztuki*, przeł. Janusz Mizera, w: tegoż, *Drogi lasu*, przeł. Jerzy Gierasimiuk i in, Warszawa Fundacja Aletheia 1997, s. 55-56]

<sup>11</sup> Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, New York, Crossroad 1982, s. 86-87 [Hans-Georg Gadamer, *Prawda i metoda*, przeł. B. Baran, Warszawa 2004, s. 153; dalej jako *PM*].

<sup>12</sup> Uwydatniając poznawczy wymiar doświadczenia estetycznego Gadamer pisze: „W dziele sztuki tym, czego właśnie doświadczamy i na co się orientujemy, jest raczej pytanie, na ile jest ono prawdziwe, tj. na ile poznajemy i rozpoznajemy w nim rzeczy i siebie samych.” Radość doświadczenia estetycznego to „radość rozpoznawania ” (*PM* 174).

<sup>13</sup> Zob. Pierre Bourdieu, *The Historical Genesis of Pure Aesthetics*, W: *Analytic Aesthetics*, red. Richard Shusterman, Oxford, Blackwell 1989, cyt. ze s.s. 148, 150.

<sup>14</sup> Bardziej szczegółową argumentację na rzecz tej tezy zob. w *Interpretacja i rozumienie*, W: Shusterman, *Estetyka pragmatyczna... Rozwijam te argumenty w Sous l'interpretation*, Paris, L'éclat 1994 oraz w: *Praktyka filozofii. Filozofia praktyki. Pragmatyzm a życie filozoficzne*, red. Krystyna Wilkoszewska, przeł. Alina Mitek, Kraków, Universitas 2005.

<sup>15</sup> Dewey postrzega zatem doświadczenie estetyczne jako kluczowe nie tylko dla sztuki, ale filozofii doświadczenia w ogóle: „aby zrozumieć, czym jest doświadczenie, filozof zwrócić się musi do doświadczenia estetycznego” – *SD* 336.

<sup>16</sup> Uważam to za oczywiste, istnieje jednak argument, który temu zaprzecza, głosząc, że nasz zachwyt nad pięknem przyrody zależy całkowicie od nowoczesnej koncepcji sztuk pięknych i jest przez nią ograniczany, w zasadzie tak samo jak i całe nasze doświadczenie estetyczne. Krytykę tego argumentu oraz pełniejsze omówienie poglądów Deweya zob. w *Estetyce pragmatycznej*, rozdz. 1 i 2.

<sup>17</sup> Jak dodaje później Dewey „Charakterystyczne dla takiego doświadczenia jest włączanie wszystkich czynników psychicznych w szerszym zakresie, niż ma to miejsce w zwykłych doświadczeniach, i nieograniczanie ich tylko do jednego rodzaju reakcji” (*SD* 311).

<sup>18</sup> Nawet gdybyśmy byli nawet w stanie doprowadzić do tego przeklasyfikowania, Deweyowska definicja sztuki jako doświadczenia w dalszym ciągu byłaby problematyczna. Jednym z pro-

blemów jest to, że Dewey nigdy nie definiuje jasno doświadczenia i miast tego stwierdza, że ostatecznie jest ono niedefiniowalne ze względu na swą istotową bezpośredniość. „Można [je], mówi, jedynie odczuć, to znaczy doświadczyć bezpośrednio (SD, 233 [cyt. zmodyfikowany ze względu na kontekst – dop. tłum]). Dokładniejszą krytykę Deweyowskiej definicji sztuki jako doświadczenia przeprowadzam w *Estetyce pragmatycznej*, rozdz. 1 i 2.

<sup>19</sup> Dokładna lista cech charakterystycznych definiujących doświadczenie estetyczne zmienia się u Beardsleya wraz z upływem lat, ale prawie wszędzie obstate on przy cechach przede mnie wymienianych. Poza książką *Aesthetics* jego najbardziej szczegółowe analizy doświadczenia estetycznego znaleźć można w *Aesthetic Experience Regained* oraz *Aesthetic Experience* (przedruk w *APV*, 77-92, 285-297).

<sup>20</sup> Zob. George Dickie, *Beardsley's Phantom Aesthetic Experience* oraz tegoż *Art and Aesthetics: An Institutional Analysis*, Ithaca, Cornell UP 1974.

<sup>21</sup> Sam Beardsley powołuje się na badania psychologiczne Masłowa nad doświadczeniami szczytowymi (*APV* 85). Zob. Abraham H. Maslow, *Toward a Psychology of Being*, Princeton, Princeton UP 1962 [Abraham Maslow, *W stronę psychologii istnienia*, przeł. Irena Wyrzykowska, Poznań, Dom Wydawniczy Rebis 2004, wyd. 2] Pojęcie doświadczenia stosuje również się w nowszej psychologii eksperymentalnej, gdzie także charakteryzuje się je w kategoriach spójności oraz intensywności. Zob. np. wpływowe dzieło Daniela Sterna, *The Interpersonal World of the Infant*, New York, Basic Books 1985.

<sup>22</sup> Energiczną obronę centralnej roli świadomości zob. w John Searle, *The Rediscovery of the Mind*, Cambridge, MIT Press, 1992 [John Searle, *Umysł na nowo odkryty*, przeł. Tadeusz Basznia, Warszawa, PIW 1998]. Dokładniej mówiąc bronię pojęcia doświadczenia bezpośredniego przed zarzutami, że jest ono puste poznawczo oraz że pociąga za sobą uznanie fundamentalistycznego mitu tego, co dane zob. Shusterman, *Praktyka filozofii...*, rozdz. 6.

<sup>23</sup> Zob. Joel Kupperman, *Art and Aesthetic Experience*, „The British Journal of Aesthetics” 1975, 15 oraz odpowiedź Beardsleya w *APV*, s. 296.

<sup>24</sup> Problemem jest także to, że doświadczenie estetyczne jest samo w sobie zbyt trudne do zdefiniowania i wysłowienia, subiektywnie zmienne, a jego wartość niemierzalna, aby mogło stanowić dostateczną podstawę dla konkretnych sądów wartościujących. Tak więc kiedy przyszło do faktycznej działalności krytycznej Beardsley zdał sobie sprawę, że trzeba dowieść jedności, złożoności i intensywności faktycznego dzieła, a nie jego doświadczenia. Utrzymywał jednak, że dowiedzenie tego pierwszego pozwala wywnioskować zdolność do wywoływania tego drugiego, a właśnie to drugie (tj. doświadczenie) konstytuuje faktyczną wartość estetyczną.

<sup>25</sup> Jako że te cechy charakterystyczne nie odnoszą się do świadomości fenomenologicznej, można scharakteryzować Goodmanowską koncepcję doświadczenia estetycznego raczej jako semantyczną niż fenomenologiczną. Podobnie jak Dewey i Beardsley, Goodman obstate przy dynamicznej naturze doświadczenia estetycznego, ale nie podkreśla, co czynią wyżej wymienieni, jego pasywnego aspektu, w którym człowiek poddaje się dziełu. Idea ta być może za bardzo, jak dla Goodmana, przywodzi na myśl subiektywność i emocje. Jednak etymologia słowa *experience* [doświadczenie] faktycznie sugeruje ryzyko poddania się czemuś; nie będzie też chyba tezą zbyt wydumaną, jeśli powiemy, że nawet słowo *under* [ang. – ‘pod’] w wyrazie *understanding* [rozumienie] jest aluzją do jakiegoś pojęcia uległości. Więcej na ten temat w przyp. 30.

<sup>26</sup> Goodman, *Jak tworzymy świat*, s.83.

<sup>27</sup> Tak oddają termin *indiscernibles* – „nieodróżnialniki” – przyp. tłum.

<sup>28</sup> Thomas Stearns Eliot, *The Frontiers of Poetry*, w: *Of Poetry and Poets*, London, Faber 1957, s. 115. Jak dodaje Eliot, oznacza to „czerpanie przyjemności we właściwym stopniu i we właściwy sposób względem innych wierszy [...] Nie powinno się chyba dodawać, że **nie powinniśmy** czerpać przyjemności z kiepskich wierszy – chyba że ich kiepskość jest tego rodzaju, że przemawia do naszego poczucia humoru”. Odnośnie kwestii rozumienia literatury u Eliota zob. Richard Shusterman, *T.S. Eliot and the Philosophy of Criticism*, New York, Columbia UP 1988, rozdz. 5 i 6.

<sup>29</sup> Coraz więcej socjobiologów utrzymuje, że gratyfikacje doświadczenia estetycznego wyjaśniają nie tylko pojawienie się sztuki i jej zdolność przetrwania, ale i pomagają wytłumaczyć przetrwanie ludzkości jako takiej. Doświadczenia takie, mówi oksfordzki anatom John Z. Young, „spełniają najistotniejsze funkcje biologiczne – przekonują, że życie warte jest zachodu, co jest w gruncie rzeczy ostateczną gwarancją jego kontynuacji” – John Z. Young, *An Introduction to the Study of Man*, Oxford, Oxford UP 1971, s. 38. Nowszą i bardziej szczegółową argumentację za ewolucyjną wartością sztuki i jej emocjonalnego doświadczenia można znaleźć w Ellen Dissanayake, *Homo Aestheticus: Where Art Comes From and Why*, New York, Free Press 1992. Zob też. Nathan Kogan, *Aesthetics and Its Origins: Some Psychobiological and Evolutionary Considerations*, „Social Research” 1994, 61, s. 139-165.

<sup>30</sup> Ideę, że doświadczenie estetyczne nie nadaje się do formalnego zdefiniowania zakresu sztuki, choć jest jednak kluczowe dla zrozumienia sedna sztuki i jej wartości, rozwijam bardziej szczegółowo w *Estetyce pragmatycznej...*, rozdz. 1 i 2. Podkreślam tam (argument ten można powtarzać w nieskończoność), że wartościowe zastosowania sztuki wykraczają daleko poza wytwarzanie doświadczenia estetycznego. Powinienem też zaznaczyć, że Richard Wollheim dokonuje podobnego rozróżnienia na „warunki stosowania” pojęcia i „założenia dotyczące jego stosowalności” w *Danto's Gallery of Indiscernibles*, w: *Danto and His Critics*, red. Mark Rollins, Oxford, Blackwell 1993, 28-38.

<sup>31</sup> Zob. *Painting by Numbers: The Search for a People's Art*, „The Nation” 1994, March 14, s. 334-348, szczególnie pytania 68 i 70, które odnoszą się do spójności sztuki oraz jej zdolności do „uszczęśliwiania nas”.

<sup>32</sup> Wartości te obejmują nie tylko zintensyfikowany i pozytywny afekt, ale i zwiększoną świadomość tego, co niepojęciowe i zmysłowe. Inna potencjalna wartość doświadczenia estetycznego bierze się stąd, że uświadamia nam ono – dzięki temu, iż jest w stanie nas porwać – korzyści, jakie płyną z poddania się czy otwarcia się na rzeczy, które zazwyczaj postrzegane są wyłącznie jako obiekty, nad którymi panujemy i których używamy. Odnosi się to oczywiście również dobrze do doświadczenia natury, jak i sztuki, i stanowi wyraz transformacyjnej roli doświadczenia, w którym, jak podkreślał Dewey, jesteśmy na równi przedmiotem, jak i podmiotem, poddajemy się, jak i działamy. Heidegger czyni podobną uwagę: „Zrobić z czymś [...] doświadczenie, oznacza, że to coś spotyka nas, ogarnia, wstrząsa nami i nas przemienia”. Martin Heidegger, *On the Way to Language*, New York, Harper & Row 1971, s. 57 [Heidegger, *Istota języka*, W: tegoż, *W drodze do języka*, przeł. Janusz Mizera, Kraków, Wyd. Baran i Suszczyński 1998. W przekładzie angielskim, z którego korzysta Autor, fragment oddany przez Mizere jako „Zrobić z czymś [...]doświadczenie” brzmi „To undergo an experience of something...”, na co zwracam uwagę z tego względu, że czasownik ‘to undergo’, bardziej niż polskie „zrobić”, konotuje pasywność, samo zaś wyrażenie można by przełożyć jako „zaznać doświadczenia czegoś, poddać się doświadczeniu czegoś, przejść doświadczenie czegoś” – przyp. tłum]

<sup>33</sup> Frederic Jameson, *Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism*, Durham, N. C., Duke UP 1991, s.10-16. Dokładną analizę problematyki ucieleśnionego, afektywnego do-

świadczania estetycznego oraz nowych mediów zob. w *Soma und Medien*, „Kunstforum International” 1996, 132, s. 210-215 oraz rozdz. 8 mojej książki *Performing Live. Aesthetic Alternatives for the Ends of Art*, Ithaca, Cornell UP 2000.[wyd. polskie: *Problem ciało/media a somatoestetyka*, W: Shusterman, *O sztuce i życiu...*]

<sup>34</sup> Zob. Philip K. Dick, *Blade Runner*, (oryginalny tytuł *Do Androids Dream of Electric Sheep?*), New York, Ballantine 1982. [wyd. polskie Philip K. Dick, *Blade Runner (Czy androidy marzą o elektrycznych owcach?)*, przeł. Sławomir Kędzierski, Warszawa, Prószyński i S-ka 2003 - przyp. tłum.]

<sup>35</sup> Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford, Blackwell 1956, § 127 [Ludwig Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, przeł. Bogusław Wolniewicz, Warszawa, PWN 2000, § 127].

<sup>36</sup> Prowokacyjną krytykę argumentów wyłożonych w niniejszym rozdziale, a w szczególności mojego zainteresowania przyjemnością, zob. w Alexander Nehamas, *Richard Shusterman on Pleasure and Aesthetic Experience*, „Journal of Aesthetics and Art Criticism” 1998, 56, s. 49-51; oraz Wolfgang Iser, *Rettung Durch Halbierung ? Zu Richard Shustermans Rehabilitierung ästhetischer Erfahrung*, „Deutsche Zeitschrift für Philosophie” 1999, 47, s. 111-126. Odpowiadam na ich krytykę w *Interpretation, Pleasure and Value in Aesthetic Experience*, „Journal of Aesthetics and Art Criticism” 1998, 56, s. 51-53; oraz w *Provokation und Erinnerung*, „Deutsche Zeitschrift für Philosophie” 1999, 47, s. 127-137.



ER(R)GO

recenzje



## Filozof realnego

Recenzja z książki: Tony Myers, *Slavoj Žižek*, London-New York, Routledge 2003, ss. 142.

*...aby skutecznie wyzwolić się z uścisku istniejącej rzeczywistości społecznej, należy wcześniej wyrzec się transgresywnego, fantazmatycznego suplementu, który nas do niej przytwierdza.*

Slavoj Žižek<sup>1</sup>

Począwszy od wydanego w 1989 roku *Wzniosłego obiektu ideologii*<sup>2</sup> Slavoj Žižek nie przestaje rokrocznie dostarczać krytycznego wglądu i inspiracji w lawinie swoich książek oraz mniejszych publikacji. W ostatnich latach ukazało się w języku angielskim kilka książkowych omówień jego myśli<sup>3</sup>. Jedną z nich jest wprowadzenie do teorii Žižka autorstwa Tony’ego Myersa wydane przez wydawnictwo Routledge w znanej serii „Routledge Critical Thinkers”. W swoim komentarzu do twórczości słoweńskiego filozofa Myers opiera się na pismach opublikowanych do 2002 roku i prezentuje przegląd najważniejszych tematów i problemów podejmowanych przez Žižka.

W książce został przyjęty standardowy układ stosowany we wspomnianej serii wydawniczej: po wstępie, ogólnie eksponującym teoretyczną i praktyczną wartość koncepcji Žižka, następuje część rozdziałów mieszczących omówienie poszczególnych działów jego teorii. Rozdziały nie odzwierciedlają chronologicznego układu pism Žižka, lecz systematyzują je wokół zasadniczych (w oczach Myersa) zagadnień jego teorii. Ostatni zaś rozdział przynosi wizję horyzontu teoretycznego wyznaczonego przez myśl Žižka, pokazuje jej wpływy na kolejnych badaczy i krytyczne dyskusje, które sprowokowała. Autor książki skupia się w całości pracy raczej na rekonstrukcji omawianej teorii i niestety rzadko pozwala sobie na krytyczne zarzuty, bądź też wskazanie jej słabych punktów.

We wstępie Myers rysuje sylwetkę Slavoj’a Žižka. Jest to zabieg mający przesłanki teoretyczne, albowiem autor zasadnie pokazuje, że osobista i zawodowa droga Žižka stoi w związku z właściwym mu stylem myślenia: dla Žižka filozofia zaczyna się tam, gdzie pytamy, *jak jest możliwe* to, co napotykamy jako *już dane*, jako rzeczywiste. Sprawia to, iż jest on krytykiem silnie zdystansowanym wobec oficjalnej kultury, na tle której działa, nigdy w pełni nie zintegrował się ani ze środowiskiem filozoficznym, ani psychoanalitycznym, nie pogodził się także z rzeczywistością społeczną, w której żyje. Swoją pozycję definiuje zawsze w terminach oporu wobec tych instytucji i dlatego jego dyskurs często jest dla nich trudny do

przyswojenia (s. 11)<sup>4</sup>. Myers dobrze rozpoznaje zasadnicze intencje Žižka: w jego ocenie jedną z głównych innowacji, jakie Žižek wprowadza do krytycznej teorii kultury i społeczeństwa, jest nowatorska teoria podmiotu i to ona będzie zasadniczym punktem odniesienia w dalszej części jego pracy (s. 11-12).

Pierwszy rozdział w zamyśle ma przybliżyć wpływy, jakie złożyły się na wielowątkowy dyskurs filozoficzny Slavojja Žižka. Autor rysuje (nieco schematycznie) trzy główne pola i odpowiadające im postacie, z których czerpie Žižek: w polu filozoficznym dialektyka Hegla wpływa na styl i metodę myślenia Žižka; teoria społeczna i polityczna Marksa stanowi motywację i powód stojący za jego wysiłkiem intelektualnym; psychoanaliza Lacanowska przynosi z kolei aparat terminologiczny i matrycę pojęciową. Warto zauważyć, że ta schematyzacja, jakkolwiek w aspekcie ogólnym trafna, pomija oczywiście zasadnicze znaczenie, jakie w dyskursie Žižka odgrywa Kant, Schelling, Derrida, Deleuze, Sloterdijk, Badiou, Lefort i inni. Wpływy sięgają o wiele dalej w rejony literatury, filmu czy też opery, a ich funkcja nie wyczerpuje się bynajmniej w ilustracji argumentów, a raczej pomaga konstruować sam dyskurs teoretyczny. Omawiając trzy Lacanowskie porządki: wyobrażeniowe, symboliczne i realne, Myers słusznie kładzie nacisk na porządek *realnego* – to właśnie w realnym, opierającym się symbolizacji i przekształceniu w daną nam „rzeczywistość”, przejawia się dialektyczne napięcie między sprzecznościami będące podstawą niemożliwego domknięcia pola społecznego. Pozwala to nazwać Žižka, nad wyraz trafnie, „filozofem realnego” (s. 29). Myers podkreśla wyjątkowość Žižka w obrębie dyskursu krytycznego: o ile większość teoretyków skupia się na relacji symboliczne-wyobrażeniowe, czyli na zabiegach demaskatorskich zorientowanych na naświetlenie konstrukcji stojących za poczuciem rzeczywistości (zwłaszcza tzw. teoria dyskursu i jej odmiany), Žižek rozpatruje przede wszystkim stosunek symbolicznego do realnego (tamże). Takie podejście pozwala wyjść poza aporie oświeceniowej krytyki ideologii (jako krytyki świadomości fałszywej) i stworzyć silniejszą teorię mechanizmów ideologicznych.

Istotnym mankamentem tego rozdziału jest nieobecność teorii Althussera jako jednego z głównych czynników wpływających na teoretyczny i praktyczny wymiar działalności Žižka (podobnie jak na innych teoretyków zaliczanych do kontynuatorów tzw. *Western Marxism*). To właśnie Althusser był dla niego i jego pokolenia w Słowenii zasadniczym punktem odniesienia dla krytyki ideologii zwróconej zarówno przeciw ideologii komunistycznej, jak i narodowo-prawicowej oraz, następnie, dla teoretycznej konceptualizacji ideologii w społeczeństwie późnokapitalistycznym<sup>5</sup>. Myśl Althusserowska (zwłaszcza teoria interpelacji), zarówno w ujęciu pozytywnym, jak i krytycznym, jest obecna w każdej pracy Žižka. Teoria ideologicznych aparatów państwa Althussera jest wprawdzie skrótowo omówiona w rozdziale czwartym omawianej pracy, jednak warto byłoby w rozdziale wstępnym podkreślić wkład tej teorii jako całości do myśli Žižka. Podobna wątpliwość nasuwa się w związku z tym, iż Myers do źródeł inspiracji Žižka nie zalicza koncepcji radykalnej demokracji Ernesto Laclau’a i Chantal Mouffe, której wpływ, szczególnie w przypadku antyesencjalizmu *Hegemony and Socialist Strategy*<sup>6</sup>, widać

w jego dyskursie na każdym kroku (mimo że Žižek w kolejnych pracach staje się wobec tej teorii coraz bardziej krytyczny), a przeformułowanie pojęć Lacana przez jej autorów ma niebagatelne znaczenie dla myślenia o realnym jako antagonizmie społecznym. Niestety Laclau w książce Myersa pojawia się dopiero w zakończeniu tylko w roli polemisty Žižka jako współautor zbioru tekstów-polemik napisanych wraz z Judith Butler i Laclau'em<sup>7</sup>). Dziwi też fakt, iż prace Laclau'a, Mouffe i Althussera nie pojawiają się w literaturze cytowanej, ani pośród lektur sugerowanych czytelnikowi.

W drugim rozdziale książki przedstawiona zostaje w zarysie teoria podmiotu Žižka i powody, dla których przeciwstawia się on dominującej tendencji do eliminowania tego pojęcia z krytycznego dyskursu teoretycznego. Žižek pojmuje podmiot jako kartezjańskie *cogito*. Sprzeciwia się w tym koncepcjom traktującym podmiot jako tylko i wyłącznie *pozycje podmiotowe* ukonstytuowane w ideologicznej matrycy dyskursywnej (tak podmiotowość rozumieją np. Laclau i Mouffe), która daje podmiotowi złudne poczucie autonomii i kontroli. Według Žižka to kartezjańska metoda wątplenia, którą porównuje do Schellingiańskiej narracji nt. narodzin Boga z *Die Weltalter*, jest gestem fundującym podmiotowość *par excellence* (s. 36). Odwrót od świata, wyzbycie się wszelkich określeń, ma być zatem gestem szaleństwa konstytutywnym dla uformowania „normalnej” podmiotowości. Myers w przystępny sposób rekonstruuje pogląd Žižka, iż podmiotowość ta oparta jest na odrzuconym, pierwotnym *Grund* psychotycznym, w którym kołowy ruch popędów wiąże ludzki podmiot z naturą. Eksterioryzacja proto-podmiotu w znaczące, w porządek symboliczny (kulturę i język) tworzy dopiero podmiotowość jako taką, jednak tym samym już z góry skazuje go na to, że swój rdzeń posiada on na zewnątrz siebie: jest, używając słownika Lacana, *eks-tymny*, co oznacza, iż to, co najbardziej jego, jest wobec niego zewnętrzne (s. 41). Tą zewnętrżnością jest realne, niesymbolizowalna część podmiotu, której bezpowrotna utrata pozwala dopiero podmiotowi zaistnieć w kulturowej wspólnocie społeczno-symbolicznej. Podmiot jest „zanikającym pośrednikiem” między naturą i kulturą: musi rozpuścić się w znaczącym, aby możliwa była „normalność”.

Rozdział poświęcony podmiotowi jest z konieczności w opracowaniu o charakterze wprowadzenia skrótowny i dotyka głównie zagadnień z dwóch książek Žižka: *The Indivisible Remainder* i *The Abyss of Freedom – Ages of the World*. Subiektywizacja, indywidualne zorganizowanie symbolicznego uniwersum narzuconego podmiotowi, traktowana jest przez Myersa jako pozytywny moment podmiotowości, z istoty podatny na zmianę, co powoduje, że zmienna jest też tożsamość podmiotu. Szkoda, że autor nie wziął tu pod uwagę innego aspektu podmiotowości, opracowywanego również w innych pracach, chociażby we wczesnym *Wzniosłym obiekcie ideologii*, w którym Žižek silniej podkreśla, że proces subiektywizacji jest próbą *uniknięcia traumatycznego jądra* przez identyfikację, czyli ma charakter zasadniczo ideologiczny – realne, traumatyczne jądro w samym sercu podmiotu może być poskromione jedynie będąc odpowiedzią na pytanie zadane przez porządek symboliczny (ideologię), a zatem każdorazowo jest organizacją rozkoszy wła-

śnie przez pewną ideologię<sup>8</sup>. Warto byłoby też podkreślić, że konceptualizacja podmiotu jako *cogito* jest proweniencji całkowicie Lacanowskiej: w licznych seminariach i tekstach podkreślał on, że podmiot nieświadomego należy rozpatrywać właśnie jako *cogito*<sup>9</sup>. Czytając tekst Myersa odnosi się natomiast wrażenie, że jest to wynalazek Žižka.

Trzeci i czwarty rozdział potraktować można łącznie, oba bowiem dotyczą zasadniczego dla Žižka zagadnienia: jak w ponowoczesnej rzeczywistości, w której obwieszczono koniec ery ideologii, utrzymać i unowocześnić projekt krytyki ideologii. Według Myersa Žižek dostrzega w świecie, w którym nie ma miejsca dla wielkich metanarracji, nadal obecne zagrożenie ze strony ideologii. Podstawową cechą ideologicznej charakterystyki ponowoczesności jest cynizm: dystans wobec fałszujących rzeczywistość przekonań nie zapewnia tego, że nasze czyny są przez to nieideologiczne. Przeciwnie, to właśnie zdystansowanie sprawia, że w ideologii tkwimy w naszej *praktyce*, nie zaś w teorii, czy też wiedzy o rzeczywistości. Žižek zainspirowany diagnozami Petera Sloterdijka może zatem sparafrazować klasyczną formułę Marksa i konstatować, że „dobrze wiemy, co czynimy, a jednak to czynimy”. Rytuał codzienności, który jawi się jako spontaniczna i wolna aktywność podmiotowa, jest w ten sposób w istocie materializacją aparatu ideologicznego i zabezpiecza trwanie ideologii poza sferą przekonań i wiedzy na jej temat (s. 71). Dlatego też twierdzenie, iż żyjemy dziś w neutralnej, postideologicznej erze, jest dla Žižka zasadniczym dowodem zideologizowania dyskursywnej przestrzeni, w której sąd taki się wypowiada (tamże). Myers pokazuje, że nie można dziś mówić o prostej opozycji ideologia-niezafałszowana rzeczywistość. Ideologia bowiem zawsze konstytuuje same ramy postrzegania rzeczywistości – gdy pozornie jej nie ma, można być pewnym, że przeszła już w coś „naturalnego” i dobrze skryła się pod płaszczem oczywistości. Žižek chce jednak bronić wspomnianej opozycji, pozostawiając miejsce, z którego można by spoglądać neutralnym okiem na rzeczywistość, *puste*. Miejsce to ma stanowić, co zasadnie podkreśla Myers, pustą *formę* nie-ideologiczności, jej treść zaś poddawana musi być ciągłej krytyce (s. 72). Kapitalizm i towarzysząca mu logika kulturowa nie stanowią neutralnej pozycji: jest to ideologia, która według Žižka daje podmiotom wolność zmiany wszystkiego, *poza jej własnymi ramami* – podmiot może być wolny tylko jako element tego porządku. Myers wyraźnie akcentuje radykalny gest Žižka: ważne jest uświadomienie sobie możliwości realnej zmiany, zawieszenia symbolicznej konstytucji istniejącego porządku. W erze odpolitycznionej, gdy antagonizm społeczny przykryty jest zasłoną harmonijnego intersubiektywnego uznania, prawdziwy akt polityczny ma stanowić odrzucenie samych warunków możliwości istniejącego porządku, tak by utrzymać nadzieję na stworzenie czegoś nowego (s. 61). O tę właśnie nadzieję, o jej odrodzenie, upomina się Žižek. Akt przynosić ma zmianę samych koordynatów sytuacji – dać szansę na zadanie pytania o to, czego kwestionowanie jest dziś niewyobrażalne.

Wypada żałować, że Myers nie rozwinął wątku krytyki ideologii w bardziej wyczerpujący sposób. Albowiem obok teorii podmiotu jest to, jak się wydaje, ten

element myśli słoweńskiego filozofa, który najsilniej stymulował krytyczny dyskurs ostatnich kilkunastu lat. Warto byłoby podkreślić np. zasadnicze znaczenie Lacanowskiej *jouissance* jako istotnego pojęcia tej teorii ideologii – *jouissance*, która, jak głosi już sam podtytuł jednej z książek Žižka<sup>10</sup>, jest czynnikiem politycznym i to ona właśnie sprawia, że oświeceniowe i klasycznie Marksowskie zabiegi demaskacji świadomości fałszywej nie przystają do dzisiejszej rzeczywistości. Pojęcie *jouissance* jest również głównym narzędziem krytyki Althusserowskiej konceptualizacji konstytucji podmiotowości (jako wyniku interpelacji) – wątek ten stanowi zasadniczy element teorii Žižka już we *Wzniosłym obiekcie* (podmiot *poza interpelacją*)<sup>11</sup>. Także omówienie *point de capiton* (punktu pikowania), nawet jeśli uzupełnione zostaje później treścią ostatniego rozdziału, nie może być uznane za wyczerpujące. Zasadnicze pojęcia Lacanowskie wymagają staranniejszego komentarza, stanowią bowiem oś konceptualną teorii Žižka, choć warto wziąć tu pod uwagę fakt, że anglojęzyczny adresat książki Myersa niestety nadal w większym stopniu zaznajomiony jest z terminologią Lacana, niż czytelnik polski.

Brak rozbudowanego omówienia *jouissance* jako pojęcia krytyki ideologii wynagradza po części kolejny rozdział, który streszcza wkład Žižka do teorii podmiotu rozwijanej w perspektywie feministycznej i *gender*. Tu *jouissance* tożsame z realną-niemożliwą pełnią rozkoszy jest naczelnym pojęciem teorii relacji intersubiektywnych inspirowanych psychoanalizą. Myers zauważa, że Žižek korzysta z Lacanowskiego twierdzenia, iż realne różnicy seksualnej nie może być zsymbolizowane, tj. podmiot nie może ostatecznie poradzić sobie z tym faktem, przykrywając go jedynie historycznymi i kontyngentnymi maskami płci. Autor zadawała się jednak tylko wzmianką, że teoria różnicy seksualnej (ściślej: realnego różnicy seksualnej) służy Žižkowi także na terenie krytyki ideologii (s. 92), podczas gdy dla Žižka ten element lacanizmu jest *zasadniczy* właśnie dla teorii ideologii, pokazuje bowiem konstytutywną niemożliwość symbolizacji realnego, nie tylko w obrębie różnicy między płciami, ale w obrębie rzeczywistości społecznej, gdzie realne przyjmuje postać antagonizmu społecznego, a ostatecznie antagonizmu klasowego<sup>12</sup>. Cały rozdział przynosi serię komentarzy do Lacanowskich haseł, z których użytek czyni Žižek: „relacja seksualna nie istnieje”, „kobieta jest symptomem mężczyzny”, „kobieta nie istnieje”. Warto podkreślić, że Myers pokazuje, że wiele z feministycznych krytyk tych haseł nie ma uzasadnienia, jeśli bliżej przyjrzeć się temu, co miał na myśli sam Lacan, szczególnie w swoim późnym dziele<sup>13</sup>. Žižek poświęca często znaczną ilość miejsca w swoich pracach na kontrargumentację wobec tych dezinterpretacji (zwłaszcza w przypadku mylnego utożsamienia seksuacji w ujęciu Lacana ze społeczną konstrukcją *gender*, czy też interpretacji realnego jako rzeczywistości predyskursywnej w dziele Judith Butler), choć trzeba przyznać rację Myersowi, gdy pisze, że słoweński filozof w tym względzie odznacza się daleko idącym brakiem krytycyzmu wobec tego aspektu dzieła swojego francuskiego mistrza (s. 80). Wartościowe jest w tej części także omówienie „formuł seksuacji” Lacana w nader zrozumiałym, choć skrótowym i raczej wstępnym, sposób.

Szósty rozdział ma zasadnicze znaczenie dla epistemologicznych i etycznych zagadnień poruszanych przez Žižka. Zostaje tu nakreślona teoria fantazji (czy też, w terminach Lacana, fantazmatu). Fantazja jest maską niekonsystencji wielkiego Innego, czyli porządku symbolicznego, ideologicznego dyskursu organizującego rzeczywistość. Jest jako taka intersubiektywna i mimo że jest ostatecznym czynnikiem konstytuującym nas jako konkretne jednostkowe podmioty, zależy od dyskursu społecznego (s. 96, 101). Fantazja uczy podmiot, jak pragnąć, daje ramy dla pragnienia, organizuje w indywidualny sposób *jouissance* i jest przez to intymnością, do której silnie broni się dostępu. W tym miejscu pojawia się poruszana przez Žižka problematyka fantazji etnicznej i rasizmu. Fantazja to rama, w której dopiero doświadczamy rzeczywistości, dlatego też napięcie etniczne polega w istocie na konflikcie fantazji (s. 103). Dzisiejszy rasizm jest ponowoczesny. Podobnie jak inne elementy pola społecznego jest refleksyjny i potrafi zracjonalizować swoje stanowisko – daleko mu więc do prostej ignorancji. Wróg etniczny to postać z fantazji ucieleśniająca niemożliwość konsystencji tego pola rozrywanego przez realne antagonizmy. Myers kończąc rozdział proponuje za Žižkiem *etykę fantazji*: przekroczenie fantazji ma polegać na pozbyciu się złudzenia, że coś przeszkadza upragnionej harmonii społeczeństwa – za maską spajającej je fantazji, podobnie jak w postaci wroga, nie ma nic – jest za nią jedynie pustka (s. 108).

Zakończenie książki nosi tytuł: *After Žižek*. Tu Myers podejmuje pytanie, jaki wpływ wywarł i wywiera nadal Žižek na nasze rozumienie rzeczywistości. Jego odpowiedź można podsumować krótko: jeszcze nie wiemy. Pewne jest to, iż Žižek jako oryginalny autor i krytyk zmienia koordynaty myślenia o podmiocie, ideologii, intersubiektywności, rzeczywistości społecznej i próbuje otworzyć dziś możliwość dla czynu, który nie byłby z góry epifenomenem sterowalnego społeczeństwa i wytworem reprodukującym hegemonię dominującego porządku społeczno-politycznego. Autor przytacza kilka krytyk teorii Žižka wysuwanych z różnych pozycji teoretycznych (przede wszystkim przez bardziej klasyczny marksizm oraz teoretyków tzw. *identity politics*), pokazując, że jego prace wywołują szeroki odzew. Wypada zgodzić się z uwagą Myersa, że Žižek stworzył własną wersję lacanizmu, twórczo stosując ten aparat pojęciowy do badania wielu dziedzin życia. W ujęciu Žižka, inaczej niż w przypadku redukcji podmiotu do wypadkowej sieci dyskursywnych, „wzajemne oddziaływanie między porządkiem Realnym, Symbolicznym i Wyobrażeniowym umożliwia podmiot wytworzony zarówno w, jak i poza językiem i dlatego jest on zarówno pojmany przez Symboliczne, jak i niezależny od niego. [...] Tkwimy zarówno w ideologii, jak i poza nią; skazani na *gender*, ale jesteśmy w stanie go zmienić; ustaleny w naszych etnicznych fantazjach, a jednak możemy je przekroczyć. Jesteśmy częścią systemu i czymś więcej jednocześnie” (s. 113; przekład – MK).

Po pracę Tony’ego Myersa warto sięgnąć zarówno przed lekturą samych pism Žižka, jak również, gdy będzie służyć za tekst towarzyszący. Książka ta stanowi dobre wprowadzenie w materię oraz kontekst złożonej teorii filozofa z Lublany. Biorąc pod uwagę fakt, iż w zamierzeniu jest wstępem do tej teorii

mającym ambicje popularyzatorskie, jej zalety przeważają nad brakami. Razi nas pewno zbyt skrótowość i zauważalna bezkrytyczność autora – warto byłoby silniej zaznaczyć wewnętrzne zwroty w myśli Žižka i lepiej pokazać konteksty jego myśli oraz wziąć pod uwagę jej braki, zarówno teoretyczne, jak i dyskusyjne implikacje praktyczne<sup>14</sup>. Przez ostatnie piętnaście lat teoria ta spotkała się z opiniami wielu sympatyzujących z nią, jak i wrogich krytyków i poddana została w efekcie licznym modyfikacjom. Myers rzadko dokonuje też wyraźnego rozgraniczenia tego, co pochodzi od samego Lacana i tego, co jest autorską interpretacją Žižka. Warto jednak pamiętać, że w wielu przypadkach Žižek prezentuje własne poglądy na lacanizm, przedstawiając je jako ściśle Lacanowskie<sup>15</sup>. Wartość popularyzatorska omawianego wprowadzenia do teorii Slavoj Žižka jest niewątpliwa, dlatego warto polecić je każdemu zainteresowanemu współczesnym krytycznym dyskursem filozoficznym. Warto, gdyż jak pisze Žižek w jednej ze swoich ostatnich książek, odwołując się do znaczącego „Lenin”, sygnującego według niego radykalny gest, który trudno nam dziś wykonać, znaczące to reprezentuje „nieodpartą wolność do zawieszenia stęchłych, (post-)ideologicznych koordynatów paraliżującego *Denkverbot* (zakazu myślenia), w którym żyjemy – oznacza to po prostu, że znów możemy myśleć”<sup>16</sup>.

## Przypisy:

<sup>1</sup> Slavoj Žižek, *The Fragile Absolute – Or, Why Is the Christian Legacy Worth Fighting For?*, London, Verso 2000, s. 149 (przekład – MK) .

<sup>2</sup> Slavoj Žižek, *Wziosły obiekt ideologii*, przeł. Joanna Bator, Paweł Dybel, Wrocław, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego 2001.

<sup>3</sup> Np. praca: Sarah Kay, *Žižek. A Critical Introduction*, Cambridge, Polity Press 2003 oraz wydana niedawno książka: Rex Butler, *Slavoj Žižek: Live Theory*, London, Continuum 2005. Liczne krytyczne argumenty wobec teorii Žižka zawiera przede wszystkim: Ian Parker, *Slavoj Žižek: A Critical Introduction*, London-Sterling, Pluto Press 2004. Również w języku niemieckim ukazał się obszerny zbiór krytycznych analiz myśli Žižka: *Über Žižek: Perspektiven und Kritiken*, red. Erik Vogt, Hugh Silverman, Wien, Turia+Kant 2004.

<sup>4</sup> Wszystkie odniesienia do książki Myersa podaję w nawiasie bezpośrednio w tekście.

<sup>5</sup> Zob. np. rozmowę z Peterem Cannegiem: *The sublime theorist of Slovenia*, „Artforum International” 1993, vol. 31, issue 7.

<sup>6</sup> Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politic*, London-New York, Verso 1985 (nt. antyesencjalizmu zob. zwłaszcza rozdziały 3 i 4).

<sup>7</sup> Judith Butler, Ernesto Laclau, Slavoj Žižek, *Contingency, Hegemony, Universality*, London, Verso 2000.

<sup>8</sup> Zob. Žižek, *Wziosły obiekt...*, s. 211-214.

<sup>9</sup> Zob. np. Jacques Lacan, *Le séminaire. Livre XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, texte établi par Jacques-Alain Miller, Paris, Éditions de Seuil 1973, rozdz.

III, XI; Jacques Lacan, *La science et la vérité*. W: tegoż, *Écrits*, Paris, Éditions de Seuil 1966, s. 856 i nast.

<sup>10</sup> Slavoj Žižek, *For They Know Not What They Do. Enjoyment as a Political Factor*, London-New York, Verso, 1991.

<sup>11</sup> Žižek, *Wzniosły obiekt...*, część II (zwłaszcza komentarz do górnego poziomu grafu pragnienia). Zob. również klasyczne już omówienie problematyki podmiotu poza interpelacją w Slavoj Žižek, *Beyond Discourse-Analysis*. W: Ernesto Laclau, *New Reflections on the Revolution of Our Time*, London-New York, Verso 1990.

<sup>12</sup> Žižek w swojej teorii łączy pojęcie realnego różnicy seksualnej z postmarksistowskim ujęciem społeczeństwa („społeczeństwo nie istnieje” – Laclau, Mouffe): „Każdy przekład różnicy seksualnej na zbiór opozycji symbolicznych jest skazany na niepowodzenie i to właśnie ta »nie-możliwość« jest tym, co otwiera teren walki hegemonicznej o to, co będzie oznaczać »różnica seksualna«”, Slavoj Žižek, *The Real of Sexual Difference*. W: *Reading Seminar XX. Lacan's Major Work on Love, Knowledge, and Femininity*, red. Suzanne Bernard, Bruce Fink, Albany, State University of New York Press 2002, s. 61 (przekład – MK); „...walka klasowa jest »realna« w ścisłe Lacanowski sensie: to »zaczep«, przeszkoda, która prowadzi do ciągle nowych symbolizacji, za pomocą których usiłuje się ją zintegrować i udomowić [...], lecz która jednocześnie skazuje te wysiłki na ostateczne niepowodzenie. Walka klasowa nie jest niczym innym, jak nazwą dla bezkresnej granicy, która nie może być zobiektywizowana, zlokalizowana w obrębie społecznej totalności, to właśnie ta granica bowiem uniemożliwia nam ujęcie społeczeństwa jako zamkniętej totalności”, Slavoj Žižek, *The Spectre of Ideology*. W: *Mapping Ideology*, red. Slavoj Žižek, London-New York, Verso 1994, s. 22 (przekład – MK).

<sup>13</sup> W wywiadzie z 1990 roku Žižek stwierdza, stosując chyba nieco przesadne uogólnienie, że brytyjska recepcja Lacana, szczególnie w studiach feministycznych i filmoznawczych, opiera się na uproszczeniach zapośredniczonych przez lekturę Foucaulta i Kristevej. Zob. Slavoj Žižek, Renata Salecl, *Lacan in Slovenia*. W: *A Critical Sense: Interviews with Intellectuals*, red. Peter Osborne, London-New York, Routledge 1996, s. 27.

<sup>14</sup> Pełniejsze i bardziej krytyczne omówienia myśli Žižka czytelnik znajdzie w sygnalizowanych wyżej pozycjach, zwłaszcza obszerną krytykę samych podstaw teoretycznych tej teorii w Parker, *Slavoj Žižek...* Radykalną krytykę projektu społeczno-politycznego Žižka (i rewolucyjnej teorii aktu politycznego) znaleźć można w tekście: Andrew Robinson, Simon Tomery, *A Ticklish Subject? Žižek and the Future of Left Radicalism*, „Thesis Eleven” 2005, nr 80.

<sup>15</sup> Parker porównuje wręcz relację Lacan-Žižek w stosunku do anglo-amerykańskiej myśli akademickiej do roli Kojčve'a w popularyzacji filozofii Hegla w dwudziestowiecznej Francji – Kojčve'a, którego trudno posądzać o brak oryginalności i całkowitą wierność literze tekstu Hegla. Zob. Ian Parker, *Laibach and Enjoy: Slovenian Theory and Practice*, „Journal for the Psychoanalysis of Culture and Society”, 2005, nr 10/1.

<sup>16</sup> Slavoj Žižek, *Revolution at the Gates: Selected Writings of Lenin from 1917*, London-New York, Verso 2002, s. 11 (przekład – MK).

## Typologia intelektualistów według Umberto Eco.

Recenzja książki *Apocalittici e integrati: comunicazioni di massa e teorie della cultura di massa* (*Katastrofiści i przystosowani: komunikacja masowa i teorie kultury masowej*). Autor: Umberto Eco, Wydawnictwo Bompiani, Mediolan 1964, s. 385.

Popularność Umberto Eco funkcjonuje na dwu poziomach – Eco znany jest przede wszystkim jako poczytny twórca beletrystyki (*Imię róży*, *Wahadło Faulcaulta*, *Wyspa dnia poprzedniego* by wymieść najbardziej znane pozycje), ale także jako filozof, który poprzez swe analizy semiotyczne zalicza się do światowej awangardy teoretyków współczesnej kultury. Od wczesnych lat siedemdziesiątych, także w Polsce, szeroko komentowano zarówno *Pejzaż semiotyczny*, *Dzieło otwarte* jak i późniejszą *Nieobecną strukturę* – dziś dzieło kanoniczne z teorii lingwistyki. Powszechnie znana jest ogromna żywotność intelektualna Eco. Autor mając na swym koncie kilkadziesiąt monografii prawie każdą z nich kilkakrotnie lub nawet kilkunastokrotnie zmieniał, aneksował, komentował, dopisywał fragmenty mające uaktualnić poruszane zagadnienia. Jedynym wyjątkiem jest praca z 1964 roku *Apocalittici e integrati: comunicazioni di massa e teorie della cultura di massa* (*Katastrofiści i przystosowani: komunikacja masowa i teorie kultury masowej*) gdzie autor uznał, że jakkolwiek zmiana w strukturze książki nie ma sensu, gdyż jest ona próbą uchwycenia fenomenu kultury masowej w określonym momencie rozwoju czyli na początku lat sześćdziesiątych.

Książka *Katastrofiści i przystosowani* jest niezmiernie ważna z dwu powodów. Powodem pierwszym jest czas w jakim się ukazała – początek lat sześćdziesiątych jest okresem, w którym problematyka kultury popularnej objęta jest w zasadzie *en bloc* anatemą intelektualną. Kultura popularna traktowana jest jako rodzaj huby, zwyrodniałej narośli na zdrowym organizmie kultury. Teoretyczna analiza komiksu (czyli używając terminologii z początku lat sześćdziesiątych – „literatury dla analfabetów”) na poziomie ikonograficznego przekazu semantycznego, analiza składni kompozycyjnej powieści popularnej czy analiza rozgrywek piłkarskich w kontekście widowisk estetycznych – czynności te budziły wielkie zdziwienie ale i spotykały się z powszechnym odrzuceniem przez środowiska akademickie, jako zabieg niepoważny, nie spełniający kryteriów teoretycznych, głównie ze względu na przedmiot analizy.

We wstępie *Katastrofistów i przystosowanych* Eco opisuje motywy jakie skłoniły go do zajęcia się analizą kultury popularnej. W roku 1961 autor (jako dobrze zapowiadający się mediewista mający na swym koncie sprawnie napisany traktat

o estetyce Akwinaty *Il problema estetico in San Tomaso*) został zaproszony na sympozjum estetyczne zorganizowane przez Enrica Castelli z Instytutu Filozofii w Rzymie. Wśród zaproszonych gości znaleźli się znani intelektualiści z różnych kręgów - przedstawiciele świata filozofii, socjologii, kulturoznawstwa, hermeneutyki, historycy oraz teolodzy katoliccy i protestanccy. Organizatorzy konferencji zadbali o pluralizm wypowiedzi w taki sposób, że obok jezuitów i dominikanów prelegentami byli przedstawiciele lewicy marksistowskiej. Eco poproszony został o wygłoszenie referatu na temat mitu i wyobraźni w estetyce współczesnej. Przed wyjazdem na sympozjum zabrał ze sobą około dwustu komiksów o Supermanie ze swojej prywatnej, domowej biblioteki, uznając tym samym komiksową postać Supermana za reprezentatywną dla omówienia ewolucji mitu współczesnego, który przeszedł transformację od religii po ideologię. Jaka była reakcja uczestników sympozjum na tak postawiony problem? Eco wspomina: *Przyjechałem na sympozjum do Rzymu i przed rozpoczęciem wykładu wyłożyłem na stół ok. dwustu moich komiksów z Supermanem. Miałem obawy - zastrzelą mnie???. Nie, proszę państwa, podczas wykładu rozkradziono mi ponad połowę zbiorów. Sam widziałem dominikańskich przeorów, jak wkładali w przepastne rękawy habitów przeczytane z wypiekami na twarzy komiksy. Był to dla mnie znak niebios, aby poważnie zająć się kulturą masową.*<sup>1</sup> Ten, jak sam przyznaje „znak niebios” sprawił, że rozpoczął pionierską we Włoszech teoretyczną analizę kultury popularnej, wpisując ją w program nauczania katedry semiologii w Bolonii, której przez wiele lat przewodniczył. Wykłady Umberta Eco dotyczące fenomenu kultury masowej spotykały się z ogromnym zainteresowaniem. Gdy mówił o ewolucji komiksów czy serii romansów i ich roli w kreowaniu współczesnych mitów sale wykładowe były zawsze pełne.

Współczesne monografie poświęcone ewolucji intelektualnej Eco<sup>2</sup> omawiają przede wszystkim *Dzieło otwarte*, *Pejzaż semiotyczny*, czy *Semiologię życia codziennego* traktując je jako dzieła fundamentalne dla filozoficznej twórczości autora *Imienia róży*, a pomijając całkowicie pracę, od której Eco rozpoczął swą przygodę intelektualną z fenomenem kultury popularnej. Pracą tą jest pozycja *Katastrofiści i przystosowani*. Pomiedzy *Dziełem otwartym* a *Katastrofistami* istnieje wiele różnic, jednak obydwie dotyczą tego samego problemu, choć postrzeganego z różnych poziomów interpretacyjnych. *Dzieło otwarte* opisuje zasady estetyczne współczesnej awangardy, natomiast w *Katastrofistach* Eco podaje definicje rozmaitych postaw intelektualistów wobec fenomenu kultury masowej, omawiając jednocześnie główne obszary, w których kultura masowa jest obecna. Zarówno *Dzieło otwarte* i *Katastrofiści* są pozycjami niezmiernie ważnymi, zajmują się bowiem teorią estetyki kultury masowej zwracając jednocześnie uwagę, jak ważnym narzędziem analiz jest tu semiologia. *Dzieło sztuki* staje się dla Eco przekazem, formą otwartą, którą odbiorca musi zdekodować za pomocą posiadanych narzędzi semiotycznych. To właśnie w *Katastrofistach* pojawia się po raz pierwszy powszechnie dziś używany termin „partyzantki semiologicznej”. *Katastrofiści i przystosowani* są pracą przełomową i istotną dla kariery intelektualnej Umberta Eco, otwierają mu bowiem drogę do studiów semiotycznych, jednocześnie katalizując zarówno na poziomie

akademickim jak i publicystycznym całą serię dyskusji wokół kultury masowej. Sam Eco nie spodziewał się, że podejmuje w sposób nowatorski fenomen kultury masowej. W latach sześćdziesiątych, gdy pisał *Katastrofistów i przystosowanych*, swe analizy rozpoczął od przytoczenia powszechnie uznanej tezy, że kultura ma charakter arystokratyczny i dlatego należy ją przeciwstawić społeczeństwu masowemu. Konsekwencją tej tezy musiało być także stwierdzenie, że kultura masowa pozostaje antykulturą. Jednak zdaniem Eca, powszechnie akceptowana teza ujmująca pop-kulturę jako antykulturę jest wysoce dyskusyjna. Co więcej intelektualiści wygłaszający takie tezy są po prostu hipokrytami, którzy na różnych poziomach percepcyjnych korzystają z wytworów kultury masowej. Każdy z tej grupy intelektualistów, na co dzień korzysta z telewizji, rozrywek masowych, prasy brukowej czy romansów, czyli tej sfery kultury, którą uważa za apokalipsę kultury. Już w latach pięćdziesiątych Eco pisał o tym, że na szafce nocnej każdego wielkiego intelektualisty znaleźć można powieść popularną, kryminał czy nawet komiks. Jednak dopiero w *Katastrofistach* sprecyzował swe obawy pisząc, że hipokryzja katastrofistów polega na tym, iż każdy katastrofista z *końcem dnia zwróci się do książki lub filmu w nadziei, że wyzwolą w nim one kilka podstawowych reakcji (śmiech, lęk, przyjemność, smutek, gniew) i pozwolą na powrót ustanowić w jego psychicznym lub fizycznym życiu równowagę*.<sup>3</sup> Zdaniem Eco kultura masowa zawierająca paradygmat *katharsis* nie może być traktowana jako aberracja społeczna, nieistotny ornament kulturowy czy wręcz jako „gangrena” kultury. Trudno też utrzymać tezę, że kultura popularna nie ma wpływu na nasz aparat percepcyjny, na naszą siatkę aksjologiczną czy na sferę ideologii czy religii. Współczesny intelektualista nie może ignorować tych zmian, udawać że nie istnieją lub że są pozbawione jakiegokolwiek wagi. Istotnym staje się stanowisko, jakie wobec niej zajmiemy. Według Eca obowiązkiem każdego intelektualisty, krytyka kultury a także filozofa jest swoista wrażliwość na rzeczywistość, dostrzeganie, komentowanie i analizowanie zmian jakie się odbywają wokół nas. Jest rzeczą zrozumiałą, że część intelektualistów wykazuje daleko idący sceptycyzm wobec kultury popularnej traktując ją nie tylko jako wyraz upadku kultury, ale również jako symptom kryzysu, który ogarnął cały świat współczesny. Opierając się na manichejskim wręcz rozumieniu kategorii *sacrum* i *profanum* intelektualiści krytyczni traktują kulturę popularną jako agresora mającego na celu zniesienie tej wielowiekowej demarkacji. Wedle takiej matrycy intelektualnej człowiek związany z kulturą wysoką (czyli jak się zwykło mawiać „człowiek kulturalny”) musi dostrzegać w nadejściu kultury popularnej katastrofę, apokalipsę kultury. Takich sceptyków określa Eco mianem „katastrofistów”. Eco dodaje, że każda analiza teoretyczna kultury masowej przez katastrofistów już na wstępie umieszczona jest w ramach moralizatorskich. Konserwatywne podejście do kultury nie pozwala katastrofistom na wprowadzenie w obieg dyskusji filozoficznych tematów związanych z szeroko rozumianą pop-kulturą. Sfera analiz filozoficznych jest dla nich zarezerwowana na namysł nad rzeczami istotnymi, dlatego rozprawianie o fenomenach komiksu na gruncie fenomenologii czy teorii poznania jest przez tę grupę intelektualistów postrzegane jako niedopuszczalne.

Obsesją katastrofisty jest nadchodzący upadek kultury, nie dostrzega on żadnych korzyści w nadejściu kina, powieści popularnej, masowo kolportowanych komiksów, wszystkie te wynalazki są jedynie dowodem na upadek kultury jako takiej. Dla Umberta Eco idealnym archetypem intelektualisty katastroficznego byli członkowie Szkoły Frankfurckiej, a w szczególności Herbert Marcuse. Dostrzeżenie dominacji kultury popularnej wśród katastrofistów-frankfurtczyków odbierane było na poziomie apokalipsy kultury i ograniczało rzetelne analizy sprowadzając wszelkie interpretacje do takich terminów jak kategoria-fetysz, masa, człowiek masowy, dominacja i terror ekonomiczny ect. Wszelkie analizy kultury popularnej przez katastrofistów są zatem niemożliwe gdyż przed przystąpieniem do analiz negowane są one *in bloc* lub przepuszczone są przez aksjologiczny filtr zasłaniający w tym przypadku istotę analizowanych fenomenów.

Druga grupa intelektualistów reprezentuje postawę znacznie bardziej optymistyczną twierdząc, że telewizja, prasa, radio, film, popularne romanse czy komiksy umożliwiają szerokim rzeszom społeczeństwa dostęp do dóbr kulturalnych, stwarzając tym samym nieistniejące dotąd możliwości komunikacji i dystrybucji dóbr kulturowych. Nowa platforma komunikacji jest też nową formą artykulacji artystycznej. Intelektualistów dostrzegających w umasowieniu kultury szansę jej ekstensywnego i intensywnego rozwoju nazywa Eco „przystosowanymi”. Według Eco stanowisko to nie jest jednak pozbawione wad. Euforia w przyjęciu kultury masowej nie pozwala na jej krytyczną analizę. Euforia skaziła teoretyczny namysł, spowodowała, że niemożliwy jest pewien dystans, z którego może być prowadzona analiza. Propozycja idealnego intelektualisty to według Eco stanowisko pośrednie pomiędzy katastrofistą a przystosowanym. Głównym zadaniem współczesnego intelektualisty jest dostrzeganie zarówno zagrożeń jakie niesie z sobą umasowienie kultury jak i pozytywnych skutków takiego umasowienia.

Typologia intelektualistów zaproponowana przez Eco w *Katastrofistach i przystosowanych* jest ważna ze względu na reakcje jakie wywołała, i to nie tylko w endemicznym jak na ten okres środowisku filozofii włoskiej. Swoją typologią XX-wiecznych intelektualistów wywołał Eco w środowisku intelektualistów ogromną (często niezmiernie emocjonalne) dyskusję. Najwięcej kontrowersji wzbudził kończący książkę apel Eco do wszystkich intelektualistów, by rozważyli wreszcie poważnie tezę mówiącą, że zarówno Platon jak i Elvis Presley w tej samej mierze tworzą historię i obowiązkiem współczesnego filozofa jest potraktowanie jednego i drugiego z należytą im uwagą.<sup>4</sup> Apel ten wywołał falę sprzeciwu, zarzucano „dobrze zapowiadającemu się mediewiście z Turynu”, że swe ambicje filozoficzne zwrócił w stronę czystej komercji trwoniąc swój potencjał intelektualny. Spór o publikację kontrowersyjnej jak na lata sześćdziesiąte książki toczył się na łamach prasy (nie tylko włoskiej) oraz w telewizji, wywołał istną lawinę artykułów, publikacji i wystąpień. Dyskutowano na temat środków masowego przekazu, problemów związanych z telewizją, na temat muzyki popularnej, romansów i komiksów dając tym samym początek serii analiz, rozpoczętych przez Eco w *Katastrofistach i przystosowanych*.

Stanowisko Umberta Eco w kwestii wprowadzenia kultury masowej do filozoficznych dyskusji nad kształtem współczesnej kultury spotkało się we Włoszech raczej ze zdecydowaną krytyką niż z akceptacją. Głównym adwersarzem Eco był Pietro Citati, który przeciwstawił się nobilitacji kultury popularnej. W swej pracy z 1964 roku, zatytułowanej *La Pavone e Superman abbraccio di Kant* (Pavone i Superman w objęciach z Kantem) zarzuca autorowi *Katastrofistów i przystosowanych* przede wszystkim błąd metodologiczny polegający na nieprawomocnym użyciu narzędzi i filozoficznych kategorii badawczych do analizy kultury popularnej. *Nieemożliwym jest badanie komiksów za pomocą fenomenologii czy teorii poznania, gdyż narzędzia te (wykształcone przez filozofię) mogą być prawomocnie używane jedynie na gruncie samej filozofii i nauk im pokrewnych.*<sup>5</sup> Podobnie ma się rzecz z refleksją nad kulturą wysoką. Nie da się uzasadnić przeniesienia metod w niej wypracowanych na zjawiska kultury niskiej. Citati obawiał się sytuacji, w której czołowi intelektualiści zajmujący się dotychczas rzetelnymi badaniami naukowymi zaczną się zwracać w stronę kultury popularnej, zajmując się filmem, komiksami, romansami czy muzyką popularną: *poeci zaczną pisać piosenki na wzór Adriano Celentano, a pracownicy uniwersyteccy staną się krytykami filmowymi.*<sup>6</sup> Okazało się, że obawy Pietro Citatiego były poniekąd słuszne – znani włoscy intelektualiści Calvino i Fortini zaczęli pisać piosenki popularne, Passolini zajął się filmem a Luigi Volpicelli komiksem. Do krytyki Citatiego, wkrótce dołączyli również inni intelektualiści. Na łamach *Corriere della sera* z 2.VIII.1964 roku Giose Rimaneli w artykule pod znamienym tytułem *Chi naviga nel buio (Kto steruje w ciemnościach)* sformułował pytanie o drogi rozwoju kultury w dobie uprawomocnienia kultury masowej przez intelektualistów, ekstrapolując ten problem na całą filozofię i zadając retoryczne pytanie o kształt współczesnej filozofii, która za swój przedmiot obrała analizy komiksów<sup>7</sup>. Rimaneli zdawał sobie sprawę ze znaczenia i ogromnej przewagi kultury masowej wynikającej z jej związku ze środkami masowego przekazu. Przyznał, że nigdy dotąd w historii cywilizacji nie dystrybuowano na taką skalę rozrywki i informacji. Istotnym zagrożeniem jest jednak totalne podporządkowanie kultury przez media, efektem czego jest czysta komercjalizacja. Krytyka Rimanellego kieruje się bezpośrednio przeciwko osobie Umberta Eco. Dostrzegając w mediach zagrożenie dla kultury Rimaneli podkreśla, że zagrożenie to powodują przede wszystkim tacy ludzie jak Eco, wykorzystujący swą erudycję do uprawomocnienia w obrębie kultury niskiej rozrywki, jako pełnoprawnej i współtworzącej obecny jej kształt. Michel Rago w artykule *Cultura di massa o cultura della massa (Kultura masowa czy kultura mas)* opublikowanym na łamach *Unita* zarzuca pracom Umberta Eco zbytnią okazjonalność i nadmierne gloryfikowanie kultury masowej, która – jego zdaniem – wcale nie zasługuje na dyskusję filozoficzną.<sup>8</sup> Komiksy czy książki Cherley’a Browna nie powinny być przedmiotem analiz filozoficznych. Degraduje to nie tylko warsztat pracy filozofa, ale i sam przedmiot filozofii. Gianfranco Corsini jest wręcz zirytowany wydaniem *Apolitici e integrati*.<sup>9</sup> Według Corsiniego mediewista Eco zapowiadał się na wybitnego intelektualistę jednak opublikowanie prac poświęconych kulturze masowej było, zdaniem Corsiniego, *un grave errore*.

Na ile ważna była to praca i jakie reperkusje wywołała może posłużyć przykład poczytnego miesięcznika „Le ore libere”, który poświęcił aż trzy kolejne numery na

przedstawienie różnego rodzaju komentarzy i polemik dotyczących *Katastrofistów i przystosowanych*.<sup>10</sup> W pewnym sensie mamy tam zebrane głosy teoretyków kultury, które układają się w antologię tekstów reprezentujących dwie grupy wskazane przez Eco – katastrofistów i przystosowanych. Praca ta jest reprezentatywną krytyką kultury masowej lat sześćdziesiątych wykraczającą znacznie poza hermetyczne ramy Włoch.

Wydana w 1964 roku pozycja Umberto Eco, obok typologii intelektualistów w stosunku do zmian na scenie komunikacyjnej zawiera bardzo nowatorskie i trafne (nawet z dzisiejszej perspektywy) analizy dotyczące roli kiczu w sztuce, zawiera ważny głos w dyskusji na temat demarkacji na kulturę niską i wysoką, analizy struktur ikonicznych i sfery wizualnej współczesnej kultury czy wzmiankowaną powyżej analizę ewolucji wyobrażeń mitycznych, które ulokowane są współcześnie prawie w całości w sferze kultury popularnej. Jako pewien *bonus* i dodatek do analiz dołączone są fragmenty dotyczące muzyki popularnej napisane jednak w odmienny sposób od przedstawicieli Szkoły Frakfurckiej, z ogromną erudycją, humorem i błyskotliwością. Niewątpliwie pionierskie, ale też aktualne po dzień dzisiejszy, są analizy fenomenu telewizji, napisane w sposób równie atrakcyjny co znane spostrzeżenia kanadyjskiego metafizyka mediów Marshalla McLuhana.

Książka *Katastrofiści i przystosowani* jest jedną z najbardziej ważnych pozycji w dorobku Umberto Eco. Przeprowadzona tam typologia współczesnych intelektualistów otworzyła dyskusję na temat sposobów ujmowania kultury popularnej. Jest to także dowód pierwszej kontestacji intelektualnej na terenie Włoch, kontestacji która naruszyła pewien *status quo* w analizach estetycznych pierwszej połowy XX wieku. Uważam, że ogromnym (i zupełnie niezrozumiałym) przeoczeniem jest fakt, że pozycja ta nie została po dzień dzisiejszy przetłumaczona na język polski.

## Przypisy

<sup>1</sup> Umberto Eco, *Apocaliptici e integrati: comunicazioni di massa e teorie della cultura di massa*, Bompiani, Milano 1995, s. XI.

<sup>2</sup> Na język polski przetłumaczono: Peter Bondanella, *Umberto Eco. Semiotyka, literatura, kultura masowa*, przeł. Michał Paweł Markowski, Wydawnictwo Znak, Kraków 1997, oraz Daniel Salvatore Schiffer, *Umberto Eco. Labirynt świata. Biografia*, przeł. Adam Szymański, Prószyński i S-ka, Warszawa 2001.

<sup>3</sup> Eco, *Apocaliptici e integrati...*, s. 84.

<sup>4</sup> Eco, *Apocaliptici e integrati...*, s. 199.

<sup>5</sup> Eco, *Apocaliptici e integrati...*, s. 47.

<sup>6</sup> Eco, *Apocaliptici e integrati...*, s. 55.

<sup>7</sup> Giose Rimanelli, *Chi naviga nel buio*, „Corriere della sera” 2. 8. 1964. s. 7-9.

<sup>8</sup> Michel Rago, *Cultura di massa o cultura della massa*, „Unita”, 29.11.1964, s. 4.

<sup>9</sup> Gianfranco Corsini, *Sbaglio di Eco*, „Paese Sera” 19.9.1964, s. 12.

<sup>10</sup> W „Le ore libere” zamieścili swe prace R. Roscanda, L. Paolicchi, F. Fortini, M. Spinella, G. Toni, P. A. Buttitta, M. Argientieri, W. Padulla, N. Saba.

## Przestrzenny renesans

Bernhard Klein, *Maps and the Writing of Space in Early Modern England and Ireland*, New York, Palgrave 2001, 235 stron.

Twierdzenie, że wiek XVI był świadkiem gwałtownych zmian w sposobie postrzegania oraz reprezentacji przestrzeni, zmian zainicjowanych, jak i wpływających na kształt Zachodniej kartografii, bynajmniej nie jest odkrywcze. Piętnastowieczne łacińskie tłumaczenie *Geografii* Ptolemeusza, ekspansja geograficzna czy też rozpowszechnienie się umiejętności czytania map dzięki drukowi, doprowadziły do zjawiska, które Frank Lestringant nazwał „kosmograficzną rewolucją”<sup>1</sup>. Średniowieczny porządek kosmologiczny oparty na hierarchii poszczególnych miejsc ustępuje koncepcji przestrzeni otwartej i nieskończonej, ujętej w ramy geometrii Euklidesa. Matematyzacji przestrzeni towarzyszy dychotomiczne rozwarstwienie, czy też rozděcie systemu skalarnego polegające na rozróżnieniu między małą skalą globu, domeną geografii i kosmografii, a średnią bądź dużą skalą regionów będących przedmiotem opisu chorografii.

Bernhard Klein powyższe przemiany kulturowe czyni tłem swej rozprawy *Maps and the Writing of Space in Early Modern England and Ireland (Mapy oraz pisanie przestrzeni we wczesnonowożytnej Anglii i Irlandii)*, zaznaczając jednak, że interesują go w szczególności, jak sam tytuł podpowiada, Anglia oraz Irlandia za panowania Elżbiety I i Jakuba I. W tym kontekście z kolei, autor poddaje analizie formowanie się takich przestrzennych konstrukcji jak obszar wyłaniającego się państwa, na wpół kolonialnej Irlandii czy też angielskiego majątku ziemskiego. Na kształt owej analizy oraz na samą strukturę książki mają wpływ ramy teoretyczne wyłożone drogą wstępu. Zmuszają one czytelnika do ponownego, uważnego przyjrzenia się przestrzennej rewolucji Renesansu i jej daleko idącym skutkom nie tylko w dziedzinie kartografii.

Długotrwały, złożony proces „mentalnej i materialnej renegocjacji przestrzeni doświadczanej” (s.5) Klein nazywa transakcją kartograficzną, gdyż powyższa renegocjacja dokonuje się za sprawą kartograficznego przełożenia świata na mapę. Przestrzeń organiczna ulega semantycznej konwersji w przestrzeń funkcjonalną. Mechanizm przestrzennego przełożenia z kolei jest zawarty w trzech ząbających się, ale mogących funkcjonować niezależnie od siebie, fazach. Klein postrzega je w kategoriach triady pojęciowej, która odzwierciedla różne techniki reprezentacji przestrzeni, wywiedzione przez autora z kolejnych stadiów powstawania i późniejszego użytkowania mapy w kulturze Zachodu.

W pierwszej kolejności dochodzi do pomiaru danego terenu dokonanego przez geometrę przy pomocy narzędzi specjalistycznych, takich jak na przykład teodolit. Kodem jest tutaj geometria Euklidesa przetwarzająca przestrzeń w ciąg liczb. Na-

stepnie, na podstawie pomiaru, powstaje obraz poszczególnych - społecznych, politycznych czy ekonomicznych - obszarów, jednym słowem, mapa. Klein nazywa ten etap wizualizacją przestrzeni. W ostatniej fazie przestrzeń, odczytana z mapy i odpowiednio do kontekstu zinterpretowana, zostaje przekształcona w narrację. Wydaje się, że Kleinowi nie chodzi tutaj tylko o konwersję przestrzeni w tekst, która musi zachodzić zawsze, kiedy relacje przestrzenne ulegają zwerbalizowaniu. Chodzi o specyficzną *formę* werbalizacji, jaką jest narracja ze swoją wewnętrzną strukturą. Przestrzeń staje się opowieścią, wytworem geograficznej wyobraźni i poetyki, uwarunkowanym przez tło kulturowo-historyczne, na którym jest snuta.

Dla Kleina liczba, obraz i narracja funkcjonują jako zapis przestrzeni będący rezultatem „społecznego (i politycznego) działania” (s.10). Autor powołuje się tutaj na pojęcie przestrzeni relacji społecznych Henri Lefebvre’a, którą ten zawarł w *The Production of Space*. Lefebvre apeluje o teoretyczne wyodrębnienie tak rozumianej przestrzenności od przestrzeni abstrakcyjnej oraz przestrzeni fizycznej, określonej percepcją zmysłową.<sup>2</sup> Klein podejmuje wyzwanie rzucone przez Lefebvre’a, podkreślając jednak, iż szczególnie interesują go „struktury znaczeniowe wpisane w werbalną i wizualną reprezentację różnie wyobrażonych, społecznych i politycznych, obszarów” (s.10). Dotyczy to szczególnie kartografii, gdyż jako dyskurs bierze ona udział w dynamicznym procesie kształtowania się wielorakich form kulturowej i politycznej tożsamości.

Kluczowym pojęciem jest tutaj również termin *mapping* zaproponowany przez Denisa Cosgrove’a na oznaczenie złożonego procesu kulturowego skoncentrowanego na momencie powstania mapy. Dla Cosgrove’a *mapping* stanowi „odrębną epistemologię,”<sup>3</sup> gdyż „*acts of mapping* to kreatywne, czasem pełne niepokoju momenty zdobywania wiedzy o świecie, a sama mapa jest zarówno przestrzennym ucieleśnieniem owej wiedzy, jak i impulsem do dalszej poznawczej aktywności.”<sup>4</sup> W ten sposób pojedyncza mapa może stać się zarzewiem kolejnych reprezentacji, i tak *ad infinitum*. Co ważniejsze, ukończony kartograficzny obraz „wymyka się kontekstowi swej produkcji wkraczając w nowy obieg kultury.”<sup>5</sup> Kleina interesują mechanizmy tak zdefiniowanego procesu oraz jego wpływ na wyobrażanie sobie relacji przestrzennych.

Część pierwszą swojej rozprawy zatytułowanej „Measurements” (Pomiary) poświęca Klein pierwszej fazie przełożenia kartograficznego. W trzech różnych kontekstach autor omawia ścieranie się dwóch przeciwstawnych koncepcji przestrzennych. Z jednej strony mamy średniowieczną przestrzeń więzi międzyludzkich, gdzie centralnym punktem odniesienia jest ciało, z drugiej strony, przestrzeń poddaną geometrycznemu pomiarowi, który eliminuje jej cielesność i społeczny wymiar.

W rozdziale zatytułowanym „Mathematics of the World” (Matematyka Świata/Matematyczność Świata) autor dotyka problemu przedstawiania obrazu globu w europejskich dziełach kosmograficznych oraz przemian, jakim obraz ten ulegał w XVI wieku. Klein, w swojej analizie, kładzie nacisk na trzy dzieła, które według niego najlepiej ilustrują owe przemiany. Chodzi tutaj o *Liber cronicarum cum figu-*

*ris et ymaginibus* Hartmanna Schedela z 1493 roku, *Kosmografię* Sebastiana Munstera z 1544 roku oraz pierwszy atlas, *Theatrum Orbis Terrarum*, Abrahama Orteliusza opublikowany w roku 1572.

Analiza *Kroniki* Schedela skupia się na typologii przestrzeni rządzącej *Kroniką* oraz sposobie reprezentacji poszczególnych miast, który, dla Kleina, stanowi wyraz hierarchicznej stagnacji. Analogia między ciałem – mikrokosmosem, a światem – makrokosmosem zajmuje tutaj jeszcze centralną pozycję, a punktem zbieżnym tych dwóch porządków jest cieleśnie doświadczana przestrzeń miejską – obszar kształtowania się i funkcjonowania więzi społecznych. Dzieło Munstera z kolei, postrzega Klein jako przejaw wyłaniania się nowego modelu przestrzeni. Miasto staje się sferą kontaktów, komunikacji i wymiany handlowej, a więc przestrzenią otwartą i dynamiczną, będącą częścią systemu połączeń, który wykracza poza granice danego miasta. W reprezentacyjnej otwartości i dynamizmie, Klein dopatruje się zarzewia procesu, który zredukuje miasto do pojedynczego punktu na geometrycznie wytyczonej mapie.

Tak właśnie dzieje się na kartach *Theatrum Orbis Terrarum* Orteliusza, gdzie przestrzeń świata poddana zostaje matematycznemu uabstrakcyjnieniu i, dzięki temu, systematycznej reprezentacji. Za sprawą geometrii i iluzji naukowej dokładności atlas tworzy fikcję zupełnej kontroli nad opisywaną przestrzenią. Z drugiej strony, orteliański atlas to toponimiczna egzotyka i sugestywny kształt obrazu. Klein przywołuje w tym miejscu interpretację Johna Gilliesa, który dopatruje się w owej kartograficznej estetyce elementów zmysłowości. Gillies pisze o „semiozie pożądania”, gdyż tak przedstawione ‘ciało’ globu otwiera się na penetrację analitycznego, męskiego spojrzenia. W tej interpretacyjnej dwoistości, gdzie geometria napotyka erotyzm, Klein nie widzi sprzeczności. Wręcz przeciwnie, uważa on bowiem, iż owa dwoistość „jest wizualnym potwierdzeniem erotyczno-egzotycznego podtekstu nowożytnej geografii.”(s. 39)

W rozdziale drugim tej części książki, autor przenosi czytelnika z rozległych przestrzeni globu na angielską prowincję, gdzie przedmiotem jego dociekań jest rozwój miernictwa (*surveying*) oraz jego wpływ na zmianę statusu przestrzeni agrarnej. Klein snuje swój wywód wokół piętnasto- i szesnastowiecznych podręczników do miernictwa autorstwa Johna Fitzherberta, Aarona Rathborne’a czy Leonarda Diggesa, jak i tekstów polemicznych, między innymi *Surveyor’s Dialogue* Johna Nordena czy *The Pathway to Knowledge* Roberta Recorde’a, które powstawały pod wpływem fermentu społecznego sprowokowanego wtargnięciem geometry na teren majątku ziemskiego.

Autor dowodzi, że przyjęcie i stopniowe rozpowszechnianie się geometrii jako nauki zdanej do natychmiastowego, praktycznego zastosowania, współgrało ze zmianą znaczenia terminów *surveying* i *surveyor*, która odzwierciedlała, z kolei, ekonomiczno-społeczną transformację angielskiej wsi. Według Kleina, powyższe przemiany powodują, że przestrzeń rolnicza przestaje być postrzegana, w pierwszej kolejności, jako sfera feudalnych więzi społecznych, lecz jako oszacowany przy pomocy tabel i diagramów towar w rodzącej się gospodarce kapitalistycznej.

Zauważa on jednak również obecność napiętej koegzystencji tych dwóch porządków, feudalnego i kapitalistycznego, manifestującą się właśnie na mapie posiadłości – końcowym produkcie pracy geometry. Obok ilościowego szacunku ziemi, uwidacznia ona społeczny status właściciela, który plasuje go na drabinie feudalnej hierarchii społecznej. W tym kontekście, z jednej strony, miernictwo zagraża integralności posiadłości, z drugiej zaś, staje się narzędziem kontroli na skalę lokalną i państwową.

Tematem kolejnego rozdziału czyni Klein Irlandię – przestrzeń politycznej rywalizacji i podboju – wystawioną na analityczne, porządkujące i kontrolujące spojrzenie angielskiego geometry. Klein stara się tutaj przekonać czytelnika, że miernictwo w Irlandii spełniało rolę narzędzia strategicznego, użytego, z jednej strony, do zniesienia dwuznaczność przestrzeni Éire (dzikość/urodzaj), a z drugiej, do prób kulturowej jej wchłonięcia uzasadnianych geograficzną bliskością wyspy.

Rozdziały drugiej części książki zebrane są pod wspólnym nagłówkiem „Cartographies” (Kartografie). Klein dzieli się w nich z czytelnikiem swoimi rozważaniami na temat sposobów, w jakie mapa nadaje znaczenie opisywanej przez siebie przestrzeni, jak ją zabarwia czy wręcz zastępuje. Dlatego też pierwszy rozdział tej części książki, zatytułowany „The Whole World at One View” (Świat w zasięgu spojrzenia), poświęca Klein na przybliżenie czytelnikowi kontekstu szesnastowiecznego boomu kartograficznego oraz wnikliwą analizę ówczesnych poglądów na medium mapy, gdzie bezkrytycznemu entuzjazmowi towarzyszy głęboki sceptycyzm.

Drugi rozdział, „Mapping the Nation” (Kreśląc mapę państwa), jest skoncentrowany wokół trzech kartograficznych przedsięwzięć skupionych na Wyspach Brytyjskich. Trzeba jednak podkreślić, iż kartograficzne obrazy nie są dla Kleina „neutralnym odbiciem przestrzennych faktów, istniejących poza obrębem swej reprezentacji, ale tekstowym i graficznym obszarem, przez który przemawia zbiorowa wyobraźnia narodu”. (s. 110-111)

Po krótkim omówieniu mapy Laurencja Nowella „General Description of England and Ireland” z lat 1564-65, przedstawiającej terytorium państwa Tudorów z Irlandią, Klein skupia się na projekcie Christophera Saxtona, którego rezultatem był atlas hrabstw Anglii i Walii opublikowany w całości w 1579 roku. Na skutek wymierzenia terytorium państwa przy pomocy metod wykorzystywanych w miernictwie majątków ziemskich, poszczególne różnice regionalne toną w strukturalnej jednolitości. Powoduje to decentralizację obrazu bez możliwości przywrócenia przestrzennych hierarchii. Powyższe przedstawienie terytorium państwa ma odzwierciedlać retorykę narodowej jedności, a ornamentyka kart atlasu manifestować hegemonię Tudorów. Autor zauważa jednak pewien paradoks: pierwszeństwo dane terytorium nieumyślnie przyczyniło się do wykielkowania koncepcji państwa, która podważa ideę jego równoznaczności z ciałem panującego. Pojawia się więc pytanie czy lojalność dla kraju i monarchy mogą być odrębnymi kwestiami?

Odpowiedzi twierdzącej zdaje się dostarczać atlas Johna Speeda *Theatre of the Empire of the Great Britain* z 1611 roku, pomimo dedykacji dla Jakuba I. Speed

oparł swój projekt na pomiarach Saxtona, nadając mu jednak całkowicie odrębne znaczenie, czyniąc mapy lustrem swej antykwarycznej pasji. Bogato opisana i skomentowana przestrzeń przesuwając punkt ciężkości narodowej lojalności z monarchii na terytorium. Klein pokazuje, powołując się na Richarda Helgersona i Denisa Wooda, że mamy tutaj do czynienia z systemem, w którym przestrzeń funkcjonuje „nie tylko w kontekście sił politycznych, ale również społecznych, historycznych i kulturowych znaczeń” (s. 108). Atlas Speeda przedstawia Wielką Brytanię jako „przestrzeń wyłaniającej się, narodowej samo-świadomości” (s. 110).

Całkowicie odmienne znaczenie mają kartograficzne portrety Irlandii, chociaż część komentowanych przez Kleina map w rozdziale „The Image of Ireland” (Obraz Irlandii) pochodzi z przedsięwzięć omawianych w kontekście angielskim. Na przykładzie map ogólnych wyspy (sekcja irlandzka mapy Nowella, dalej mapy George’a Lily’ego, Babtisty Boazja oraz „The Kingdom of Ireland” z atlasu Speeda), regionalnych map wojskowych Richarda Bartletta oraz map plantacji Thomasa Ravena, Klein analizuje dwa sprzeczne politycznie projekty, które ukazują ambiwalentny stosunek Korony do podbijanego i kolonizowanego terytorium. Z jednej strony mamy próby wizualnego wchłonięcia wyspy, co wzmacnia polityczną wizję państwowej jedności, z drugiej, Irlandia jest poddana geograficznemu wykluczeniu, tak by nie zagrażała brytyjskiej integralności. Autora w szczególności interesuje tutaj proces transformacji irlandzkiego terytorium w nową przestrzeń kulturową, z której zostały wymazane wszelkie ślady wcześniejszej historii. Klein podkreśla, iż „podbój kartograficzny oznacza mentalne i polityczne zawłaszczenie” (s. 130) irlandzkiej przestrzeni.

Trzecią część swej książki Klein poświęca ostatniemu ogniwu łańcucha przestrzennych translacji, a więc tekstowi. Według autora, mapy uwalniają twórczą energię i stają się zarzewiem narracji, pojmowanej jako werbalna reinterpretacja przestrzeni ukształtowanych w ramach opisu kartograficznego.

Rozdział „Imaginary Journeys: Describing Britain” (Podróże w wyobraźni: opisanie Brytanii) poświęca Klein chorograficznym narracjom skupionym na Wielkiej Brytanii. Chorograf, w odróżnieniu od kosmografa, przedmiotem swego jakościowego opisu czyni poszczególne rejony lokalnej topografii, plasując się na pograniczu kartografii i literatury. Klein wyodrębnia dwa przestrzenne wzorce obecne w topograficznych narracjach, które odpowiadają pojęciowemu rozróżnieniu między planem a itinerariuszem. Wiedza o przestrzeni, jaką dostarcza nam plan, jest statyczna, gdyż zastygła w obrazie. Opisany obszar podlega mentalnej kontroli, gdyż jesteśmy w stanie całościowo ogarnąć go spojrzeniem. Itinerariusz, z kolei, reprezentuje dynamiczne doświadczenie podróży, w trakcie której niepewna wiedza o przebytych terytoriach stopniowo się wyłania, podlegając stałej, cielesnej weryfikacji.

W roli prekursora angielskiej chorografii widzi Klein Johna Lelanda - królewskiego bibliotekarza za czasów Henryka VIII. Zebrane przez niego materiały stały się źródłem interesujących autora opisów, a mianowicie *Description of Britain* Williama Harrisona z 1577 roku poprzedzające *Holinshed’s Chronicles* oraz *Brit-*

tanię Williama Camdena z roku 1586. Dla Kleina, te dwie chorografie funkcjonują w przeciwstawnych ramach pojęciowych. Dzieło Harrisona przyjmuje formę relacji z wymagowanej podróży, co umożliwia chorografowi oscylację w swym opisie między przestrzenią planu, a przestrzenią doświadczaną w ruchu, definiowaną przez pryzmat jej społecznego wymiaru i kulturowego zróżnicowania. U Camdena, z kolei, wyraźnie dominuje porządek kartograficzny, a jego opis poszczególnych hrabstw stanowi formę zewnętrznej, wręcz wizualnej, kontroli nad ich ujednoczoną przestrzenią.

Rozdział „The Poetics of National Space” (Poetyka przestrzeni państwowej) poświęca autor na zestawienie obok siebie dwóch angielskich poematów, *The Faerie Queene* Edmunda Spensera i *Poly-Olbion* Michela Draytona, proponując przyjrzenie się ich przestrzennej wyobraźni. Klein zauważa tutaj pewne analogie, których dostarczają mu wnioski zaczerpnięte z poprzedniego rozdziału. Przejście od powstałego w latach 1590-1596 poematu Spensera do ukończonego w 1622 roku *Poly-Olbion* przyrównuje Klein do zmian w konceptualizacji przestrzeni w omawianych wyżej projektach chorograficznych. Sceneria *Faerie Queene* interpretowana jest w kontekście dynamicznej, anty-kartograficznej przestrzenności itinerariusza i topograficznej niepewności *Description* Harrisona. Dzieło Draytona z kolei, podąża śladem Camdenowskiej *Brittanii* w swej poetycznej reprezentacji krajobrazu.

Studium porównawcze powyższych utworów to lektura niezmiernie interesująca. Kleinowska analiza języka poematów, figur retorycznych czy środków poetyckiego obrazowania wybranych fragmentów otwiera nowe możliwości interpretacyjne tak szeroko już przecież komentowanych utworów. Wychodząc od przestrzennych rozbieżności, Klein bada ich filozoficzne implikacje oraz odrębne wizje narodowej tożsamości zawarte w powyższych dziełach. Służą one autorowi do zwrócenia uwagi czytelnika na spektrum politycznych zmian, które odróżniają Anglię Spensera od Anglii Draytona.

Zamykający książkę rozdział „Groundless Fictions: Writing Irish Space” (Bezpodstawne/ bezterytorialne fikcje: zapis przestrzeni irlandzkiej) przeznaczają Klein na omówienie kulturowych narracji snutych przez angielskie źródła wokół przestrzeni i mieszkańców Irlandii. Według Kleina, niejednoznaczny status wyspy znajduje swe odbicie w narracjach o irlandzkim nomadyzmie oraz dzikości (savagery). Autor posługuje się tutaj rozróżnieniem wprowadzonym przez Paula Browna, który w nomadach widzi wewnętrznych buntowników funkcjonujących na obrzeżach danej społeczności, a w barbarzyńcach (savages) ucieleśnienie zewnętrznych zagrożeń dla jej kulturowej integralności. W kontekście irlandzkiej dzikości Klein porusza również problem kanibalizmu, omawiając różne o nim doniesienia poczynając od źródeł antycznych. Autor podąża tutaj śladem Williama Arensa w swej interpretacji kanibalizmu jako zbiorowego, etnograficznego mitu, spełniającego funkcję mechanizmu wykluczania oskarżonych o antropofagię Innych poza margines produkującego owe fikcje społeczeństwa. W tym sensie irlandzcy kanibale przyczynili się do pojęciowego uformowania angielskiej państwowości i tożsamości narodowej.

Klein zwraca również uwagę na próby dyskursywnej feminizacji przestrzeni Irlandii w kolonialnym kontekście. Porównuje on tutaj podobne zabiegi dotyczące Nowego Świata, dochodząc do wniosku, że mimo formalnego podobieństwa, narracje owe wyrastają z całkowicie różnych podłoży. Autor podważa w ten sposób te krytyczne spojrzenia, które opowiadają się za bezpośrednią paralelę pomiędzy angielską aktywnością w Ameryce i Irlandii. Klein twierdzi, że podbój Irlandii kieruje się w prawdzie podobną logiką, co klasyczny już kolonialny trójkąt, którego wierzchołki to nieznaną, otwartą na inskrypcję ląd, kolonizator oraz barbarzyńska, miejscowa ludność, ale różni się od niego tym, że irlandzka przestrzeń posiada już swe głęboko zakorzenione, ambiwalentne znaczenie.

Wyłaniający się z książki Kleina wielopoziomowy, przestrzenny Renesans to obszar ścierających się ze sobą różnorodnych dyskursów, w których gąszczu Kleinowi udaje się jednak nie zgubić, a przy tym ukazać złożoność interesującej go problematyki. Zmiany w sposobie konceptualizacji i reprezentacji przestrzeni dotyczą zarówno obszar globu, jak i lokalnego krajobrazu, odbijając się szerokim echem nie tylko w samej kartografii, ale również tekstach literackich czy malarstwie. Eloquentne, wnikliwe, czasem nowatorskie interpretacje tekstów kulturowych inspirują do ponownego przyjrzenia się dziełom, które wielokrotnie już komentowane, miały więcej nie zaskakiwać. Ponadto, niezmiernie trafnym zabiegiem Kleinowskiego projektu jest niewątpliwie zestawienie obok siebie obszarów Irlandii i Wielkiej Brytanii. Uświadamia to bowiem czytelnikowi, jak różnym politycznym celem może służyć formalnie ujednolicony i skonwencjonalizowany mechanizm przestrzennej konwersji.

## Przypisy:

<sup>1</sup> Frank Lestringant, *Mapping the Renaissance World. The Geographic Imagination in the Age of Discovery*, przeł. David Fausett, Cambridge, Polity Press 1994, s. 4.

<sup>2</sup> Henri Lefebvre, *The Production of Space*, przeł. Donald Nicholson-Smith, Oxford, Blackwell 1991, s. 27.

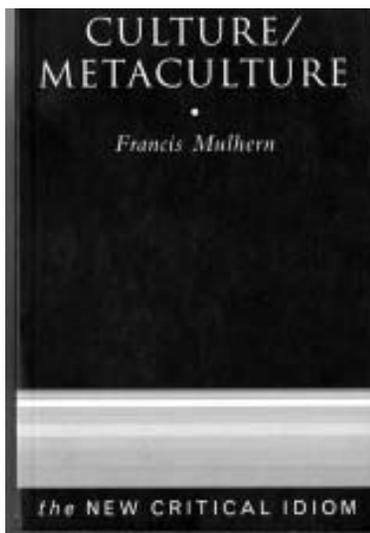
<sup>3</sup> Denis Cosgrove, *Introduction: Mapping Meaning*, w: *Mappings*, red. Denis Cosgrove, London, Reaktion 1999, s. 9. [tłum. K. L.]

<sup>4</sup> Cosgrove, *Introduction...*, s. 2. [tłum. K. L.]

<sup>5</sup> Cosgrove, *Introduction...*, s. 14. [tłum. K. L.]



## Noty o książkach



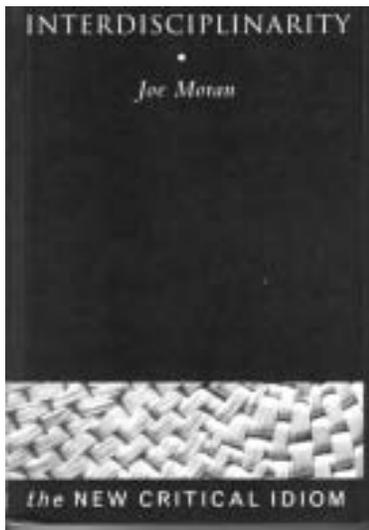
**Francis Mulhern**, *Culture/Metaculture*. London and New York: Routledge, Taylor and Francis Group, 2000 (198 stron). Publikacja anglojęzyczna, w miękkiej oprawie.

Prezentowane w niniejszym numerze *Er(r)go* książki stanowią kolejne pozycje serii *The New Critical Idiom*, redagowanej przez Johna Drakakisa. Choć jej założenia omawiałem już na łamach naszego czasopisma, warto jednak przypomnieć, że seria, na którą składa się już ponad dwadzieścia opracowań, stanowić ma swoisty wielotomowy „słownik encyklopedyczny” najważniejszych pojęć funkcjonujących we współczesnym literaturoznawstwie, ale także i szerzej – w przestrzeni współczesnych studiów kulturowych. Każda z książek pełni funkcję wyczerpującego „przewodnika” wyjaśniającego czytelnikowi zasady używania (oraz możliwe konsekwencje nadużyć) terminu, któremu jest poświęcona, ewolucję pojęcia jakie za nim się kryje oraz jego metodologiczne konteksty. Tak powstający sens każdego konceptu ilustrowany jest czytelnymi przykładami jego różnorodnych zastosowań i funkcji.

Autorami publikowanych w serii *The New Critical Idiom* pozycji są wiodący teoretycy literatury i kultury, którzy, tworząc opracowania o charakterze głównie dydaktycznym i pomocniczym, wprowadzają omawiane problemy w samo centrum burzliwej debaty: debaty poświęconej statusowi metodologii i dyskursywnym uwarunkowaniom naukowych twierdzeń. Nie inaczej jest również w przypadku niezwykle interesującej pozycji autorstwa Francis Mulherna *Culture/Metaculture*. Podzielona na trzy części książka omawia tytułowe zjawisko w kategoriach krytyki kultury („Kulturkritik”), studiów kulturowych („Culture Studies”) i relacji zachodzących między metakulturą a społeczeństwem („Metaculture and society”). Autor podnosi w proponowanym czytelnikowi wywodzie kwestie roli kultury jako „antidotum wobec masowego modernizmu” (którą to problematykę omawia w odniesieniu do dzieł takich twórców i myślicieli, jak Thomas Mann, Julien Benda, Jose Ortega y Gasset, Karl Mannheim czy F.R. Leavis), przemiany poglądów na temat kultury (w świetle prac Zygmunta Freuda, Virginii Woolf, George’a Orwell’a, T.S. Eliota i Richarda Hoggarta), oraz rozwoju powojennych teorii „kultury popularnej” i narodziny studiów kulturowych (*Culture Studies*), a w końcu także problematykę metakultury, czyli sposobu samookreślenia się kultury i retoryki, jaką kultura wobec samej siebie wykształca.

Mulhern, oferując czytelnikowi błyskotliwy, znakomicie udokumentowany i wolny od pretensjonalnego żargonu wywód, przykuwa uwagę i fascynuje nie tylko jakością intelektualnej propozycji, ale także sposobem łączenia problematyki politycznej i społecznej w ujęciu historycznym z ewolucją teoretycznej, samoświadomej sfery kultury.

*Culture/Metaculture*, jak każda z książek tej „dydaktycznej” w założeniach serii stanowi pełnoprawną publikację akademicką, wnoszącą wymierny wkład w rozwój języka, jakim posługuje się dziś literaturoznawstwo i studia kulturowe. Współwyznaczając kierunki przemian tego języka, omawiana pozycja stanowi istotny element procesu, w wyniku którego dzisiejsza humanistyka zmienia swój kształt. Z pełną odpowiedzialnością można polecić ją wszystkim humanistom – i należy żywić nadzieję, że być może kiedyś ukaże się po polsku, wypełniając w ten sposób istotną bibliograficzną lukę.



**Joe Moran**, *Interdisciplinarity*. London and New York: Routledge, Taylor and Francis Group, 2006 (207 stron). Publikacja angielskojęzyczna, w miękkiej oprawie.

Trudno dziś byłoby wyobrazić sobie studia literaturoznawcze jako metodologiczny czy tematyczny monolit. Nawet najbardziej pobieżny przegląd tytułów ukazujących się na rynku wydawniczym prac naukowych, dysertacji doktorskich i habilitacyjnych, a nawet prac magisterskich wykaże, iż na instrumentarium badawcze współczesnego naukowca-humanisty składa się dorobek wielu dziedzin, jeszcze niedawno postrzeganych jako „osobne” czy „niezależne”. Wydaje się też zrozumiałe, że cechująca dzisiejszą humanistykę interdyscyplinarność może wywoływać dwojakiego typu reakcje. Z jednej strony – interdyscyplinarność w obiegowym znaczeniu stanowi synonim świeżości i intelektualnej „elastyczności”, z drugiej zaś rodzi pytania o kompetencje współczesnego badacza, który – budując naukowy wywód w oparciu o dyskursy różnych (nawet pokrewnych) dyscyplin – rzadko bywa ekspertem w każdej z nich. Takie przeświadczenie zapewne podzieliłby Joe Moran, który we wstępie do swej książki tak definiuje jej cele:

Niniejsza książka jest o tym w jaki sposób organizujemy wiedzę względem dyscyplin i w jaki sposób ją reorganizujemy w ramach nowych konfiguracji i związków, czy też – ujmując rzecz inaczej – powołując do istnienia różne formy ‘interdyscyplinarności’ wtedy, kiedy dawne formuły myślenia zaczyna porastać pleśń, kiedy tracą na znaczeniu, usztywniają się, lub wykluczają inne. Ostatnimi laty interdyscyplinarność stała się słowem-jinglem w przestrzeni wielu dziedzin akademickich, lecz rzadko kiedy poddaje się to zjawisko bardziej wnikliwym badaniom. Trafne w tym kontekście wydaje się stwierdzenie Allana Liu, który pisze, iż studia interdyscyplinarne „są najbardziej zaniedbanym z punktu widzenia krytycznej refleksji konceptem krytycznym, pedagogicznym i instytucjonalnym współczesnej akademii”.

Opracowanie, jakie oferuje Moran stanowi poważny krok w kierunku uzdrowienia takiej sytuacji. Autor proponuje klarowną i zdyscyplinowaną prezentację zjawisk warunkujących wielodyscyplinarność, jej pojmowanie i zastosowania, przeprowadzając w ten sposób czytelnika z przestrzeni pojęć obiegowych w obszar profesjonalnej, krytycznej refleksji nad problematyką, od której zależy dziś kształt i stan humanistyki *sensu largo*. Moran rozpoczyna swój wywód od rysu historycznego, poświęconego narodzinom osobnych dyscyplin akademickich w świetle ewolucji filozoficznych poglądów na temat wiedzy i edukacji oraz rozwoju stanowisk krytycznych wobec ograniczeń, jakie z takiego podziału przestrzeni intelektualnej

wynikały. Na jego tle ukazuje następnie współczesne próby definiowania pojęcia interdyscyplinarności, przywołując przede wszystkim wypowiedzi Geoffreya Benningtona, Roberty Frank, Rolanda Barthesa i Julie Thompson Klein. Zestawienie perspektywy diachronicznej z synchronicznym przeglądem najistotniejszych stanowisk względem obiektu proponowanego w książce namysłu stanowi fundament dalszego wywodu, na który składa się pięć kolejnych rozdziałów: „Interdyscyplinarna anglistyka” („Interdisciplinary English”), „Z literatury w kulturę” („Literature into culture”), „Teoria a dyscypliny” („Theory and the disciplines”), „Teksty w historii” („Texts in history”) oraz „Nauka, przestrzeń i natura” („Science, space and nature”).

Poruszana w kolejnych rozdziałach problematyka obejmuje między innymi narodziny, ewolucję i zmierzch studiów anglistycznych jako osobnej dyscypliny, relacje między literaturoznawstwem a studiami kulturowymi, socjologią, kulturą życia codziennego, wartościami kulturowymi, związkami pionowymi w społeczeństwie i aksjologią. Moran poświęca także wiele miejsca rozważaniom nad losami i uwikłaniami teorii pisząc o relacji jaka zachodzi między językoznawstwem a literaturoznawstwem, o konsekwencjach dokonywanych, lub też dokonujących się, dekonstrukcji filozofii, o psychoanalizie w kontekście języka i kultury, a także o feminizmie i jego stosunku do ciała, o queerowaniu dyscyplin i o teorii jako metadyscyplinie. Analizuje dalej związki jakie łączą literaturę i historię, dyskurs marksistowski i kulturę, a także wiedzę i władzę, czy kulturę i naukę – oraz wiele innych, istotnych dla rozwoju współczesnego myślenia metodologicznego, relacji. Książkę zamyka rozdział zbierający wnioski z analiz wzbogacony dosyć obszerną bibliografią dopełnioną wygodnym, ułatwiającym poruszanie się po tekście indeksem.

Jeżeli za wyznacznik wartości przyjąć metodologiczne nowatorstwo, należałoby uznać, że omawiana pozycja raczej nie zaskakuje czytelnika sposobem postrzegania obiektu własnego namysłu. Szczęśliwie jednak, kolejne elementy przedstawianej tu serii nie taki cel sobie stawiają: podstawowa wartość pracy Morana wydaje się polegać na tym, iż łącząc w jednym miejscu stanowiska różnych badaczy, których wypowiedzi dodatkowo cementuje zdyscyplinowany autorski komentarz, oferuje rzetelną analizę interdyscyplinarności jako zjawiska z jednej strony uwikłanego w odziedziczone dyskursy, z drugiej zaś warunkującego ich współczesny kształt; zjawiska, które w dobie „denaturalizacji wiedzy” stanowi o możliwości (i konieczności) budowania świadomości wszelakiego rodzaju ograniczeń, jakie monolityczność dyscyplin wyrosłych na tradycyjnych podziałach nierzadko narzuca badaczowi po dziś dzień.

# Summaries in English

---

Anna Budziak

## Anti-textualist Anti-essentialism. The Philosophy of Richard Shusterman.

Richard Shusterman's philosophy is outlined here as (1) providing a critique of Richard Rorty's "textualism" and (2) offering a philosophical alternative to Rorty's aestheticized ethics. In his critique of textualism, Shusterman points out the ontological as well as social and economic repercussions of Rorty's philosophical tenets: privileging the private discourse over the public, rendering self-definition exclusively in terms of self-narratives and prioritizing the aesthetic criterion of novelty. Shusterman proposes expanding the self-narrative's evaluative criteria by affirming integrity, harmony and growth. He also creates the discipline of somaesthetics: a branch of aesthetics which lays emphasis on the somatic aspect of the self and which defines the idea of "the aesthetic experience" as affective and transformational, thus capable of changing the course of life conducted not only within the textual confines but also *hors de texte*.

Leszek Drong

## From Conventionalism to Normativism: A Few Remarks on the Evolution of Stanley Fish's Critical Position.

The essay argues for an evolutionary development of Stanley Fish's views on interpretation despite what may seem like a surprising *volte-face* which many critics date back to his *Professional Correctness* published in 1995. Fish's early constructionism is gradually moderated in his writings by the introduction of the category of interpretive communities; his insistence on the rhetorical underpinning of all our verbal activity acquires a new dimension once we realise that the rhetoricity of public discourse is curbed by social/communal considerations which markedly restrict our ostensibly unfettered freedom of expression and opinion. Ultimately, Fish argues that in every situation some incontrovertible assumptions and principles are at work (including the assumption of an intention, which makes our utterances intelligible) even though in a different situation we may be capable of questioning and relativizing them. The point of the essay "From Conventionalism to Normativism" is thus to indicate the evolutionary emergence of normative categories in Fish's critical vocabulary, which has contained the seeds of his current position even in his most radical attacks on formalism and essentialism in the 1970s and 1980s.

Tomasz Kalaga

## Dodging the Truth like Stray Bullets: Stanley Fish's Relativist Intentionalism.

The article discusses of the notion of truth in the context of Stanley Fish's reader-response criticism. The initial comparison of Fish's theory with several contemporary philosophical paradigms paves way for the argumentation in favour of acknowledging the subversive presence of the otherwise clandestine concept of truth in Fish's writings. Focusing on the ideas of meaning and rhetoric, the subsequent juxtaposition of Fish's ideas with the hermeneutic thought attempts to uncover this implied presence and outline possible consequences for the concepts of interpretation and textual stability.

Wojciech Małecki

## Richard Shusterman vs. Hermeneutic Universalism.

Inspired by Nietzsche's claim on the superiority of interpretation, the paper explores Shusterman's account of hermeneutic universalism and in a critical manner explores Shusterman's views advocating functional distinction between understanding and interpretation. The polemics revolves around Stanley Fish's theory which, as the Author suggests, Shusterman seems to be at least in a partial agreement with, since (somehow contrary to some of his own views) remains established by the common ground of both Fish's and Shusterman's anti-fundamentalist perspective.

Projekt okładki  
*Marek J. Piwko*

Redakcja techniczna  
*Grzegorz Bociek*

Skład  
*Emilia Posytek*