

Michał Mokrzan

Chiazm antropologii i ironii : dekonstrukcja sporu o model interpretacji ironii

Zeszyty Etnologii Wrocławskiej nr 1 (22), 69-89

2015

Artykuł został 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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Chiazm antropologii i ironii. Dekonstrukcja sporu o model interpretacji ironii

Wypowiedzi ironiczne są sytuacyjne¹.

Wypowiedź może mieć tuziny, czy wręcz setki, możliwych interpretacji².

Co jednak, jeśli ironia zawsze dotyczy rozumienia, jeśli ironia jest zawsze ironią rozumienia, jeśli w ironii stawką jest zawsze kwestia możliwości rozumienia?³

Przesądy i preteksty

W wydanej w 1974 r. książce *Symbolizm na nowo przemyślany*⁴ Dan Sperber zaproponował teorię, zgodnie z którą symbolizm rozumiany jest jako niesemiologiczny mechanizm kognitywny, odgrywający istotną rolę – oprócz mechanizmu postrzeżeniowego i pojęciowego – w konstruowaniu wiedzy i pracy pamięci jednostki⁵. Wśród form symbolicznej imaginacji, które stały się przedmiotem zainteresowania francuskiego antropologa, znalazły się m.in. takie zjawiska, jak: paradoksy chrześcijańskiej Biblii, podzielane przez lud

¹ I. Strecker, *The Social Practice of Symbolization. An Anthropological Analysis*, London 1988, s. 56.

² D. Sperber, D. Wilson, *Ironia a rozróżnienie między użyciem a przywołaniem*, [w:] *Ironia*, red. M. Głowiński, Gdańsk 2002, s. 80.

³ P. de Man, *Pojęcie ironii*, [w:] *idem, Ideologia estetyczna*, tł. A. Przybylski, Gdańsk 2000, s. 256.

⁴ Polski przekład książki: D. Sperber, *Symbolizm na nowo przemyślany*, tł. B. Baran, Kraków 2006 – bazuje na anglojęzycznej wersji: *idem, Rethinking Symbolism*, tł. A.L. Mor-ton, Cambridge 1975. Pierwotna, francuska wersja pracy Sperbera: *idem, Le symbolisme en général*, Paris 1974.

⁵ *Idem, Symbolizm...*, s. 8.

Dorze w Etiopii wyobrażenia na temat lamparta i hienolaka oraz ironiczna wypowiedź „Artur kupuje «Paryżanina», choć nie potrzebuje papieru toaletowego”⁶. Kontrowersje związane z interpretacją ostatniej z wymienionych powyżej form symbolicznych stały się pretekstem do napisania prezentowanego studium. Jego podtytuł celowo nasuwa skojarzenia z artykułem Dariusza Czai *Spór o model etnologicznej interpretacji*, w którym autor zestawiał dwie propozycje teoretyczno-metodologiczne: fenomenologię religii Mircei Eliadego i semiologię mitu Rolanda Barthesa. Efektem przeprowadzonych przez Czaję analiz jest konstatacja, która wyznacza horyzont moich rozważań, iż perspektywy te są „niesprzeczne na poziomie metodologicznym”, co w gruncie rzeczy oznacza, że są one „adekwatne wobec rzeczywistości i prawomocne w ramach przyjętych założeń”⁷.

Czyniąc użytek z wyważonej konstatacji Czai, w artykule omawiam założenia teoretyczno-metodologiczne dwóch, na pierwszy rzut oka sprzecznych, propozycji badawczych. Są to wspomniana już kognitywna teoria symbolizmu Sperbera oraz retoryczna teoria symbolizacji Ivo Streckera, którą antropolog przedstawił w książce wydanej w 1988 r. *The Social Practice of Symbolization. An Anthropological Analysis*. Odmienność tych podejść skupia się, jak w soczewce, w sposobie interpretacji powyżej przywołanej wypowiedzi ironicznej dotyczącej Artura, jego upodobań literackich oraz pomysłowości praktycznej. Jednakże cel prezentowanego studium nie sprowadza się do omówienia sporu dotyczącego modelu interpretacji symbolizmu i/lub symbolizacji. W tekście podejmuję także rozważania nad konsekwencjami i trudnościami wpływającymi z podjęcia decyzji o próbie pogodzenia perspektyw zaproponowanych przez Sperbera i Streckera.

Kognitywna teoria symbolizmu

Rozwinięciem kognitywnej teorii symbolizmu jest koncepcja retoryki kognitywnej sformułowana przez Sperbera w 1975 r., w artykule *Rudiments de rhétorique cognitive*⁸ oraz teoria relewancji, którą antropolog przedstawił wspólnie

⁶ *Ibidem*, s. 114.

⁷ D. Czaja, *Spór o model etnologicznej interpretacji*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Etnologiczne” 1990, z. 27, s. 22.

⁸ D. Sperber, *Rudiments de rhétorique cognitive*, „Poétique. Revue de Théorie et d'Analyse Littéraire” 1975, nr 23, s. 389–415. Angielską wersję tego artykułu znaleźć można w: *idem, Rudiments of Cognitive Rhetoric*, „Rhetoric Society Quarterly” 2007, nr 37 (4),

z Deidre Wilson w pracy wydanej w 1986 r. pt. *Relewancja. Komunikacja i poznanie*⁹. Punktem wspólnym dla dokonanych przez Sperbera antropologicznych badań symbolizmu oraz pragmatycznych analiz dotyczących komunikacji werbalnej jest to, że rodzą się one w krytycznym odniesieniu do semiotyki, dla której interpretacja symboliczna jest – tak przynajmniej argumentuje Sperber – dziedziną dekodowania, czyli jest ona praktyką polegającą na użyciu narzędzi o charakterze językowym w celu wydobywania ukrytego w komunikacji znaczenia. Bazujący na kodowym modelu komunikacji badacze (strukturaliści i semiotycy)¹⁰ wyznają pogląd, że w komunikacji „nadawca zakodowuje jedną ze swoich wypowiedzi, która następnie jest odkodowywana przez odbiorcę”¹¹. Proces odkodowywania wypowiedzi odbywa się bez naruszenia jej znaczenia. Sperber zaś twierdzi, że „egzegeza symbolu sama jest symboliczna i nie interpretuje, lecz rozwija to, co miała wyjaśnić”¹². Gwoli ścisłości warto zauważyć, że pojawiające się w wypowiedzi Sperbera sformułowanie „nie interpretuje” może być mylące. Przyzwyczajeni do traktowania interpretacji jako działalności twórczej możemy odnieść wrażenie, że Sperber nie zgadza się z takim ujęciem interpretacji. W rzeczywistości użyte przez niego „nie interpretuje” powinno być odczytywane jako „nie wyjaśnia” lub „nie odkrywa”. Przyjęcie to potwierdza kolejna wypowiedź Sperbera mówiąca, że w egzegezie symbolu „nie chodzi o odkrywanie znaczenia reprezentacji symbolicznych, lecz przeciwnie, o znajdowanie dla nich relewancji i miejsca w pamięci pomimo niepowodzeń w tym względzie pojęciowych kategorii znaczenia”¹³. W opinii Sperbera egzegeza symbolu zawsze ma charakter interpretacyjny,

s. 361–400. Artykuł ten początkowo miał stanowić jeden z rozdziałów książki Sperbera *Symbolizm na nowo przemyślany* (zob. www.dan.sperber.fr/?p=133, data dostępu: 1.04.2015).

⁹ D. Sperber, D. Wilson, *Relewancja. Komunikacja i poznanie*, tł. M. Charzyńska-Wójcik *et al.*, Kraków 2011.

¹⁰ Do grona tego Sperber zalicza zarówno Victora Turnera, jak i Edmunda Leacha oraz Claude’a Lévi-Straussa. Warto jednak zapytać, czy sposób postrzegania przez Sperbera badań strukturalno-semiotycznych jest wyczerpujący? Czy przypadkiem Sperber nie dokonuje pewnej generalizacji? Jak bowiem mamy w obliczu argumentacji Sperbera potraktować tartusko-moskiewską szkołę semiotyczną, rozpatrującą problem znaczenia w kontekście przekładu z jednego systemu semiotycznego na drugi? Problem ten jedynie sygnalizuję, jego rozwiązanie wymaga bowiem dłuższej refleksji.

¹¹ D. Sperber, D. Wilson, *Relewancja...*, s. 322.

¹² D. Sperber, *Symbolizm...*, s. 101.

¹³ *Ibidem*, s. 106.

tnz. jest aktem twórczym, w który zaangażowane są procesy poznawcze (m.in. fokalizacja i ewokacja) interpretatora. Podobną myśl Sperber wyraża odnośnie do egzegezy komunikatów werbalnych. Poniższy fragment pochodzi z pracy napisanej przez Sperbera i Wilson:

komunikacja werbalna polega na tym, że nadawca tworzy wypowiedź jako publiczną interpretację jednej ze swoich myśli, a odbiorca buduje mentalną interpretację tej wypowiedzi, a zatem pierwotnej myśli. Powiedzmy, że wypowiedź jest *interpretacyjnym wyrazem* myśli nadawcy, i że odbiorca buduje *interpretacyjne przekonanie* odnośnie informacyjnej intencji mówiącego¹⁴.

W kontrze do semiotyki Sperber argumentuje dodatkowo, że

symbolizm jest w znacznej mierze indywidualny, co z semiologicznego punktu widzenia jest podwójnie niezrozumiałe. Po pierwsze, system komunikacji działa tylko w takim zakresie, w jakim leżący u jego podłoża kod jest co do istoty taki sam dla wszystkich; po drugie, kod wyczerpująco definiuje wszystkie swoje przekazy. Symbolizm, który jest niesemiologicznym systemem poznawczym, nie podlega tym restrykcjom¹⁵.

W miejsce semiotycznie zorientowanego modelu eksplanacyjnego Sperber proponuje wprowadzić opartą na psychologii poznawczej kognitywną teorię symbolizmu. Na czym miałyby ona polegać? Mówiąc krótko, kognitywna teoria symbolizmu, która została sformułowana w *Symbolizmie na nowo przemyślanym*, stara się wyjaśnić, jak przebiega proces interpretacji twierdzeń symbolicznych przez odbiorcę komunikatu¹⁶. Wyjaśnienia przez nią oferowane abstrahują zatem od rozważań dotyczących kodu symbolicznego, który według semiotyki miałby być podzielany przez nadawcę i odbiorcę komunikatu w sposób nieuświadamiany. W zamian za to, kognitywna teoria kładzie nacisk na umiejętności poznawcze odbiorcy w odczytywaniu twierdzeń symbolicznych. Właściwy jednostce mechanizm symboliczny jest według Sperbera triadą składającą się

¹⁴ D. Sperber, D. Wilson, *Relevancja...*, s. 322.

¹⁵ D. Sperber, *Symbolizm...*, s. 85.

¹⁶ Kognitywną teorię Sperbera omawia również I. Strecker: *The Social Practice of Symbolization...*, s. 27–57. Przedstawione w tym studium omówienie koncepcji Sperbera może się zatem z konieczności pokrywać z tym, które znajdujemy w pracy Streckera. Przybliżenie głównych założeń teoretycznych kognitywizmu jest jednak niezbędne, by móc w zrozumieli sposób przedstawić autorską próbę pogodzenia perspektyw Sperbera i Streckera i związanych z tą próbą problemów teoretycznych.

z następujących elementów: ujęcia w cudzysłów ułomnej reprezentacji pojęciowej, fokalizacji oraz ewokacji. Proces interpretacji symbolicznych twierdzeń, takich jak ironia lub wyobrażenia o hienolaku, rozpoczyna się od ujęcia przez jednostkę w cudzysłów tzw. ułomnej reprezentacji pojęciowej. Warto tu zaznaczyć, że ujęcie w cudzysłów nie jest kognitywnym odpowiednikiem fenomenologicznej *epoché*, polegającej na braniu w nawias (zawieszaniu) sądów dotyczących prawdziwości bądź fałszywości idei lub zjawisk, lecz jest ono postawą, która bierze się z uczucia niestosowności, niezrozumiałości bądź problematyczności danego twierdzenia. Przyczyn traktowania jakiegoś twierdzenia/komunikatu jako ułomnego lub zdefektowanego Sperber upatruje – jak sam pisze – w:

zasadniczej niemożności (brak kategoryzacji woni) lub niemożności przygodnej (nie rozumiem teorii względności i dlatego nadaję jej interpretację symboliczną), ewentualnie chwilowej (nie słucham mówiącego zbyt uważnie i jego uwagi stają się dla mnie bardziej ewokatywne niż instruktywne). Może też chodzić o jakąś niewystarczalność w konstrukcji reprezentacji [...] (słowa pozbawione sensu lub o nieznanym sensie, wyrażenia referencyjne bez odniesienia: «święty nigdy», «wichajster», «król głupców» itd.). Może wreszcie nie wystarczać ocena reprezentacji [...] (rzeczy robione bez widocznej funkcji jak masło na głowie)¹⁷.

Dopiero ujęte w cudzysłów reprezentacje pojęciowe stają się przedmiotem reprezentacji symbolicznej, na którą składają się dwa kolejne etapy: fokalizacja i ewokacja. Fokalizacja polega na przesunięciu uwagi ze zdań opisujących nową informację na niespełniony warunek pojęciowy, który zdefektował reprezentację. Sperber zauważa, że:

Ten nowy warunek jest rozważany na nowym tle, którym tym razem jest pamięć bierna. To tło stanowi pole, które ma zmienne granice i zawiera wszelkie informacje pozwalające ponownie ocenić i ewentualnie urzeczywistnić ów niespełniony warunek. Ewokacja polega na przeglądaniu i testowaniu informacji zawartej w tym polu¹⁸.

Tak w dużym skrócie prezentuje się kognitywnie zorientowany model eksplanacyjny symbolizmu. Mamy w nim do czynienia z trzema etapami: po pierwsze, proces ujmowania w cudzysłów twierdzeń przez jednostkę jest podyktowany

¹⁷ D. Sperber, *Symbolizm...*, s. 128–129.

¹⁸ *Ibidem*, s. 112.

faktem, „że jeden z warunków reprezentacji pojęciowej nie został spełniony; po drugie, fokalizacja skupia się na tym warunku; po trzecie, pole ewokacyjne obejmuje całą informację, która mogła zapewnić komuś zrozumienie, jak spełnić ten warunek”¹⁹.

Ironia AD 1975

Chcąc przetestować kognitywną teorię symbolizacji Sperber podaje przykład ironicznej wypowiedzi:

(1) Artur kupuje „Paryżanina”, choć nie potrzebuje papieru toaletowego!²⁰.

„Paryżanin”, o którym mowa w tym zdaniu jest fikcyjnym dziennikiem. Można uznać, że jest to odpowiednik naszych brukowców, które znane są z tego, że żywią się sensacyjnymi wydarzeniami. Jak mamy analizować tę ironię z kognitywnego punktu widzenia? Sperber twierdzi, że reprezentacja pojęciowa tej wypowiedzi zawiera pewne niedopowiedzenie, które rozjaśnia słowo „choć”, odsyłające do następującego zdania:

(2) „Paryżanina” warto kupować tylko zamiast papieru toaletowego²¹.

Zdaniem Sperbera osoba wypowiadająca zdanie (1) stara się *de facto* poinformować odbiorcę komunikatu o następującym fakcie: „Obaj wiemy, że «Paryżanin» to gazeta, której nie warto czytać; nadaje się tylko do podcierania tyłka”²². Sperber argumentuje, że zdanie (2), do którego odsyła odbiorcę słowo „choć” ze zdania (1), jest paradoksalne. Jeśli bowiem mówiący chce podtrzymać tę myśl, musi wypowiedzieć ją w sposób jawny, a nie zakamuflowany. Jeśli nadawca zdecyduje się wypowiedzieć zdanie (2) w sposób bezpośredni, jego odbiorca, chcąc uczynić to zdanie dla siebie zrozumiałym, musi stworzyć zdanie:

(3) „Paryżanin” nie jest wart czytania²³.

¹⁹ *Ibidem*, s. 117–118.

²⁰ *Ibidem*, s. 113.

²¹ *Ibidem*, s. 114.

²² *Ibidem*, s. 114.

²³ *Ibidem*, s. 115.

Sperber twierdzi, że „w większości sytuacji mowy [...] jakość intelektualna gazety jest bardziej sporna niż możliwość użycia jej jako papieru toaletowego. Aby więc uszanować formę kanoniczną, mówiący powinien stwierdzić wprost” zdanie (3), „a nie zadowalać się sugerowaniem tego zdania”²⁴.

Na tym etapie analizy Sperber zauważa, że zdanie (1) „podwójnie narusza reguły pojęciowej interpretacji”²⁵. Fakt, że zdanie (2), które jest niedopowiedzeniem, jest bardziej zrozumiałe dla odbiorcy niż zdanie (1), blokuje interpretację zdania (1). Odbiorca rozumie znaczenie zdania (1); rozumie również, że zdanie (1) implikuje zdanie (2), ale nie ma on „sposobu bezpośredniego interpretowania faktu, że bardziej informatywne zdanie jest tylko implikowane”²⁶. Dlatego też skazany jest on na to, aby ująć zdanie (1) w cudzysłów i dodać do niego komentarz, czego efektem jest zdanie:

(4) „(1)” jest po to, by sugerować (2)²⁷.

Jednak zdania (2), będącego niedopowiedzeniem, „nie można powiązać z wiedzą encyklopedyczną bez jego własnego” niedopowiedzenia w postaci zdania (3), a to z kolei niedopowiedzenie „jest bardziej informatywne niż zdanie, które je implikowało”²⁸. Dlatego też odbiorca ujmuje je w cudzysłów, tak jak w zdaniu:

(5) „«(1)» jest po to, by sugerować (2)” jest po to, by sugerować (3)²⁹.

Zdaniem Sperbera w procesie interpretacji ironicznej wypowiedzi odbiorca komunikatu dokonuje podwójnego ujęcia w cudzysłów, któremu towarzyszy podwójna fokalizacja, najpierw na zdanie (2), potem na zdanie (3), „lub ściślej mówiąc, na fakcie, że zdania te – chociaż implikowane – są bardziej informatywne niż wypowiedź *explicite*, która je pośrednio lub bezpośrednio implikowała. Innymi słowy, uwaga skupia się na dwóch wystąpieniach, w których nastąpiło naruszenie kanonicznego warunku pojęciowej reprezentacji wypowiedzi”³⁰. W interpretacji wypowiedzi ironicznej odbiorca dokonuje podwójnej fokalizacji, która prowokuje istnienie dwóch pól ewokacyjnych.

²⁴ *Ibidem*, s. 116.

²⁵ *Ibidem*, s. 116.

²⁶ *Ibidem*, s. 116.

²⁷ *Ibidem*, s. 116.

²⁸ *Ibidem*, s. 116.

²⁹ *Ibidem*, s. 116.

³⁰ *Ibidem*, s. 116.

Pole odpowiadające focalizacji na [...] [zdaniu (3) – dod. M.M.] obejmuje nie tylko wszystko, co słuchacz wie dyskredytującego o „Paryżaninie”, lecz także, a nawet głównie, co pozwala rozważać tę wiedzę jako dzieloną z mówiącym. Nie wystarczy wyobrazić sobie warunki, w których [...] [(3) – dod. M.M.] byłoby prawdziwe; kluczowa rzecz to wyobrazić sobie warunki, w których prawdziwość ta będzie tak oczywista i tak ewidentnie uznawana przez rozmówców, że uzasadnione będzie jej implikowanie. Stąd ewokacja nie tylko pogardy odczuwanej przez niektórych ludzi wobec „Paryżanina”, lecz także, co kluczowe, jedność rozmówców w tej pogardzie [...]. Pole ewokacyjne odpowiadające focalizacji na [...] [zdaniu (2) – dod. M.M.] obejmuje wszystko, co dotyczy użycia gazety jako papieru toaletowego. Z jednej strony ewokuje się wszystkie metafory skatologiczne, same opatrzone cudzysłowem w encyklopediach, pozwalające wyrazić pogardę dla jakiejś rzeczy, a w szczególności dla gazety, przez skojarzenia z siedzeniem i wypróżnianiem się, z drugiej zaś – wiejskie zwyczaje i nędzne bary, w których „Paryżanin” definitywnie kończy żywot powieszony na gwoździu w toalecie. I znów informację tę ewokuje się jako oczywistą, jako przedmiot cichego porozumienia rozmówców³¹.

Ironia AD 1988

Tak się prezentuje zaproponowany przez Sperbera kognitywny model interpretacji ironii. A co na to wszystko Strecker? Otóż w *The Social Practice of Symbolization* zauważa on, że kognitywna teoria Sperbera nie bierze pod uwagę społecznego wymiaru tworzenia twierdzeń symbolicznych³². Nie bierze ona pod uwagę intencji i motywacji aktorów społecznych, którzy stosują ironie, metafory i inne twierdzenia symboliczne w określonym celu. Sperber koncentruje się na procesach focalizacji i ewokacji – zatem potrafi wyjaśnić jedynie część kwestii związanych z symbolizmem, mianowicie te, które wiążą się z pracą pamięci odbiorcy. Strecker z kolei broni tezy, że w badaniach antropologicznych powinniśmy brać pod uwagę intencje nadawcy oraz społeczny kontekst komunikacji. Właściwa interpretacja procesu symbolizacji powinna zwracać uwagę na logikę, przez którą konstruowane są wieloznaczne twierdzenia. W tym celu należy skorzystać z podkreślającej społeczny charakter symbolizacji, koncepcji implikatur konwersacyjnych Paula Grice’a, która uwzględnia

³¹ *Ibidem*, s. 116–117.

³² I. Strecker, *The Social Practice of Symbolization...*, s. 42–43.

fakt, że obie strony sytuacji komunikacyjnej dzielą lub eksploatują zasady rządzące komunikacją (tzw. maksymy).

Odwołując się do ustaleń Grice'a, Strecker podważa teorię Sperbera. Wykazuje błąd w jego argumentacji dotyczącej ironii³³. Przypomnijmy, że Sperber argumentuje, że mówca wypowiada sentencję „Artur kupuje «Paryżanina», choć nie potrzebuje papieru toaletowego!” po to, aby obrazić „Paryżanina”. Strecker zaś zauważa, że argumentacja Sperbera nie bierze pod uwagę możliwości, że właściwą intencją mówcy może być obrażenie, nie gazety, ale Artura. Jeśli zgodzimy się z możliwością zasugerowaną przez Streckera, wtedy sentencja mówcy, nie będzie ewokowała, jak tego chce Sperber, „Paryżanin nie jest wart czytania”, ale, tak jak pokazał Strecker, będzie ona implikowała sens:

(6) Artur jest głupi!³⁴

lub

(7) Artur jest posrany!³⁵

Zdaniem Streckera mówca tylko pozornie atakuje gazetę, podczas gdy jego wypowiedź naprawdę trafiać ma w Artura.

Mówca nie może bezpośrednio wypowiedzieć sentencji „Artur jest głupi” lub „Artur jest posrany”, jeśli chce uniknąć łamania norm lub nawet otwartego konfliktu. Dlatego też musi ukryć te twierdzenia pod pancierzem ochronnym twierdzenia, które zarazem mówi coś i nie mówi nic. Taki jest motyw, który musiał generować ironiczną figurę: mówca jest wrogi w stosunku do Artura. Jednakże, ponieważ nie chce go atakować dosadnie on dyskredytuje Artura pośrednio przez dyskredytowanie „Paryżanina”. Sperber zupełnie przeocza tę „hierarchię wrogości”³⁶.

³³ *Ibidem*, s. 50–54. Należy podkreślić, że Strecker koncentruje się jedynie na ustaleniach Sperbera dotyczących modelu interpretacji ironii, które zostały zawarte w *Symbolizmie na nowo przemyślanym*. W swoich rozważaniach pomija świadomie – co zaznacza we wstępie swojej książki – analizy Sperbera i Wilson z pracy *Relewancja. Komunikacja i poznanie*, w której autorzy zaproponowali pragmatyczny model interpretacji ironii.

³⁴ *Ibidem*, s. 54.

³⁵ *Ibidem*, s. 54. W oryginale: „Artur is shitty!”.

³⁶ *Ibidem*, s. 53–54.

W opinii Streckera Sperber doprowadza kognitywną teorię do absurdu³⁷. Pojęcie ewokacji kompletnie gubi z pola widzenia motywy tworzenia ironii przez nadawcę komunikatu. A zatem właściwa analiza ironii powinna wymagać wiedzy o sądach implikowanych przez nadawcę, a nie o skojarzeniach ewokowanych przez odbiorcę ironii. „To, co jest najważniejsze dla rozumienia ironii (i podobnych struktur figuratywnych) to nie symboliczny mechanizm, który – jak zauważa Sperber – pozwala na jej przyjmowanie, ale raczej społeczny i poznawczy faktor, który generuje ironiczne twierdzenia”³⁸.

Retoryczna teoria symbolizacji

W przyjętej perspektywie badawczej Strecker nie jest zainteresowany tym, jaka struktura lub kod generuje znaczenie – odrzuca on zatem rozważania strukturalne doszukujące się formalnych możliwości istnienia znaczeń; nie jest również zainteresowany odpowiedzią na pytanie, co konkretny symbol znaczy – daleki jest od antropologii symbolicznej Victora Turnera; nie skupia się także na tym, jakie procesy zachodzą w umyśle odbiorcy komunikatu symbolicznego – pomija wobec tego rozważania kognitywne; Strecker pyta natomiast o to, dlaczego aktorzy społeczni w konkretnych sytuacjach decydują się na komunikację za pomocą figuratywnych narzędzi, a nie za pomocą znaków, które mają jasno określone znaczenie. Skoro podejścia strukturalne, kognitywne i symboliczne w niewystarczającym stopniu akcentują rolę społecznych czynników w procesie symbolizacji, to, zdaniem Streckera, podstawą antropologicznych badań nad symbolizmem, która pozwoli zrekompensować ograniczenia tychże nurtów, powinna być teoria retoryki oraz teoria aktów mowy, w szczególności bazująca na koncepcji implikatur konwersacyjnych Grice’a, teoria grzeczności językowej Penelope Brown i Stephen’a Levinsona.

Dla Streckera istotny okazuje się fakt, że teoria implikatur bierze pod uwagę to, że tropy i figury retoryczne, takie jak ironie, metafory, metonimie, eufemizmy, mejozy, hiperbole mogą być wyjaśnione jako implikatury³⁹, które biorą się, jak uznał Grice, „z jawnego i wyraźnego niestosowania się do maksimum, które eksploatuje się dla celów komunikacyjnych”⁴⁰. Dodatkowo Grice podsu-

³⁷ *Ibidem*, s. 55.

³⁸ *Ibidem*, s. 56.

³⁹ Por. I. Strecker, *The Social Practice of Symbolization...*, s. 48.

⁴⁰ S. Levinson, *Pragmatyka*, tł. T. Ciecierski, K. Stachowicz, Warszawa 2010, s. 124.

wa myśl, że aktorzy społeczni w codziennej komunikacji nie zawsze zmirzają do wzajemnego porozumienia. Konspirując przeciw sobie lub ukrywając swoje właściwe intencje komunikacyjne, mogą rozmyślnie stosować ironię, dwuznaczności lub białe kłamstwa⁴¹. Teoria implikatur Grice'a podkreśla zatem to, że nadawca komunikatu może celowo tworzyć twierdzenia symboliczne. Uzupełniając teorię Grice'a, Brown i Levinson, dostarczyli z kolei dowodów na to, że to grzeczność jest motywem, który pozwala na eksploatawanie maksym konwersacyjnych i tworzenie komunikatów figuratywnych. Ten koncept okaże się dla Streckera niezwykle pomocny podczas formułowania podstaw dla retorycznej teorii symbolizacji.

Korzystając z tworzonych przez Ervinga Goffmana idei twarzy, Brown i Levinson⁴² skonstruowali „osobę modelową, która jest kompetentnym użytkownikiem jakiegoś naturalnego języka, jest istotą rozumną i posiada «twarz», którą gotowa jest chronić. Każda «twarz» charakteryzuje się tym, że z jednej strony uzurpuje sobie prawo do tego, aby nikt obcy nie ingerował w jej działania (jest to tzw. twarz negatywna – dod. M.M.), z drugiej zaś strony rości sobie pretensję do respektowania jej przez innych (jest to tzw. twarz pozytywna – dod. M.M.)”⁴³. Brown i Levinson argumentują, że twarz pozytywna wyraża się dążeniem jednostki do bycia akceptowaną, rozumianą oraz podziwianą przez interlokutora, natomiast twarz negatywna to „nasza potrzeba do «własnego terytorium», to prawo do samookreślenia i obrony tego terytorium, a także wolności w jego obrębie”⁴⁴.

W interakcji jednakże zaistnieć może zawsze niebezpieczeństwo, iż owa «twarz» może zostać zagrożona, a nawet uszkodzona. Takie działanie nazywają autorzy «aktami zagrożenia twarzy» (*face threatening acts* = FTA). W każdym kręgu kulturowym, zdaniem Brown i Levinsona, takich działań «zagrożających twarzy» jest bardzo wiele. Partnerzy interakcji są tego świadomi, znają także negatywne następstwa takich zagrożeń. Dlatego starają się za wszelką

⁴¹ S. Tyler, *Foreword*, [w:] I. Strecker, *The Social Practice of Symbolization. An Anthropological Analysis*, London 1988, s. vii.

⁴² P. Brown, S. Levinson, *Politeness. Some Universals in Language Usage*, Cambridge 1987.

⁴³ E. Tomiczek, *Z badań nad istotą grzeczności językowej*, [w:] *Polska etykieta językowa*, red. J. Anusiewicz, M. Marcjanik, „Języka a kultura” 1991, t. 6, s. 21.

⁴⁴ B. Mikołajczyk, *Wyrażenia znieważające jako leksykalne środki realizacji aktów zagrożających twarzy na przykładzie języka niemieckiego i polskiego*, [w:] *Kontakty językowe i kulturowe w Europie*, „Studia Germanica Gedanensia” 17, Gdańsk 2008, s. 187.

cenę uniknąć tego niebezpieczeństwa, lub, jeśli już dojdzie do konfliktu, złagodzić go⁴⁵.

Brown i Levinson wyróżnili trzy strategie, których użycie ma właśnie na celu zniwelowanie lub zmniejszenie niebezpieczeństwa „zagrożenia twarzy”. Są to: grzeczność pozytywna, „którą można zdefiniować jako dawanie wyrazu solidaryzowania się z partnerem”, grzeczność negatywna „polegająca na powstrzymaniu się od ekspresji” oraz „grzeczność przez unik polegająca na uchylaniu się przed narzucaniem jednoznacznej interpretacji”⁴⁶. W skład tej ostatniej strategii wchodzi m.in. takie działania retoryczne, jak: sugerowanie, używanie pytań retorycznych, metafor oraz ironii.

Strecker zauważa, że za pomocą koncepcji Brown i Levinsona można zdemontować, że symbolizacja może być stosowana przez aktorów społecznych jako środek zmierzający do obrony twarzy mówcy i słuchacza w sytuacjach zwiększonego ryzyka zagrożenia twarzy. Literalne, jednoznaczne twierdzenia odsłaniają bezpośrednio intencje mówcy i czynią jego samego oraz jego słuchacza podatnymi na zranienia. Natomiast figuratywne, niebezpośrednie twierdzenia pozwalają uniknąć konfliktu i zagrożenia twarzy. Oparta na narzędziach retorycznych „symbolizacja redukuje możliwość konfrontacji i działa jak mechanizm, który pomaga zapobiegać występowaniu społecznych konfliktów w sytuacjach ryzyka”⁴⁷.

Jednakże symbolizacja nie jest wyłącznie mechanizmem uniku. Modyfikując znacząco teorię grzeczności, Strecker pokazuje, jak strategie grzeczności mogą przerodzić się w strategię dominacji. Pisze on, że „mowa figuratywna (*off-record speech*) nie jest wyłącznie używana do uniku i obrony, ale jest równie często stosowana w przeciwnym celu, do perswazji (*to persuade*), nakazów, a nawet ataku”⁴⁸. Zatem nie tylko grzeczność, jak uważają Brown i Levinson, jest motywem, dla którego eksploatuje się maksymy konwersacyjne, lecz także dominacja i chęć zagrożenia czyjejś twarzy⁴⁹.

Oparta na pragmatyce teoria symbolizacji wskazuje w związku z tym na istotną rolę retoryki w procesie konstruowania twierdzeń symbolicznych. Symbolizacja posługuje się narzędziami retorycznymi po to, by zrealizować

⁴⁵ E. Tomiczek, *op. cit.*, s. 21.

⁴⁶ J. Antas, *O kłamstwie i kłamaniu*, Kraków 2008, s. 246–248.

⁴⁷ I. Strecker, *The Social Practice of Symbolization...*, s. 154.

⁴⁸ *Ibidem*, s. 171.

⁴⁹ *Ibidem*, s. 184–185.

cele czysto retoryczne, takie jak: 1) przekonanie, uzyskanie przychylności lub osiągnięcie konsensusu (tak cele retoryczne definiuje Augustyn); ale również, 2) atak, nagana (jest to podstawowy cel retoryki w ujęciu Arystotelesa). Przykład wypowiedzi nawiązującej do pewnych niekonwencjonalnych skłonności Artura miałby być tego dosadną egzemplifikacją.

Konsensus

Komu przyznać rację w sporze dotyczącym modelu interpretacji zdania (1) „Artur kupuje «Paryżanina», choć nie potrzebuje papieru toaletowego!”? Sperber skupia się na odbiorcy komunikatu, twierdząc, że intencją mówcy było obrażenie „Paryżanina”. Strecker zaś koncentruje się na nadawcy, argumentując, że jego właściwą intencją było obrażenie Artura poprzez obrażenie „Paryżanina”.

Zwróćmy uwagę na to, że zarówno Sperber, jak i Strecker zakładają, że odbiorcą ironii jest osoba neutralna. Nadawca i odbiorca wypowiedzi podzielają wspólną wiedzę na temat rzeczywistości. Jeśli jednak założymy, że odbiorcą ironii nie jest osoba neutralna, lecz ktoś w jakiś sposób związany z Arturem, wtedy też ich ustalenia okażą się niezwykle pomocne w interpretacji takich oto sytuacji.

Przykład 1

Przypuśćmy, że zdanie (1) wypowiada Adam do Anny, żony Artura, w której w latach studenckich był zakochany i to z wzajemnością. Uczucie to wciąż się w nich tli. Tak też się składa, że w chwili obecnej przyszłość związku Anny i Artura jest zagrożona z powodu lekkomyślności Artura. Adam zdania (1) używa wtedy, chcąc poruszyć Annę, która bierze nawet pod uwagę zakończenie swojego małżeństwa, co dla Adama jest niesłychaną wprost szansą odzyskania utraconej miłości. Poprzez obrażenie „Paryżanina” Adam obraża Artura, ale na tym nie koniec. Jego celem bowiem jest wywarcie skutku emotywnego na Annie. Adam ostatecznie twierdzi, że to Anna była tak lekkomyślna, że wybrała głupiego Artura zamiast jego. Zgadza się zatem ze Streckerem, że do właściwej interpretacji ironii istotna jest wiedza dotycząca intencji nadawcy. Ze swojej strony jednak dodaję, że obrażenie Artura nie jest ostatecznym celem użycia ironii. Celem tym może być np. zwabienie (łac. *persuado*) Anny. Można bowiem wyobrazić sobie sytuację, w której nadawca używa ironii, nie

po to jedynie, aby obrazić osobę, o której konstatuje w wypowiedzi, ale obraża ją za pomocą ironii, by skłonić odbiorcę komunikatu do działania. Jednakże, aby w tym konkretnym przypadku ironia odniosła zamierzony skutek, istotne są również skojarzenia ewokowane przez odbiorcę. Rację ma zatem także Sperber, chociaż pola ewokacyjne wytworzone przez odbiorcę będą różne od tych zaprezentowanych w *Symbolizmie na nowo przemyślanym*.

Przykład 2

Wyobraźmy sobie inną jeszcze sytuację. Przypuśćmy, że zdanie (1) wypowiedział Adam do Anny, żony Artura. Adam nie darzy Artura sympatią i podobne uczucia żywi w stosunku do jego żony. Mniejsza o przyczyny takiego stanu rzeczy. Istotne jest natomiast to, że zdanie (1) wypowiedziane zostało przez Adama w obecności Barbary i Bolesława, zaprzyjaźnionego małżeństwa. Intencją Adama jest obrażenie Artura i Anny, poprzez obrażenie „Paryżanina”, ale w taki sposób, by zamiar ten odczytali tylko Barbara i Bolesław, Anna zaś miałaby przeoczyć ten fakt i potraktować wypowiedź Adama jako obrażającą jedynie „Paryżanina”. Za Jerzym Ziomkiem zapytajmy teraz, o to:

co się stanie, jeśli przewidziana ofiara ironii tej nie odczyta. Nie ulega wątpliwości, że niezrozumienie ironii przez jej ofiarę nie tylko nie unicestwia tej figury, ale ją jeszcze w działaniu zaostrza: ktoś, kto by wziął ironiczną pochwałę serio, znalazłby się w pożałowania godnej sytuacji. W czyich oczach? – odpowiemy, że osób trzech; ironia bowiem jest figurą retoryczną, ale jednocześnie kategorią estetyczną i odmianą komizmu – intelektualnego i agresywnego zarazem; w estetycznym układzie komunikacyjnym ironia implikuje obecność audytorium. Skierowana jest przeciw komuś, ale skuteczność agresji czerpie z oczekiwanego aplauzu odbiorcy: czytelnika, a najchętniej słuchacza⁵⁰.

Co taka hipotetyczna sytuacja mówi nam o modelach interpretacji ironii zaproponowanych nam przez Sperbera i Streckera? To mianowicie, że są one w tym przypadku nie przeciwstawne, ale komplementarne. Za Streckerem powiemy bowiem, że intencją Adama jest obrażenie Artura. Za Sperberem zaś dopowiemy, że Anna myśli, że intencją Adama jest obrażenie „Paryżanina”, i wtedy ewokuje dokładnie te same skojarzenia, które zostały opisane w *Symbolizmie na nowo przemyślanym*. Zobrazujmy to następująco:

⁵⁰ J. Ziomek, *Retoryka opisowa*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1990, s. 246–247.

Za Streckerem powiemy o intencji nadawcy:

Artur jest posrany!

Za Sperberem powiemy o znaczeniach ewokowanych przez odbiorcę:

„«(1)» jest po to, by sugerować (2)” jest po to, by sugerować (3),

czyli

„«(Artur kupuje ‘Paryżanina’, choć nie potrzebuje papieru toaletowego)» jest po to, by sugerować (‘Paryżanina’ warto kupować tylko zamiast papieru toaletowego)” jest po to, by sugerować (‘Paryżanin’ nie jest wart czytania).

Za Ziomiem wskażemy zaś na audytorium w postaci Barbary i Bolesława, którzy wiedzą, że chodzi o Artura i jego żonę Annę!

Pytanie o status dyskursu antropologicznego

Biorąc pod uwagę powyższe rozważania, można stwierdzić, że udało mi się tu pogodzić dwie sprzeczne perspektywy badawcze. Zapytajmy jednak, czy mój optymizm nie jest przedwczesny? Czy dyskurs przeze mnie wytworzony w „przykładzie 2” w rozdziale *Konsensus* nie wzbudza żadnych wątpliwości interpretacyjnych? Chcąc odpowiedzieć na to pytanie, weźmy pod uwagę trzy możliwości interpretacyjne dyskursu dotyczącego zdania (1). Zapytajmy zatem nie o status ironii-zdania (1), ale o status „przykładu 2”, będącego dyskursem antropologicznym na temat ironii-zdania (1).

Możliwość 1

Przyjmijmy czysto hipotetycznie, że moją właściwą intencją było stworzenie antropologicznego dyskursu zmierzającego do pogodzenia postaw badawczych zaproponowanych przez Sperbera i Streckera. Chodziło mi o wypracowanie konsensusu polegającego na akceptacji założenia, że w procesie interpretacji ironii ważna jest zarówno znajomość intencji nadawcy (vide Strecker), jak i wiedza dotycząca pól ewokowanych przez odbiorcę komunikatu (vide Sperber).

Możliwość 2

Stwierdźmy teraz, znów czysto hipotetycznie, że podany przeze mnie przykład jest intencjonalnie ironiczny. Moim prawdziwym celem nie było osiągnięcie konsensusu, ale stworzenie argumentacji pokazującej, że obstawanie przy własnych perspektywach teoretycznych, jak to robią Sperber i Strecker, ogranicza *de facto* nasze zdolności poznawcze. Uważam bowiem, że większą korzyść naukową można osiągnąć, przyjmując otwartą postawę wobec konkurencyjnych koncepcji niż poprzez zamykanie się w granicach wyznaczonych przez aprobowane przez nas teorie. W związku z tym użyłem ironii po to, by w sposób niebezpośredni zaatakować Sperbera i Streckera, jednocześnie unikając odpowiedzialności za mówienie rzeczy wątpliwych pod względem grzeczności. Akceptując „możliwość 2”, przybliżyłem się do modelu interpretacji ironii, który zaproponował Strecker w *The Social Practice of Symbolization*: ironia spełnia funkcję uniku i ataku.

Wniosek z analizy możliwości 1 i 2

Skąd możemy mieć pewność, że podany przeze mnie „przykład 2” ma naprawdę na celu: albo a) pogodzenie modelu Sperbera i Streckera, albo b) krytykę ich postaw? „Możliwość 1” i „możliwość 2” jasno pokazują, że nie mamy pewności odnośnie do statusu wytworzonego przeze mnie dyskursu na temat ironii-zdania (1), dopóki nie zapytamy o moją, czyli nadawcy, intencję. Jeśli zaakceptujemy taki stan rzeczy, to pojawi się kolejny poziom ironii. Czy twierdząc, że do sensownej interpretacji ironii potrzebna jest wiedza dotycząca intencji nadawcy, nie przyznaję tym samym racji Streckerowi i, co za tym idzie, zaprzeczam temu, co powiedziałem wcześniej na temat konsensusu? Jeśli odpowiedź na to pytanie jest twierdząca, to dyskurs o ironii-zdania (1) zaczyna przyjmować postać aporetyczną.

Możliwość 3: Ironia AD 1978/1986

Istnieje jednak jeszcze jedna – i z pewnością nie ostatnia – możliwość interpretacji „przykładu 2”, która problematyzuje dotychczasowe ustalenia. Przypuśćmy, znów czysto hipotetycznie, że moją właściwą intencją było pogodzenie propozycji teoretycznych Sperbera i Streckera. Jednakże mój komunikat, wbrew mojej intencji, został odczytany przez potencjalnego odbiorcę (a mógłby być nim – o zgrozo! – zarówno Sperber, jak i Strecker) tak, jak w „możliwo-

ści 2". W takim oto przypadku mielibyśmy do czynienia z czymś, co można by określić mianem ironii nieintencjonalnej. Poddając lekturze retorycznej dyskurs Friedricha Schlegla, Paul de Man w wykładzie *Pojęcie ironii* wskazuje na istnienie takiej właśnie formy ironii:

Słowa mają taki sposób mówienia, że wypowiadają nie to, czego byśmy sobie życzyli. Piszą Państwo wspaniałą i koherentną argumentację filozoficzną, aż tu nagle opisują Państwo stosunek płciowy. Albo też piszą Państwo komuś miły komplement i bez Państwa wiedzy, tylko dlatego, że słowa działają na swój sposób, wypowiadacie faktycznie zwykłą obelgę lub wulgaryzm⁵¹.

Efekt grozy, jaki towarzyszy potencjalnemu zaistnieniu „możliwości 3”, wzmocnić może jeszcze fakt, że „przykład 2” można odczytać przez pryzmat teorii ironii, którą zaproponowali Sperber i Wilson w artykule *Ironia a rozróżnienie między użyciem a przywołaniem* oraz w pracy *Relewanca. Komunikacja i poznanie*. Zrywając z substytucyjną teorią tropów, Sperber i Wilson proponują takie rozumienie ironii, zgodnie z którym w mechanizmie ironii nie mamy do czynienia z zastępowaniem znaczenia dosłownego znaczeniem figuratywnym⁵², lecz z przywołaniem echem czyjejs wypowiedzi, co do której nadawca ma stosunek „sceptyczny, rozbawiony, wskazujący na zaskoczenie, triumfujący, aprobujący czy też dezaprobuujący”⁵³. Ironia jest zawsze interpretacją drugiego stopnia, dla której kluczowa jest relacja między „myślą nadawcy a myślą kogoś innego niż nadawca”⁵⁴, przy czym należy za Sperberem i Wilson zauważyć, że ironia „nie musi być interpretacją myśli, którą można przypisać konkretnej osobie: może być echem myśli pewnego typu ludzi, albo zbiorowości ludzkiej w ogóle”⁵⁵. Przywołanie echem czyjejs wypowiedzi lub poglądu może odbywać się za pomocą użycia mowy zależnej lub pozornie zależnej. Nie ulega wątpliwości, że w „przykładzie 2” przywołałem echem dwa różne poglądy na to, jak się powinno interpretować wypowiedzi ironiczne. Fakt, że „czasami stosunek mówiącego nie zostaje wyrażony wprost i można go wywnioskować jedynie z tonu głosu,

⁵¹ P. de Man, *op. cit.*, s. 277.

⁵² Klasyczna teoria ironii, którą autorzy krytykują, postrzega ironię „jako mówienie jednej rzeczy i wyrażanie lub implikowanie innej, odwrotnej” (D. Sperber, D. Wilson, *Relewanca...*, s. 335). Zgodnie z substytucyjną teorią rzecz mówiona ma charakter dosłowny, rzecz implikowana zaś figuratywny.

⁵³ *Ibidem*, s. 333.

⁵⁴ *Ibidem*, s. 339.

⁵⁵ *Ibidem*, s. 333.

kontekstu lub innych para-językowych sygnałów”⁵⁶ – w komunikacji pisanej niestety nie mamy do czynienia z dodatkowymi kontekstami interpretacyjnymi – tylko pogarsza moją sytuację jako nadawcy komunikatu, który wbrew mojej intencji może zostać zinterpretowany jako ironiczny. Respektując zatem sąd, że „naturalnym obiektem ironii zawartej w uwadze ironicznej będą autorzy, rzeczywistości czy wyobrażenia, tych wypowiedzi lub opinii, które przywołano echem”⁵⁷, potencjalny odbiorca może uznać, że obiektem ironii w „przykładzie 2” nie jest Artur i jego żona Anna, ale Sperber AD 1975 i Strecker AD 1988!

Wniosek z analizy możliwości 3

„Możliwość 3” jasno pokazuje, że nie można wykluczyć istnienia przypadków, w których komunikat nadawcy, wbrew jego intencji, zostanie odebrany jako ironiczny. Mówiąc inaczej, dość powszechnie znane są przypadki ironii nieintencjonalnej. W takich przypadkach, dla sensownej interpretacji ironii zastosowanie modelu eksplanacyjnego Streckera może okazać się niefortunne: nadawcy komunikatu mogą bowiem zostać przypisane intencje, jakich on sam nie miał. A zatem w przypadku, gdy odbiorca zaczyna interpretować komunikat wbrew intencji nadawcy jako ironiczny, potrzebujemy modelu, który będzie w stanie zdać sprawę z tego, jak odbiorca interpretuje dany przekaz, dlaczego ten przekaz jest dla niego ironiczny. Model eksplanacyjny zaproponowany przez Sperbera okaże się wtedy niezwykle pomocny.

Chiazm antropologii i ironii

Każdy choć częściowo zapoznany z dekonstrukcją z łatwością dostrzeże, że rozwijany w tym studium dyskurs na temat sporu o model interpretacji ironii ma strukturę chiazmatyczną. Będąc figurą słów osiągniętą przez symetryczną zmianę szyku, chiazm – jak zauważa Ziomek – „przypomina grecką literę X (czyli «ch»), co można zapisać w układzie krzyżowym:

a b
b a

⁵⁶ *Ibidem*, s. 333.

⁵⁷ D. Sperber, D. Wilson, *Ironia...*, s. 103.

przy czym identyczne symbole nie oznaczają dosłownie identycznych słów, lecz słowa o podobnej funkcji gramatycznej lub semantycznej”⁵⁸. Elementami, które tworzą chiazm w przedstawionym tu dyskursie o ironii są a: antropologia oraz b: ironia. Efekt chiazmatycznego skrzyżowania tych elementów prezentuje się następująco:

antropologia ironii
ironia antropologii.

Pierwsza część chiazmu to oczywiście analiza antropologicznych modeli interpretacji ironii, które przedstawili Sperber i Strecker oraz podjęta przeze mnie próba pogodzenia obu perspektyw. Teoretyczny dyskurs na temat ograniczeń i możliwości poznawczych antropologicznych studiów nad twierdzeniami symbolicznymi zwieńcza podrozdział *Konsensus*, w którym obwieszczam, że udało mi się połączyć dwa modele eksplanacyjne: kognitywny oraz pragmatyczny. Jednakże początkowy optymizm załamuje się w obliczu pytania o status dyskursu antropologicznego. W pewnym momencie doświadczamy czegoś, co najlepiej opisują słowa parabaza i anakolut. Jak zauważa de Man:

Parabaza jest przerwaniem dyskursu poprzez zwrot w rejestrze retorycznym. [...] Jest też na to inny termin, również słuszny w retoryce – słowo anakolut. Anakolut najczęściej wykorzystywany jest w syntaktycznych wzorcach tropów lub w okresach zdaniowych, w których składnia zdania, podsycająca pewne oczekiwania, zostaje nagle przerwana i zamiast spełnienia oczekiwań w kategoriach budowanej składni otrzymuje się coś zupełnie innego, załamanie w tym wzorcu składniowych oczekiwań⁵⁹.

W rozwijanym przeze mnie dyskursie o ironii dochodzi do zerwania spójnej narracji. Zerwanie to zostało zasygnalizowane pytaniem: skąd możemy mieć pewność, że faktycznie pogodziłem propozycje teoretyczno-metodologiczne Streckera i Sperbera? Moment anakolutu i/lub parabazy odsłania zatem drugą część chiazmu: ironię antropologii. Nieoczekiwane dyskurs o ironii sam staje się ironiczny. Mówiąc inaczej, antropologiczne rozumienie ironii przeistacza się w ironię antropologicznego rozumienia. Chiazm ten rodzi się w chwili emocjonalnego dysonansu wywołanego przez zakwestionowanie możliwości

⁵⁸ J. Ziomek, *op. cit.*, s. 222.

⁵⁹ P. de Man, *op. cit.*, s. 272.

zaistnienia oczekiwanej puenty. Jak wskazał Strecker, to wstrząs doświadczany w sytuacjach granicznych stanowi o retorycznej energii chiazmu⁶⁰.

Ów chiasm antropologii i ironii, który został uruchomiony przez anakolut i/lub parabazę, ukazuje paradoksalną naturę ironii i dyskursu, który zmierza do opanowania jej sił. Paradoksalność tę najlepiej wyraża myśl de Mana mówiąca, że „żadne rozumienie ironii nie będzie nigdy w stanie zapanować nad ironią i jej zatrzymać”⁶¹. Każde próby powstrzymania i ustabilizowania ironii skazane są nie tyle na porażkę, ile na przemieszczanie się po skrzyżowanych liniach łączących elementy chiazmu. Semantyka chiazmu wykracza tu wyraźnie poza pole obejmujące jedynie figurę stylistyczną, której funkcja miałaby się sprowadzać do czynienia mowy zdobną. Chiasm urasta tu raczej do zasady epistemologicznej, generującej dyskurs antropologiczny na temat ironii. Jest on nazwą opisującą logikę myślenia, a zarazem narzędziem owo myślenie kształtującym i urzeczywistniającym⁶².

⁶⁰ I. Strecker, *Chiasmus and Metaphor*, [w:] *Chiasmus and Culture*, red. B. Wiseman, A. Paul, New York–Oxford 2014, s. 87.

⁶¹ P. de Man, *op. cit.*, s. 256.

⁶² A. Paul, B. Wiseman, *Introduction. Chiasmus in the Drama of Life*, [w:] *Chiasmus and Culture*, red. B. Wiseman, A. Paul, New York–Oxford 2014, s. 3.

Summary

Chiasmus of Anthropology and Irony.

Deconstruction of the Dispute on the Model of Interpretation of Irony

The main body of the article is devoted to a discussion of the theoretical and methodological considerations of two research proposals in cultural anthropology, namely cognitive theory of symbolism by Dan Sperber, which was formulated in the book entitled *Rethinking Symbolism* (1975), and rhetorical theory of symbolization by Ivo Strecker, which was presented in the book *The Social Practice of Symbolization. An Anthropological Analysis* (1988). Different ways of interpreting the following ironic statement: "Arthur buys *The Parisian* even though he doesn't need lavatory paper!" (Sperber 1975) reflect the contradiction of cognitive and pragmatic approaches. However the goal of this article is not only to discuss the dispute between cognitive and pragmatic models of interpretation of symbolism and/or symbolization, but also to consider the consequences and difficulties occurring during the attempt to reconcile the perspectives proposed by Dan Sperber and Ivo Strecker.