

# Alina Djakowska

---

"Kultura i wzryw", Jurij M. Łotman,  
Moskwa 1992 : [recenzja]

---

Pamiętnik Literacki : czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce  
literatury polskiej 86/2, 220-229

---

1995

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach  
dozwolonego użytku.

Konstatacja ta to punkt dojścia książki Seweryny Wysłouch. A zarazem punkt wyjścia do napisania kolejnej książki poświęconej problemom korespondencji sztuk, szerzej ujmującej kwestie „literackości” malarstwa i „malarskości” literatury.

Barbara Sienkiewicz

J. M. Łotman, KULTURA I WZRYW. Moskwa 1992. „Gnozis” – Izdatielskaja grupa „Progiess”, ss. 270. „Siemiotika”.

Widziałem śmiechy luster.  
(W. Chlebnikow)

Jurij Łotman dał swojej ostatniej książce nieco czupurny tytuł, który w wersji polskiej brzmiałby: *Kultura i eksplozja*. Czytelnik otrzymuje fascynujący, choć pozornie luźny zbiór esejów na trudny do określenia temat. Ułatwię sobie zadanie odtwarzając tu po prostu spis rozdziałów w dokonanym doraźnie przekładzie: *Systemy z jednym językiem, Stopniowy rozwój, Ciągle i nieciągle, Semantyczne skrzyżowanie jako eksplozja znaczeniowa, Myśląca trzcina, Świat imion własnych, Głupiec i wariat, Tekst w tekście, Przewrotny obraz, Logika eksplozji, Moment nieprzewidywalności, Struktury wewnętrzne i zewnętrzne wpływy, Dwie formy dynamiki, Sen – okno semiotyczne, „Ja” i „ja”, Zjawisko sztuki, „Koniec! jak dźwięczy to słowo...”, Perspektywy.*

Pod koniec lektury kompozycja książki przypomina już pajęczą sieć osnutą wokół kilku pomysłowych metafor. Być może, takie ujęcie gubi niuans argumentacji autora i zatracą rozległość odwołań, ale interesujące wydaje mi się prześledzenie związków między teoretycznymi rozważaniami a sposobem ich przedstawiania.

Książka *Kultura i wzryw* jest niespodzianką. Nie tylko dlatego, że opowiada o tym, co nieprzewidywalne. Nie ma znaczeń czystych i trwałych – badacze z Tartu zdają się od dawna podzielać tę intuicję – a społeczne sytuacje komunikacyjne, pozatekstowe kody odbioru i morfologiczna złożoność każdego systemu semiotycznego doprowadzić nas mogą, jak w przykładzie Toporowa, od złotego jajka kurki pstrokatki do kontemplacyjnego wszechświata Brahmy. Ale ostatnia książka Łotmana demonstruje także tę nieprzewidywalność samej refleksji nad kulturą, domyka poprzednie fazy strukturalizmu i zapoczątkowuje nową, nie rozpoznaną jeszcze formację, którą chciałabym nazwać semiotyką autoironiczną.

Jednym z najbardziej niestosownych pytań, jakie można zadać strukturaliście, jest pytanie o przedśąd obserwatora. Dla Łotmana od początku niezwykle ważna była lokalizacja człowieka mówiącego. Badacz zazwyczaj wikła się w zakłętą krąg metapozycji: relatywizując wszystko i pod każdym względem, nie jest w stanie zrelatywizować tylko jednego – swojej własnej pozycji. Zewnętrzna pozycja badacza oznacza, że na poziomie metaopisu racjonalizuje on to, co na poziomie obiektu było nieracjonalne. Strach przed subiektywnością od dawna zadamował się w nauce – wyznaje Łotman w swoim ostatnim wywiadzie – ciągle podsycający nadzieją na wymknięcie się z pułapki metapozycji. Dla autora tomu *Kultura i wzryw* semiotyka staje się osobistą przygodą; chce on „nadać prawdzie twarz”, to – jak pisze w książce – imię własne, od którego nie można utworzyć liczby mnogiej, chce wyczarować z nauki coś bajkowego. Już w polemice z „normatywną” teorią komunikacji Romana Jakobsona uważa, że błąd nie jest przeszkodą w komunikacji, a nieporozumienie może być równie twórcze jak wzajemne zrozumienie. A teraz rehabilituje nawet kłamstwo, to – jak podkreśla – bezinteresowne zmyślenie, które jest widmem prawdy, tak samo skonstruowane i na poziomie semiotycznym nieodróżnialne od prawdy, tyle... że się nie zdarzyło. Bo jeżeli „chcemy dostać prawdę od razu, jak gotowe buty, które pasują na wszystkich i na

nikogo”, i przekładamy jednokierunkową recepcję nad pulsujący dialog, to po co nam jeszcze sztuka? Odpowiedź zakłada pewną wizję człowieka i diagnozę rzeczywistości: człowiek żyje w świecie wielości. Działając przekształca tę potencjalną wielość w realną jedność. Ale gdy związana z wielością równoważność różnych wersji staje się nie do zniesienia, powraca podszyte fundamentalizmem marzenie o jednym jedynym języku, tej prawdzie dla wszystkich i dla nikogo, której szuka człowiek pragnący mieszkać na „zamkniętej ziemi”.

W swojej ostatniej książce Łotman tematyzuje jakąś źródłową wielość, konstruuje otwarty system kultury, wplata wń rozmaite współczesne teorie naukowe i – świadom kruchości jego fundamentów – tym samym gestem dystansuje się i nazywa swój model metaforą.

### Jeden, dwa, wiele

W kulturze cały czas trwa napięcie między dwoma biegunami: wielością wzajemnie nieprzekładalnych języków i ideą jednego języka uniwersalnego. Bez jakiejś wizji optymalnego modelu komunikacji nie moglibyśmy mówić o kulturze, ale wizja ta staje się groźna, kiedy przenika wszystko. W systemie operującym jednym językiem w niedostrzegalny sposób wypacza się mechanizm semiozy i cały proces generowania nowych znaczeń staje się niewytłumaczalny. Choć można sobie wyobrazić przypadek, w którym stary i nowy mechanizm tworzenia znaczeń są względnie identyczne, a komunikacja odbywa się za pomocą jednego jedynego kanału, nie jest to jednak model ogólny, lecz tylko jakaś prywatna i swoista przestrzeń, graniczny przypadek „normalnego”, wielojęzycznego modelu. Dążenie do jedności optycznie traktuje inność i różnicę jako niewidzialne, semiotycznie jako nie istniejące. Wypadają one poza uznany obraz świata i tylko czysto teoretycznie są zakładane jako możliwe odstępstwa od postulowanej normy. Dążenie do wielości, ryzykując nieprzetłumaczalność całkowitą, włącza anomalie jako odwrócony obraz.

Aby w ogóle mówić o tym, co jest poza granicami mojej kultury, trzeba co najmniej dwóch języków, drugiej osoby, innej kultury..., czyli to właśnie struktura binarna stanowi ów minimalny model funkcjonowania kultury. Jak ironicznie komentuje Łotman: „binarność jest konieczna. To bardzo ciekawe prawo biologii. Przecież mogło być więcej płci [...]”. A dzięki binarności można stworzyć wielość i zachować jedność.

W rozdziale „Ja” i „ja” Łotman nieco inaczej tematyzuje dwoistość człowieka. Struktura „ja” bywa probieżem kultury. Różne języki wynajdują rozmaite środki gramatyczne dla wyrażenia różnicy między „ja” a „ja”. Jedno z nich – to owo „ja” niewyczerpanie konkretne, imię własne i niewymienne na jakiegokolwiek inne, „ja”, od którego nie da się utworzyć liczby mnogiej. I drugie „ja”: ilustracja człowieka w ogóle, nazwa ogólna, to „ja” zdolne do adekwatnej komunikacji. Odnajdywanie w jedności tego, co różne (jedność w różnicy), i tego, co tożsame w różnym (różnica w jedności), to dwie nieodłączne strony procesu poznania. Nieustannie toczy się spór dwóch języków: nauka i sztuka, imię pospolite i imię własne, procesy ciągłe i wybuchowe... Analiza snu jako okna semiotycznego pokazuje, jak w ruchu języków kultura systematycznie tworzy okresy triumfu uproszczonych, ale adekwatnie rozumianych języków nad językami bogatymi i indywidualnie odbieranymi. Osobliwością języka snu jest jego zupełna nieprzekładalność. Jako konkretne przesłanie od zatajonego innego nie nadaje się do dalszego przekazania. Dzięki temu sen jest jakby pierwszą wersją swobodnego tekstu dla tekstu. Podobnie jak sztuka była niegdyś wolna od znaczenia i zewnętrznych w stosunku do niej zadań, zanim stała się zaangażowana uświadomiwszy sobie, że jest kogo zaangażować. Sztuka rozszerzająca przestrzeń informacji, czyli tego, co nowe i nieprzewidywalne, kreowała zarazem jakiś potencjalny i umowny świat, eksperymen-

tujący z tą przestrzenią. Ale potrzeba kolektywnie rozumianego przekazu rychło zaczęła dominować nad dążeniem do poszerzenia granic językowej wynalazczości. Język snu nie wytrzymał tej konkurencji. Warto jednak pamiętać, że jakiegokolwiek „zwycięstwo” w kulturze to tylko wymiana akcentu w dialogu. Autor formułuje tezę o bipolarnej jedności nierozdzielnych funkcji. Te dwie możliwości tworzenia: w ramach już zadanego języka i za linią nieprzewidywalnej eksplozji, współgrają z sobą w dwójjedności figur tego, kto wymyśla, i tego, kto wie, pijaka i filozofa, improwizatora i nosiciela pamięci, błazna i mędrca. W Tartu – wyznaje Łotman – próbowaliśmy zastosować kryteria naukowe do tego, co nieprzewidywalne. Dziś skłonni jesteśmy patrzeć na sztukę jak na eksperymentalną sferę naszej świadomości, przestrzeń, w której toczy się skomplikowana gra, a to, co przypadkowe, splata się z tym, co nieuniknione.

Inne figury literackie ilustrują możliwość przejścia od stuktury binarnej do troistej. Binarne przeciwstawienie głupca i wariata można rozpatrywać jako uogólnienie dwóch opozycji: głupi – mądry i mądry – wariat. Razem tworzą oni jedną troistą strukturę: głupiec – mądry – wariat. O ile działania głupca są zrytualizowane i przewidywalne, o tyle figura wariata uosabia całkowitą nieprzewidywalność działań i przekraczanie obowiązujących reguł gry. W opozycji do obydwu pozostałych mądry swoją swobodną decyzją wiąże przewidywalne z nieprzewidywalnym.

### Semiotyczne wahadło

To, co nowe – zgodnie z teorią chaosu Ilji Prigogina – jest nieprzewidywalne i powstaje w wyniku procesu nieodwracalnego. Nowe znaczenia powstają na skrzyżowaniu przestrzeni znaczeniowych nieoczekiwanie łączących to, co rozbieżne.

Jak zrobić chaos na biurku, nie ten codzienny, lecz model przybliżający nam teorię chaosu? Jeżeli na niewielkim statywie powiesimy wahadło, znajomość praw fizyki pozwoli nam bezbłędnie opisać jego ruchy. Dynamika procesów zachodzących w sytuacjach zrównoważonych ma charakter immanentnego rozwoju, przejścia są płynne i odwracalne. Ten odwracalny, symetryczny ruch jest jak „już napisany manuskrypt”, w którym na podstawie przebytej drogi zna się jej dalszy tor. Doczepienie drugiego wahadła na końcu pierwszego nieodwracalnie zmieni dynamikę całego układu. W sytuacjach nierównoważonych dynamika przybiera postać nieciągłego ruchu zygakowatego, który przecina liczne punkty bifurkacji, czyli semiotyczne rozdroża prowadzące w dwóch lub więcej kierunkach. Ten „pęczek równie możliwych przyszłości” (s. 190, 193, 209) nie kieruje się już prawami logicznej przyczynowości, lecz logiką światów możliwych. Wmieszanie się intelektu w pewien proces dynamiczny bezpowrotnie zmienia charakter dynamiki. Akt intelektualny pojmowany jako rezultat rozwoju asymetrycznych i nieodwracalnych procesów włącza w siebie skomplikowany moment przypadkowości. Punkt bifurkacji można interpretować albo jako świadomość czystej przypadkowości znaczeń, albo jako świadomy wybór przekształcający przypadek w wolność. A im bardziej złożony jest dany system, tym bardziej nieprzewidywalne jego „zachowanie”. Jedną z cech semiosfery jest jej niejednorodność. Na osi czasu sąsiadują ze sobą podsystemy o różnej prędkości swych cyklicznych ruchów. Zderzając się z innymi mogą zmieniać swoją postać i orbitę. W przestrzeni semiotycznej swobodnie przemieszczają się semiotyczne okruchy, odłamki rozmaitych struktur, chroniące w sobie pamięć o rozbitej całości. Wpadając w obce przestrzenie mogą się nagle odbudowywać. Zdolność do przetrwania i transformacji sprawia, że o unicestwieniu czegokolwiek trzeba mówić ostrożnie. Jeżeli twórczość może być opisana jako intensyfikacja chaosu, to proces starzenia się pewnych sposobów powstawania znaczeń jest „oswajaniem chaosu”. Ta wymiana z przestrzenią pozakulturową obrazuje niewyczerpalność źródła dynamiki. Ruch, który nie może się wyczerpać i nie poddaje się prawu entropii, nieustannie odtwarza swoją wielokształtność: jej źródłem jest nie d o m k n ię - tość systemu.

### Logika eksplozji

Opozycja przewidywalne – nieprzewidywalne jest kluczowa dla pytania o różnicę między twórczością oryginalną a pozorną. Dzieło sztuki – jak zagadka u Edgara Allana Poe, której nie sposób rozwickłać podając jakieś „chytne” i jednoznaczne rozwiązanie – nie ma słusznej interpretacji. Wskazuje odbiorcy drogę bez końca, otwiera okno na świat obcy, niewytłumaczalny i leżący po tamtej stronie logiki i doświadczenia. W przeciwieństwie do zadania z arytmetyki, którego nie zdarza mi się rozwiązywać po raz drugi, dzieło sztuki może spełniać się dowolną liczbę razy. W pewnym sensie jest jakimś „jeszcze nie”. Czytać zaś drugi raz, na innym planie, to odczytywać poezję paradoksu, a „paradoks żywi się nieprzekładalnością” (s. 189).

Ten proces powstawania nowych znaczeń obrazuje moment poetyckiego natchnienia, czyli nieprzewidywalny moment eksplozji, znaczeniowego zerwania, przemieniającego w adekwatne to, co było przedtem niewspółmierne, i tłumaczącego nieprzekładalne. Chwila nie oznacza tu skrócenia czasu, ale wypadnięcie z niego, skok z przeszłości w przyszłość.

Wybuch jest nieuchronnym elementem linearnego procesu dynamicznego. Najprostszym wyobrażeniem eksplozji jest łańcuch następujących po sobie zerwań, nakładających wielostopniową nieprzekładalność (nieprzewidywalność) na dynamiczną linię krzywą. Inna jest jednak logika eksplozji w strukturach binarnych, a inna w troistych. W tych ostatnich nawet najgłębsze wstrząsy nie obejmują jednocześnie wszystkich warstw, nie zakładają całkowitej wymiany znaczeń we wszystkich pokładach kulturowych. Jakaś struktura centralna może więc przetrwać nawet taki moment wybuchu, który bezwzględnie ją rozsądza.

Absolutne unicestwienie dawnego jest równie niemożliwe w binarnych, jak w troistych strukturach. Troiste struktury chronią określenie wartości poprzedniego okresu, przemieszczając je z centrum na peryferie. W strukturach binarnych takich, jak kultura rosyjska, dynamika jest swoista, podatna na destruktywne wybuchy. System binarny żywi się ideą pełnego unicestwienia świata (znaczenia) już zastanego i odczuwanego jako splamiony. Eksplozja ogarnia cały gąszcz bycia. Podczas gdy kultura troista przystosowuje ideał do rzeczywistości, binarna próbuje wcielić w życie nie dający się zrealizować wzorzec. Rezultat bezlitosnego eksperymentu nie pojawia się od razu. Najpierw wabi warstwą maksymalistycznej poezji „nowej ziemi i nowego nieba”, kusi swoim radykalizmem. Cena, jaką się płaci za utopię, pojawia się na późniejszym etapie. Wybuch w kulturach binarnych opisuje siebie jako unikatowy, z niczym nieporównywalny moment w dziejach ludzkości. Nie stanowi jakiegóż konkretnej warstwy historycznego rozwoju, lecz jest wcieleniem samej istoty historii. To apokaliptyczne zawołanie: czasu więcej nie będzie. Binarna struktura przecina ewolucję liniami zerwań, rozbijających jej ciągłość. W strukturach troistych eksplozja burzy zaledwie część warstw kultury, a ciągłość przeplatana wybuchami obrazuje jedną więź dziejową. W strukturach binarnych momenty wybuchu mogą rozerwać łańcuch następstw, co nieuchronnie wiedzie do głębokiego kryzysu, a nie do odnowy. W teorii ten „ostatni bój”, patetyczne zerwanie zmierzające do „unicestwienia przeciwieństwa” i zbudowania nowego, wspaniałego świata na gruzach dawnego, zaczyna się od idei odkupienia i braterstwa krwi, w praktyce – topi się we krwi. Jeżeli natomiast całościowa struktura zorientowana jest na kompromis, przeżycie i przeciętność, jej mechanizmem regulującym jest sprawiedliwość.

„Koniec! jak dźwięczy to słowo...” – słowo tak ściśle przecież związane z możliwością ujmowania rzeczywistości jako znaczącej. To, co nie ma końca, nie ma znaczenia. Nadawanie dziejom sensu i celu, śmierć, zakończenie powieści zakładają rozczłonkowanie pewnej nieprzerwanej rzeczywistości na umowne segmenty. Przypisywanie rzeczywistości znaczenia w procesie artystycznym niesie z sobą segmentację.

Czy jest możliwe przedstawienie kultury z binarności na troistość? Łotman autoironicznie pyta: jak zerwać z zerwaniem jako zasadą? Jak uleczyć eksplozję nowym

wybuchem? Analizując wymianę na osi centrum – peryferie, przekształcanie cudzego w swoje i odwrotnie, zazwyczaj zakładamy identyczność znaczeń zapominając, że żaden ze zlokalizowanych na peryferiach obszarów nie jest spichrzem idei pochodzących z zewnątrz, lecz jest aktywnym partnerem w dialogu komunikacyjnym, a proces rozpowszechniania nowego modelu kultury nie zachodzi automatycznie, ale zawsze jest jakościową transformacją modelu. Idee przeniesione z jednego obszaru w drugi nie pozostają tożsame z sobą, wpisują się w już istniejący sposób translacji kultury, czyli tłumaczenia tego, co nowe, za pomocą danych już w tradycji kulturowych kodów.

Ze sfery rzeczywistości nie można i nie trzeba wykluczyć eksplozji. Chodzi tylko o oddalenie pozornego wyboru między zastoje a katastrofą. Wierny logice światów możliwych autor zagląda w przyszłość i kreśli dalszy los binarnej kultury: „Jeśli ruch naprzód pokona tę granicę, na której się znajdujemy – a alternatywą jest katastrofa, której granicę nie da się przewidzieć – to kolejny porządek nie będzie prostą kopią zachodniego” (s. 265). To zagadkowe zdanie wywołuje dwa skojarzenia. Bo brzmi w nim głos Chlebnikowa, który szukał niegdyś prawidłowości fał historii, aby ująć je w formuły matematyczne, i pisząc *O sobie samym* żartobliwie wyznał: „Opublikowałem *O, rozśmiejcie się, śmiechacze*, w odkryciu liczby  $365 \pm 48$  dałem ludziom sposób przewidywania przyszłości, wynalazłem prawa pokoleń, [...] zaludniłem jasnymi cieniami przeszłość Rosji, [...] poprzez prawa bytu ludowego wyrąbałem okno na gwiazdy”. Ale Łotmanowskie refleksje do złudzenia przypominają także opisaną przez Derridę w *Positions* strategię dekonstrukcji opozycji binarnej.

### Dwie rzeczywistości

Na pytanie o stosunek danego systemu do tego, co sytuuje się poza jego granicami, trudno odpowiedzieć pozostając wewnątrz tego systemu. Jakie jest miejsce kultury w pozakulturowej przestrzeni, skoro każdy kontakt ze sferą pozasemiotyczną wymaga uprzedniej semiotyzacji tej przestrzeni? Przestrzeń „poza” to zawsze cudza kultura, obca semiotyka. Semiotyka nie spotyka się z „poza” – to, co „poza”, jest pewną interpolacją naszych wyobrażeń o naturalności, stanie przedkulturowym, początku. Pozakulturowa przestrzeń jest więc wyprodukowana przez daną kulturę jako jej idealna – pogardzana bądź upragniona – antystruktura. I tak np. podświadomość można opisać jako antykonstrukcję świadomości tej epoki interpolowaną na semiotycznie nieoswojone procesy psychiczne.

Z jednej strony istnienie jakiejś pozakulturowej przestrzeni jest niezbędnym warunkiem świadomości, pierwszy opis mojej kultury powstaje z punktu widzenia obcego. Autoportret człowieka jako istoty kulturowej potrzebuje przeciwstawienia mu świata natury, pojmowanego jako przestrzeń poza kulturą. Co więcej, ta rozmyta granica między przestrzenią semiotyczną a pozasemiotyczną przebiega w poprzek ludzkiej psychiki i działania. Przestrzeń semiotyczna to wielokrotne skrzyżowanie rozmaitych tekstów składających się na daną warstwę, ze złożonymi relacjami wewnętrznymi. Pod tą warstwą leży warstwa rzeczywistości – ten świat na opak, organizowany przez różne języki. Pierwsza rzeczywistość jest zatem przewrotnym obrazem kultury. Te dwie warstwy razem są „obiektem” semiotyki kultury. Poza obrębem semiotyki kultury leży inna rzeczywistość. Są dwie rzeczywistości. Ta pierwsza, fenomenalna, raz przeciwstawna kulturze, raz stapiająca się z nią, ale zawsze tak czy inaczej odniesiona do niej i ta druga, fatalnie zabroniona kulturze, na zawsze obca i „poza” polem naszego widzenia, przekraczająca horyzont naszego pojmowania. Pozasemiotyczna rzeczywistość to ta, której nigdy nie mamy imienia.

### Świat nie dzieli się na butelki, krzesła... i teksty

Odróżnienie współczesnej analizy semiotycznej od formalizmu i wczesnego etapu poszukiwań strukturalnych zawiera się w samym wydzieleniu „przedmiotu” badań. Tamte szkoły operowały pojęciem odrębnego, samowystarczającego i stabilnego

tekstu – u późnego Łotmana tekst jest pomyślany inaczej: semiotyka nie tylko rozszerza pojęcie tekstu, ale rozsądza je.

W artykule *Semiotyka kultury* autor anuluje ontologiczne pytanie o różnicę między tekstem a rzeczywistością. Tekst i rzeczywistość są czysto funkcjonalnymi fenomenami, różniącymi się nie tyle ontologicznie, co pragmatycznie, w zależności od punktu widzenia podmiotu. „Nie możemy podzielić świata na dwie połowy i zebrać w pierwszej książce, słowa, nuty, obrazy, znaki drogowe i katedrę Notre Dame i powiedzieć, że to są teksty, a w drugiej zebrać jabłka, butelki, krzesła, samochody... i powiedzieć, że są to przedmioty rzeczywistości fizycznej”. Tekst to ucieleśniony w przedmiotach rzeczywistości fizycznej sygnał, przekazujący informację od jednej świadomości do drugiej i dlatego nie istniejący poza przyjmującą go świadomością. Bo tekst jest o tyle tekstem, o ile jest odczytany: mogą zjeść jabłko, ale mogą też „odczytać” je jako pewien przekaz. Tekst jest intencjonalny, podczas gdy rzeczywistość jest myślna jako nie partycypująca w świadomości, zdolna do istnienia niezależnie od naszej wiedzy o niej.

A jednak, jak czytamy w tomie *Kultura i wryw*, cała konstrukcja tekst–realność zmienia się, jeżeli w centrum naszego świata umieścimy nie jedno izolowane „ja”, ale w złożony sposób zorganizowaną przestrzeń rozmaitych i wzajemnie odnoszących się do siebie „ja”. Dla kultury przemawiającej jednym językiem świat dzieliłby się na teksty i „bezsensowny” konglomerat fragmentów fizycznej rzeczywistości. W klasycznym modelu komunikacji Romana Jakobsona obowiązuje bipolarna struktura cyrkulacji komunikatu, co zakłada, że pozycje nadawcy i odbiorcy są symetryczne. Wielość „ja” zwielokrotnia liczbę optyk: to, co z punktu widzenia jednej świadomości mogło być albo tekstem, albo przedmiotem fizycznym, dla symultanicznej wielości niesymetrycznych „ja” jawi się jako ciągła i wzajemna wymiana perspektywy podmiotowo-przedmiotowej. Łotman wpisuje w pojęcie tekstu rozbieżne pozycje autora i czytelnika. Optymalne warunki do rozważania czegoś jako tekstu wytwarza spłot trzech elementów: skrzyżowanie asymetrycznych punktów widzenia twórcy i odbiorcy oraz występowanie określonych cech strukturalnych, rozumianych jako sygnały tekstu. Asymetria sprawia, że tekst jest nietrwały, synchronicznie i diachronicznie nie całkiem tożsamy z sobą. Nie jest też obiektem. Łotman rezygnuje z myślenia wewnątrz opozycji podmiot–przedmiot. Znany jest argument mówiący o jej wewnętrznej sprzeczności: występuje ona jako uniwersalny instrument służący do opisanego każdej kultury, ale sama jest produktem europejskiej tradycji w określonym momencie jej rozwoju. W tym modelu cała aktywność intelektualna sytuuje się po stronie podmiotu. Na przeciwległym biegunie znajduje się obiektywna struktura. U Łotmana „myślący element” – człowiek – jest zanurzony w myślącym świecie, a same kategorie „podmiot” i „przedmiot” mogą powstać dopiero wtedy, gdy wznosząc się na poziom samoopisu, modeluje siebie jako izolowaną i jedyną intelektualną istotę.

Wydaje się, że koncepcja semiosfery jako „myślącej przestrzeni” stanowi czuły punkt całej teorii „systemu niedomkniętego”. Z jednej strony w jej tle pobrzmiewa rosyjska tradycja filozoficzna: panpsychizm Tiutczewa, specyficzna kosmologia „sobornosti” jako jakiejś jedności przedświadomej, która wyślizguje się z kontekstu refleksji filozoficznej i leży po tamtej stronie empirycznej i logicznej rzeczywistości. Podobnie jak w inspirowanej filozofią Leibniza teorii Siergieja Askoldowa zaciera się różnica pomiędzy tym, co psychiczne, a tym, co niepsychiczne: świat to suma punktów widzenia w postrzeganiu świata. Z drugiej strony – w pojęciu „myślącej przestrzeni” wszystkie nowe pomysły Łotmana splatają się w jedną spójną konstrukcję. To właśnie strukturalny izomorfizm „myślących tekstów” jest źródłem dynamiki i umożliwia im nieustanne przemieszczanie się w semiosferze, zabezpiecza zarazem jedność jak i otwartość systemu kultury.

Rzecz jasna, jesteśmy zanurzeni w jakiejś semiosferze. I choć nasz stosunek do języka daleki jest od nieustającej sympatii, to – jak uczą dzieje niekończących się i daremnych prób porzucenia „więzienia języka” – nie możemy po prostu wyprowadzić

się z tej przestrzeni, która nas obejmuje, której częścią jesteśmy i która jednocześnie zdaje się być częścią nas samych. Możemy tylko autoironicznym gestem otwierać semiotyczne okna.

Struktura podmiot–przedmiot wydaje się jednak równie uparta. Nawet postmodernistyczny trud dekonstrukcji ilustruje raczej jej zdolność do odradzania się niż możliwość przekroczenia.

### Monady mają okna

Z jednej strony semiosfera to zorganizowana hierarchia struktur, z drugiej zaś – ogromna liczba swobodnie płynących w tej przestrzeni zamkniętych semiotycznych światów, osobowości, tekstów... Generacja sensu zakłada przenikanie do systemu z zewnątrz pewnych tekstów oraz ich specyficzną, nieprzewidywalną i nieodwracalną transformację gdzieś pomiędzy wejściem a wyjściem systemu. Strukturalny izomorfizm pozwala na zbudowanie minimalnego modelu elementarnej jednostki generującej sens i opisanie immanentnej struktury tej semiotycznej monady. Taką semiotyczno-informacyjną monadą może być określony tekst, kultura jako całość, czy osobowość człowieka. Powstanie nowego tekstu jest pewną transformacją, która jednak ani fizycznie, ani semiotycznie nie likwiduje tekstu poprzedniego. Oprócz pamięci monada ma również zdolność do autotransformacji – jest dla siebie zwyczajnym semiotycznym pożywieniem i w jej naturze zainstalowana jest potrzeba samoopisania, przetłumaczenia siebie na metapoziom.

Minimalną strukturą monady jest system binarny, składający się z dwóch semiotycznych mechanizmów (języków) pozostających z sobą w relacji wzajemnej nieprzekładalności, ale jednocześnie na tyle do siebie podobnych, że każdy z nich własnymi środkami modeluje jedną i tę samą przestrzeń pozasemiotyczną. Każdy tekst z zewnątrz poddany jest niejako obróbce z dwóch stron. Ta minimalna struktura zakłada też trzeci element: sferę ekwiwalentną, czyli metaforyczne „urządzenie” pozwalające zrealizować operację tłumaczenia w sytuacji nieprzekładalności.

Żaden mechanizm semiozy nie może funkcjonować samoistnie, w izolacji lub w próżni. Jest autonomiczny, ale już zawsze zanurzony w semiosferze. Monada wchodzi jako substruktura w skład pewnej większej całości, a nieustannie przemieszczenia tekstów w semiosferze są możliwe dzięki strukturalnemu izomorfizmowi monad, jak również izomorfizmowi części i całości oraz możliwości ich włączenia w metajęzykowe wspólnoty. Semiotyczna monada jest i częścią, i całością. Sama pozostając całością, staje się częścią innej całości. Jako część jest zdeterminowana, jako całość – niezdeterminowana. W relacji do tej wyższej całości jest nietożsąca z samą sobą. Łotman zakłada więc początkowy i wewnętrzny poliglotyzm samej struktury monady. Z punktu widzenia systemu z jednym językiem to, co sytuuje się poza granicami systemu, byłoby po kantowsku transcendentale, a sam system miałby charakter zamknięty. Natomiast wzajemna relacja przekładalnego i nieprzekładalnego jest na tyle złożona, że stwarza możliwość „wyłomu” w tę zabronioną przestrzeń. Momenty wybuchu tworzą jakby okna w warstwie semiotycznej, okna wychodzące na „drugą” rzeczywistość. Wewnętrzny poliglotyzm monady i właściwa jej zdolność do eksplozji otwierającej semiotyczne okna sprawia, że przestrzeń ta nigdy nie zamknie się w sobie. Semiosfera jawi się jako złożona struktura, która nieustannie gra z leżącą poza nią przestrzenią, to wciągając ją w siebie, to przypisując jej swoje zużyte już elementy, które utraciły semiotyczną aktywność.

Nie ma całkowicie stabilnych, nie zmieniających się struktur semiotycznych. Granica oddzielająca „zamknięty” świat semiozy od pozasemiotycznej rzeczywistości jest rozmyta i przepuszczalna, poprzecinana ciągłymi wtrętami z przestrzeni realnej, które wnoszą dynamikę i transformują semiosferę. Ale te wtrącone elementy również adaptują



się i przekształcają zgodnie z prawami tej przestrzeni semiotycznej, do której wpadły. Zarazem semiosfera nieustannie odrzuca całe obszary poza obręb kultury. One czekają na swój czas, aby znowu mogły włączyć się w obieg kultury, na tyle zapomniane, by mogły być uznane za nowe.

Dynamiczna i eksplodująca natura przestrzeni znaczeniowej sprawia, że nie możemy dać jej statycznego opisu, albo – mówiąc słowami Łotmana – opisać możemy tylko to, co dzieje się na „wejściu” i „wyjściu”, a reszta to jakby „czarna szufladka”. Wydaje się, że właśnie w niej mieści się ów trzeci, być może najważniejszy, moment semiotycznej monady, czyli metaforyczny mechanizm translacji.

Teza o bipolarnej jedności lustrzanych struktur opierała się na odróżnieniu języka przedmiotowego, w którym semiotyka strukturalna opisywała fakty i zjawiska danej kultury, od metajęzyka, w którym analizowała pojęcia antynomicznych języków przedmiotowych. Badacz miał być zdolny do uwolnienia się od perspektywy, jaką narzuca mu jego własna kultura. Inaczej musiałby absolutyzować różnice i poprzestać na opisie kultury w jej własnych terminach. W tomie *Kultura i wzryw* autoironiczna pozycja badacza omija tę alternatywę. Dzięki użyciu podstępnej formuły o izomorficzności wieloznacznych i wewnętrznie niejednorodnych monad – już nie wspólny metajęzyk, lecz metafora „wyjaśnia” możliwość komunikacji międzykulturowej. Bo źródłem ciekawości wobec innej kultury jest nieredukowalna różnica i wzajemna nieprzetłumaczalność. Dlatego otwarcie semiotycznego okna przemiana struktury lustrzane w gabinet krzywych zwierciadeł.

### Na początku było nie-wiadomo-co

Porównując funkcje interpretującego sny szamana i psychoanalityka Łotman podkreśla źródłowy charakter języka eksperymentu semiotycznego. Człowiek archaiczny wstępując w krainę snu znajdował się w przestrzeni podobnej do realnej. Ten świat – jak zakładał – miał znaczenie, ale to znaczenie było mu nie znane. Znaki nie-wiadomo-czego, znaki w czystej postaci. Ich znaczenie było nieokreślone i jemu przyszło je ustanowić. Na początku był więc semiotyczny wynalazek. A jeśli „na początku było słowo”, to słowo poprzedzało swoje znaczenie; człowiek wiedział, że to jest słowo, że ma ono sens, ale nie wiedział, jaki. Śniąc mówił nie znanym sobie językiem.

Traktować sen jako przekaz to zakładać pewne pojęcie o tym, od kogo pochodzi przekaz. Początkowo pierwsza i trzecia osoba zlewają się: ja to inny, inny to ja. Później powstaje problem dialogu. W rozwiniętych systemach mitologicznych sen to głos cudzy, przesłanie od kogoś innego, kto zwraca się do mnie.

Inną osobliwością języka snu jest jego prywatność: to język dla jednego człowieka; nie da się ani przeniknąć do czyjegoś snu, ani adekwatnie przekazać własnego. Ale te niedostatki, owa kruchość i wieloznaczność snu, pozwalają przypisać mu istotną funkcję kulturową. Sen staje się jakąś rezerwą, zapasem semiotycznej nieokreśloności, który można wypełniać rozmaitymi znaczeniami i interpretacjami; jest więc komunikacją z ukrytym obrazem źródła. Ta cecha snu jako czystej formy, zerowej przestrzeni jakby gotowej do wypełnienia, sprawia, że język snu to semiotyczne lustro, w którym każdy widzi odbicie swojego języka.

W książce Łotmana pojawia się jeszcze jedna metafora snu: semiotyczne okno wychodzące na zatajoną realność. Usytuowanie tej przestrzeni może być zewnętrzne, kiedy sen jest przepowiednią – oknem w nieznaną przyszłość, bądź wewnętrzne, jeżeli sen jest podróżą w podświadomość. Można zadać pytanie: czy okna w warstwie semiotycznej wychodzą na realność pierwszą czy drugą? Czy sen jest oknem, czy lustrem? W przykładzie Rorty’ego pasażer jadący w przedziale kolejowym wygląda przez okno, a kiedy zapada zmierzch, nie widzi już krajobrazu za oknem, bo okno

odbija to, co dzieje się w jego przedziale. Może podobnie semiotyczne okno jest i oknem, i lustrem?

### Post-Łotman

Kiedy Łotman był strukturalistą, badania typologiczne zainspirowały go do postawienia pytania o uniwersalne rysy kultury. Przechodząc od opisu poszczególnych kultur do pytania o metajęzykowy system tego opisu przywołał Kantowską teorię poznania: „Jedną z uniwersalnych cech ludzkiej kultury jest to, że mapa świata z konieczności otrzymuje cechy charakterystyki przestrzennej” (s. 208). Rozpoznał dwa poziomy tego języka. Jednym były wewnętrzne relacje przestrzenne tekstu. Drugi stanowiła mapa świata, konstruowana w odniesieniu do tego, na co tekst wskazuje. Ale już wtedy dostrzegął, że przestrzenny model kultury składa się z różnych, nieredukowalnych do siebie opozycji, co „kłóci się z zasadą jednej podstawowej granicy wewnątrz modelu kultury”. W semiotyce autoironicznej mapę zastępuje krajobraz. Autor porzuca ideę kultury jako tej postaci zbiorowej pamięci, w której zachowania z różnych podsystemów wiążą się w jedną mapę świata. Bo narysowane na papierze kręgi są pewną metaforą optyczną, a nie dokładnym modelem obiektu. A semiosfera tylko metaforycznie daje się przedstawić za pomocą modelu przestrzennego ze ściśle określonymi granicami. Lepiej wyobrazić sobie jakąś głębinę znaczeniową, której granice zakreśla wielość indywidualnych zastosowań. Dopiero spacer po realnym terenie geograficznym pozwala zauważyć, że widziane na mapie ostre linie graniczne rozmywają się, zamiast wyraźnej kreski jest plama. Rozmytość granic „dekonstruuje” pojęcia tego, co wewnętrzne i co zewnętrzne, pozostawiając tylko migotliwą grę niestałych, przesuwających się i nietożsamy z sobą przestrzeni (zob. s. 36, 44).

Metafora ukryta pod maską naukowego modelu bywa zdradziecka. Łotman krytycznie spogląda na własną semiotykę strukturalną. Niegdyś zakładał on homologiczność wszystkich podsystemów danej kultury, co pozwalało na traktowanie rozmaitych tekstów jako wariantów jednego „inwariantnego” tekstu. Analiza struktury tego nieodmiennego tekstu w kategoriach uniwersalnych miała prowadzić do opracowania najbardziej abstrakcyjnego modelu rzeczywistości. Teoria ta opierała się jednak na rozróżnieniu „głębokiej” koniecznej struktury i przesłaniającej ją wielorakiej, zmiennej, a więc nieistotnej „powierzchni” przypadkowych zdarzeń. Jej ostateczną podstawą była wiara w możliwość sprowadzenia wielości do jednego języka. Teraz wielość wzajemnie nieprzekładalnych i niesprowadzalnych do siebie języków staje się źródłowa. I podobnie jak wgląd w nieprzekraczalność, prawomocność i konfliktowość różnych form kulturowych współtworzy ona postmodernistyczną wizję kultury.

O ile jednak semiotyka strukturalna opisywała siebie jako naukę zajmującą się systemami komunikacyjnymi, o tyle semiotyka autoironiczna jest opowieścią.

### Zamiast przypisów

Bezpośrednim powodem napisania tej recenzji była, oczywiście, książka J. M. Łotmana. Niektóre pomysły zrodziły się podczas zabawnych i inspirujących rozmów z Alexem Fryszmanem z Uniwersytetu Kopenhaskiego. Oprócz tego wykorzystałam cytaty i koncepcje z następujących książek i artykułów: W. Bolecki, *O semiotyce niesemiotycznie (uwagi na marginesie „Semiotyki kultury”)*. „Teksty” 1976, nr 2. — W. Chlebniak, *Włamanie do wszechświata. Poezja i proza*. Wybór i przekład A. Kamieńska i J. Śpiewak. Kraków 1972. — J. M. Łotman, *Semiotyka kultury i poniatije tekstá*. „Uczonyje zapiski Tartuzskogo uniwersitieta” 515: *Trudy po znakovym sistiemam*, 1981, nr 12. — „Im więcej wiem, tym więcej nie wiem”. *Ostatni wywiad z Jurijem Łotmanem*. Opracowała I. Lewandowska. „Gazeta Wyborcza”

1994, nr 65/66. – J. M. Łotman, *Izbrannyje stati w trioch tomach*. Tallin 1992. – K. Rosner, *Semiotyka strukturalna w badaniach nad literaturą. Jej osiągnięcia, perspektywy, ograniczenia*. Kraków 1981. – W. Rudniew, *Tiekst i riealnost'. Naprawlenije wriemieni w kulturie*. „Wiener Slawischalmanach” t. 17 (1986). – F. W. Zienkowskij, *Istorija russkoj filosofii*. T. 2. Paris 1950.

*Alina Djakowska*