

Michał Paweł MARKOWSKI

Antropologia, humanizm, interpretacja

Even the truest formula may be a human device
and not a literal transcript has dawned upon us.¹

I.

„Antropologia jest to śliczna, prześliczna nauka!“. To zdanie Ewy Pobratyńskiej, bohaterki *Dziejów grzechu* Stefana Żeromskiego, nie dotyczyło wprawdzie antropologii literaturoznawczej, nadal jednak – jak sądzę – zachowuje ważność w odniesieniu do literatury. Antropologia literatury (trzeba tu bowiem uzupełnić wiedzę Ewy Pobratyńskiej) to zaiste nauka prześliczna, pytanie tylko, czy jest to dyscyplina osobna, z osobnym przedmiotem badań i właściwymi sobie narzędziami, czy też raczej najnowsza mutacja literaturoznawcza, która – zgodnie z nowoczesnym poglądem – przekształca swój przedmiot, wynajdując nowe sposoby badania. Wszystko wskazuje na to, że w przypadku antropologii literaturoznawczej chodzi o to drugie: zmieniając perspektywę czytania, zmienia też – zgodnie z pierwszą zasadą perspektywizmu – to, czym jest sam tekst. Zmieniając swój przedmiot, zmienia też – co głosi druga zasada perspektywizmu – dotychczasowe sposoby jego czytania. Antropologiczna lektura tekstu literackiego chce nam nie tylko powiedzieć, czym jest tekst literacki, ale – być może przede wszystkim – zmierza do tego, byśmy nie wierzyli już w to, co o tekście literackim głosi szkolna – zarówno elementarna, jak uniwersytecka – wulgata. Jeśli strukturaliści wierzyli, że są bardziej niezależni od marksistów, bo analizowali same teksty, a nie ich ekonomiczne uwarunkowania, dekonstrukcyoniści zaś, że są bardziej wyrafinowani od strukturali-

^{1/} W. James *The Meaning of Truth*, Longman Green and Co, New York 1911, s. 58.

ralistów, bo widzą, że spójność tekstu jest metafizycznym założeniem, a nie faktem, to dziś antropologowie zgodnie ufają, że ich roztropność przewyższa zarówno strukturalistyczną niezależność, jak dekonstrukcyjną rafinadę, albowiem teksty pokazują nam nie artefakty i ich wewnętrzne sprzeczności, lecz przede wszystkim człowieka, który za ich pomocą stara się jako tako zorientować we własnym świecie. Jaka będzie kolejna odsłona tego metodologicznego teatru – na razie nie wiadomo. Dziś, w przededniu czy może już w trakcie antropologicznej zmiany warty, chcę powiedzieć tylko kilka słów na temat tego, jak wyobrażam sobie związek między antropologią i interpretacją. Rozważania moje nie są jednak wykładem systematycznym, lecz próbą dopisania genealogii do poglądów, które od jakiegoś czasu w sprawie interpretacji głoszę.

2.

Jak dobrze wiadomo, wytrawnym teoretykiem antropologii nowoczesnej był Łukasz Niepołomski. Choć relatywizm kulturowy w jego wydaniu w praktyce doprowadził Ewę Pobratyńską do moralnego upadku, to jednak kilka tez wypowiedzianych przezeń na temat człowieka, zgodnych zresztą ze światopoglądem epoki, wartych jest przypomnienia. Zwłaszcza jedna z nich, o – jak to nazywa – „wieloosobowości jaźni”:

Człowiek – powiada Niepołomski, zanim jeszcze stał się bigamistą – składa się z szeregu postaci, które częstokroć nie mają pomiędzy sobą nic wspólnego. [...] Człowiek jest jak owa rzeka dzieciństwa. Jak tam wciąż nowe wody płyną w tym samym łożysku, tak samo w nim nieustannie nowe – rzecz można – duchy przepływają w granicach tego samego ciała.²

Żeromski pisze to mniej więcej wtedy, kiedy na przykład Brzozowski – z tych samych przyczyn i za pomocą tej samej, akwatoryczno-witalistycznej metaforyki – rozmontowuje pojęcie substancjalnego, jednolitego podmiotu. Na tym zresztą, jak wiadomo, polegała gruntowna, nowoczesna krytyka „ja” w rozmaitych wersjach: na odrzuceniu fikcji jego bezwzględnej tożsamości. Dla Niepołomskiego jednak, jako antropologa z zamiłowania, owa niezborność człowieka, który nie może znaleźć „dokładnego sformułowania samego siebie”, wiązała się z uznaniem kultury jako zbioru nietożsamyh wynalazków, których ważność jest raczej lokalna niż uniwersalna, raczej konwencjonalna niż naturalna. Oczywiście, te dwa wątki ściśle się ze sobą wiążą: nietożsamość „ja”, rozpadającego się na osobne wiązki doznań i doświadczeń, zbiega się z niekongruencją świata, który utracił swą aprioryczną jedność. Tym, co łączy obydwie te przekonania, jest to, że – by odwołać się raz jeszcze do metaforyki wodnej – „nic z zewnątrz strumienia doświadczenia nie ubezpiecza jego biegu”³, który kształtuje się wedle zmiennych losów ludzkiej działalności.

^{2/} S. Żeromski *Dzieje grzechu*, oprac. S. Pigoń, Czytelnik, Warszawa 1966, s. 35.

^{3/} W. James *Pragmatyzm. Nowe imię paru stylów myślenia*, wpraw. A.J. Ayer, przeł. M. Szczubiała, KR, Warszawa 1998, s. 201. Dalej jako P, z podaniem strony.

To ostatnie zdanie pochodzi z wykładów, które William James wygłaszał w Bostonie dokładnie wtedy, kiedy Żeromski pracował nad *Dziejami grzechu*, Brzozowski zaś (by ograniczyć się tylko do tych dwóch pisarzy) pisał teksty, które później złożył się na *Idee*, a więc pod koniec roku 1906. W tych samych wykładach, które znacznie później, już pod zbiorczym tytułem *Pragmatyzm*, okazały się jednym z ważniejszych dokonań intelektualnych epoki, James trafnie opisywał spór między umysłami twardymi a miękkimi. Pierwsze wierzą jedynie w fakty, poza którymi nic nie ma i których niezbornosć jest świadectwem trwałego rozbicia jedności naszego świata, drugie z kolei, na skutek tego samego rozpadu, domagają się zewnętrznego uznania, absolutnego uzasadnienia tego, co przygodne. Świat „istnieje rozwleczony i pokałkowany” (P, s. 203), powiada James, i albo się na to godzimy (twardziele), albo nie (tę opcję wybierają mięczaki). Ten spór, powiada James, jest sporem poważnym, choć w obydwu wypadkach pozbawia nas własnej woli i możliwości wpływania na nasze życie, czyli – jak to nazwałby Brzozowski za Nietzschem – pozbawia nas twórczości. Umysły twarde stwierdzają tylko, że jest, jak jest, i trzeba się z tym pogodzić, umysły miękkie zaś, że wszystko na tym świecie zależy od tego, co jest p o z a tym światem. W obydwu wypadkach nie ma miejsca n a d o ś w i a d z e n i e, które nie tylko dostosowywałoby się do zmiennego strumienia życia, ale też ów strumień regulowało. W obydwu wypadkach nie ma też miejsca na czas, a więc jakąkolwiek zmianę. Kiedy twardziele uznają rzeczywistość za gotową i skończoną, mięczaki ze wszystkiego, co się zdarza, czynią ledwie cień tego, co niezmiennie. I pierwsi, i drudzy widzą świat przez pryzmat absolutu (dlatego właśnie unieważniają czas), tyle że dla twardzieli absolutne są gotowe już prawa rzeczywistości (i wynikające z nich fakty), dla mięczaków zaś absolutne są prawa przedustawne i dlatego fakty się w ogóle nie liczą. Jeśli zarówno dla pierwszych, jak i dla drugich świat jest bezpieczny, to dlatego, że w pierwszym wypadku jest doskonale poznawalny, w drugim zaś – odsyła do ubezpieczenia na przyszłość. Twardziele chętnie pozostają na nieprzychylny powierzchni zjawisk, według mięczaków zaś – jeśli kontynuować tę klasycznie nowoczesną metaforykę głębi i poзору – na burzliwej powierzchni o tyle można żyć, o ile „trzymasz nas kotwica”, mocno zaczepiona w „dnie skalistym”.

3.

To, co James nazywa pragmatyzmem lub humanizmem, dziś chętnie nazywamy perspektywą antropologiczną. Najkrócej można ją określić w następujący sposób: sens świata, według amerykańskiego filozofa, nie istnieje ani w samych faktach, ani poza nimi – w sferze transcendentnego ich uzasadnienia – lecz jest efektem twórczej działalności człowieka. Twórczość ta nie jest jednak ani samorzutną impozycją sensu, ani odkrywaniem jego gotowej postaci, lecz n e g o c j a c j ą ze światem wedle ustalonych reguł. Reguły te nie są wynalazkiem jednostkowym, lecz zbiorowym, i dlatego James trafnie twierdził, że „w strumień świeżego doświadczenia zanurzamy się wyposażeni w przekonania naszych przodków” (P, s. 197). Przekonania te pozwalają nam strukturyzować ów „strumień świeżego doświadczenia” niemal

tak, jak kategorie intelektu pozwalają w systemie kantowskim kształtować świat zjawiskowy. Piszę „niemal”, albowiem podstawowa różnica polega tu na tym, że owe kategorie, będące dla Kanta kategoriami uniwersalnymi, niezależnymi od empirycznego doświadczenia, w perspektywie antropologicznej są wytworami kultury, które z czasem uległy tak daleko idącej naturalizacji, że traktuje się je jako uniwersalne. W związku z tym człowiek dysponujący intelektem nie jest przeciwstawiony światu wedle dychotomii podmiotu i przedmiotu, ale jest w owym świecie zanurzony i go nie tyle poznaje, co tworzy swoim, zarówno umysłowym, jak i fizycznym działaniem. Innymi słowy: człowiek *d o ś w i a d c z a* świata i w tym określeniu kryje się zarówno to, że świat człowieka obchodzi (w sensie dosłownym i przenośnym), jak i to, że nie może się on od świata uwolnić. Świat, który człowieka obchodzi, nie pozwala mu stać się *p o d m i o t e m p o z n a n i a* w sensie ścisłym, czyli wytwórcą i jednocześnie gwarantem adekwatnych i dokładnych przedstawień świata, lecz tworzy zeń *p o d m i o t d o ś w i a d c z e n i a*. Kategoria doświadczenia, jak sądzę, jest kluczowa w sporze z epistemologiczną wykładnią podmiotu i prowadzi nas wyraźnie w stronę antropologii. Otóż teza moja brzmi następująco: zwrot od strukturalno-fenomenologicznie zorientowanego literaturoznawstwa ku literaturoznawczej antropologii polega właśnie na odejściu od epistemologicznego podmiotu badań i opowiedzeniu się za pragmatycznym podmiotem doświadczenia. Albo lepiej: humanistycznym podmiotem doświadczenia.

4.

To ostatnie zdanie, żywcem wyjęte z pism Williama Jamesa, prowadzić może do konfuzji. Jak to, powiadają badacze wyuczeni swego fachu na strukturalizmie i fenomenologii, czyżbyśmy nie byli humanistami, my, miłośnicy prawdy i innych, nie mniej atrakcyjnych wartości? Na to kłopotliwe pytanie odpowiedzieć można, odsyłając na przykład do Heideggerowskiego *Listu o humanizmie*, w którym humanizm nie jest bynajmniej czymś bardzo pożądanym, lecz odwrotnie: źródłem klęski człowieka współczesnego. Klęska ta nastąpiła, ponieważ człowiek zrezygnował z pytania o to, co istotne, i sam postawił się w centrum świata jako jego zręczny manipulator. Byłoby to jakieś rozwiązanie, tym bardziej, że Heidegger także nie lubił metafizycznej subiektywności (czy też epistemologicznej podmiotowości), która – jak wiadomo – i u strukturalizmu podstaw leży i fenomenologię zrodziła. Taki jednak manewr odebrałby mi szansę utrzymania słowa „humanizm”, na czym mi zależy, albowiem rokuje ono szansę bezkonfliktowego przejścia ku antropologii. Dlatego raz jeszcze odwołam się do Williama Jamesa, u niego bowiem widzę takie połączenie doświadczenia i humanizmu, które wydaje się najciekawsze.

5.

Doświadczenie, wedle Jamesa, charakteryzują następujące, całkiem oczywiste właściwości, których akceptacja pociąga poważne konsekwencje nie tylko metodologiczne, ale i życiowe.

Po pierwsze, jest ono „wchodzeniem w owocne relacje z rzeczywistością”⁴. Istnieje, powiada James, i podmiot doświadczenia, i to, czego on doświadcza, przy czym ten pierwszy jest bardziej stały, zaś to drugie bardziej zmienne. W kategoriach językowych, jakie przywołuje tu często James, odpowiada to relacji między (w miarę) stałym podmiotem, a zmiennym predykatem. Doświadczenie jest więc tym, co sprawia, że o podmiocie można coś orzec. W przełożeniu na interesujący nas język moglibyśmy powiedzieć, że jeśli czytamy książki zawodowo, to uznając czytanie za doświadczenie (czego nie zrobić nie sposób), musimy tym samym zgodzić się na to, że *s p o s ó b c z y t a n i a* bardziej określa podmiot niż cokolwiek innego, i jeśli ktoś taką argumentację odrzuca, to albo nie chce, żeby jego lektura była jakimkolwiek doświadczeniem (a więc, żeby nie liczyła się w jego życiu), albo samego siebie chce za *p r z e d m i o t e m* własnej lektury ukryć, objawiając się tylko w postaci pewnego siebie podmiotu wiedzy.

Ale z tej transakcyjnej koncepcji podmiotu doświadczającego świata i to wynika, że skoro doświadczenie składa się z podmiotu i predykatu („Czytam *Zbrodnię i karę*” albo „Jestem miłośnikiem bajek”), to podmiot jest tym, o czym można rozmaicie coś orzekać, w zależności od samego predykatu. To orzekanie, którego nie sposób zakończyć, dopóki podmiot istnieje i dopóki istnieją rozmaite teksty do przeczytania, określa podmiot. Ta językowa reguła ma swój odpowiednik w rzeczywistości: jeśli to, co zmienne, określa to, co stałe, zatem podmiot jest wielostronnie zdeterminowany tym, co mu się przydarza w doświadczeniu, czyli – najprościej rzecz ujmując – tym, co czyta. Ale i odwrotnie: rzeczywistość jest zmienna i jej zmienność zależy od działania podmiotu, który wnosi w rzeczywistość jej interpretację. To zresztą najlepsze określenie antropologicznej wykładni interpretacji: „owocna relacja z rzeczywistością”, co można określić też inaczej: interpretacja to transakcja, jakiej człowiek dokonuje ze światem. Dlaczego relacja i dlaczego transakcja? Bo nie tylko łączy podmiot ze światem, ale jest rodzajem wymiennego działania: ja oddziałuję na świat (teksty) i świat (teksty) oddziałują na mnie. Dlaczego ta transakcja ma być owocna? Bo pozwala czytającemu podmiotowi umieścić się w świecie tak, jak mu wygodnie, a jednocześnie powiedzieć coś sensownego innym, co jest najbardziej humanistycznym rysem działalności człowieka, jaki można sobie wyobrazić.

6.

Po drugie, doświadczenie jest nieustannie rozwijającym się procesem, z czego wynikają określone konsekwencje. Człowiek buduje swoje przekonania w oparciu o to, co mu się (zarówno jego ciału, jak umysłowi) zdarza, a więc o to, co przychodzi skądinąd (ze strony rzeczy lub słów, ludzi lub tekstów) i co albo pasuje do jego przekonań, albo je modyfikuje. Wszystko zależy od tego, co go bardziej zadowala

^{4/} W. James *Humanizm i prawda*, w: tegoż *Znaczenie prawdy. Ciąg dalszy „Pragmatyzmu”*, przeł. M. Szczubiałka, KR, Warszawa 2000; dalej jako HP, z podaniem strony.

(oczywiście to, co go nie zadowala, zostaje odrzucone). W związku z tym, że doświadczenie jest zmienne, „żaden punkt widzenia nigdy nie może być tym ostatnim punktem widzenia” (HP, s. 79). To zaś oznacza, że doświadczenie jest z natury perspektywiczne, choć pozbawione perspektywy scalającej, z której – jak u Leibniza – widzieć można byłoby wszystko tak, jak widzi to Bóg. Perspektywiczność doświadczenia świadczy więc o jego skończoności, która z kolei o niczym innym nie mówi, jak tylko o tym, że – wedle słów Nietzschego – „nikt nie może wyrzeć poza własny kąt”. Procesualność i perspektywiczność doświadczenia sprawiają, że negocjacja podmiotu ze światem końca nie widać, co znaczy, że kiedy uważamy, że nasze poglądy i przekonania osiągają zamkniętą i wypolerowaną postać, najzwyczajniej w świecie r e z y g n u j e m y z d o ś w i a d c z e n i a n a r z e c z t e o r i i, od której domagamy się ocalenia od strumienia rzeczywistości (dlatego zdanie Miłosza o niedobrej poezji, która nie ocala, można czytać jako wyznanie na wskroś teoretyczne, czyli metafizyczne w ścisłym sensie tego słowa). W ten sposób zderzają się ze sobą doświadczenie i teoria, choć nie wynika stąd, że doświadczenie jest inną nazwą osławionej p r a k t y k i, która wkracza tam, gdzie zawodzi teoria, lub jest jej uzupełnieniem. Doświadczenie, tak jak rozumie je James, kwestionuje opozycję praktyki i teorii, tak jak kwestionuje opozycję twardych (praktycznych) i miękkich (teoretycznych) umysłów. W doświadczeniu bowiem podmiot (w naszym wypadku: podmiot czytający) wpływa na rzeczywistość (w naszym wypadku: teksty) za pomocą tworzonych przez siebie idei (w naszym wypadku: interpretacji), z czego wynika określona filozofia prawdy. Prawda bowiem, jak ją definiuje James, jest relacją między naszym zmysłowym doświadczeniem, a naszymi ideami: „Truth here is a relation, not of our ideas to non-human realities, but of conceptual parts of our experience to sensational parts. Those thoughts are true which guide us to *beneficial interaction* with sensible particulars as they occur” (HP, s. 82). Prawdziwe jest więc dla nas nie to, co jest w tekście, lecz to, co nie wprowadza dysonansu między tym, co przychodzi z zewnątrz (zmysły), a stanem intelektualnego posiadania. Gdy taki dysonans powstaje, albo nie jestem w stanie zrozumieć tego, co widzę, albo odmawiam temu czemuś racji, nie dlatego bynajmniej, że tak nie jest, lecz dlatego, że zakłóca to ową *beneficial interaction* między moimi przekonaniem a światem, czyli – mówiąc najkrócej – w ogóle mi to nie odpowiada (HP, s. 112), albowiem ja na świat „patrzę się inaczej”. Jest to jedyny zresztą moment, kiedy humanista może mówić o odpowiedniości czy adekwatności. Nie chodzi bowiem o odpowiedniość faktów i idei (która to odpowiedniość konserwuje rozdział podmiotu od przedmiotu i na dodatek zakłada dostęp do tego, jak naprawdę jest), lecz o d p o w i e d n i o ś ć d o ś w i a d c z e n i a i p r z e k o n a n i a, która jest podstawą wszelkiej interpretacji. Widzę to tylko, do czego nawykłem, ale też przekonany jestem do tego tylko, co mogę zrozumieć. „Jeśli nowe doświadczenie – pojęciowe lub zmysłowe – nazbyt jaskrawo przeczy naszemu wcześniej już istniejącemu systemowi przekonań, wówczas w dziewięćdziesięciu dziewięciu przypadkach na sto traktuje się je jako fałsz” (HP, s. 112). Prawdziwe zaś w takich przypadkach jest to tylko, co owemu systemowi przekonań nie

przeciwy. A ponieważ ów system przekonań nie tworzy się w oderwaniu od doświadczenia, lecz w jego trakcie, uwalnia to humanizm od zarzutów o jakąkolwiek formę transcendentalizmu, w tym przede wszystkim transcendentalizmu Kantowskiego. Skoro rozstrzyga doświadczenie, to rozstrzyga także kultura, albowiem doświadczenie, które nie byłoby zdeterminowane kulturowo, jest całkowicie puste. Z rozwijanego tu punktu widzenia zarówno kantyści, jak strukturaliści czy fenomenologowie nie mogą oczywiście być humanistami, co było do udowodnienia.

7.

Zanim jeszcze wyjaśnię, dlaczego Jamesowski humanizm powinien stać się pierwszorzędnym źródłem inspiracji dla współczesnych antropologów literatury, krótko odpowiem na najpoważniejszy zarzut, który się może tutaj pojawić i zresztą pojawia się zawsze, gdy prawdzie odejmuje się moc absolutnej obiektywności. Otóż, powiada się, jeśli jedynym kryterium prawdy jest odpowiedniość między czymś doświadczeniem i czymś poglądami, to jak uchronić ową prawdę przed całkowitą dowolnością? Jak ją uchronić od tego, by każdy wariat, którego przekonania zgadzają się z jego doświadczeniami, mógł się upierać przy s w o j e j prawdzie? Z tego właśnie powodu James dookreśla swoją koncepcję prawdy następująco, zgodnie zresztą z jej transakcyjnym charakterem: „Prawdy powinny mieć konsekwencje praktyczne” (HP, s. 54). Oznacza to tyle, że każde ze zdań, co do których mamy przypuszczenie, że jest prawdziwe (bo odpowiada naszym przekonaniom), musi przejść przez test doświadczenia, który jest j e d y n y m filtrem weryfikującym. „Wszystkie sankcje prawa prawdy tkwią w samej tkance doświadczenia” (HP, s. 67), powiada James, co oznacza, że nie istnieje żadna transcendentna wobec doświadczenia instancja weryfikacji naszych sądów, które chcemy uznać za prawdziwe. Czyli panuje tu całkowita dowolność? Ależ skąd. Samo doświadczenie jest tą instancją, dzięki której jedne sądy zostają odrzucone, inne zaś zaakceptowane. Doświadczenie, czyli to, co pozwala nam istnieć w świecie. James pisze:

Prawda jest przeciwieństwem tego, co niestabilne; tego, co nas rozczarowuje; tego, co beużyteczne, co kłamliwe i niesolidne, wszystkiego, co niesprawdzalne i nieuzasadnione, wszystkiego, co chaotyczne i sprzeczne, [...] wszystkiego, co nierealne w tym sensie, że pozbawione praktycznego znaczenia. (HP, s. 69).

Pozbawione praktycznego znaczenia oznacza tu: niedyskutowalne, niesprawdzalne, nieuzasadnialne, równające się temu, co kłamliwe. Fałszywe jest więc to, do czego nie można nikogo przekonać, a to z tej racji, że nie da się niczym uzasadnić. Gdy jednak potrafię komuś racjonalnie uzasadnić mój pogląd, albowiem jest to pogląd, który odpowiada moim przekonaniom (i dlatego dla mnie jest prawdziwy) i ten ktoś ów pogląd zaakceptuje, wówczas i ja, i ten ktoś wierzymy, że nasze poglądy są prawdziwe. Jeszcze jeden cytat z Jamesa, tym razem z *Pragmatyzmu*:

Prawdziwe są te idee, które potrafimy przyswoić, uzasadnić, potwierdzić, zweryfikować. Te, których nie potrafimy, są fałszywe. (P, s. 161).

Czy wobec tego, przyswajając sobie pragmatyczną koncepcję prawdy, narażamy się na zarzut dowolności? Bynajmniej. Z faktu, iż prawdami bezwzględnymi określa się prawdy zaakceptowane przez większość, nie wynika wcale, że owa akceptacja nie należy do definicji tego, co prawdziwe. Wręcz przeciwnie: prawda nie zależy od tego, jak jest, tylko od tego, kto i dla czego się na nią zgadza. Owa zgoda lub niezgoda nie bierze się z mitycznej odpowiedniości między naszymi sądami a rzeczywistością, tylko z odpowiedniości między tym, co ktoś głosi i naszym doświadczeniem. To zaś oznacza, że łatwiej zgodzić się ludziom, którzy mają podobne doświadczenia, niż ludziom, których dzieli przepaść. Jeśli ludzie nie potrafią uzgodnić swoich doświadczeń, to nie ustalą prawdziwości swoich sądów, co nie znaczy jednak, że jest to w ogóle niemożliwe. Prawda jest pożądana i konieczna, tyle tylko, że nie należy jej szukać w rzeczywistości, lecz w naszym do niej stosunku. Prawdziwe, powtórzę, jest to, co zwyczajnie przechodzi sprawdzian doświadczenia, a więc potrafimy to „uzasadnić, potwierdzić, zweryfikować”. Jeśli nasze sądy na temat świata ten sprawdzian oblewają, przesuwają się natychmiast w stronę fałszu. Nie ma idei ani sądów o świecie, które prawdziwe byłyby same z siebie. Jak pisze trafnie James, „prawda przyswaja się idei” (P, s. 161): „Truth happens to an idea. It becomes true, is made true by events”⁵. Weryfikowanie każdej idei, która coś dla nas znaczy, odbywa się w toku doświadczenia, jakie dzielimy, czy chcemy podzielić z innymi. Jak widać, nie ma tu miejsca na dowolność. Tym samym pragmatyczna koncepcja interpretacji jako tego, co wydarza się tekstowi i podlega negocjacji, wydaje mi się nie tylko całkowicie dopuszczalna, ale też najsensowniejsza z możliwych, głównie dlatego, że ucina wszelkie jałowe dyskusje na temat obiektywnej prawomocności interpretacji. Mówiąc najprościej: obiektywna (czyli wyłącznie przedmiotowa) legitymizacja interpretacji jest bezsensowna.

8.

James stosuje w swoich rozważaniach przekonującą metaforykę ekonomiczną. Prawda, powiada, żyje z reguły na kredyt, to znaczy dopóty, dopóki ktoś nie zechce zwrotu zaciągniętego przez nas długu. Twierdząc, że coś jest prawdziwe, zapożyczamy się u kogoś, kto nam wierzy, ale jednocześnie godzimy się na to, że przyjdzie moment sprawdzenia pokrycia owego długu. Bez możliwości owej weryfikacji, powiada James, „cała ta fabrykacja prawdy bankrutuje niczym system finansowy pozbawiony jakiegokolwiek zabezpieczenia w gotówce” (P, s. 166). Prawda musi być więc wymienna, to znaczy pewne sądy są prawdziwe, o ile można nimi płacić za czyjeś doświadczenie. Trzeba jednak pamiętać, że sądy te nie

^{5/} W. James *Pragmatism: A new name for some old ways of thinking*, Longman Green and Co, New York 1907, s. 77-78.

mogą być bez pokrycia, albowiem wówczas, nie odsyłając do niczego poza sobą, okazują się puste, a więc bezużyteczne. Użyteczność prawdy, przeciwko której tak gwałtownie się protestuje, oskarżając ją o relatywizm, jest jedynie jednym z przykładów funkcjonowania kulturowej ekonomii: wszystko, co krąży w danej kulturze i staje się prawdziwe (to znaczy zgadzamy się, że jest prawdziwe), musi odsyłać do czegoś innego poza sobą, do czegoś, co jest dostępne także dla innych. W istocie rzeczy każda kultura jest taką sferą wymiany, której uczestnicy uznają za prawdziwe to, co służy ich interesom, podobnie jak wszyscy, którzy posługują się pieniędzmi, zakładają, że są one prawdziwe, bo można je wymienić na jakieś dobra. Prawdziwość pieniędzy oznacza wiarę w to, że mają one jakieś pokrycie, dokładnie tak, jak prawdziwość naszych słów, za pomocą których piszemy interpretację jakiegoś tekstu, oznacza, iż mają one jakieś pokrycie, czyli podlegają jakiemuś sprawdzianowi.

9.

Na tym właśnie polega znaczenie tak rozumianego humanizmu dla interpretacji. Humanista jest przeciwieństwem dogmatyka, który nie wierzy doświadczeniu, co oznacza, że nie wierzy, by jego doświadczenie mogło się zmienić pod wpływem innego doświadczenia lub doświadczenia kogoś innego. W przykładzie na język interpretacji można powiedzieć, że dogmatyk nie wierzy w dyskutowalność własnego odczytania i jest przekonany tylko dlatego, że mówi o tym, o czym rzeczywiście mówi tekst. W ten sposób odwołuje się do korespondencyjnej teorii prawdy, którą musi z kolei odrzucić ktoś, kto przedkłada jakąś hipotezę interpretacyjną nie po to, żeby ją ocalić od obcych wpływów, lecz po to, by ją poddać dyskusji. Jeśli doświadczenie jest jedyną sankcją legitymizującą jakąkolwiek interpretację, to staje się ona prawdziwa tylko wtedy, gdy ktoś ją zaakceptuje, a to z powodu, że on tak samo myśli od dawna albo że został do tego nowego odczytania przekonany. Istnienie interpretacji kanonicznych nie wynika więc z tego, iż tak jest naprawdę, jak one głoszą (w sensie obiektywnej prawdy, niezależnej od tego, co się o tekście mówi), ale z tego, że niemal wszyscy się z taką interpretacją zgadzają, albowiem nie stoi to w sprzeczności z ich poglądami. Oczywiście, interpretacja kanoniczna najczęściej pozostaje na bardzo dużym poziomie ogólności, ponieważ wówczas najłatwiej uzyskać konsens między różnymi ludźmi, czyli uzgodnić ich doświadczenia. Wtedy jednak, co trzeba ze smutkiem przyznać, to, co kanoniczne, równa się temu, co banalne i nudne. Jeśli, z czym chętnie się zgadzam, prawda jest e f e k t e m u z g o d n i o n y c h d o ś w i a d c z e ń (albo inaczej: efektem społecznej negocjacji), to najwięcej szans za uznanie mają sądy najpowszechniejsze i najbiedsze, a więc te, które odwołują się do najbardziej potocznych doświadczeń. Mówiąc inaczej (a wyrażam tym samym gorzką prawdę o naszej dyscyplinie), ten uznany jest za największego głosiciela prawdy, kto głosi sądy nudne i oczywiste, albowiem wówczas najłatwiej dochodzi do uzgodnienia doświadczeń. Jest to zresztą najlepszy dowód na prawdziwość humanistycznej teorii prawdy: prawdziwe jest

zazwyczaj to, co nie wprowadza zgrzytu w naszym systemie przekonań. Co z kolei taki dysonans wywołuje, zostaje określone jako nieprawdziwe.

10.

Jakie są więc konsekwencje humanistycznej koncepcji podmiotu i związanej z nią koncepcją prawdy dla literaturoznawstwa na progu nowej epoki? Mój argument jest następujący. Za Williamem Jamesem przyjmuję, że zarówno podmiot, jak i prawda są e f e k t e m, a nie p r z y c z y n ą doświadczenia, którego nie sposób oddzielić ani od sterującego nim kulturowego kontekstu, ani od sfery społecznych negocjacji, nadających mu jakąkolwiek prawomocność. Kluczową kategorią staje się więc tutaj doświadczenie, przeciwstawione zarówno teorii, rozumianej epistemologicznie jako apriorycznej wiedzy na temat świata, jak i idiosyncraticznemu szaleństwu, które nie jest w stanie uzasadnić własnych racji. Kategoria doświadczenia pozwala, jak sądzę, ominąć skrajne bieguny uniwersalnych teorii i jednostkowego bełkotu. W tym sensie jest podstawową kategorią antropologiczną, która opisuje człowieka zanurzonego w życiu i starającego się o tym życiu powiedzieć coś innym po to, by oni także mogli je zrozumieć. Jeśli jednak zgadzamy się, że kategoria ta może służyć za sprawne narzędzie opisu życia, to powinniśmy także się zgodzić, że jest to zręczna kategoria literaturoznawcza, chyba że zakładamy między życiem a literaturoznawstwem nieprzekraczalną różnicę. Jeśli zaś zgadzamy się i na to, czyli widzimy między naszym życiem i zawodem jakąś ciągłość, to powinniśmy przyjąć do wiadomości, że zawód, który uprawiamy, nie jest bezpieczny, albowiem zanurzony jest w życiu, które – jak powiada James – toczy się „bez pewności i gwarancji” (P, s. 183), co oznacza, że nikt i nic z góry nie uzasadni naszego postępowania i że nieustannie musimy się o trafności naszego postępowania upewniać. Że popełniać musimy przy tym sporo błędów, dogmatyczni teoretycy i trywialni obserwatorzy nie chcą przyjąć do wiadomości, gdyż zadowolają się wiedzą, która nie należy do ich życia. A w życiu tym (którego czytanie i pisanie jest istotną częścią) nie ma żadnych interesujących doświadczeń, którymi mogliby się podzielić. Kto zaś niczego o życiu powiedzieć ciekawego nie potrafi, literaturą w ogóle nie powinien się zajmować i odwrotnie: kto o literaturze zajmując opowiadać nie potrafi, w życiu niczego doświadczyć nie może. Takie są konsekwencje Jamesowskiego humanizmu i takie są konsekwencje antropologii literatury, która zaiste jest, jak mówiła Ewa Pobratyńska, „śliczną, prześliczną nauką”.