

Katarzyna Machtyl

Od znaku do interpretacji : o hermeneutycznej próbie poszerzenia granic semiotyki : na przykładzie pojęcia symbolu

Studia Kulturoznawcze nr 1 (3), 29-43

2013

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.

KATARZYNA MACHTYL

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Instytut Kulturoznawstwa

Od znaku do interpretacji. O hermeneutycznej próbie poszerzenia granic semiotyki (na przykładzie pojęcia symbolu)

Wstęp

Semiotyka jako dyscyplina naukowa jest – mówiąc możliwie szeroko – zbiorem technik analizy zjawisk znakowych. Obecnie można wyróżnić wiele semiotyk szczegółowych, bazujących na ustaleniach i metodach semiotyki ogólnej, co jest efektem prób zastosowania jej do badania coraz to nowych obszarów rzeczywistości kulturowej, tworzących ją procesów i artefaktów. W obliczu tej semiotycznej ekspansji można odnieść wrażenie, że semiotyka wypracowała uniwersalne narzędzia, które w satysfakcjonujący sposób mogą służyć opisowi, analizie i interpretacji ogółu kulturowych fenomenów. Warto przy tym zauważyć, że podobne są losy innych dyscyplin naukowych, dzielących się na coraz więcej subdyscyplin przedmiotowych. Czy jednak taka postępująca specyfikacja jest dla bazowej dyscypliny korzystna, czy daje wymierne efekty, czy wreszcie ma przed sobą przyszłość?

Nie stawiam tu rozstrzygającej tezy, nie pokuszę się nawet o hipotezę; zamierzam jedynie zaproponować rozwiązanie, które w sytuacji wyczerpywania się możliwości języka semiotycznego i semiotycznych metod badań oraz samego ich przedmiotu wydaje się obiecujące. Mam tu na myśli wysiłki raczej integrujące niż multiplikujące, a jednym z nich są sposoby łączenia semiotyki z hermeneutyką¹, wzajemnego ich uzupełniania się pod względem metodologicznym i heurystycznym. Rzecz jasna oba wymienione sposoby prowadzenia

¹ Chodzi zwłaszcza o ustalenia filozofii hermeneutycznej, po części opierające się na zdobycach hermeneutyki jako zbioru technik interpretacyjnych. Dalej będę się dla uproszczenia posługiwać terminem „hermeneutyka”.

namysłu, z racji swego ugruntowania na polu nauk humanistycznych i społecznych, dzielą obiektywne różnice i z pewnością nie można ich utożsamiać i sprowadzać do jednego. Jednak wzięte razem pod uwagę podczas badania danego wycinka rzeczywistości kulturowej mogą przynieść rezultaty, jakich pojedynczo nie byłby w stanie osiągnąć. Z oczywistych względów studium tego nie sposób przeprowadzić w jednym artykule, dlatego konieczne jest wybranie pewnego zjawiska, którego badanie za pomocą metod semiotycznych i hermeneutycznych jednocześnie przyniosło już na gruncie nauki niezaprzeczalne korzyści, a mianowicie symbolu.

1. O znakowości kultury

Rozpocznę od istoty samej semiotyki, by następnie zastanowić się nad możliwościami jej zastosowania i rozwoju. Pomijając różne sposoby jej rozumienia, począwszy od starożytności, ograniczę się do dwóch filarów, na których opiera się semiotyka współczesna, tj. do koncepcji językoznawcy Ferdinanda de Saussure'a i filozofa Charlesa Sandersa Peirce'a. Wedle de Saussure'a semiologia² jest „nauką badającą życie znaków w obrębie życia społecznego” i miałaby łączyć językoznawstwo z ogółem faktów społecznych³. Dla Peirce'a semiotyka jest formalną nauką o znakach⁴, a te z kolei – „czymś, co dla kogoś zastępuje coś innego pod pewnym względem lub ze względu na pewną własność”⁵. Umberto Eco, budując własną teorię semiotyczną, zauważa, że powinna ona uwzględniać dwa zjawiska: sygnifikacji i/lub komunikacji:

Zamysł semiotyki ogólnej powinien uwzględniać: (a) teorię kodów, (b) teorię tworzenia znaków, przy czym ta ostatnia powinna koncentrować się na wielu rodzajach zjawisk, takich jak powszechne używanie języków, różne rodzaje zachowania interakcyjnego i komunikacyjnego, wykorzystanie znaków w celach wzmiankowania rzeczy lub stanów świata itp. [...] System sygnifikacji istnieje wtedy, gdy istnieje społecznie skonwencjonalizowana możliwość generowania funkcji znakowych [...]. Z drugiej strony, proces komunikacji istnieje wtedy, gdy eksploatuje się możliwości dostarczane przez system sygnifikacji celem realizacji wielu praktycznych potrzeb i ażeby fizycznie wytworzyć wyrażenia⁶.

² Rozróżnienie między semiotyką a semiologią stanowi osobny problem. Zaznaczę tylko, że, wedle jednego z ujęć, semiologia uwzględnia społeczne funkcjonowanie znaków, a semiotyka jest nauką o znakach jako takich.

³ F. de Saussure, *Kurs językoznawstwa ogólnego*, tłum. K. Kasprzyk, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 44, cyt. za: D. Chandler, *Wprowadzenie do semiotyki*, tłum. K. Hallett, Volumen, Warszawa 2011, ss. 18–19.

⁴ Ibidem, s. 19.

⁵ H. Buczyńska-Garewicz, *Znak, znaczenie, wartość. Szkice o filozofii amerykańskiej*, Warszawa 1965, s. 54, za: U. Eco, *Teoria semiotyki*, tłum. M. Czerwiński, Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2009, s. 16.

⁶ Ibidem, ss. 3–4 (podkr. autora).

Tak ogólnie i uniwersalnie zbudowaną teorię łatwo posądzić o imperializm, którego zresztą świadomi są sami semiotycy. U. Eco zauważa, że semiotyka roszcząca sobie prawo do badania całości kultury i tym samym zgłaszająca „wszystko” jako przedmiot swoich badań, może być słusznie krytykowana za arogancję i imperializm. Jednakże „semiotyka zajmuje się wszystkim tym, co może zostać uznane za znak. Znak z kolei jest tym, co można uznać za znaczącą substytucję czegoś innego. To coś nie musi ani istnieć, ani też się pojawiać w jakimś konkretnym momencie, w którym owo coś jest zastępowane przez znak”⁷. Wobec takiego zdefiniowania przedmiotu semiotyki jako dyscypliny zarzut imperializmu wydaje się przesadzony. Autor *Teorii semiotyki* dodaje, że funkcjonowanie w kulturze wymaga przestrzegania praw semiotycznych, a każdy jej aspekt staje się jednostką semantyczną. Tym samym zjawiska kulturowe są treścią pewnej uznanej sygnifikacji. „Z tego powodu – podsumowuje Eco – kultura przyzwala na ciągły proces wymian komunikacyjnych, jeśli funkcjonuje jako system systemów sygnifikacji. Kultura może być badana całościowo w obrębie semiotyki”⁸.

Wobec tak nakreślonego obszaru zainteresowań semiotyki warto przejść do jej współczesnych losów, bowiem, z jednej strony, pozostając wierna paradygmatowi lingwistycznemu, bada ona zjawiska tekstowe, albo – wierna logice – pilnuje, by pozostać nauką formalną. Z drugiej strony, można zauważyć swoisty pansemiotyzm, w imię którego pojęcie znaku zostaje rozmyte i odnoszone do wypowiedzi, tekstu, komunikacji, interakcji czy wreszcie praktyki sensotwórczej⁹. Czy zatem pojęcie znaku zostało przez semiotykę zakwestionowane? Czy możliwe jest, by dyscyplina sama zanegowała przedmiot swoich badań?

2. Zakwestionowanie znaku – ku nowej semiologii?

Kierunek, w jakim podążała współczesna semiotyka, obierając status znaku za kryterium, można zwięźle wyrazić na linii: symbol – znak – *simulacrum*¹⁰. Ostatni etap tej semiotycznej drogi został szczególnie rozwinięty przez myślicieli poststrukturalistycznych, takich jak Jean Baudrillard czy Jean-François Lyotard. Pierwszy z nich pisał wręcz o precesji symulaków, śmierci rzeczywistości i kresie realności, który równoznaczny jest, dodajmy, z kresem samego znaczenia jako konstytutywnego elementu znaku, tak oczywistego dla linii Saussure’owskiej.

⁷ Ibidem, s. 7.

⁸ Ibidem, s. 30.

⁹ U. Eco, *Po drugiej stronie lustra i inne eseje*, tłum. J. Wajs, W.A.B., Warszawa 2012, s. 403.

¹⁰ Por. A. Grzegorzczak, *Wymykanie się symbolom*, w: B. Kotowa, J. Sójka, K. Zamiara (red.), *Kultura jako przedmiot badań*, Wyd. Fundacji Humaniora, Poznań 2001.

Nie ma już nadziei na sens. Bez jakichkolwiek wątpliwości jest właśnie tak, że sam sens jest śmiertelny¹¹. [Epoka symulacji rozpoczyna się – K. M.] przejściem do przestrzeni, której krzywizny nie wyznaczają już ani rzeczywistość, ani prawda; poprzez zniesienie wszelkiej referencyjności, a nawet gorzej – za sprawą jej sztucznego zmartwychwstania w systemach znaków, w tym materiale bardziej rozciągliwym niż sens. [...] Mamy tu raczej do czynienia z zastąpieniem samej rzeczywistości znakami rzeczywistości [...]. Już nigdy więcej rzeczywistość nie będzie miała okazji, by zaistnieć [...]¹².

Wkraczamy w epokę *simulacrum* – znaków bez pierwowzoru, bez początku i bez rzeczywistego odniesienia. Znak staje się nadrzędny wobec rzeczywistości, a ta dopiero – implikacją znaku, wynikiem jego zaistnienia. W obliczu takich przemian J. Baudrillard postulował powołanie nowej semiologii, która ma stanowić podstawę metodologiczną badania rzeczywistości semiotycznej, w której znak został zakwestionowany:

Reprezentacja wychodzi od zasady ekwiwalencji znaku i rzeczywistości, [...] jest podstawowym aksjomatem. Symulacja przeciwnie – wychodzi od utopijności zasady ekwiwalencji, wypływa z radykalnej negacji znaku jako wartości, wychodzi od znaku jako przywrócenia i wyroku śmierci na samą możliwość referencji. Podczas gdy przedstawienie stara się wchłonąć symulację, interpretując ją jako fałszywą reprezentację, symulacja pochłania cały gmach przedstawienia jako symulakr¹³.

Gdy zakwestionowana zostaje relacja referencji, gdy zanegowany jest sam znak, można mówić o nowej semiologii. Wprowadzenie kategorii „trans”, poruszanie się ponad opozycjami, zniesienie dychotomii staje się przyczynkiem powołania nowej, specyficznej semiologii, która jest zbudowana nie na diadycznych relacjach znaku do rzeczywistości, ale na niereferencyjnym, swobodnym obiegu znaków¹⁴. To już niezwykle ryzykowna koncepcja, niebezpieczna dla racji bytu samej semiotyki. Z pomocą przychodzi jednak U. Eco, który zauważa:

Semiotyka ogólna zajmuje się nie rodzajami naturalnymi, sztucznymi czy funkcjonalnymi, lecz stosunkiem mediacji, warunkami, na których działanie interpretacyjne może zidentyfikować każdy przedmiot jako byt semiotyczny. Przed wystąpieniem dyskursu semiotycznego, który je konstytuuje, znaki nie istnieją¹⁵.

Zatem to znalezienie się na początku procesu interpretacyjnego konstytuuje przedmiot jako znak, taka lub inna interpretacja powołuje znak, nadaje

¹¹ J. Baudrillard, *Symulakry i symulacja*, tłum. S. Królak, Sic!, Warszawa 2005, s. 196.

¹² Ibidem, s. 7.

¹³ Ibidem, s. 11 (podkr. autora).

¹⁴ J. Baudrillard, *O uwodzeniu*, tłum. J. Margański, Sic!, Warszawa 2005, s. 101.

¹⁵ U. Eco, *Po drugiej stronie lustra...*, s. 412.

przedmiotowi rys semiotyczny i kulturowo znaczący¹⁶. U. Eco podkreśla też, że należy wrócić do początków semiotyki, by przekonać się, że – stworzona do ujmowania zjawisk naturalnych – dopiero później znalazła ona zastosowanie w badaniu zjawisk językowych. To z kolei pozwala stwierdzić, że: między znakiem a znaczeniem nie zachodzi stosunek ekwiwalencji, lecz implikacji, co otwiera przed semiotyką zupełnie nowe obszary¹⁷.

3. Interpretant, interpretator, interpretacja

Zmierzając ku zapowiedzianym w tytule rozważaniom, przejdę teraz do całkiem innego naukowego dyskursu, by następnie ponownie sięgnąć do Eco. Swoisty kryzys semiotyki zauważyli autorzy tekstu *Słowo wstępne. Kłopot zwany kulturoznawstwem*, pisząc o zmierzchu paradygmatu formalno-strukturalno-semiotyczno-fenomenologicznego¹⁸. W obliczu wyczerpywania się owego podejścia hermeneutyka zdaje się być niezwykle pomocną, a nie zawsze docenianą, perspektywą teoretyczną. Jak zauważa Michał Januszkiewicz:

[...] hermeneutyka, będąc językiem nie do końca docenianym w refleksji kulturologicznej, pozwala właśnie ugruntować [...] kulturologię od innej strony, niż czyni to antropologia kultury odnajdująca własną tradycję w przeobrażeniach myśli Kantowskiej¹⁹.

Umberto Eco zaś w jednoznaczny sposób nobilituje interpretację. Mimo widocznych podobieństw interpretacji i hermeneutyki nie należy ich utożsamiać, pierwsza z nich bowiem, mówiąc najprościej, jest praktyką, druga – perspektywą teoretyczną w ramach filozofii. Włoski semiolog powołuje się na Peirce'a, który – upraszczając – poprzez dodanie do diadycznej relacji znakowej znaczące – znaczone, ufundowanej przez de Saussure'a, trzeciego elementu, jakim jest interpretant, całkiem przeformułował dotychczasowe myślenie o procesach semiotycznych. Trzeba jednak unikać częstego błędu: „Interpretant nie jest interpretatorem [...]. Interpretant jest tym, co gwarantuje ważność znaku, nawet pod nieobecność interpretatora”²⁰. Interpretant jednego znaku może być określony tylko za pomocą interpretanta innego znaku, który z kolei ma inny interpretant możliwy do określenia jedynie poprzez jeszcze

¹⁶ Ibidem, ss. 414–415.

¹⁷ Ibidem, s. 420.

¹⁸ Zob. W. J. Burszta, M. Januszkiewicz, *Słowo wstępne. Kłopot zwany kulturoznawstwem*, w: W. J. Burszta, M. Januszkiewicz (red.), *Kulturo-znawstwo. Dyscyplina bez dyscypliny?*, Wyd. SWPS „Academica”, Warszawa 2010, s. 17.

¹⁹ M. Januszkiewicz, *Nauki o kulturze a hermeneutyka*, w: W. J. Burszta, M. Januszkiewicz (red.), *Kulturo-znawstwo...*, s. 135.

²⁰ U. Eco, *Teoria semiotyki*, s. 73.

inny interpretant. Takie rozumienie znaku, jako nieustannych odniesień, implikuje proces nieograniczonej semiozy, *ad infinitum*²¹. To zaś, zdaniem Eco, kształtuje także procesy sygnifikacji i komunikacji oraz pozwala stwierdzić:

Semioza wyjaśnia się sama przez się; taka ciągła cyrkulacja jest normalnym warunkiem sygnifikacji i pozwala komunikacji używać znaków w celu wzmiankowania rzeczy. [...] Co więcej, idea interpretanta raz jeszcze pokazuje, że w życiu kultury każda jednostka może dążyć do stania się zarówno znaczeniem, jak i nośnikiem znaku²².

Dla porządku przytoczę jeszcze myśl samego Peirce'a. Znak wedle niego²³ jest triadyczną relacją znakową, łączącą środek przekazu, przedmiot zewnętrzny i znaczenie. Triada ta stanowi nierozdzieloną całość, a jej istotą jest zapośredniczenie dwóch elementów przez trzeci, czyli zjawisko mediacji i reprezentacji poprzez mediację. Co więcej, jak wskazywał Eco, triada posiada zdolność do samoreprodukcji – jeden interpretant prowadzi do innego, jedna triada wskazuje na drugą, stając się początkiem nieskończonego łańcucha interpretacji. Te ustalenia już na tym etapie pozwalają, choćby na bardzo ogólnym poziomie, zestawzić koncepcję znaku Peirce'a z głównymi założeniami hermeneutyki.

Reprezentamen jest podmiotem relacji triadycznej, będącym w stosunku do drugiego, zwanego jego przedmiotem, dla trzeciego, zwanego jego interpretantem. Ta triadyczna relacja polega na tym, że reprezentamen określa swój interpretant w taki sposób, by znajdował się w takiej samej triadycznej relacji wobec tego samego przedmiotu dla innego interpretanta²⁴.

Elementy znaku Peirce określa także za pomocą kategorii liczb porządkowych: Pierwszy jest znak, a więc reprezentamen, który znajduje się w relacji do Drugiego, czyli swojego przedmiotu, i tym samym określa Trzecie – swój interpretant²⁵. U. Eco zauważa, że dzięki takim właściwościom znak pozwala zawsze poznać coś więcej niż siebie samego, chociażby w zależności od kontekstu. „Wystarczy uznać, że znak nie jest (jedynie) tym, co zastępuje coś innego, jest przede wszystkim – i nade wszystko – tym, co zastępuje swoje możliwe interpretacje. Jest znakiem to, co może być interpretowane”²⁶.

²¹ Ibidem.

²² Ibidem, ss. 76–77.

²³ Podają za: H. Buczyńska-Garewicz, *Semiotyka Peirce'a*, Polskie Towarzystwo Semiotyczne, Warszawa 1994, ss. 41–43.

²⁴ *Collected Papers of Charles S. Peirce*, t. I–VI, red. Ch. Hartshorne, P. Weiss, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1931–1935, t. I, par. 541, za: H. Buczyńska-Garewicz, *Semiotyka Peirce'a*, s. 43.

²⁵ Ibidem, s. 44.

²⁶ U. Eco, *Po drugiej stronie lustra...*, ss. 423–424.

4. Interpretować, by uczestniczyć. Semiotyczno-hermeneutyczna logika kultury

Refleksja hermeneutyczna koncentruje się na uniwersum intertekstualności i wzajemnych odniesień, kulturowej tradycji i historii. Wszystko to, zgodnie z modelem koła hermeneutycznego, musi być dostępne umysłowi poznającemu, co staje się możliwe właśnie w świetle semiotycznej koncepcji nieograniczonej semiozy. Umberto Eco pisze wręcz o kulturowej logice interpretacji, zbudowanej na prawach semiotycznych i semiotycznej kalkulacji częstotliwości. To ona pozwala przewidywać zdarzenia i kształtuje nawyki interpretacyjne uczestników kultury. Należy mieć na uwadze, że – jak zaznacza Eco – Peirce swojej koncepcji łańcucha interpretantów nie odnosi wyłącznie do pojedynczych znaków i zjawisk werbalnych. Dotyczy ona także całych kompleksów znakowych, wypowiedzi, fenomenów wizualnych czy zachowań. Interpretacja staje się aktem czysto semiotycznym. Eco przenosi także swoje rozważania na grunt holistycznie ujmowanych nauk i – w nawiązaniu do koncepcji form symbolicznych Ernsta Cassirera – pisze:

Nauki o człowieku muszą [...] tworzyć symbole (teorie, interpretacje) w odniesieniu do systemów form symbolicznych. [...] nauki o kulturze odnoszą się do stosunków formalnych pomiędzy formami symbolicznymi²⁷.

Semiotyczny podział nauk, wedle włoskiego semiologa, byłby zatem następujący: nauki o naturze jako te, które są interpretacjami danych, oraz nauki o kulturze, które są interpretacjami interpretacji, a więc interpretacjami drugiego stopnia, a nawet stopnia n^{28} .

Opuszczając teren semiotyki, przejdę do zagadnień interpretacji jako warunku bycia w kulturze w ujęciu innych badaczy. Autorem, który poświęcił wiele pism pojęciom niezwieńczonej interpretacji, także przez pryzmat procesów semiotycznych, jest Michaił Bachtin. W szkicu Michała Januszkiewicza czytamy takie słowa rosyjskiego literaturoznawcy:

[...] w takim właśnie dialogowym zderzeniu wydarza się sens, który nie jest tym samym co znaczenie. Znaczenie ma charakter monologowy, wiąże się z obiektywizacją. Tymczasem sens jest żywy, wyrasta z odpowiedzi, jakiej udzielam na pytanie płynące od innego. Zarazem sens nie daje się domknąć: jest nieskończony, stale przebywa w ruchu, nie jest też jeden, sam w sobie, lecz bierze udział w dialogicznej grze²⁹.

²⁷ Ibidem, s. 436.

²⁸ Ibidem, s. 437.

²⁹ M. Bachtin, *Notatki z lat 1970–1971 (wybór)*, w: idem, *Estetyka twórczości słownej*, tłum. D. Ulicka, Warszawa 1986, ss. 494–500, za: M. Januszkiewicz, *Nauki o kulturze a hermeneutyka*, w: W. J. Burszta, M. Januszkiewicz (red.), *Kulturo-znawstwo...*, s. 143.

Konstatację tę należy rozumieć w ujęciu antropologicznym i komunikologicznym, dotyczy ona bowiem sytuacji negocjowania znaczeń z Innym, spotkania z nim i rozumienia go jako jednostki. Warto jednak zauważyć, że *implicite* hermeneutyczna³⁰ myśl Michaiła Bachtina pozostaje w bliskiej korelacji z semiotyką; badacz ten zauważa powszechność znaków w świecie, zjawisko, które można nazwać semiozą kultury. Rozwijając jego myśl, Lech Witkowski pisze:

Kulturę scalają żywi ludzie, usiłując integrować jej wątki w indywidualnym byciu w świecie, oraz wszelkie wspólnoty, w których te wątki występują w symbiozie, przeciw tendencjom do fragmentaryzacji i autonomizacji poszczególnych dziedzin³¹.

Bachtin twierdzi, że człowiek otoczony jest zewsząd różnymi znakami, a proces poznania nigdy nie jest bezpośredni, lecz zapośredniczony właśnie przez owe znaki. Takie ujmowanie problemu prowadzi autora do stwierdzenia, że kultura to pula sensów³², a człowiek nieustannie się komunikuje, co jednocześnie oznacza uczestnictwo w niezwieńczonym dialogu. Co więcej, dialog nie jest wyłącznie atrybutem jednostki, ale także polisemicznych tekstów, które dialogują ze sobą, wywołując intertekstualność³³. Warto więc zatrzymać się nad Bachtinowskim ujęciem tekstu jako wytworu ludzkiej działalności semantycznej, który cechuje się polifonią, zawiera w sobie bowiem znaczenia ukryte i jawne, które się w nim otwierają, ponadto zawsze ma jeszcze do dyspozycji sensory zapomniane. Skumulowane ślady znaczeń aktywują się niejako w każdym pojedynczym zastosowaniu języka, w rozmaitych kontekstach. Implikacją przywołanego rozumowania literaturoznawcy jest specyficzna koncepcja wypowiedzi jako ogniwa, które nigdy nie jest końcowe i izolowane i które wymaga zarówno wypowiedzi poprzedzającej, jak i po niej następującej:

Każda poszczególna wypowiedź jest ogniwem w łańcuchu kontaktów językowych. [...] Wypowiedź jest skierowana nie tylko na swój przedmiot, ale i w stronę ujmującej ten przedmiot cudzej mowy. Nawet najdelikatniejsza aluzja do cudzej wypowiedzi dialogizuje mowę. [...] Wypowiedź styka się nie tylko z poprzednimi, ale i z następnymi ogniwami językowego obcowania. [...] Rola innych, dla których przeznaczona jest wypowiedź, ma, jak wiemy, niezwykle doniosłe znaczenie. [...] Ci inni, dla których nasza myśl staje się faktyczną myślą po raz pierwszy [...], to nie bierni słuchacze, lecz aktywni uczestnicy językowego porozumienia. Mówiący

³⁰ M. Bachtin nie jest zaliczany do grona hermeneutów, nie jest także przedstawicielem nurtu filozofii hermeneutycznej, jednak bezsprzecznie można dostrzec w jego myśli rys hermeneutyczny.

³¹ L. Witkowski, *Uniwersalizm pogranicza. O semiotyce kultury Michaiła Bachtina w kontekście edukacji*, Wyd. Adam Marszałek, Toruń 2000, s. 103.

³² Ibidem, s. 111.

³³ Ibidem, ss. 123–127.

od samego początku oczekuje na ich odpowiedź, aktywne współodpowiadające rozumienie. Cała wypowiedź wychodzi niejako na spotkanie takiej odpowiedzi³⁴.

Z myślą Bachtina poniekąd koresponduje późniejsza chronologicznie koncepcja semiosfery Jurija Łotmana, która, zakładając dynamikę i różnorodność, akcentuje wielość interpretacji i wielowymiarowość zjawisk tworzących semiosferę. „Wewnętrzna niedookreśloność struktury [tekstu – K. M.] wytwarza pod wpływem kontaktów z nowymi kontekstami rezerwę dla jego dynamiki”³⁵. Widać tu elementy zbieżne z myślą M. Bachtina: oto każda rzeczywistość kulturowa pełna jest nie tylko własnych tekstów, ale także tych wywodzących się z innych tradycji kulturowych. Teksty te, pozostając ze sobą w dialogu, poprzez wzajemną obecność i zmienność kontekstów uzyskują nowe znaczenia. Posiadają one także – jak sam symbol – zdolność pamięci, dzięki czemu zachowują tradycję kulturową i nie tylko nie tracą swojego znaczenia, ale wzbogacają się o nowe³⁶. Niezwykle istotna dla niniejszych rozważań jest także niedookreśloność tekstu, z którą wiąże się konieczność jego częściowego niezrozumienia. Jak pisze J. Łotman:

[...] nie tylko zrozumienie, ale i niezrozumienie jest koniecznym i pożytecznym warunkiem komunikacji. Tekst absolutnie zrozumiały jest zarazem tekstem absolutnie bezużytecznym. Absolutnie rozumiały i rozumiejący interlokutor byłby wygodny, ale niepotrzebny, gdyż [...] obcowanie z nim nie zwiększyłoby mojej wiedzy³⁷.

Pełne zrozumienie oznacza zatem petryfikację, zamyka bowiem na inne interpretacje, nie wzbogaca rozumienia u odbiorcy, nie pozwala na odnajdywanie nowych znaczeń. Semiosfera jest, w ujęciu Łotmana, pojęciem, które może być argumentem dla krytyków semiotycznego imperializmu, o którym na początku była mowa:

Świadome życie ludzkie, czyli życie kultury [...] potrzebuje szczególnej struktury przestrzeni-czasu. Kultura organizuje siebie w formie określonej przestrzeni-czasu i poza taką organizacją istnieć nie może. Organizacja ta realizuje się jako semiosfera i jednocześnie za pomocą semiosfery³⁸.

Semiosfera byłaby zatem środowiskiem życia człowieka jako istoty sensotwórczej, która uczestniczy w kulturze będącej pulą sensów. Umberto Eco powiedziałby, że zachodzą tu semiotyczne prawa i jednostki semantyczne. Nie-

³⁴ M. Bachtin, *Estetyka twórczości słownej*, za: E. Czaplejewicz, E. Kasperski, *Bachtin. Dialog – język – literatura*, PWN, Warszawa 1983, ss. 126–127.

³⁵ J. Łotman, *Uniwersum umysłu. Semiotyczna teoria kultury*, tłum. B. Żyłko, Wyd. Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2008, s. 78.

³⁶ Ibidem.

³⁷ Ibidem, s. 154.

³⁸ Ibidem, s. 210.

zwykle ważne jest to, że cała semiosfera poprzecinana jest wielopoziomowo i wielowymiarowo, horyzontalnie i wertykalnie, różnymi granicami, którymi mogą być języki czy nawet same teksty, w różnych semiosferach przyjmujące różne znaczenia. Bo trzeba też mieć na uwadze to, że nie ma jednej uniwersalnej semiosfery, a raczej zespół różnorodnych semiosfer, wchodzących bądź nie w interakcje. Podsumowując dotychczasowe rozważania, warto przytoczyć końcowe słowa Michała Januszkiewicza z przywoływanego już artykułu:

Hermeneutyka [...] pogrążona w wielogłosowym dialogu, apelująca o prymat doświadczenia nad teorią, z uporem mówi jedynie, że to, o co nam chodzi, to podejmowanie interpretacyjnych prób orientacji w otaczającym nas świecie. Świecie kultury³⁹.

5. Symbol jako znak zinterpretowany

Dla precyzji wywodu powrócę jeszcze do *stricte* semiotycznej myśli Charlesa Sandersa Peirce'a, aby przypomnieć jego trójpodział znaków. Relację *signans* – *signatum* semiotyk uznaje za związek przyczynowy, w którym to przedmiot determinuje znak, nigdy zaś odwrotnie. Biorąc za kryterium stosunek, w jakim znak powiązany jest ze swym przedmiotem, a więc charakter odniesienia przedmiotowego (wewnętrzna trychotomia Drugiego) Peirce wyróżnia kolejno: znaki ikoniczne (stosunek podobieństwa – metafora), wskaźniki (faktyczna, materialna zależność, uczestniczą w tym, co wskazują – metonimia) i symbole (związek konwencjonalny, a więc związek idealny oparty na ogólnym prawie) i stwierdza:

Jeśli znak jest ikoniczny, to scholastyk mógłby powiedzieć, że *species* przedmiotu emanuje z niego i znajduje się w tym znaku. Jeśli znak jest wskaźnikiem, to możemy o nim myśleć jako o fragmencie oderwanym od swego przedmiotu; oba są w swym istnieniu jedną całością lub częścią takiej całości. Jeśli znak jest symbolem, to możemy pomyśleć o nim jako o ucieleśnieniu *ratio* lub idei przedmiotu, która z niego wyemanowała⁴⁰.

Warto doprecyzować samo rozumienie symbolu jako istotnego dla dalszych rozważań. Wedle Peirce'a symbol jest znakiem, który odnosi się do denotowanego przedmiotu na zasadzie prawa, znakiem ogólnym, działającym przez swoje repliki. Co więcej, także przedmiot, do którego odnosi się symbol, ma ogólny charakter:

³⁹ M. Januszkiewicz, *Nauki o kulturze...*, s. 152.

⁴⁰ *Collected Papers of Charles S. Peirce*, t. II, par. 249, za: H. Buczyńska-Garewicz, *Semiotyka Peirce'a*, s. 65.

To, co ogólne istnieje poprzez indywidualne konkrety, które określa. Muszą zatem istnieć jednostkowe rzeczy, które symbol denotuje, choć przez „istniejące” rozumiemy możliwe światy imaginacyjne, do których symbol się odnosi⁴¹.

Hanna Buczyńska-Garewicz stwierdza, że symbolem może być więc jedynie *universale*, jednostkowa czy konkretna myśl, jakość czy zdarzenie nie mają właściwości symbolu. Denotacja nie jest tu faktycznym związkiem między *signans* a *signatum*, lecz ma charakter konieczny, charakter prawa; nie jest to prosta zależność, ale związek trwały. Symbol w tym ujęciu jest więc ideą, do swego przedmiotu, którym może być jedynie idea, odnosi się idealnie (nie realnie). Dla porządku trzeba zauważyć, że Peirce'owska klasyfikacja znaków nie jest rozłączna, przeciwnie – filozof pisze o swoistej stopniowości znaku: znak ikoniczny jest jedynie możliwością znaku, która bez interpretującej go myśli nie może się zrealizować; wskaźniki z kolei zawierają w sobie elementy ikoniczne, a symbole – zarówno elementy ikoniczne, jak wskaźnikowe, przy czym się do nich nie redukują. Symbol jest tym samym jedynym znakiem w pełnym tego słowa znaczeniu, a więc interpretującą myślą⁴². Wskazywanie kolejnych zbieżnych elementów koncepcji semiotycznej Peirce'a z myślą hermeneutyczną, realizujących się w pojęciu symbolu, jest już, jak sądzę, zbędne w obliczu tych czytelnych paralelizmów.

Wobec tak nakreślonego rozumienia symbolu jako specyficznego znaku nowego wymiaru nabiera jego Bachtinowskie ujęcie:

Przejście obrazu w symbol nadaje mu, jeśli chodzi o sens, szczególną głębię i perspektywę. Treść prawdziwego symbolu – za pośrednictwem połączeń sensownych – koresponduje z ideą jedności całego świata, z pełnią uniwersum kosmicznego i ludzkiego. Każde poszczególne zjawisko jest zanurzone w żywiole początków istnienia. [...] Wszelka interpretacja symbolu sama staje się symbolem, tyle że nieco bardziej zrationalizowanym, czyli zbliżonym trochę do pojęcia⁴³.

Pogłębianie sensu symbolu za pomocą innych sensów (interpretacja filozoficzno-artystyczna) odbywa się na drodze poszerzania kontekstu, wyjaśnianie struktur symbolicznych oddala się więc w nieskończoność symbolicznych sensów, *ad infinitum*. Warto wspomnieć jeszcze o ujęciu symbolu w pismach Jurija Łotmana. Zainteresowanie symbolem na gruncie tartusko-moskiewskiej szkoły semiotycznej zostało wywołane przemijaniem swego rodzaju mody intelektualnej, obierającej za swój przedmiot cybernetykę i teorię informacji. W ten paradygmat wpisywało się rozumienie znaku w kontekście funkcji prze-

⁴¹ Ibidem, s. 63.

⁴² Ibidem, ss. 65–69.

⁴³ M. Bachtin, *K mietodologii literaturowiedienija*, za: E. Czaplejewicz, E. Kasperski, *Bachtin. Dialog...*, s. 237.

kazywania i odbierania komunikatów. Przejście od tak rozumianego znaku, a więc sygnału, do symbolu Łotman ujmuje jako przejście od kodu do języka:

[...] zamiana terminu „język” na termin „kod” nie jest całkiem bez znaczenia, jak się wydaje. Termin „kod” zawiera wyobrażenie o strukturze dopiero co stworzonej, sztucznej i wprowadzonej na mocy zawartej w określonym momencie umowy. Kod nie zakłada historii, czyli psychologicznie orientuje nas na język sztuczny, który właśnie jest traktowany jako idealny model języka w ogóle. Natomiast „język” nieświadomie wzbudza w nas myśl o historycznej ciągłości istnienia. Język to kod plus jego historia⁴⁴.

Bogusław Żyłko przejście od kodu do języka określa wprost jako przejście od sygnału do symbolu. Podkreślenie czynnika pamięci i historii jest kluczowe dla tej koncepcji, dlatego zaznaczam je, by za chwilę do niego powrócić. Symbol jest tu rozumiany jako tekst. Szkoła tartusko-moskiewska wypracowała złożone i poznawczo użyteczne pojęcie tekstu, w tym tekstu kultury; wskażę jedynie te jego elementy, które są istotne dla pojęcia symbolu. W planie wyrażania i w planie treści (co można utożsamiać ze znaczącym i znaczonym) symbol stanowi zawsze pewien tekst, a więc posiada jedno znaczenie i wyraźną granicę, jednoznacznie oddzielającą go od otaczającego kontekstu semiotycznego. Ponadto, co odwołuje się już do kategorii pamięci, zawiera w sobie zawsze jakąś archaiczność, przejawiającą się w zdolności do przechowywania obszernych i ważnych dla danej kultury tekstów. Wreszcie, symbol nigdy nie przynależy do jednej epoki, przeciwnie – „migrując” między epokami, stanowi znakomity łącznik między nimi, przenosi twory semiotyczne (takie jak teksty czy schematy) z jednej warstwy kultury do drugiej, integrując ją, wzmacniając jej kohezję. Dzięki temu jest on ważnym mechanizmem pamięci kultury. Symbol poza tym jest giętki – posiada zdolność transformacji, zmiany w zależności od kulturowego kontekstu, przy zachowaniu jednak inwariantnej postaci. Pełni on zatem w kulturze funkcję integracyjną, utrzymując spójność jej chronologicznych warstw i umożliwiając komunikację między nimi, jest – jak mówi Łotman – reprezentantem „pamięci kultury”. Symbol ponadto, w świetle tej koncepcji, pełni funkcję organizacyjno-projektującą, co przejawia się w jego zdolności do organizowania doświadczenia historycznego i projektowania przyszłości. Semiotyzuje kulturową przeszłość i przekształca ją w tekst. Symbol – jak zauważa dalej B. Żyłko – posiada nieskończoną perspektywę znaczeniową, zależną od kontekstu, a to implikuje dialogiczność jego interpretacji: „interpretacja symbolu – czytamy u Awierincewa – jest właściwie dialogiczną formą wiedzy: sens symbolu realnie istnieje jedynie wewnątrz komunikacji międzyludzkiej, wewnątrz sytuacji dialogu, poza którą można jedynie obser-

⁴⁴ J. Łotman, *Kultura i eksplozja*, tłum. B. Żyłko, PIW, Warszawa 1999, ss. 31–32, za: B. Żyłko, *Semiotyka kultury. Szkoła tartusko-moskiewska, słowo/obraz terytoria*, Gdańsk 2009, s. 224.

wować pustą formę symbolu”⁴⁵. Takie podejście, zakładające wieloznaczność i giętkość symbolu oraz dialogiczność i nieskończoność jego interpretacji, przywodzi na myśl założenia leżące u podstaw filozofii hermeneutycznej i hermeneutycznego jego rozumienia.

Na zakończenie przedstawię jeszcze krótko dwie inne koncepcje symbolu, skonstruowane na gruncie hermeneutyki, a mianowicie Hansa-Georga Gadamera i Paula Ricoeura. Ten pierwszy, pisząc o grze jako pierwszym kroku na drodze do ludzkiej komunikacji, zauważa, że jej warunkiem jest zawsze współuczestniczenie, które z kolei wynika z hermeneutycznej tożsamości gry: jako podmiot rozumiejący człowiek musi identyfikować, by odnaleźć sens⁴⁶. W *Aktualności piękna* Gadamer pisze:

Obraz „czytamy” tak jak czyta się pismo. „Rozszyfrowujemy” obraz jak tekst. [...] Trzeba [go] budować tak, by został, by tak rzec, przeczytany słowo po słowie, a na końcu tego nieodpartego budowania połączył się w obraz, w którym obecne jest współbrzmienie z nim znaczenie [...]. Czytanie [polega – K.M.] na dokonywaniu ustawicznego ruchu hermeneutycznego, którym steruje oczekiwanie sensu całości i który z punktu widzenia jednostki spełnia się ostatecznie w realizacji sensu całości⁴⁷.

Mimo że przytoczony fragment dotyczy sytuacji obcowania z obrazem, jakkolwiek szeroko rozumianym, trudno oprzeć się wrażeniu, że znakomicie charakteryzuje „czytanie” symboli, które wszak odnoszą się do całości sensu. Natura symbolu jest, co nie budzi wątpliwości, hermeneutyczna: „wszystko, co symboliczne – pisze Hans-Georg Gadamer – polega na niekończącej się grze odsyłania i skrywania”⁴⁸, zaś jego istotą jest „paradoksalny akt odsyłania, który to znaczenie, do którego odsyła, zarazem w sobie samym ucieleśnia, a nawet poręcza”⁴⁹. Po raz kolejny mamy więc do czynienia z nieskończonym procesem: czy to semiozy, czy relacji interpretantów, czy niezwieńczonym łańcuchem wypowiedzi. Wszystkie te zjawiska są niewątpliwie naznaczone hermeneutycznym rysem, w mniejszym lub większym stopniu. Paul Ricoeur, który miejsce symboli widzi w trzech wielkich obszarach rzeczywistości kulturowej: w sferze *sacrum*, którą stanowią np. hierofanie i teofanie, we Freudowskich sferach marzeń sennych, gdzie mieszczą się przedstawienia oniryczne oraz Jungowskie ujęcia archetypów i energii psychicznej, oraz w wyobraźni poetyckiej, gdzie symbole czynią

⁴⁵ S. S. Awierincew, *Simwoł. Kratkaja litieraturnaja encikłopedia*, t. VI, Moskwa 1971, kol. 828, za: B. Żyłko, *Semiotyka kultury...*, s. 236.

⁴⁶ H.-G. Gadamer, *Aktualność piękna. Sztuka jako gra, symbol i święto*, tłum. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 1993, ss. 31–33.

⁴⁷ Ibidem, ss. 36–37.

⁴⁸ Ibidem, s. 44.

⁴⁹ Ibidem, s. 49.

rzeczy obecnymi, a mowa jest prawdziwie pełna⁵⁰, pisze: „Obraz-słowo, który przeto nie jest już obrazem-przedstawieniem, nazywam właśnie symbolem”⁵¹. Filozof ten na kartach słynnego szkicu *Symbol daje do myślenia* proponuje zawężenie pola semantycznego symbolu, *via negativa*, początkowo odróżniając go od „zwykłego” znaku: „Każdy znak wskazuje coś poza sobą i zastępuje to sobą; nie każdy znak jest jednak symbolem”⁵². Znaki techniczne, jak nazywa je Ricoeur, są przejrzyste, ponieważ komunikują tylko to, co same znaczą, tymczasem w przypadku symboli „ich sens pierwotny, dosłowny, jawny wskazuje sam w trybie analogicznym sens drugi, dany wyłącznie w jego obrębie”⁵³. Symbol zawiera w sobie dwoistą intencję, opartą na analogicznej więzi sensu dosłownego z sensem symbolicznym: „symbol stanowi sam ruch sensu pierwotnego pozwalający nam uczestniczyć w sensie ukrytym, a tym samym przyswoić sobie rzecz symbolizowaną”⁵⁴. Kolejnym uszczegółowieniem jest odróżnienie symbolu od alegorii – ten pierwszy sens przywołuje, podczas gdy alegoria go przekłada. Jej sens dosłowny jest przypadkowy, natomiast element znaczący wprost uchwytny i to właśnie między nimi zachodzi ów przykład. Symbol tymczasem sens przywołuje, daje jako swoistą zagadkę. Trzecie rozróżnienie opiera się na istocie formalizmu – mowa symboliczna jest mową związaną z własną treścią, jest więc jego przeciwieństwem. Ostatnim kryterium jest odróżnienie symbolu od mitu, gdzie ten ostatni jest, zdaniem Ricoeura, jedynie rodzajem symbolu, rozwiniętym w postaci opowieści mającej miejsce w jakimś czasie i jakiejś przestrzeni⁵⁵. Wreszcie można znaleźć u Ricoeura, kluczowe dla prowadzonych tu rozważań, zaakcentowanie związku symbolu z konieczną dla jego bytu interpretacją: „Nie istnieje symbol, który wzbudza zrozumienie bez jakiegokolwiek interpretacji [...]. Jedynie interpretując, możemy ponownie słyszeć i rozumieć”⁵⁶. Filozof określa też swoistą drogę, jaką musi przebyć każdy badacz symboli, nie pomijając żadnego z jej etapów, a są nimi:

- fenomenologia, gdzie przyjmuje się perspektywę komparatystyczną, pozwalającą traktować symbol jako element większej całości – całego systemu symbolicznego;
- hermeneutyka, w ramach której Ricoeur przywołuje ideę koła hermeneutycznego, współdziału w sensie czy ożywiającego interpretację przedrozumienia;

⁵⁰ P. Ricoeur, *Symbol daje do myślenia*, tłum. S. Cichowicz, w: idem, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, PAX, Warszawa 1975, ss. 8–10.

⁵¹ Ibidem.

⁵² Ibidem, s. 11.

⁵³ Ibidem.

⁵⁴ Ibidem, s. 12.

⁵⁵ Ibidem, ss. 12–14.

⁵⁶ Ibidem, ss. 15 i 18.

– myślenie wychodzące od symboli, polegające na „kształtowaniu sensu w twórczej interpretacji”⁵⁷.

Widać zatem, że hermeneutyczna orientacja Ricoeura każe mu ustawić symbol w specyficznym świetle, nobilitując proces interpretacji, tak kluczowy w semiotyce od czasów Peirce’a.

Można przytoczyć jeszcze wiele innych koncepcji rozmaitych badaczy, które stanowiłyby argument za wartym podjęcia wysiłkiem łączenia opisu *stricte* semiotycznego z tym, który docenia wagę interpretacji czy wręcz z *explicite* hermeneutycznym. Moim zamiarem było jednak, po pierwsze, wskazanie, że stosowanie w opisie i analizie zjawisk kulturowych narzędzi i słownika jednocześnie semiotyki i nauk o interpretacji (lub czysto hermeneutycznych) może okazać się podwójnie efektywnym i otwierającym nowe wymiary badanego zjawiska, a po drugie, przedstawienie, jako egzemplifikacji, pojęcia symbolu, który badany z owych dwóch perspektyw jawi się w sposób pełniejszy i wielowymiarowy. Wzbogacenie semiotyki o hermeneutyczne podwaliny może okazać się niemałą szansą dla tej pierwszej, która, multiplikując się w postaci kolejnych semiotyk szczegółowych, nie poszerza swego teoretyczno-metodologicznego podłoża i słownika.

Summary

From a sign to an interpretation. On hermeneutical attempts to enhance semiotics’ boundaries (based on a “symbol” notion)

The article offers a proposition of enhancing semiotics’ boundaries by including some hermeneutical findings into this discipline. In the beginning, the author presents the most popular contemporary semiotic conceptions: Ch. S. Peirce’s and U. Eco’s, pointing the most important theses and emphasising the connection between sign and interpretation. The next part of the article covers a description of Eco’s conception of culture as semiotic phenomena. In the following part, the author describes the most important points in M. Bakhtin’s and J. Łotman’s theories that refer to an idea of symbol. The last paragraph presents the main theses on symbol discussed by H.-G. Gadamer and P. Ricoeur. The final conclusion is the semiotic method of culture analysis is far more complete when enriched by hermeneutical findings. The notion of symbol is a great exemplification of this statement.

Słowa kluczowe: semiotyka, hermeneutyka, interpretacja, znak, symbol, komunikacja, uczestnictwo w kulturze

Keywords: semiotics, hermeneutics, interpretation, sign, symbol, communication, cultural participation

⁵⁷ Ibidem, ss. 15–20, cyt. s. 20.