

Grzegorz Marzec

## Ironia w semiosferze, ironia semiosfery

### 1. *Semiosfera*

Czym właściwie jest semiosfera?

Pozwolę sobie na odpowiedź nieortodoksyjną, biorącą na razie w nawias teoretyczne deklaracje Jurija Łotmana, a więc samego twórcy koncepcji semiosfery<sup>1</sup>: otóż wydaje mi się, że idealną ilustracją sposobu, w jaki semiosfera funkcjonuje, jest skecz Monty Pythona pod tytułem *Dirty Hungarian Phrasebook*<sup>2</sup>. Jego pierwsza wersja została wyemitowana w roku 1970 i nie trzeba chyba dodawać, że jest to jeden z bardziej znanych filmików w całym dorobku grupy – mimo to spróbuję krótko streścić jego na pozór absurdalną fabułę.

<sup>1</sup> Łotman po raz pierwszy sformułował swoją teorię w artykule *O semiosferze (O semiocferpe)*, opublikowanym w piśmie „Trudy po Znakowym Sistemam” („Труды по знаковым системам”) w roku 1984 (zeszyt XVII, s. 5-23), choć pierwsze wzmianki zawierające koncept semiosfery datowane są na rok 1982. *Semiosfera*, druga część książki *Uniwersum umysłu. Semiotyczna teoria kultury* (przeł. i przedmowa B. Żyłko, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2008), stanowi rozwinięcie i pod wieloma względami przekształcenie tej pierwotnej koncepcji. Jednocześnie trzeba dodać, że definiowanie semiosfery to zadanie nieco karkołomne. Kalevi Kull pisze: „Przepytywałem rozmaitych uczestników konferencji poświęconej semiosferze [odbyła się w roku 2005 w São Paulo – G.M.], prosząc, by podali krótką definicję pojęcia. Zaskoczenie było niemałe – padały najróżniejsze propozycje. Dziesięć osób udzieliło dziesięciu różnych odpowiedzi”. Po czym Kull wymienia owych dziesięć definicji, poszerzając je o kolejnych siedem. Zob. K. Kull, *Semiosphere and a dual ecology: Paradoxes of communication*, „Sign Systems Studies” 2005, nr 33(1), s. 178. Artykuł dostępny w Internecie: <<http://www.ut.ee/SOSE/sss/kull331.pdf>> (dostęp: 28.08.2014). Jeżeli nie wymieniono nazwiska tłumacza, przekład pochodzi ode mnie.

<sup>2</sup> „Sprośne rozmówki węgiersko-angielskie” – tak można by przetłumaczyć ów tytuł, co zakrawa na ironię, bo tematem przewodnim skeczu jest jaskrawa nieprzekładalność. Powyżej odnoszę się do wersji, która znalazła się w filmie *A teraz coś z zupełnie innej beczki* (1971), opatrzonym w Polsce – cytowanym tu przeze mnie – przekładem Tomasza Beksińskiego. Wersję tę (ale bez polskich dialogów) można obejrzeć tutaj: <<https://www.youtube.com/watch?v=xWhVLGY0NU>> (dostęp: 25.08.2014).

Rok 1971, brytyjskie ulice opanowane są przez imigrantów – między innymi węgierskich. Ci zaopatrują się w tamtejszych sklepach – między innymi tytoniowych. Węgier, wyposażony w *Rozmówki węgiersko-angielskie*, udaje się po papierosy i w sklepie wypowiada następującą, wyczytaną z książeczki, formułę: „I will not buy this record, it is scratched” („Nie kupię tej płyty, jest porysowana”). Gdy w końcu sprzedawca domyśla się, o jaki towar chodzi, słyszy prośbę o zapalki: „My hovercraft is full of eels” („W moim poduszkowcu jest pełno węgorzy”). Na tym nie koniec, Anglik jest bombardowany kolejnymi dziwaczными pytaniami, jak choćby takim: „Do you want to come back to my place, bouncy bouncy?” („Czy chcesz wpaść do mnie na bzyku-bzyku?”). Wyraźnie skonsternowany i nie mając pojęcia, jak powiedzieć po węgiersku „6 szylingów, 6 pensów”, sam zagląda do książki klienta i mówi coś, co jedynie imituje język węgierski („Yandelvayasna grldenwi stravenka”), a co przybysz kwituje soczystym ciosem pięści, która łąduje na szczęce sprzedawcy. Wezwany policjant, oderwany od „dojenia” konia uzbrojonego w sztuczne wymiona, słyszy od Węgra objaśnienia i skargi w rodzaju: „You have beautiful thighs” („Masz piękne uda”), „Drop your panties, sir Arthur, I cannot wait ‘til lunchtime!” („Ściągaj spodnie, sir Arturze, nie myślę czekać do obiadu”) i „My nipples explode with delight!” („Me sutki nabrzmiały rozkoszą!”).

Następna scena ukazuje rozprawę sądową z udziałem domniemanego autora rozmówek, który konsekwentnie nie przyznaje się do winy. Prokurator cytuje jedno ze zdań zawartych w książce: węgierskie pytanie „Jak się idzie do stacji kolejowej?” zostało oddane jako „Please, fondle my buttocks” („Popieść mój tyłeczek”). W ostatniej scenie widzimy cudzoziemca na ulicy, który z tymi samymi rozmówkami w ręku prosi jednego z miejscowych, by popieścił jego tyłeczek. Ten, w krótkich żołnierskich słowach, objaśnia, którądy trafić na dworzec<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> Niewykluczone, że skecz Monty Pythona inspirowany był popularnymi w kręgu anglosaskim rozmówkami portugalsko-angielskimi *English As She Is Spoke* (oryginalny tytuł: *O Novo Guia da Conversação, em Português e Inglês, em Duas Partes*) Pedra Carolino z drugiej połowy XIX wieku – dość powiedzieć, że amerykańskie wydanie książki z 1883 roku ukazało się ze wstępem Marka Twaina. Przyjmuje się, że Carolino w ogóle nie mówił po angielsku i prawdopodobnie próbował dokonać przekładu *Rozmówek francusko-angielskich* autorstwa José da Fonseca, posługując się przy tej robocie *Rozmówkami portugalsko-francuskimi*. By uwiarygodnić swoją pracę, opublikował ją właśnie pod nazwiskiem Fonseki. *English As She Is Spoke* to książka, w której aż roi się od angielszczyzny niegramatycznej i nonsensownej: idiomy portugalskie były (za pośrednictwem wersji francuskiej) tłumaczone bezpośrednio na angielski. Oto przykład zdania, które znajdujemy u Carolino, a które brzmi nieomal tak, jak „My hovercraft is full of eels”: „This wood is fill of thiev’s”. Niewiele, trzeba tu dodać, różni się to (przynajmniej w roku 2014, kiedy piszę ten tekst) od bardziej skomplikowanych tłumaczeń, jakie wykonuje maszyna o nazwie Google Translator (i jej podobne).

Skecz reprezentuje ten najbardziej podły i wyrafinowany typ humoru, który bawi nas dopóty, dopóki nie nadchodzi refleksja: *de te fabula narratur*. Bo jest istotnie coś trafnego i dojmującego w tym obrazie naszych codziennych prób odnajdywania wspólnej językowej płaszczyzny, na której mogłoby się dokonać wzajemne zrozumienie. Przy czym nie są najtrudniejsze te momenty, w których ewidentnie się nie rozumiemy – gdy jesteśmy świadomi, że istnieje jakaś obiektywna przeszkoda na drodze do zrozumienia, że najzwyczajniej w świecie mówimy różnymi językami i używamy różnych słowników. Można przecież wtedy podjąć próbę ich uzgodnienia, tak by w ostatecznym rozrachunku okazało się, że „poduszkowiec pełen węgorki” to nic innego, jak pudełko zapalek. Otóż najbardziej problematyczne są te sytuacje, w których w ślad za naszym przeświadczeniem, że rozumiemy się doskonale czy choćby dobrze, podąża faktyczne niezrozumienie, a odczucie, iż jest inaczej, jest rezultatem zgody albo pozornej, albo wymuszonej – oczywiście inne czynniki również mogą wchodzić w grę. Można by to uznać za rodzaj fałszywej świadomości.

U Monty Pythona ta fałszywa świadomość bierze się ze ślepej wiary w moc słownika, tytułowych *Rozmówek węgiersko-angielskich*. Koniec końców nic nie jest mniej podejrzane niż bezosobowy kod językowy i jeżeli coś można postawić w stan oskarżenia, to albo kompetencje językowe i intelektualne użytkownika, albo jego złe intencje. Klient sklepu tytoniowego, podejrzewając złą i sprośną intencję sprzedawcy, woli mu wymierzyć sprawiedliwość, niż upewnić się, że coś jest nie tak z kodem, którym się posługuje (zresztą podobnie zachowuje się sprzedawca i policjant): autorytet słownika ani przez moment nie zostaje podany w wątpliwość. Co więcej, istnieją specjalnie oddelegowane służby reprezentujące Czcieli Słownika, które stoją na straży jego czystości i sterylności. Ich synekdochą jest tutaj prokurator i sąd. Wychodzą one z założenia, że warunkiem zrozumiałości aktu komunikacyjnego jest dbałość o kod i jego poszczególne, choćby najdrobniejsze elementy składowe, bo przecież sens buduje się z owych miniaturowych cegiełek, a właściwie z różnic, jakie istnieją pomiędzy poszczególnymi cegiełkami. Działając po wieży Babel, w sytuacji pomieszania języków, sądzą oskarżonego – który mógłby być tutaj nawet synekdochą Boga – ale nie uzyskują przyznania się do winy. Jest to znamienne, ponieważ może być tak, że nie istnieje w ogóle coś takiego jak kod językowy i że pierwotnym fenomenem jest po prostu mówienie – rozmowa, dialog – z którego ów kod wtórnie wyabstrahujemy, i że jedynie w sytuacji dialogu język może cokolwiek znaczyć. W tym sensie, odmawiając wzięcia na siebie odpowiedzialności, oskarżony ma rację: z jego punktu widzenia prokurator mylnie zakłada, że komunikacja zaczyna się od słownika i że sam słownik, nawet jeśli istotnie oskarżony

jest jego autorem, mógłby być odpowiedzialny za rzeczywiste komunikacyjne *qui pro quo*. Że tak nie jest, widzimy w ostatniej scenie, w której pytanie o pośladki – czyli o dworzec kolejowy – spotyka się z odpowiednią reakcją pytanego: wskazuje drogę na dworzec. Ideę, że sama sytuacja komunikacyjna jest pierwotniejsza od kodu, bliską rzecz jasna teoretykom i filozofom dialogu, podziela i późny Łotman, który wielokrotnie inspirował się zwłaszcza pomysłami Michaiła Bachtina. Kluczowe założenie Łotmana brzmi następująco: punktem wyjścia analizy nie może być pojedynczy znak, ale relacja co najmniej dwóch znaków. Nie istnieje też żaden pojedynczy, izolowany system semiotyczny (jak *langue* de Saussure'a), ale przynajmniej dwa mechanizmy semiotyczne (języki), pozostające ze sobą w relacji wzajemnej nieprzekładalności, a zarazem wykazujące jakieś podobieństwo, gdyż każdy z nich, na swój sposób, modeluje rzeczywistość pozasemiotyczną. W tym sensie „poduszkowiec z węgorkami” i „pudełko zapalek” – jako znaki językowe – są w jakiejś mierze do siebie podobne i niepodobne. Łotman określa tę sytuację jako związek symetrii-asymetrii i mówi o strukturze lustrzanej, wytwarzającej nieprzekładalne, ale podobne odbicia. Wchodzą one ze sobą w dialog, który może przybrać postać konfliktu bądź walki. W każdym razie pozwala to Łotmanowi uznać, że nie istnieje semiosfera oparta na jednym kodzie bądź języku, ponieważ

[z]naczenie bez komunikacji jest niemożliwością. Można by wobec tego powiedzieć, że dialog poprzedza język i powołuje go do życia<sup>4</sup>.

Problematyczne w rozumieniu tekstu może zatem okazać się to, że reprezentuje on inny system semiotyczny albo nawet inną subsemiosferę, tzn. że obarczony jest ciężarem historycznym, kulturowym czy ideologicznym, którego nie da się wprost wyinterpretować z samego tekstu, konieczne jest natomiast zrekonstruowanie danej subsemiosfery, z której ów tekst wyszedł. Może zatem istnieć alternatywny świat, tzn. alternatywna semiosfera, w której policjant „dojący” konia będzie fenomenem w pełni zrozumiałym i oczywistym. Ostatnią scenę można oczywiście interpretować w tym właśnie duchu: pewien system semiotyczny, reprezentowany przez *Rozmówki węgiersko-angielskie*, spetryfikował się na tyle, że jest powszechnie zrozumiałym i rozpoznawalnym. Nie znaczy to w żadnym

---

<sup>4</sup> J. Lotman, *On the semiosphere*, transl. by W. Clark, „Sign Systems Studies” 2005, nr 33(1), s. 218. Artykuł dostępny w Internecie: <<https://www.ut.ee/SOSE/sss/Lotman331.pdf>> (dostęp: 25.08.2014). Uwaga o charakterze edytorsko-historycznym: „Trudy po Znakowym Sistemam” ukazywały się po rosyjsku do roku 1992. W roku 1998 periodyk został wznowiony przez Wydział Semiotyki Uniwersytetu Tartuskiego już w wersji anglojęzycznej (jako czasopismo międzynarodowe, recenzowane) i właśnie tam ukazał się cytowany przekład artykułu, który pierwotnie został opublikowany w roku 1984.

razie, że ideałem Łotmana jest poszukiwanie powszechnej zrozumiałości. Podobnie jak w skeczu Monty Pythona, będzie on raczej zwracał uwagę na to, co nieprzekładalne i peryferyjne, i właśnie w nieprzekładalności i peryferyjności będzie widział życiodajne siły języka. Przykładowo, jeden z najbardziej nurtujących go problemów, to kwestia rozsadzania struktur kultury centralnej przez kultury peryferyjne, co i w omawianym skeczu do pewnego stopnia znajduje swój wyraz. Kultura brytyjska, centralna, styka się tu z doskonale peryferyjną z jej punktu widzenia kulturą węgierską. Fakt jej peryferyjności zostaje podkreślony w ten sposób, że z perspektywy londyńskiej jest ona na tyle nonsensowna, iż można powiedzieć cokolwiek, a będzie to z pewnością „po węgiersku”. Sprzedawca wypowiada nic nieznaczącą formułę, wyczytaną ze sfingowanego słownika, i zostaje ona przez przybysza świetnie zrozumiana, a nawet kończy się bokserką ripostą. Trudno o bardziej dobitny przykład absurdu: dla Anglika węgierski jest właściwie przykładem nie-języka, nie-mowy, zwyczajnym bełkotem i dlatego każdy bełkot będzie równie znaczący i wymowny – albo równie nieznaczący i niewymowny – co prawdziwy węgierski. Działa to i w drugą stronę, bo cudzoziemiec stara się pretendować do opanowania języka kultury centralnej. Temu właśnie służą *Rozmówki*, z którymi przemierza brytyjskie ulice, choć praktyczna przydatność takiej książki jest w codziennych kontaktach właściwie żadna. Co więcej, Węgier próbuje udawać, że doskonale rozumie, co się do niego mówi<sup>5</sup>. Wiara w słownik sprawia, że uczestnicy komunikacyjnego aktu zachowują się tutaj tak, jakby mieli do czynienia z semiotycznie identycznymi przekazami o charakterze palindromowym: zakładają bowiem, że lektura od lewej do prawej (od węgierskiego do angielskiego) da dokładnie ten sam semiotyczny wynik, co lektura od prawej do lewej (od angielskiego do węgierskiego) – i do tej wiary dostosowują swoje zachowania. Tymczasem palindrom w semiosferze może zachowywać się w sposób paradoksalny: lektura czy interpretacja prowadzona w obu kierunkach skutkować może radykalnie odmiennym znaczeniem, co wynika z niejednoznaczności nadawcy i odbiorcy, z mniej lub bardziej istotnych, ale zawsze obecnych, różnic pomiędzy ich światami i językami; ich stosunek do tekstu zawsze będzie z tego powodu asymetryczny. Łotman podaje tu intrygujący przykład lektury tekstu literackiego, który również opisywany jest w kategoriach swoiście rozumianej palindromiczności. Przykładowo, autor powieści wie, że nawet wydana i uznana za kanoniczną wersja jego tekstu to tylko jedna z możliwych po-

<sup>5</sup> Sprzedawca: „No, no, no. This is a tobbaconist's” („Nie, nie... To sklep tytoniowy”). Węgier: „Ah! I will not buy this tobbaconist's, it is scratched” („Nie kupię tej tytoniowy, jest porysowana”).

staci, jakie ów tekst mógł przybrać; czytelnik nie ma takiej wiedzy i identyczny tekst traktuje jako ostateczny i nienaruszalny. W efekcie

[a]utor odbiera ostateczny tekst jako ostatni brudnopis, czytelnik zaś – brudnopis jako zakończony tekst. Czytelnik nadmiernie strukturalizuje tekst, skłonny jest minimalizować rolę przypadku w jego strukturze.

Ale rzecz nie tylko w tym. Czytelnik wnosi do tekstu *swoją* osobowość, *swoją* pamięć kulturową, kody i asocjacje. A te nigdy nie są identyczne z autorskimi<sup>6</sup>.

Oba kierunki odczytania palindromu będą więc identyczne pod jednym tylko warunkiem: gdy tekst zostanie wyizolowany z realnej sytuacji komunikacyjnej, to jednak oznaczałoby, że utraciłby jakąkolwiek funkcję sensotwórczą. W tej idealnej, laboratoryjnej sytuacji nic nie stałoby przecież na przeszkodzie, by „poduszkowiec z węgorzami” był tym samym, co „pudełko zapalek”. Różnica i dialog stanowią o możliwości uzyskania przez wypowiedź sensu. Co za tym idzie – włączenie się tekstu, przekazu, języka, kodu w realną sferę wymiany znaczeniowej jest *conditio sine qua non* tak rozumienia, jak i sensu. Odpowiedzi na pytanie o to, jaka wartość naddana decyduje o tym, że wypowiedź może niezależnie od uwarunkowań kodu znaczyć to, co znaczy, udzielano już wiele i to bardzo różnych. Diagnoza Łotmana – pora zsumować to, co już powiedzieliśmy – jest następująca: języki, wypowiedzi, teksty mogą znaczyć tylko dlatego, że są częścią semiosfery, poza którą nie ma już znaczenia i sensu. Naczelną zasadą istnienia semiosfery jest oparty na grach symetrii i asymetrii dialog: „[...] potrzeba dialogu, sytuacja dialogowa, poprzedza realny dialog i nawet istnienie języka dla niego”<sup>7</sup>. Kluczowy pozostaje tutaj fakt, że w opisach semiosfery Łotman kładzie silny nacisk nie na powszechną zrozumiałość i inwariantność sensu, ale właśnie na zdialogizowaną asymetrię języków i tekstów oraz uczestników komunikacji. Istotą semiosfery jest nieprzekładalność tekstów, wpisana w tę przestrzeń różnica, odmiennosc i różnorodność. Rzecz jasna, nie może być to zdaniem Łotmana różnica absolutna, bo wówczas dialog byłby niemożliwością, podobnie jak stanem najmniej pożądanym jest – możliwa do pomyślenia jedynie w „laboratoryjnej” analizie strukturalnej – identyczność, bo nie mogłaby wówczas powstać żadna nowa informacja. Zasadnicze jest to, że według Łotmana nie można uznawać niezrozumiałości i różnicy za wadę semiosfery, za błąd, który na drodze „oswajania” sensu należałoby przezwyciężyć. Dlatego je-

---

<sup>6</sup> J. Łotman, *Uniwersum umysłu*, s. 152-153.

<sup>7</sup> *Ibidem*, s. 222. Rzecz jasna, wypowiedź ta jest pogłosem cytowanej wcześniej tezy o dialogu jako fenomenie, dzięki któremu język staje się w ogóle możliwy.

stem zdania – co znajdzie swój wyraz w dalszej części tego artykułu – że dla właściwego rozumienia pojęcia semiosfery kluczowe są następujące słowa:

Nie można jednak nie dostrzegać, że nie tylko rozumienie, ale i nierozumienie jest koniecznym i pożytecznym warunkiem komunikacji. Tekst absolutnie zrozumiały jest zarazem tekstem absolutnie bezużytecznym. Absolutnie zrozumiały i rozumiejący interlokutor byłby wygodny, ale niepotrzebny, gdyż byłby mechaniczną kopią mojego „ja” i obcowanie z nim nie zwiększyłyby mojej wiedzy, podobnie jak przekładanie portmonetki z jednej kieszeni do drugiej nie wpłynie na zwiększenie znajdującej się w niej sumy pieniędzy. Nieprzypadkowo sytuacja dialogu nie zamazuje, lecz utrwała, czyni znaczącą indywidualną specyfikę uczestników<sup>8</sup>.

## 2. Postsemiotyka

Jak widzieliśmy, na inspirowaną filozofią dialogu i hermeneutyką siatkę teoretyczną Łotman nakłada bliski sobie aparat pojęciowy semiotyki, co prowadzi do nader intrygujących rezultatów. Zaczniemy od tego, że późny Łotman dość bezceremonialnie odchodzi od pomysłów, które w dydaktyce uniwersyteckiej powszechnie funkcjonują jako teoria tartuskiej szkoły semiotycznej, głównie zaś od koncepcji wtórnych systemów modelujących, w myśl której język naturalny stanowi fundamentalny paradygmat dla innych kulturowych systemów semiotycznych, nadający im znakową spistość i pozwalający trafnie je zinterpretować. W semiosferze albo na styku subsemiosfer w żadnej mierze nie funkcjonuje już to, co na potrzeby akademickiego podręcznika Tadeusz Komendant nazwał „cudowną geometryczną ideą” semiotyków tartuskich, zgodnie z którą „w każdej kulturze pewnemu ciągowi *signifiés* odpowiada pewien ciąg *signifiants*, nie mogą istnieć wolne *signifiés* i *signifiants* bez przydziału”<sup>9</sup>. Sam Łotman proponuje metaforę kulinarną, jak na dzisiejsze czasy mało ekologiczną

---

<sup>8</sup> *Ibidem*, s. 154. Zgadzam się wobec tego z K. Kullem i podaną przez niego (siedemnastą) definicją semiosfery: „W największym skrócie, *semiosfera to przestrzeń różnorodności* [diversity]. [...] Różnorodność oznacza istnienie nieredukowalnych różnic, brak wspólnej miary, która pozwalałaby na przekształcanie jednej rzeczy w drugą. A co za tym idzie, różnorodność wiąże się z pewną nie-przekształcalnością albo niewspółmiernością. Prowadzi to do nader paradoksalnej definicji – (17) »semiosfera to komunikacyjna przestrzeń nieprzekładalności«. Semiotyka jest zatem badaniem nieprzekładalności”. K. Kull, *Semiosphere...*, s. 185. Dodałbym do tego drobną, Łotmanowską w duchu uwagę: jeżeli semiotyka jest badaniem nieprzekładalności, to wcale nie po to, żeby z nieprzekładalności leczyć. Mawia się, że ciąża nie jest chorobą. To samo odnosi się do nieprzekładalności.

<sup>9</sup> T. Komendant, *Poststrukturalizm i dekonstrukcja*, w: *Literatura. Teoria. Metodologia*, red. nauk. D. Ulicka, Wydawnictwo Dydaktyczne Wydziału Polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1998, s. 283.

i wegetariańską: z poszczególnych befsztyków nie da się na powrót złożyć cielęcia, ale można cielę podzielić na befsztyki; podobnie

[...] gdy zsumujemy pojedyncze semiotyczne akty, nie uzyskamy semiotycznego uniwersum. Wprost przeciwnie, jedynie istnienie owego uniwersum – semiosfery – sprawia, że poszczególne akty znaczące zyskują realność<sup>10</sup>.

Po trosze kierując się faktem, że metafora ta jest nazbyt krwiożercza, Umberto Eco, we wstępie do anglojęzycznego wydania *Uniwersum umyślnego*, proponuje nieco inny sposób zilustrowania dylematu, z jakim boryka się ktoś, kto próbuje opisać funkcjonowanie różnych systemów semiotycznych w kulturze i robi to, jak w przypadku Łotmana, po teoretycznym „zwrocie”: jeśli złożymy w całość niezliczoną ilość konarów, gałęzi i liści, i tak nie zrozumiemy lasu;

ale jeśli wiemy, jak z otwartymi oczami iść przez las kultury, z ufnością przemierzając jego niezliczone i krzyżujące się ścieżki, nie tylko będziemy w stanie pojąć jego złożoność i ogrom, ale również odkryć istotę liści i gałęzi każdego poszczególnego drzewa<sup>11</sup>.

Obaj – i Łotman, i Eco – zdają się zatem mówić to samo, choć różnymi słowami. Zgodność jest wszakże tylko częściowa, a w obu metaforach usłyszeć da się nieco inny ton. Eco interpretuje Łotmana w kategoriach poznawczego optymizmu: wraz ze zmianą podejścia, rosyjsko-estoński uczony miałby uzyskać lepszy i bardziej miarodajny wgląd w znakowy charakter kultury, a zwłaszcza jej elementów składowych (jej konarów i liści). Bylibyśmy tu wszak niesprawiedliwi wobec włoskiego uczonego, sugerując, że ten optymizm poznawczy, który Eco łączy z Łotmanem, grzeszy jakąkolwiek formą naiwności. Otóż Eco wyraźnie podkreśla – dodając wtrącenie w nawiasie, które jest w duchu jego własnego myślenia o semiotyce – że jedno z kluczowych założeń Łotmana brzmi następująco:

Systemy semiotyczne to *modele*, które objaśniają świat, w jakim żyjemy (rzecz jasna, objaśniając świat, zarazem go konstruują, i w tym sensie, nawet na tym wczesnym etapie, Łotman postrzegał semiotykę jako naukę kognitywną)<sup>12</sup>.

---

<sup>10</sup> J. Lotman, *On the semiosphere*, s. 208.

<sup>11</sup> U. Eco, *Introduction*, w: Y.M. Lotman, *Universe of the Mind. A Semiotic Theory of Culture*, transl. by A. Shukman, I.B. Tauris, London 1990, s. xiii.

<sup>12</sup> *Ibidem*, s. x. „Na tym wczesnym etapie” – Eco odnosi się tu do poglądów Łotmana, które czytywał już z jego prac publikowanych pod koniec lat 60. XX wieku. Trzeba tu również przypomnieć, że samo *Uniwersum umyślnego* – pierwotnie opublikowane w roku 1990 w angielskim przekładzie i właś-



Wydaje się wszakże, że Łotman – i widać to precyzyjniej w szerszym kontekście jego późnych pism, poprzez który można również interpretować zwrot obecny w *Uniwersum umyśtu* – idzie o krok dalej. Uznaje on mianowicie, że pewne metody okazały się jałowe i powinny zostać poniechane (gdyż nie były niczym więcej niż teoretyczną abstrakcją, daleką od sposobu, w jaki funkcjonuje kultura i jej kody), ale podejście, które proponuje teraz, niekoniecznie stanowi definitywne antidotum na to pierwotne zło teorii, ponieważ i ono samo nie potrafi się wyrwać z orbity tekstualności, z czego Łotman nader dobrze zdaje sobie sprawę: nie jest ono rzeczywistością samą w sobie, a jedynie kolejną próbą jej opisu. To pęknięcie, ten dysonans tkwi niczym zadra w myśleniu Łotmana o kulturze. Z jednej strony, nadal mocno wierzy on w naukę, a w szczególności w sens semiotycznych badań kultury. Z drugiej – dostrzega nader jasno, że zastąpienie jednej metody opisu inną metodą opisu jest jedynie półśrodkiem i że ta nowa metoda będzie o tyle tylko lepsza, o ile będzie nieustannie, na bieżąco zadawać pytanie o swój własny grunt, swoją historię i cel, dla którego została powołana – jednym słowem o to, jak modeluje rzeczywistość pozasemiotyczną. Jest to jednak założenie, które wpisane jest jako postulat teoretyczny w samą koncepcję semiosfery; jak spróbuję pokazać, nie znalazło ono odzwierciedlenia w sposobie, w jaki Łotman uprawia swój własny dyskurs naukowy, co w rezultacie prowadzi do stłumienia i rozmycia ironicznego żywiołu stanowiącego o specyfice i istocie semiosfery jako takiej<sup>13</sup>.

W tym miejscu docieramy do kwestii, którym chciałbym poświęcić szczególną uwagę – doprowadzą nas one jednocześnie do sugerowanej tytułem artykułu sprawy ironii w semiosferze oraz ironii semiosfery. Otóż gdy Łotman pisał swoje ostatnie prace, w Polsce zaczęła się – spóźniona, co trzeba przyznać – recepcja myśli Jacques'a Derridy. Koncepcja semiosfery i wiele powiązanych z nią założeń i wniosków da się, co na pierwszy rzut oka wydaje się zaskakujące, zestawić z Derridowską dekonstrukcją<sup>14</sup>.

nie ze wstępem Eco, a dopiero potem w nieco poszerzonej wersji rosyjskojęzycznej – zawiera teksty, które powstawały od schyłku lat 60. aż do zarania lat 90.

<sup>13</sup> Trzeba tu przypomnieć i mocno podkreślić fakt, że Łotman kończył książkę po przebytych wylewie, kiedy to właściwie całkowicie zatracił zdolność czytania i pisanie – pracę dyktował, stąd jej, wielokrotnie wyczuwalny, „mówiony” charakter. Z tego względu Bogusław Żyłko przestrzega przed zbyt pochopnymi próbami „postmodernizowania” Łotmana (podjętymi m.in. w recenzji *Kultury i eksplozji* przez Alinę Dżakowską, „Pamiętnik Literacki” 1995, z. 2, s. 220-229). Jeżeli zatem staram się pokazać dekonstrukcjonistyczne oblicze autora *Uniwersum umyśtu*, to zawsze z tym istotnym zastrzeżeniem: przejawów owego pęknięcia szukam nie tyle w stylu, co w samej teorii. Czytam naukowe narracje Łotmana, kładąc szczególny nacisk na przymiotnik „naukowe”.

<sup>14</sup> Nie do końca zaskakujące, jako że nie jestem bynajmniej pierwszą osobą, która czyni to porównanie. Zdaniem pracującego na Uniwersytecie Talińskim Daniele Monticellego, choć Łotman nigdy

Ideę semiosfery, rozumianą w sposób globalny, jako całość ogólnoswiatowego znaczenia i sensu, można na pierwszy rzut oka wziąć za próbę odgraniczenia tego, co ludzkie, od tego, co nieludzkie – nieobdarzone znaczeniem lub pozbawione sensu. Byłaby to w rezultacie jedna z kolejnych koncepcji mających na celu demarkację natury i kultury, wpisujących się w binarne i tradycjonalistyczne stanowisko krytykowane przez Derridę, a w antropologii reprezentowane m.in. przez Lévi-Straussa. Już jednak krótki cytat z Łotmana komplikuje to prostolinijne odczytanie: „Nieuniknionym fundamentem oswojenia życia przez kulturę jest stworzenie obrazu świata, przestrzennego modelu uniwersum”<sup>15</sup>. Choć Łotman powołuje się na starą jak świat opozycję kultury i natury (w tym przypadku: kultury i życia), to – jak w przypadku Heideggerowskiego światoo obrazu – ustanowienie tej opozycji dokonuje się tylko za cenę wykreowania obrazu natury/życia, który – jest to dla Łotmana oczywiste – nie jest tożsamy z tym, co przedstawia. A zatem *Ceci n'est pas une pipe*. Innymi słowy,

---

się na Derridę nie powoływał (z wzajemnością), to zbieżność ich idei jest co najmniej uderzająca. Zob. D. Monticelli, *Challenging Identity: Lotman's „translation of the untranslatable” and Derrida's différance*, „Sign System Studies” 2012, nr 40 (3/4), s. 319-338. Artykuł można przeczytać tutaj: <<http://www.academia.edu/2971406/>> (dostęp: 25.08.2014). Referując sugerowane punkty zbieżności, w wielu punktach powtarzam to, co napisał Monticelli, w wielu dodaję bądź rozwijam też to, na co uwagi nie zwrócił. Nie wszystkie nasze wnioski zresztą się pokrywają, w szczególności nie do końca podzielałam optymizm Monticellego co do możliwości równoprawnego stosowania obu teorii w badaniach kulturowych. Dziękuję w tym miejscu Danucie Ulickiej, której udało się sfotografować prywatną bibliotekę Łotmana. Zgromadzony przez uczonego zbiór książek dowodzi, że był on bardzo dobrze zaznajomiony z najnowszą, w tym poststrukturalistyczną, myślą zachodnioeuropejską. Wiedza o tym fakcie jest nieco kłopotliwa. Wszelako wydaje się, że Łotmanowska postsemiotyka nie tyle była przez poststrukturalizm (głównie francuski) inspirowana, ile raczej w wielu istotnych aspektach okazała się po prostu bliska jego ideom. Otóż ten wymiar *quasi*-dekonstrukcjonistyczny stanowi naturalną konsekwencję zwrotu od teorii systemów modelujących ku teorii semiosfery, od semiotyki strukturalistycznej, która skupia się na języku naturalnym i kodach, ku postsemiotyce badającej dialog i zderzenie różnych systemów semiotycznych, od semiotyki stabilnego sensu ku postsemiotyce eksplozji, wreszcie – ku postsemiotyce rozumianej, zgodnie z przywołanym wyżej określeniem Umberto Eco, jako „nauka kognitywna”. Monticelli, który rozważa związki Łotmana i Derridy w kontekście pytań o tzw. tożsamość kulturową i forsowaną w Europie Zachodniej ideę *Leitkultur*, stwierdza (s. 323), że porównanie jest możliwe dlatego, że centralne pojęcia obu teorii wyrastają z „podobnych horyzontów problemowych”. Jeszcze kwestia terminologiczna: nazywam późnego Łotmana postsemiotykiem, choć z punktu widzenia teorii postsemiotycznej, postulującej przejście od znaku do tekstów i kontekstów, głównie o charakterze politycznym i ideologicznym, jest on często uznawany za tradycyjnego semiotyka *sensu stricto*. Wynika to prawdopodobnie z uznania – przyjmijmy, że to niedopatrznie – iż Łotman nigdy nie dokonał rewizji aparatu pojęciowego semiotyki strukturalnej. W kwestii postsemiotyki zob. m.in. J. Stewart, *Language as Articulate Contact. Toward a Post-Semiotic Philosophy of Communication*, State University of New York Press, Albany 1995 oraz R. Hodge, G. Kress, *Social Semiotics*, Cornell University Press, Ithaca 1988.

<sup>15</sup> J. Łotman, *Uniwersum umysłu*, s. 232.

natura może być naturą tylko o tyle, o ile zostanie w formie znakowej opisana jako natura właśnie (przeciwstawiająca się kulturze). Tu pojawia się znamienna idea wpisana w teorię semiosfery. Właściwie, powie Łotman, nie istnieje żadna granica oddzielająca nas od tego, co pozaznakowe lub nieznakowe. By uzasadnić tę tezę, wprowadza intrygującą koncepcję delimitacji. Żeby ją zrozumieć, trzeba cofnąć się do przeprowadzonej przez Łotmana krytyki zarówno strukturalistycznej koncepcji wypowiedzania (znanej nam ze schematu opisanego przez Jakobsona), jak i zajmowanego wcześniej przez samego Łotmana stanowiska, że kulturę należy opisywać, opierając się na prymarnym systemie języka. Łotman odchodzi mianowicie od strukturalistycznej synchronii i – o czym już była mowa – totalnej krytyce poddaje to, co strukturaliści określili mianem *langue* albo kodu. Nie przypadkiem, powiada Łotman, Jakobson mówi o kodzie, a nie o języku<sup>16</sup>. Język jest dla strukturalisty „skażony” historią i przygodnością, jest tym, co zewnętrzne wobec asytuacyjnego kodu. Cytowane wcześniej przekonanie, że dialog poprzedza język, odpowiada natomiast tezie Derridy, że nie ma obecności i sensu wyprzedzających grę różnic lub znajdujących się poza nią. Istotą dialogu nie jest tożsamość i jedność, ale różnica i odmienność. Rzecz jasna, mówiąc, że dialog poprzedza język, Łotman odwraca też Saussure’owską dychotomię *langue-parole* i dochodzi do zbliżonego rezultatu co Derrida w swoich potyczkach z dychotomią mowa-pismo. Dialog oraz przekład i translacja, kategorie, którym Łotman poświęca tak wiele miejsca i uwagi, możliwe są tylko o tyle, o ile uda się znaleźć inny system semiotyczny, który będzie pełnił funkcję pośredniczącą. Łatwo zauważyć, że Łotman podąża tu tropem Peirce’a i jego koncepcji interpretantu, na którą powołuje się również Derrida. Ale tu zaczyna się dziać rzecz na pozór absurdalna. Dwa języki, najmniejsza jednostka semiotyczna, same są jedną całością, czymś w rodzaju minimalnej semiosfery. Ale jako całość semiotyczna, zgodnie z tym, co zostało właśnie powiedziane, nie mogą istnieć w oderwaniu od jakiejś innej całości semiotycznej, z którą wchodzi w dialog albo dialogowy konflikt. Ten ruch jednoczesnego dzielenia i mnożenia właściwie powielił się w nieskończoność. Można by powiedzieć, że semiosfera, pomyślana jako totalna całość, oddzielona od tego, co niesemiotyczne, to tylko myślowa fikcja: na zewnątrz każdej poszczególnej semiosfery nie znajdziemy noumenu i źródła, ale kolejną (sub) semiosferę. Inaczej rzecz ujmując: *il n’y a pas de hors-sémiosphere*. Granica absolutna, poza którą nie ma już nic, może zostać ustanowiona tylko za cenę ideologicznej uzurpacji albo uznania czegoś za nieistniejące, za znak

<sup>16</sup> Zob. J. Łotman, *Kultura i eksplozja*, przeł. i słowem wstępnym opatrzył B. Żyłko, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1999, s. 31-32.

„zero” – jak w przypadku wieśniaczki, którą można zgwałcić, bo z punktu widzenia systemu semiotycznego, opisującego stosunek rycerza do damy, wieśniaczka nie tylko nie jest damą, ale nawet człowiekiem<sup>17</sup>. Ten Łotmanowski binaryzm – a trzeba przypomnieć, że sam Łotman sugerował niedualistyczną semiotykę dziejów Rosji, wtedy gdy postulował wprowadzenie myślenia ternarnego, tj. trójwartościowego – jest więc tylko pozornie tradycjonalistyczny, a w gruncie rzeczy prowadzi do tych samych skutków, co Derridowska dyseminacja. Zacytujmy Łotmana:

B i n a r n o ś ć i a s y m e t r i a są obligatoryjnymi regułami budowy realnego systemu semiotycznego. Jednakże binarność należy rozumieć jako zasadę, która realizuje się jako mnogość, ponieważ każdy z od nowa tworzonych języków z kolei poddaje się podziałowi na podstawie binarności<sup>18</sup>.

Derridowska dyseminacja to Łotmanowska lawina<sup>19</sup>.

Każda semiosfera ma swoje centrum, które oddziałuje na pogranicza i peryferia, te zaś próbują zwrotnie wywrzeć jakiś wpływ na centrum semiosfery. Powie ktoś, że wracamy tu do binaryzmu, koniec końców typowej metody semiotycznej, i to w jej najbardziej tradycyjnym wydaniu, mogącym stanowić dość łatwy łup dekonstrukcji. Mielibyśmy tu bowiem do czynienia z wynajdywaniem kluczowego, centralnego systemu językowego, który następnie modelowałby całe uniwersum tekstów i sposobów postrzegania świata w całej semiosferze. Co więcej, Łotman wyraźnie podkreśla, że aby uświadomić sobie, co właściwie jest centrum, trzeba wypowiedzieć się o nim w metajęzyku, w metaopisie – trzeba być „meta”, żeby wyartykułować zasady. Jeżeli więc owo centrum zostaje opisane z pozycji zewnętrznej i równocześnie stanowi centrum, które modeluje tak

<sup>17</sup> J. Łotman, *Uniwersum umysłu*, s. 204. Badacz komentuje tu uwagi zawarte w traktacie *De amore* Andreasa Capellanusa z drugiej połowy XII wieku. Ten przykład tekstowy nie jest rzecz jasna odosobniony. Ruth Mazo Karras, znana w Polsce z książki *Seksualność w średniowiecznej Europie* (przeł. A. Bugaj, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2012), przypomina, że starofrancuska pastorella (*pastourelle*) to „gatunek, w którym jedna z głównych nici fabularnych opowiada o zgwałceniu pastreczki przez rycerza”, przy czym – co ustalenia Łotmana nieco by komplikowało – „Zgoda kobiety nie zawsze jest tu pozbawiona znaczenia: w rozlicznych poematach zgwałcona kobieta wyraża na koniec swe zadowolenie, prosząc nawet rycerza, by [do niej] wrócił. W zaledwie około 18 procentach utworów reprezentujących ten gatunek rycerz rzeczywiście gwałci pastreczkę; w pozostałych to ona wyraża swą nieprzymuszoną wolę”. R.M. Karras, „*Because the other is a poor woman, she shall be called his wench*”. *Gender, Sexuality, and Social Status*, w: *Gender and Difference in the Middle Ages*, ed. by S.F. Farmer, C.I. Pasternack, University of Minnesota Press, Minneapolis 2003, s. 218.

<sup>18</sup> J. Łotman, *Uniwersum umysłu*, s. 198.

<sup>19</sup> J. Lotman, *On the semiosphere*, s. 216. Określenia „lawina” czy „lawina tekstów” pojawiają się jednak u Łotmana znacznie częściej.

wnętrze, jak i zewnętrznie semiosfery, to może się wydawać, że mamy tu do czynienia z klasyczną postacią centrum będącego w środku struktury znaczącej i jednocześnie poza nią. Przypomina się to, co Derrida określił jako „wydarzenie w historii pojęcia struktury” – zrozumienie paradoksalnej, a w gruncie rzeczy uzurpatorskiej pozycji centrum, pretendującego do rangi transcendentalnego *signifié*. Okazuje się tymczasem, że myślenie Łotmana o centrum i sposobach, dzięki którym próbuje ono przedstawić się jako źródło źródeł, jest w tym przypadku zdumiewająco bliskie myśleniu Derridy. Łotman wyraźnie bowiem podkreśla, że metaopis centrum jest niczym innym, jak jeszcze jednym łańcuchem semiotycznym, nawet jeśli tworzonym z wiarą, naiwną bądź mistyfikatorską, że oto właśnie udało się złapać pana Boga za nogi.

Jednakże – powiada Łotman w komentarzu do „petersburskich mitologii”, ale komentarz ten można uogólnić na myślenie o centrum każdej semiosfery – niezmiennie pozostaje to, że kultura konstruuje pozycję zewnętrznego w stosunku do siebie obserwatora<sup>20</sup>.

Dla Łotmana metaopis centrum jest usiłowaniem ustalenia prawdy centrum w kategoriach źródła, prawdy i właśnie transcendentalnego *signifié*, choć sam takiego pojęcia nie stosuje, mówi natomiast, odwołując się do Kanta, o tym, że centralny dyskurs próbuje ustanowić coś w rodzaju „jedności transcendentalnej apercepcji”. Znaczy to, że za sprawą centralnego dyskursu eliminuje się z semiosfery to, co nieprzekładalne, czyli niedające się wyrazić w metajęzyku lub w jakikolwiek sposób z nim niezgodne. Idea transcendentalnego *signifié* zostaje wszakże, choć innymi słowami, wyrażona na początku *Kultury i eksplozji*. W swojej polemice z de Saussure’em Łotman stwierdza:

Przestrzeń leżąca poza językiem trafia do jego obszaru i przekształca się w treść jedynie jako składnik dychotomii treść-wyrażenie. Nonsensem jest mówienie o niewyrażonej treści<sup>21</sup> [wyróżnienie – G.M].

A zatem świat przedmiotów i zjawisk zyskuje treść (czyli znaczenie) tylko wówczas, gdy znajdzie się w orbicie semiozy. „Niewyrażona treść” to nic innego jak „transcendentalne *signifié*”, języki zdaniem Łotmana mają to do siebie, że oznaczają pozajęzykową rzeczywistość (i to w jakimś stopniu może je do siebie upodabniać), ale nie jest możliwością wyjście w przestrzeń pozasemiotyczną, o której wiemy tylko tyle, ile same te języki

<sup>20</sup> J. Łotman, *Uniwersum umysłu*, s. 299.

<sup>21</sup> J. Łotman, *Kultura i eksplozja*, s. 27.

nam mówią. W tym sensie dałoby się zaliczyć Łotmana w stworzony przez Franka Ankersmita – i krytycznie przezeń oceniany – poczet „językowych transcendentalistów” albo „transcendentalistycznych lingwistów”, wśród których wymienił m.in. Derridę, Gadamera i Rorty’ego<sup>22</sup>. Z kolei owo usiłowanie ugruntowania pozycji przez centrum<sup>23</sup> nie jest niczym więcej niż wcielonym w znaki wyrazem „woli mocy” (choć język Nietzschego nie jest językiem Łotmana) – mającym charakter albo nieuświadomiony, albo ideologiczny. W tej sytuacji, co wydaje się znamienne, rola semiotyka jawi się jako badanie sposobów, dzięki którym ujęte w dyskursywnym metaopisie centrum próbuje zawłaszczyć to, co jest niecentralne, peryferyjne, innojęzyczne, marginalne, odmienne, obce. Ba, semiotyk poniekąd stoi tu na straży owych peryferii, próbuje zrekonstruować moment, w którym usta owych peryferii zostały zdławione metaopisowym kneblem; występuje więc w roli obrońcy owej bezgłośnej mowy tego, co wykluczone, co wyparte przez centrum poza granice semiosfery.

Z tego punktu widzenia szczególnie intrygujące są te miejsca, w których Łotman podkreśla, że z perspektywy dyskursu centralnego pewne fenomeny – jak ta gwałcona wieśniaczka – po prostu nie mogą istnieć. Realne, rzeczywiste jest tylko to, co akceptowane przez centrum i co na kategorie wprowadzone przez centrum da się przełożyć. Przestrzeń opadowana przez centralny metaopis jest przestrzenią przekazów wzajemnie przekładalnych. Zniwelowana do minimum, jeśli nie do zera, jest asymetria. Można niejednokrotnie odnieść wrażenie, że Łotman stoi po stronie peryferii i z nimi sympatyzuje.

Ta dziedzina „wykluczonego” – mówi w *Uniwersum umyśłu* – jest nie tylko ogromna, ale i ruchoma. Można by było ułożyć interesujący wykaz „niefaktów” dla rozmaitych epok<sup>24</sup>.

Równocześnie podkreśla się, że skonstruowanie dyskursu centralnego stanowi dla kultury czynnik usztywniający albo spowalniający, a ten fragment z artykułu *O semiosferze* brzmi bardzo derridiańsko:

<sup>22</sup> F. Ankersmit, *Gadamer i doświadczenie historyczne*, przeł. P. Ambroży, w: *idem, Narracja, reprezentacja, doświadczenie. Studia z teorii historiografii*, red. i wstęp E. Domańska, Universitas, Kraków 2004, s. 309-310 (i *passim*).

<sup>23</sup> I jeśli ktoś pamięta pierwsze strony *Struktury, znaku i gry w dyskursie nauk humanistycznych* Derridy, to pewnie też przypomina sobie długą wyliczankę pojęć i koncepcji filozoficznych, które w całej historii metafizyki zajmowały pozycję centrum. U Łotmana pada zdanie bliźniaczo podobne: „[...] przykłady umiejscowienia uporządkowanych tekstów na najwyższym strukturalnym poziomie kultury są trywialne, można je zilustrować w filozofii szeregiem systemów od Platona po Hegla, a w sferze teorii nauki na przykład koncepcją F. de Saussure’a [...]”. J. Łotman, *Uniwersum umyśłu*, s. 249.

<sup>24</sup> *Ibidem*, s. 315.

Wytworzenie metastrukturalnych samoopisów (gramatyki) okazuje się [tym] czynnikiem, który drastycznie zwiększa ścisłość struktury i spowalnia jej rozwój. Jednocześnie zaś te obszary, które nie stały się przedmiotem opisu albo zostały opisane w kategoriach jawnie względem nich nieadekwatnej gramatyki „obcej”, rozwijają się szybciej<sup>25</sup>.

Łotmana intryguje właśnie owa płynność, fluktuacyjność semiosfery, a także warunki, które prowadzą do rozerwania narzuconej przez centrum sztywności strukturalnej, a ostatecznie – do tego, co nazywa on kulturową eksplozją. Nie interesuje go konstruowanie statycznych modeli o charakterze czysto teoretycznym, a właśnie próba uchwycenia ruchu, który decyduje o dynamiczności struktury. Ma to swoje konsekwencje pozanaukowe; można powiedzieć, że późna teoria Łotmana, podobnie jak to było z Derridą i znaczącą grupą myślicieli zachodnioeuropejskich, z pełną świadomością wychodzi poza czysto „laboratoryjny” kontekst teorii i wkracza w obszar polityczności. Najbardziej intrygujące są jego późne rozważania na temat związku języka sztuki, przede wszystkim literatury, oraz wolności. Łotman zadaje pytanie o to, jak literatura może odpowiedzieć na ograniczenia ludzkiej wolności: ograniczenia społeczne, fizyczne, ekonomiczne, polityczne, rasowe, właściwie wszystkie. W odpowiedzi uznaje literaturę za miejsce, w którym realizuje się wolność. Jak mówi, w sztuce (literaturze) „staje się możliwe nie tylko to, co jest zakazane, ale i to, co jest niemożliwe”<sup>26</sup>. Mamy tu definicję, której można by użyć, gdyby chciało się powiedzieć, czym jest Derridowska „dziwna instytucja zwana literaturą”. W konsekwencji literatura wykracza poza etykę, choć – jak podkreśla Łotman – jej odbiór odbywa się w nieustannej perspektywie etycznej bądź na styku skonfliktowanych ze sobą domen etyki i estetyki. W związku z tym nic dziwnego, że Łotman poddaje pod namysł kwestię odbioru i odbiorcy sztuki, zbliżając się w rezultacie do wszystkich tych koncepcji, które na rozumienie tekstu patrzą z perspektywy odbiorcy – gdyż to „słuchacz (czytelnik) jest autentycznym twórcą”<sup>27</sup>.

---

<sup>25</sup> J. Lotman, *On the semiosphere*, s. 214. Z powodu drobnych różnic między oryginałem i angielskim przekładem, tłumaczyłem głównie z wersji oryginalnej, dostępnej pod adresem <<http://yanko.lib.ru/books/cultur/lotman-selection.htm>> (dostęp: 26.08.2014). Tekst brzmi następująco: „Создание метаструктурных самоописаний (грамматик) является фактором, резко увеличивающим жесткость структуры и замедляющим ее развитие. Между тем участки, не подвергшиеся описанию или описанные в категориях явно неадекватной им «чужой» грамматики, развиваются быстрее”.

<sup>26</sup> J. Łotman, *Kultura i eksplozja*, s. 206.

<sup>27</sup> *Ibidem*, s. 214.

### 3. Ironia w semiosferze

Wszystkie te uwagi, w żadnym razie niemające na celu niwelowania oczywistych – i niebędących przedmiotem tego studium – różnic między Derridowską dekonstrukcją a Łotmanowską postsemiotyką – miały doprowadzić do ironii w semiosferze oraz ironii semiosfery. Używam tych kategorii, by opisać dwa przeciwstawne żywioły bądź dwie sprzeczne siły, które – jak sądzę – dadzą się zrekonstruować na podstawie późnych pism Jurija Łotmana.

Ironia w semiosferze to właśnie owa wywodząca się z postsemiotycznego, rewizjonistycznego i dekonstrukcyjnego potencjału epistemologicznej nierozstrzygalności świata znaków i mowy. Języki raczej modelują niż odwzorowują rzeczywistość, a nawet gdyby były „zwierciadłem natury”, to i tak niemożliwością byłoby przekroczyć granicę semiosfery i wejść do królestwa Realnego<sup>28</sup>. Nie istnieje niewyrażona treść, a nasze przekonanie, że rzeczy mają się tak a nie inaczej, bierze się z reguły z uznania centralnego metaopisu – ten jednak zawsze może zostać poddany krytyce, w czym istotną rolę odgrywa wszystko to, co z punktu widzenia tegoż opisu jest peryferyjne czy wręcz wykluczone. Wnętrze semiosfery to płatanina, kłębowisko języków – poststrukturalista powiedziałby: dyskursów – które trwają w nieustannym dialogu, stale przy tym się mnożąc i pleniąc. Może to prowadzić, o ile uda się podważyć pozycję i roszczenia centralnego metaopisu, do zakwestionowania ufundowanych przezeń binarnych opozycji. To skutkuje nieuchronną politycznością semiosfery, a przenikająca ją duch ironii pozwala – przynajmniej potencjalnie – hamować totalizujące zakusy centrum. Potencjalnie – bo oczywiście nie musi to oznaczać faktycznej wolności użytkowników języka, ale dzięki jego zdolności do przekraczania i niwelowania binarnych opozycji możliwe jest uzyskanie wolności nie tylko w sferze dyskursu. By podać przykład: z ewentualnym odejściem Rosji od binarności języka, typowej dla czasów carskich i radzieckich, Łotman wiązał nadzieję na demokratyzację<sup>29</sup>. Paradygmatyczną

---

<sup>28</sup> Posługuję się tym Lacanowskim pojęciem nieco przewrotnie, bo u Lacana Realne nie jest wcale nieosiągalne.

<sup>29</sup> Z pewnością myśleniu temu sprzyjał cały łańcuch wydarzeń politycznych, prowadzący od pierestrojki po prezydenturę Borysa Jelcyna i rozpad ZSRR. Możemy jedynie gdybać, jak Łotman odnalazłby się w dzisiejszej rzeczywistości politycznej: z pochodzenia Żyd, ale duchowy spadkobierca kultury rosyjskiej, mieszka i pracuje w kraju Unii Europejskiej (reprezentującej w jego przekonaniu kulturę niebinarną), który to kraj boryka się z mniej lub bardziej jawną groźbą rosyjskiej interwencji.



rolę odgrywa tu literatura, która pozwala „powiedzieć wszystko”, również to, co z punktu widzenia etyki jest niemożliwe do powiedzenia<sup>30</sup>.

Wszystkie te aspekty stanowią warunki do prowadzenia dialogu w semiosferze i właśnie dialog pomiędzy różnymi obszarami i językami semiosfery jest w szczególności tym, co nazywam ironią w semiosferze. Przypomina to nieco i z pewnymi zastrzeżeniami ideę ironii Rorty’ego, czyli dialog niewspółmiernych słowników: rozmowę prowadzi się u Łotmana w sytuacji wzajemnej nieprzekładalności, ponieważ (1) języki to nie odwzorowania rzeczywistości, a jej modele, (2) światy interlokutorów nigdy się całkowicie nie pokrywają. Łotman mówi, że naczelnym mechanizmem kierującym semiosferą jest mechanizm lustrzanego odbicia: związek symetrii i asymetrii, który wytwarza podobne, ale zarazem nieprzekładalne refleksy. Być może synonimem tej ironicznej sytuacji jest u Łotmana wspomniany palindrom, który zdaniem badacza jest przekąźnikiem sensów naddanych, innych niż sens wyrażony wprost<sup>31</sup>. Nawet w przypadku tekstów wybitnie symetrycznych, jakimi są palindromy, struktura znaczeniowa będzie zawsze asymetryczna, gdyż lektura „w odwrotnym kierunku” jest aktem sensotwórczym. Spróbuję to zilustrować, posługując się możliwie najprostszy przykładem: zdanie „A to kanapa pana kota” nie będzie dla mnie już tym samym zdaniem, gdy zorientuję się, że można je przeczytać w odwrotnym kierunku; w ten sposób zyskuję wiedzę, że mam do czynienia z palindromem, i być może nie chodzi tu już wcale o kanapę i pana kota, ale o strukturalny przykład, jak buduje się palindromy, niewykluczone też, że zacznę szukać jakiegoś sekretnego sensu wpisanego w tę dość banalną wiadomość. Jak widać, palindrom – jeśli już zauważymy jego odwracalność – wpływa na mechanizmy świadomościowe obserwatora. W ironii świadomość też doznaje uszczerbku; nagle okazuje się, że prosty tekst jest realizacją ukrytych mechanizmów. Palindrom dowodzi, że w przypadku mechanizmów lustrzanych nie jesteśmy w stanie już wrócić do pierwotnego przekazu, co Łotman uogólnia do tezy, że przekład w ra-

<sup>30</sup> Uważam, że ten wolnościowy potencjał Łotman wiązał już z kategorią semiosfery, a nie dopiero z późniejszą koncepcją eksplozji. Dlatego jedynie częściowo zgadzam się z opinią Peetera Toropa: „Pojęcie eksplozji jest blisko powiązane z pojęciem semiosfery. W pojęciu eksplozji krytycy również widzieli pragnienie, by stworzyć syntezę procesów kulturowych, inaczej jednak niż w przypadku semiosfery, kategoria eksplozji nosi w sobie skutki zmierzchu politycznie wzburzonej epoki i pojawienia się nowego, politycznie zorientowanego dyskursu”. Zob. P. Torop, *Foreword. Lotmanian explosion*, w: J. Lotman, *Culture and Explosion*, transl. by W. Clark, ed. by M. Grishakova, Mouton de Gruyter, Berlin 2009, s. xxxvi.

<sup>31</sup> Dlatego, jak zauważa Łotman, palindromy od zawsze wykorzystywano „w zakłęciach, formułach magicznych, napisach na bramach i grobach, czyli w pogranicznych i magicznie aktywnych miejscach przestrzeni kulturowej – miejscach zderzenia ziemskich („normalnych”) i infernalnych („odwrotnych”) sił”. *Uniwersum umyślu*, s. 152.

mach semiosfery lub pomiędzy subsemiosferami jest nieodwracalny, tzn. że jeśli przełożymy tekst w drugą stronę, nie uzyskamy już tekstu wyjściowego. Co więcej, skoro języki tak się mnożą i plenią (by pozostać w orbicie dekonstrukcji), to właściwie można by stwierdzić, że mechanizm ironiczny jest konstrukcyjnym fundamentem semiosfery. Żaden język nie jest jedyny i wyłączny, o czym uczestnicy semiosfery przekonują się, gdy zostają skonfrontowani z lustrzanymi, enantiomorficznymi, sobowtórowymi, palindromowymi przedstawieniami tych samych zjawisk.

#### 4. Ironia semiosfery

Dekonstrukcja – choć może to zakrawać na ironię – miała swój urok w tym, że stawiała raczej tezy negatywne niż pozytywne (lepiej nie mówić „jest”). Łotman dochodzi często do konkluzji, które uznaje za pewne. I tu właśnie zderzamy się z ironią semiosfery. W koncepcji semiosfery nieuchronnie zadaje się – albo przynajmniej powinno się zadawać – pytanie o widzący i opisujący podmiot. Wynika to wprost z koncepcji modelu semiotycznego jako swoistego światooobrazu, z uznania, że postsemiotyka jest nauką, raz jeszcze w rozumieniu Eco, kognitywną. I faktycznie Łotman często mówi o tym, że proponowany przez niego model jest „schematyczny” i niejako stanowi stopklatkę tego, co zmienne, ruchome i wrzące:

Przestrzeń kultury – semiosfera – nie jest czymś działającym według z góry narysowanych i obliczonych dróg. Wrze ona jak Słońce i jak na Słońcu ogniska pobudzenia zamieniają się miejscami, aktywność wybucha to w nieznanach głębinach, to na powierzchni i przesyła energię do względnie spokojnych sfer<sup>32</sup>.

Jednocześnie jednak Łotman w najmniejszym stopniu nie rezygnuje z ambicji scjencystycznych i szuka semiotycznych pewników, których razem są takie określenia, jak „maksymalna jasność”<sup>33</sup>. W rezultacie pozostaje zasadniczo wierny przekonaniu, że semiotyka kultury jest nauką o charakterze ścisłym. By to przekonanie wzmocnić, konstruuje swoje myślenie przy użyciu kategorii i modeli zapożyczonych z nauk ścisłych, głównie biologii i fizyki. Te zapożyczenia są z reguły nazywane. Najlepszym przykładem jest tutaj sama koncepcja semiosfery, będąca humanistyczną i semiologiczną odpowiedzią na teorię biosfery Władimira Wiernadskiego. Podobnie słownictwo Łotmana upstrzone jest różnymi *-izmami* wziętymi z nauk ścisłych, co świadczyłoby, że mamy tu do czynienia z metajęzykiem albo metaopisem. Niektóre z tych zapożyczeń wydają się albo nie mówić

---

<sup>32</sup> *Ibidem*, s. 231.

<sup>33</sup> *Ibidem*, s. 228.

nic, albo po prostu stanowić doskonały pastisz języka nauk ścisłych – moglibyśmy tu przytoczyć niejedną passus z jego późniejszych pism i nie zdziwiłbym się, gdyby ktoś postawił tezę, że kwalifikowałyby one Łotmana, na równi z wieloma postmodernistami i poststrukturalistami, do *Modnych bzdur* Sokala i Bricmonta<sup>34</sup>. W wielu wypadkach trudno nawet stwierdzić, czy te zapożyczone konstrukcje teoretyczne są w ogóle uprawnione i czy języki, systemy znakowe, subsfery semiosfery, teksty literackie i inne teksty kultury mogą się zachowywać w sposób zbliżony np. do matematycznie (entropia) pojmowanej ilości informacji.

W każdym razie rodzi się tu od razu wątpliwość, czy tego rodzaju przeniesienia nie stanowią od początku głównej komplikacji dla koncepcji semiosfery. Łotman zakłada przecież, że poza semiosferą istnieje świat niejęzykowy, czyli świat noumenów, rzeczy i zjawisk samych w sobie, o których nic jednak wiedzieć nie możemy. Koncepcja owej pozasemiotycznej rzeczywistości, paralelna – o czym już była mowa – do antropologicznego rozróżnienia na kulturę i naturę, nie jest jednak do pomyślenia poza semiosferą – jest jej produktem, wytworem, marzeniem, pragnieniem, snem. To, że można się wyrwać z oków języka (sam Łotman w to nie wierzy, co wielokrotnie podkreśla), jest językową utopią ucieczki z semiotycznego piekła. Jednocześnie Łotman za nonsens uznaje „niewyrażoną treść”, a więc jakkolwiek formę doświadczenia pozajęzykowego. Czy zatem sam badacz traktował swój naukowy (meta)język jako język nienależący do semiosfery i wymykający się grze binarnych opozycji, asymetrii, dialogu? I tak, i nie. Sęk w tym, że Łotman nie rezygnuje z prawa do powiedzenia „coś jest”, inaczej niż Derrida. Właściwa ironia semiosfery polega więc i na tym, że koncepcja wyłożona jest językiem, który zdaje się niweczyć cały autorski wysiłek, nawet jeśli wiele z przyjętych przez Łotmana założeń ma charakter rewizyjny i postsemiotyczny. Nie chodzi o to, że jest to język nazbyt tradycjonalistyczny i że Łotman powinien był uprawiać poezję; rzecz w tym, że jest to język, który kłóci się z owymi założeniami, a więc z wewnętrznym potencjałem ironii w semiosferze. Ironia w semiosferze to domena dialogu, której wszak radykalnie przeciwstawia się zewnętrzny dyktat językowego metaopisu. Ironia semiosfery to sytuacja, w której zatrzymuje się i obezwładnia ironię w semiosferze. Koniec końców, ironia semiosfery oznacza, że Łotmanowska koncepcja w szeroko rozumia-

<sup>34</sup> W prywatnej korespondencji uczonego, której drobny fragment cytuję tu za słowem wstępnym B. Żyłki do *Kultury i eksplozji* (s. 9), znajdujemy słowa: „obiektywnie są to, b[yc] m[oże], brednie”. Przywołanie tego zdania w kontekście Sokala i Bricmonta ktoś mógłby, w pełni słusznie, uznać za nadużycie, bo jest to jednak zdanie pełne dramatyzmu: Łotman stawia nacisk na „obiektywność”, a więc poznawczą trafność swoich przekonań, szczególnie że książka powstawała w tak trudnych dla niego okolicznościach. I jeśli to zdanie cytuję, to właśnie z tego powodu.

nych czasach „post” nie miała szans, by rywalizować z najbardziej dla tych czasów reprezentatywnymi pomysłami teoretycznymi. Rzecz jasna, w grę wchodzi tu również czynnik czysto historyczny: możliwe, że Łotman był już spóźnionym prorokiem, który co gorsza formułował swe proroctwa w języku semiotyki strukturalnej, z którą być może nazbyt pospiesznie próbowano się rozstać. Tym bardziej na ironię zakrawa fakt, że w takich dziedzinach, jak *gender studies*, *queer theory*, teoria postkolonialna (operującej kategorią *subaltern*, która byłaby pewnie Łotmanowi bliska) czy różnej maści antropologie literatury Łotmanowska postsemiotyka dałaby się z powodzeniem zastosować – szczególnie że mogłaby być bardziej operatywna niż poststrukturalizm i dekonstrukcja – a tymczasem wydaje się tam prawie nie istnieć.

Ale ta Łotmanowska dwoistość ma paradoksalny rezultat, który również jest ironią semiosfery: pośmiertne życie Łotmana, w formie często mocno zmodyfikowanej lub nieco wybiórczej, toczy się obecnie w naukach, które mają mniejszy lub większy komponent ścisły, a najlepiej stoją na pograniczu tego, co ściśle i mniej ściśle. Wymienię takie badania, jak szeroko rozumiany kognitywizm, biosemantyka<sup>35</sup> czy psychologia kulturowa. Niewykluczone, że Łotman dostarcza im jednocześnie narzędzi krytycznych (momentami bliskich duchowo dekonstrukcji) oraz pozwala zapomnieć o rozterkach, które wzbraniają dekonstrukcjonistów powiedzieć „jest”. Ale ta sytuacja mówi znacznie więcej o pewnym ironicznym pęknięciu w łonie współczesnych prądów humanistycznych niż o tych naukach, które dążą do ścisłości. Nierzadko bowiem – dajmy na to w takich dziedzinach, jak *gender studies* albo badania postkolonialne – dekonstrukcyjna nieokreśloność wykorzystywana jest do prowadzenia dwuznaczonej gry, polegającej na tym, że niby mówi się z pozycji dyskursu, z pozycji zakotwiczenia w dyskursie, a jednocześnie mówi się kompletnie serio, traktując *backlash* jako atak na kategorie nietekstualne, nieideologiczne, realnie obecne w rzeczywistości społecznej, w najmocniejszym sensie słowa „realność”. W kryzysowej sytuacji, gdy zostanie się posądzonym o uleganie złudzeniom logocentrycznym, można znów wycofać się na pozycje dyskursywne i twierdzić, że to jedynie rodzaj tekstualnej gry. Pojawia się tutaj pytanie o odpowiedzialność tego, kto w taki właśnie sposób nieustannie przeskakuje z rejestru do rejestru; śmiem sądzić, że Łotman do takiego skakania z kwiatka na kwiatek nijak nie daje się użyć.

---

<sup>35</sup> Wiele z pomysłów samego Łotmana łatwo powiązać z biosemantyką. Przykładowo, jego rozważania o palindromie i enantiomorfizmie wsparte są wiedzą o podziale funkcji między obiema półkulami mózgowymi.

*Irony in the Semiosphere, Irony of the Semiosphere*

“Irony in the semiosphere” and “irony of the semiosphere” are notions used here to describe two antagonistic forces present in the writings of the late Yuri Lotman, especially in *Universe of the Mind* and *Culture and Explosion*.

Irony in the semiosphere is a “deconstructive” aspect of Lotmanian postsemiotics. Semiosphere is here defined by means of such concepts as dialogue, incommensurability, untranslatability, asymmetry, difference, or cultural peripherals. Irony in the semiosphere resembles to some extent Rorty’s concept of irony, that is to say – a dialogue of incomparable vocabularies.

Irony of the semiosphere lies in the fact that Lotman’s own discourse takes the form of – criticized in terms of irony in the semiosphere – a metalinguistic self-description. Being a part of the semiosphere; this discourse cannot avoid one asking questions about its own historical, cultural, and ideological foundations. By not doing this, it fails to take advantage of all of the ironic potential of the semiosphere.

