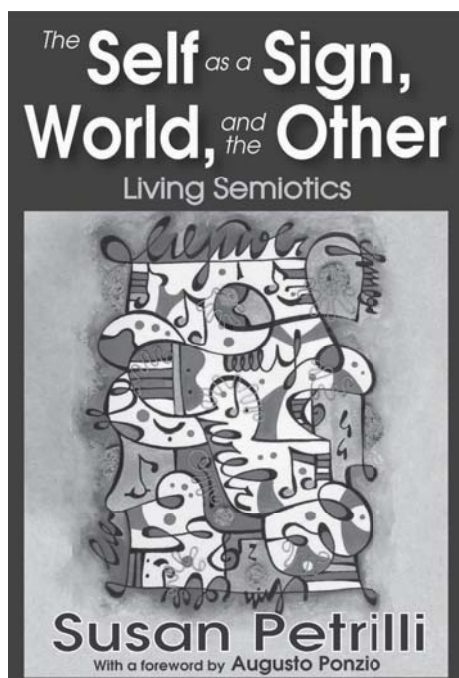


# Żywiąca semiotyka

Maja Staško



## Jak się mam w języku?

Sprawdźmy (to ważne słowo). Na sobie (to też – i każde kolejne: następne nawiasy to widma – ale są, absolutnie). Jak się ma „ja” w języku? Dość niewyraźnie. Nie obowiązuje go wielka litera, nawet jeśli mowa o konkretnym „ja”. A o konkretnym „ja” zawsze mowa, bo konkretne „ja” ma usta i klawiaturę, w przeciwieństwie do Ciebie, który bywasz traktowany wielką literą, gdyż tego właśnie wymaga grzeczność. Jedyna szansa na wyróżnienie przez postawienie na początku zdania niechybnie przepada – zaczynanie wypowiedzi od „ja” to sprawdzony dowód na polityczny narcyzm. Czasem „ja” nawet nie ma, pozostaje w ukryciu – „Jak się mam w języku?” zakłada „ja” przezroczyście, podprogowo, przez formę czasownika; „Jak ja się mam w języku?” brzmi karykaturalnie i egocentrycznie, jak wtedy, gdy na: „Jak się masz?” odpowiadam: „Ja się mam dobrze”. Podmiot staje się niepotrzebny, na pierwszy plan wychodzi nazwany i wyróżniony fontem

przedmiot – język. Co więcej, przedmiot ów sprawia, że „ja” to nie wyraziste, szowinistyczne „ja” męskie ani nawet radykalne, feministyczne „ja” żeńskie, lecz „ja” nijakie. To „ja”. Bezbarwne i bezpłciowe. Czym jestem? Ja.

Czyli trochę mnie nie ma (kto mnie nie ma? – to kolejny dramat: stan posiadania). Zawsze jestem wychylony ku temu, co przede mną – ku przedmiotowi; zawsze jestem pod spodem, pod-miotem. Nawet angielskie, dumne (z siebie) *I* – pisane bezspornie wielką literą, w przeciwieństwie do *you* – to u mnie spójnik „i”, który, miast dzielić i wyodrębniać, łączy mnie z nie-mną. Miesza. Miesza w głowie, miesza języki i słowa w multi-kulti kotle. Każe mi wychodzić z siebie, ze mnie, na zewnątrz – ku przedmiotowi, angielszczyźnie, obcości. Granice między „przed-” a „pod-” zmiatają z horyzontu – stają się zmieszane. Wstrząśnięty. Nieswój.  
Nie mam się w języku.

### Koty za płoty

Tak Susan Petrilli, włoska profesorka filozofii języka i semiotyki na Uniwersytecie w Bari, zaczyna swój wykład o „ja” jako znaku, świecie i innym<sup>1</sup> – od refleksji na temat języka (angielskiego). Ten zaś wywraca na nice poczciwe, polskie „ja” i plasuje się (*I*) w centrum jako niekwestionowany hegemon. Tłumaczenie (interpretacja) inicjalnych fragmentów ze źródłowej angielszczyzny na docelową polszczyznę eksponuje istotę każdego prze-pisania – różnicę. Właściwie nieznośną, nie do zniesienia. Petrilli penetruje materię języka międzynarodowego, a nawet globalnego – kulturowe konsekwencje takiej decyzji są niebagatelne. Kontekst tworzy kontent (*context makes content*) – wybór innego, „mniejszego” języka (choćby włoskiego, pierwszego języka profesorki) pociągałby za sobą szereg implikacji, które przeistoczyłyby rozpoznania i postulaty Petrilli w całkiem inne rozpoznania i całkiem inne postulaty. Wówczas jednak książka nie trafiłaby w ręce polskiej czytelniczki, a jej recenzja nie pojawiłaby się w polskim czasopiśmie kulturalnym. Kontekst języka dominującego tworzy kontent perspektywy i świadomości języków „mniejszych”, często na wskroś nie po myśli owym językom. Tak jesteśmy zmieszani. Szczęśliwie badaczka zdaje sobie z tego sprawę i niejednokrotnie poddaje to refleksji.

W tym kluczu rozbudowana analiza użyc „ja” (*I*) w angielszczyźnie stanowi dla Petrilli znakomity punkt wyjścia do zarysowania semiotyczno-kulturowo-społecznej płaszczyzny, po której będzie się poruszać: oto jesteśmy w samym środku kartezjańskiego dyskursu o „ja” jako rdzeniu wszechświata, wokół którego krąży wszystko inne. „Ja” myślę, więc „ja” jestem (samodzielny, samoświadomy, autonomiczny,

<sup>1</sup> S. Petrilli, *The Self as a Sign, the World, and the Other. Living Semiotics*, wstęp A. Ponzio, London 2013.

integralny, globalny, dominujący), wedle epistemologicznej ideologii reprezentacji. Czas na przewrót kopernikański – i tym w zamierzeniu jest książka Petrilli. Rozpoczęcie wykładu o „ja” w języku od refleksji nad „ja” w języku zdaje się raczej zrozumiałe i nie domaga się szczególnej analizy. Jednocześnie – w kontekście następujących później fragmentów książki – stanowi manifest „ja” mówiącego. Otóż „ja” mówiące to „ja” ludzkie – i to już nie jest niewinne. „Ja” mówiące to „ja” ludzkie, bo posługuje się językiem; „ja” mówiące to „ja” ludzkie, bo jest w stanie podjąć refleksję nad językiem (systemem znakowym), którym się posługuje. Te dwie cechy – obydwie semiotyczne – stanowią podłoże różnicy między człowiekiem a innymi zwierzętami. Łączy nas semiotyka i dzieli nas semiotyka. Dlatego dla Petrilli to właśnie perspektywa znakowa stanowi motor napędowy transformacji w procesie przewartościowywania dominującej ontologii bytów. Zmiana znaków pociąga za sobą zmianę perspektywy, czyli zmianę świata, a nawet mikroświata i wszechświata.

### Kody źródłowe

Znak pojawia się tam, gdzie pojawia się życie; i vice versa – życie pojawia się tam, gdzie pojawia się znak. W tym sensie pierwsze procesy semiotyczne wiążą się z rozwojem pierwszych mikroorganizmów, które pojawiły się na Ziemi po okresie supremacji niebiologicznych atomów i nieorganicznych molekuł około 3,9–2,5 miliona lat temu. A to tylko Ziemia. Semiotyka poza Ziemią pozostaje nauką bez przedmiotu badań (niczym etnologia według Jeana Baudrillarda<sup>2</sup>) – nie znamy życia organicznego poza ziemską biosferą. Wiemy za to, że podstawową dyspozycją każdego żywego organizmu jest semioza – znakowa energia nieustannego, dynamicznego stawania się tym, czym jeszcze przed chwilą się nie stawało, w relacji z otaczającą rzeczywistością innych znaków-organizmów. Semioza jest nieskończona, niedokończona, nie-do-skonała – znak-organizm przywołuje inny znak-organizm, reprezentamen przywołuje przedmiot i interpretant; interpretant staje się kolejnym znakiem i włącza do semiotycznej kalkulacji kolejny interpretant wychylony ku reprezentamenowi i przedmiotowi – i tak bez końca. Nieograniczona semioza Charlesa Sandersa Peirce’a, patrona książki Petrilli, rządzi organiczno-semiotycznym łańcuchem wzajemnych powiązań i dywersyfikacji. W tym sensie każda semiotyka to biosemiotyka, a każda semiosfera – która jeszcze dla Jurija Łotmana była przestrzenią wyłącznie i oczywiście ludzką – to semiobiosfera (wedle kategorii wypracowanej przez Thomasa Alberta Sebeoka<sup>3</sup>, jednego z głównych filozoficznych bohaterów wywodu Petrilli).

<sup>2</sup> J. Baudrillard, *Precesja symulakrów*, [w:] idem, *Symulakry i symulacja*, przekł. S. Królak, Warszawa 2005.

<sup>3</sup> T.A. Sebeok, *The Evolution of Semiosis*, [w:] R. Posner, K. Robering, T.A. Sebeok (red.), *Semiotik / Semiotics. A Handbook on the Sign-Theoretic Foundations of Nature and Culture*, t. 1, Berlin 1997. Zob.: J. Hoffmeyer, *Signs of Meaning in the Universe*, Bloomington 1996; K. Kull, *On Semiosis, Umwelt, and Semiosphere*, „Semiotica” 120(3-4)/1998; S. Petrilli, *Parlando con maestri di segni*, Lecce 2011.

W witalnej semiozie – jako zmiennym, chaotycznym i nieustępliwie transgresującym żywiole ciągłości bytów – wszystkie formy życia obdarzone są zdolnością do modelowania, komunikacji i dialogowości (w rozumieniu Bachtinowskim). Wszyscy po równo jesteśmy znakami i wszyscy po równo odpowiadamy na i za znakowe impulsy. Antropocentryczna formułka Terencjusza zostaje przeformułowana w kluczu biosemiotycznym: „znakiem jestem i nic, co znakowe, nie jest mi obce”. Taksonomia bytów – przez semiozyjne działanie na znaku – przekracza humanistyczny model „ja”, transformując je w inne „ja”: zmiana nazwy „człowiek” na nazwę „znak” implikuje zmianę perspektywy i rzeczywistości tak, że we wnętrzu mieści się już nie tylko człowiek i nie tylko zwierzę, lecz także wszystkie organizmy żywe. Gest ten przypomina działanie bohaterki powieści *Prowadź swój pług przez kości umarłych* Olgi Tokarczuk – przemianowanie wyrazu „człowiek” na wyraz „istota” sprawia, że zjadanie mięsa zwierząt hodowlanych i dzikich jest tym samym, co zjadanie mięsa zwierząt ludzkich – zjadaniem „ja”; że masowa eksterminacja zwierząt hodowlanych i dzikich jest tym samym, co masowa eksterminacja Żydów – eksterminacją „ja” – itd. Działanie na znaku wprawia w (nowe) działanie ontologiczno-biologiczny mechanizm.

Cały ten wykład, wykład (mój) o wykładzie (Petrilli) w ramach wykładu (Peirce’a, Sebeoka, Bachtina), jest przecieź na wskroś ludzki. Inne zwierzę – jakkolwiek by o nim myśleć – nie formułuje w podobny sposób swojej relacji ze światem. Winowajca to przedmiot i podmiot tej opowieści – język. Język odróżnia człowieka od innego zwierzęcia jako podstawowe narzędzie modelowania, jako prymarny system modelujący (według moskiewsko-tartuskiej szkoły semiotyki to system poprzedzający komunikację i ekspresję, a zatem mowę, pismo, obraz, dźwięk – czyli wtórne systemy modelujące). Zwierzęta mają inne struktury znakowe, człowiek ma (swój) język – to sprawia, że możemy zarysować wyraźną granicę między „ludzkimi językami” a „nie-ludzkimi zwierzęcymi niejęzykami”.

Fundamentem języka jest syntaktyczna procedura modelująca, która implikuje konkretne działania: oznaczanie, interpretowanie i nadawanie znaczeń rzeczywistości za pomocą wytworzonych (narzuconych przez wytworzenie) uprzednio znaków. Syntaktyka umożliwia produkowanie nieskończonej ilości konstrukcji – dzięki temu zwierzę ludzkie ze skończonej liczby elementów (znaków) potrafi stworzyć nieskończoną ilość światów mocą kreatywnego powtórzenia i przetworzenia. W efekcie język – przez syntaktyczną strukturę – umożliwia przewartościowanie, przesunięcia, prowokowanie poślizgów i potknięć ustabilizowanych kategorii znakowych; jednym słowem: myślenie krytyczne. Myślenie krytyczne z kolei wzmaga ruch wejść i wyjść przez osiągnięcie kolejnego poziomu – poziomu meta-. Refleksja o znakach za pomocą znaków to właściwość wyłącznie ludzka: to wyjście z „ja” (jako znaku) i spoj-

+

rzenie na „ja” z innej (nie-własnej i własnej jednocześnie) perspektywy. Cała semiotyka – nauka o znakach – to ruch odśrodkowy; to ludzka metasemioza, czyli antroposemioza. Wychodzimy z siebie, by zobaczyć (i uformować) siebie – by zobaczyć, że naszym ciałem są znaki, że jesteśmy obudowani i wbudowani w materię semiotyczną jak w tkaninę, jak w tkanę. W tym sensie człowiek to zwierzę semiotyczne – żadne inne zwierzę nie może być semiotykiem, mimo że każde podlega semiozie. W taksonomii bytów jesteśmy osobnym i osobliwym znakiem: według Sebeoka na przykład człowiek jako znak to czasownik „interpretować”<sup>4</sup>.

### Kody pocztowe

W tym momencie (i słusznie, to ludzkie) mogą odezwać się zbulwersowane głosy sprzeciwu: jak to – język niedostępny innym zwierzętom?! Człowiek wyłącznym dysponentem języka?! Przecież to podtrzymywanie modelu człowieka – władcy świata przez naznaczenie językową wyższością wedle mechanizmu wiedzy-władzy (na zasadzie: my mamy, a wy nie macie, więc mamy nad wami władzę)! Ale podobne wątpliwości mogą pojawić się wyłącznie w sytuacji, gdy uznajemy język ludzki za cechę lepszą od nieludzkich zwierzęcych niejęzyków – czyli wyłącznie z perspektywy antropocentryzmu, który wyniósł język (i towarzyszącą mu świadomość, czyli metasemiozę) na wyżyny aksjologii. A jeśli język jest równie dobry i równie niedobry jak nieludzkie zwierzęce niejęzyki? To (istotnie ludzkie) przesunięcie pozwala uniknąć podstawowego problemu, z jakim zderza się posthumanizm: jak łączyć, by nie unifikować? Innymi słowy: jak scalać organizmy w ludzko-nieludzkie (semiozyjne) kolektywy, tak by nie zacierać różnic między nimi? I tu pojawia się jeden z głównych postulatów Petrilli: semiotyczne rozszerzenie ontologii (współ)bytów nie polega na utożsamieniu. Zwierzęta ludzkie i nieludzkie nie są toż-same.

Logika tożsamości (*logic of identity*) od początku funduje antropocentryczny model „ja” jako centrum (wszech)świata. Polega na formowaniu „ja” (jako części wspólnoty) przez wykluczanie nie-„ja” (jako części nie-wspólnoty). Rządzi nią binarna dialektyka:  $A = A$  i  $A = \text{nie-A}$ ; żadna inna opcja, żadne inne równanie nie wchodzi tu w grę – tylko opozycja. Inność służy tożsamości do wyznaczania własnych granic – każde ich przekroczenie wyrzuca poza wspólnotę. Tożsamość masowo produkuje toż samo, To Samo – utrzymuje społeczność przez ujednoczenie; karmi się podobieństwem kosztem różnicy. Hoduje całą sieć znaków, które archiwizują zbiorowość w poczuciu integracji, takich jak Człowiek, Jednostka, Naród, Prawda, Bóg, Wolność, Równa Wymiana, Samoświadomość, Integralność, pisanych zawsze od wielkiej litery, jako pojęcia esencjalno-transcendentalne, niepotrzebujące dowodu na moralną słuszność. W imię Narodu

<sup>4</sup> T.A. Sebeok, *I Think I Am a Verb*, New York, London 1986.

można zabić tego, kto zagraża tożsamości Narodu – Żyda, Muzułmanina, Cygana, Niemca, Ruska, Ukraińca; w imię Człowieka można konsumować to wszystko, co nie mieści się w ramach Człowieka – choćby nieludzkie zwierzęta. Wszystko to kwestie semiotyczne: konsekwencje naznaczania i stygmatyzowania. Każda wojna polega na obronie granic semiotycznej tożsamości, które obcy pragnie przekroczyć i rozszerzyć bądź zakwestionować (więc musi polec). Tożsamość jest mocna i nieprzejednana: jej owocem jest choćby Darwinowska teoria powstawania gatunków przez przetrwanie najsilniejszych. Tożsamość boi się obcego – obcego absolutnie i autonomicznie, niepodległego binarnej dialektyce innego (zgodnie z kategorią absolutnej inności Emmanuela Levinasa<sup>5</sup>) – jak ognia.

Koncepcja człowieka jako zwierzęcia semiotycznego w odróżnieniu od zwierząt niesemiotycznych nie poddaje się wykluczającej logice tożsamości i nie boi się różnic, które budują nowy typ wspólnoty – wspólnotę wspartą na logice inności (*logic of otherness*). Zwierzęta ludzkie i nieludzkie są różne, a zatem – tym lepiej i tym zgodniej – współistnieją w ramach semiotycznej energii. Logika inności ufundowana została na logice nieograniczonej semiozy, ta zaś jest z natury dia-logiczna, odpowiedzialna, polega bowiem na łączeniu odległych elementów, na łańcuchowym i niesymetrycznym nawarstwianiu się piętér współpracy reprezentamenów, przedmiotów i interpretantów – w ramach efemerycznego pędu, z nieustanną zmianą miejsc i ról (interpretant staje się znakiem i przywołuje nowy reprezentamen i nowy przedmiot oraz nowy interpretant). Znak implikuje inność już z samej definicji, choćby tej społecznościowej w Wikipedii: „Znak (łac. *signans*, fr. *signifiant*) – w semiotyce jest to obserwowalny (percypowalny) element rzeczywistości, który nie jest istotny ze względu na swoje własne cechy, ale na swoją relację do innego elementu rzeczywistości, do którego się odnosi (łac. *signatum*, fr. *signifié*)”<sup>6</sup>. Inność jest słaba i nastawiona na pomoc najsłabszemu – w ramach myśli słabej i jej biosemiotycznych spadkobierców: przetrwa każdy, najsłabszy i najsilniejszy. Inność zmienia strach tożsamości przed obcym (*fear of the other*) we własny strach o obcego (*fear for the other*): inność boi się o (życie, zdrowie, stan) obcego.

Tak rozumiana inność roztopia mocne, tożsamościowe granice znaków i dekonstruuje relacje podległości czy podporządkowania. Owszem, człowiek używa znaków (narzędzi, mediów), ale i znaki (narzędzia, media) używają jego; człowiek tworzy słowa i ich znaczenia – bez niego nie znaczą nic; ale także słowa i ich znaczenia tworzą człowieka – bez nich nie znaczą nic, skoro stanowią o jego różnicy wobec innych zwierząt i stanowią o jego ludzkości. W tym kontekście warto przywołać słynną analogię Peirce’a: skoro ciało jest w ruchu, ale ruch nie jest w ciele,

<sup>5</sup> E. Levinas, *Totalité et infini*, The Hague 1961.

<sup>6</sup> **Znak (semiotyka)** [hasło], Wikipedia.pl, [http://pl.wikipedia.org/wiki/Znak\\_\(semiotyka\)](http://pl.wikipedia.org/wiki/Znak_(semiotyka)) (23.11.2014). +

to człowiek jest w myśli, ale myśli nie są w człowieku<sup>7</sup>. Gdy człowiek jest w myśli, myśli krążą wokół, w otoczeniu, w innych – nie są zamknięte wyłącznie pod kopułą bezcennego kapitelu ciała, za kratami integralnej, samoświadomej jednostki. Echem powraca inicjalne zdanie: kontekst tworzy kontent. Koncepcja autonomicznego znaku, z binarnym podziałem na Saussure'owskie *signifiant* i *signifié*, odchodzi do lamusa na rzecz znaku w sieci zależności i uzależnień, znaku zawsze w kontakcie, w kontekście. Człowiek to semiotyczne sprzężenie między biologicznym organizmem a socjoekonomicznymi i kulturowymi warunkami, w których się rozwija i istnieje. Człowiek to sieć inności, nie-człowieczości, które go determinują i stawiają w konkretnym świetle. Zgodnie z marksistowską koncepcją świata, a za nią teoriami Michaiła Bachtina i Walentina Wołoszynowa: nie jesteśmy tym, czym jesteśmy, lecz tym, czym chcielibyśmy być w ramach zbiorowych wymogów normatywnego modelu społeczno-ekonomicznego. Jesteśmy przebrani w (u)strój społeczny – patrzymy na siebie nie własnymi oczami, lecz wzrokiem innych. Wedle Victorii Welby, kolejnej bohaterki rozważań Petrilli (ostatnia książka badaczki poświęcona jest właśnie Welby<sup>8</sup>), mamy „ja”, ale jesteśmy sobą: mamy sieć „ja” (*self*), którymi manipulujemy, i jesteśmy *Ident (I)*, które jest niepoznawalne<sup>9</sup>. Jedno do nas należy jako inne w sobie (*other of self*), a drugim jesteśmy, ale nie posiadamy się, nie rozumiemy się i nie znajdujemy własnych granic – także w konfrontacji z innym (innym ode mnie – *other from self*), którego początku i końca nie potrafimy wyznaczyć. W ramach metarefleksji możemy wyjść poza siebie i się opisać, ale w momencie wychodzenia przestajemy być sobą, skoro jesteśmy już gdzie indziej, w semiozyjnym pędzie stawania się tym, czym jeszcze przed chwilą się nie stawaliśmy. W tym kontekście refleksja nad innym ode mnie i metarefleksja nad innym we mnie to to samo działanie – i w jednym, i w drugim przypadku jesteśmy jednocześnie sobą i nie-sobą, a właściwie tym, co – niebinarnie i nieautonomicznie – pomiędzy. Zdetotalizowaną totalnością.

## Kody genetyczne

Logika tożsamości karmi się całością. Logika inności karmi się ciałem. Skoro znakiem jest to, co żywe, to znak musi być materialny. Nie ma znaku niewcielonego – każde słowo, obraz, dźwięk obJawiają się fizycznie. I każdy człowiek. Materia sytuuje cały świat fizyczny jako świat znakowy – łączymy się międzycieleśnie (intersomatycznie) i międzyznakowo (intersemiotycznie) w bólu. Jesteśmy ciało-znakiem, składamy się z kodów, na przykład genetycznego, który według

<sup>7</sup> C.S. Peirce, **Some Consequences of Four Incapacities** (1868), [w:] C. Hartshorne, P. Weiss, C.S. Peirce (red.), **Collected Papers of Charles Sanders Peirce**, Cambridge 1935.

<sup>8</sup> S. Petrilli, **Victoria Welby and the Science of Signs. Significs, Semiotics, Philosophy of Language**, London 2014.

<sup>9</sup> V. Welby, **I and Self**, [w:] S. Petrilli (red.), **Signifying and Understanding. Reading the Works of Victoria Welby and the Signific Movement**, Berlin 2009.

Sebeoka jest najbliższy ludzkiemu językowi<sup>10</sup>. Semiozyjny podmiot, czyli *some-body*, to jakieś-ciało: ciało człowieka, zwierzęcia, bakterii. Antroposemiotyka (a właściwie antroposocjosemiotyka) to ledwie drobna część zoosemiotyki<sup>11</sup> i biosemiotyki, która zajmuje się badaniem procesów znakowych zachodzących w organizmie.

Ciało ostatecznie oddała mit jednostki integralnej i samoświadomej – nie dość, że dzielimy je z innymi organizmami, to inne organizmy dzielą je między sobą: nie tylko po śmierci, podczas rozkładu, ale i wcześniej, gdy bakterie i inne mikroorganizmy utrzymują je przy (prze)życiu (nie mówiąc o wodzie, czyli 60–70 proc. „ja” – bagatela!). Karmimy się innymi organizmami (świnia, krówka, kurka) i karmimy inne organizmy (bakterie) – „ja” nigdy nie jest samo: zawsze wypełniają je setki stworzeń, zawsze wypełnia setki stworzeń, zupełnie nieświadomie. Ciało wymyka się racjonalnemu oglądowi i wprowadza prosto w nieoswojoną inność, nad którą nie mamy kontroli: „Mamy to nasze ciało, kłopotliwy bagaż, naprawdę nic o nim nie wiemy i potrzebujemy różnych Narzędzi, żeby się dowiedzieć o najbardziej naturalnych procesach. Czy to nie skandal, że kiedy ostatni raz lekarz chciał sprawdzić, co się dzieje w moim żołądku, kazał mi zrobić gastroskopię? Musiałam połykać grubą rurę i dopiero za pomocą kamery odkryło się przed nami wnętrze mojego żołądka. Jedyne toporne i prymitywne Narzędzie, jakim nas obdarowano na pocieszenie, to ból. Anioły, jeżeli istnieją, zrywają z nas boki ze śmiechu. Dostać ciało i nic o nim nie wiedzieć. Bez instrukcji obsługi”<sup>12</sup>.

W perspektywie ciała – flaków, wnętrzości – nasza skrupulatnie hodowana wiedza, nasza chlubna samoświadomość, nasze wzniosłe wnętrze to ledwie początek. To otwarcie – otwarcie na to, co (w nas i poza nami) inne, niepewne, efemeryczne, wstrętne (według Julii Kristevej – abiektalne<sup>13</sup>): to, co nie do oswojenia. Ciałem wychodzimy z abstrakcyjnej logiki tożsamości i wprawiamy się w realną, materialną dia-logikę inności.

Ciało to system znakowy niezależny od woli człowieka-twórcy, to system przyczyn i skutków, akcji i reakcji, które można czytać i interpretować zgodnie z dostępnym – i jak każdy, nie-do-skonałym (bo semiozyjnym) – kodem. Układ odpornościowy

<sup>10</sup> T.A. Sebeok, *Contributions to the Doctrine of Signs*, Bloomington 1976.

<sup>11</sup> Zob. T.A. Sebeok, *Perspectives in Zoosemiotics*, [w:] idem, *Essays in Zoosemiotics*, Toronto 1990.

<sup>12</sup> O. Tokarczuk, *Prowadź swój pług przez kości umarłych*, Warszawa 2009, s. 102.

<sup>13</sup> „Kiedy opanowuje mnie wstręt, ten splot afektów i myśli, który nazywam w ten sposób, właściwie nie ma on określonego przedmiotu. To, co wstrętne, wy-miot [abject], nie jest jakimś przed-miotem [un ob-jeť] naprzeciw mnie, któremu «ja» nadaję nazwę lub który sobie wyobrażam. Wy-miot nie jest też owym przedmiotem gry [l'ob-jeu], małym «a», nieskończenie się wymykającym w systematycznym poszukiwaniu prowadzonym przez pragnienie. Wy-miot nie jest moim korelatem, który dawałby mi oparcie na kimś albo na czymś innym, co pozwalałoby mi na mniejsze lub większe oddzielenie lub autonomię. Z przedmiotu wy-miot zachowuje tylko jedną jakość – przeciwstawianie się «ja» [je]”; J. Kristeva, *Potęga obrzydzenia. Esej o wstręcie*, przekł. M. Falski, Kraków 2007, s. 7–8.



i niepokój uruchamiają fizyczną i psychosomatyczną metapercepcję organizmu jako odpowiedź na zinterpretowane znaki i symptomy ciała, w wyniku której powstaje interakcja pomiędzy komórką a antygenem, pomiędzy „ja” wewnątrz i wewnątrz a obcym nie-„ja” wirusa, bakterii. System endosemiotyczny utrzymuje biologiczne „ja” przy życiu przez działanie w ramach kodów: genetycznego, metabolicznego i nerwowego. A kogo/co utrzymuje przy życiu kod poetycki?

Zaburzenie mocnych granic „ja” sugestywnie przedstawił Jesper Hoffmeyer w teorii semiotycznego ciała<sup>14</sup>. Za pomocą metafory skóry badacz wykazał złożoność podziału na wewnątrz i zewnątrz, „ja” i innego w zderzeniu z ciałem: skóra wewnątrz ciała to „ja”, ale „ja” nie istnieje bez tego, co na zewnątrz – tego, co inne, obce. Co istotne, podział ów nie uruchamia tożsamościowej różnicy wspartej na binaryzmach: „ja” to nie nie-inny, bo granica między wewnątrz a zewnątrz skóry jest nieoczywista i rozmyta (w którym miejscu przebiega podział, w której komórce, w której krwince?), mimo że bardzo dobrze potrafimy rozpoznać, co jest wewnątrz, a co na zewnątrz. Dodatkowo relację tę komplikują otwory w ciele, które zaburzają granicę wyznaczaną przez powierzchnię (zewnątrz) skóry i powodują wchłanianie, wysysanie (ruch dośrodkowy) oraz wyciekanie, wypływanie (ruch odśrodkowy – także w kategoriach Bachtina). Otwory ciała otwierają na inność, na wydzielanie. Ciało-znak przypomina zatem groteskowe przedstawienia ciała na obrazkach w średniowiecznej Europie: nie-do-skonałe, wyciekające, pełne otworów i uniesień, potliwe, obsceniczne (kopulacja to najwyrazistszy przykład przekraczania zaburzonej granicy „ja” przez innego w ramach poetyki otworu, otwarcia).

Jak różne to przedstawienie od (pop)kulturowego wzorca ciała szczelnie zamkniętego, gładkiego, o wyraźnych – podbijanych anorektyczno-bulimicznie wyeksponowanymi kośćmi – liniach! Semioza – płynna, efemeryczna, nieprecyzyjna – to otwór współczesnej kultury. To otwarcie na innego w jego absolutnej, przeciekającej i wstrętnej inności.

## Kłody

Inicjalna interpretacja semiotycznych relacji pozwoliła Petrilli ustawić dominującą perspektywę ontologiczno-epistemologiczną i stała się punktem wyjścia do jej przeinstalowania przez przeniesienie punktu ciężkości w inny obszar semiotyczny i rozpoczęcie eksploracji znaków w przestrzeni, która dotychczas uchodziła za pozaznakową (zoosemiotyka, biosemiotyka). Tak rozumiana biosemiotyka staje się aktywnością, która dostrzega znaki tam, gdzie zwykliśmy ich nie widzieć; a zatem dostrzega życie tam, gdzie zwykliśmy go nie widzieć. W tym sensie to potężna broń – semiotyczna, czyli biologiczna.

<sup>14</sup> J. Hoffmeyer, *The Semiotic Body*, „Biosemiotics” 1–2/2008.

Żrąca. Działanie na znakach to oddziaływanie na innego. Wyłącznie ludzka właściwość, metasemioza, niesie ze sobą poważne etyczne konsekwencje. Semiotyczna odpowiedzialność innemu i na innego (dia-logiczność) to jednocześnie realna odpowiedzialność za innego. Za ludzką świadomością idzie odpowiedzialność za semiozę całej planety. Semiotyka pozwala na realne działanie i realne zaangażowanie w zmianę dominującego systemu. Na tej podstawie Petrilli konstruuje model nowego humanizmu: humanizmu wspartego na logice inności, a zatem dia-logiczności i troski. Biosemiotyka w sposób nieunikniony przekształca się w biosemioetykę, która stanowi autorską koncepcję Petrilli i Augusta Ponzia (autora wstępu do książki Petrilli).

Biosemio(e)tycznie postrzegana relacja z innym, zgodnie z teoriami kreatywnej miłości i agapizmu Peirce'a<sup>15</sup>, w obowiązującym systemie aksjologicznym zdaje się czystym ekscesem: jest bezinteresowna, niesymetryczna, darmowa, spontaniczna, nie-do-skonała, niefunkcjonalna, dialogiczna, cierpliwa, niepodporządkowana zasadzie wymiany, korzyści czy własnych interesów, niepodbijająca alienacji przez binarny podział na podmiot i przedmiot, ale i zachowująca autonomię organizmów, bez unifikowania ich w tożsamościowe „my”. Żaden z organizmów uczestniczących w dialogu nie może zostać zastąpiony przez inny organizm – ich związek jest niepowtarzalny, jedyny: związek jednostki z jednostką, twarzą w twarz (zgodnie z założeniami Levinasa). Biosemio(e)tyczną zależnością rządzi logika prezentu – daru bez spodziewanego zwrotu (wbrew zasadzie *do ut des*) czy profitów. Nowy człowiek zwraca się ku temu, co najłabsze, najbardziej obce, nieoswojone, w ramach odpowiedzialności, którą nakłada na „ja” silniejszość, swojskość i oswojenie (w konkretnym kontekście kulturowym). Tak rozumiana relacja zdaje się na przekór wszystkiemu, co rządzi współczesną rzeczywistością – jednym słowem: jest niekapitalistyczna.

Biosemio(e)tyka stanowi przedłużenie i kontynuację koncepcji Sebeoka: semiotyki życia i globalnej semiotyki<sup>16</sup>. Globalna semiotyka przeciwstawia się globalizacji w jej najbardziej jaskrawych przejawach jako protest wobec wyzysku – zarówno człowieka i innych organizmów żywych, jak i całej natury, całej planety – przy użyciu tego samego, globalnego języka. Działa dwubiegunowo: kapitalistyczne ujednoczenie wsparte na zasadzie (ryнку) wymiany konfrontuje z inwencyjnym indywidualizmem (jednostka niezamienialna z żadną inną jednostką) i kolektywnością (jednostka zawsze w relacji z inną jednostką i całym kontekstem – rozproszone granice „ja”) – a zatem zdetotalizowaną totalnością. Dalej: globalną hegemonię i strefę wpływów zestawia z perspektywą kosmiczną (pozaludzką i pozaziemską, z której człowiek i inne zwierzę tracą

<sup>15</sup> C.S. Peirce, *Evolutionary Love (1893)*, [w:] idem, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. Volume V and VI, op. cit.

<sup>16</sup> Na przykład T.A. Sebeok, *Global Semiotics*, Bloomington 2001.

aksjologiczne różnice; tu: kategorie geosemiozy, heliosemiozy i kosmosemiozy Welby<sup>17</sup>) i perspektywą lokalną (związaną z konkretnym kontekstem, który ma swoje właściwości i wyróżniki, te zaś pozwalają na aktywne współtworzenie jego przestrzeni, np. miejskiej). Wreszcie: abstrakcyjne obrazy (pop)kultury zderza z wyciekającą, otwartą perspektywą semiotyczno-biologiczną.

Logika inności obnaża dyskursywną władzę uprzywilejowanej mniejszości nad masami przez biosemio(e)tyczną działalność krytyczną i konstruowanie alternatyw, które dowartościowują rolę autonomicznej jednostki jako części kolektywu w ramach powiązań, współzależności i ko-relacji. Metaperspektywa pozwala dojrzeć fundamenty obowiązującego systemu i podać je w wątpliwość, a zatem wprawić dominującą strukturę w stan kryzysu. Petrilli odświeża także – koncepcją absolutnej inności Levinasa – inności poza wszelkimi „wielkimi” kategoriami i zgrupowaniami, co na pierwszy rzut oka wyglądać może jak anachroniczne dążenie do separatyzmu czy izolacjonizmu. Ma to jednak swoje poważne konsekwencje: stawia się w opozycji względem obsceniczności tożsamości (*obscenity of identity*), która przez wspólnotową unifikację i konstruowanie zbiorowego „my” wyklucza – przez eksterminację (holokaust – ludzi i zwierząt) i wojny – inność. Powrót do koncepcji Levinasa na biosemio(e)tycznym podłożu logiki inności pozwala stworzyć inne „ja” w ramach innej rzeczywistości.

Ta rzeczywistość to świat na poły matriarchalny. Petrilli przywołuje za Welby<sup>18</sup> figurę matki-sensu (*mother-sens*), którą rządzi logika inności i logika prezentu. Matka-sens łączy się z religią w jej etymologicznym – a nie męskim, transcendentnym i mesjanistycznym – znaczeniu (łac. *religare* – łączyć, tworzyć relacje), wraz ze świadomością solarnych koneksji, współzależności i zależności od tego co większe (i mniejsze), niepojęte, inne. Matka-sens otwiera na kreatywność, na translację/interpretację, na somatyczność, asocjacje i ciągłość niepodporządkowaną racjonalnej logice binarnej – stanowi prymarną procedurę modelującą. Jest motorem napędowym każdej krytyki – stymuluje wyjście poza to, co jest, i otwarcie na inne, nowe, lepsze; prowokuje do działania (ciałem), do zmian. Relacje matki i dziecka w trakcie ciąży, w trakcie karmienia piersią wpisują się w zależność somatyczno-dialogiczną i podporządkowane są logice prezentu, która rozbija kapitalistyczne reguły od środka (niestety nieskutecznie – przez binarne wykluczenie). Podobnie kulturowy wzorzec kobiety, która wykonuje prace domowe i opiekuje się dziećmi w trakcie oficjalnej pracy męża, nie mieści się w konsumpcyjnym systemie produktywności, korzyści, wolnego rynku, symetrycznej wymiany i własnych interesów: wychodzi poza proste rozróżnienia, jak opozycje publiczne – prywatne, praca – dom czy własne – wspólne, w wyniku czego praca domowa wciąż jest

<sup>17</sup> Zob. S. Petrilli, *Teoria dei segni e del linguaggio*, Bari 1998.

<sup>18</sup> Niepublikowane teksty zgromadzone w: *Signifying and Understanding...*, op. cit.

darmowa i wykluczana (semiotycznie naznaczana piętnem gorszości).  
Coś się musi zmienić – to nam mówi książka Petrilli.

## Głody

I wreszcie: czym są enigmatyczne *Living Semiotics* z podtytułu książki? Jak je przetłumaczyć – z faktyczności w wyrażalność? Z angielskości w polskość? Żyjąca semiotyka? Żywotna semiotyka?

Biosemio(e)tyczne powiązania najlepiej oddaje (syntaktyczna) kontaminacja tych dwóch (żyjąca-żywotna), w wyniku której powstaje nowa semiotyka: semiotyka żywiąca. Żrąca. To zwrot przetłumaczony (zinterpretowany), tak jak przetłumaczony (zinterpretowany) był inicjalny rozdział. Żywiąca semiotyka to metasemioza (antroposemioza), która wprawia w życie działaniem (ciałem), która utrzymuje przy życiu, przy przeżyciu. To semiotyka w relacji z podstawowymi dyspozycjami etycznymi, z funkcjonującym ciałem i funkcjonującym społeczeństwem, z podstawowymi dyspozycjami fizjologicznymi, filologicznymi i filozoficznymi. To semiotyka żywiąca się ciałem i żywiąca (w logice prezentu i inności) ciało – własne i inne, choć granica między nimi już dawno została zartata. Semiotyka jak matka.

Przewrót kopernikański wciąż przed nami. Jedno jest pewne: Kopernik będzie kobietą. ●