

Włodzimierz Bolecki

O semiotyce niesemiotycznie (uwagi na marginesie Semiotyki kultury)

Teksty : teoria literatury, krytyka, interpretacja nr 2 (26), 152-164

1976

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

się w nim wspaniale i jak powiada czerwcowy horoskop dla Barana — „obecne twoje poczynania spotkają się z uznaniem osób, na których ci zależy”. W świecie horoskopu jest to gwarantowane.

Anna Martuszevska

O semiotyce niesemiotycznie (uwagi na marginesie *Semiotyki kultury*)

Kiedy na początku naszego wieku oznajmiono istnienie obszaru wypełnionego krajobrazami semiotycznymi, nie przypuszczano zapewne, że stanie się on ziemią obiecaną dwudziestowiecznej humanistyki. Wkrótce jednak krainę tę zapełnili przedstawiciele różnych naukowych nacji. Spełniło się przekonanie B. Malinowskiego, który pisał: „sądzę, że w przyszłości językoznawstwo, zwłaszcza zajmujące się znaczeniową stroną języka, powiąże studia językowe z całością kultury”. Jednakże zyczliwi obserwatorzy kolejnych wypraw z pewnym zdziwieniem nasłuchiwali wieści nadchodzących z terenów oczywistej semiotyczności. Już to bowiem okazywało się, że każda wyprawa semiotycznej inkorporacji docierała do terenów nie całkiem z sobą identycznych, już to, że granice owych terytoriów i ich istnienie nie dla każdego są zupełnie jasne. Niepewność budziło także i to, że semiotycy w jednym stojąc domku, tak jaskrawo różnią się koncepcjami zabudowania jego wnętrza.

Zbiór artykułów zatytułowanych *Semiotyka kultury*¹ reprezentuje koncepcje badań semiotycznych odmiennych nieco od prac włoskich czy francuskich, z jakimi mógł zetknąć się czytelnik polski, choć wszystkie one przyznają się do podobnej tradycji. Niezwykle zróżnicowane rozprawy semiotyków radzieckich łączy wyraźne dążenie do wypracowania własnej metodologii badań różnych obszarów kultury, do sformułowania elementarnych kategorii analitycznych i reguł ich badawczej stosowalności. Choć ambicją autorów wydania polskiego jest prezentacja dorobku właśnie jednej szkoły — mówiąc umownie — metodologicznej, to czytelnik nieuchronnie musi natknąć się na odrębność języków teoretycznych i zróżnicowanie problematyki przedmiotowej. Trudność mówienia o całości tej książki polega m. in. na tak wielkim rozrzucie tematycznym. Jednakże może to ułatwić dyskusję, jako że *Semiotyka kultury* adresowana jest do odbiorców o bardzo odmiennych specjalnościach.

¹ *Semiotyka kultury*. Wybór i opracowanie tekstów E. Janus, M. R. Mayenowa. Warszawa 1975 PIW, ss. 489. Biblioteka Myśli Współczesnej.

Jednocześnie autorzy antologii umożliwili czytelnikowi polskiemu poznanie różnorodnych sposobów analizy, jakimi posługują się radzieccy uczeni. Obok prac ogólnoteoretycznych mamy przykłady rekonstrukcji tekstu dziś nie istniejącego (myślę o pracy Toporowa), jak i precyzyjne analizy tekstów słownych i ikonicznych o dużej komplikacji informacyjnej. Obok eksplikacji kulturowego szczegółu — rozprawy o generalnych prawidłowościach funkcjonowania kultury. Oczywiście w każdym z tych artykułów uruchomiony zostaje tylko pewien wycinek semiotycznej metodologii, aktualnie potrzebny dla danych przedmiotów analizy. Ale nie można nie dostrzec niezwyklej, dla tak wielu autorów, spójności postępowania teoretycznego.

W centrum wszystkich prezentowanych prac znajduje się problem poprawności analizy semantycznej niezależnie od badanego poziomu — czy to w zrytmizowanym wersie poetyckim, czy to w regionach ponadetnicznej świadomości kulturowej. Pytanie — „co” znaczy w kulturze?, i od czego znaczenie owego „coś” zależy, nie jest zapewne całkiem nowe, ale semiotyczne próby systemowych wyjaśnień funkcjonowania twórców znaczących należą bez wątpienia do najtrudniejszych i najbardziej potrzebnych odpowiedzi nauk o kulturze. Nie ma znaczeń czystych i znaczeń trwałych — zdają się podkreślać badacze z Tartu — społeczne sytuacje komunikacyjne, społeczne, pozatekstowe kody odbioru i morfologiczna komplikacja każdego systemu semiotycznego doprowadzić nas mogą, jak w przykładzie Toporowa, „od złotego jajeczka kurki pstrokatki do najbardziej kontemplacyjnego wszechświata Brahmy”. Ale „semiotycy kultury” pragną też pokazać reguły owego „dochodzenia do znaczeń” kulturowych, a niezależnie od dyskusyjności wielu założeń ogólnoteoretycznych, jest to propozycja bezcenna. Dobrze się stało, że prezentowany wybór prac semiotycznych poprzedzony został niezwykle bogatym wstępem S. Żółkiewskiego. Sądzę bowiem, że przedmowę tę można traktować zarówno jako jeden z najważniejszych artykułów tomu, jak i nadbudowaną nad wszystkimi próbę sformułowania uogólnień i wątpliwości teoretycznych, które dla czytelnika są fundamentalnymi problemami semiotyki radzieckiej. Przedmowa S. Żółkiewskiego zmierza do podkreślenia nowatorstwa prezentowanych koncepcji teoretycznych, do ukazania ich perspektyw badawczych w szerokim polu możliwości współczesnej wiedzy o kulturze, a zarazem do ukazania nieoczywistości założeń tych uczonych, którzy językopodobny model kultury uważają za bezdyskusyjny. Jednakże obok problematyzowania zagadnień merytorycznych spełnić ma również funkcję — jak mi się zdaje — ostrzeżenia przed lekturą za dużo żądającą. Maksymalizmowi oczekiwań potencjalnych neofitów semiotyki przeciwstawia program swoistego minimalizmu jej roszczeń. Liczącym na nowe imperium wśród humanistycznych państw ukazuje semiotykę jako siłę pomocni-

czą dyscyplin mających już wieloletnią tradycję. Ale czytelnikowi deklaracji autorów radzieckich niełatwo pogodzić się z pełnymi rezerwy zapewnieniami autora „Przedmowy”. Co prawda, unikać należy pochopnych sądów o efektywności badawczej semiotyki i zbyt śmiałych uogólnień na podstawie tylko kilkunastu prac, ale nie sposób oprzeć się wrażeniu, że ambicje „semiotyków kultury” daleko wykraczają poza funkcję tylko „technik pomocniczych” analiz szczegółowych. Mówiąc tu o semiotyce, myślę oczywiście tylko o takiej semiotyce, jakiej koncepcję wyczytać można z prezentowanej książki. Podnoszone tu zagadnienia mogą absolutyzować tezy tylko niektórych autorów, ale taki jest los antologii.

„Trudno w stosunku do semiotyki mówić o odrębnym przedmiocie badań i swoich metodach — pisze S. Żółkiewski — (...) semiotyka nie tyle stanowi odrębną dyscyplinę, ile cenną poznawczo technikę analizy” (s. 6--7). Semiotyka — twierdzą autorzy radzieccy — bada zbiory systemów znakowych (s. 67), jest ich teorią (s. 84), zajmuje się ich społecznym funkcjonowaniem (s. 185). „Analiza systemów znakowych jest jedną z podstawowych dróg wiodących do poznania człowieka, dlatego też semiotyka stanowi pomost między naukami humanistycznymi, psychologią eksperymentalną, fizjologią i innymi naukami przyrodniczymi, które zajmują się człowiekiem” (s. 89), semiotyka przygotowuje przyszłą syntezę ludzkich sposobów modelowania świata (s. 98). Semiotyka kultury więc w świetle deklaracji i praktyk, a obejmują one obszary etnografii, nauki o literaturze i nauki o pozasłownych wytworach artystycznych, czy nawet socjologii, pragnie być jakąś postacią ogólnej teorii komunikacji międzyludzkich. Być może właśnie w tym wymiarze szukać należy jej humanistycznego sensu i humanistycznych aspiracji do integracji pewnego wycinka nauk o człowieku i świecie jego wytworów. Lista przedmiotowych zainteresowań semiotyki jest oczywiście niepełna, ale chodzi mi o podkreślenie, że prezentowane analizy semiotyczne nie tylko zostawiają miejsce dla dalszych, bardziej specjalistycznych dopełnień, ale również same w granicach określonej dyscypliny pragną bez reszty wypełnić opisywane uniwersum. Trudno przecież uznać, że liczne w tej książce artykuły z zakresu poetyki są tylko prezentacją technik pomocniczych dla teoretyka literatury. Chyba że np. uznamy poetykę za technikę pomocniczą teorii literatury, tę ostatnią — historii literatury, a tę znowuż za technikę pomocniczą dla badań kultury literackiej czy historii powszechnej. Ale nie o to przecież chodzi. Myślę, że praktyki analityczne prezentowanych autorów pozwalają, oczywiście tylko w ramach książki, na traktowanie ich nie tylko wstępne. Uwagi, jakie tu wygłoszę, opierać się będą właśnie na przekonaniu — albo tymczasowym założeniu — że zarówno tematyczne obszary penetracji, jak i praktyka interpretacyjna i hipotezy teoretyczne są dla czytelnika tej antologii jedyną realnością realizacji działań semiotycznych.

Sytuacja czytelników prac semiotycznych jest bardzo swoista. Z jednej bowiem strony uczeni radzieccy korzystają z rozpowszechnionych dziś w naukach społecznych działań pochodnych wobec analiz lingwistycznych, z drugiej jednak — tworzą dla badań kultury metodologię zupełnie nową. I nie sposób chyba podjąć o niej dyskusji, nie zaakceptowawszy wpieryw podstawowych pojęć, jakie proponują semiotycy — takich mianowicie, jak „tekst kultury”, „prymarne i wtórne systemy modelujące” czy różnego typu „modele świata” generowane przez owe systemy semiotyczne. Niewątpliwie kategorie te są teoretycznym osiągnięciem radzieckiej semiotyki, umożliwiającym opis faktów kulturowych pozornie amorficznych i należących do bardzo różnorodnych rzeczywistości znakowych. Funkcjonalność tych kategorii, teoretyczną i operacyjną sprawność w interpretacji faktów empirycznych różnych domen kultury podkreślał wielokrotnie S. Żółkiewski w swych artykułach i książce o *Kulturze literackiej 1918—1932*. Ale jednocześnie kategorie semiotyków radzieckich — na długo przed udostępnieniem ich prac — zadomowiły się w naszym myśleniu teoretycznym, stały się — a to chyba rzadki wypadek — pojęciami jakby naturalnymi. Wystarczy sięgnąć do pierwszego numeru „Tekstów” z 1972 r.

Język semiotyczny nie stwarza nowej rzeczywistości, choć dokonując jej oglądu przez kategorie radykalnie różniące się od tradycyjnego wyposażenia nauk o kulturze, proponuje jednocześnie nową problematykę badawczą. Można zatem potraktować go jako próbę zmierzenia się z tymi zagadnieniami kultury, o jakich piszą też etnografowie, antropolodzy, historycy sztuki i literatury, czy nawet filozofowie. Zamiast więc wymieniać kolejne cegiełki semiotycznej budowli, można by szukać w obrębie proponowanej metodologii konsekwencji semiotycznych poglądów na kulturę. Sądzę, że nie należy ulegać złudzeniu maksymalnej ścisłości kategorii semiotycznych. Dotyczy to zwłaszcza tekstów kultury. Ale o tym później.

Kategoria tekstu artystycznego jest wspólna dla wszystkich zjawisk typu artystycznego i w sposób znamieny przekreśla sens mówienia o „dziełach” czy arcydzielnych przeżyciach, gdy mowa o społecznym funkcjonowaniu sztuki. Radykalnie więc zrywa z estetykami mimetyzmu i ekspresji, podkreślając przede wszystkim komunikacyjny wymiar społecznej egzystencji przedmiotów semiotycznych o charakterze artystycznym. Ale jednocześnie nie sposób oprzeć się wrażeniu, że zagadnienia artystyczne opracowywane są tak dalece w duchu współczesnej nauki o literaturze, że semiotycy radzieccy nie proponują ani nowego, ani swoistego sposobu mówienia o tekstach literackich. Wiele ich propozycji wiążących się z zagadnieniami „punktów widzenia” czy ogólnie narracji znajduje chyba znacznie pełniejsze rozwinięcia w pracach niemieckich czy anglosaskich. Trudno także uznać problem „ram” czy „granic”

tekstu za centralny dla zagadnień semantyki sztuki słowa. Choć można w nim dostrzec inny sposób formułowania pytań o to, „czym jest sztuka” i jakie są jej ontologiczne granice? Natomiast tworzenie takich kategorii jak „tekst gatunku” literackiego lub tekst dzieł pisarza czy epoki wiąże się z dążeniem, o którym precyzyjnie pisze autor „Przedmowy”, by poszukiwać takich kategorii opisu, które zdolne będą uchwycić zjawiska o maksymalnej systemowości.

Najciekawsze, a zarazem najbardziej dyskusyjne są artykuły poruszające wzajemne relacje tekstu i funkcji. Nie przypadkiem znalazły się one w centrum polemiki S. Żółkiewskiego z Łotmanem. Rzeczywiście, coraz więcej wiemy o tekstach kultury, jakże jednak niewiele o regułach ich społecznego funkcjonowania. Kategoria „tekstu” — wbrew niektórym interpretacjom — nie należy tylko do obszarów ścisłej empirii — tekst nie jest dany, jest przede wszystkim pojęciem operacyjnym, ułatwiającym semiotykowi opis badanej rzeczywistości. Jest więc nie tyle gotowym faktem czekającym na swego semiotycznego opisywacza, ale przede wszystkim podstawową jednostką opisu semiotycznego. Nie tyle należy do przedmiotu opisu, ile jest konstruktem badawczego metajęzyka. Pomieszanie tych dwóch użyc może mieć ważne konsekwencje interpretacyjne. Kategoria tekstu nie tylko służy do opisów typologicznych, gdyż semiotycy radzieccy używają jej także dla przedstawienia kulturowych procesów historycznych. I tak Łotman przy pomocy tej kategorii opisuje zjawiska trwania i zmian kulturowych. Ponieważ odpowiadając na pytanie „czym jest?” i „jak istnieje?” kultura, nieustannie odwołuje się do przykładów kultury, jaka faktycznie istniała, można więc pójść po jego tropach. Łotman i Uspiński twierdzą, że badanie kultury rozpoczyna się od badania tekstów, jako że „kultura jest całością tekstów”. Ale tekst — o czym przekonują wszystkie przykłady — jest zawsze *kategorią aksjologiczną*.

Tekstem coś się staje z punktu widzenia jakichś norm kulturowych. Tym samym badanie kultury prowadzi nieuchronnie do badania „samoświadomości” kultur, skoro kultura prezentuje się przez teksty w opozycji do obszaru nie-tekstowości, obdarzonego zawsze wartościowaniem ujemnym. Albo więc — jak Łotman — uznaje się, że kulturę jako przedmiot badania stanowią teksty („kultura jest całością tekstów”), a wówczas taka koncepcja kultury jest zawsze *selektywna*, albo uznaje się, że i „nie-teksty” są również takim samym, jak i „teksty” przedmiotem badań semiotycznych. Ale w tym drugim wypadku podstawowym działaniem semiotycznym okazuje się dotarcie do tych *norm aksjologicznych*, które decydują o powstaniu lub niepowstaniu tekstów w historycznym trwaniu kultury, o włączeniu lub niewłączeniu ich w obieg społecznej świadomości. Łotman i inni autorzy bardzo często operują kategoriami globalizującymi — i tak np. czy rzeczywiście można mówić o punk-

cie widzenia kultury, o jej autotekstach czy automodelach? Przy generalizacji tego stopnia zakłada się zawsze pewną wewnętrzną bezkonfliktowość, nie targaną rozterkami samoświadomości owej kultury. Taka koncepcja kultury, która sama się w pełni wypowiada, przypomina nieco wiarę Hegla, który sądził, że w dziełach wielkich Greków „duch grecki” ujął siebie w swoim wyobrażeniu.

Cytowane przez Łotmana przykłady wskazują raczej, że to nie kultura w ogóle decyduje o tekstowym utrwaleniu, ile pewne wąskie normy aksjologiczne funkcjonujące w jej obrębie. Jeżeli zatem tekst jest zawsze historycznie zamieszany w jakąś hierarchię wartości, to każda typologia kultury sankcjonująca tekstowość i oparta na niej zawsze będzie uwikłana w ten prymarny poziom wartościowania. Nawet wówczas, gdy typologia kultur pomija historyczne uwikłania — jak w podziale na kultury z nastawieniem na tekst i z nastawieniem na reguły — jest ona wybitnie wartościująca. Typ pierwszy opisuje takie kultury, w których następuje kanonizacja zrealizowanych wypowiedzi, w których wyżej ceni się to, co już gotowe i zamknięte od tego, co jest dopiero możliwością. Jeśli więc w pierwszym typie nacisk pada na teksty już istniejące z wykluczeniem jakichkolwiek odchyłeń od normy, to w drugim typie kultury cenione są przede wszystkim potencjalne odstępstwa i nieznane realizacje. Nietrudno dostrzec, że typologia ta ma językopodobny charakter. Jeden typ kultury stanowi jakby wielki, nieruchomy „słownik”, drugi zaś twórczą „gramatykę”. Gdy więc pierwszy typ kultury zmusza do przyswojenia sobie gotowych już treści kulturowych, to drugi typ uczy języka owej kultury, uczy, jak w ogóle można tworzyć teksty kulturowe i jak w ogóle istnieje kultura. Jeśli więc pierwszy skazuje nieodwołalnie na permanentną *reprodukcję*, to drugi stwarza szansę permanentnej *innovacji*.

Kryteriów typologii kultur jest w pracach radzieckich bardzo wiele i trudno powiedzieć, by któremuś z nich przyznano znaczenie nadrzędne. Chciałem tylko zaznaczyć kierunek poszukiwań i stałą obecność aksjologii w opisach typologicznych. Podobnie sama systemowość kultury w analizach semiotyków jest nieco ambiwalentna. Z jednej strony bowiem opisywane kultury spełniają wymagania systemowego rygoryzmu i on to decyduje o możliwości rozpatrywania kultur jako mechanizmu semiotycznego. Z drugiej jednakże okazuje się, że jedyną szansą dynamiki kulturowej jest nieustanne negowanie mechanicznego rygoryzmu i ciągle unikanie scentralizowanego uporządkowania. Chciałoby się powiedzieć, że w pracach semiotycznych systemowy rygoryzm okazuje się największym zagrożeniem dla kultury, a jedynym jej ratunkiem — systemowy anarchizm.

Systemowość kultury rozumiana jest najczęściej analogicznie do systemowości języka. Kulturę rozpatruje się bowiem jako system hierarchiczny o dużej mocy modelowania. O ile jednak hierarchi-

zacja poziomów systemu językowego musi mieć jednolity charakter, to czy można mówić o takim monocentrycznym zhierarchizowaniu kultury, które uprzywilejowuje pewien nadrzędny punkt orientacyjny? W większości prac o kulturze współczesnej podkreśla się właśnie skłócenie i wewnętrzne sprzeczności wielu różnorodnych hierarchii kulturowych. Monocentryczność aksjologiczna w kulturze jest albo zjawiskiem lokalnym, albo życzeniem ideologicznym. Snuje się albo w piwnicach empirii, albo na wierzchołkach abstrakcji. Jednakże nikt nie ma do czynienia z kulturą w ogóle, z kulturą jako całością, z nadrzędnym kulturowym punktem widzenia.

Badania semiotyczne — jak to wielokrotnie podkreśla S. Żółkiewski — mogą stanowić klucz do analiz heterogenicznych zjawisk kultury współczesnej. W tym więc wymiarze semiotyka mogłaby stać się objawieniem dla badań empirycznych nad kulturą wieku XX. Jednakże daleko chyba jeszcze do realizacji, jako że prace radzieckie — choć metodologicznie najbardziej uprawnione — najmniej uwagi poświęcają współczesności.

Argumentacje badaczy nie zawsze są w pełni oczywiste. Bardzo często kod, w jakim odczytuje się tekst, utożsamiany jest z typem kultury (s. 105—106), a jednostkowe manifestacje światopoglądowe z reprezentowaniem kultury epoki. Taka utajona synekdochiczność stała się obecna w rozważaniach teoretycznych. Jej najbardziej ogólnym zastosowaniem jest całkowite zastąpienie *kultury* (bądź jej typu) *tekstem* kultury. Inaczej mówiąc — uznanie, że *semantyka* tekstu jest tożsama z typem kultury. I nie jest to chyba nieświadome założenie, skoro Łotman z Uspieńskim mówią wprost, że „porównanie *semantyki terminu* «kultura» spotykanego na przestrzeni stuleci powinno dostarczyć doskonałego materiału dla badań *typologicznych*” (s. 177). Podam przykład realizacji tego programu. Mówi się o „kulturze typu zamkniętego” w przeciwieństwie do „kultury typu niezamkniętego” (s. 104). Pierwsza rozumie siebie jako kontynuację tradycji od takiego momentu, gdy istniała „pełnia prawdy”, a historię jako proces zatracania owej pełni. Druga odwrotnie — rozumie siebie jako powstałą „od zera”, a osiągnięcie pełni sytuuje tylko w przeszłości. Otóż w pierwszej rozpoznać możemy poglądy zarówno „starożytników”, jak i J. J. Rousseau — w drugiej zaś zarówno „nowożytników”, jak i filozofii czy ideologii postępu. Historycy idei dorzuciliby zapewne jeszcze więcej przykładów. Tylko że nie mówiliby o *typach kultury*, kiedy chodzi o światopoglądowe, podmiotowe implikacje tekstów należących do zupełnie różnych społecznych rzeczywistości kulturowych. To, co semiotycy radzieccy nazywają „typologią kultury”, okazuje się często typologią świadomości, których własnością jest „długie trwanie” w historii, ujawnianie się w tekstach epok całkowicie odmiennych. Między *kulturą* a *tekstami*, które ową kulturę mają reprezentować, trudno więc postawić znak równości. Tym bardziej, że kulturę reprezentują teks-

ty utrwalone w różnych — nie tylko słownych — systemach znakowych. Przytłaczająca dominacja tekstów werbalnych nakazuje także pewną ostrożność w akceptacji wniosków o kulturze w ogóle. Jeżeli próby morfologii tekstów kultury — opisywanie ich jako hierarchii wielu systemów semiotycznych — otwierają niewątpliwie zupełnie nowe perspektywy badawcze, to implikowany przez te opisy sposób funkcjonowania tekstów w historii budzi wiele pytań. Wszystkim rozważaniom towarzyszy założenie o powszechnej, społecznej akceptacji funkcji tekstów na podstawie ich znaczeń. Zakłada się, iż teksty odczytywane są zgodnie z ich wewnątrztekstowymi sensami, a tym samym zanika problem interwencyjności odbiorcy w społeczne funkcjonowanie tekstów. Praktyki odbiorców i fundamentalne dla wszelkiej kultury zagadnienie funkcjonowania tekstów niezrozumianych pozostają poza tą optyką interpretacyjną. Jeśli dobrze rozumiem polemikę S. Żółkiewskiego z Łotmanem — zmierza ona do podkreślenia, że faktyczne społeczne funkcje tekstów w danej kulturze wyznaczają również społeczny, powszechny system znaczeń. A tym samym pytanie o kulturę nigdy nie może uprzywilejowywać tylko jednej perspektywy — albo tekstowej morfologii, albo tekstowych (implikowanych) funkcji, albo też samego funkcjonowania tekstów. Czym innym — choć w obrębie tej samej problematyki — będą kolejne odpowiedzi. Czym innym empiria faktów społecznych (np. obiegi kulturowe), czym innym rekonstruowanie systemów hierarchizujących kulturę, a czym innym analiza semantyczna czy syntaktyczna tekstów w niej funkcjonujących. Pominięcie tych różnic oznacza niedostrzeżenie faktu, że dla badacza kultury czasem bardziej znaczące jest zjawisko niezrozumienia w danej subkulturze odbioru niż analiza prawidłowych znaczeń tekstowych, które mogłyby nigdy nie uzyskać społecznej powszechności. Wydaje mi się, że semiotycy radzieccy często zakładają całkowitą identyfikację tego, co indywidualne w tekście i tego, co powszechne w odbiorze, łatwo zastępują znaczenia tekstów ich funkcjami i społeczną akceptacją, o której wypowiadają się na podstawie analizy tychże znaczeń. Szczególnie istotny jest tu moment „metodologicznego przejścia” od opisu zjawisk historycznych do formuł opisowo-typologicznych, od interpretacji faktów ograniczonych czasem historycznym do wniosków o mechanizmie kultury w ogóle.

Problem czasu historycznego należy do najbardziej charakterystycznych kłopotów semiotyków kultury. Jeśli bowiem kulturę rozpatrywać jako nie dziedziczną pamięć, jako zapis minionych doświadczeń społecznych, to kultura nieodwołałnie okazuje się zamkniętą przeszłością, a tym samym kultura i terażniejszość stają się pojęciami rozłącznymi. Proszę zwrócić uwagę, że identycznie postępuje Toporow, określając historię jako naukę o *przeszłości* (s. 136). Skoro kultura nie jest nigdy dla nikogo współczesnością, to nie sposób komunikować się w jej obrębie. (Charakterystyczne, że mówi się w pracach

radzieckich o komunikacji międzysystemowej, a nie międzyjednostkowej). Tym samym więc żaden podmiot nigdy nie może uczestniczyć w kulturze, jako że nie stanowi ona jego biograficznej terażniejszości. Jednocześnie jego kulturowa aktywność zawsze stoi pod znakiem zapytania, gdyż każda Przyszłość władna jest jej nie uznać w imię norm własnych. Tak więc wszelka działalność kulturowa okazuje się jakby nieprawomocna, pozbawiona jakichkolwiek gwarancji trwałości w kulturze.

Koncepcja kultury jako zbioru tekstów zalegalizowanych *ex post*, jako przeszłości, prowadzi w konsekwencji do wykluczenia pojęcia kulturowego uczestnictwa. Nie sposób bowiem mówić o kulturotwórczej aktywności, skoro kultura jest dana jak tekst słowny — można go nie zaakceptować, ale nie można nic w nim zmienić. Można go co najwyżej zapamiętać lub zapomnieć — i to już prawie wszystko, co proponuje Łotman. Ale nawet zapamiętanie oznacza tylko „utrwalenie w pamięci”, a więc wiedzę o tym, że coś jest — kogóż jednak to satysfakcjonuje? Kogóż — wracam do mechanizmu semiotycznego — satysfakcjonuje kultura, w której nawet nie ma miejsca na podmiotową aktualizację, skoro wykluczono możliwość reorganizacji tekstów pamięci? Kultura taka — lub jej terażniejszość — jest swoistą próżnią, albowiem brak w niej praktyk społecznych, jest bierną recepcją zastanych uporządkowanych hierarchii. Taki porządek teoretyczny opisuje rzeczywistość, w której istnienie utożsamione zostało z wymiernością nieomal statystyczną, a metajęzyk semiotycznego opisu pomija wiele kwestii istotnych dla wiedzy o kulturze, jak choćby zagadnienie dynamiki kulturowej, mechanizmów innowacji czy zmian systemów wartości. Ale do tego jeszcze powrócę. Jednym z ważniejszych problemów prac semiotycznych jest — jak się zdaje — określenie relacji między czasem historycznym a tym, co pamięć zbiorowa sankcjonuje jako kulturę. Próby przewyciężenia czasu historycznego tekstowym utrwaleniem, próby włączenia tekstów zapomnianych w obieg świadomości społecznej okazują się różnymi stronami walki o kulturę jako walki o pamięć. Jednocześnie kategoria czasu historycznego wielokrotnie interweniuje w sam tok teoretycznych wywodów. I tak ciekawa jest sprzeczność między koncepcją kultury generującej teksty własnej autoświadomości a koncepcją uczestnika kultury pozbawionego kulturowej samoświadomości. Dla tego ostatniego kultura nie istnieje nigdy *in statu nascendi*, jest zawsze dokonana, nieruchomą pamięcią o przeszłości. Tym samym między wypowiadającym sądy o kulturze a kulturą samą istnieje jakby taka relacja rozłączności, jak między metajęzykiem a przedmiotem opisu. Ale w tej sytuacji wypadałoby w ogóle wykluczyć jakiegokolwiek kategorie samoświadomości kulturowej, które zawsze są diagnozami jakiegoś tu i teraz i samookreśleniem się ze względu na terażniejszość. Tymczasem, o czym wspomniałem, Łotman i inni badacze operują kategorią automodeli kultury

czy samoprzedstawiania się kultury samej sobie. Jest tak, jakby podmiotom w kulturze odebrano lustro czasu teraźniejszego, a kulturze pozostawiono możliwość przeglądania się w nim. Kultura taka okazuje się więc strażnikiem samej siebie, przestrzenią „samosięstrzegącą”, strażnikiem własnej teraźniejszości, z której pragnie uczynić wieczne uniwersum. To zaś, czego nie chce wpuścić z zewnątrz, jest zawsze nowym systemem wartości. Dążąc do *aksjologicznej homeostazy*, za wszelką cenę utwierdza własną stabilność. Jak w takim razie pojawiają się zmiany w kulturze? Mówi się o mechanizmie semiotycznym, o „leksyce” i „gramatyce” kultury, o zwiększeniu liczby klatek pamięci, o zapominaniu tekstów kulturowych itp. Tylko jednocześnie brak wyjaśnień dotyczących rodzajów sprzężeń między różnymi faktami kulturowymi, nie wiadomo, jak i dlaczego, w jakim celu, a przede wszystkim, co lub kto decyduje o zmianach kulturowych. Jest to zapewne konsekwencja opisów podkreślających konfliktowość między różnymi typami kultury, a traktujących poszczególne kultury jako pozbawione wewnętrznych napięć, a zarazem skutek wyjaśniania akceptacji czy dezakceptacji tekstów kultury, bez uwzględnienia kulturowych czy historycznych motywacji. Otóż *mechanizm semiotyczny kultury okazuje się tak sprawny, że czasem zdaje się, iż to teksty decydują o istnieniu lub nieistnieniu innych tekstów, systemy — o systemach, a wewnątrztekstowa semantyka o funkcjonowaniu tekstów w pamięci zbiorowej*. Semiotyka jakby chyłkiem przebiega obok faktyczności historii.

Teksty kultury — twierdzą semiotycy — funkcjonują dlatego, bo zaspokajają potrzeby społeczne. Trzeba by zatem powiedzieć — trochę w duchu wyjaśniania Malinowskiego — że parady wojskowe Piotra I istniały dlatego, ponieważ istniała społeczna potrzeba parad. Dobrze jest czasem przyjrzeć się Empirii egzemplifikującej Teorię. W języku semiotyki przełomowe zmiany w kulturze opisywane są przy pomocy takich formuł, jak „wytworzenie się nowych znaków”, „spotęgowanie znakowości form istniejących”: „zmiany systemowe”, „kultura wyłącza z siebie teksty” itp. Tymczasem wszystkie informacje historyczne (nazwijmy je za Piatigorskim — subtekstowe) powiadają o czymś zgoła odmiennym. Zmiany dokonywane były nie przez samoregulację anonimowego, bezpodmiotowego mechanizmu semiotycznego kultury, lecz na mocy praktyk bardzo konkretnych. To, co w języku semiotyki opisywane jest tak, jakby chodziło o powstanie społeczności plemienną, w faktyczności historii działa się w wymiarze ściśle podmiotowym. Bo oto gdy mamy do czynienia z „wytworzeniem się nowych znaków”, mowa o rozkazie Piotra I, aby pod karą śmierci bojarzy zgolili brody, gdy mowa o „spotęgowaniu się form istniejących”, chodzi o carski przymus organizowania parad wojskowych, gdy z kolei mowa, iż „kultura sama wyłącza z siebie określone teksty”, chodzi o ściśle

określone rozkazy samodzierżawcy. Przykłady — jak wiadomo — można mnożyć. Otóż skoro kulturę określa się jako trwałą pamięć społeczną i jeśli jednocześnie okazuje się ona rezultatem walki o tekstowość, to nieustannie mamy do czynienia z próbami odpowiedzi na pytanie, jak to, co historycznie zaistniało, staje się kulturowo trwającym.

Łotman i inni autorzy powiedzieliby, że mamy do czynienia z przekładem, ale pytanie, kto dokonuje owego przekładu, odsyła nas w domenę praktyk społecznych. Tym samym każe się myśleć o relacji między *mechanizmem* semiotycznym a autorytarnością podmiotowych rozwiązań kulturowych, np. Piotra I. Na marginesie warto chyba zauważyć, że pojęciu „kultura” nie zawsze przypisywany jest stały zakres. I tak np. kiedy mowa o „kulturach nazistowskich XX wieku” — termin „kultura” pseudonimuje zjawiska znacznie węższe — politykę, ideologię, czasem określony system filozoficzny. Konsekwencją takich wąskich znaczeniowo użyć jest opisywanie typów różnych kultur, gdy — jak się zdaje — zasadnie można by mówić o różnych tendencjach w obrębie tej samej kultury. Wspomniałem poprzednio o pewnej synekdochiczności znaczeń reprezentujących zjawiska kultury. Można by także mówić o *nie zawsze oczywistej ekwiwalentyzacji* twierdzeń określających kulturę. Na przykład — mówi się, że „kultura jest całością tekstów” i że „kultura jest zbiorową pamięcią”. Pierwsze określenie ma charakter całkowicie kumulatywny („całością”), drugie — jawnie selektywny, albowiem — o czym piszą też semiotycy — Pamięć Zbiorowa *nie pamięta* o całościach tekstów. Jeśli więc „kultura jest walką o pamięć”, to problem polega na tym, aby ów „całością tekstów” włączyć w „całością pamięci”, która jakże często podlega przymusom zapominania. Ale jednocześnie do zupełnie innych wniosków o danej społeczności doprowadzi nas badanie kultury jako „zbiorowej pamięci” tej społeczności, a do innych — badanie kultury jako całości nagromadzonych wcześniej tekstów.

Stefan Żółkiewski podkreśla w „Przedmowie”, że analizy semiotyczne umożliwiają przerwanie zaczarowanego kręgu dowolności w interpretowaniu znaczących tworów kultury, że wielką zdobyczą semiotyki jest umiejętność sformułowania warunków poprawności swoich operacji interpretacyjnych i że w konsekwencji semiotyka otwiera perspektywę porównawczych badań kultury jako całości. Wysiłek semiotyków zmierza do zaproponowania jednego sposobu badawczego opisu heterogenicznych zjawisk kultury i do możliwości porównywania takich jednorodnych opisów. U podstaw zaś wszelkiej refleksji semiotycznej znajduje się rozróżnienie modeli świata badacza i badanego tekstu. W istocie — prymarną operacją we wszystkich pracach jest określenie metajęzyka opisu semiotycznego, ale nie sądzę, by był to tylko problem metodologiczny. Można by powiedzieć, że dla prac radzieckich charakterystyczny jest swoisty

semiotyczny antymimetyzm — ostrzeżenie, by nigdy nie traktować tekstów kultury (ideologii, polityki, filozofii, sztuki itp.) jako rzeczywistości. Ale refleksja ta nie jest nowa w europejskiej humanistyce. „Systemy modelujące”, „modele świata” itp. mają przecież za sobą nie tylko tradycję lingwistyki po de Saussure. Wpisują się chociażby w ten nurt poszukiwań epistemologicznych, któremu patronują reprezentanci najszerzej rozumianej socjologii wiedzy. W koncepcji „systemów modelujących” język semiotyczny jest traktowany jako sejsmograf zjawisk otaczających człowieka. Uwrażliwia na modelujące funkcje wszystkich wytworów społecznych funkcjonujących w kulturze. Nie pozwala traktować świata jako zastygłego w naturalną niezmienną znaczeń. Tym samym semiotyka pragnie być nieustannym apelem o czujność samoświadomości interpretacyjnej wobec każdego systemu perswazyjnego, z jakim styka się współczesny człowiek. Albowiem każdy z tych systemów, modelując rzeczywistość w sposób sobie właściwy, zmierza nieuchronnie do narzucenia światu określonych powinności.

Odkrycie, że społeczny świat kultury jest nieustannie modelowany przez coś lub przez kogoś i że kultura sama taką funkcję modelowania spełnia, jest — jak sądzę — wypowiedzeniem w zupełnie nowym języku teoretycznym niepełnie nowej problematyki filozoficzno-socjologicznej. Także i tej, którą wypowiedzali moderniści, poszukując źródeł społecznych deformacji ludzkich zachowań, kiedy wskazywali — jak i radzieccy semiotycy — że istnieje wokół nas świat narzuconych przymusów, na który zgodzić się nie można, a z którego wyzwolić się nie sposób. Pozostaje tedy nieustanne apelowanie o metodologiczną ostrożność, o ścisły rygorizm w interpretacjach semantycznych, o poszukiwanie przekładalności i paralelności dla norm absolutyzowanych przez każdą kulturę. Myślę, że aktualność prac semiotyków radzieckich polega nie tylko na propozycji badań systemowych w naukach społecznych, na wypracowywaniu instrumentarium analitycznego dla badań nad kulturą, ale także na próbie sformułowania w jednym języku teoretycznym podstawowych pytań należących od dawna do europejskiej tradycji myślenia o kulturze. Stawia się bowiem pytania o funkcje czasu pamięci zbiorowej, o miejsce podmiotu w poznawaniu rzeczywistości znakowej. Semiotyka kultury jest przecież także swoistą epistemologią. Pragnie być przede wszystkim techniką analityczną, tzn. dającym się *powszechnie* stosować zespołem działań badawczych, ale także — zgodnie z pierwotnym znaczeniem „*techné*” — *sztuką* analizy poznawczej. Sztuką, która pragnie być zawsze świadoma swoich ograniczeń i reguł swego postępowania.

Powyższe uwagi można traktować jako niesemiotyczną lekturę semiotycznej metodologii. Spoglądając w semiotyczną przyszłość, trudno chyba nie pamiętać o niesemiotycznej przeszłości problemów nauki o kulturze. Wszak i radziecka semiotyka kultury związana jest

określonym czasem. Ma rację Łotman, kiedy pisze, że każdy język opisu — a więc i semiotyczny — jest w wysokim stopniu informatywny. Albowiem „historycznie ukształtowana kultura wytwarza odpowiedni, właściwy sobie model rozumienia kultury”. Ale to już zupełnie inna historia.

Włodzimierz Bolecki

Irzykowski — ciągle potrzebny

Karol Irzykowski: *Wybór pism krytycznoliterackich*. Opracował Wojciech Głowala. Wrocław 1975 Ossolineum, ss. L + 706.

Wybór pism krytycznoliterackich jest kolejnym przedsięwzięciem edytorskim, mającym choć częściowo (póki nie doczekamy się wydania całości pism krytyka) spłacić dług współczesności w stosunku do Irzykowskiego. Prawie 20 lat temu ukazał się *Cięższy i lżejszy kaliber* ze wstępem Andrzeja Stawara¹, przynosząc na 26 arkuszach wydawniczych (z tego 4 zajął sam wstęp) fragmenty tomów *Czyn i słowo*, *Fryderyk Hebbel jako poeta konieczności*, *Walka o treść*, *Słoń wśród porcelany*, *Beniaminek*, *Lżejszy kaliber* i całość *Prolegomenów do charakterologii*. *Wybór* Głowali na 36 arkuszach wydawniczych (tylko 2 arkusze wstępu) daje prezentację tych samych tomów (z pominięciem tomu *Prolegomena*), a także zawiera dodatkowo 10 tekstów nie przedrukowanych w żadnym z tomów krytycznoliterackich Irzykowskiego (s. 555—684). Te dziesięć artykułów zamieszczonych pod udanym tytułem *Z czynów i słów rozproszonych* stanowi zaledwie 1 (jeden!) procent z nie zebranego jeszcze tysiąca tekstów czasopiśmiennych Irzykowskiego (tyle bowiem, a nie 100, jak błędnie wydrukowano w 7 numerze „Tekstów”, s. 142, wynosi nie objęta reedycją spuścizna znakomitego pisarza).

Stawar, który przed II wojną światową miał z Irzykowskim różnorakie starcia polemiczne, pomniejsza znaczenie autora *Walki o treść*, podkreślając jedynie jędrność stylu i szerokość zainteresowań tego pisarza. Oto konkluzja wywodów Stawara: „Jego spuścizna wprowadza nas w czterdzieści lat rozwoju literatury. Przez ten czas Irzykowski wytrwale zabierał głos w ważniejszych sporach literackich i literacko-społecznych. Uznać go wypadnie w tym względzie za najwszechstronniejszego krytyka epoki”². Natomiast Głowala

¹ K. Irzykowski: *Cięższy i lżejszy kaliber. Krytyki i eseje*. Wybrał, wstępem i przypisami opatrzył A. Stawar. Warszawa 1957.

² A. Stawar: *O Karolu Irzykowskim*. W: Irzykowski: *Cięższy i lżejszy kaliber*, s. 64.