

Grzegorz Kapuściński<sup>1</sup>

## O metaforze przestrzennej w komunikowaniu. Między kulturą a naturą

Koncepcja semiosfery, płodna poznawczo i niesłychanie interesująca, została sformułowana u schyłku życia przez wybitnego przedstawiciela tartusko-moskiewskiej szkoły semiotycznej, Jurija Łotmana. Wyszedł on z założenia, że adekwatnym poziomem opisu semiozy i kulturowego funkcjonowania zjawisk znakowych w społeczeństwie nie jest, jak to dotychczas przyjmowano, perspektywa znaku, systemu znaków (kodu) czy też tekstu, ale poziom całości kultury, w znaczeniu semiotycznym rozumianej jako całość zjawisk znaczeniowych, mających na siebie wpływ. Łotman użył heurystycznej metafory przestrzeni semiotycznej, ochrzczonej semiosferą, na wzór pojęcia biosfery i noosfery, ukutych przez rosyjskiego biochemika Władimira Wierandskiego. Łotmanowska semiosfera jest przestrzenią, w której współistnieją wszelkie fenomeny o charakterze semiotycznym – zarówno te ściślej uformowane i sformalizowane, jak język naturalny, stanowiący trzon każdej kultury, jak i te mgliste, semiotyczne tylko na poły; dzielą ją znaki, kody, języki, repertuary, teksty, symbole, konwencje itp. – o różnej formie, strukturze, genezie, funkcji oraz wadze dla semiosfery. Są one ściśle powiązane i tworzą sieć uwarunkowań, którą może oddać tylko metafora trójwymiarowej bryły o nieciągłych, płynnych, ale wciąż wyróżnialnych granicach. Kontekst każdego aktu semiotycznego i systemu semiotycznego stanowią tym samym wszystkie inne akty oraz systemy semiotyczne.

Najważniejszymi kategoriami w koncepcji semiosfery są pojęcia granicy i przekładu. Granica oddziela różne poziomy semiosfery – pojmowane zarazem jako odrębne semiosfery o własnej strukturze, swego rodzaju subsemiosfery – a jednocześnie stanowi płaszczyznę filtracji, przenikania między nimi; to więc zarówno rogatka strzegąca odrębności oraz tożsamości semiosfery, jak i przemysłowy szlak, którym trafiają do wnętrza semiosfery teksty i znaczenia obce. Granica jest miejscem przekładu z języka jednej semiosfery na język drugiej, tworzenia

---

<sup>1</sup> grzegorz.kapuscinski@ug.edu.pl, Instytut Filozofii, Socjologii i Dziennikarstwa, Uniwersytet Gdański.

form hybrydowych, za których pośrednictwem semiosfera przyjmuje i asymiluje nowe znaczenia. Ten proces jest drogą do powstawania informacji w semiosferze, stanowi o jej adaptacji, zmianie, dostosowaniu do zmieniających się warunków. Zarazem jest jednak zagrożeniem dla jej tożsamości. Semiosfera broni się poprzez samoopis, który jest dokonywany za pomocą jednego z kodów z samego centrum kultury, który zdobywa przewagę nad innymi. Semiosfera więc jest z definicji niejednorodna i podlega stałej zmianie, jej elementy oraz ich wzajemne zależności znajdują się w ciągłym ruchu (Łotman 1990).

W przekonaniu autora tego artykułu o trafności koncepcji semiosfery stanowi odwołanie do metafory przestrzeni jako medium obrazującego relacje wewnątrz i pomiędzy światem znaczeń a praktyk społecznych. Przestrzeń umożliwia oddanie zarówno wielowymiarowości oraz heterogeniczności struktury, jak i relacji dynamicznych w jej obrębie, ruchu, przepływu, stawania się, przemiany, a także pokazanie wzajemnego warunkowania systemów i bytów znakowych, pozwalając przybliżyć się do odpowiedzi na pytanie, skąd w ludzkim świecie bierze się fenomen semiozy. Jest zarazem homogeniczna z ludzkim doświadczeniem, praktyką, bytowaniem w przestrzeni i czasie. Poniższy tekst odnosi się do kilku koncepcji, które, podobnie jak Łotmanowska, posługują się metaforą przestrzenną, i które można widzieć w związku z koncepcją semiotyka z Tartu.

Swego rodzaju uzupełnieniem koncepcji semiosfery, choć powstała bez inspiracji nią, jest idea sfery aksjosemiotycznej, sformułowana przez Stanisława Pietraszkę (Pietraszko 1980). Stanowi ona artykulację przeświadczenia, że znaczenie zawsze i nierozzerwalnie, choć w różnym stopniu, wiąże się z wartościami, a sfera wartościowania nierozłącznie jest związana z semiotyczną. Zdaniem Pietraszki na gruncie sfery rzeczywistości społecznej, świata człowieka, da się analitycznie wyodrębnić względnie autonomiczną sferę, którą nazywa on aksjosemiotyczną. Podejście czysto semiotyczne skupia się na procesach komunikacyjnych oraz przepływu informacji, ignorując w większości odniesienia do aksjologii. Stanowi to niedostatek tej metody, bowiem, zdaniem Pietraszki, fenomen znaczenia w aspekcie kultur i społeczności ludzkich jest nie do oderwania od wartości. Język polski zresztą respektuje ten związek – „znaczący” to z jednej strony „mający jakiś sens” – z drugiej „ważny, istotny”. Oba aspekty „fenomenu kultury”, semiotyczny i aksjotyczny, pozostają w nierozzerwalnym, integralnym związku i wzajemnie się warunkują.

Koncepcja sfery aksjosemiotycznej przyjmuje za fundament systemowo-strukturalne ujęcie kultury – jako systemu wewnętrznych reguł (prawidłowości) określających sposób życia (Pietraszko 1980). Tak rozumianą kulturę odróżnia od rzeczywistości praktyki kulturalnej, obejmującej ogół rzeczywistych zachowań oraz wytworów (rzeczy i instytucji), który odpowiada kulturze w rozumieniu substancjalnym, będącej konsekwencją realizowania tych reguł, ich urzeczywistnieniem.

Istotę podejścia aksjosemiotycznego można określić, przy respektowaniu przekonania o immanentnie semiotycznym charakterze kultury, widzeniu jej aspektu znakowego, jako dostrzeganie w nim formy, „sposobu realizowania się i funkcjonowania” aksjotyczności kultury, która jednocześnie jest postrzegana jako „sfera

istnienia i przejawiania się wartości, sfera stosunku człowieka do wartości” (Pietraszko 1980: 60) czy też (by odwołać się do łacińskiej etymologii słowa „kultura”) „uprawa” wartości: „kreowanie wartości, ich kształtowanie i wymiana, wreszcie regulacja ich funkcji w świecie ludzkim” (Pietraszko 1980: 61).

Aksjosemiotyczna aktywność ludzi jest tu ich specyficzną własnością gatunkową i w gruncie rzeczy stanowi o człowieczeństwie. Sama aktywność semiotyczna jest właściwa przecież nie tylko człowiekowi. Mniej lub bardziej złożonymi systemami komunikowania dysponują nawet proste zwierzęta. W przypadku niektórych gatunków ssaków (jak np. walenie) są to systemy do tego stopnia złożone, że bywają określane mianem języka. O ile sama problematyka semiozy może wyjść – i śmiało to czyni – poza świat człowieka, który w konsekwencji zaobserwowania śladów aktywności kulturowej u zwierząt przestał być równoznaczny ze światem kultury, to sfera aksjosemiozy jest chyba jego wyłączną domeną. Tym, co wyróżnia człowieka, co czyni go, by użyć określenia Baudrillarda, „semiurgiem”, co stanowi o specyfice jego sfery semiotycznej, jest fakt, że ludzka aktywność semiotyczna w znacznej mierze jest warunkowana i kierunkowana przez wartości. Aktywność semiotyczną Pietraszko określa najprościej jako „przypisanie znaczenia i wartości” (Pietraszko 1980: 68). Przypisanie znaczenia i wartości stanowi więc jeden akt, a „przypisanie czemuś wartości jest równocześnie uczynieniem z niego nowego przedmiotu w sensie epistemologicznym, przeniesieniem do innej klasy przedmiotów, a nawet do innej sfery rzeczywistości; zaś przypisanie znaczenia – umieszczeniem przedmiotu również w określonej sytuacji aksjotycznej” (Pietraszko 1980: 69).

Trzeba zaznaczyć, że na miano wartości kulturowych zasługują zgodnie z tą koncepcją wartości oderwane od powierzchownej, choć oczywiście niezmiernie dla bytu człowieka istotnej, zwyczajnej funkcjonalności i użyteczności, wartości użytkowej. Wartości w powyższym rozumieniu nie są czymś instrumentalnym, heterotelicznym, a autotelicznym. Pietraszko wyraźnie stara się odgraniczyć „funkcjonalność” wynikającą z przymusu, z konkretnych cech i własności przedmiotu, od „wartościowości”. Dostrzega jednak, że przypisanie tej wartościowości jest rzeczą płynną zarówno w relacji do innych wartościowań, jak i do wartości funkcjonalnych; „(...) tak na przykład obrzędy religijne, joga lub współzawodnictwo sportowe (wszystkie przyjęte tu w postaci idealnej, czyli jako aksjologicznie „czyste”) w założeniu nastawione na osiągnięcie czy realizację wartości, mogą ulegać – nie tylko w przypadkach indywidualnych, ale i w skali zbiorowej – utylitarnej instrumentalizacji; obrzędy religijne – dla poprawienia plonów, joga – dla korzyści terapeutycznych, sport – dla zysku materialnego. Są to przypadki, w których następuje zmiana korelacji z wartościami na korelację z funkcjami” (Pietraszko 1980: 68).

W codziennej praktyce aktywność aksjosemiotyczna przejawia się poprzez trzy główne sposoby „mianowania”, tj. przypisania znaczenia i wartości (czy raczej znaczenia-wartości). Po pierwsze jest to więc swego rodzaju „ochrzzczenie”: przypisanie znaczenia-wartości nowym, nieznanym dotąd przedmiotom czy zjawiskom, które zostają tym samym włączone w obręb uniwersum rzeczy istniejących

w danej kulturze. Po drugie coś, co można nazwać „nobilitacją”: „(...) przypisywanie wartości – jako nowych w tym przypadku jakości „wartościowościowych” oraz, tym samym, nowych znaczeń – przedmiotom i zachowaniom dotąd tylko „funkcjonalnym”, „praktycznym” oraz „naturalnym”, czyli przynależnym dotąd tylko do sfery przyrody” (Pietraszko 1980: 70). Po trzecie wreszcie przejawia się przez zmianę statusu oraz rangi w obrębie sfery aksjosemiotycznej kultury przedmiotów i zachowań już kwalifikowanych jako kulturowe, ich „przemianowanie”. Będzie to także aksjosemiotyczne przemianowanie przedmiotów oraz zachowań pochodzących z kultury obcej, w związku z ich przejmowaniem i przyswajaniem. Warto wyróżnić tę grupę ze względu na fakt, że zjawisku temu ogromną wagę przypisuje Jurij Łotman w swej koncepcji semiosfery.

Każdy jednostkowy czy zbiorowy akt takiego przypisania jakiegokolwiek rodzaju jest ściśle związany z zawartością danej kultury, z jej strukturą. Indywidualny człowiek – semiurg nie jest w swych wyborach wartości-znaczenia autonomiczny. Wybór dokonuje się, trwa i jest sankcjonowany na podstawie społecznie praktykowanych znaczeń i wartości, a ściślej w odniesieniu do ich specyficznego układu, hierarchii w systemie danej kultury (Pietraszko 1980: 70).

Reguły aksjosemiozy przybierają w tym ujęciu wymiar fundamentalnych zasad istnienia kultury. W istocie zatem koncepcja sfery aksjosemiotycznej niesie dwa przesłania. Po pierwsze traktuje ona znak oraz wartość jako współzależne i genetycznie nierozzerwalnie powiązane. Czyni zatem aspekt „symboliczny” immanentną częścią znaku. Z drugiej strony pokazuje, że zarówno znaki, jak i wartości czerpią swoje znaczenie z kontekstu, z obecności w systemie – czy widzimy go bardziej jako system komunikacyjny, czy jako system wartości – innych znaków i wartości. Zatem rzeczywistość rozpatrywana jako aksjotyczna lub semiotyczna, czy wreszcie aksjosemiotyczna, wymaga ujęcia od strony całościowego otoczenia. Pogląd ten znajdzie rozwinięcie w koncepcjach semiosfery Jurija Łotmana.

Zarówno Łotmanowska koncepcja semiosfery, jak i sfery aksjosemiotycznej, zrodziła się z dziedziny refleksji nad kulturą. Kolejna idea, którą można zaliczyć do sposobów konceptualizacji procesów semiozy, a która czyni to przy pomocy metafory przestrzennej, zrodziła się na gruncie zgoła innym, bo jest dziełem żyjącego na przełomie XIX i XX wieku niemieckiego biologa Jakoba Johanna von Uexkülla. Uexküll interesował się, w jaki sposób organizmy biologiczne subiektywnie postrzegają świat i kontaktują się z nim. Stworzył nowatorską koncepcję relacji organizm – środowisko, której rdzeniem jest właśnie pojęcie *Umwelt*. Można to tłumaczyć jako subiektywne otoczenie, środowisko organizmu, jednak w piśmiennictwie funkcjonuje najczęściej w wersji niemieckiej, co respektuje specyficzny charakter koncepcji.

Uexküll traktuje żywą istotę jako układ uczestniczący w wymianie informacji ze światem, środowiskiem. Wprowadza pojęcie kręgu funkcjonalnego (*Funktionkreis*) odnoszącego się do sprzężenia organizmu ze środowiskiem. Wymiana ta, sprzężenie, odbywa się w dwóch kierunkach, tworzących dwa wymiary komunikacji. Z jednej strony mamy więc do czynienia z recepcją bodźców ze świata, w przy-

padku każdego gatunku, a nawet osobnika, inną, bowiem każdy gatunek dokonuje jej poprzez pryzmat jemu właściwego wyposażenia zmysłowego. Świat, otoczenie, jako źródło doznań opisywany jest przez Uexküllą jako *Merkwelt*. Można powiedzieć, że jest to bierny aspekt kręgu funkcjonalnego, w którym doznający, wchodzący za pośrednictwem swoich zmysłów w kontakt ze światem podmiot „wykrawa” nimi własny subiektywny świat doznań (Chmurzyński 1973: 35). Z drugiej strony otoczenie postrzegane jako odbiorca działań i informacji od osobnika to *Wirtwelt*. Te dwa wymiary składają się na *Umwelt*, najważniejszą niewątpliwie i najbardziej inspirującą oraz wpływową kategorię myśli Uexküllą. Pokazuje to wyraźnie charakterystykę *Umwelt* jako fenomenu wprost komunikacyjnego: *Wirtwelt* i *Merkwelt* są dwiema stronami procesu komunikacyjnego obejmującymi odbieranie informacji z *Umwelt* i ich wysyłanie. Można więc powiedzieć, że *Merkwelt* i *Wirtwelt* sytuują organizm w pozycji odpowiednio odbiorcy i nadawcy. Obok *Umwelt* Uexküll wprowadza termin *Umgebung* na określenie materialnego świata otaczającego, obiektywnie istniejącego środowiska. *Umwelt* wyznacza to, co organizm postrzega z *Umgebung*. Jak to określa trafnie J.A. Chmurzyński: *Umwelt* robaka pasożytniczego ogranicza się do powierzchni powłok jego ciała, *Umwelt Homo sapiens* do granic wszechświata (Chmurzyński 1973: 35).

Można to opisać na przykładzie stosunkowo prostego organizmu, jakim jest kleszcz. W oczekiwaniu na ofiarę przywiera on do źdźbła trawy. O jej pojawieniu się ślepego i głuche kleszcza powiadamia woń kwasu masłowego, wydzielana przez każdego ssaka. Kleszcz spada wówczas w dół. O tym, czy udało mu się opaść na potencjalnego żywiciela, powiadamia go ciepło ciała. Znajduje dotykiem miejsce niepokryte włosami i tam przywiera, ssąc krew. *Umwelt* kleszcza ogranicza się do trzech rodzajów bodźców-informacji: woni kwasu masłowego, temperatury ciała oraz dotyku skóry. Wyznaczany jest przez jego receptory zmysłowe i możliwość oddziaływania na otoczenie (potencjalnego żywiciela) – *Merkwelt* i *Wirtwelt* (Agamben 2004).

W paradygmacie Darwinowskim punktem wyjścia jest środowisko, w które organizm został rzucony niczym przez kapryśnego demiurga i którego wymaganiom, wyzwaniom musi sprostać, by przeżyć – w perspektywie, rzecz jasna, nie pojedynczego organizmu, ale gatunku. Sposobem na przeżycie gatunku jest ewolucja jako odpowiedź na wyzwania środowiska. Tym samym to środowisko tworzy gatunek. Koncepcja Uexküllą jest, jak to określa Michał Łotman, „dziwna i ekstrawagancka”: otóż to organizm niejako tworzy „na własną miarę” swój *Umwelt*, to on jest punktem wyjścia (Lotman 2002). Tak więc być może rozgwiazda i rekin dzielą jedno środowisko (rozumiane darwinowsko), ale żyją, czy też wytwarzają, odrębne *Umwelten*. Podobnie autor artykułu i jego pies, leżący w chwili pisania tych słów pod biurkiem, dzielą środowisko, ale ich *Umwelten* są rozbieżne.

Koncepcja *Umwelt* jest w istocie uznaniem aktywności żywego organizmu za aktywność komunikacyjną. Jej uniwersalność powoduje, że da się ją zastosować do interpretacji świata semiozy człowieka. Rzec można, choć u Uexküllą tego nie znajdziemy, że zwierzęta zasadniczo tworzą swój *Umwelt* poprzez zmysły i wa-

runkowany przez nie sposób spostrzegania świata, człowiek zaś interpretując świat materialny oraz jego zjawiska poprzez narzędzia wytworzone przez kulturę, w której wyrasta i w której jest osadzony. Przenosząc tę kategorię z perspektywy pojedynczego osobnika gatunku ludzkiego na sferę kultury, trzeba zauważyć, że każda z kultur rozumiana partykularnie tworzy swój własny *Umwelt*, który można rozumieć jako odrębny sposób postrzegania, a tym samym interpretowania rzeczywistości. Dla współczesnego przedstawiciela cywilizacji przemysłowej piorun jest wyładowaniem atmosferycznym wyrównującym różnicę potencjałów elektrycznych między chmurami a ziemią, dla starożytnego Greka oznaką gniewu Zeusa, zaś dla dawnego Indianina z plemienia Dakotów sprzed podboju Ameryki Północnej – uderzeniem skrzydeł ptaka grzmotu. Ten sam element środowiska jest dla danej wspólnoty czym innym w zależności od interpretacji, którą podsuwa kulturowy *Umwelt*. W aspekcie ściśle komunikacyjnym można tu nawiązać do teorii relatywizmu językowego, która, choć w swej radykalnej wersji, uznającej za niemożliwe adekwatne przełożenie jednej rzeczywistości językowej na inną, została już odesłana do lamusa, to pozostawiła przekonanie, że język, poprzez który dana kultura opisuje i ujmuje rzeczywistość, jest nierozzerwalnie związany z jej postrzeganiem tej rzeczywistości (Whorf 1982).

Według Mortena Tonessona każdy przedstawiciel gatunku ludzkiego postrzega (i tym samym interpretuje) elementy tworzące jego środowisko na swój własny sposób, a więc w gruncie rzeczy ma własny subiektywny *Umwelt*, którego nie może dzielić z innymi. Może jednak dzielić z innymi przedstawicielami gatunku wspólny *Umwelt* (*common-Umwelt*). Jakaś część podmiotów, „nosicieli” *Umwelten*, może podzielać określone schematy postrzegania pewnych elementów *Umwelt*: „ten sam rodzaj postrzeganych czy konceptualizowanych obiektów jawi się podmiotom jako ten sam rodzaj obiektów znaczących” (Tonesson 2003: 289).

Obok *common-Umwelt* mamy jeszcze *Total Umwelt*. Będą to wszystkie różnorodne zjawiska jawiące się w *Umwelt* pewnej grupy podmiotów. W skrócie – to świat jakiegos gatunku. Różnica między *common-Umwelt* i *Total Umwelt* polega na tym, że pierwszy wyznacza zbiór fenomenów (zarówno materialnych, jak i konceptualnych), którym podmioty *Umwelt* należące do jakiejś grupy przydają takie samo znaczenie, które interpretują na ten sam sposób, jest to zatem swego rodzaju część wspólna *Umwelten*, drugi zaś to całość fenomenów jawiących się w indywidualnych subiektywnych *Umwelten* grupy podmiotów, stanowiących np. gatunek. Tak więc przykładowo błyskawica stanowi część *Total Umwelt* gatunku ludzkiego, jest postrzegana fizycznie i konceptualizowana jako odrębne zjawisko zarówno przez przedstawiciela plemienia Dakotów, starożytnego Greka, jak i przedstawiciela współczesnej cywilizacji przemysłowej. Nie jest jednak częścią ich *common-Umwelt* – znaczenie jej jest inne w każdej z tych kultur – i w przypadku różnych ich przedstawicieli stanowi część *common-Umwelt*.

Można zadać w tym miejscu pytanie, czy ma sens wprowadzanie tego pojęcia, jeśli wystarczy dobrze wyjaśnić tę różnicę sformułowanie „zróżnicowanie kulturowe”. Jak się zdaje, pożytek wynika tu z możliwości przekroczenia granic dyscyplin

naukowych i popatrzenia przez pryzmat jednej teorii na odrębne światy opisywane dotąd przez autonomiczne i niedialogujące ze sobą języki biologii oraz teorii komunikowania, ściślej semiotycznego podejścia w jej obrębie. Możliwość taką daje podejście biosemiotyczne, o którym piszę w innym miejscu (Kapuściński 2011).

Koncepcja *Umwelt* nie jest jedynie terminologiczną sztuczką. Jak podkreśla Michaił Łotman, jest to zupełnie inny sposób myślenia, zmiana paradygmatu – to „biologia staje się dyscypliną cyklu semiotycznego” (Lotman 2002: 34). Zostaje wpleciona w sferę znaczenia, z którego klasyczne rozumienie kultury bezlitośnie ją rugowało. Koncepcja ta jest warta uwagi, gdyż stanowi swego rodzaju biologiczny fundament procesów semiozy i komunikowania u człowieka oraz innych zwierząt. Zarazem jej wartość stanowi subiektywizacja pojęcia środowiska. Tak dla różnych gatunków, jak i dla różnych kultur *Umwelt* jest tworzone w relacji odpowiednio do wyposażenia zmysłowego lub kulturowego osobnika. W tym drugim przypadku odpowiednikiem zmysłów jest zespół pojęć, wartości, wierzeń itp., w które wyposażyła swego przedstawiciela kultura.

Koncepcja semiosfery wywodzi się z podobnej, subiektywistycznej, rzecz można, koncepcji, jak *Umwelt*. Tekst oraz jego najszerzej rozumiany kontekst stają tutaj w miejscu odpowiednio organizmu i *Umwelt*. Tak więc to tekst tworzy kontekst czy jest dla niego punktem wyjścia, nie zaś odwrotnie. W obrębie kontekstu bodaj najważniejszymi czynnikami są autor i czytelnik, ściślej nadawca i odbiorca, a właściwie, uwzględniając perspektywę rozmaitych poziomów komunikowania, w tym masowego oraz międzykulturowego, wszyscy uczestnicy aktu komunikacyjnego, w który dany tekst jest zaangażowany. Są oni niejako wytwarzani przez tekst.

W istocie względność tkwiąca u podstaw pojęcia semiosfery, *Umwelt* czy uniwersum, wynika z samej istoty zjawiska komunikowania. Jeżeli weźmiemy podstawowe elementy, które – wiedzą to wszyscy studenci – składają się na akt komunikowania, tzw. komunikacyjną triadę, a więc nadawcę, przekaz i odbiorcę, to każdy z nich jest tworzony przez pozostałe, istnieje tylko w relacji z nimi. Przekaz zaistnieje jedynie, gdy potencjalny nadawca zapragnie zakomunikować jakieś treści potencjalnemu odbiorcy i ujmie je, zobjektywizuje w uchwytnej materialnie formie. Odbiorca nie istnieje, jeżeli nadawca nie sformułuje przekazu, nadawca jest do pomyslenia bez naruszenia reguł logiki jedynie w sąsiedztwie pojęć odbiorcy i przekazu. Jeżeli więc uwzględnimy fakt, że przekaz jest sformułowany w jakimś kodzie, kod ten zaś znajduje zakotwiczenie w kontekście określonej kultury, to widać wyraźnie, że fakt istnienia semiosfery jest ukryty w samej istocie komunikowania, logicznie z niej wynika.

Podobnie zdaje się myśleć Michaił Łotman, wyprowadzając intelektualne korzenie koncepcji semiosfery z dialogizmu Bubera i odnosząc się przy tej okazji do specyfiki znaczeń fundamentalnych dla dialogu słów „ja” i „ty”, to jest do ich immanentnie relatywnego charakteru oraz ścisłego związku z kontekstem sytuacji komunikacyjnej. Kim jesteś „ty”? Kimś, do kogo „ja” mówię „ty”? Kto to „ja”? To ten, który do „ciebie” mówi „ty”? „Ja” i „ty” są niemożliwe bez siebie wzajemnie i bez

związku z kontekstem komunikowania – kontekstem sytuacji dialogu właśnie. W jej obrębie powiedzenie „ty” konstryuuje „mnie” i *vice versa* (Lotman 2002: 37)<sup>2</sup>.

Pojęciem semiosfery, aczkolwiek w innym znaczeniu niż Łotman, posługuje się także duński biosemiotyk Jesper Hoffmeyer. Rzec można, że w jego ujęciu semiosfera jest bliższa ujęciu biosfery i noosfery Władimira Wiernadskiego. Semiosfera w rozumieniu Hoffmeyera jest w istocie równoznaczna z biosferą, ściślej – jest biosferą, bowiem to procesy semiotyczne, tj. procesy przepływu i wymiany informacji tworzą oraz podtrzymują biosferę, tworzą i podtrzymują życie. Semiosfera zatem jest jedna, tak jak biosfera, hydrosfera, atmosfera i podobne konstrukcje. W rozumieniu Łotmanowskim można mówić o wielu autonomicznych semiosferach. Każda kultura, każda zbiorowość ludzka ma swoją własną semiosferę, co nie zmienia faktu, że tworzą one wspólnie część semiosfery wyższego rzędu, same stanowią przestrzeń heterogeniczną, rozpadającą się na mniejsze semiosfery podkultur. W wersji Hoffmeyera tę relatywną subiektywną stronę, aspekt semiosfery oddaje koncepcja *Umwelt* Uexküll’a, która w naturalny sposób należy do dorobku biosemiotyki. Semiosfery, semiotyczne przestrzenie kultury, w których zawiera się całe spektrum kodów danej kultury i sformułowanych w nich tekstów oraz relacje między nimi, to więc dla Hoffmeyera *Umwelten* ich przedstawicieli, agregat *Umwelten* to zaś semiosfera. Hoffmeyer adaptuje do swojej koncepcji podejście Uexküll’a, traktując je jako kolejny poziom semiotycznej aktywności biosfery. Tutaj także Hoffmeyer zwraca uwagę na procesy znaczeniowe. Każdy bowiem organizm rodzi się w świecie znaczenia, a wszystkiemu, co wyczuwa, postrzega, temu zarazem nadaje znaczenie: żywności, ucieczce, seksualnej reprodukcji itp. Każdy regularny związek dwóch elementów w środowisku może być przez organizm traktowany jako znak. Kleszcz spada na potencjalną ofiarę, czując woń kwasu mąsłowego, albowiem towarzyszy ona pojawieniu się ssaka. Skojarzenie to jest ekwiwalentem znaku. Hoffmeyer widzi w tym pełnoprawną aktywność semiotyczną, różniącą się od ludzkiej co do sposobu funkcjonowania, ale nie istoty. *Umwelt* to rama dla dwukierunkowego komunikowania się organizmu z otoczeniem. Ewolucja organizmów przebiega w kierunku wytwarzania przez nie coraz bardziej skomplikowanego *Umwelt*, tj. do wzrostu stopnia komplikacji ich komunikacji z otoczeniem. Tym samym funkcjonowanie organizmów przebiega w kierunku autonomii ich decyzji; u prostych organizmów są one nieskomplikowaną funkcją informacji zapisanej w materialne genetycznym, w miarę postępu ewolucji decyzje są w coraz większym stopniu podejmowane przez indywidualny organizm w interakcji z *Umwelt*. Na poziomie człowieka efektem tego procesu są znakowe, w pełnym znaczeniu tego słowa, mechanizmy kultury. W ten sposób na ziemi zostaje ukonstytuowana autonomiczna sfera semiozy, komunikacji, zwana właśnie semiosferą. Wedle definicji Hoffmeyera „jest to sfera niczym atmosfera, hydrosfera czy biosfera. Przenika ona te sfery, a jej istotą jest komunikacja: dźwięki,

<sup>2</sup> W wersji angielskiej, a więc języka niefleksyjnego, jest to bardziej wyraźne: „You” are the one, whom „I” call „you” and „I” am the one for whom „you” are „you”.



zapachy, ruchy, kolory, pola elektryczne, różnego rodzaju fale, sygnały chemiczne. Semiosfera stwarza ograniczenia, czy warunki graniczne, dla umwoltów populacji, jako że są one zmuszone zajmować specyficzne nisze semiotyczne, tj. będą one musiały opanować zbiór znaków wizualnych, akustycznych zapachowych, dotykowych czy chemicznych aby przeżyć w semiosferze” (Hoffmeyer 1997a).

Podjęcie biosemiotyczne, zwłaszcza w wydaniu Hoffmeyera, wychodzi z założenia, że ożywiona natura ma charakter fundamentalnie semiotyczny, że semioza, przekazywanie i odczytywanie informacji, jest racją jej istnienia, a komunikowanie jednym z najważniejszych sposobów przejawiania się życia. To więc swego rodzaju przeniesienie na sferę natury „totalitarnej” wizji kultury Edwarda T. Halla, który głosił, że „kultura jest komunikowaniem” (Hall 1997), tj. że wszelkie procesy kulturowe można określić jako fenomeny przekazu informacji. Oczywiście trzeba tu zaznaczyć, że „nadawcy” i „odbiorcy” komunikatów, będąc komórkami, molekułami czy osobnikami zwierzęcymi, nie spełniają podstawowej zasady komunikowania międzyludzkiego: tego, że musi ono być intencjonalne, niemniej jednak zbieżności ukazywane przez Hoffmeyera dają do myślenia. Zresztą także w przypadku niektórych form komunikowania u człowieka, np. mimicznych przekazów niewerbalnych, których rozumienie jest w dużym stopniu wrodzone, postulat intencjonalności nie jest znowu tak ewidentny.

Hoffmeyer rozpatruje jako interakcję semiotyczną, komunikacyjną różne aspekty życia organizmów. Najbardziej narzucającym się jest dziedziczenie, w którym informacja o sposobie budowy organizmu jest przechowywana w cząsteczkach kwasów nukleinowych. Zapłodnione jajo otrzymuje instrukcję na temat budowy tkanek organów i „odczytując je, buduje organizm nowego przedstawiciela gatunku. W każdym pokoleniu genetyczny samoopis jest rekombinowany, przyjmując nowy wzór. Poprzez taką aktywność organizmy osiągają niezwykłą kreatywność, umożliwiającą lepsze dostosowanie się do środowiska” (Hoffmeyer 1997a). Odnosząc się do koncepcji semiosfery Łotmana można powiedzieć, że tak jak w semiosferze nowe, umożliwiające przystosowanie się kultury do zmiennych warunków znaczenia są produktem kontaktu z pograniczną inną semiosferą, kontaktu owocującego przekładem, tak i przekładem, hybrydą, jest także każde pokolenie organizmów.

W odniesieniu do semiosfery w wydaniu Hoffmeierowskim i biosemiotyki jako takiej nieodzowne jest postawienie pytania o faktyczną semiotyczność w świecie zwierząt. Jeszcze do niedawna takie pytanie byłoby uznane za nonsensowne. Aktywność semiotyczna, czyli używanie symboli, którego istotą jest to, że jakiś element rzeczywistości materialnej postrzegany zmysłowo nie reprezentuje w umyśle samego siebie, lecz coś innego – albo inny element rzeczywistości, albo oderwane pojęcie abstrakcyjne, zdawało się wyłącznym przywilejem gatunku ludzkiego. Zwraca uwagę choćby to, że wręcz niemożliwe jest mówienie o semiozie w języku pozbawianym odniesienia do wyposażenia typowo ludzkiego, a więc np. umysłu jako przestrzeni, w której zachodzi kojarzenie znakowe – trudno założyć, że zwierzęta mają umysł, a więc świadomość swej indywidualności. Co za tym idzie, również kultura była do-

tąd przywilejem człowieka. Jednak dziś nie jesteśmy już tak radykalni. Okazuje się, że uczenie się i przekazywanie wiedzy z pokolenia na pokolenie w populacji (a więc nie w obrębie gatunku o takim samym wyposażeniu dziedzicznym) występuje nie tylko wśród naszych najbliższych krewnych – naczelnych (w publicystyce z upodobaniem goryle, orangutany i szympansy tytułowane są „kulturalnymi”) (Łukasik 2001), ale wśród ssaków roślinożernych i ptaków. Ponadto narasta przekonanie, że pewne cechy, które uznawaliśmy za kulturowe, jak choćby zdolność do altruizmu czy potrzeby religijne, mają przynajmniej częściowo swoje podłoże w fizjologii organizmu: budowie i funkcjach mózgu czy układu hormonalnego. Przez przepaść ontologiczną między królestwem zwierząt a panem stworzenia przerzucane są coraz liczniejsze kładki. Z drugiej strony istotą podejścia biosemiotycznego jest przekonanie, że czynności żywych organizmów opierają się na przepływie informacji, a więc na komunikacji. Biosemiotyka podnosi, że zasady przepływu informacji wśród gatunków zwierzęcych – i to nie tylko ssaków, ale i np. termitów – i w społeczeństwie ludzkim podlegają tym samym prawom, ba, dotyczy to nawet przepływu informacji w komórce na poziomie molekularnym. Komunikowanie nie jest więc charakterystyczne tylko dla noosfery, a całej biosfery, jego dziedzina oddziela sferę materii ożywionej od nieożywionej, a nie świat zwierząt i ludzi.

Dodajmy, że w swoich najszerzych definicjach komunikowanie zawsze uwzględniało ten aspekt. Cybernetyczny model komunikowania Shannona i Weavera odnosi się do wszelkich przypadków przepływu informacji, a poczęty w odniesieniu do urządzeń technicznych na potrzeby laboratorium Bella, został dopiero ekstrapolowany na przypadki komunikowania jednego z gatunków zwierzęcych, jakim przecież jest człowiek.

Jasper Hoffmeyer, wierny swojemu przeświadczeniu o immanentnie semiotycznym charakterze życia, wprowadza także określenie wewnętrzna semiosfera, dotyczące całości procesów wymiany znaczenia w obrębie organizmu, na poziomie komórek, tkanek, organów itp. Stanowi ona emanację sfery znaczenia organizmów ożywionych do wnętrza organizmu i jest przedmiotem zainteresowania fizjologii, biochemii oraz biologii molekularnej. Hoffmeyer w odniesieniu do dziedziny badającej te procesy używa określenia endosemiotyka.

Ciekawą koncepcją nawiązującą do metafor przestrzennych w nauce o znaczeniu, a zarazem zakorzenioną na gruncie biologii, jest semiotyka roju. U jej podstaw leży przekonanie, że aktywność w świecie zwierząt ma wymiar semiotyczny, jest w dużym zakresie produktem wymiany informacji. Uznaje się, że rój, czyli zbiorowisko osobników tego samego gatunku może wykonywać skuteczne celowe działania, niczym jeden organizm. Wymieniane pomiędzy poszczególnymi osobnikami informacje oraz reakcje na nie w postaci działań są bardzo proste i instynktowne, opierając się na zasadzie bodziec – reakcja, jednak ich skutki tworzą swego rodzaju efekt synergii, dając bardzo złożone efekty, porównywalne przynajmniej do pewnego stopnia z kulturowymi na gruncie społeczności ludzkich. Podobnie w semiosferze jednostkowe działania w kontakcie z innymi praktykami wytwarzają bardzo skomplikowane struktury.

Jako przykład tej aktywności można podać termyty budujące kopiec. Najpierw tysiące termitów poruszają się w losowych kierunkach. Za każdym razem, gdy któryś z nich natrafi na nieco wyżej położone miejsce, zostawia tam kulkę przeżutej ziemi. To niezorganizowane działanie skutkuje uformowaniem małych kopczyków ze zlepionych śliną kulek. Następnie kopczyki te są interpretowane przez termyty jako znak dający bodziec do innego zachowania. Każdy termit napotkawszy taki kopczyk, dodaje kolejną kulkę na wierzchołku. Powoduje to wznoszenie się pionowej kolumny, która osiąga specyficzną dla każdego gatunku wysokość. Jeśli kolumny takie pozostają w odosobnieniu, termyty porzucają je. Jeśli jednak dwie lub więcej stoją w bezpośredniej bliskości, termyty wdrapują się na nie i zaczynają budować pochyło w kierunku drugiej kolumny, tworząc łuk. Każde z tych rozproszonych działań jest bardzo proste, nieświadome i odbywa się na prostej zasadzie: bodziec – reakcja. Znalezienie wyższego miejsca = pozostawienie kulki. Miejsce z kulką znalezione przez termita = dodanie następnej. Kolumny obok siebie = odchylenie kierunku budowy. Jeśli jednak za podmiot działania przyjąć nie pojedyncze osobniki, a cały rój, to zachowuje się on jak istota dokonująca świadomych planowych działań, do tego stopnia, że mówi się o inteligencji rozproszonej, inteligencji roju. Z tego punktu widzenia nazywanie bodźców wyzwalających kolejne zachowania znakami, a więc włączenie ich w sferę semiozy, nie wydaje się już tak ekscentryczne. Zwróćmy uwagę, że zwierzęta nie kontaktują się ze sobą bezpośrednio w celu wymiany informacji, koordynacja w kierunku coraz bardziej złożonych struktur jest osiągnięta poprzez artefakty będące skutkiem ich zachowań. Jesper Hoffmeyer proponuje tutaj nazwę interakcje semetyczne (od *semeion* – znak, *etos* – zachowanie) w odniesieniu do tendencji żywych systemów do traktowania jako znaków każdej trwałej regularności w ich otoczeniu (Hoffmeyer 1997b).

Hoffmeyer opisuje rój jako „zbiór (ruchomych) podmiotów działania przejawiających tendencję do komunikowania się ze sobą pośrednio lub bezpośrednio (poprzez oddziaływanie na swoje lokalne środowisko), który kolektywnie rozwiązuje problemy w sposób rozproszony” (Hoffmeyer 1997b). Co ciekawe, na podobnej zasadzie można opisać funkcjonowanie organizmu. Proste reakcje na poziomie molekularnym w obrębie komórek składają się na funkcjonowanie tkanek, funkcje tych z kolei decydują o działaniu organów, dając w efekcie np. świadomą osobę ludzką, dzięki pracy tych struktur w aspekcie społecznym wytwarzającą kulturę. Według Hoffmeyera poszczególne komórki i tkanki współdziałają niczym rój (Hoffmeyer 1997b), a nasze ciało można opisać jako rój rojów czy raczej hierarchicznie zróżnicowaną strukturę rojów. Przeczy to idei homunkulusa, jednego ośrodka człowieczeństwa, centralnego procesora, kierującego i czyniącego posłuszną jego rozkazom bezrozumną powłoką cielesną. Zarządzanie tym skomplikowanym systemem jest rozproszone po całym ciele. Harmonia ludzkiego (i zwierzęcego) organizmu stanowi wynik rozproszonej inteligencji roju. Zarazem ludzka aktywność semiotyczna w sferze kultury jest tylko konsekwencją, następnym poziomem w interakcji „roju rojów” ze środowiskiem.

Koncepcja roju pokazuje, że znaczenie, semioza, prawda, szeroko rozumiana, jest jednym z podstawowych mechanizmów życia. „Poprzez delegowanie kompetencji semiotycznej do zdecentralizowanych jednostek, a ostatecznie do pojedynczych komórek, możliwe staje się przypisanie zachowań inteligentnych systemom rozproszonym. Głupie molekuly stają się potężnym narzędziem, kiedy tylko nabiorą jakości semiotycznej, tzn. jeśli powiąże się je z regularnymi zachowaniami komórek. Przemiana molekuł w znaki otwiera niekończącą się ewolucję semiotyczną opartą na wzorach interakcji semiotycznych między jednostkami różnych poziomów. A poprzez tę ewolucję semiotyczne aspekty materialnych procesów stopniowo zyskują autonomię, tworząc w konsekwencji jeszcze bardziej wyrafinowaną semiosferę. Semiosferę, która finalnie ma moc tworzenia systemów semiotycznych, takich jak myśli i język, które jedynie w minimalnym stopniu zależą od świata materialnego, z którego w końcu się rozwinęły” (Hoffmeyer 1997b).

Opisane w tym artykule koncepcje, choć niezwiązane bezpośrednio genetycznie z koncepcją Łotmana, mogą być traktowane jako jej rozwinięcie i uzupełnienie. Ich wartość polega przede wszystkim na tym, że stanowią próbę nawet nie tyle przekroczenia fundamentalnej granicy między naturą a kulturą, ile integracji tych dwóch sfer. Jeśli przekaz, przepływ informacji, znaczeń staje się jedną z naczelných zasad funkcjonowania biosfery, w miejsce przepływu substancji chemicznych i energii, to koncepcja semiosfery zwraca się ostatecznie ku swoim biologicznym korzeniom.

#### Literatura

- Agamben G., 2004, *The Open: Man and Animal*, Stanford: Stanford University Press.
- Chmurzyński J.A., 1973, *Etologia a zoopsychologia*, w: E. Geblewicz (red.), *Powstawanie nowych dyscyplin naukowych*, Wrocław-Gdańsk: Ossolineum.
- Hall E.T., 1997, *Ukryty wymiar*, Warszawa: Muza.
- Hoffmeyer J., 1997a, *The Global Semiosphere*, w: *Proceedings of the fifth Congress of the International Association for Semiotic Studies*, Berlin, New York, <http://www.molbio.ku.dk/MolBioPages/abk/PersonalPages/Jesper/Swarm.html> (dostęp 10.02.2010).
- Hoffmeyer J., 1997b, *Swarm semiotics*, w: *Proceedings of the fifth Congress of the International Association for Semiotic Studies*, Berlin, New York, <http://www.molbio.ku.dk/MolBioPages/abk/PersonalPages/Jesper/Swarm.html> (dostęp 10.02.2010).
- Kapuściński G., 2011, *Metafora przestrzeni w komunikowaniu. Koncepcja semiosfery*, „Studia Medioznawcze” 1 (44).
- Lotman J., 2002, *Umwelt and semiosphere*, „Sign System Studies” 30.01.
- Łotman J.M., 1990, *Semiosfera*, w: *Wnuri mysliaszczich mirow cz. II*, St. Petersburg.
- Łukasik M., 2001, *Szympanś – małpa z kulturą*, „Wiedza i Życie” nr 12, <http://archiwum.wiz.pl/2001/01124200.asp> (dostęp 04.02.2010).
- Pietraszko S., 1980, *O sferze aksjosemiotycznej*, w: A. Siciński (red.), *Problemy teoretyczne i metodologiczne badań stylu życia*, Warszawa: IFiS PAN.
- Tonesson M., 2003, *Umwelt Ethics*, „Sign System Studies” 31.01.
- Whorf B.L., 1982, *Język, myśl i rzeczywistość*, Warszawa: PIW.

**Słowa kluczowe:** semiosfera, metafora przestrzenna, semiotyka, *Umwelt*, semiotyka roju, biosemiotyka

**Key words:** semiosphere, spatial metaphor, semiotics, *Umwelt*, biosemiotics, swarm semiotics

### Streszczenie

Metafora przestrzenna w nauce o znakach ukazuje naturę systemu semiotycznego nie jako ciąg liniowych zależności, relacji między poszczególnymi znakami i kodami, ale jako dynamiczną, zmienną całość wzajemnie współzależnych elementów, warunkujących znaczenie każdego ze znaków systemu semiotycznego. Jedną z ciekawszych jej cech jest to, że pozwala pokusić się o opis uniwersum semiotycznego obejmującego całość procesów semiozy w ożywionym świecie, a więc przekroczenie podziału na świat ludzi, zwierząt, roślin, rozróżnienia między naturą a kulturą. Jej początek znajdujemy w koncepcjach *Umwelt* Jakoba Von Uexküll, biosfery Władimira Wiernadskiego i semiosfery Jurija Łotmana, niemniej stała się inspiracją wielu pokrewnych konstruktów teoretycznych, które łączy właśnie ujmowanie relacji znaczących, zarówno w świecie przyrody, jak i ludzkiej kultury, w kontekście większej całości o charakterze przestrzeni znakowej. Artykuł stanowi próbę analizy tych koncepcji oraz ich wzajemnych relacji i perspektyw.

### Metaphor of space in communication. Between nature and culture

Spatial metaphor in semiotic shows the nature of every specific sign system as a dynamic, mercurial unity of interrelated constituents, which condition the meaning of every particular sign in the semiotic system. The concept of the semiotic space allows us to see and describe the semiotic universe in the whole, as a unity of complex semiotic processes in the world of life. As such, it disestablishes the fundamental division between a human, an animal and a plant, crosses the borderline between a nature and a culture.

Spatial metaphor in semiotics derives from the concepts of *Umwelt* developed by Jakob von Uexküll, the biosphere of Vladimir Vernadsky, and the semiosphere of Yuri Lotman. They describe semiotic relations in both nature and culture realms and elaborate spatial metaphor as a core idea.

Spatial metaphor in semiotic shows the nature of every specific sign system as a dynamic, mercurial unity of interrelated constituents, which condition the meaning of every particular sign in the semiotic system. The concept of the semiotic space allows us to see and describe the semiotic universe in the whole, as a unity of complex semiotic processes in the world of life. As such, it disestablishes the fundamental division between a human, an animal and a plant, crosses the borderline between a nature and a culture.

Spatial metaphor in semiotics derives from the concepts of *Umwelt* developed by Jakob von Uexküll, the biosphere of Vladimir Vernadsky, and the semiosphere of Yuri Lotman. They describe semiotic relations in both nature and culture realms and elaborate spatial metaphor as a core idea.