

razne kulture, različiti kodovi

jurij lotman

Proučavanje fenomena iz povijesti kulture sa stajališta semiotike jedna je od najhitnijih i u isti čas najloženijih zadaća u suvremenom problematički društvenih znanosti. Budući da ne namjeravam zalažiti u širu definiciju pojma »kultura«, poslužit ćemo se ovdje radnom definicijom koja će nam koristiti i u daljem tekstu: »Sakupljene nenaslijedene informacije, akumulirane, čuvane i prenošene posredstvom različitih skupina ljudske zajednice.«

Bitno je stoga – barem u okviru ovog članka – istaknuti načelo prema kojem je kultura informacija. Zapravo, čak i onda kada se suočavamo s onim što nazivamo spomenicima materijalne kulture (kao, na primjer, oruđe za proizvodnju) moramo imati na umu činjenicu da svi ti predmeti imaju dvostruku ulogu unutar društva koje ih stvara i njima se služi: to su, s jedne strane, predmeti za praktičnu uporabu, dok, s druge, činjenica da u sebi sadrže koncentrirano iskustvo jedne radne aktivnosti iz prošlosti znači da i oni djeluju kao način očuvanja i prijenosa informacije. Za svoje suvremene, koji takve informacije mogu primati iz raznih drugih izvora, bitna je njihova primarna funkcija, ali je za one koji dolaze kasnije (kao što su, na primjer, arheolozi i povjesničari) važna jedino njihova sekundarna funkcija. Osim toga, budući da kultura predstavlja strukturu, istraživač mora u radnom alatu pronaći informaciju koja se odnosi ne samo na proces proizvodnje, nego i na strukturu porodice i druge oblike društvene organizacije davno iščezle ljudske skupine. Upravo je stoga, to jest zbog svoje sekundarne funkcije, oruđe materijalne kulture (kao i sâm proizvodni proces) dio kulture kao cjeline.

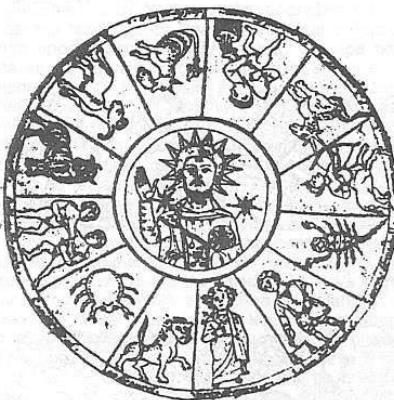
Poimanje kulture kao informacije određuje pojedine metode istraživanja. Ono nam dopušta da različite stupnjeve određene kulture kao i cjelokupno područje povijesne i kulturne datosti promatramo kao otvoreni tekst, pri proučavanju kojega možemo primijeniti opće metode semiotike i strukturalne lingvistike.

Vrlo je važno da u ovom kontekstu razgraničimo pojmove koda i poruke, preuzete iz lingvistike, a u skladu s istraživanjima Romana Jakobsona, ali do sada nepriskladno rabiljene u povijesti književnosti, likovnih umjetnosti, društvene misli, itd. Pristup povijesti kulture s tipološkog i strukturalnog stajališta nužno iziskuje odvajanje sadržaja svakog pojedinog teksta kulture od njegova »jezika«. Ujedno je potrebno da iz ukupnog broja činjenica dostupnih povjesničaru kulture izvučemo sustav što ga u teoriji možemo rekonstruirati (*langue* određene kulture) i način na koji se ta kultura ostvaruje iz korpusa materijala što postoji izvan tog sustava (njegovi *parole*).

Na taj način sav materijal za povijest kulture možemo promatrati sa dva stajališta: kao determiniranu informaciju određena značenja i kao sustav društvenih kodova koji dopušta ljudima da tu informaciju izravno znakovima, te da je tako učinkom dijelom baštine jedne ljudske zajednice.

Upravo je ovaj drugi aspekt – kultura kao hijerarhija kodova što su se razvijali tijekom povijesti – osobita zanimljivost za stručnjake s područja tipologije kulture, budući da je svaki tip kodifikacije povijesne i kulturne informacije na kraju krajeva povezan s prvočnim oblicima društvene svijesti, organizacije zajednice i samoorganizacije pojedinca. Tipologija kulture mora stoga (1) opisati glavne tipove koda kulture na temelju kojega se oblikuju »jezici« pojedinih kultura sa svojim usporedivim osobostima; (2) odrediti što je u ljudskim kulturama univerzalno; te (3) u isti sustav svrstati tipološke značajke što se odnose na temeljne kodove kulture i na univerzalne značajke opće kulture, to jest »kulturne ljudske rode«.

Sada već možemo iznijeti hipotezu da je ukupni broj temeljnih tipova koda kulture prilično malen, te da je znatna raznolikost povijesno datih kultura rezultat složenih kombinacija prilično malog broja relativno jednostavnih tipova.



Jedna od karakterističkih osobitosti i u isti mah temeljnih poteškoća u proučavanju društvenih kodova leži u činjenici da se, u usporedbi s prirodnim jezicima na kojima će se graditi kulturni sustavi (i koje je stoga zgodno definirati kao »sekundarne modelirajuće sustave«), ti kulturni sustavi doimlju kao silno složene strukture. Pokušajmo odrediti razlog ovog iznenadnog porasta u složenosti koda kulture na njegovu putu od primarnog modelirajućeg sustava (prirodni jezik) prema sekundarnom modelirajućem sustavu.

Moramo u prvom redu istaknuti da bilo koji tekst kulture (u smislu »tipa kulture«) možemo promatrati i kao jedan jedini tekst s jednim jedinim kodom i kao način tekstova s određenim nizom kodova (koji se odnose na tekstove). Osim toga, niz tekstova može biti mehanički, to jest može se sastojati od određene množine tekstova koje je u načelu nemoguće odgometnuti pomoću općeg koda, ili pak može biti strukturalan, to jest može uključivati tekstove što iziskuju drugačije kodove samo na određenoj razini, premda na drugim razinama mogu biti dešifirani pomoću jednog jedinog sustava znakova. U potonjem slučaju dva različita koda kulture možemo smatrati varijantama jedne jedine invariabilne (postojane) sheme.

Tako će, primjerice, idealne norme ponašanja vište i redovnika u okviru srednjovjekovne kulture biti različite (za povjesničara srednjovjekovne kulture tekstovi će biti sadržani u konkretnim spomenicima, u permanentnom obliku pisanja ili u idealnim normama koje je moguće rekonstruirati, pa ovdje zacijelio možemo govoriti o različitim razinama teksta). Ponašanje vište i redovnika činit će nam se razboritim (razumjet ćemo mu »značenje«) jedino ako za svakoga posebice prihvativmo strukturu posebnih kodova (pokušamo li se poslužiti nekim drugim kodom, njihovo će nam se ponašanje početi činiti »nerazboritim«, »apsurdnim«, »nelogičnim«). Drugim riječima, drugi kod ga ne dešifrišu). Primjer kako se – barem u slučaju vište – krajnje razdobljito ponašanje u okviru njemu primjerena koda može činiti »besmislenim« sa stajališta jednog drugog tipa kulture i s njom u vezi drugačijeg tipa ponašanja javlja se u *Don Kihotu*.

Zanimljivo je i vidjeti kako poimanje jednog drugog sustava kao »nesuvliskog« može biti dvojako: a) u prvom slučaju promatrač zna kojim kodom kulture valja ocenjivati ponašanje promatrane osobe, ali misli da je kod pogrešan, pa se odbija njime služiti. U ovom se slučaju poštuje osjećaj za sistematsku prirodu videnog. Ali sistematičnost pretpo-

stavlja prisustvo označenog, pa se stoga uočeno ponašanje u okviru određene kulture ne doima nesuvliski nego ludim (usporedi: Polonijevu primjedbu o »metodi« u Hamletovu ludilu). b) U drugom slučaju promatrač ne može zamisliti neki kôd kulture kojim bi prikladno mogao dešifrirati uočeno ponašanje, jer mu ono nalikuje na niz nepovezanih, nesuvliskih radnji, to jest gubi se smisao »sistematicnosti« bilo kakve »metode«. U ovom se slučaju poнаšanje čini posve besmislenim. Budući da se u takvom stavu očituje najviši stupanj »alienacije« od promatrana sustava, književnost prosvjetiteljskoga ponavlja opisujući društvene uvjete onog vremena kao »protuprirodne« (usporedi: Tolstojevo uporno prikazivanje života u društvu kao besmislenog i nerazumljivog spajanja individualnih aspekata ponašanja – primjerice njegov opis kazališta).

Ovi će se kodovi na određenoj razini pokazati posve oprečima jedan drugome, ali tu nije riječ o opreci nepovezanih i stoga različitih sustava, nego o opreci unutar jednog istog sustava, koji stoga – na jednoj drugoj razini – možemo prenijeti u jedan invariabilni kodni sustav. Valja imati na umu činjenicu da je hijerarhijska struktura kodova kulture važan aspekt njihovih karakteristika (mogući su tipovi kulture koji se razlikuju po strukturi svojih individualnih kodova, ali su invariabilni sa stajališta međusobne ovisnosti).

Treba spomenuti još jedan tip zamršenosti u strukturi koda kulture. Gore navedeni primjer daje varijante sustava jednog tipa – to jest jednog etičkog sustava – unutar istog tipa kulture. Postoje, međutim, i drugi slučajevi: ponašanje sveca i ponašanje grešnika, na primjer, biti će semantički različito, ali će stajati unutar okvira jednog jedinog etičkog »jezika«. Ponašanje sveca u vjerskom i ponašanje viteza u svjetovnom tekstu iziskuju, ipak, različiti jezik, kako bi mogli biti opisani na određenim razinama. Moguće je, međutim, zamisliti i ovaj slučaj: norme ponašanja sveca i viteza opisane su u funkcionalno različitim tekstovima, na primjer, u pravnom i umjetničkom tekstu. S određene točke gledišta čak će i ovi tekstovi biti invariabilni, ali će se u isti mali metode oblikovanja označenoga u njima iz korijena razlikovati.

Svaki tip kulture, dakle, predstavlja hijerarhiju kodova, ma kako složena ona bila. Važna osobina tekstova kulture je njihova semantička mobilnost: isti tekst može biti izvorom različitih informacija za razne »korisnike«. Neću analizirati prirodu ovoga doduše zanimljiva fenomena koji tekstove kulture čini posve drugačijim od tekstova u prirodnim jezicima, da i ne govorimo o tekstovima u jezicima znamenosti. Samo ću ukazati na jedan njegov razlog: cjelokupna hijerarhija kodova koji čine ovaj ili onaj tip kulture može se dešifrirati pomoću jedne identične strukture koda ili strukture kodova druge vrste koji se tek djeleme dotiču strukture koda kojom su se služili sastavljači teksta, ili su joj posve strani. Na taj način suvremeniji čitatelj srednjovjekovnog vjerskog teksta dešifriće njegovu semantičku služebi, jasno, drugačijim kodovima od onih kojima su se služili sastavljači teksta. On, štoviše, mijenja tip teksta koji, u sustavima svojih sastavljača, spada u umjetničke tekstove.

Valja, naposljetku, spomenuti da na razini *govora (parole)* (empirijske zbilje) svaki tekst kulture nedvojbeno predstavlja – koliko nam je to moguće vidjeti – ne utjelovljenje određenog koda, nego spoj različitih sustava. Posljedica toga je da nijedan kod, ma kako složena bila njegova hijerarhijska konstrukcija, ne može prikladno dešifrirati sve što je doista sadržano u jednom tekstu kulture na razini *govora (parole)*. Kôd određene epohe nije stoga jedini nego dominantni ključ za šifru. On predvladava, pa dok neko fundamentalni tekstove dešifriće, drugi tek djeleme organizira. Slijedi da komplementarni kodovi mogu, u načelu, biti posve različiti od dominantnog koda, a da ipak moraju biti kompatibilni s njime i podlijetati sličnim pravilima. Bitna osobina svakog koda kulture očitavat će se u prirodi njegove uloge, koja može biti dominantna ili podre-

dena, te u nizu drugih kodova kulture koji su kompatibilni ili inkopabilni s njime.

U slučaju s hibridnim jezicima valja, čini se, imati na umu činjenicu da ako uslijed kontakata između dviju kultura dođe do sjeđenjena dviju kompatibilnih hijerarhija kodova, tada dobivamo novi kod kulture, dok ako, s druge strane, dva inkopabilna kodova kolidiraju, dolazi do medusobnog uništavanja: kultura gubi svoj jezik (*langue*).

Neiscrpana raznolikost i silna složenost tekstova kulture na razini *govora* (*parole*) ne bi smjela obeshrabriti istraživača. Jer, kao što sam ranije spomenuo, na suprotnom kraju ljestvice imamo relativnu jednostavnost malog broja tipova kulture.

Opis univerzalija kulture i stvaranje gramatike jezikâ kulture – koji će, nadamo se, pružiti osnovicu za izgradnju strukturalne povijesti kulture – zadaci su budućnost. Dalje ću u tekstu samo ukazati na jedan bitni aspekt toga problema.

Kultura se izgrađuje na prirodnom jeziku, pa je njen odnos prema tome jeziku jedan od njenih temeljnih i najstaljnijih parametara. Stoga je jedna od mogućih klasifikacija kulture njezina artikulacija prema tipu njena odnosa prema znaku. Uzmimo kao primjer dva tipa povijesno-društvenih struktura koje su postojale u Rusiji. U povijesnim razdobljima gdje se svaki pojedini tip strukture javlja u ulozi dominantnog koda nazivat ćemo konvencionalnim terminima »srednjovjekovni« ili »prosvjetiteljski«, ali ćemo pri tome imati na umu da se posve jednakili ili slični sustavi javljaju u drugim povijesnim razdobljima (premda ne u ulozi dominantnih sustava) ili pak u drugačijim strukturalnim kombinacijama.

»Srednjovjekovni« tip se odlikuje visokom »semiotičnošću«. To ne znači samo da je on sklon svemu što ima lingvističko značenje pridati karakteristični znak kulture, nego i da polazi od činjenice da sve ima značenje. Sa stajališta ove vrste koda značenje postaje znakom za raspoznavanje postojanja. Ne postoji ništa što u smislu kulture ne bi imalo značenja. Otuda se ujedno izvodi pojam društvene vrijednosti: predmet koji sâr sebe predstavlja (koji se rabi u praktične svrhe) zauzima najviše mjesto u strukturi koda kulture, za razliku od predmeta koji je znak za nešto drugo (moć, svetost, plemenitost, snagu, bogatstvo, mudrost i sl.). Kako je zapravo pitanje značenja povezano s pitanjem vrijednosti, postavlja se problem stupnjevanja odnosa između sadržaja i izražaja u različitim znakovima kulture. Stovište, na aksilogiju znaka ne utječe samo vrijednost predmeta kojeg je ona supstitut u općem sustavu koda kulture, nego i određeni kvantitativni karakter na relaciji između sadržaja i izražaja ili, kako kaže pjesnik Žukovski, »prisustvo stvaratelja u stvaranju«.

Ekstremni je slučaj kada su sadržaji toliko obimni da ih ne možemo mjeriti, dok izražaj ima snažan kvantitativni karakter (naglašeni su mu: mogućnost imitacije, materijalnost i veličina). To se na najočigledniji način javlja u znakovima kulture u vezi s vjerskim idejama. Tako je, primjerice, srednjovjekovni češki pisac Tomaš Štítin definirao odnos između Boga (beskonačni sadržaj) i dijelova duha u euharistiji (konačni i materijalni izražaj), usporedivši ga s licem što se ogleda u čitavom zrcalu u svakom njegovom djelču ponosob. Ova je pojava općenito vrlo zanimljiva za analizu srednjovjekovne ideje jezika. Uzeta sama za sebe, ona ukazuje da je svaki znak sačinjen poput ikone: Izražaj je slika sadržaja, barem u jednom svom obliku. Otuda sklonost interpretaciji tekstova kao alegoričnih ili simboličkih, te načelo stvarnog mističnog značenja do kojega se dolazi eksponcijom teksta.

Srednjovjekovni je misilac, među ostalim, meditirao o odnosu između onoga što je u znaku materijalno (izražaj) i onoga što je idealno (sadržaj). Kako bi mogao imati društvenu vrijednost, svaki je predmet morao biti znak, to jest morao je biti nadomeštan za nešto značajnije, nešto čega je on tek saštavni dio. Stoga su vjerski predmeti crpili svoju vrijednost iz *sudjelovanja* u božanstvu, jednako kao što čovjek izvodi vlastitu vrijednost iz činjenice da je dio društvene skupine.

Vrijednost predmeta je semiotska utoliko što nije određena njihovom unutarnjom vrijednošću, već vrijeđenošću stvari što ih predstavljaju. Ta veza nije tek konvencionalna: kada ima vjersku ili moralnu vrijednost, sadržaj – uslijed ikonosti odnosa – iziskuje i

vrijedan izražaj (ukrašavanja ikona). Sama materijalnost znaka postaje predmetom obožavanja. Njemu se, međutim, pridaže magična snaga – svetost ili bilo koji drugi oblik vrijednosti (to bi bila idolatrija) – koja nije nezavisna, nego se u njemu reflektira. Nije slučajno da se slika zrcala javlja kad je riječ o znaku. Na nju nailazimo u štitnju, a i u *Raspravi o preciznoj ikonografiji*, što se pripisuje Simunu Usakovu. Feofan Prokopović u svojoj *Raspravi o obožavanju svetih ikona* već i poodmakle 1717. godine govori o potrebi razlikovanja između ikone, koja je znak i zaslužuje drugi stupanj obožavanja, i zbiljskog božanstva kojemu valja pokloniti prvi stupanj obožavanja. Sa stajališta službenе pravoslavne crkve on se, kao racionalnost, protivio i onima koji su, kao Stefan Javorški, pripisivali svetost ikoni samoj, to jest materijalnom izražaju, kao i onim »hereticima« koji su nijekali vezu između sadržaja i izražaja znaka, te stoga držali da je materijalni vid ikone vanjski i »ne-svet«.

Slična ideja znaka povezuje razne srednjovjekovne pojmove kao što su »riječ«, »čast«, »svetost« i t. d. Čovjek je znak Boga, budući da je Bog stvorio »čovjeka po načelu ikone i »odrazio« sebe u njemu. Bog »slikanja ikona je umjetnik«. S ovim je povezan i problem »nadljudskog« stvaranja. Svijest o kontradikciji između izražaja i sadržaja-urodila je razmišljanjem o problemu komuniciranja bez znakova (na primjer, u rasprama o obliku molitve i komunikacije s Bogom) kao najvišeg oblika komunikiranja.

Kod kulture što ga je posve konvencionalno nazivam »prosvjetiteljskim« temelji se na dijametralno suprotnim načelima. Ideje prosvjetiteljstva koje su opreku između »prirodnog« i »neprirodnog« ugradile u temelje čitave organizacije kulture izrazito su strane i samom načelu znakova. Svijet predmeta je zbiljski svijet, dok je svijet znakova i društvenih odnosa djelo jedne pseudo-civilizacije. Sve što postoji su predmeti, a oni su ono što jesu, dok je sve što »predstavlja« nešto drugo, fikcija. Stoga se čini da samo neposredno zbiljski predmeti posjeđuju vrijednost i istinitost, pa se na čovjeka u njegovoj antropološkoj biti, tjelesnom zadovoljstvu, radu, ishrani i životu gleda kao na determinirani biološki proces. S druge strane, predmeti koji imaju značenje samo u određenim znakovnim situacijama otkrivaju se kao bezvrijedni i lažni, kao, primjerice, novac, položaj, tradicija kaste i klase.

Znakovi postaju simbolima lažnosti (patvorenosti), a najviši kriterij vrijednosti je iskrenost, oslobođenje od uporabe znakova. Tako temeljni tip znaka, »riječ«, koji je u prethodnom sustavu smatran prvim činom božanskog stvaranja, postaje primjerom lažnosti (patvorenosti). Antiteza između »prirodnog« i »neprirodnog« je opreka između sinonimâ »predmet, datost, zbiljski« i »riječ«. Svi znakovi društva i kulture očituju se »posredstvom riječi«. Nazvati nešto »riječju« znači demonstrirati njegovu lažnost i beskorisnost. Moderna civilizacija je, po Gogolju, »strahovlada riječi a ne činjenica«.

Opkoljen riječima, čovjek gubi osjećaj za zbilju. Istina je točka gledišta što ne samo da je prebačena u područje izvan znakova stvarnih odnosa (izvan-društvena sfera), nego je zapravo oprečna riječima. Nosilac istine nije samo dijete ili divljak (bice izvan društva), nego i životinja, koja je izvan jezika. U Tolstojevoj priči *Platnomjer-Holstomer* lažni svijet društva je svijet pojmove izraženih jezikom. Takvom svijetu suprotstavlja se svijet konjâ. Pripovjeđa-konj veli:

»Nikako, međutim, nisam mogao razumjeti što znači biti nazvan čovjekovim vlasništvom. Riječ 'moj konj', u odnosu na mene, živa konja, činile su mi se jednako čudnim kao riječi 'moja zemlja', 'moj zrak', 'moja voda'.

Ipak su takve i slične riječi mnogo utjecale na mene. Neprestano sam o njima razmišljao, pa sam tek nakon dugog vremena i raznih zgoda među ljudima najzad shvatio značenje što ga oni pridaju takvim riječima. Evo kakvo je njihovo značenje: ljudi se ne povede za činjenicama nego za riječima. Ono do čega je njima doista stalo nije prilika da nešto čine ili ne čine, već mogućnost da izgovaraju riječi o kojima su se medusobno dogovorili, riječi u vezi s različitim predmetima. Riječi što ih oni smatraju doista važnim su riječi 'moj' i 'moja'... Što se tiče pojedinačnih predmeta ljudi su se dogovorili da će

samo jedna osoba određeni predmet nazivati svojim. I, u skladu s tom igrom o kojoj su se oni međusobno dogovorili, najsjretnija je ona osoba koja za najveći mogući broj predmeta može reći 'moj'. Ne znam zašto tako mora biti, ali jest. Isprva sam se dugo vremena trudio da sve to sebi protumačim postojanjem neke koristi u svemu tome, ali se moja pretpostavka pokazala pogrešnom.

Medu onima koji su me, primjerice, nazivali svojim konjem, mnogi me nikad nisu jahali; jahali su me drugi. Nisu mi ni davali hranu; hrani su me drugi... A ljudi se u životu ne trude da čine ono što misle da je pravilno, nego da što veći broj predmeta nazivaju svojim. Sada sam siguran da upravo u tome leži bitna razlika između ljudi i nas... Ljudsko se djelovanje povodi za riječima, naše za činjenicama«. Nesposobnost razumijevanja riječi postaje znakom kulture istinskog razumijevanja (usp.: Akim u Tolstojevoj *Moći tame*). Riječ je instrument lažnosti, skleroza društvene samosvesnosti. Otuda proizlazi problem ekstra-verbalne komunikacije, uzdržanja nad riječi što razdvajaju ljudi. Nije naodmet podsjetiti se na zamiranje što ga je Rousseau pokazivao za intonaciju i paralingvistiku (intonacijsko načelo se ponekad poistovjećuje s emocionalnim i popularnim, a verbalno načelo s racionalnim i aristokratskim). Rousseau je pisao:

»Svi naši jezici su umjetnička djela. Dugo se počušavalо utvrditi da li je nekada postojao jedan prirodni jezik zajednički svim ljudima. Takav jezik nedvojbeno postoji: jezik kojim govore djeca prije nego što nauče govoriti... ona ni u kom slučaju ne čuju značenje riječi, nego njen popratni naglasak. Jezik glas pridržuje se jezik geste, koji nije ništa manje energičan. Ta gesta nije u slabšem rukama djece, ona je na njihovom licu... Naglasak je duša razgovora; ona mu daje osjećaj i istinitost. Naglasak laže manje nego li riječ.«

Navedeni odlomak iz Tolstojeva *Platnomjera* zanimljiv je i s jednog drugog aspekta: on naglašava konvencionalni karakter svih znakova kulture, od društvenih institucija do semantičkog sadržaja riječi. Čovjek je u Srednjem vijeku osjećao da sustav označenog ima predodređeni karakter i da čitava piramida znakovne subordinacije održava hijerarhiju božanskog poretka; doba prosvjetiteljstva je na znak, kao srž jedne umjetne civilizacije, gledalo kao na nešto što je u opreci s prirodnim svijetom ne-znakova. U tom je razdoblju otkrivena konvencionalna priroda kontrasta između označitelja i označenog, kao i njen nedostatak motivacije. Osjećaj relativnosti znaka prodro je duboko u strukturu koda kulture. U srednjovjekovnom sustavu na riječ se gledalo kao na ikonu, kao na sliku sadržaja, dok se prosvjetiteljskom dobu slično predočavanje činilo konvencionalnim.

Iz svega što smo rekli proizlazi jedno bitno svojstvo strukture koda kulture prosvjetiteljstva: suprotstavljući »prirodnou« i »društvenou«, kao »postojeće« i »iluzorno«, prosvjetiteljstvo je uvelo pojam norme i njena prekoracnja u mnogim slučajnim ostvarenjima. Kultura je za Srednji vijek imala vlastiti jezik (*langue*), ali ne i govor (*parole*); za prosvjetiteljstvo su ta dva pojma stajala u jasnoj opreci u kodu kulture. Ta opreka je u nekim kasnijim kodovima kulture postala još oštřija.

Analizirao sam opreku kodova kulture Srednjeg vijeka i prosvjetiteljstva. Ova analiza zacijelo ne iscrpljuje broj mogućih kodova kulture, a povijest kulture može se na isti način prikazati kao paradigmatiški niz. Osim toga, jasno je da će svaki strukturalni tip kulture izgraditi vlastiti stav prema znakovima, »znakovnost« i drugim problemima organizacije jezika. Stoga možemo pretpostaviti da uspon semiotike nije tek rezultat nekog znanstvenog pokreta, nego strukturalnih osobitosti kodova kulture vremena u kojemu živimo.

Prevod: Mla Pervan Plavec

The Times Literary Supplement, 12. X 1973.