

Wojciech Kalaga, Marcel Kościańczuk

O semiotyce, sztuce translacji i kulturze popularnej

Studia Kulturoznawcze nr 1 (3), 145-157

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.

O semiotyce, sztuce translacji i kulturze popularnej

z prof. Wojciechem Kalagą rozmawia Marcela Kościańczuk

Marcela Kościańczuk: Przygotowując się do wywiadu z Panem Profesorem, czytałam wiele tekstów, m.in.: *Obowiązek innego. Trzeci i Mgławice dyskursu*. W tych dwóch tekstach w szczególny sposób wskazuje Pan Profesor kluczową rolę trzeciego elementu – osoby. W *Obowiązku innego. Trzecim* nawiązuje Pan Profesor do myśli Lévinasa, która jest mi także bliska, ze względu na moją pracę magisterską, w której zajmowałam się dialogicznymi koncepcjami odczytania literatury.

W kontekście semiotyki wybór trzeciego jest też związany z opowiedzeniem się za koncepcją Charlesa Sandersa Peirce’a. Peirce doczekał się wielu krytyk, m.in. ze strony Émile’a Benveniste’a, zarzucającego mu pansemiotyzm, czy też Umberta Eco, który z kolei gani Peirce’a za zbyt słabe podkreślanie konwencjonalności znaku, a w dzisiejszej dyskusji profesor Andrzej Przyłębki zauważył brak miejsca dla podmiotu w myśli Peirce’a. Jak Pan Profesor odnosi się do tych krytyk – czy semiotyka powinna być bardziej, czy może mniej konwencjonalna? Dalsza część pytania związana jest ze specyficznym rozumieniem trzeciego elementu w pracach Pana Profesora, gdzie pisze Pan o trzecim jako elemencie możliwej wspólnoty, możliwej teorii społecznej. Czy semiotyka może stać się teorią wspólnoty, a jeśli tak, to w jaki sposób?

Obowiązek wobec trzeciego

Wojciech Kalaga: Poruszyła pani wiele wątków, powoli postaram się odnieść do każdego z nich. *Obowiązek innego* to oczywiście artykuł o etyce. „Trzeci” jest tam kategorią ewidentnie etyczną. Dla Lévinasa ten „trzeci” to kategoria wspólnotowa, ale taka Lévinasowska wspólnota nie potrafi w relację dwojga wniknąć w sposób autentyczny i prawdziwy, i dlatego „trzeci” nie jest u Lévinasa kategorią etyczną. Przeciwnie, on narusza etyczną relację dwojga ludzi. Takim „trzecim” jest prawo czy ustanowione obyczaje.

M. K.: Które w pewien sposób tematyzują, a nie ustanawiają autentyczność relacji.

W. K.: No właśnie. Teoria Lévinasowska jest według mnie absolutnie utopijna. Nie wiem, czy pani się z tym zgodzi. Możemy mówić pięknie o relacji dwojga, ale z chwilą gdy wprowadzimy trzeciego, nie jako element wspólnoty, ale jako konkretną osobę, wtedy ten obowiązek się rozprasza.

M. K.: Myślę, że jest tu jeszcze jeden problem, ściśle etyczny. W ostatnim etapie twórczości Lévinasa, z którego pochodzi jego książka znana w Polsce pod tytułem *Inaczej niż być lub ponad istotą*¹, Lévinas przekracza wizję dialogiczną (dualistyczną), proponując postawę całkowitej odpowiedzialności za drugiego, która prowadzi aż do oddania za niego życia. W ten sposób, jak Pan też uważa w swoim artykule, perspektywa dualistyczna przekształca się w ujęcie monolityczne. To ja jestem w centrum i ja oddaję swoje życie za drugiego, nie pytając nawet, czy on tego chce.

W. K.: Tak, to jest jeden problem, ale jest jeszcze dalsza konsekwencja. Założymy, że drugi chce tej ofiary życia, ale pozostaje jeszcze trzeci. Czy zastanawiamy się, czy moja śmierć nie zrani bardziej tego trzeciego, niż uczyni coś dobrego drugiemu? Możemy to sobie przetłumaczyć na bardzo konkretne sytuacje: poświęcam życie dla idei. Niech to będzie ten drugi. Ta idea oczywiście może być też w kimś ucieleśniona. Moja śmierć może jednak być krzywdą dla innych ludzi. Lévinas wprowadza pewne pojęcia łągodzące tę nieodpowiedzialność trzeciego, np. pojęcie substytucji. Jak pisałem w tym tekście, substytucja nie odwołuje jednak binaryzmu podstawowej relacji dwóch sobości, w której jedna oddaje się za drugą. Nadal omija się tu pytanie o zło wynikające z odmienności i nieprzystawalności dobra *różnych* Innych. To właśnie nie pozwala na uzyskanie ekwilibrium, w którym substytucja obejmowałaby wszystkich, gdzie jeden-za-drugiego i jeden-dla-drugiego przekładałoby się na każdy-za-każdego i każdy-dla-każdego. Niemniej u Lévinasa „trzeci” jest kategorią wspólnotową i w pewien sposób chłodną, zaś w moim mniemaniu „trzeci” jest kategorią kluczową i bardzo etyczną. Według mnie nie możemy pominąć „trzeciego”. Nigdy.

M. K.: Trochę jak u Peirce’a. Zachwianie triady powoduje, że znak staje się zdegenerowany.

W. K.: Tak, to jest dość interesujące. Ja pisałem o tym „trzecim” w *Obowiązku innego* w ogóle bez inspiracji Peirce’owskiej. Choć może gdzieś w podświadomości miałem zakodowaną tę teorię. Ta kategoria „trzeciego” miała tam charakter wybitnie podmiotowy, to był człowiek. Potem jednak, po rozmowie

¹ E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, tłum. P. Mrówczyński, Wyd. Fundacji Aletheia, Warszawa 2000.

z Państwem², zdałem sobie sprawę z tego, że „trzeci” to niezwykle istotna kategoria dla kultury i dla obecnego sposobu myślenia.

Myślenie semiotyczne

W. K.: Poczynię teraz pewne zastrzeżenia. Ja się nie czuję semiotykiem. Byłem kiedyś semiotykiem, w tej chwili często myślę semiotycznie, co stanowi wielką korzyść z tego, że byłem kiedyś semiotykiem, natomiast nie chcę być semiotykiem, ponieważ oznaczałoby to, że przyjmuję jakąś metametodologię czy metodologię badań semiotycznych. Chcę myśleć semiotycznie, ale nie chcę się wiązać z tym aparatem poznawczym, nie chcę być przypisywany do Pierce’a czy Benveniste’a, czy do kogokolwiek innego.

M. K.: Czy dobrze rozumiem Pana Profesora, że wiąże się to z niechęcią do jednoznacznego określenia i swoistego zamknięcia myśli w obrębie jednej szkoły metodologicznej? Czy nie jest tak, że większość humanistów chce dziś być raczej badaczami integratywnymi, boimy się bowiem jednoznacznych etykiet? Nie chcemy być przypisani do jednej szkoły myślenia?

W. K.: Tak, na pewno tak, podzielam ten pogląd. Różnica między nami jest jednak taka, że ja jestem starszy i kiedyś chciałem być semiotykiem. Wiązało się to z utopijnym przekonaniem, że da się rozwiązać problemy świata jedną metodą. Semiotyka była dla wielu osób taką metanauką jak filozofia. Mieliliśmy aparaturę pojęciową, którą, zdawało się, można opisać wszystko. To były dawne czasy i potem człowiek się zmieniał. Jestem bardzo zadowolony, że przeszedłem ten okres twardszej semiotyki, natomiast dziś... myślenie semiotyczne tak, ale...

M. K.: Jako narzędzie, a nie jako teoria?

W. K.: Tak, wspólnie myślimy o tym, że rzeczywiście semiotyka nie może być teorią, która nas wiąże. Wracając do artykułu *Obowiązek innego. Trzeci*, chciałbym powiedzieć, że zaczynałem myśleć o „trzecim” w tym kontekście jako o kategorii ściśle etycznej, potem jednak zdałem sobie sprawę, że to jest bardzo szeroka, heterogeniczna kategoria. Zastanawiałem się nad tym, nie dla celów naszej rozmowy, ale raczej z powodu książki, którą mam zamiar napisać. Okazuje się, że ten „trzeci” jest bardzo istotny dla poststrukturalizmu i postmodernizmu. W pewnym momencie rozpoczęło się „myślenie trzecim”. Niektóre pojęcia klasyczne, typu *chora*, przestały być rozumiane dualistycznie, straciły swoje pierwotne znaczenie, a zaczęły być używane np. przez Derridę w znaczeniu niebinarnym. Doszedłem do wniosku, że to ma początek u Hegla.

² Młodymi pracownikami Zakładu Semiotyki Kultury UAM.

Zacząłem czytać *Encyklopedię nauk filozoficznych i Naukę logiki*. U Hegla można odnaleźć początek procesu „myślenia trzecim”. U Hegla i u Peirce’a. Tam widzę źródła.

„Myślenie trzecim” powoduje, że w różnych obszarach kultury pojawiają się „trzecie”, takie pojęciowe heterotopie, hybrydyczne pojęcia. „Trzecie” jednak przekracza granice słownika, pojawia się też w kulturze, w kulturze popularnej. Przywołajmy choćby takie kategorie, jak: *metro-man*, zjawisko *cross-dressingu*, *drag*, wszystkie te transgenderowe kategorie. Możemy iść dalej, przestrzenie zainteresowania profesor Ewy Rewers, ile hybrydyczności jest w mieście. Kategoria „trzeciego” uwidacznia się w całej kulturze, jest ona jednak bardzo szeroka, heterogeniczna.

M. K.: Rozumiem zatem, że odrzuca Pan Profesor ściśle konwencjonalną teorię semiotyczną na rzecz dostrzegania kontekstualnego zaangażowania semiotyki w wielu obszarach życia społecznego czy kulturowego. Mówił Pan o *urban studies*, *gender studies*, o filozofii, kulturze popularnej.

W. K.: Tak. Chciałbym jeszcze dopowiedzieć kilka słów związanych z tym wątkiem konwencjonalnym. Benveniste zarzuca Peirce’owi pansemiotyzm. Przyznam, że nie rozumiem tego. Nie widzę tego problemu. Co jest złego w pansemiotyzmie?

M. K.: Wydaje mi się, że to zależy od tego, jak się rozumie pansemiotyzm. Czytając *Mgławice dyskursu*, zrozumiałam, że można według Pana połączyć konwencjonalizm i bardzo ściśle znakowe koncepcje z zaangażowaniem antropologicznym. Mówił Pan dziś na wykładzie o potencjalnej metafizyce, a w książce – o antropologii, która nie jest i nie musi być fundamentalna. Traktuje Pan Profesor znak jako wehikuł, a nie jako przestrzeń fundamentalną. To wydaje mi się bardzo ciekawe i nie aż tak częste.

W humanistyce często etykietujemy, myślimy o kimś, że jest etnocentrystą, o kimś, że jest relatywistą i spór gotowy. Natomiast humanistyka powinna przecież sięgać dalej, zastanawiać się nad tym, co to znaczy relatywizm czy etnocentryzm, czy też może – w środowisku poznańskim – antyantyrelatywizm... (termin ukuty przez profesora Jerzego Kmitę).

Pansemiotyzm nie musi oznaczać zerwania więzi z interpretacją. Pan Profesor łączy hermeneutykę z semiotyką. Chciałbym w tym kontekście zapytać także o etykę. Czy semiotyka wiąże się z etyką, jakie implikacje etyczne stoją za określonymi wyborami semiotycznymi?

W. K.: Tak, to ważne pytanie. Oczywiście, pansemiotyzm można traktować jako zastaną, taką zimną teorię, której człowiek jest więźniem, i w tym sensie odrzucam pansemiotyzm. Dla mnie myślenie semiotyczne, tak jak ja je rozumiem, jest z jednego kluczowego powodu inherentnie etyczne, a powodem

tym jest interpretacja. Interpretacja semiotyczna jest w niezbywalny sposób etyczna, ponieważ zawsze stoi przed wyborem. Nie zawsze są to wybory etyczne, ale bardzo często są to właśnie wybory etyczne. Interpretacja jako część procesu semiozy jest z gruntu etyczna. Interpretacja może dotyczyć zarówno indywidualnych jednostek, jak i zbiorowości. Nawet na poziomie państwa. Polityka państwa jest także jakimś rodzajem interpretacji.

M. K.: Tak, zwłaszcza w kontekście prawa. Do tego pytania chciałabym jeszcze dodać drugie, powiązane z tym, o czym Pan Profesor mówił w trakcie wykładu, rozważając problematykę łączności etyki i pamięci. Rozgraniczył Pan Profesor dwa rodzaje relacji, związane z pamięcią indywidualną i zbiorową. Zaznaczył Pan, że pamięć zbiorowa, konstruowana społecznie, jest bardzo silnie związana z etyką, natomiast pamięć indywidualna – nie w pełni wolicjonalna. Mam pewne wątpliwości co do tego rozgraniczenia. Rozumiem, że jesteśmy do pewnego stopnia jako jednostki zdeterminowani poprzez reguły kulturowe, ale czy oznacza to, że jesteśmy całkowicie oderwani od etyki w naszej indywidualnej pamięci?

W. K.: Sama pamięć nie nosi elementu etyczności z tej racji, że jest niewoluntarystyczna, chyba że ktoś świadomie coś wypiera. Musiałby jednak wypierać świadomie...

M. K.: I tu pojawia się problem. Czy pamięć zbiorowa jest konstruowana, a pamięć indywidualna esencjalnie dana?

W. K.: Nie, jest procesem, ale w dużym stopniu od nas niezależnym. Jeśli ja coś pamiętam, to ode mnie nie zależy, ale jeśli dzielę się z Panią tą pamięcią, to mogę coś przemilczeć i to będzie nieetyczne. Ale to już nie będzie kwestia pamięci.

M. K.: Powiedział Pan Profesor o intencjonalnym i nieintencjonalnym wypieraniu, jak je odróżnić? Te kwestie pojawiają się często w czasie procesów, np. zbrodniarzy nazistowskich. Zastanawiam się, czy wyparcie nie jest skutkiem pewnych świadomych procesów, wcześniejszych wyborów?

W. K.: Psychoanalitycy powiedzieliby pewnie, że wyparcie jest nieświadome. Dla mnie ważny jest aspekt wolicjonalny, nieświadomość przeczy możliwości dokonania wyboru etycznego.

M. K.: Mnie się wydaje, że nie do końca. Istnieje wybór zwiększania lub zmniejszania świadomości i odpowiedzialności. Do pewnego stopnia psychoanaliza także by się z tym zgodziła. Psychoanalitik powiedziaby pewnie, że możemy przez analizę docierać do większej świadomości. Oczywiście ani ja, ani Pan Profesor nie popieramy psychoanalizy, ale jesteśmy przecież zwolennikami hermeneutyki, rozumienia, autorozumienia, rozwoju intelektualnego. Ja za-

uważam ściśle związki między pamięcią indywidualną a zbiorową, ponieważ pamięć zbiorowa nie jest niezależna od pamięci indywidualnej.

W. K.: To jest bardzo interesujące. Pośrednio możemy rzeczywiście wpływać na pamięć poprzez pewne wybory intelektualne, dobór ścieżki rozwoju czy nawet zestaw tekstów, jakie się czyta. Zgoda, tak.

Słowa w przekładzie

M. K.: Porozmawiajmy chwilę o pracy Pana Profesora jako tłumacza. Wspominaliśmy *Mgławice dyskursu*, książkę, którą Pan sam przetłumaczył. Zdarza się częściej, by polscy uczeni pisali po angielsku, ale niezwykle rzadko spotykamy się z sytuacją, w której autor sam tłumaczy własną książkę, wchodząc niejako w rolę trzeciego. Zinterpretowałam to jako kolejny przykład podkreślenia wagi trzeciego elementu. Jaka to była praca? Po minie Pana Profesora już widzę, że nie było to łatwe zadanie. Czy dziś zmieniłby Pan coś w tym tłumaczeniu?

W. K.: To była katorga. Pani pięknie zinterpretowała moją rolę tłumacza własnej książki, ale nie przyświecały mi aż takie wzniosłe cele. Wydawało mi się, że skoro to książka dość precyzyjnie napisana, to z łatwością ją sam przetłumaczę. Nigdy więcej jednak bym się tego nie podjął. Tłumaczenie siebie jest straszne z dwóch powodów. Człowiek czuje się uwięziony tym tekstem, poza tym z chęcią by coś zmienił, ale ma być tylko tłumaczem. To było bardzo frustrujące. Ponadto miałem poczucie bezproduktywności, powtarzania czegoś, co już właściwie zrobiłem. To były same negatywne uczucia, natomiast pytała pani, czy bym coś zmienił. Właściwie nie, ponieważ nie chciałem sobie odbierać możliwości napisania kolejnej książki. Jest właściwie dziś jedna rzecz, którą bym zmienił jako autor w książce. W *Mgławicach* nie pisałem niczego na temat Internetu, środowiska sieciowego. Moja koncepcja mgławicy wyprzedza ten ogromny rozwój społeczności sieciowych. Tymczasem ta koncepcja mgławicy świetnie pasowałaby do opisu rzeczywistości wirtualnej.

M. K.: To chyba podobny problem, z jakim dziś mogliby się zmierzyć Deleuze i Guattari.

W. K.: Gdybym dziś tłumaczył tę książkę, być może dopisałbym rozdział dotyczący rzeczywistości wirtualnej, internetowej.

M. K.: A jak wyglądałaby semiotyka w Internecie, jakie wyzwania semiotyczne i etyczne przynosi przestrzeń tak rozumianej wirtualności? Internet stawia przed użytkownikami także wyzwania tożsamościowe.

W. K.: Oczywiście. Cyborgizacja jest ewidentna w młodszym pokoleniu. Technologia staje się często nieomal częścią naszych ciał.

M. K.: Kontynuacja wizji Marshalla McLuhana. Telefon przedłużeniem ręki.

W. K.: Tak, a komputer przedłużeniem naszego umysłu. To z pewnością ma wpływ na tożsamość. Ewidentny. Kwestie etyczne są tu także bardzo istotne. Internet stawia wiele wyzwań etycznych, głównie ze względu na anonimowość wypowiedzi. Można tam powiedzieć wszystko, bez żadnej odpowiedzialności, bez twarzy. Kiedy czytam wypowiedzi na forach internetowych, jestem pewien, że na żywo internauci, przy tym stole, nie byłiby tak agresywni.

M. K.: Tak, wydaje mi się, że to specyficzna retoryka Internetu, który bardzo silnie angażuje emocje odbiorcy. Pisałam artykuł dotyczący analizy wypowiedzi internautów na katolickim czacie. Użytkownicy budują ekonomię uwagi, prowadząc swoistą grę, w której najbardziej kontrowersyjne tematy i formy wypowiedzi budują image uczestnika. Problemem jest jednak to, że część użytkowników rozumie zasady tej gry, w której często celowo wprowadzają bardzo radykalne poglądy, by rozpocząć dyskusję, podczas gdy inni traktują tę przestrzeń całkowicie serio, bardzo silnie angażując swoje emocje.

W. K.: Czy Pani usprawiedliwia użycie takiego języka, taką brutalność prowadzenia rozmowy?

M. K.: Nie w pełni. Myślę, że taka brutalizacja, nawet jeśli jest grą, może wpływać na jakość rozmowy także w świecie pozawirtualnym. Warto jednak zauważyć, że wielu użytkowników ironicznie podchodzi do przestrzeni dyskusji internetowej, będąc świadomymi mechanizmów budzenia kontrowersji i sterowania ekonomią uwagi. Internet staje się przestrzenią działalności kempowej.

W. K.: To jest ciekawe, to by prowadziło do kolejnego wniosku. Jeśli nie będziemy rozumieć etyki esencjonalnie, ale pragmatycznie, możemy się zastanawiać nad tym, czy Internet nie przemodeluje naszego myślenia o etyce.

M. K.: Do pewnego stopnia już się to stało.

W. K.: Tak, do pewnego stopnia z pewnością. Wracając do warsztatu tłumacza, od którego trochę odeszliśmy, chciałbym powiedzieć, że już więcej się nie podejmę zapewne takiej pracy. Mój syn świetnie tłumaczy, także moje teksty. On nie czuje się związany z tymi tekstami tak jak ja, a jest fantastycznym tłumaczem.

M. K.: A więc syn jest trzecim.

W. K.: Tak, syn jest trzecim. Dynamicznym interpretantem (*śmiech*).

M. K.: Jeszcze jedno pytanie dotyczące przekładów może odnosić się do takiego zjawiska, które jest dla nas, humanistów, dość smutne – wielkiego opóź-

nienia przekładów na język polski wobec np. przekładów anglojęzycznych. Tłumaczone są książki, które swoją premierę miały 20 czy 30 lat temu. U nas są nowością. Jako przykłady możemy wskazać Michela de Certeau czy Johna Fiskego. Dopiero teraz możemy te teksty czytać ze studentami. Czy to zjawisko nie niesie pewnego zagrożenia, związanego z jakimś anachronizmem polskiej humanistyki?

W. K.: Na to pytanie nie chciałbym zbyt obszernie odpowiadać, ale ono jest istotne. Mam nieco inne doświadczenia niż typowy polski czytelnik. Ja dużo wcześniej czytałem te książki w innych językach. Czasem jestem zaskoczony, uczestnicząc w sympozjach, na których przywołuje się bardzo stare z mojego punktu widzenia książki. Na przykład ostatnio byłem na jakimś spotkaniu, gdzie mówiono o książce Lakoffa i Johnsona *Metaphors We Live By*, nie znam polskiego tytułu³. Tam jest obecne takie kognitywistyczne podejście do metafory. Zetknąłem się z tą książką 20 lat temu. Wtedy była ona dyskutowana. Nagle przywołanie tej książki, w dzisiejszym kontekście, było dla mnie anachroniczne. Drugą sytuacją, w której zdałem sobie sprawę z tego rodzaju anachronizmu, był przekład *Teorii semiotyki* Umberta Eco. Książka, której byłem redaktorem naukowym. Jest sens to tłumaczyć, ale wyłącznie jako zabytek historyczny. Wcześniej zaznaczyła Pani, że Eco „gani” Peirce’a za zbyt słabe podkreślanie konwencjonalności znaku. Ja się z Eco nie zgadzam. Eco usiłuje zrobić coś bardzo dziwnego. Chce pogodzić dwie nieprzystawalne teorie: Peirce’a i de Saussure’a. Teoretycznie mówi o znaku triadycznym, ale faktycznie mówi o diadzie. Proszę zwrócić uwagę na konsekwencje. Ktoś, kto posługuje się znakiem diadycznym, co jest częste teraz, zwłaszcza w środowisku kognitywistów, zaczyna mówić o ikoniczności. Jak można mówić o ikoniczności w znaku diadycznym? Podobieństwo sytuuje się między wehikułem znaku a przedmiotem, nie ma podobieństwa między wrażeniem w mojej głowie a znakiem. To jest totalne pomieszanie dwóch teorii, nieprawomocne pomieszanie. Zaletą książki Eco jest jednak to, że obejmuje ona duży obszar. Chcę przy okazji pochwalić tłumacza, który się świetnie spisał, bo w tej książce było wiele drobnych błędów, popełnionych przez samego autora.

M. K.: A jakie książki byłyby godne przetłumaczenia?

W. K.: Jeszcze nie myślałem, musiałbym się zastanowić; ja też nie wiem często, co jest przetłumaczone na język polski.

³ G. Lakoff, M. Johnson, *Metafory w naszym życiu*, tłum. T. P. Krzeszowski Wyd. Fundacji Aletheia, Warszawa 2010.

Modalność literatury i kultury popularnej

M. K.: Przypominam sobie tekst Pana Profesora na temat liberatury: *Liberature, word, icon, space* („Dwutygodnik” 7/2010). Liberaturę można rozumieć bardzo szeroko, dzięki jej transgatunkowości. W pewien sposób liberatura przekracza granicę planu treści i wyrażania, to przekroczenie jest także widoczne w ostatnich pracach Jurija Łotmana. Liberatura dowartościowuje multisensoryczność, odwołuje się do fragmentarycznej czy nawet epizodycznej lektury, uprzywilejowującej przypadek, w pewien sposób czerpiącej z zasady aleatoryzmu. Kiedy myślę o Fajferowskiej koncepcji liberatury, która stała się także przedmiotem zainteresowań Pana Profesora, zastanawiam się, czy w świetle rozważań Johna Fiskego czy Michela de Certeau nie moglibyśmy rozszerzyć zjawiska tego typu „czytalności” i „pisałności” na wiele innych zjawisk tak zwanej kultury popularnej? W tekście dotyczącym liberatury bardzo silnie Pan Profesor podkreślał, że nie jest ona jedynie estetycznym wyborem, że ma znaczenie unifikujące. Czy z perspektywy zarówno polskich, europejskich, jak i amerykańskich doświadczeń Pana Profesora takie tezy można byłoby rozszerzyć, wskazując na różnego typu strategie i taktyki (często przewrotnego) użycia czy czytania kultury popularnej?

W. K.: Nigdy nie lubiłem tego rozróżnienia planu treści i wyrażania, które jest jeszcze u Hjemsleva. Tak, oczywiście, że jest tu to przełamanie. Poruszyła pani kilka kwestii. Kwestia emancypacji, szczególnie czytelnika, jest tu bardzo istotna. Tekst klasyczny w małym stopniu uwzględnia odbiorcę, nawet dzieło otwarte, czy *scriptible* tekst (termin Barthes’a) w mniejszym stopniu niż liberatura uruchamia aktywność odbiorcy. Liberatura czyni z czytelnika quasi-autora. Zwłaszcza te pozycje, które wymagają decyzji czytelnika, np. e-liberatura; nie wiem, czy pani się zetknęła z tymi powieściami.

M. K.: Tak, powieści hipertekstowe, na przykład *Blok* Shutego.

W. K.: Tak, ale już wcześniej, jeszcze przed Internetem mieliśmy takie próby, np. *Gra w klasy* Cortazara. Na pewno zmienia się tu kategoria czytelnika. Trzeba byłoby to pojęcie przemodelować. Tak, ta wspomniana przez Panią kategoria „pisałności” jest tu istotna.

Natomiast kultura popularna wpisuje się w model internetowy. Interaktywność zaczyna dotyczyć wszystkich rodzajów tekstu, nawet tekstów pisanych. Dla młodych osób to jest oczywistość, od starszych wymaga wyborów i przystosowania się. Proszę jednak też zwrócić uwagę na to, że liberatura jest świetnym przykładem „trzeciego”, nie w sensie etycznym czy nawet pojęciowym, ale po prostu jest to hybryda. Jest hybrydycznością *par excellence*.

M. K.: Tak, kultura popularna wraz z zauważanymi przez Pana Profesora wcześniej takimi zjawiskami, jak *drag* czy *cross-dressing*, pozwala także na rozwój hybrydycznych czy tymczasowych tożsamości.

W. K.: Jak najbardziej. Bardzo dobrze, że pani to zauważyła. Kultura klasyczna, która dzieli wszystko na wysokie i niskie, porządkuje konwencje danego czasu, stanowi swoisty kaftan ochronny przed zjawiskami hybrydycznymi, a kultura popularna mówi: *anything goes*. Proszę mnie jednak dobrze zrozumieć. Ja nie jestem zwolennikiem bezkrytycznego spojrzenia na kulturę popularną i stwierdzenia, że można kulturę wysoką (bo myślę, że wciąż taka istnieje) zastąpić kulturą popularną. To by doprowadziło do jakiegoś „odmóżdżenia”, bo często kultura popularna nie wymaga takiego wysiłku umysłowego, jak kultura wysoka. Czytanie Tomasza Manna to jednak czytanie Manna, a nie Harlequina.

M. K.: Gdzie leży według Pana ewentualna granica między wysoką a niską kulturą w kulturze hybrydycznej, czy wciąż możemy posługiwać się tymi kategoriami? A może ta „wysokość”, więc trudność, wartościowość, wartość swobodnego wyzwania, nie stoi po stronie autora czy dzieła, ale raczej czytelnika czy odbiorcy. Wykorzystanie tekstów staje się równie istotne jak same teksty. Pokazał to choćby Barthes w *Mitologiach*. Czy kempowe odczytanie kultury masowej nie odwołuje się raczej do wartości, które wiązałybyśmy z tak zwaną kulturą wysoką?

W. K.: Tak, po części tak jest. Po części, rzeczywiście, odbiorca może zrobić wiele z tekstem prymitywnym, ale nie jest tak, że ten wybór leży jedynie po stronie odbiorcy. Jeśli tekst jest rzeczywiście prymitywny i nędzny (oczywiście pojawia się tu pytanie o kryteria, ale pomińmy to), to pozostanie prymitywny. *Big Brother* pozostanie dla mnie esencją kiczu.

W czasie kiedy zadawała pani pytanie, zacząłem się zastanawiać i dobrym przykładem połączenia kultury wysokiej i niskiej (abstrahując już od kwestii odbiorcy) jest film amerykański. Taki dobry film amerykański.

M. K.: Ale chodzi o film hollywoodzki?

W. K.: Nawet takie filmy, jak *Mission impossible* czy *Tożsamość Bourne'a*. To są znakomite teksty, bardzo dobrze zrobione, albo ten niedawny film Polańskiego – *Autor widmo*. To jest właściwie film hollywoodzki, ale jest doskonały. Jeśli spojrzymy na jego strukturę, to nas podziw ogarnie. Czasem patrzę na filmy jak formalista, jak Szklowski (*Śmiech*).

M. K.: A nie brakuje Panu Profesorowi tego trzeciego elementu, elementu zerwania z systemem, z kinem gatunkowym?

W. K.: Nie, bo ja doceniam filmy, które zrywają z tym systemem, Jarmusha na przykład, ale tamte klasyczne fabuły są fantastyczne. Są elementem kultury popularnej, oglądają je miliony widzów, a jednocześnie to świetne dzieła.

M. K.: Pojawia się też pytanie o to, czy w tak zwanej wysokiej kulturze możliwa jest hybrydyczność. A filmy Almodóvara, które są dla mnie esencją hybrydyczności, byłyby dla Pana elementem kultury wysokiej czy raczej masowej?

W. K.: Ja bym ich nie zaliczył do kultury masowej. Jak byśmy wysłali masy do kina, to wyszłyby po pół godziny.

M. K.: (*zdziwienie na twarzy*) Naprawdę Pan tak myśli?

W. K.: No dobrze, może nie, może tam jest już tyle sensacyjności, która zatrzymuje widzów.

M. K.: Właśnie, to są świetne filmy, które posługują się zasadą ekonomii uwagi. Bardzo dynamiczne, wzbudzające silne emocje czy huśtawkę emocjonalną w widzu. Almodóvar nieustannie gra kiczem i kodami kultury popularnej w filmach o dość wyrafinowanej konstrukcji.

W. K.: Właśnie. Wróćmy do tego pytania o hybrydyczność w kulturze wysokiej. Myślę, że w momentach przełomów na pewno możliwa jest ta hybrydyczność kultury wysokiej. Widzimy to w muzyce.

M. K.: Na przykład dodekafonia.

W. K.: Natomiast w momentach szczytowych rozwoju kultury nie byłoby takiej hybrydyczności. Możemy to zobaczyć na przykładzie gotyckości. Jeszcze w okresie oświecenia nazwać coś gotyckim znaczyłoby tyle, co nazwać to barbarzyńskim. Potem to się zmieniło i powieść gotycka stała się pozytywną kategorią estetyczną. Trzeba by się jednak zastanowić, czy we współczesnej kulturze wysokiej możliwa byłaby hybrydyczność.

M. K.: Ciągle dzielimy w tej rozmowie kulturę na wysoką i niską.

W. K.: Tak, właściwie niepotrzebnie, ale mam w sobie ten podział, choć nie jest on najczęściej tak ostry. Są teksty popularne, które uważam za chłam, są takie, które uważam za coś bardzo wartościowego, ale jest też cała grupa tekstów, która sytuuje się gdzieś pomiędzy, o których pozycji można dyskutować, są i tu, i tu.

M. K.: Jak Pan Profesor myśli, czy mamy do czynienia z końcem literatury, z końcem teorii, z wyczerpaniem teorii, czy teoria dokonała swego właszczenia literatury? Czy dzieło literackie jest jedynie ilustracją indywidualnej wrażliwości?

W. K.: Nie, moim zdaniem nie. Ta kwestia zaczęła się od artykułu Benna Michaela *The End of Theory (Koniec teorii)*. Ta myśl powtarza się co jakiś czas. Niektórzy autorzy konstruują sobie wroga w postaci teorii. Konstruują go w taki sposób, że mówią, kim on jest i wskazują na jego negatywne cechy. Natomiast moim zdaniem teoria nie jest niczym, co chce zawłaszczyć literaturę. Teoria nie jest też i nie była, już od strukturalizmu, czymś „stosowanym”. Ja chcę tutaj zaprzeczyć, przynajmniej w kontekście współczesnej wiedzy czy teorii literatury, że istnieje taka dychotomia: praktyka – teoria. To nie jest tak, że siadam do tekstu literackiego, mając teorię i w świetle tej teorii odczytuję tekst. To nie jest zadanie teorii. W ogóle. Dla mnie zadaniem teorii jest wzbogacanie języka, którym mówię, aparatu pojęciowego. Kiedy snuję rozważania teoretyczne, uwrażliwiam się na odbiór kultury, na odbiór zjawisk i doprecyzowuję możliwości własnej percepcji. Dopiero potem, ewentualnie, w jakimś sensie to stosuję, ale nie w takim bezpośrednim sensie jak formalisci czytający Gogola. Po prostu to, jaki jestem pod wpływem teorii, pozwala mi lepiej czytać literaturę.

M. K.: Czyli teoria jest w obszarze tej Deleuzjańskiej wirtualności, o której Pan Profesor dziś mówił?

W. K.: Tak, można tak powiedzieć. Teoria stała się quasi-filozofią, ma tylko węższy zasięg niż filozofia *sensu largo*. Nie zgadzam się z tezami o śmierci literatury pod wpływem teorii. Proszę spojrzeć na Umberta Eco, jakie świetne książki napisał: *Imię róży*, *Wahadło Foucaulta*. Nie napisałby ich, gdyby nie był teoretykiem. *Imię róży* można czytać jak powieść sensacyjną, ale jak Pani jest semiotykiem, to widzi pani abdukcję, różne typy rozumowania itp. Hasła o „końcu historii” czy „końcu literatury” nie przekonują mnie i uważam je za nieco sensacyjne.

M. K.: Porozmawiajmy na koniec o podróżach, ponieważ jest Pan właściwie „rozpięty między kilkoma kontynentami”.

W. K.: Ale rozumie to Pani metaforycznie? Nie jeżdżę nieustannie do Stanów.

M. K.: Tak, chodzi mi raczej o życiorys intelektualny. Sam Pan Profesor przyznawał, że nie wpisuje się Pan w pełni w model polskiego naukowca, poprzez swoje lektury, ale także wyjazdy. Jak z Pana perspektywy można byłoby ocenić kondycję polskiej semiotyki kultury w świetle zagranicznych prądów?

W. K.: Trudno mi odpowiedzieć na to pytanie, ponieważ nie do końca orientuję się w tym, co obecnie dzieje się w polskiej semiotyce kultury. Mam taką hybrydyczną osobowość intelektualną, oprócz Stanów Zjednoczonych i Europy, przez pięć lat kierowałem Zakładem Literatury Angielskiej i Studiów Porównawczych na Murdoch University w Australii. Ja jako Polak szefowałem takiemu zakładowi... Było to coś interesującego. Ponad rok spędziłem w Niemczech

w Mannheim, rok byłem w Yale. Nie potrafiłbym powiedzieć, że którekolwiek z tych doświadczeń mnie całkowicie zdominowało. Raczej te wszystkie doświadczenia oddziaływały hybrydycznie. Zapomniałbym o Polsce... przecież mieszkam w Polsce, ale poza jedną książką, która bardzo silnie na mnie wpłynęła, nic aż tak silnie mnie tutaj nie ukształtowało.

M. K.: A jaka to książka?

W. K.: Romana Ingardena *O dziele literackim*. Przeczytałem to, gdy byłem asystentem; to był pierwszy rok mojej asystentury na UJ, przygotowywaliśmy skrypt dla studentów i dostałem do opracowania Ingardena. Ja to naprawdę przeczytałem. Byłem tak zafascynowany kompletnością tej teorii, jej elegancją oraz poziomem abstrakcji, że przez wiele lat do niej wracałem. Nie byłem jednak jej niewolnikiem.

M. K.: To zadziwiające, tak silna inspiracja fenomenologiczna u Pana Profesora zajmującego się semiotyką i hermeneutyką.

W. K.: Tak, on silnie na mnie wpłynął, tak jak chyba żaden polski tekst. Dziś jednak podróże odbywam wirtualnie, dlatego niezależnie od tego, gdzie jestem, mogę mieć dostęp do całej literatury światowej.

M. K.: Tak, możliwości technologiczne to spore ułatwienie w pracy naukowca. Życzę zatem Panu Profesorowi wielu, zarówno wirtualnych, jak i realnych, podróży i spotkań tak z tekstami, jak i z ludźmi. Bardzo dziękuję za rozmowę.

W. K.: Ja także bardzo dziękuję.

Poznań, styczeń 2012 r.