

Michał Januszkiewicz*

Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu

KULTURA NOWOCZESNA – KULTURA INTERPRETACJI

1. Problem kultury – problem interpretacji

Wydaje się, że już na wstępie należałoby wyrazić pewne wątpliwości. Dlaczego oto wyróżniona zostaje kultura nowoczesna? Czy kultura *par excellence*, a więc kultura symboliczna, myślowa, określona przez swój komunikacyjny charakter, nie posiada wymiaru interpretacyjnego, nie jest nastawiona na interpretację? Można też dyskutować, czy interpretacyjnego aspektu nie posiada również kultura techniczno-użytkowa, w odniesieniu do której powiada się, że stanowi ona zespół czynności, wykonywanych według określonych reguł, czynności nienastawionych jednak na interpretację. Zasadność tej wątpliwości można przecież ugruntować w refleksji Martina Heideggera, który szeroko uzasadnia to, że zasadniczy charakter i wyróżniona postać bycia-w-świecie człowieka polega na rozumieniu¹ (do kwestii tej jeszcze powrócę). Można by wobec tego zapytać jeszcze inaczej: czy sformułowanie „kultura interpretacji” nie jest niczym innym, jak tylko tautologią, skoro kultura w szerokim sensie okazuje się domeną interpretacji? To jednak, co chcę powiedzieć, dotyczy wyłącznie tego, że zdaliśmy sobie sprawę, iż nastanie formacji nowoczesnej kultury, kulminującej w wieku dwudziestym i obecnie (zwłaszcza w obrębie tego, co nazywamy kulturą późnej nowoczesności), zmieniło w istotny sposób nasz pogląd na kształt i istotę interpretacji, która stała się (inaczej niż było to w kulturze przednowoczesnej) wyróżnioną praktyką społeczną. Odmieniła ona sposób naszego doświadczania i pojmowania świata. Stało się tak dlatego, że charakter kultury późnej nowoczesności wyznaczyło usytuowanie człowieka w świecie demokracji, naznaczonej różnymi plurali-

* Michał Januszkiewicz – prof. UAM, dr hab., pracownik IFP w Poznaniu; zajmuje się filozofią literatury oraz hermeneutyką; autor i redaktor naukowy paru nastu książek z zakresu hermeneutyki, filozofii literatury i kulturoznawstwa. Ostatnio opublikował *W poszukiwaniu sensu. Hermeneutyka i phronesis* (2016) oraz *Kim jestem ja, kim jesteś ty? Etyka, tożsamość, rozumienie* (2012); nagrodzony m.in. Nagrodą Ministra, stypendium Fundacji Nauki Polskiej i Nagrodą Rektora UAM. Wkrótce ukaże się książka: *Spór o interpretację*.

¹ M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 1994.

zmami: kulturowym, światopoglądowym, politycznym, społeczno-obyczajowym, estetycznym itd. Jak powiada Andrzej Szahaj:

Ów pluralizm społeczny, polityczny, kulturowy i światopoglądowy odpowiada za pojawianie się wciąż nowych interpretacji starych tekstów, prowadząc do permanentnej destabilizacji ich znaczenia. Wcześniejsza ich względna stabilność była wynikiem względnej stabilności i jednorodności wspólnot interpretacyjnych (w niektórych okresach być może wręcz jednej wspólnoty interpretacyjnej), a więc względnej stabilności społecznej i kulturowej. Kluczem zatem do zrozumienia tego, co się dzieje obecnie z tekstami (w tym i tekstami religijnymi czy filozoficznymi), jest analiza procesów pluralizacji kontekstów kulturowych i subregionów kompetencji kulturowej, typowej dla współczesnych społeczeństw zachodnich².

W tym kontekście wyłania się wstępne ujęcie problemów związku pomiędzy typem kultury a typem interpretacji. W kulturze nowoczesności, a zwłaszcza późnej nowoczesności nabiera ono radykalnie odmiennego kształtu niż w kulturze przednowoczesnej czy tradycyjnej. Tę ostatnią należałoby określić mianem homogenicznej. Przez wieki zresztą tak właśnie kulturę pojmowano, czego wyrazem są tradycyjne definicje kultury, począwszy przynajmniej od ujęcia Johanna G. Herdera. Herderowska koncepcja kultury skupia się zasadniczo na przeświadczeniu, że kultura wyznaczona jest przez jednorodność społeczną, etniczną jedność i granice, które odcinają daną kulturę od innych kultur³. Jak widać, mamy tu do czynienia z unifikującą koncepcją kultury, w obrębie której wyróżnić można zawsze jakiś wspólny mianownik dla ludzkich myśli, przekonań, wartości, działań czy potrzeb. W tradycyjnej antropologii zawsze zwracano uwagę na kulturę jako szczególnego rodzaju całość, w sposób szczególny związaną z jakimś terytorium i okalającymi je granicami. Jak zauważa Wojciech J. Burszta:

W najróżniejszych skądinąd konwencjach rozumienia kultury, jakich antropologia dopracowała się od połowy XIX stulecia, powracającym motywem jest jej związek z <kultywowaniem> terytorium. O każdej z kultur zakłada się, że ma ona swoją lokalizację przestrzenną, że jest zawsze <skądś> i zawiera się <gdzieś>. Nawet klasyczna definicja kultury, sformułowana przez Edwarda B. Tylora, która określa ją jako <złożoną całość> składającą się z takich składników jak wiedza, religia, sztuka, moralność, prawo czy obyczaje – implicite zakłada, że sposób, w jaki ludzie żyją i nadają sens światu, zależy także od świadomości własnej odrębności wobec innych <złożonych całości>, zamieszkiwanych przez

² A. Szahaj, *Granice anarchizmu interpretacyjnego*, „Teksty Drugie” 1997, nr 6, s. 23–24.

³ Zob. W. Welsch, *Transkulturowość. Nowa koncepcja kultury*, tłum. B. Susła, J. Wietecki, w: *Filozoficzne konteksty rozumienia transwersalnego. Wokół koncepcji W.W. Welscha*, red. R. Kubicki, Poznań 1998, cz. 2, s. 197–198.

ograniczone terytorialnie wspólnoty. Granice mojej kultury są granicami mojego świata, zdaje się podpowiadać Tylor, a myśl tę podchwycili później kulturowi relatywiści. Mój świat to system przekonań i wierzeń, które dzielam ze współziomkami, homogeniczna i zwarta całość gwarantowana dzięki wzajemnym więzom i kontaktom w określonych granicach⁴.

Takie pojmowanie kultury budowali antropolodzy w odniesieniu do kultur niewielkich społeczności tubylczych. Tego rodzaju myślenie wydaje się także uzasadnione na gruncie społeczeństw przednowoczesnych (tradycyjnych). Mam tu na myśli choćby grecką *polis* czy Europę średniowieczną z charakterystycznym dla niej uniwersalizmem chrześcijańsko-łacińskim. Homogeniczność tej kultury znajdowała podstawy filozoficzne u Arystotelesa czy św. Tomasza z Akwinu, którzy wyraźnie podkreślali konieczność kształtowania bytu społecznego w oparciu o podstawy moralne: dobro wspólnoty. Dodajmy wszakże, że owo dobro wspólne przyjmowało zasadniczo kształt czytelny, bo paradygmat moralny cechowała (przynajmniej) względna jednorodność. Zasadzała się ona m.in. na przekonaniu, że ludzie to istoty rozumne⁵, a przeto zdolne rozpoznawać, co jest dobrem dla wspólnoty. Dodajmy również, że indywidualistyczne zapędy powściągane były przez taką wizję świata i kultury, w których człowiek winien podporządkowywać własne partykularne dobro i interesy dobru i interesom wspólnoty⁶ (w kulturze przednowoczesnej wspólnota poprzedza jednostkę w sensie logicznym).

Obecnie jednak holistyczna koncepcja kultury posiada już tylko wartość historyczną. Antropolodzy przyznają, że nawet z ich punktu widzenia homogeniczna wizja kultury sprawdzała się zasadniczo w odniesieniu do niewielkich egzotycznych wspólnot plemiennych. Sięgano do nich właśnie m.in. z uwagi na to, że w związku z europejską kulturą nowożytną ujęcia takie od początku były nieuprawnione z uwagi na złożoność i wielowymiarowość kultury Zachodu⁷. To, co wydarzyło się zwłaszcza w kulturze późnej nowoczesności, znalazło wszakże grunt u samych podstaw kultury nowoczesnej, której początki sytuować można nawet w okresie humanizmu renesansowego⁸. Zasada antropocentryzmu i idea humanizmu nowożytnego okazały się subiektywistyczną adaptacją formuły *homo mensura*, ogłoszonej przez greckiego sofistę Protagorasa z Abdery: „Człowiek jest miarą wszystkich rzeczy: tych, które są, że są, i tych, które nie są, że nie są”. Narodziny i stopniowy wzrost indywidualizmu dosięgnęły wówczas nawet myśli

⁴ W.J. Burszta, *Świat jako więzienie kultury*. Pomyślenia, Warszawa 2008, s. 47.

⁵ Cechy tej wszak nie przyznawał Arystoteles niewolnikom, sługom czy głupcom.

⁶ Zob. T. Buksiński, *Racjonalność współdziałań: szkice z filozofii polityki*, Poznań 1996.

⁷ Zob. W.J. Burszta, *Antropologia kultury. Tematy, teorie, interpretacje*, Poznań 1998.

⁸ G. Vattimo, *Spółczesność przejrzyste*, tłum. M. Kamińska, Wrocław 2006, s. 16; M. Bierdajew, *Nowe średniowiecze*, tłum. M. Reutt, Komorów 1997, s. 15.

religijnej, zwłaszcza hermeneutyki protestanckiej. Mimo że wyeksponowała ona wagę tego, co określamy jako *sola Scriptura*, to jednak równocześnie przyznała ona przecież szczególną rangę pozycji indywidualnego interpretatora⁹.

Współcześnie tymczasem nie mamy wątpliwości, że pojęcie kultury zmieniło swój kształt w sposób radykalny: nie chodzi tylko o jej bogate zróżnicowanie (pokazane na gruncie wielokulturowości, *cultural studies*), ale i przesunięcia wielu ważnych kwestii pojęciowych: z tożsamości ku różnicy, z terytorizacji ku deterytorializacji¹⁰, zacierania się granic intra- i interkulturowych. Wolfgang Welsch zauważa:

[...] społeczeństwa nowoczesne są w tak wysokim stopniu zróżnicowane, że jednorodność nie jest już dłużej ich cechą konstytutywną ani osiągalną (...). Społeczeństwa nowoczesne są dziś wielokulturowe i obejmują mnóstwo różniących się sposobów i stylów życia. W społeczeństwie istnieją po pierwsze różnice pionowe: kultury dzielnicy robotniczej, dzielnicy bogatej, czy sceny alternatywnej, nie wykazują wspólnego mianownika. Po drugie zaś istnieją również podziały poziome: ze względu na płeć, różnice między kobietą a mężczyzną lub między preferencjami hetero- a homoseksualnymi; podziały te mogą tworzyć zupełnie różne wzorce życia, tak więc [...]: jednorodność, tradycyjna koncepcja kultury, dowodzi swej faktycznej nieadekwatności, gdyż nie radzi sobie z wewnętrzną różnorodnością nowoczesnych kultur. Po drugie etniczne zjednoczenie jest również wątpliwe¹¹.

Nietrudno zauważyć, że te dwie najogólniej zarysowane koncepcje kultury w istotny sposób przekładają się na sposoby interpretowania świata. Kultura rozumiana homogenicznie implikuje taki typ interpretacji, który określiłbym **metonimiczno-alegoryczną**, kultura rozumiana zaś w sposób (późno)nowoczesny – interpretację, którą chciałbym nazwać **metaforyczno-symboliczną**. Interpretacja metonimiczno-alegoryczna zakłada szczególny *przymus* „gramatyki”¹², który dotyczy konieczności wiązań rozmaitych form życia społecznego, wartości, potrzeb i działań ludzkich podług reguły przyległości, przystawalności, jasności i przejrzystości. W efekcie konstruowane znaczenia zdają się przyjmować postać literalnych, jednoznacznych i obowiązujących. Wbrew wczesnośredniowiecznemu podziałowi hermeneutycznemu na *sensus litteralis* i sens alegoryczny interpretacji można by powiedzieć, że także sens alegoryczny implikuje może nie dosłowność

⁹ Zob. W.G. Jeanrond, *Hermeneutyka teologiczna. Rozwój i znaczenie*, tłum. M. Borowska, Kraków 1999, s. 46–47.

¹⁰ J.W. Burszta, *Świat jako więzienie kultury. Pomyślenia*, s. 52–54.

¹¹ W. Welsch, *Transkulturowość. Nowa koncepcja kultury*, s. 198–199.

¹² Przez „gramatykę” rozumiem tu jakieś określone centrum (np. związane z władzą albo obowiązującą wizją świata), skłaniające do postrzegania świata w kategoriach jednoznacznych i ostatecznych.

(w końcu alegoria jest figurą), ale jednoznaczność, która gwarantowana jest nie tyle przez charakter interpretowanych zjawisk, ile przez określoną świadomość, wiedzę i tradycję kulturową, nakazującą niebudzące wątpliwości i jednoznaczne przyporządkowania semantyczne. Owa jednoznaczność i literalność interpretacji stanowi, jak można sądzić, zaplecze pewnej wyższej unifikującej interpretacji (metainterpretacji ustanawianej przez porządek władzy albo zdroworoządkowy obraz rzeczywistości), roszczącej sobie pretensje do ostatecznego wykazania, jak rzeczy w istocie się mają. Inaczej jeszcze: dla przedstawicieli kultur homogenicznych świat jawi się metonimicznie, tj. jako wyraźnie uporządkowany i wprost dany; albo też dopuszcza się pośrednictwo dydaktycznej i jednoznacznej alegorii.

Inaczej rzecz się ma w kulturze późnej nowoczesności. Nie ma już jednej określonej interpretacji świata, jest ich wiele. Z racji swej mnogości interpretacja świata nabiera charakteru metaforyczno-symbolicznego. Metafora staje się domeną *wolności* interpretacyjnej przejawiającej się w możliwości rozmaitego typu wiązań porządków do siebie często nieprzystających, krzyżujących się, niewspółmiernych, a czasem sprzecznych. Dotyczą one wielości sposobów życia i bycia człowiekiem, rozmaitych postaw, różniących się systemów wartości. „Horyzontalizm” interpretacyjny kultur homogenicznych zastąpiony zostaje „wertikalizmem” nawarstwiających się perspektyw, które tracą znamiona przezroczystości i dosłowności. Alegorię (wspartą dyrektywami interpretacyjnymi) zastępuje zaś niejasny i niejednoznaczny symbol, pozbawiony danych z góry reguł interpretacji.

2. Nowoczesność: epoka interpretacji

Kultura, a w szczególności kultura myślowa, symboliczna, jest nieuchronnie obszarem interpretacji. Mnie w szczególności interesuje pełna ambiwalencji i sprzeczności kultura (późno)nowoczesna, ponieważ to właśnie na jej gruncie mamy do czynienia ze szczególnym rozplenieniem interpretacyjnego podejścia do świata, które staje się w istocie podstawowym *doświadczeniem* bycia-w-świecie. Jeżeli kultura stanowi obszar nieustannie ewoluujących historycznie form, to i problem interpretacji nabiera wymiaru nieodzownie historycznego. Jak to się stało, iż zasadnie powiedzieć dziś możemy, że żyjemy w epoce wielości interpretacji, i co z tego dla nas wynika? Przyjrzyjmy się pokrótce niektórym zasadniczym zjawiskom, które takiemu stanowi rzeczy towarzyszą.

2.1. Media i znaki. Powiada się obecnie, że żyjemy w świecie (społeczeństwie) masowej komunikacji. Momentem inicjalnym okazało się wymyślenie druku, który sprawił znaczące poszerzenie skali oddziaływania tekstów jako tworców

materialnie zobiektywizowanych. Wraz z pojawieniem się druku możemy mówić przynajmniej o dwóch ważnych zjawiskach, mających istotny wpływ na charakter interpretacji. Po pierwsze, zasadniczej zmianie uległ sposób rozumienia komunikacji, do tej pory sprowadzany raczej do trójczłonowego układu konwersacyjnego (nadawca – komunikat – odbiorca). Pojawienie się druku zmienia jednak ten schemat komunikacyjny, poszerzając go o wydawcę oraz rynek i zwiększając liczbę odbiorców (którzy z kolei także między sobą tworzą układ komunikacyjny innego rzędu). Po drugie i zarazem w związku z tym, osłabieniu nieuchronnie ulega instancja nadawcza (autor), który nie tylko nie wchodzi w bezpośrednią komunikację ze swymi odbiorcami, ale i traci wpływ na swoje dzieło, które zaczyna żyć własnym życiem, alienując się od swego twórcy na płaszczyźnie poziomej (czas wydania dzieła) i pionowej (wzrastający dystans czasowy, który staje się dystansem hermeneutycznym)¹³. Proces ten okazuje się szczególnie ciekawy w przypadku dzieła literackiego, z zasady wpisanego w obszar tego, co metaforyczne i niejednoznaczne. Wraz z rozwojem technologii i kształtowaniem się rynku wydawniczego procesy komunikacyjne ulegają dalszemu skomplikowaniu: układ komunikacyjny nie jest już tylko sferą przekazu (czy procesu), ale sytuacji (czy aparatu)¹⁴. Podobną sytuację obserwować też możemy na płaszczyźnie nie tylko tekstów pisanych/literatury, ale i innych dziedzin sztuki (jak plastyka czy muzyka). Problematyczne staje się w związku z tym odnajdywanie obiektywnych znaczeń wytworów artystycznych, ponieważ nie gwarantuje ich już dłużej nadawca (autor). Na arenie nowoczesności pozostają w związku z tym już jedynie tekst (rozumiany szeroko jako tekst kultury) i odbiorca/interpretator (problem ten zostanie jeszcze rozwinęty). Trudności dotyczące poszerzenia pola interpretacji pogłębiają się jednak dużo bardziej z racji technologicznego postępu i związanego z nim rozwojem mediów. Z początku wydawało się, że media służyć będą (tak przynajmniej myśleli Theodor Adorno i Max Horkheimer) ugruntowaniu jednowymiarowego obrazu świata. Okazało się jednak całkowicie inaczej, gdyż rozwój prasy, radia, telewizji czy internetu wyrwały się spod kontroli władzy (nieważne: totalitarnej czy kapitalistycznej) i doprowadziły do gwałtownego rozmnożenia obrazów świata¹⁵. Ekspansja mediów i towarzyszący jej wzrost znaczenia płaszczyzny tzw. aparatu/sytuacji, tj. tego, co w tradycyjnym rozumieniu pojmować można było jedynie jako środek, nośnik przekazu, zmusza obecnie, co znakomicie pokazał

¹³ Zob. P. Ricoeur, *Hermeneutyczna funkcja dystansu*, w: tegoż, *Język, tekst, interpretacja*, tłum. P. Graff, K. Rosner, Warszawa 1989; tenże, *Model tekstu: działanie znaczące rozważane jako tekst*, tłum. J. Falkowska, „Pamiętnik Literacki” 1984, z. 2; H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, Kraków 1993, s. 358–363.

¹⁴ Zob. J. Lalewicz, *Proces i aparat komunikacji literackiej*, w: *Problemy teorii literatury*, wybór H. Markiewicz, seria 3, Wrocław 1988.

¹⁵ G. Vattimo, *Spółczesność przejrzyste*, s. 19.

Marshall McLuhan, do uznania, że „środek przekazu sam jest przekazem”: *medium is a message*¹⁶. W konsekwencji przekaz nieodróżnialny od jego nośników nabiera charakteru warstwowego i traci swą czytelność. A skoro tak, to także interpretacja wyrzeka się roszczeń do adekwatnego opisu świata i poprzestawać musi na tym, co tymczasowe, aspektowe, fragmentaryczne.

Dodać warto, że rozwojowi mediów współtowarzyszy różnorodność kodów semiotycznych nie tylko takich jak, co zrozumiałe, obraz czy dźwięk, ale takich, które związane są z modą, ubiorem (nie tylko tym mocno zsemiotyzowanym, jak np. w subkulturach młodzieżowych, ale w ogóle), marką, kolorystyką, zapachem, muzyką, kulinariami, mową ciała i gestów, sposobami zachowań itd. Dzięki semiotyce staliśmy się świadomi tego, że po pierwsze, język naturalny nie jest ani jedynym, ani koniecznie uprzywilejowanym kodem¹⁷. Po drugie, zdaliśmy sobie też sprawę z tego, że te rozmaite kody nie występują niezależnie od siebie, ale nierozzerwalnie splatają się ze sobą, krzyżują, dialogują: ich ruchliwa migotliwość okazuje się więc wyzwaniem dla interpretacji, zawsze jednak niepewnej swego, ułomnej, z zasady niezdolnej do pełnego ogarnięcia semiotycznego ruchu. Po trzecie wreszcie, uświadomiliśmy sobie, że znaki nie są po prostu czymś w kulturze zastanym i domagającym się dopiero interpretacji, ale że znaki same fundowane są przez interpretację. Przekonanie to wyczytać możemy z implikującej rewolucyjnej konsekwencji uwagi sformułowanej przez Charlesa Sandersa Peirce'a: *Nothing is a sign unless it is interpreted as a sign* (nic nie jest znakiem, dopóki nie zostanie zinterpretowane jako znak)¹⁸. Oznacza to, że:

- 1) interpretacja stanowi fundamentalną aktywność umysłu;
- 2) interpretacja poprzedza znak;
- 3) znakiem może być wszystko na podstawie aktu ustanowienia przez interpretatora;
- 4) każdy znak domaga się z kolei interpretacji, która ustanawia kolejny znak, i tak *ad infinitum*;
- 5) znaki nie są tym, co zastane, ale tym, co konstruowane;
- 6) liczba kodów znakowych jest nieograniczona;
- 7) nieograniczona jest wobec tego ilość interpretacji.

2.2. Kres wielkich opowieści. To, że interpretacja stała się duchem naszego czasu, nie pozostawia dziś najmniejszych wątpliwości. Stanowi też koronny

¹⁶ M. McLuhan, *Zrozumieć media. Przedłużenia człowieka*, tłum. N. Szczucka, Warszawa 2004, s. 37–53.

¹⁷ S. Wysłouch, *Werbocentryzm – uzurpacje i ograniczenia*, w: *Poetyka bez granic*, red. W. Bolecki, W. Tomasiak, Warszawa 1995.

¹⁸ Cyt. za D. Chandler „Semiotics for Beginners”, <http://www.aber.ac.uk/media/Documents/S4B/semiotic.html> [data dostępu 12 IV 2012].

dowód na to, że nową *koiné* humanistyki stała się hermeneutyka¹⁹. Do takiego stanu rzeczy doprowadziło również wydarzenie końca metanarracji²⁰, wielkich opowieści legitymizujących dotąd wartość kultury pojmowanej homogenicznie. Ostatnimi takimi metanarracjami były, jak się wydaje, ideologia i nauka. Najbardziej charakterystycznymi przykładami ideologii były w kulturze nowoczesnej faszyzm i komunizm – z ich jednostronnym, monologowym obrazem świata. Został on ostatecznie rozbity za sprawą pluralizacji życia społecznego, w czym wielką rolę odegrały demokracja oraz gwałtowny rozwój mediów, które w istotny sposób wpłynęły na zdecentrowanie jednowymiarowego światopoglądu i ośrodka władzy. Na pozór wydać się w związku z tym może, że zafałszowane przez monologowy paradygmat rozumienie otaczającego nas świata społecznego zastąpione zostało rozumieniem bardziej adekwatnym, by nie powiedzieć – obiektywnym. Bezkrytyczni zwolennicy demokracji głoszą wręcz narodziny społeczeństwa transparentnego, w którym głównym ośrodkiem posiadającym moc wyjawiania tego, co skrywane, wstydlive i zakłamate, okazała się tzw. czwarta władza: media. Nic jednak bardziej mylnego. Obietnica społeczeństwa transparentnego i możliwości adekwatnego oglądu świata jawi się po prostu demokratycznym mitem. Miejsce świata zafałszowanego monologową interpretacją władzy totalitarnej czy autorytarnej zastąpił wszak światobraz sfikcjonalizowany²¹, zasadzający się na konieczności zawieszenia sądu i na nieustannie odraczanym sensie. Przykładem tego mechanizmu semiotyczno-hermeneutycznego mogą być na przykład liczne zdarzenia z życia społeczno-politycznego (jak rozmaite „afery”), które przekazywane za pomocą nośników medialnych sprawiają wrażenie niejasnych, niedokończonych i nierozstrzygalnych, poddawanych nieustannej i niekończącej się interpretacji (manipulacji?). Pojawia się w związku z tym poczucie wielości rzeczywistości, o czym Gianni Vattimo mówi następująco:

Przyrost możliwej informacji o różnych aspektach rzeczywistości sprawia, że coraz trudniej jest mówić o jednej rzeczywistości. [...] Jeśli w naszej późnowoczesnej egzystencji mamy jakąś ideę rzeczywistości, nie można jej rozumieć jako rzeczywistości, która jest dana, czegoś, co leży u podstaw lub znajduje się na zewnątrz obrazów dostarczanych nam przez media. Jak i gdzie moglibyśmy

¹⁹ Zob. G. Vattimo, *Hermeneutyka – nowa koiné*, tłum. B. Stelmaszczyk, „Teksty Drugie” 1996, nr 1.

²⁰ Zob. Jean-François Lyotard, *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa 1997.

²¹ Warto w tym miejscu zaznaczyć, że pojęcia fikcjonalizacji i zafałszowania nie są równoznaczne. Fałsz jest wartością logiczną, której przeciwstawia się inna wartość logiczna, którą jest prawdziwość sądu. Fikcjonalizacja (fikcja) natomiast stanowi – jak szeroko uzasadnił to np. Roman Ingarden – wartość pozalogiczną. Innymi słowy: fikcja to obszar nieweryfikowalności prawdziwościowej. Zob. R. Ingarden, *Szkice z filozofii literatury*, wstęp, W. Stróżewski, Kraków 2000.

dotrzeć do takiej rzeczywistości <samej w sobie>? Rzeczywistość jest dla nas raczej rezultatem krzyżowania się, <kontaminacji> (w łacińskim sensie tego słowa) wielości obrazów, interpretacji, rekonstrukcji, które, niekoordynowane przez jakiegokolwiek <centrum>, rozpowszechniają konkurującą z sobą media²².

Szczególne role interpretacji we współczesnej kulturze to także konsekwencja podania w wątpliwość innej metanarracji: nauki. W istotny sposób wyznaczała ona kierunek optymistycznie zorientowanej nowoczesności z jej wiarą w nieuchronny postęp. Kulminacyjny moment w formacji nowoczesnej uzyskała nauka w drugiej połowie XIX wieku (w postaciach nauk pozytywnych, tj. zorientowanych na użyteczność, i scjentyzmu), kiedy to wykrystalizowane zostały ostatecznie wyróżniki naukowości i teorii, takie jak: bezosobowy podmiot poznający, zobiektywizowany w definicji i pozbawiony kontekstu przedmiot badań, „neutralność” metody badawczej, ahistoryczność i weryfikowalność²³. Nietrudno zauważyć, że ów wyróżniony wzorzec naukowości stał się charakterystyczny dla nauk przyrodniczych, które wysunęły roszczenie do jedynie słusznej wizji świata i prawdy obiektywnej; złożyły nadto obietnicę dotyczącą rozjaśnienia mroków ludzkiej egzystencji i wydobycia człowieka ze świata zabobonów. Za sprawą racjonalizacji, tego co Max Weber określił odczarowaniem świata²⁴, ten miał się stać wreszcie przejrzysty, obliczalny i przewidywalny. Nauka abstrahująca od wszelkich wartości wypowiedziała wojnę światopoglądowi religijnemu, spychając religię na margines życia społecznego. Podobny los podzieliły przeszłość i tradycja, które naukowy światopogląd postanowił wyrugować, by w imię postępu nastawić się na terażniejszość i przyszłość. Nauka okazała się nieodłącznym towarzyszem porządku techniczno-ekonomicznego z jego regułami wydajności, funkcjonalności, organizacji produkcji. Bardzo szybko jednak okazało się, że nauka nie spełniła pokładanych w niej nadziei, a jej obietnice okazały się puste. Do tego jeszcze nauka, neutralizując problem wartości, w istocie przyczyniła się do ich zakwestionowania. Otworzyła przed człowiekiem swe nihilistyczne wnętrze.

W opozycji do monologicznego paradygmatu nauk przyrodniczych granice swe wytyczyły nauki humanistyczne, które jak powiada Wilhelm Dilthey, za metodę obrały rozumienie (przeciw przyrodoznawczemu wyjaśnianiu) zjawisk, które należy rozpatrywać już nie bezkontekstowo i ahistorycznie, lecz przeciwnie: na

²² G. Vattimo, *Spoleczeństwo przejrzyste*, s. 20–21.

²³ Pisałem na ten temat szerzej w książkach: *W-koło hermeneutyki literackiej*, Warszawa 2007, i w: *Kim jestem ja, kim jesteś ty? Etyka, tożsamość, rozumienie*, Poznań 2012.

²⁴ Max Weber początek tego procesu upatruje już w wieku XVI. Zob. M. Weber, *Nauka jako zawód i powołanie*, tłum. P. Dybel, w: Z. Krasnodębski, M. Weber, *Wybór pism*, Warszawa 1999, s. 206.

gruncie tego, co historyczne²⁵. Tym samym nauki humanistyczne racją swojego istnienia uczyniły interpretację (rozumienie). Podczas gdy nauki przyrodnicze skoncentrowały się na tym, co regularne, powtarzalne, przewidywalne i przyczynowo-skutkowe, to humanistyka postawiła sobie za zadanie zrozumieć to, co opiera się regułom i prawom. Dlatego tak ważne jest zadane przez Diltheya pytanie, które uznać można za fundamentalne dla nauk humanistycznych: czy rozumienie tego, co indywidualne i irregularne, może zostać podniesione do rangi powszechnej ważności?²⁶. Jeżeli jednak Dilthey żywił jeszcze wiarę w możliwość uzyskania przez nauki humanistyczne jakiegoś obiektywizmu, to był to i tak obiektywizm inny od „obiektywizmu” nauk przyrodniczych; stanowić miał bowiem funkcję rozumienia. Pytanie Diltheya należałoby wszak zinterpretować, podkreślając, że nie wyraża się w nim wiara w uogólnienie tego, co indywidualne, lecz że powszechna ważność obowiązywania tego, co indywidualne, uzasadniona jest samą ekspresją istnienia indywidualnego, choć ograniczonego przecież każdorazowo określoną perspektywą, „punktem widzenia”²⁷. Stanowisko Diltheya rozwinął znacząco w *Byciu i czasie* (1927) Martin Heidegger, który pokazał, że rozumienie (interpretacja) nie stanowi po prostu jakiegoś narzędzia poznania (np. w nauce), ale w istotny konstituuje nasze bycie-w-świecie²⁸. Okazało się przeto, że podmiot epistemologiczny – jako jeden z ideałów scjentyzmu i obiektywnej wiedzy naukowej – okazał się fikcją. Żaden człowiek nie dysponuje bowiem takim widzeniem świata, jakie właściwe byłoby jedynie transcendentnemu Bogu. Nawet podstawowa wiedza teoretycznoliteracka informuje nas o tym, że narrator wszechwiedzący przynależy do świata fikcji. Człowiek jest tu-oto, sam przynależy do świata, a więc do tego, co usiłuje zinterpretować. Nieuchronnie skazany jest więc na jakiś punkt widzenia określony tym, co Heidegger nazywa przedrozumieniem, na które składają się m.in. historyczność własnego usytuowania, kultura, światopogląd, język, tradycja itp. A w związku z tym wyzbyć należy się roszczeń do obiektywnego i naukowego opisu tego, jak się rzeczy mają, a przystać by trzeba na zadanie dużo skromniejsze: ułomną, często fragmentaryczną i niepełną interpretację.

Na mocy sformułowanego przekonania o nieusuwalnej historyczności kondycji ludzkiej interpretacja wyznacza zasadniczy charakter ludzkiej wiedzy

²⁵ W. Dilthey, *Budowa świata historycznego w naukach humanistycznych*, tłum. E. Paczkowska-Łagowska, Gdańsk 2004.

²⁶ W. Dilthey, *Powstanie hermeneutyki w: tegoż, Pisma estetyczne*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1982, s. 291.

²⁷ Zob. W. Dilthey, *O istocie filozofii i inne pisma*, tłum. E. Paczkowska-Łagowska, Warszawa 1987.

²⁸ M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 1994.

ugruntowanej w doświadczeniu bycia w świecie i w kulturze. Co jednak ciekawe, przyjęcie stanowiska paninterpretacjonistycznego pozwala obecnie (z czego zdawał już sprawę Heidegger) znieść ostrą granicę między naukami przyrodniczymi i humanistycznymi²⁹. Jak zauważa Gianni Vattimo w „The Age of Interpretation”:

[...] interpretacja jest jak wirus – rodzaj *pharmakon*, który infekuje wszystko, z czym tylko wchodzi w kontakt. Z jednej strony, sprowadza całość rzeczywistości do przesłania i w ten sposób unieważnia różnicę pomiędzy Natur i Geisteswissenschaften. Tak zwane twarde nauki w podobny sposób weryfikują i falsyfikują swe sądy jedynie w obrębie własnych paradygmatów i przedrozumień. Z drugiej strony, jeśli fakt okazuje się niczym innym jak tylko interpretacją, interpretacja prezentuje się jako fakt [...]³⁰.

2.3 Zwroty w humanistyce i kulturze (późnej) nowoczesności. Nierozzerwalny związek współczesnej kultury i problemu interpretacji winien być dostrzeżony na gruncie wielu podstawowych zwrotów w humanistyce. Wymienić tu trzeba przede wszystkim zwrot etyczny, zwrot narratologiczny i – niewątpliwie najważniejszy – zwrot lingwistyczny³¹. Ostatni z wymienionych odgrywa tu rolę decydującą, bo jak się wydaje, umożliwił on rozwój pozostałych, z którymi funkcjonuje zresztą w nierozzerwalnym związku. Ponieważ problematyka zwrotów wydaje się powszechnie znana, chciałbym pokrótce tylko zwrócić uwagę na te kwestie, które dotyczą problematyki interpretacji. Zwrot lingwistyczny, który swym zasięgiem objął cały wiek dwudziesty, w istotny sposób zreorganizował naszą świadomość kulturową. Oto na wielu różnych polach badawczych (neokantyzm Cassirerowski, strukturalizm amerykański Edwarda Sapira i Benjamin Lee Whorffa i europejski Ferdinanda de Saussure’a, filozofia analityczna, a zwłaszcza Wittgenstein, pragmatyzm Richarda Rorty’ego, hermeneutyka Heideggera i Gadamera) na nowo postawiono pytanie o charakter związku pomiędzy słowem a rzeczą, językiem a rzeczywistością. Pogląd tradycyjny głosił zasadniczo, że język spełnia funkcję reprezentacji rzeczywistości, tzn. że zdolny jest do jej bezstronnego i neutralnego opisu (przekonanie to wydaje się charakterystyczne dla światopoglądu naukowego, zwłaszcza nauk ścisłych: po raz ostatni wybrzmiał on najmocniej w koncepcji zdań protokolarnych Rudolfa Carnapa, ale i w Husserlowskiej fenomenologii). Takie ujęcie języka pozwalało utrzymywać klasyczną, tj. korespondencyjną, teorię

²⁹ Tegoż, *Podstawowe problemy fenomenologii*, tłum. B. Baran, Warszawa 2009, s. 296 nn.

³⁰ G. Vattimo, *The Age of Interpretation*, in: *Between the Human and the Divine. Philosophical and Theological Hermeneutics*, ed. by A. Wierciński, Toronto 2002, s. 25.

³¹ Mówi się dziś o bardzo wielu zwrotach; wymieńmy wśród nich także zwrot antropologiczny, hermeneutyczny pragmatystyczny, religijny czy performatywny. Zob. też: *Zwroty badawcze w humanistyce. Konteksty poznawcze, kulturowe i społeczno-instytucjonalne*, red. J. Kowalewski, W. Piasek, Olsztyn 2010.

prawdy, głoszącą adekwatność wypowiedzi (sądu, myśli) do określonego stanu rzeczy³². Tymczasem zwrot lingwistyczny dokonał m.in. przesunięcia akcentu z przedstawiającej (reprezentacyjnej, mimetycznej, konstatywnej) funkcji języka na problemy innego rodzaju: nieusuwalnej mediatyzacji i performatywności języka. Rzeczywistość nie jest nam dana bezpośrednio czy przedmiotowo (jako udostępniająca się podmiotowi), ale zrazu jako przyobleczonej w językową postać. Język nie jest więc ani jakimś dodatkiem do rzeczywistości, ani też narzędziem znajdującym się w posiadaniu człowieka. Język jest obszarem, do którego już przynależymy, jest – jakby to powiedział Heidegger – „domostwem bycia”. Nie znaczy to, że rzeczywistość znika czy wyparowuje. Znaczący to jedynie, że rzeczywistość udostępnia się nam wyłącznie jako język. A wobec tego jasna staje się konstatacja Gadamera, że „bytem, który może być rozumiany, jest język”. Oznacza to zarazem, że rozumienie pełne nigdy nie będzie możliwe, językowość bowiem – jak to pokazuje Gadamer – nie daje się zredukować do pojemności zdania³³. Język rozumiany jako obszar mowy, a nie system, konstytuuje to, co wspólne. Utrzymuje napięcie między tym, co indywidualne, i tym, co zbiorowe. Nie istnieje bowiem ani język do końca prywatny (byłby wtedy niezrozumiały), ani język ogólny (sprowadzałby się wówczas do czystych konwencji). Przynależąc do języka, nie możemy dłużej rozumieć siebie inaczej jak tylko jako tych, którzy zdani są na interpretację. Przybiera ona wszak kształt niekończącego się dialogu, w którym nie może zostać wypowiedziane żadne ostatnie i ostateczne słowo. Dialogiczny wymiar języka *resp.* interpretacji stanowi dowód na to, że człowiek nie jest zamkniętą monadą, ale nieustannie wyrwany jest z zamknięcia we własnej subiektywności i stronniczości. Chcąc wypowiedzieć siebie samego z gruntu własnego i osobistego doświadczenia, pragnie jednakże porozumienia, otwarcia na cudzą inność, cudzy język. W owym otwarciu, czyli w rozmowie, człowiek nieustannie nie tylko interpretuje mowę innego, ale i nieustannie re-interpretuje swoją własną mowę w kategoriach języka innego: dzieje się tak na przykład wtedy, gdy postanawiamy zamilknąć i wsłuchać się w rację drugiego. To, że przynależymy do języka, poza który wyjść nigdy nie możemy, pozwala wszakże na przyjęcie zgoła odmiennej postawy, która (jak widzi to np. późny Wittgenstein czy Richard Rorty) polegać może na uznaniu języka jako środka służącego do osiągnięcia przez nas rozmaitych celów podług naszych potrzeb. Oba stanowiska, tzn. Gadamera czy Wittgensteina, rozpatrywać można w kategoriach gry. Wydaje się, że istnieje między nimi jednak różnica. Gadamer podkreśla raczej, że użytkownik języka/interpretator/gracz przynależy do gry, a więc nie jest tym, który

³² W tej sprawie zob. M.P. Markowski, *O reprezentacji*, w: *Kulturowa teoria literatury*, red. M.P. Markowski, R. Nycz, Kraków 2006.

³³ H.-G. Gadamer, *Język i rozumienie*, tłum. P. Dehnel, B. Sierocka, Warszawa 2003, s. 105. Zob. też tenże, *Prawda i metoda*, s. 363, 429.

nad nią panuje, lecz jej podlega³⁴. Wittgenstein z kolei zdaje się sądzić, mówiąc o grze językowej, że to użytkownik języka/gracz rozgrywać może grę w sposób bardziej autonomiczny, niezależny. Mówienie należy tu do działalności ludzkiej, polegającej na używaniu języka, tzn. na konstruowaniu sensów w zależności od stawianych przez użytkownika celów, także osobistych³⁵.

W ścisłym związku ze zwrotem lingwistycznym pozostaje myślenie wykształcone w obrębie tzw. zwrotu narratywistycznego (wyraźnie obecnego na gruncie wielu dyscyplin humanistycznych – przede wszystkim historii, ale i filozofii czy literaturoznawstwa). Także i tutaj w punkcie wyjścia odnajdujemy tradycyjne przekonania pozytywistyczne. Historia w takim sensie (stanowisko realistyczne) to nauka empiryczna, badająca „nagie” i obiektywne fakty. Język stanowi jedynie narzędzie nauki i służy do adekwatnego odzwierciedlenia tego, jak rzeczy w istocie się miały. Gdy jednak uświadomiono sobie istotną zmianę w kulturze polegającą na zrozumieniu, że charakter rzeczywistości jest w dużej mierze funkcją mediatywną języka, nowy historyzm przeformułował znaczenie faktu, przenosząc akcent z jego bezpośredniości i „daności” na grunt narracyjności: nie ma faktu, który nie byłby znarratywizowany. Na każdy fakt historyczny nakładany jest jakiś wzorzec fabularyzacji (stanowisko konstruktywistyczne). Mówiąc prościej: to, co przeszłe, nie może być dłużej traktowane poprzez abstrahowanie od tego, co ma charakter przedstawieniowy (narracja, fabuła, figuracja zbliżają historię do literatury), a każde przedstawienie jest szczególnego rodzaju interpretacją faktów, bez której fakty byłyby nieme, tzn. nieznaczące³⁶.

Wątpliwości i rewizje dotyczące myślenia o historii nie sprowadzają się dziś jednak wyłącznie do kwestii statusu dyskursu historycznego w stosunku do reguł konstrukcji i kompozycji, ale dotyczą w równej mierze dyskursu historycznego jako jednego z języków wpisanych w kulturę i życie społeczno-polityczne. Chodzi tu mianowicie o to, że „efekt” obiektywności historii uzyskiwany był tradycyjnie stąd, że historię przedstawiano jako jedną, ogólną, ciągłą i koherentną. W istocie tradycyjne przedstawianie historii harmonijnie odpowiadało tradycyjnej homogenicznej wizji kultury. Jedność historii gwarantować mogły bowiem przekonania o np. jednolitym systemie wartości, przekonaniach czy potrzeb danego okresu. Uważano także, że historia rządzi się określonymi prawami i dąży do urzeczywistnienia jakiegoś celu (cele te wypełniano różnymi treściami). Doświadczenie

³⁴ Tamże, s. 121–128. Zob. też tenże, *Aktualność piękna*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1993, s. 29–41.

³⁵ Zob. L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 2000 (zob. zwłaszcza fragmenty s. 23–24 oraz 65–67).

³⁶ Zob. H. White, *Poetyka pisarstwa historycznego*, red. E. Domańska, M. Wilczyński, tłum. zbiorowe, Kraków 2000; S. Greenblatt, *Poetyka kulturowa. Pisma wybrane*, red. K. Kujawińska-Courtney, tłum. zbiorowe, Kraków 2006.

późnej nowoczesności zdaje jednak sprawę z konieczności przeformułowania dotychczasowego rozumienia historii. Wskutek demokratyzacji i pluralizacji wizji świata – co jak już widzieliśmy, dokonało się w dużej mierze za sprawą rozwoju multimedialnego, rozszczępionego obrazu rzeczywistości – doszło do rozpadu centrum wiedzy o świecie, usytuowanego dotąd w obszarze władzy narzucającej monologowy obraz świata. Oczywiście się stało, że tradycyjne pojmowanie historii było nierozzerwalnie związane jedynie z światobrazami warstw uprzywilejowanych: arystokracji, szlachty czy – później – mieszczaństwa. Obecnie do głosu doszły właściwie wszystkie warstwy społeczne, rozmaite kultury lokalne i subkultury: idea unilinearnej historii rozpadła się na mnogość mikrohistorii, a więc niezliczonych mikrointerpretacji dziejów. Jak zauważa Gianni Vattimo:

[...] *nie ma jednej historii, lecz są tylko minione wydarzenia związane z różnymi punktami widzenia, i złudzeniem jest myślenie, że może istnieć jakiś najwyższy, wszechobejmujący punkt widzenia mogący zawrzeć w sobie wszystkie inne (tak jak <historia>, która wchłania historię sztuki, literatury, wojen, seksualności itd.)*³⁷.

Schyłek wielkich opowieści, a także świadomość, że ludzkie doświadczenie i sposoby rozumienia świata (kultury, historii itp.) zakotwiczone są w zapośredniczeniu językowym, wreszcie zradykalizowanie przekonań o nieuchronnej historyczności ludzkiego bycia-w-świecie stanowiąc mogą ważne uzasadnienie dla innego z najważniejszych w kulturze zwrotów: zwrotu etycznego. Podobnie jak zwrot lingwistyczny czy narratologiczny, także i ten znalazł wyraz w wielu obszarach współczesnej humanistyki i kultury³⁸. Zwrot etyczny z całą pewnością stanowi reakcję na kryzys światopoglądu naukowego: jeżeli podstawy, na których ten światopogląd się opiera (takie jak wymienione już: podmiot epistemologiczny, obiektywność przedmiotu, obiektywność metody, ahistoryczność, weryfikowalność), stały się dyskusyjne, to gdzie wobec tego szukać uzasadnień dla rozmaitych sposobów rozumienia otaczającego nas świata? Odpowiedź jest jasna: w etyce. Etyka okazuje się zaporą przed inwazją teorii i nauk ścisłych bez reszty ufających metodzie. Etyka okazuje się również i wobec tego zaporą przed inwazją świata bezosobowego i zmatematyzowanego, gdzie liczą się tylko prawa, prawidłowości i naturalistyczny determinizm. Tymczasem zorientowana etycznie humanistyka przypomina o wadze tego, co indywidualne, osobowe, niepowtarzalne, wymykające się regułom czy deterministycznym prawdom przyczynowo-skutkowym.

³⁷ G. Vattimo, *Spółczesność przejrzysta*, s. 17. Zob. też: G. Vattimo, *Postnowoczesność i kres historii*, tłum. B. Stelmaszczyk, w: *Postmodernizm. Antologia przekładów*, wybór i oprac. R. Nycz, Kraków 1997.

³⁸ Szerzej na ten temat piszę w swojej książce: *Kim jestem ja, kim jesteś ty?*, w rozdziale: *Zwrot etyczny w nauce o literaturze*.

Tym samym jednak uprzywilejowana zostaje interpretacja, która zmagać się pragnie z pytaniem o to, jak żyć. To podstawowe pytanie okazuje się w kulturze nowoczesnej szczególnie znaczące i dramatyczne. Nie wolno zapomnieć, że zwrot etyczny ma swe wyraźne podłoże historyczne. Todd F. Davis i Kenneth Womack, autorzy jednej z najważniejszych antologii poświęconych zwrotowi etycznemu, uważają, że jego pojawienie się rozumieć trzeba w odniesieniu do dramatycznych doświadczeń światowych wojen, ludobójstwa, holokaustu czy opresyjnych działań wobec rozmaitych mniejszości. Pamięć o najbliższej historii, jak i nasze współczesne jej doświadczanie prowadzą nas nieuchronnie do postawienia sobie pytania o to, jakie są właściwie etyczne konsekwencje działań, które podejmuje³⁹. Kultura nowoczesna każe nam postawić problem etyki w zupełnie nowym świetle. Skoro nie żyjemy już we w miarę przejrzystym pod względem moralnym *polis* Greków, lecz w nieogarnionej *mega-polis* społeczeństwa masowego; skoro nie potrafimy już utrzymać przekonania o względnej homogeniczności naszej kultury, lecz dostrzegamy jej heterogeniczność, procesy, które nazwać należałoby jako zmierzające w stronę tego, co transkulturowe, to znaczy, że pytanie o to, jak żyć, nabiera szczególnego wymiaru. Gdy metanarracje wkroczyły w fazę schyłkową, coraz trudniej jest pojąć świat i życie, które uległy rozdrobnieniu. Demokracja, która bez wątplenia pozytywnie przyczyniła się do rozbicia monologicznego dyskursu władzy autorytarnej i jej monopolu na kształt życia społecznego, dotknęła wszakże i w istotny sposób naruszyła świat wartości. Z kolei media, które odegrały podobnie ważną rolę, przyczyniły się do powstania społeczeństwa masowego, którego negatywnymi stronami są wszak zanik integracji, coraz większa atomizacja, alienacja i anomiczność⁴⁰. Okazuje się, że nie ma już kilku wyróżnionych sposobów bycia człowiekiem, ale że sposobów tych jest tyle, ilu ludzi. Nowoczesny indywidualizm sprawił, że człowiek jako jednostka w coraz wyższym stopniu musi właściwie polegać na samym sobie, tj. własnych interpretacjach – a więc na tym, co z zasady niepewne i ryzykowne. Różnice między tradycyjnym i nowoczesnym doświadczeniem etycznym można by przedstawić za pomocą metafory światła w ruchu ulicznym. W kulturze przednowoczesnej obowiązywały wyraźne i jednoznaczne reguły działań: na „zielonym” możemy iść, „czerwone” zmusza nas do zatrzymania się, „żółte” informuje nas o tym, że musimy być uważni. Tymczasem nowoczesność pozostawia nam już tylko żółte światło: poruszając się czy zatrzymując – zawsze ryzykujemy. I zawsze to my bierzemy odpowiedzialność. Tę różnicę pomiędzy kulturą przednowoczesną i nowoczesną, a zwłaszcza późnonowoczesną prześledzić również możemy w odniesieniu do zmiany sposobu

³⁹ Zob. T.F. Davis, K. Womack, *Preface*, in: *Mapping the Ethical Turn. A Reader in Ethics, Culture, and Literary Theory*, ed. by T.F. Davis, K. Womack, Virginia 2001.

⁴⁰ Zob. D. Strinati, *Wprowadzenie do kultury popularnej*, tłum. W.J. Burszta, Poznań 1998.

pojmowania *phronesis*, mądrości praktyczno-moralnej. Już Arystoteles mówił o tym, że mądrość moralna (w przeciwieństwie do *sophia*) nie jest żadną wiedzą pewną. Mimo to Arystoteles żył jednak w świecie *polis*, gdzie to, co indywidualne, można było odnieść jeszcze do tego, co ogólne, jakiegoś względnie spójnego systemu wartości. Tymczasem *phronesis* nowoczesna zanurzona jest już w nihilistycznym wymiarze nowoczesności: bezgruncia i bez-podstawności. *Phronesis* stawia nas z jednej strony wobec konieczności skonfrontowania się z tym, co najgorsze: przepaścią i bez-gruntem, paraliżującą niemożliwością i impasem. Z drugiej strony jednak wyzwala w nas pasję i miłość niemożliwego. A stąd rodzi się pragnienie, by iść tam, gdzie iść nie można. Taką drogą poszedł – jak pokazuje John D. Caputo – biblijny Abraham oczekujący nadejścia tego, co niemożliwe, człowiek, którego siła była bezsilna, mądrość niemądra, a nadzieja – szaleńcza⁴¹. *Phronesis* jako mądrość aporetyczna pozwala nam widzieć, że choć rozumienie jest niemożliwe, musimy sobie jakoś świat tłumaczyć; niemożliwe jest kochać, ale musimy kochać; niemożliwe wybaczać, ale musimy to robić. Musimy znajdować sposób, by przeskakiwać przepaść nie do przeskoczenia.

3. Semiotyka i hermeneutyka

Zarysowane powyżej zjawiska i tendencje, choć ujęte w sposób ogólny i hasłowy, wydają się tworzyć mapę kultury nowoczesnej i późnonowoczesnej. Sama ta mapa jest już jednak rodzajem interpretacji, dokonanych wyborów, wyróżnienia pewnego punktu widzenia. Zdaję też sobie sprawę z tego, że niezależnego rozważenia domagałyby się i inne, niewymienione tu zjawiska, jak np. zwrot religijny w kulturze nowoczesnej⁴². Jeżeli główną tezę, jaka została postawiona, jest to, że kultura nowoczesna w sposób szczególny uznana być musi za kulturę interpretacji, to mam tu na myśli przede wszystkim spiętrzenie takich zjawisk, jakie ogarniane są dziś przede wszystkim przez dwa obszary: semiotykę i hermeneutykę. Obu tych pojęć używam tu w sensie szerokim, tj. nie sprowadzam ich jedynie do jakichś dyscyplin czy szkół teoretycznych. Tak oto semiotyka *sensu largo* to taki typ refleksji, ale i doświadczenia bycia-w-świecie, który zdaje sprawę z „eksplozji znaków”, eksplozji w liczbie mnogiej, których świadkiem i uczestnikiem zarazem jest człowiek współczesny. Zewsząd otaczają nas znaki, zarówno te „dane”, utrwalone w kulturze, jak i te, które rodzą się nieustannie i umierają na mocy ludzkiego ustanowienia. Człowiek współczesny jest jak król Midas: czegokolwiek dotknie, przemienia to – nie w złoto wprawdzie, lecz w znaki. Nawet znaki

⁴¹ J.D. Caputo, *Against Ethics. Contributions to a Poetics of Obligation with Constant Reference to Deconstructio*, Bloomington and Indianapolis 1993, s. 10.

⁴² Zob. mój tekst na ten temat: Śmierć śmierci Boga. Zwrot religijny w hermeneutyce ponowoczesnej, w: *Kim jestem ja, kim jesteś ty? Etyka, tożsamość, rozumienie*.

utrwalone w kulturze, symbole, nie są wolne od jego ingerencji i często tracą swą autonomię: nieustannie dekontekstualizowane i rekontekstualizowane nabierają wciąż nowych, migotliwych znaczeń. To, co jednoznaczne, zdaje się wycofywać z kultury nowoczesnej: tak dzieje się np. z alegoriami, które tracą swą czytelność i ulegają zapomnieniu. Podobnie dzieje się też z teoriami naukowymi, których roszczenia do prawdy ostatecznej i wiara w istnienie „równania fundamentalnego”, nazywanego też „równaniem ostatecznym”, nie są już traktowane inaczej, jak tylko jako wyraz pewnego historycznego uwarunkowania. Znaki atakują nas ze wszystkich stron i rodzą się wszędzie: wielowymiarowe, wieloznaczne, barwne i niejasne, zwodnicze, estetycznie kuszące i odstręczające. Ich różnorodność, ekspansja i nieprzejrzystość to efekt m.in. ich wielokodowości. Znaki nie dają sprowadzić się już tylko do arbitralności znaków języka naturalnego. Znaki arbitralne, konwencjonalne, wyrażają się w wielu przeróżnych kodach i nakładają, krzyżują ze znakami innego typu: znakami ikonicznymi i indeksowymi. Kultura nowoczesności jako kultura semiotyczna wydaje się także w wielu wymiarach unieważniać tradycyjny i triadyczny schemat komunikacji społecznej: nadawca – komunikat – odbiorca. Nie do końca wiadomo już „kto”, „co” i „do kogo” mówi... Nadawca rozplywa się w sieci powszechnej komunikacji, przekaz traci w związku z tym swą źródłową jednoznaczność, a odbiorca, czyli użytkownik znaku, nie jest już po prostu biernym odbiorcą, lecz staje się w istocie interpretatorem, tj. tym, kto konstruuje znaki i nadaje im znaczenie. W tym sensie wydaje się, że kultura przednowoczesna (tradycyjna) pozwalała człowiekowi sądzić, że znaki są już „dane”, zobiektywizowane, uniwersalne, a *paideia*, filozofia czy filologia dotyczyły m.in. tego, jak uczyć je poprawnie czytać. Poprawnie, tj. w odniesieniu do jakichś zasad, reguł. W kulturze nowoczesności rzecz ma się inaczej. Okazuje się ona nie tylko kulturą semiotyczną, ale i na wskroś hermeneutyczną (w szerokim znaczeniu słowa „hermeneutyka”). Oznacza to przynajmniej dwie rzeczy. Po pierwsze, człowiek współczesny musi reagować na inwazję atakujących go znaków próbą ich odczytywania, rozumienia, interpretowania. Jego świadomość hermeneutyczna jest z pewnością wyższa niż człowieka przednowoczesnego: tamten miał więcej zaufania do znaków. Człowiek współczesny wrażliwy jest na ich zwodniczość, na manipulację. Jest bardziej wyspecjalizowany w mechanizmach retoryki (czy może raczej: sofistyki). Ale to zdolność obosieczna: umiejętność rozpoznawania mechanizmów manipulacji i obrony przed nią pozwala mu przecież z mechanizmów tych korzystać dla własnych partykularnych celów. Po drugie, człowiek współczesny sam staje się aktywnym twórcą znaczeń. Tyle tylko, że niestety, zdaje sobie sprawę z ich doraźności i prowizoryczności, które wynikają z ruchomego i niezamkniętego kontekstu. Rozumienie/interpretowanie jest wyróżnionym sposobem bycia w świecie, jak znakomicie pokazał to Heidegger. Tyle tylko, że hermeneutyka nie jest już dłużej, jak było to w kulturze tradycyjnej, rodzajem

zadomowienia w świecie, byciem u siebie w domu, lecz coraz wyraźniej prowadzi do „znieswojenia”, bolesnego doświadczenia bycia-nie-u-siebie-w-domu. To co pozostaje, to pogoń za nieustannie wymykającym się sensem, nieustanne ponawianie budowy domku z kart.

4. Podsumowanie

Moim celem nie było budowanie pesymistycznej interpretacji kultury nowoczesnej. To, że żyjemy w kulturze interpretacji, nie jest ani dobre, ani złe. To samo dotyczy mediów i wielowymiarowości współczesnego świata. Ważny natomiast jest użytek, jaki z tego robimy. Czy można by wobec tego powiedzieć, że interpretacyjny charakter naszego bycia-w-świecie jest dla nas raczej i przede wszystkim szansą niżli zagrożeniem? A jeśli tak, to w jakim sensie?

Wydaje się, że racją paninterpretacjonizmu jest etyka wyrastająca z przeświadczenia, iż dzielimy z sobą wspólny świat. Oznacza to odpowiedzialność, którą musimy ponieść za nasze interpretacje. A wobec tego interpretowanie winno odbywać się w atmosferze poszanowania i dialogu, a nie retoryki sofistycznej, której celem jest – jak postrzegał to już Platon – schlebianie gustom tłumów⁴³. Interpretacja jako rozmowa to rozmowa, która nie ma kresu, w której nie można – z czego sprawę zdawał Gadamer – wypowiedzieć ostatniego słowa⁴⁴.

Obrona interpretacji to także obrona racji humanistyki jako szczególnie ważnego współcześnie głosu sprzeciwu wobec matematyzacji świata i nauki sprowadzonej obecnie do służby wobec świata technologii i polityki. W tym sensie jednak humanistyka nie może zamykać się w wieży z kości słoniowej, lecz powinna podejmować wyzwania płynące ze świata, w tym także ze świata polityki. Humanistyka „interpretatywna” winna być dziś wyczulona na rozmaite mechanizmy manipulacji społecznej, to jak się wydaje, jej aktualne zadanie. Interpretacyjny wymiar współczesnej humanistyki (kultury) winien podjąć zadania płynące z hermeneutyki podejrzeń i nieufności wobec dyskursu władzy i jej dążenia do monopolizacji oglądu świata. W tym zadaniu istotną rolę winny wypełnić media, o ile przestrzegać będą elementarnych zasad etyki dziennikarskiej. Ale i polityka, o ile zasada pluralizmu ugruntowana zostanie we wzajemnym poszanowaniu stron. Z drugiej wszak strony humanistyka, podejmując wyzwanie interpretacji, winna występować w roli depozytariusza tradycji, dziejów ducha i wartości – trudno bowiem liczyć w tej kwestii na przyrodoznawstwo, sprzymierzone z ekonomią i technologią... Podstawowym zadaniem humanistyki, która w istocie jest hermeneutyką, nie jest – jak powiada Marquard – zmiana świata,

⁴³ Platon, *Gorgiasz*, w: tegoż, *Dialogi*, tłum. W. Witwicki, t. 1, Kęty 2002.

⁴⁴ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, s. 353 i n., s. 507; tenże, *Język i rozumienie*, s. 37–38.

ale jego ochrona: „Filozofowie dziejów tylko na różne sposoby zmieniali świat; chodzi zaś o to, aby go chronić; formą ochrony wprowadzającą najwięcej zmian jest natomiast interpretowanie”⁴⁵.

Słowa kluczowe: *nowoczesność, interpretacja, semiotyka, hermeneutyka*

Summary

Culture of Modernity

The article– *Culture of Interpretation* is an attempt to reflect on the condition of modern culture in the context of hermeneutics and semiotics. The primacy of an interpretation is inferred mainly from the intensive development of the media, the end of the grand narrations and various turns in the humanities.

Keywords: *modernity, interpretation, semiotics, hermeneutics*

Bibliografia

Opracowania

- Bierdiajew M., *Nowe średniowiecze*, tłum. M. Reutt, Komorów 1997.
- Buksiński T., *Racjonalność współdziałań: szkice z filozofii polityki*, Poznań 1996.
- Burszta W.J., *Antropologia kultury. Tematy, teorie, interpretacje*, Poznań 1998.
- Burszta W.J., *Świat jako więzienie kultury. Pomyślenia*, Warszawa 2008.
- Caputo J.D., *Against Ethics. Contributions to a Poetics of Obligation with Constant Reference to Deconstructio*, Bloomington and Indianapolis 1993.
- Chandler D., „Semiotics for Beginners”, <http://www.aber.ac.uk/media/Documents/S4B/semiotic.html>.
- Davis T.F., Womack K., *Preface*, w: *Mapping the Ethical Turn. A Reader in Ethics, Culture, and Literary Theory*, ed. by T.F. Davis, K. Womack, Virginia 2001.
- Dilthey W., *Budowa świata historycznego w naukach humanistycznych*, tłum. E. Paczkowska-Łagowska, Gdańsk 2004.
- Dilthey W., *O istocie filozofii i inne pisma*, tłum. E. Paczkowska-Łagowska, Warszawa 1987.
- Dilthey W., *Pisma estetyczne*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1982.
- Gadamer H.-G., *Aktualność piękna*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1993.
- Gadamer H.-G., *Język i rozumienie*, tłum. P. Dehnel, B. Sierocka, Warszawa 2003.
- Gadamer H.-G., *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, Kraków 1993.
- S. Greenblatt, *Poetyka kulturowa. Pisma wybrane*, red. K. Kujawińska-Courtney, tłum. zbiorowe, Kraków 2006.
- Heidegger M., *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 1994.

⁴⁵ O. Marquard, *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad. Studia filozoficzne*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1994, s. 124.

- Heidegger M., *Podstawowe problemy fenomenologii*, tłum. B. Baran, Warszawa 2009.
- Ingarden R., *Szkice z filozofii literatury, wstęp*, W. Stróżewski, Kraków 2000.
- Januszkiewicz M., *W-koło hermeneutyki literackiej*, Warszawa 2007.
- Januszkiewicz M., *Kim jestem ja, kim jesteś ty? Etyka, tożsamość, rozumienie*, Poznań 2012.
- Jeanrond W.G., *Hermeneutyka teologiczna. Rozwój i znaczenie*, tłum. M. Borowska, Kraków 1999.
- Krasnodębski Z., *M. Weber. Wybór pism*, Warszawa 1999.
- Lalewicz J., *Proces i aparat komunikacji literackiej*, w: *Problemy teorii literatury*, wybór H. Markiewicz, seria 3, Wrocław 1988.
- Lyotard J.F., *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, Warszawa 1997.
- Markowski M.P., *O reprezentacji*, w: *Kulturowa teoria literatury*, red. M.P. Markowski, R. Nycz, Kraków 2006.
- Marquard O., *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad. Studia filozoficzne*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1994.
- McLuhan M., *Zrozumieć media. Przedłużenia człowieka*, tłum. N. Szczucka, Warszawa 2004.
- Ricoeur P., *Język, tekst, interpretacja*, tłum. P. Graff, K. Rosner, Warszawa 1989.
- Strinati D., *Wprowadzenie do kultury popularnej*, tłum. W.J. Burszta, Poznań 1998.
- Szahaj A., *Granice anarchizmu interpretacyjnego*, „Teksty Drugie” 1997, nr 6.
- Vattimo G., *Hermeneutyka – nowa koiné*, tłum. B. Stelmaszczyk, „Teksty Drugie” 1996, nr 1.
- Vattimo G., *Spółczeństwo przejrzyste*, tłum. M. Kamińska, Wrocław 2006.
- Vattimo G., *The Age of Interpretation*, in: *Between the Human and the Divine. Philosophical and Theological Hermeneutics*, ed. by A. Wierciński, Toronto 2002.
- Welsch W., *Transkulturowość. Nowa koncepcja kultury*, tłum. B. Susła, J. Wieteci, w: *Filozoficzne konteksty rozumu transwersalnego. Wokół koncepcji W.W. Welscha*, red. R. Kubicki, Poznań 1998, cz. 2.
- White H., *Poetyka pisarstwa historycznego*, red. E. Domańska, M. Wilczyński, tłum. zbiorowe, Kraków 2000.
- Wittgenstein L., *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 2000.
- Wysłouch S., *Werbocentryzm – uzurpacje i ograniczenia*, w: *Poetyka bez granic*, red. W. Bolecki, W. Tomasik, Warszawa 1995.
- Zwroty badawcze w humanistyce. Konteksty poznawcze, kulturowe i społeczno-instytucjonalne*. red. J. Kowalewski, W. Piasek, Olsztyn 2010.