

własną rękę interpretatorzy działają jako przedstawiciele jakiejś instytucjonalnej wspólnoty, lęk przed solipsyzmem i relatywizmem jest nieuzasadniony, ponieważ nie są to żadne możliwe sposoby istnienia. To znaczy, sytuacja, jaka jest potrzebna do tego, aby być solipsystą czy relatywistą, sytuacja bycia niezależnym od instytucjonalnych założeń i wolnym w inicjowaniu swych własnych celów i dążeń nigdy nie mogłaby mieć miejsca i dlatego też nie ma sensu ostrzeganie przed nią. Abrams, Hirsch i inni poświęcają mnóstwo czasu na poszukiwanie sposobów ograniczenia i zawężenia interpretacji. Jeśli jednak przykład mojego kolegi i jego studentki może być uogólniony (a jak widać uważam, że może), to, czego szukają, zawsze jest już odnalezione. Krótko mówiąc, wiadomość, jaką mam dla nich, jest koniec końców nie [tyle] prowokująca, [co] pokrzepiająca – nie martwcie się.

Przekład ANDRZEJ SZAHAJ

Jak rozpoznać wiersz, gdy się go widzi

Poprzednim razem zaprezentowałem pewien szkic argumentacji, zgodnie z którą znaczenia nie są własnością ani ustalonych i trwałych tekstów, ani też niezależnych czytelników, ale wspólnot interpretacyjnych, które są odpowiedzialne zarówno za kształt działań czytelnika, jak i za teksty powstające w ich wyniku. W tym wykładzie chciałbym zaproponować rozszerzoną wersję tej argumentacji tak, aby dotyczyła ona nie tylko znaczeń, jakie można by przypisać wierszowi, ale w pierwszym rzędzie samego faktu, że jest on w ogóle rozpoznawany jako wiersz. Podobnie jak poprzednio, chciałbym rozpocząć od pewnej anegdoty.

Latem roku 1971 prowadziłem dwa kursy pod połączonymi auspicjami Amerykańskiego Instytutu Językoznawczego i Katedry Anglistyki Nowojorskiego Uniwersytetu Stanowego w Buffalo. Zajęcia te odbywały się kolejno tego samego ranka, w tym samym pomieszczeniu. O 9.30 spotykałem się z grupą studentów zainteresowanych związkami pomiędzy językoznawstwem i literaturoznawstwem. Oficjalnie przedmiotem naszym była stylistyka, ale to, czym się zajmowaliśmy, koniec końców miało charakter teoretyczny i obejmowało założenia i przesądzenia, na których wspiera się praktyka zarówno językoznawcza, jak i literaturoznawcza. O 11.00 studenci wymieniali się: wchodziła inna grupa, która zajmowała się jedynie literaturą, a dokładnie angielską poezją religijną siedemnastego wieku. Studenci ci uczyli się, jak identyfikować chrześcijańskie symbole i jak rozpoznawać tropy literackie oraz przechodzić od wyśledzenia tych symboli i tropów do wskazania pewnego poetyckiego zamiaru, który bywał zwykle dydaktyczny lub homiletyczny. W dniu, który mam na myśli, jedynym związkiem pomiędzy tymi dwoma zajęciami była pewna pra-

ca seminaryjna, jaką zadałem pierwszej grupie, wciąż znajdująca się na tablicy na początku drugich zajęć. Na tablicy było napisane:

Jacobs-Rosenbaum
Levin
Thorne
Hayes
Ohman (?)

Jestem pewien, że wielu z Państwa zdążyło już rozpoznać nazwiska znajdujące się na tej liście, lecz ze względu na ten artykuł niech mi będzie wolno je zidentyfikować. Roderick Jacobs i Peter Rosenbaum to dwaj językoznawcy będący współautorami wielu podręczników i współredaktorami wielu antologii. Samuel Levin jest językoznawcą, który jako jeden z pierwszych zastosował procedury gramatyki transformacyjnej w odniesieniu do tekstów literackich. J.P. Thorne to językoznawca z Edynburga, który, podobnie jak Levin, próbował rozszerzyć zasady transformacyjnej gramatyki, tak by obejmowały także ustawiczne nieregularności języka poetyckiego. Curtis Hayes jest językoznawcą, który stosował później gramatykę transformacyjną po to, by znaleźć obiektywną podstawę dla intuicji, która mówiła mu, że język *Powstania i upadku cesarstwa rzymskiego* Gibbona jest bardziej złożony niż język powieści Hemingwaya. Wreszcie Richard Ohmann jest literaturoznawcą, który w stopniu większym niż inni jest odpowiedzialny za wprowadzenie terminologii gramatyki transformacyjnej do obiegu wśród społeczności literaturoznawców. Nazwisko Ohmanna zostało zapisane tak, jak tu przedstawiłem, ponieważ nie mogłem sobie w danej chwili przypomnieć, czy kończy się na jedno, czy na dwa *n*. Innymi słowy, znak zapytania znajdujący się w nawiasie nie oznacza nic więcej niż dziurawą pamięć i moje pragnienie, by uważano mnie za kogoś skrupulatnego. Fakt, że nazwiska te zostały rozmieszczone pionowo a Levin, Thorne oraz Hayes utworzyli kolumnę umieszczoną centrycznie względem pary nazwisk Jacobsa i Rosenbauma, było równie przypadkowe i jeżeli mogłoby w ogóle świadczyć o czymkolwiek, to co najwyżej o pewnym natręctwie.

W czasie pomiędzy dwoma zajęciami poczyniłem tylko jedną zmianę: obwiodłem ten wybór nazwisk ramką i na jej szczycie

napisałem „s. 43”. Gdy w sali znaleźli się uczestnicy kolejnych zajęć, powiedziałem im, że na tablicy znajduje się religijny wiersz tego samego rodzaju jak te, nad którymi wcześniej pracowaliśmy, i poprosiłem o jego interpretację. Studenci niezwłocznie zabrali się do niej w sposób, który (ze względów, które okazały się jasne) był mniej lub bardziej do przewidzenia. Pierwszy z zabierających głos studentów zauważył, że wiersz ten jest prawdopodobnie hieroglifem, choć nie był pewien, czy nadano mu kształt krzyża, czy ołtarza. Kwestia ta została odsunięta na bok, gdy inni studenci, podążając za jego sugestią, zaczęli koncentrować się na pojedynczych słowach, podsuwając rozmaite propozycje i wpadając sobie w słowo tak szybko, że sprawiało to wrażenie reakcji spontanicznej. Najbardziej skupiono się na pierwszej linijce wiersza (sam przebieg zdarzeń już ukonstytuował status przedmiotu): nazwisko *Jacobs* zostało uznane za odniesienie do Jakubowej drabiny (*Jacob's ladder*), tradycyjnej alegorii wstępowania chrześcijan do nieba. W wierszu tym środkiem do wniebowstąpienia jednak nie jest, tak przynajmniej studenci powiedzieli, drabina, ale drzewo, róża, różane drzewo, czyli *rosenbaum*. Ujrano w nim oczywiste odniesienie do Marii Dziewicy, którą często określano jako pozbawioną kolców różę, symbol niepokalanego poczęcia. W tym punkcie studenci uznali, że wiersz ten oparty jest na znanej zasadzie ikonograficznej zagadki. To z kolei podsunęło kwestię „jak człowiek może wspiąć się do nieba za pomocą drzewa różanego?” i skierowało czytelnika w stronę nieuniknionej odpowiedzi: dzięki owocowi tego drzewa, owocowi z łona Marii, Jezusowi. Gdy tylko ustalono taką interpretację, zyskała ona poparcie i swe znaczenie dzięki słowu *thorne* [cierń], który nie mógł być niczym innym jak aluzją do korony cierniowej, symbolu cierpień, jakie przeżył Jezus, i ceny, jaką zapłacił za zbawienie nas wszystkich. Tylko mały krok (w zasadzie nie był to nawet krok) dzielił to odkrycie od rozpoznania, że *Levin* posiada dwojakie odniesienie, pierwsze do Lewitów, których funkcji kapłańskiej Chrystus był spełnieniem, po drugie do nie kwaszonego chleba, jaki dzieci Izraela niosły podczas swej ucieczki z Egiptu, chleba grzechu, na wezwanie Mojżesza, być może najbardziej młodej starotestamentowej zapowiedzi Chrystusa. Ostatniemu sło-

wu wiersza przydano przynajmniej trzy uzupełniające się odczytania: mógł to być *omen*, zwłaszcza z tego względu, że w tak dużej mierze wiersz dotyczy zapowiedzi i prorocstwa; mogło ono oznaczać wykrzyknik *O, człowieku!* [*Oh Man*], gdyż wiersz opowiada o tym, jak historia człowieka przenika się z bożym planem, będącym tematem wiersza; słowo to może też oznaczać, oczywiście, po prostu *amen*, jako właściwe zakończenie wiersza głoszącego chwałę miłości i łaski, jakie ukazuje Bóg, który oddał swego jednorodzonego syna po to, abyśmy mogli żyć wiecznie.

Jako dodatek do wyszczególnionych znaczeń słów wiersza i ich wzajemnych powiązań studenci zaczęli rozpoznawać większe całości strukturalne. Jak odnotowano, z sześciu nazwisk w tym wierszu trzy – Jacobs, Rosenbaum i Levin – są hebrajskie, dwa – Thorne i Hayes – chrześcijańskie, natomiast pochodzenie jednego – Ohman – jest niejasne. Niejasność ta zresztą została zaznaczona w samym tekście (w odpowiedniej frazie), za pomocą ujętego w nawias znaku zapytania. Podział ten ujrano jako odniesienie do podstawowego rozróżnienia pomiędzy starą a nową opatrnością, prawem grzechu i prawem miłości. Rozróżnienie to zostaje jednak zamazane i ostatecznie zniesione przez typologiczną perspektywę, która nadaje zdarzeniom i bohaterom starotestamentowym nowotestamentowe znaczenie. Struktura wiersza, wyciągali wnioski moi studenci, jest zatem podwójna: jednocześnie ustala i podkopuje swój podstawowy wzór (to, co hebrajskie *versus* to, co chrześcijańskie). Ten kontekst sprawia, że nie istnieje żaden nacisk na rozwiązanie dwuznaczności słowa *Ohman*, gdyż oba możliwe odczytania (jako imię bądź hebrajskie, bądź chrześcijańskie) są uzasadnione jednoczącą ten spór obecnością Jezusa Chrystusa. Na koniec muszę jeszcze wspomnieć, że nikt nie był zdziwiony, gdy jeden ze studentów zabrał się za liczenie liter i odkrył, że najczęściej pojawiającymi się w wierszu literami są S, O, N [składające się w języku angielskim na słowo „syn” – przyp. tłum.].

Niektórzy z Państwa zauważyli, że nie powiedziałem jeszcze nic o Hayesie. Powodem jest to, że owo słowo okazało się najbardziej oporne wobec wysiłków interpretacyjnych; fakt ten miał swoją konsekwencję, chciałbym jednak odłożyć tę sprawę chwi-

lowo na bok, gdyż mniej interesują mnie tu szczegóły tego ćwiczenia, bardziej zaś zdolność moich studentów do jego podjęcia. Co jest źródłem tej zdolności? Jak to się stało, że byli w stanie dokonać tego, czego dokonali? Co właściwie zrobili? Pytania te są o tyle ważne, że bezpośrednio kierują nas do pytania często stawianego w literaturoznawstwie, a mianowicie pytania o to, jakie są konstytutywne cechy języka literackiego. Albo też, by ująć sprawę bardziej potocznie: jak rozpoznaje się wiersz, gdy ma się go przed oczami? Wedle zdroworozsądkowej odpowiedzi, do której przywiązanych jest wielu literaturoznawców i językoznawców, czynność rozpoznawania [czegoś jako wiersza] zostaje uruchomiona (*triggered*) przez dającą się zaobserwować obecność [jego] cech konstytutywnych. Znaczy to, że wiemy, iż to, co mamy przed oczyma, jest wierszem, ponieważ jego język ma charakter, o którym wiemy, że jest właściwy dla wierszy. Ten model jednak w oczywisty sposób nie pasuje do przytoczonego właśnie przykładu. Moi studenci nie wychodzili od stwierdzenia cech konstytutywnych dla wiersza, by następnie uznać, że mają go przed sobą. Było raczej odwrotnie: pierwotny był akt rozpoznania – z góry wiedzieli, że mają do czynienia z wierszem – cechy konstytutywne znalazły się później.

Innymi słowy, akt rozpoznania jest raczej źródłem formalnych cech wiersza, niż zostaje przez nie spowodowany. Nie jest tak, że obecność własności poetyckich zmusza do pewnego rodzaju uwagi, ale to pewnego rodzaju uwaga powoduje wyłonienie się jakości poetyckich. Dopóki moi studenci mieli świadomość, że to, co widzą, jest poezją, patrzyli poetycko, tj. widzieli wszystko w odniesieniu do własności, o których wiedzieli, że są właściwe dla wierszy. Wiedzieli np. (ponieważ tak powiedzieli im nauczyciele), że wiersze są (albo mają być) gęściej i bardziej wielopoziomowo zorganizowane niż zwykle komunikaty i że wiedza ta przekłada się na gotowość – niektórzy powiedzieliby nawet: przymus – do widzenia powiązań pomiędzy poszczególnymi słowami oraz pomiędzy każdym z nich a centralną ideą (*insight*) wiersza. Co więcej, założenie, że taka centralna idea *istnieje*, samo w sobie jest specyficznie poetyckie i pierwotne w stosunku do realizacji tejże idei. Założywszy, że znajdujący się przed nimi

zbiór słów jest scalony za pomocą pewnej posiadającej znaczenie zasady (gdyż takie jednoczące zasady są przynależne poezji), moi studenci dążyli do jej znalezienia i sformułowania. To ze względu na tę zasadę (której istnienie właśnie przyjęto) poczęły ujawniać się znaczenia poszczególnych słów, znaczenia, jakie uzupełniły założenie, które je na początku stworzyło. W ten sposób znaczenia słów i interpretacja, w świetle której je widziano, wyłoniły się razem jako konsekwencja działań, jakie podjęli moi studenci, gdy usłyszeli, że mają do czynienia z wierszem.

Działali oni niemal dokładnie tak, jakby podążali za przepisem: jeśli masz wiersz – zrób to, jeśli jest to wiersz – spójrz na niego tak a tak; i rzeczywiście – definicje poezji są przepisami, gdyż wskazując czytelnikom, czego mają szukać w wierszu, kierują ich poszukiwaniami prowadzącymi do tego, co spodziewają się znaleźć. Jeżeli wasza definicja poezji mówi wam, że język poezji jest złożony, w taki sposób poddacie badaniu język tego, co zidentyfikowaliście jako wiersz, że odnajdziecie złożoność, o której już wiecie, że „tam” jest. Będziecie zatem np. wypatrywać ukrytych wieloznaczności; będziecie odwoływać się do obecności wzorów aliteracyjnych i zestrojów spółgłoskowych (zawsze jakieś się znajdują) i będziecie starali się coś z nich zrobić, będziecie poszukiwać „wywrotowych” znaczeń, lub takich, które pozostają w napięciu z tymi znaczeniami, które ukazują się na pierwszy rzut oka; jeśli zaś wszystkie te działania nie wykażą istnienia poszukiwanej złożoności, posuniecie się nawet do tego, że nadacie słowom znaczenia, których tam *nie ma*, ponieważ, jak wszyscy wiedzą, wszystko, cokolwiek dotyczy wiersza, nawet [jego] przemilczenia, niesie ze sobą znaczenie. Podczas tych zabiegów nie będziecie też mieć poczucia niczym nie skrepowanego postępowania, bowiem wszystkiego, co będziecie czynić, zostaliście wcześniej nauczeni w procesie nabywania umiejętności czytania poezji. Umiejętne odczytywanie poezji uważa się zwykle za kwestię rozpoznawania tego, co tam [w wierszu] jest, lecz jeśli uogólnić przytoczony przykład moich studentów, jest ono kwestią wiedzy o tym, jak stworzyć to, o czym następnie będzie się mówić, że tam się znajduje. Interpretacja nie jest sztuką objaśniania (*construing*), lecz konstruowania (*constructing*). Interpretatorzy nie odczytują (*decode*) wierszy, oni je tworzą.

Konkluzja ta będzie dla wielu denerwująca, istnieje również góra piętrzących się argumentów, za pomocą których można by ją unieważniać. Można by wykazywać specyficzność sytuacji, w której znaleźli się moi studenci. Byli oni, poza wszystkim, od kilku tygodni skoncentrowani jedynie na poezji religijnej, a zatem z wyjątkową łatwością poddali się mojej manipulacji, będąc przy tym wyjątkowo przygotowani do wtłaczania religijnych tematów i motywów w słowa nimi nie skażone. Muszę jednakże zaznaczyć, że ponowiłem ten eksperyment pewną liczbę razy na dziewięciu czy dziesięciu uniwersytetach w trzech krajach i wyniki zawsze były takie same nawet wtedy, gdy uczestnicy z góry wiedzieli, że to, na co patrzą, było pierwotnie pewną listą nazwisk. Sam ten fakt oczywiście można obrócić przeciwko mojej tezie: czyż bowiem powtarzalność doświadczenia nie dowodzi, że coś w tych słowach jednak jest, co każe każdemu postępować w taki sam sposób? Czyż nie jest to jedynie szczęśliwy przypadek, że nazwiska takie jak Thorne i Jacobs mają mniej czy bardziej dokładne odpowiedniki w biblijnych imionach i symbolach? Czyż nie jest tak, że moi studenci nie byłoby w stanie dokonać tego, co zrobili, gdyby lista, która pozostała na tablicy po zajęciach z poprzednią grupą, składała się z innych nazwisk? Odpowiedź na wszystkie te pytania brzmi „nie”. Posiadając silne przekonanie, że stoją przed religijnym wierszem, moi studenci byłoby w stanie przekształcić każdą listę nazwisk w taki sam wiersz, jaki mamy w tej chwili przed sobą, ponieważ odczytywaliby te nazwiska zgodnie z przeświadczeniem, że nadano im chrześcijańskie znaczenia (co nie jest niczym więcej niż literaturoznawczym odpowiednikiem augustiańskiej zasady wiary). Przekonanie to możecie przetestować, zamieniając nazwiska Jacobs-Rosenbaum, Levin, Thorne, Hayes i Ohman nazwiskami wziętymi z wydziału w Kenyon College: Temple, Jordan, Seymour, Daniels, Star, Church. Nie chcę wyczerpać ani swego czasu, ani waszej cierpliwości, dokonując zapiętej na ostatni guzik analizy, która oczywiście zawierałaby powiązania pomiędzy tymi, którzy widzieli rzekę Jordana, a tymi, którzy ujrzeni więcej, widząc Gwiazdę (*star*) Betlejemską, wypełniając tym samym przepowiednię, zgodnie z którą świątynia (*temple*) w Jerozolimie miała być zastąpiona

wewnętrzna świątynia czy też kościołem (*church*) zbudowanym w sercu każdego chrześcijanina. Dość powiedzieć, że dałoby to się z łatwością zrobić (możecie wziąć ten wiersz do domu i zrobić to sami) i że kształt, jaki będzie mu nadawany, będzie przesądzony nie przez nazwiska, ale przez założenia interpretacyjne, które nadały im znaczenie, nim jeszcze je ujrzelismy. Będzie to prawdą nawet wtedy, gdy na liście nie będzie żadnych nazwisk, nawet gdy papier czy tablica pozostaną puste; pustka ta nie będzie stanowić problemu dla interpretatora, który natychmiast ujrzy w niej pustkę, z której Bóg stworzył ziemię, lub otchłań, w którą zostaną strąceni niepoprawni grzesznicy, albo też, w najlepszym z możliwych wierszy, zarówno pustkę, jak i głębie.

Niechby i tak było, można by odpowiedzieć, jednak wszystko, czego dokonałeś, to ukazanie, jak pewna interpretacja, jeśli przeprowadza się ją z dostateczną siłą, może odcisnąć swój kształt na materiale, który posiada swoją własną formę. Pierwotnie, na poziomie podstawowym, na pierwszym miejscu, gdzie wszystko zostaje powiedziane i zrobione, „Jacobs-Rosenbaum Levin Thorne Hayes Ohman(?)” jest pewnym zadaniem do wykonania; tym, co pozwala przekształcić je w wiersz, jest jedynie pewna sztuczka, i gdy tylko jej skutki się zatrą, zadanie to powróci do swego naturalnego kształtu i ponownie będzie postrzegana jako praca seminaryjna. Jest to mocny argument, gdyż zdaje się oddawać interpretacji to, co jej należne (jako aktowi woli), a zarazem podtrzymuje niezależność tego, co jest obiektem jej działań. Argument ten pozwala, krótko mówiąc, utrzymać naszą zdroworozsądkową intuicję, że interpretacja musi być interpretacją *czegoś*. Niestety, nie utrzyma się, gdyż lista nazwisk sygnalizująca zadanie do wykonania jest w nie mniejszym stopniu produktem interpretacji, niż wiersz, w który się zmieniła. Oznacza to, że tyle samo pracy, i to pracy tego samego rodzaju, wymaga ujrzenie pracy seminaryjnej, jak zobaczenie wiersza. Jeśli wydaje się to przeczyć naszym intuicjom, jest tak tylko dlatego, że wysiłek włożony w to, by zobaczyć ową listę nazwisk jako zadanie do wykonania, jest już przez nas wykonany w trakcie nabywania wielkiej ilości wcześniejszej wiedzy pozwalającej wam i mnie funkcjonować w świecie akademickim. Po to, by wiedzieć, czym jest takie za-

danie, to jest po to, by wiedzieć, co robić z czymś rozpoznanym jako takie zadanie, trzeba najpierw wiedzieć, czym są zajęcia [na studiach] (rozumieć, że nie mają one nic wspólnego z jakimś zajęciem jako źródłem zarobkowania), i wiedzieć, że zajęcia odbywają się o określonej porze przez wiele tygodni, a także, że to, co ktoś robi na zajęciach, zależy w dużej mierze od tego, co robi pomiędzy nimi.

Zastanówmy się przez moment, jak wyjaśnilibyście to komuś, kto jeszcze o tym nie wie. „Cóż”, moglibyście powiedzieć, „zajęcia oznaczają pewną grupową sytuację, w której pewna liczba ludzi jest kształcona przez jakąś posiadającą wiedzę osobę w jakimś konkretnym przedmiocie”. (Oczywiście pojęcie „przedmiotu” będzie samo wymagało wyjaśnienia). „Praca seminaryjna [zadanie do wykonania] będzie czymś, co robi się, nie będąc na zajęciach”. „Ach, tak, rozumiem”, mógłby odpowiedzieć nasz rozmówca, „praca seminaryjna jest czymś, co robisz, by się oderwać myślami od tego, co robisz na zajęciach”. „Nie, praca seminaryjna jest częścią zajęć”. „Jak to być może, skoro wykonuje się ją jedynie wtedy, gdy nie odbywają się zajęcia?” Można by w końcu odpowiedzieć na to pytanie, ale jedynie poprzez rozszerzenie horyzontów czyjegoś wyjaśniania, tak by zawierało się w nich samo pojęcie uniwersytetu, tego, co można w jego obrębie robić, dlaczego ktoś miałby robić właśnie to, zamiast tysięcy innych rzeczy itd. Dla większości z nas kwestie te nie wymagają wyjaśnienia, a nawet trudno nam jest wyobrazić sobie kogoś, kto by ich potrzebował. Dzieje się tak jednak dlatego, że naszą milcząco przyjętą wiedzę dotyczącą tego, czym jest obracanie się w świecie akademickim, nabyliśmy niepostrzeżenie i tak dawno temu, że nie wydaje się nam wcale, że jest to w ogóle jakakolwiek wiedza (a więc coś, o czym ktoś mógłby *nie* wiedzieć), lecz po prostu część samego świata. Moglibyście pomyśleć, że skoro znajdujecie się na uniwersyteckim kampusie (już ten zwrot wymagałby tłumów wyjaśnień), to po prostu chodźcie na dwóch nogach, które dostałcie od Pana Boga. Jednakże wasze przechadzki są podporządkowane świadomością instytucjonalnych celów i praktyk, norm zachowania, niewidzialnej listy zakazów i nakazów, a także konsekwencji wynikających z ich przekroczenia; w wyniku tego

postrzegacie wszystko jako już zorganizowane w związku z tymi właśnie celami i praktykami. Nigdy nie przysłoby wam do głowy, by zastanawiać się na przykład, czy wylewający się z tego budynku strumień ludzi ucieka przed ogniem: *wiecie*, że opuszczają oni zajęcia (coż byłoby bardziej oczywiste?), *wiecie* także, że ponieważ wasze postrzeganie ich działania pojawia się w obrębie wiedzy o tym, co mogą robić ludzie na uniwersytecie i jakie są tego przyczyny (chodzenia na następne zajęcia, powrót do akademika, spotkania w organizacji studenckiej). To właśnie w obrębie tej samej wiedzy, dzięki której praca seminaryjna może stać się czymś zrozumiałym, jawiąc się od razu jako pewien nakaz, zestaw poleceń, jako coś, co może być podzielone na części, z których pewne mogą być ważniejsze niż inne. I tak np. właściwe pytanie, jakie należy zadać na temat pracy seminaryjnej, brzmi: czy pewne jej części mogą zostać pominięte lub zlekceważone, podczas gdy czytelnicy poezji wiedzą, że żadna część wiersza nie może być zlekceważona (wedle zasady „liczy się wszystko”) i że nie spoczną, dopóki nie nadadzą znaczenia każdej jego części.

W pewnym sensie wszystko to sprowadza się do tego, co wszyscy już i tak wiemy, a mianowicie, że wiersze i prace seminaryjne się różnią, ale moim zdaniem różnice te są wynikiem podejmowanych przez nas odmiennych działań interpretacyjnych, nie zaś czegoś właściwego wierszowi czy pracy seminaryjnej samym w sobie. Praca seminaryjna wymaga w nie mniejszym stopniu aktu rozpoznania niż wiersz. Jest raczej tak, że podobnie jak w przypadku wiersza, kształt pewnej pracy seminaryjnej wyłania się wtedy, gdy ktoś spogląda na coś wzrokiem szukającym takiej właśnie pracy, tj. wzrokiem zdolnym do postrzegania słów jako już wbudowanych w instytucjonalną strukturę, dzięki której pojęcie pracy seminaryjnej może mieć sens. Zdolność ujrzenia, a zatem i wykreowania pracy seminaryjnej jest w nie mniejszym stopniu zdolnością wyuczoną niż zdolność ujrzenia, a więc wykreowania – wiersza. W obu przypadkach są to skonstruowane artefakty, produkty, nie zaś wytwórcy interpretacji i chociaż różnice pomiędzy nimi są rzeczywiste, są czymś zależnym od interpretacji, i ich źródło nie wiąże się z jakimś twardym gruntem obiektywności.

Ktoś mógłby oczywiście chcieć spierać się, że istnieje jakiś stabilny grunt, na którym nazwiska te nie tworzą ani pracy seminaryjnej, ani wiersza, ale jedynie pewną listę. Argument ten jednak także musi upaść, ponieważ sama lista nie jest jakimś przedmiotem naturalnym – takim, który nosi w sobie wyraźne znaczenie, dzięki któremu każdy mógłby go rozpoznać – bardziej niż praca seminaryjna czy wiersz. Po to, by ujrzeć listę, trzeba być wyposażonym w pojęcia uporządkowania, hierarchii, podległości i tak dalej; chociaż pojęcia te nie są ezoteryczne, ale wydają się być dostępne dla niemal wszystkich, są one tak czy inaczej wyuczone i ten, kto ich się nie nauczył, nie byłby w stanie zobaczyć listy. Następnym krokiem jest zstąpienie niżej (w stronę atomów) i przyznanie obiektywności literom, papierowi, grafitowi, czarnym znakom i białym spacjiom i tak dalej, te jednak swą oczywistość i kształt zawdzięczają również jedynie przyjęciu takiego czy innego systemu pojmowania, i dzięki temu są dokładnie – tak samo jak wiersze, prace seminaryjne i listy [nazwisk] – podatne na dekonstrukcyjny rozkład.

Wniosek jest zatem następujący: wszystkie przedmioty są tworzone, nie zaś odkrywane, zaś tworzone są poprzez strategie interpretacyjne, które wprawiamy w ruch. Nie popycha to jednak wcale w stronę subiektywizmu, ponieważ środki do ich tworzenia mają charakter skonwencjonalizowany i społeczny. Tak więc, owo „ja” wykonujące wysiłek interpretacyjny, w którym wiersze, prace seminaryjne i listy [nazwisk] stają się częścią świata, jest pewnym „ja” społecznym, a nie jakąś izolowaną jednostką. Nikt z nas nie budzi się rano i (na francuską modłę) nie wynajduje na nowo poezji, ani nie wymyśla nowego systemu edukacyjnego, ani też nie postanawia porzucić serialności ze względu na jakąś inną, całkowicie nowatorską formę zorganizowania. Nie robimy takich rzeczy, gdyż nie możemy, albowiem operacje umysłowe, których dokonujemy, są limitowane przez instytucje, w których już jesteśmy osadzeni. Instytucje te są względem nas wcześniejsze i tylko przez to, że jesteśmy ich częścią, a może przez to, że one są częścią nas, mamy dostęp do sfery publicznych i skonwencjonalizowanych sensów, jakie tworzą. W ten sposób, chociaż prawdziwe jest powiedzenie, że tworzymy poezję (oraz prace seminaryjne

i listy [nazwisk]), to jednak tworzymy ją poprzez interpretacyjne strategie, które w ostatecznym rozrachunku nie są naszą własnością, ale mają swe źródło w publicznie dostępnym systemie rozumienia (*intelligibility*). Dopóki system ten (w tym przypadku pewien system literacki) trzyma nas w ryzach, kształtuje nas jednocześnie, wyposażając w kategorie rozumienia, którymi z kolei kształtujemy przedmioty, aby następnie móc je wskazywać. Krótko mówiąc, do listy przedmiotów stworzonych czy też skonstruowanych musimy dodać także samych siebie, gdyż sami, w nie mniejszym stopniu niż wiersze i prace seminaryjne, jesteśmy produktem społecznych i kulturowych wzorców myślowych.

Takie postawienie tej sprawy równa się uświadomieniu sobie fałszu opozycji obiektywności i subiektywności, ponieważ żadna z nich nie istnieje w stanie czystym, co mogłoby dać asumpt do przyjęcia takiej opozycji. Dokładnie to właśnie ilustruje moja anegdota, w której *nie* mamy niezależnych czytelników znajdujących się w relacji adekwatności bądź nieadekwatności do jakiegoś równie niezależnego tekstu. Jest raczej tak, że mamy czytelników, których świadomość jest konstytuowana przez pewien zestaw skonwencjonalizowanych pojęć, które użyte tworzą z kolei pewien skonwencjonalizowany i konwencjonalnie postrzegany przedmiot. Moi studenci mogli zrobić to, co zrobili, i do tego zrobić to jednogłośnie, ponieważ jako członkowie pewnej literaturoznawczej wspólnoty wiedzieli, czym jest wiersz (ich wiedza była publiczna), a wiedza ta doprowadziła ich do takiego spojrzenia, które pozwoliło im wypełnić to, co ujrżeli, tym, co uważali za wiersz.

Oczywiście wiersze nie są jedynymi przedmiotami konstytuowanymi mocą jednogłośnie podzielanych sposobów patrzenia. Tak samo może zostać scharakteryzowany każdy przedmiot bądź zdarzenie dostępne w obrębie pewnego układu instytucjonalnego. Mam na myśli na przykład to, co zdarzyło się na moich zajęciach pewnego innego dnia. Kiedy właśnie z zapalem dochodziłem do jakiejś konkluzji, jeden z moich studentów, nazwiskiem William Newlin, z dokładnie takim samym zapalem zamachał ręką. Kiedy spytałem innych uczestników zajęć, czym jest to, co robił pan Newlin, wszyscy odpowiedzieli, że prosi o pozwolenie

zabrania głosu. Spytałem następnie, skąd to wiedzą. Natychmiastowa odpowiedź brzmiała: to jest oczywiste, coś bowiem innego można by pomyśleć? Znaczenie jego gestu, innymi słowy, leżało na samej jego powierzchni, każdy, kto miał oczy, by je zobaczyć, mógł je odczytać. Znaczenie to jednakże nie byłoby dostępne dla kogoś, kto nie posiadałby wiedzy o tym, co wiąże się z byciem studentem. Ktoś taki mógłby pomyśleć, że pan Newlin wskazuje na jarzeniówki wiszące pod sufitem, albo zwraca naszą uwagę na jakiś przedmiot, który ma zaraz spaść („niebo się wali”, „niebo się wali”). A gdyby spytać dziecko ze szkoły podstawowej, mogłoby ono widzieć, że pan Newlin prosi o pozwolenie pójścia do łazienki. Taka interpretacja, czy też odczytanie, nigdy nie przyszlaby do głowy studentowi John Hopkins University, czy jakiegokolwiek innej instytucji „kształcenia wyższego” (można by skądinąd zadać pytanie, jak wyjaśnilibyśmy komuś niewtajemniczonemu znaczenie *tego* sformułowania).

Konkluzja jest taka, jak ta, którą zdążyłem już tyle razy przedstawić: nie jest ani tak, że gest pana Newlina miałby posiadać na sobie wytłoczone znaczenie, które trzeba by jedynie odczytać, ani też nie jest tak, że każdy w sali nadbudowywał na owym geście konstrukcję w sposób indywidualny i idiosynkratyczny. Źródłem naszej jednomyślności była raczej pewna struktura interesów i zrozumiałych celów, struktura, której kategorie tak wypełniły naszą świadomość, że zostały z nią utożsamione, natychmiastowo obdarzając zjawiska znaczeniem, jakie *muszą* mieć, przyjąwszy gotowe założenia na temat tego, jakie są intencje czyichś gestów i słów w sali lekcyjnej. Patrząc na podniesioną rękę pana Newlina okiem nadającym jeden jedyny kształt, demonstrowaliśmy to, co Harvey Sacks scharakteryzował jako

zmiowalającą moc kultury. Nie wypełnia ona, by tak rzec, po prostu naszych mózgów w z grubsza taki sam sposób; wypełnia je ona tak, że upodabniają się do siebie w najdrobniejszych szczegółach¹.

¹ On the Analysability of Stories by Children, w: Roy Turner (red.), *Ethnomethodology*, Baltimore: Penguin 1974, s. 218.

Obserwacja Sacksa dotyczyła zdolności jego słuchaczy do zrozumienia zestawu dwóch zdań („Dziecko zapłakało. Mama wzięła je na ręce.”) dokładnie w taki sposób, jak dokonał tego on sam (zakładając na przykład, że „owa ‘mama’, która wzięła dziecko, jest mamą tego właśnie dziecka”), pomimo faktu, że możliwość odmiennego rozumienia tego zdania była ewidentna. Mianowicie „mama” z drugiego zdania mogła równie dobrze być mamą jakiegoś innego dziecka, a także to, co owa „ulotna” mama brała na ręce, nie musiało być nawet dzieckiem. Mogłoby kusić nas stwierdzenie, że wobec braku pewnego określonego kontekstu mamy prawo brać tekst w jego dosłownym znaczeniu, tak jak zrobili to słuchacze Sacksa; Sacks zauważa jednak, że to, co zdaje się być literalnym znaczeniem słów, pojawia się w obrębie kontekstu tak głęboko przyjętego, że go sobie nie uświadamiamy. W *samych słowach* nie ma niczego, co mówiłoby Sacksovi i jego słuchaczom, jak mają powiązać w tej opowieści mamę i dziecko, dokładnie tak samo, jak nie istnieje nic w *samej formie* gestu pana Newlina, co podyktowałoby jego kolegom, jak określić jego znaczenie. W obu przypadkach określenie (relacji i znaczenia) jest dziełem kategorii organizowania – rodziny, bycia studentem – które od samego początku nadają kształt i wartość temu, co słyszane i widziane.

W rzeczy samej, kategorie te są formą samego widzenia, w taki sposób, że nie możemy wyobrazić sobie nawet jakiegoś bardziej podstawowego percepcyjnego gruntu niż ten, na który kategorie te pozwalają. A zatem nie możemy sobie wyobrazić momentu, w którym moi studenci „po prostu widzieli” pewien fizyczny układ atomów, by *potem* przypisać temu układowi pewne znaczenie, zgodnie z sytuacją, w której akurat się znaleźli. Być w sytuacji (tej lub jakiegokolwiek innej) oznacza „widzieć” oczami jej interesów, jej celów, jej zrozumiałych praktyk, wartości i norm, a więc nadawać znaczenie *widząc*, a nie dopiero potem. Kategorie, w których postrzegają moi studenci, są kategoriami, poprzez które rozumieją oni funkcjonowanie samych siebie jako studentów (co Sacks mógłby określić terminem „studentowania” („*doing studenting*”)), a przedmioty będą ukazywać się im raczej

w formie związanej z tym sposobem funkcjonowania niż w jakiejś formie obiektywnej i przedinterpretacyjnej. (Jest to prawdą nawet wtedy, gdy jakiś przedmiot postrzegany jest jako nierelacyjny, gdyż brak relacji nie jest kategorią czystą, ale różnicującą, określeniem czegoś poprzez wyliczenie, czym owo coś nie jest; krótko: nierelacyjność jest jedynie jedną z form relacji, a jej percepcja jest zawsze właściwa dla danej sytuacji).

Oczywiście, jeżeli ktoś, kto nie funkcjonował jako student, wszedłby na moje zajęcia, mógłby z powodzeniem ujrzyć wzniesioną rękę pana Newlina (a „wzniesiona ręka” jest już opisem obciążonym interpretacją) w jakiś inny sposób, jako świadectwo choroby, polityczne pozdrowienie, ćwiczenie na przyrost mięśni, jako próbę zabicia muchy; zawsze jednak zobaczyłby ją w *pe-wien* sposób, nigdy zaś jako czyste dane fizyczne czekające na jego interpretację. I, co więcej, sposób patrzenia, jakkolwiek by nie był, nigdy nie byłby indywidualny czy idiosynkratyczny, gdyż jego źródło zawsze miałoby strukturę instytucjonalną, której przedłużeniem jest ów „patrzący”. To właśnie ma na myśli Sacks, gdy mówi, że kultura wypełnia umysły „tak, że są podobne w drobnych szczegółach”; wypełnia je tak, że niczyje indywidualne akty interpretacji nie należą wyłącznie do tego kogoś, ale są mu dane ze względu na jego pozycję w społecznie zorganizowanym środowisku, a stąd zawsze podzielane i publiczne. Wynika zatem z tego, że groźba solipsyzmu, narzucenia przez jakąś samowolną jednostkę swych własnych przesądów, jest bezpodstawna, gdyż jaźń nie istnieje w oderwaniu od społecznych i skonwencjonalizowanych kategorii myślowych, które umożliwiają jej działania (myślenie, widzenie, czytanie). Gdy zdamy sobie sprawę z tego, że przepełniające naszą świadomość pojęcia, włączając w nie jakiegokolwiek pojęcie tejże świadomości, są pochodną kultury, wtedy samo pojęcie nieograniczonej jaźni, świadomości całkowicie i niebezpiecznie wolnej, staje się niepojmowne.

Jednak bez pojęcia owej nieskrępowanej jaźni, argumenty Hirshla, Abramsa i innych zwolenników obiektywnej interpretacji są pozbawione swej siły. Obawiają się oni, że pod nieobecność kon-

troli ze strony jakiegoś normatywnego systemu znaczeń, jednostka będzie po prostu podkładać własne znaczenia pod te (zwykle uznawane za odautorskie intencje), które niosą ze sobą teksty, znaczenia, które teksty „mają”; jednakże, jeżeli nie będzie się uważać jednostki [czy jaźni] za niezależny byt, ale za pewien społeczny konstrukt, którego działania są limitowane przez system rozumienia, w którym jest zanurzona, wtedy znaczenia, jakie nadaje ona tekstowi, nie są jedynie jej własne, ale mają swe źródło w interpretacyjnej wspólnotcie (bądź wspólnotach), których jest ona pewną funkcją. Co więcej, znaczenia te nie będą ani subiektywne, ani obiektywne, przynajmniej w sensie, jaki nadają tym pojęciom ci, którzy poruszają się w obrębie tradycyjnego paradygmatu: nie będą one obiektywne, ponieważ zawsze pozostaną raczej produktem pewnego punktu widzenia niż prostym „odczytaniem”; nie będą również subiektywne, ponieważ punkt widzenia zawsze będzie społeczny czy też instytucjonalny. Inaczej: to samo rozumowanie umożliwia nam powiedzenie, że znaczenia są zarówno subiektywne, jak i obiektywne: są subiektywne, ponieważ stanowią część partikularnego punktu widzenia, a przez to nie są uniwersalne. Są one jednak także obiektywne, ponieważ punkt widzenia, dzięki któremu powstają, jest publiczny i skonwencjonalizowany, nie zaś indywidualny i unikalny.

Którąkolwiek z tych dwóch wyjaśnień byśmy nie wybrali, widzimy, jak w ostatecznym rozrachunku nieużyteczne są terminy „subiektywny” i „obiektywny”. Zamiast ułatwiać dociekania, ucinają je, przesadzając z góry, jaki kształt mogą one w ogóle przybrać. W szczególności zakładają one (nie zdając sobie sprawy, że jest to jedynie pewne założenie, a przez to też nic niepodważalnego) to właśnie rozróżnienie, które zakwestionowałem: rozróżnienie pomiędzy interpretatorami i przedmiotami, które interpretują. Rozróżnienie to z kolei zakłada, że interpretatorzy i przedmioty interpretacji są dwoma różnymi rodzajami bytów akontekstualnych, jedynie w obrębie tych bliźniaczych założeń można się poruszać, czy zezwoli się, by teksty niosły swe własne znaczenie, czy też nieodpowiedzialni interpretatorzy zaciemniają i przytłoczą teksty. W konsekwencji mamy do czynienia ze sporem w obrębie anglosaskiej krytyki, podczas którego walczą teksty i badacze w osu-

bach: Abramsa, Hirscha, Reicherta, Graffa po jednej stronie, Hollanda, Bleicha, Slatoffa i (jeśli wziąć pod uwagę niektóre z jego charakterystyk) Barthesa po stronie drugiej. Jeśli jednak jednostki konstytuowane są poprzez takie sposoby myślenia i postrzegania, jakie znajdują się w obrębie społecznych organizacji, i jeśli tak ukonstytuowane jednostki konstytuują z kolei teksty zgodnie z tymi samymi sposobami, wtedy tekst i jednostka nie będą w żaden sposób sobie wrogie, ponieważ z konieczności są one powiązane ze sobą produktami tych samych możliwości poznawczych. Tekst nie może być przytłoczony przez jakiegoś nieodpowiedzialnego czytelnika, nie trzeba również martwić się o zabezpieczenie czystości tekstu przed jego idiosynkrazjami. Tym, co nadaje moc tym troskom, jest to właśnie rozróżnienie pomiędzy przedmiotem i podmiotem, a gdy tylko zostanie ono zamazane – troski te znikają. Można z rozbijającym uśmiechem odpowiedzieć twierdząc na pytanie „Czy czytelnicy tworzą znaczenia?” i wiedzieć, że nie w tym wielkiego, gdyż równie prawdziwe byłoby stwierdzenie, że znaczenia, w formie pochodnych kulturowo kategorii interpretacyjnych, tworzą czytelników.

I rzeczywiście, wiele rzeczy wygląda odmiennie, gdy tylko opozycja przedmiotowo-podmiotowa zostanie wyeliminowana jako przyjęty z góry paradygmat, w którym toczy się dyskusja literaturoznawcza. Problemy znikają nie dlatego, że zostały rozwiązane, ale dlatego, że okazuje się, iż nigdy nie były problemami. Abrams na przykład zastanawia się, jak, przy braku jakiegoś normatywnego systemu stałych znaczeń, dwoje ludzi mogłoby kiedykolwiek zgodzić się co do interpretacji jakiegoś dzieła, a nawet słania, trudność ta jednak pojawia się jedynie wtedy, gdy dwoje (lub więcej) ludzi pojmuje się jako izolowane jednostki, których zgoda musi być wymuszona przez coś wobec nich zewnętrznego. (W wizji Abramsa jest coś z policji stanowej wyposażonej w prezyntymne reguły i granice, strzegące ich psy policyjne, procedury inkubacji tych, którzy je przekraczają, jako przestępców). Jeśli jednak rozumowania obu wzmiankowanych ludzi są zasilane przez te same pojęcia tego, co uznaje się za fakt, tego, co jest naturalne, co peryferyjne, co warte odnotowania, krótko – przez te same zasady interpretacyjne, to wtedy zgoda pomiędzy nimi

będzie zapewniona, a jej źródłem nie będzie jakiś tekst wymuszający pewien sposób odczytania, ale pewien sposób postrzegania, w wyniku którego dla tych, którzy dzielają go, wyłania się ten sam tekst. Tekst ten może być wierszem, jak było w przypadku tych, którzy pierwsi „zobaczyli” „Jacobs-Rosenbaum Levin Hayes Thorne Ohman(?)”, lub ręką, jak to dzieje się codziennie w tysiącach klas. Czymkolwiek jednak by nie był, kształt i znaczenie, jakie wydaje się od razu mieć, będzie „ciągłą interpretacją” (*ongoing accomplishment*)² dokonywaną przez tych, którzy zgodzili się jej podjąć.

Przekład ADAM GRZELIŃSKI

Przekład przejrzał Andrzej Szahaj

² Jest to zwrot używany przez etnometodologów dla scharakteryzowania działań, które tworzą i podtrzymują cechy życia codziennego. Zob. np. Don H. Zimmerman, *Fact as a Practical Accomplishment*, w: *Ethnomethodology*, op. cit. s. 128-143.

Co czyni interpretację możliwą do przyjęcia?

Ostatnim razem zakończyłem sugestią, że fakt zgody, zamiast być dowodem na stabilność przedmiotów, jest raczej świadectwem mocy konstytuowania przez jakąś wspólnotę interpretacyjną owych obiektów, co do których jej członkowie (także i równocześnie konstytuowani) mogą następnie uzyskać zgodę. Owa teoria zgody ma dodatkową zaletę polegającą na tym, że może ona dostarczyć tego, czego argumentacja obiektywistyczna dostarczyć nie może, a mianowicie pewną spójną teorię niezgody. Dla kogoś, kto wierzy w określoność znaczenia, niezgoda może być jedynie pewnym błędem teoretycznym. Prawda jest wyraźnie widoczna, dostępna każdemu, kto ma oczy, aby widzieć, lecz niektórzy czytelnicy wolą jej nie widzieć i perwersyjnie podmieniają swoimi własnymi znaczeniami znaczenia, które tekst wyraźnie ze sobą niesie. Nie ma wytłumaczenia dla tej sawowoli (grzech pierworodny wydaje się stanowić tu jedyny ważny model) czy też dla źródła owych idiosynkratycznych znaczeń (twierdząc cały czas, że żadnych takich [znaczeń] być nie może), czy też dla przyczyny, dla której niektórzy czytelnicy wydają się wolni od tej ogólnej niewierności. Istnieje po prostu przekonanie, że fakty istnieją jako coś ewidentnego i że niezgodności winny być rozwiązywane przez odwołanie się do faktów, takich jakimi one są. Jednak, zgodnie ze stanowiskiem, które reprezentuję, niezgodności nie mogą zostać rozwiązane poprzez odniesienie do faktów, ponieważ fakty pojawiają się jedynie w kontekście jakiegoś punktu widzenia. Wynika z tego zatem, że niezgodności muszą