

Wczytywanie (się) w tekst. O interpretacji transakcyjnej

Michał Januszkiewicz

Michał JANUSZKIEWICZ

Wczytywanie (się) w tekst. O interpretacji transakcyjnej

Tekst staje się dziełem tylko we wzajemnym oddziaływaniu między tekstem i odbiorcą.

Paul Ricoeur¹

Charakterystycznym rysem hermeneutyki współczesnej jest, jak można zasadnie sądzić, pojmowanie problemu interpretacji w kategoriach etycznych. Hermeneutyka zdecydowanie wykracza poza kwestię metodologii interpretacji, z którymi spotykamy się w rozmaitych dyscyplinach humanistycznych². Nie chodzi więc już o jakąś procedurę czy metodologiczne dyrektywy i reguły, ale o proces, zdarzenie, który polega na czymś więcej – chodzi o samorozumienie siebie w obliczu tekstu, o tożsamość, która nie przybiera postaci tautologicznej, lecz dynamiczną i krytyczną, tożsamość, która zawsze już wpisuje się w pewną pierwotną sytuację i postawę etyczną. Andrzej Wierciński zauważa, że:

W procesie interpretacji stapiamy horyzonty poprzez przenoszenie przed-sądów z naszych własnych tradycji do historycznych tekstów, świata politycznego i etycznego oraz do siebie nawzajem. Nie jest to redukcyjne zawłaszczenie, lecz dialog, w obrębie którego

¹ P. Ricoeur *Czas i opowieść*, t. 1, *Intryga i historyczna opowieść*, przeł. M. Frankiewicz, Wydawnictwo UJ, Kraków 2008, s. 114.

² Jak powiada Andrzej Wierciński: „Hermeneutyka jest czymś dużo więcej niż metodologią interpretacji praktykowaną w naukach humanistycznych. Współczesna hermeneutyka zwróciła się od sztuki tekstualnej interpretacji do konstytuujących świat funkcji języka i symbolicznej interpretacji” (A. Wierciński *Seeking Understanding. Philosophical And Theological Hermeneutics*, w: *Between The Human And The Divine. Philosophical And Theological Hermeneutics*, ed. A. Wierciński, The Hermeneutic Press, Toronto 2002, s. xiv).

Januszkiewicz Wczytywanie (się) w tekst

powstaje nowe znaczenie. Znaczenie nie zawiera się w subiektywności interpretatora ani w intencjach autora czy mówcy, ale rodzi się ze spotkania i zaangażowania. Zarówno interpretator, jak i to, co interpretowane ulegają przemianom w interpretacji.³

W centrum stają zatem dwie sprawy: *etyka i tożsamość*. Etyka, gdyż w myśleniu hermeneutycznym relacja między interpretatorem a tekstem oznacza sytuację etyczną: żywy dialog, spotkanie. Można tu mówić o istotnym przełomie. Tekst nie jest już tylko – jak powiedziałaby Platon – marą mowy. Sceptycyzm Platona wobec tekstu miał, jak pamiętamy, swe uzasadnienie w przekonaniu, że tekst jest martwy, nie może się bronić, jest bierny i podatny na nadużycia interpretatorów⁴. Tekst nie jest też już tylko obiektem filologii, która dostrzega w nim przedmiot nauki, a interpretację pojmuje jedynie jako tekst sekundarny i służebny wobec tekstu interpretowanego. Powiada się, że jest to wyraz szacunku dla tego drugiego, tymczasem jest zgoła inaczej: epistemologiczny model interpretacji oznacza *de facto* zawłaszczanie interpretowanego tekstu, sprowadzenie tego, co inne, do tego-samego (ustalonej już siatki kategorii pojęciowych). We współczesnej hermeneutyce rzecz przedstawia się inaczej: tekst zostaje ożywiony, staje się partnerem dialogu. Hermeneutyczne postawienie problemu interpretacji jako kwestii etycznej implikuje zarazem pytanie o tożsamość. Chodzi już nie tyle o to, że interpretator „wypytuje” tekst w celu jednostronnego zawładnięcia nim (jego znaczeniem), jak dzieje się to we wspomnianym modelu epistemologicznym, ile o coś przeciwnego. Rozumienie tekstu okazuje się jednocześnie sposobem samorozumienia interpretatora. Oto sam tekst zdaje się pytać swojego interpretatora: kim ty jesteś? Problem ten znany jest już przecież hermeneutyce teologicznej: nie jest tak, że tylko człowiek jest interpretatorem Biblii, ale to również Biblia interpretuje człowieka. Tę paradoksalną, jak by się wydawało sytuację, objaśnić można następująco. Podmiot (interpretator) nie jest traktowany w hermeneutyce jako podmiot autonomiczny, nie może być tu mowy o podmiocie epistemologicznym (zdepersonalizowanym). Przeciwnie, podmiot wydaje się ukształtowany przez porządek symboliczno-kulturowy. Nie daje się tu zarazem mówić o świadomości, która byłaby pusta – przeciwnie – konstytuują ją różnorodne wartości, symbole czy narracje charakterystyczne dla wspólnoty, w której człowiek żyje. Rozumienie tekstu, będące więc zarazem rozumieniem siebie samego, oznacza drogę, która wiedzie do przyswojenia owych symboli, wartości itp. Jak pokazuje to Paul Ricoeur, samorozumienie dokonuje się poprzez czytanie/interpretację symboli, które odnajdujemy już w wielkich literackich tradycjach. Dlatego też i tekst (literacki) nie jest już po prostu i tylko przedmiotem poznania, ale jawi się jako obszar kultury i tradycji, z którą podjąć należy dialog mający na celu negocjowanie sensu.

Najwyższa pora rozwinać te wątki i wyjaśnić ściślej, co takiego rozumiem przez pojęcie interpretacji transakcyjnej.

³ Tamże, s. xiv.

⁴ Platon *Fajdros*, w: tegoż *Dialogi*, t. 1, przeł. W. Witwicki, Antyk, Kęty 1999.

Przez interpretację transakcyjną rozumiem doświadczenie nierozzerwalnej więzi pomiędzy tekstem literackim a (jego) interpretacją, więzi, która polega na wzajemnym oddziaływaniu. Z jednej strony tekst literacki zyskuje sens dzięki interpretacji; z drugiej – tekst interpretowany przekształca interpretację (a nawet interpretatora). Mówiąc inaczej: tekst interpretowany sam w pewnym sensie okazuje się interpretacją własnej interpretacji. Pojęcie interpretacji transakcyjnej zakłada to, że w zdarzeniu i zderzeniu tekstu literackiego i interpretacji ulegają one przemianie. Dzieło objawia swą niestabilną tożsamość, „ruchomy” sens. Interpretacja natomiast okazuje się nie gotowym i obiektywnym „pochwyceniem” czy zawłaszczeniem tekstu, lecz raczej tym, co dynamiczne, zgodnie z przekonaniem Gadamera, że rozumienie to zawsze możliwość „rozumienia inaczej”. Interpretator zawsze ma bowiem tę świadomość, że rozumienie nie jest odtwórcze, lecz twórcze, że rozumiemy w ogóle o tyle, o ile rozumiemy inaczej⁵. Bardziej przejrzysta staje się zatem, jak mniemam, tytułowa gra słów: interpretacja transakcyjna jest paradoksalnym (na pozór) jednoczesnym ruchem wczytywania się i wczytywania. „Wczytywanie się” oznacza tutaj sytuację, w której interpretator pozwala się ogarnąć samemu tekstowi. Jest to możliwe wszakże o tyle tylko, o ile sam interpretator wczytuje, tzn. wprowadza w tekst własne horyzonty rozumienia.

Relację między „wczytywaniem się” a „wczytywaniem” pojąć by można wszak jeszcze inaczej, mianowicie w kontekście dwóch zasadniczych strategii czy stylów hermeneutycznych pokazanych przez Paula Ricoeura: hermeneutyki „zawierzenia”, „rekolekcji” czy „skupiania sensu” z jednej strony, oraz hermeneutyki podejrzliwości – z drugiej⁶. Pierwszą z wymienionych hermeneutyk kieruje bez reszty wola słuchania, zawierzenia tekstowi. Postawę tę rozumiem tu więc jako wczytywanie się w tekst i to, co on mówi. Można by powiedzieć, że tekst jest w tym przypadku uprzywilejowany wobec interpretacji, spełnia funkcję prymarną. Mamy tu do czynienia z klasycznymi przekonaniem dotyczącymi interpretacji, która oznacza komentarz występujący w służbie tekstu. W ten sposób przywołany zostaje jeden z podstawowych ideałów filologii: wierności wobec tekstu i jego kerygmatacyjnej funkcji. Drugą z hermeneutyk kieruje tymczasem wola podejrzliwości, demystyfikacji: tekst nie mówi tego, co zdaje się, że mówi. Sens nie jest tu-oto, w tekście, ale gdzie indziej. Taka postawa hermeneutyczna wydaje się uprzywilejowywać nie tekst, lecz właśnie samą interpretację, która oka-

⁵ H.-G. Gadamer *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. B. Baran, InterEsse, Kraków 1993, s. 282; tegoż *Romantyzm, hermeneutyka, dekonstrukcja*, w: tegoż *Język i rozumienie*, przeł. P. Dehnel, B. Sierocka, Fundacja Aletheia, Warszawa 2003, s. 148.

⁶ W tej sprawie zob. P. Ricoeur *O interpretacji. Esej o Freudzie*, przeł. M. Falski, Wydawnictwo KR, Warszawa 2008, s. 35-42; tegoż *Konflikt hermeneutyk*, przeł. J. Skoczylas, w: tegoż *Egzystencja i hermeneutyka*, przekł. zb., De Agostini we współpracy z Ediciones Altaya Polska, Warszawa 2003, s. 132-156.

zuje się wczytywaniem w tekst rozmaitych przesądzeń, przekonań, a nawet obsesji interpretatora, nastawionego na pewien „własny temat” o charakterze interpretacyjnym: egzystencjalnym, aksjologicznym, etycznym, politycznym itd. O takiej postawie interpretacyjnej powiedziałbym, że stanowi ona istotną i przełomową rewizję postulatu Schleiermachera, który za jeden z celów interpretacji uznał zrozumienie autora lepiej, niż on sam siebie rozumiał. Ta zakotwiczona w psychologii formuła nabiera teraz nowego kształtu: w interpretacji idzie o to, by zrozumieć interpretatora lepiej, niż on sam siebie rozumiał. W pełni zgadzam się z Andrzejem Szahajem, który powiada:

Rzecz polega na tym, że my znacznie więcej wiemy, niż wiemy, że wiemy. Interpretowany tekst byłby w tej perspektywie jedynie wyzwaniem procesu wewnętrznego dialogu, który zaczyna się toczyć pomiędzy różnymi przekonaniem interpretatora, które mają go w swym władaniu, a przede wszystkim tymi, które sobie uświadamia, a tymi, o których nie miał dotąd (do momentu interpretacji) pojęcia. To, co nieoczekiwanie się zdarza w procesie obcowania z tekstem, to w tej perspektywie odkrycie w trakcie jego interpretacji, iż istnieją w nas przekonania, o których istnieniu dotąd nie wiedzieliśmy. A w takim razie dialog, o którym mówi Gadamer [...], byłby dialogiem wewnętrznym (pomiędzy różnymi ja w nas), projektowanym jedynie na zewnątrz, zaś zmiana, jaka dokonywałaby się w interpretatorze pod wpływem interpretacji, byłaby niczym innym jak tylko odkrywaniem tych aspektów naszej świadomości (tych przesądzeń), które dotąd były przed nami ukryte (byłoby to przejście od wiedzy milczącej do wiedzy jawnej, czy od wiedzy „jak” do wiedzy „że”).⁷

Przywołanie tych dwóch znanych stylów hermeneutycznych i zinterpretowanie ich jako postaw wczytywania się i wczytywania w tekst potwierdza binarną opozycję, wzmacnia pogląd o konflikcie hermeneutyk. Moim celem jest jednak co innego. Nie chcę żyć bowiem w tym konflikcie hermeneutyk. Uważam, że nie ma powodu, by wybierać jedną bądź drugą. Jest wręcz przeciwnie: hermeneutyka oznacza raczej nieuchronnie nierozzerwalność tych dwóch perspektyw: wczytywanie się w tekst jawi się zawsze jako wczytywanie w tekst.

W związku z tak zarysowanym wstępnie problemem, spróbuję zatrzymać się przy kilku sprawach:

- 1) warunkach transakcji, którymi są język, dialogiczność oraz zdarzeniowy wymiar spotkania tekstu i interpretacji;
- 2) odpowiedzi na pytanie o to, co wzajemnie dają sobie interpretacja (interpretator) i tekst;
- 3) odpowiedzi na pytanie o to, w jakim sensie transakcja okazuje się postacią koła hermeneutycznego.

Zanim jednak do spraw tych przejdę, chciałbym zauważyć, że pojęcie interpretacji transakcyjnej skłania nas do uświadomienia sobie pewnej presupozycji następująco wyrażonej przez Gadamera: „Tekst jest czymś więcej niż nazwą obszaru przedmiotowego badań literackich. Interpretacja jest czymś więcej niż technika

⁷ Por. A. Szahaj *Sita i słabość hermeneutyki* w niniejszym numerze „Tekstów Drugich”

naukowej wykładni tekstów”⁸. Inaczej jeszcze: interpretacja transakcyjna to próba postrzegania relacji między tekstem a interpretacją poza obszarem naukowego rozszczepienia na podmiot i przedmiot. Oznacza to, że interpretacja transakcyjna, powtórzmy to raz jeszcze, sytuuje się w opozycji wobec dwóch biegunowych przeświadczeń formułowanych na temat interpretacji: z jednej strony – tradycyjnego rozumienia interpretacji jako komentarza, tekstu (jak powiedziałby Roland Barthes) „sekundarnego”, wtórnego i służebnego względem tego, co interpretowane; z drugiej strony natomiast wobec tych przekonań, które wyrażają wiarę w prymat interpretacji nad tekstem interpretowanym (tak jak dzieje się to w przypadku Rortiańskiej koncepcji „użycia” tekstu czy w Nietzscheańskim woluntaryzmie, gdzie tekst jest funkcją „woli mocy” interpretatora).

Interpretacja transakcyjna zakłada w związku z tym zniesienie bądź osłabienie ostrych granic między tekstem interpretacji a tekstem interpretowanym: oba zapośredniczają się w sobie wzajemnie poprzez język. Jak powiada Gadamer: „W odróżnieniu od innych tekstów, tekst literacki nie jest odseparowany od wtrąceń interpretatora, ale towarzyszy mu jego ustawiczne w s p ó ł m ó w i e n i e”⁹ (podkreślenie moje – M.J.).

Język jako most

W przeciwieństwie do lingwistyki, formalizmu, strukturalizmu czy semiotyki (choć nie w wersji Peirce’owskiej!) hermeneutyka nie postrzega języka jako zamkniętego systemu: z jej punktu widzenia język nie istnieje sam w sobie, nie oznacza po prostu zawieszenia referencji w sensie abstrahowania od świata. Wymienione wyżej, związane z językoznawstwem, teorie łapią człowieka w pajęczynę języka, z której nie ma wyjścia. Obowiązujący do niedawna nowoczesny paradygmat teoretycznoliteracki (formalno-strukturalno-semiotyczny), dodajmy, w wersji ortodoksyjnej, traktuje tekst literacki w kategoriach radykalnego immanentyzmu. Tekst – mówiąc w największym skrócie – staje się produktem ostatecznym i gotowym, obiektem językoznawczych analiz, abstrahujących od kwestii takich, jak wartości, wymowa ideowa, kontekst kulturowo-filozoficzny. Semiotyka, choć zajmuje się znakami, skupia się jednak nie tyle na znaczeniu, ile na analizie sposobów, za sprawą których znaczenia są generowane.

Hermeneutyka nie opowiada się rzecz jasna po stronie jakiegoś pozajęzykowego świata. Obcy jest jej przeto metafizyczny przesąd, jakoby możliwe było ugruntowanie prawdy w bezpośrednim poznaniu. Modelem takiego poznania jawić się miały matematyka i przyrodoznawstwo. W takim ujęciu język traktowany był za ledwie jako narzędzie pomocnicze. Istotna była natomiast pewność, do której dociera podmiot jako (samo)świadomość.

⁸ H.-G. Gadamer *Tekst i interpretacja*, w: tegoż *Język i rozumienie...*, s. 108.

⁹ Tamże, s. 134.

Hermeneutyka akcentuje problem języka, czyni to wszakże w sposób zdecydowanie odmienny niż językoznawstwo. Pokazuje raczej, że nie byłoby języka, gdyby nie doświadczenie bycia-w-świecie, które język usiłuje wypowiedzieć. Język jest tym, za sprawą czego świat zostaje nam udostępniony – choć zawsze w formie zmediatyzowanej. Tym samym hermeneutyka wnosi swój własny i ważny głos w sprawie jednego z najważniejszych przełomów w kulturze nowoczesnej, który określamy mianem zwrotu lingwistycznego. Ujmując rzecz w największym skrócie: po pierwsze, jeżeli doświadczamy świata, to doświadczamy go na sposób językowy¹⁰, język jest, jak mówi Heidegger, domostwem bycia¹¹; po drugie, jeżeli akceptujemy mediacyjny charakter języka, to musimy zarazem uznać, że podstawowym sposobem bycia-w-świecie jest rozumienie/interpretacja. Nie chodzi tu zarazem, co oczywiste, o to, że rozumienie/interpretacja stanowi jeden ze sposobów bycia, narzędzie, które można w każdej chwili odłożyć, lecz przeciwnie – całe nasze bycie-w-świecie – jak przekonująco pokazuje to Martin Heidegger – polega na rozumieniu/interpretowaniu¹². Język i doświadczenie, język i świat okazują się zatem nierozdzielne. Zrozumiałe staje się tym samym to, że człowiek wędruje drogą ku rozumieniu świata, będącego zarazem samorozumieniem, poprzez obcowanie z otaczającymi go tekstami, w tym również, w istotnym sensie, tekstami literackimi. Jak powiada Paul Ricoeur: „dzieła literackie wnoszą [...] do języka doświadczenie i w ten sposób wchodzą w świat jak każdy dyskurs”¹³.

Oczywiście, dzieła literackie odnoszą się do świata inaczej niż np. teksty funkcjonalne – mają swój własny język, system odniesienia, który ma charakter metaforyczny¹⁴. Co mówi język literacki? Mówi on to, co nie może być bezpośrednio i jednoznacznie wypowiedziane. To jednak za pośrednictwem tej niejasnej, metaforyczno-symbolicznej mowy pojawia się interpretacja jako kręta, zapośredniczona droga ku nie tylko rozumieniu tekstu, ale i samorozumieniu interpretatora, który konfrontuje językowe doświadczenie świata z własnym. Dodajmy wszakże, aby nie zostać posądzonymi o językowy realizm czy esencjalizm: świat, do którego zwraca się język, nie jest jakimś światem pozajęzykowym, ale tym, co powstaje na gruncie wielorakich semantycznych czy symbolicznych odniesień. Znamy dobrze niekończące się ataki „twardych” metodologów, którzy metaforę postrzegają jako bełkot. Bełkotem jest bowiem wypowiedź, której nie da się przełożyć na język

¹⁰ Tamże, s. 111; H.-G. Gadamer *Prawda i metoda; Człowiek i język*, w: tegoż *Rozum, słowo, dzieje*, przeł. M. Łukasiewicz, K. Michalski, PIW, Warszawa 2000.

¹¹ M. Heidegger *List o humanizmie*, przekł. J. Tischner, w: tegoż *Znaki drogi*, przekł. zb., Fundacja Aletheia, Warszawa 1995.

¹² H.-G. Gadamer *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, PWN, Warszawa 1994.

¹³ P. Ricoeur *Czas i opowieść*, s. 116.

¹⁴ Tamże, s. 117.

orzekający o czymś jasno i jednoznacznie¹⁵. Metaforę atakują również przedstawiciele filozofii moralnej, którzy nie wierzą, aby literatura mogła wypowiedzieć coś istotnego na temat moralnej kondycji człowieka. Albo bowiem – w najlepszym razie – literatura przypadkiem może powtórzyć dane stanowisko filozoficzne albo, co gorsza, uczynić problem moralny niejednoznacznym. Tymczasem właśnie dzieje się inaczej. Metafora, która w istotnym wymiarze jest nieprzekładalna, nie poddaje się demetaforyzacji, posiada szczególną wartość poznawczą czy, należałoby raczej powiedzieć – hermeneutyczną. Wprowadza bowiem dodatkowe sensory, które w inny sposób nie mogłyby w ogóle dojść do głosu, gdyż dotyczą tego, co niewyrażalne. Zarazem metafora wraz ze swą niejednoznacznością, udostępnia nam świat, przywraca nas światu i tym sprawom, które rozstrzygnąć się nie dają, utrzymując nasze życie w nieustannej „bojaźni i drzeniu”. Metafora (literatura) rozwija zatem uczucia moralne i wyobraźnię, pogłębia naszą wrażliwość (czyli zdolność do bycia dotykany przez coś) i współczucie wobec cierpienia i biedy drugiego człowieka. Można postawić nawet tezę, że gdyby nie literatura, świat ludzkiego doświadczenia byłby niesłychanie ubogi.

Gadamer ujmuje problem języka trochę inaczej niż Ricoeur. Wyróżnia on w języku dwa obszary: zdanie i słowo. Zdanie uosabia zainteresowania językoznawców i logików (logika zdań, rachunek zdań, gramatyka, semantyka zdania). Zdanie ma charakter abstrahujący, to znaczy, że nie odnosi się ono do świata, a raczej do tego, co w jego obrębie powiedziane¹⁶. Zdanie jest teoretyczne w tym sensie, że skupia się ono na tym, co wprost stematyzowane (np. syllogizm), abstrahuje natomiast od tego, czego samo wprost nie ujmuje. Jeszcze prościej: zdanie takie posiada czystą zawartość semantyczną, pozbawione jest jednak kontekstu. Tymczasem hermeneutykę interesuje słowo, które „Staje się słowem dopiero wówczas, gdy wejdzie w obieg komunikacyjny”¹⁷. Słowo jest tym, co do nas przemawia, co doświadczenia naszego życia:

Mam na myśli słowo pozostające jedynie w liczbie pojedynczej. Jest to słowo, które kogoś dosięga, słowo, któremu ktoś pozwala się zagadnąć, słowo, które p a d a w określonym i jednoznacznym kontekście życiowym i które swą jedność uzyskuje właśnie od owej wspólnoty kontekstu życiowego.¹⁸

Dlatego Gadamer nie ma wątpliwości, że język to nie granica odgradzająca nas od świata, ale most, przez który dochodzimy do porozumienia, wspólnej rzeczy,

15 W sprawie bełkotu i metafory zob. B. Stanosz *Bełkot i przesąd*; H. Hiż *W obronie bełkotu*; J. Jadacki *O bełkocie*; M. Przełęcki *Postulat ścisłości*, wszystkie teksty w: *Język współczesnej humanistyki*, red. J. Pelc, Polskie Towarzystwo Semiotyczne, Warszawa 2000.

16 H.-G. Gadamer *Język i rozumienie*, w: tegoż *Język i rozumienie*, s. 17.

17 Tamże, s. 22.

18 Tamże, s. 16.

o której mowa. Owo dochodzenie do porozumienia ma miejsce w etycznej sytuacji dialogu.

Dialog albo przecięcie się świata tekstu i świata interpretacji

Problem transakcyjności powinien być rozumiany na gruncie tego, co dialogowe. W jaki jednak sposób przekształcić relację między tekstem a interpretacją w dialog? Platon w *Fajdosie* nie widział takiej możliwości. Tekst pisany jest tylko marą mowy, czymś martwym: tekst mówi tylko to, co mówi. Nadto może być on poddany dowolnym użyciom. Gadamer przywraca jednak relacji między tekstem a interpretacją charakter rozmowy. W jaki sposób? Wprowadzenie interpretowanego tekstu w żywioł rozmowy polega zrazu na potraktowaniu go jako odpowiedź na pytanie. Hermeneutyczny prymat pytania oznacza, że tekst zaczyna do nas mówić. A zaczyna mówić wtedy, gdy interpretator daje impuls do rozmowy, wpisując tekst w horyzont własnego rozumienia, własny horyzont oczekiwań, to, co Heidegger nazywa przedrozumieniem, a Gadamer – przedsądami. Interpretator to nie abstrakcyjny i bezosobowy podmiot epistemologiczny. Przeciwnie, jest on już zawsze jakoś usytuowany: w kulturze, języku, historii, wartościach, doświadczeniach, płci kulturowej, lekturach czy w historii interpretacji danego tekstu. Ta sytuacja nie stanowi jednak ograniczenia możliwości rozumienia tekstu (tego, co inne), lecz jak najbardziej pozytywny warunek rozumienia. Jak powiada Andrzej Wierciński: „każde odczytanie tekstu jest uwarunkowane przez nasze uprzednie rozumienie. Zatem nie istnieje żadne odczytanie, które nie dokonuje się bez pewnego gwałtu na tekście w kategoriach nakładania nań naszych własnych horyzontów rozumienia”¹⁹. Nie chodzi wszakże o to, że owe przedrozumienia stanowią szablon nakładany na tekst w taki sposób, że – by powiedzieć metaforycznie – tekstowi zostają zamknięte usta. Odwrotnie: nasze horyzonty oczekiwań i przedrozumienia zderzają się z tym, co je przekracza, a wobec tego wprowadza w zdziwienie, dezorientuje, prowokuje. Interpretacja, jak mówi Gadamer, zaczyna się tam, gdzie pojawia się *atopon*: sytuacja, w której interpretator doświadcza tego, co nie mieści się w sferze jego przedrozumień, a przeto okazuje się zrazu niezrozumiałe, nieznane, nieoczekiwane. Interpretacja staje się przeto ruchem, który polega na dynamice wywłaszczania i zawłaszczania, nieustannego kwestionowania własnych uprzedzeń interpretatora za sprawą tekstu, ale i wczytywania w tekst horyzontu interpretacyjnego, który wyznaczać może jego rozumienie. Owo dialogiczne spotkanie tekstu i interpretacji wiedzie więc nieuchronnie do wzajemnej przemiany obu. Rozmowa bowiem, jak powiada Gadamer, „całkowicie przekształca oba poglądy”. Rozmowa nie polega na tym, że ktoś kogoś jednostronnie wypytuje czy przesłuchuje. Richard E. Palmer zauważa:

¹⁹ A. Wierciński *Hermeneutics and the Indirect Path to Understanding*, w: *The Task of Interpretation. Hermeneutics, Psychoanalysis and Literary Studies*, ed. D. Skórczewski, A. Wierciński, E. Fiała, Wydawnictwo KUL, Lublin 2009, s. 17.

Szkice

To, co jest konieczne w interpretacji literackiej, to dialektyczne zapytywanie, które nie jest po prostu przesłuchiowaniem tekstu, lecz pozwala temu, co w nim powiedziane, przesłuchiwać interpretatora, kwestionować jego własny horyzont i spowodować fundamentalną przemianę jego rozumienia tematu. Nie oznacza to odrzucenia horyzontu interpretatora ani też nie czyni absolutnym czyjegoś horyzontu, tak jak to jest implikowane w większości analiz i metod; oznacza to twórczą fuzję horyzontów. Jest tylko częściową prawdą, że rozumienie jest możliwe jedynie w ramach czyjegoś horyzontu oraz poprzez ten horyzont. Gdyby tak było, nie byłaby możliwa żadna znacząca negacja horyzontu, a to powoduje poszerzenie rozumienia.²⁰

Transakcja oznacza tu wobec tego sytuację, w której nie tyle dochodzi do jakiegoś „złania się” horyzontów tekstu i interpretacji, ile raczej, przy zachowaniu ich względnej autonomii, do zdolności rewidowania horyzontów rozumienia i otwartości na to, co nieoczekiwane.

Transakcja jako zdarzenie

Transakcja nie może być rozumiana jako skończony i obiektywny efekt metodycznego poznawania, zastosowania jakiejś określonej procedury. Transakcja jest zdarzeniem, a nie zderzeniem podmiotu i przedmiotu. Innymi słowy: dzieło literackie nie jest przedmiotem poddawany obiektywizacji przez jakiś zdepersonalizowany podmiot epistemologiczny. Interpretacja nie jest w tym sensie aktem metodycznym, procedurą odbywającą się wedle jakichś reguł czy instrukcji. Nie jest też tak, że proces interpretacji ma wymiar ahistoryczny. Przeciwnie. Rozumienie dane jest zawsze na gruncie pewnej jednostkowej, niepowtarzalnej, historycznej i niefinalnej sytuacji. Czy ma to oznaczać, że tekst pozbawiony zostaje tożsamości, że stanowi jedynie mglisty impuls dla interpretatora? A może po prostu – jak mogłaby to wyrazić mocna metafora – tekst nie istnieje?

Wydaje się, że można by wszakże bronić tożsamości dzieła. Tyle tylko, że nie dałoby się tu mówić o tożsamości „mocnej”. Co to znaczy? Otóż tożsamość w sensie „mocnym” oznaczałaby sprowadzenie dzieła do pewnej obiektywnej semantycznej zawartości zdaniowej, tego mianowicie, co w dziele powiedziane wprost²¹, tego zatem, co nazwać możemy z n a c z e n i e m. Tak rozumiane, dzieło jawi się jako wyłączone spoza kontekstów, spoza sytuacji komunikacyjnej. Mówi to, co mówi. Jest zamknięte, monologowe. Nie ma ono nic do powiedzenia o świecie naszego doświadczenia. I na odwrót: w jaki sposób interpretator miałby wносить swoje doświadczenie w język dzieła poprzez własną interpretację? Ricoeur podkreśla to, że język nie jest zamkniętym systemem. Nie jest też żadnym światem. To człowiek jest w świecie, jest ogarnięty przez uwikłania wewnątrzświatowe,

²⁰ R. Palmer *Manifest hermeneutyczny*, przeł. M. Król, W. Lubowiecki, „Pamiętnik Literacki” 1992, z. 1, s. 158.

²¹ P. Ricoeur *Język jako dyskurs*, w: tegoż *Język, tekst, interpretacja*, przeł. P. Graff, K. Rosner, PIW, Warszawa 1989, s. 76.

problemy, trudności, nadzieje, radości. Innymi słowy: przez to wszystko, co składa się na doświadczenie. Można powiedzieć, że doświadczenie ma charakter prywatny. Jednakże owo prywatne doświadczenie zostaje upublicznione, staje się komunikowalne, gdy człowiek wnosi je do języka²². W tym przypadku: języka interpretacji. Tożsamość dzieła nie polega na jego znaczeniu. Hermeneutyka zakłada jednak, co ponownie trzeba podkreślić, dialog. Przekonanie o dialogiczności nakazuje na nowo postawić pytanie o tożsamość dzieła. Jest to tożsamość, którą, za Gadamerem, pragnę nazwać tożsamością hermeneutyczną²³. Zakłada ona, że dzieło pragnie być rozumiane, że jest w nim coś, co wymaga rozumienia. A skoro tak, to znaczy, że wymaga ono interpretacji jako aktu będącego zdarzeniem, czyli tym, co indywidualne, historyczne i historycznie zmienne, przygodne, nieostateczne. Spotkanie dzieła i interpretacji wiedzie ku przekonaniu, że dzieło posiada tożsamość zmienną i wariacyjną, gdyż – jak powiada Gadamer w *Aktualności piękna* – „dzieło pozostawia każdemu, kto zaczyna z nim obcować, pewną przestrzeń gry, którą on sam musi wypełnić”²⁴. Gadamer powiada przy tym, że to dzieło samo zachęca do bycia-współ-aktywnym²⁵. Sam osobiście wolałbym osłabić ten Gadamerowski akcent, ujmujący dzieło jako impuls, coś prymarne. Oznaczałoby to bowiem, jak sądzę, powrót do tradycyjnych przekonań o pierwotności dzieła i wtórności interpretacji jako zaledwie komentarza. Należałoby raczej mówić o byciu-współ-aktywnym, w którym nie da się wyznaczyć tego, co prymarne (uprzednie, podstawowe), i tego, co wtórne. Równie słusznie można by przecież mówić o uprzedności działań interpretacyjnych. Problematykę tę wolę zatem zawiesić, aby nie podejmować znanego nierozstrzygalnika: co było pierwsze – kura czy jajko?

Interpretacja jest zatem zdarzeniem, tym - c o - m a - m i e j s c e, co wydarza się – każdorazowo inaczej. Jeżeli w ten sposób myślimy o transakcji, to staje się dla nas oczywista wymowa słów Gadamera, że rozumieć to zawsze móc rozumieć inaczej, na nowo, ale i nieostatecznie. „Rozumieć inaczej” to nie tyle i nie tylko jakaś dyrektywa, reguła interpretacyjna, ale opis tego, co rzeczywiście dzieje się w interpretacji. Innymi słowy: każdorazowa interpretacja tego samego tekstu, nawet przez tego samego interpretatora, jest dowodem na owo „czytanie/pisanie inaczej”. Ten sam (???) tekst zinterpretować mogę inaczej w styczniu, a inaczej w czerwcu. Nie jest to sprawa dowolności czy jakiegoś relatywizmu, ale kontekstualizacji, jak również osobistego doświadczenia. Co więcej, każdy interpretator po postawieniu ostatniej kropki wie już, że następnym razem napisałby wszystko inaczej, że to, czego dokonał ma postać nieostateczną i niezadowalającą.

²² Tamże, s. 88-89.

²³ H.-G. Gadamer *Aktualność piękna. Sztuka jako gra, symbol i święto*, przeł. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 1993, s. 34.

²⁴ Tamże, s. 35.

²⁵ Tamże.

Co daje tekst? Co daje interpretator?

Ekonomiczna metafora transakcji opowiada o wzajemnej wymianie. Co daje więc tekst swemu interpretatorowi? Co daje interpretator tekstowi?

Na pierwsze z tych pytań udzielić można dwóch biegunowych odpowiedzi: 1) tekst daje to, co interpretator pragnie od niego otrzymać: rację ma Richard Rorty, który powiada, że interpretator wie już z góry, czego oczekuje od tekstu – wczytuje go przecież we własny horyzont rozumienia, aplikuje do własnej – historycznej, kulturowej czy egzystencjalnej – sytuacji, w obrębie której interpretuje. Na takiej odpowiedzi nie możemy jednak poprzestać, przyjmuje ona bowiem postać radykalnego subiektywizmu czy woluntaryzmu interpretacyjnego. Dlatego też odpowiedź tę dialektycznie dynamizuje druga: 2) tekst obdarowuje interpretatora tym, co nieoczekiwane, tym, co nie daje się skategoryzować w siatce pojęć interpretującego. Skłania go więc do zrewidowania własnych oczekiwań i supozycji. Tekst wdziera się w horyzont rozumienia interpretatora, dając mu możliwość nie tylko innego rozumienia, ale i samorozumienia. Interpretacja, będąca odpowiedzią na tekst, okazuje się w istocie odpowiedzią na pytanie, które stawia przed nami dzieło. To pytanie brzmi: *kim ty jesteś?* Tekst otwiera przed swoim interpretatorem wielość światów, tzn. wielość możliwych sposobów doświadczenia, bycia-w-świecie, bycia człowiekiem. Dzieło literackie otwiera przed nami bogaty i wieloraki świat różnicy. Tym samym poszerza nie tylko nasze rozumienie (pojmowane wąsko jako rozumienie samego tekstu), ale i horyzont naszego istnienia. Paul Ricoeur zauważa, że

Właśnie fikcyjnym dziełom zawdzięczamy w dużej mierze rozszerzenie naszego horyzontu istnienia. [...] dzieła literackie burzą porządek rzeczywistości, jedynie powiększając wszelkie znaczenia, które same zawdzięczają swoim zdolnościom do skrótu, przesytu i kulminacji, zdumiewająco zilustrowanym przez budowanie intrygi.²⁶

Tym samym dzieło literackie prowadzi do przemiany, przeobrażenia swojego interpretatora, ma więc istotny wpływ na samą interpretację. Dzieło i interpretacja nie mogą być więc traktowane jako teksty od siebie niezależne, autonomiczne. Interpretacja niejako zaraża się tekstem interpretowanym, ulega mu, poddaje się jego wpływowi, jego mowie.

Ale jest i na odwrót: także interpretacja wpływa na interpretowane dzieło, przeobraża je. Interpretator wnosi poprzez interpretację swój własny świat, własne horyzonty rozumienia, które zakotwiczone są w jego języku, tradycji, doświadczeniu czy wartościach. Także interpretator obdarowuje dzieło tym, co nieoczekiwane: poprzez proponowany przezeń zawsze nowy język interpretacyjny, nową rekontekstualizację dzieła, owo Gadamerowskie „rozumienie inaczej”. W interpretacji tekst ulega więc zawsze pewnemu *przesunięciu* będącemu funkcją perspek-

tywy przyjmowanej przez interpretatora. Nie bez powodu przywołuję tu Nietzscheański perspektywizm. Zakłada on, że nie widzimy spraw inaczej jak tylko z pewnego punktu widzenia. Ale Nietzsche podkreśla też inne prawo perspektywy: interpretacja, dokonywana zawsze z jakiegoś punktu widzenia, nie rości sobie pretensji do absolutności, obiektywności czy prawdziwości (w sensie prawdy-adekwacji). W zamian interpretacja jako perspektywistyczne przesunięcie tekstu okazuje się wyrazem szacunku i otwartości wobec niego: ożywia tekst na gruncie tradycji, z której dzieło do nas przemawia, ożywia i reorganizuje historię jego dotychczasowych odczytań.

Podsumowanie: transakcja jako postać koła hermeneutycznego

W *Byciu i czasie* Martin Heidegger, dokonując ontologizacji problemu rozumienia, powiada, że o tyle, o ile rozumiemy świat, o tyle rozumieć możemy samych siebie. I na odwrót: na tyle, na ile rozumiemy samych siebie, na tyle rozumiemy świat. Pragnę tę myśl sparafrazować, by odnieść ją do problemu interpretacji transakcyjnej. Zabrzmiałaby ona wtedy: na tyle, na ile rozumiem tekst, na tyle mogę zrozumieć samego siebie. Ale też: na tyle, na ile mogę zrozumieć samego siebie, na tyle mogę zrozumieć tekst. Tym samym można zasadnie powiedzieć, że transakcja przyjmuje postać koła hermeneutycznego jako niekończącego się ruchu rozumienia i samorozumienia. W tym ruchu wybrzmiewa pytanie, zadawane sobie nawzajem przez interpretatora i tekst: kim ty jesteś? To pytanie kieruje się ku problemowi tożsamości rozumianej jako pytanie o sens, który nigdy nie może zostać w pełni pochwycony. A wobec tego okazuje się, że pytanie o innego/tekst, jest w gruncie rzeczy pytaniem o samego interpretatora i jego tożsamość²⁷. Chciałbym uniknąć wszakże radykalizacji tej tezy – z tego powodu, że pojawia się tu zagrożenie tekstu jako innego, który zostaje pozbawiony inności, co charakteryzuje dyskurs epistemologiczny. W zamian chciałbym mówić o sytuacji, w której samorozumienie interpretatora, o które w interpretacji zawsze chodzi (by sparafrazować Heideggera, że jestestwu zawsze chodzi o nie samo), skorelowane jest z uchwyceniem czegoś, co już jest w tekście. Być może jest to jakiś impuls, coś nie zawsze dającego się nazwać; najczęściej bywa to wszakże jakaś właściwość stylu czy po prostu temat (problem egzystencjalny, aksjologiczny, etyczny, polityczny itd.), które interpretator rozpoznaje jako bliskie sobie, na które jest uwrażliwiony czy nastawiony – czasem obsesyjnie.

Gdzie jednak kończy się tekst, a zaczyna inny tekst – interpretacja, rozstrzygnąć nie sposób. Bo choć, jak powiada Gadamer, „Bytem, który może być rozu-

²⁷ To bardzo ciekawy problem, który nie dotyczy tylko problemu interpretacji tekstu, ale w ogóle pytań, które stawiamy w obliczu innego. Zob. M.P. Markowski *Inność i tożsamość*, w: tegoż *Pragnienie i bałwochwalstwo*, Znak, Kraków 2004.

Szkice

miany, jest język²⁸, to jednak język ów nie jest w stanie dotrzeć do tajemnicy skrywanej przez to, co inne. Tożsamość interpretacji/interpretatora i tożsamość tekstu nie mogą być rozumiane w sposób tautologiczny ($A=A$), statyczny, lecz ekstatyczny, labilny, ruchomy, historyczny czy egzystencjalny, warunkujący się wzajemnie. Fakt ów nie zwalnia jednak nikogo z obowiązku podejmowania wciąż i na nowo próby rozumienia i porozumienia, które możliwe są we współmówieniu, w transakcji, tj. w pozostawianiu otwartych granic między dziełem a interpretacją.

Abstract

Michał JANUSZKIEWICZ
Adam Mickiewicz University (Poznań)

Reading into the text. On transactional interpretation

The article is an attempt at formulating a standpoint on the problem of textual interpretation. The primary concern here is how to possibly justify a fundamental character of interpretation and interpretative actions while, at the same time, preserving a relative autonomy of an interpreted text and respecting it (which, however, does not equal the fidelity to the text). Such a possibility can be traced on the grounds of the transactional interpretation, i.e. The experience of a strong bond between the literary text and (its) interpretation, the bond which is based on the mutual influence. On the one hand, literary text gains meaning owing to an interpretation, on the other, an interpreted text transforms an interpretation (or even an interpretator). In other words, an interpreted text turns out to be in a sense an interpretation of its own interpretation. According to the notion of transactional interpretation in the event and in the juxtaposition of literary text and interpretation they both are being transformed. A work of literature exposes its unstable identity, its „mobile” meaning. Interpretation, on the other hand, proves to be not a ready and objective „grasping” or appropriation of the text but rather that which is dynamic, according to Gadamer’s idea that understanding is always a possibility to „understand differently”. The notion of transactional interpretation implies both the necessity of liberation from the subject-object dichotomy. Since such a dualistic split is removed on the grounds of mutual entanglement of interpretation and text as well as an opening of and a stress on the ethical issues.