

HOMO COMMUNICATIVUS

Filozofia - komunikacja - język - kultura

1 / 2006

Homo communicativus

Filozofia - komunikacja - język - kultura

Pismo Koła Naukowego Studentów Filozofii - Komunikacji Społecznej

1 / 2006



Instytut Filozofii
Wydział Nauk Społecznych
POZNAŃ 2006

Redaguje zespół

Redaktor naczelny *Emanuel Kulczycki*
Z-ca redaktora naczelnego *Lukasz Wiśniewski*
Magdalena Folda

Współpraca

Piotr Makowski

Adres redakcji

ul. Szamarzewskiego 89c
60-569 Poznań
e-mail: redakcja@inbox.com

Korekta

tekstów polskich

Elżbieta Włodarczyk

Korekta

tekstów angielskich

Izabela Machońko

Jolanta Wysocka

Skład i łamanie

Emanuel Kulczycki

Recenzenci

(cyfra w nawiasie odpowiada numerowi artykułu)

prof.dr hab. Marek Kwiek (2)

dr hab. Włodzimierz Wilowski (7)

dr Monika Bakke (4,8)

dr Mikołaj Domaradzki (1,6)

dr Anna Leśniewska (3)

dr Norbert Leśniewski (5)

Wydano ze środków finansowych
Dziekana WNS i Instytutu Filozofii UAM

Wersję elektroniczną przygotował

Emanuel Kulczycki

SPIS TREŚCI

Słowo wstępne	5
Wstęp od redakcji	7
1. Emanuel Kulczycki	
<i>Język a podróż</i>	9
2. Łukasz Wiśniewski	
<i>Filozofia po Auschwitz - Le Différend Jeana-Francoisa Lyotarda</i>	16
3. Magdalena Skorczyk	
<i>Symbol, mit, metafora - w poszukiwaniu genezy języka</i>	28
4. Dominika Łukoszek	
<i>Food, pets or gods? Different attitudes to animals in non-western cultures</i>	38
5. Magdalena Folda	
<i>Forma jest przekazem</i>	43
6. Anna Król	
<i>Artykulacja i percepcja w perspektywie psycholingwistycznej</i>	54
7. Juliusz Iwanicki	
<i>Kultura materialna Indii we współczesnym świecie komunikacji międzykulturowej</i> ..	62
8. Marietta Radomska	
<i>Zoosemiotics as a new perspective</i>	71

Słowo wstępne

Przed kilku laty powstał zamysł uruchomienia w Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu studiów o profilu komunikacyjnym, umocowanych przy kierunku filozofii. Owo edukacyjne przedsięwzięcie wyszło naprzeciw palącej potrzebie rekonstrukcji „komunikacyjnego instynktu”, tak mocno nadwyrężonego u schyłku poprzedniego milenium. Wyraźnie widać niemoc i niedostatki dialogu w polityce, urywa się on między reprezentantami różnych dziedzin nauki czy w konfesyjnych konfrontacjach. Narastają społeczne nieporozumienia, znaczone coraz bardziej burzliwymi konfliktami. Niepokoi malejąca świadomość dialogu ze środowiskiem naturalnym, który to proces generuje w sposób oczywisty wciąż nowe utrudnienia w relacjach człowiek-przyroda.

Z uwagą, ale i wielkim optymizmem obserwujemy edukacyjne postępy studentów „komunikacji społecznej”. Pierwsi ukończą studia za rok – tworzą oni starannie wyselekcjonowaną, nieliczną grupę, na organizmie której dokonywał się (a właściwie dokonuje nadal) swoisty eksperyment dopracowywania dydaktycznego programu. Tropami „pionierów” podążają następne, już liczniejsze roczniki „komunikatorów społecznych”, równie zdolnych i zaangażowanych w zgłębianie tajników wybranej specjalności.

Wspomniana filozoficzna podbudowa dostarcza komunikacji społecznej silnych fundamentów i szerokich horyzontów. Daje adeptom tej sztuki możliwość zapoznania się z porównawczą historią europejskich idei, z logiką i metodologią wiedzy, z istotą dialogu oraz jego funkcjami w sztuce i religii, z etyką komunikacji czy wreszcie z jej teorią i filozofią. Ta bogata wiedza jest rzecz jasna uzupełniania i wzmacniana wieloma innymi, najczęściej już bardziej praktycznymi umiejętnościami, treningami i warsztatami, chociażby z multimedialnej i informatycznej techniki, z psychologii i socjologii komunikacji, z językowych strategii komunikacyjnych czy z masmedialnych kulis.

W rezultacie tak szeroko zakrojonych zabiegów edukacyjnych powstaje mentalnościowa jakość, którą najlepiej oddaje łacińska formuła: „*homo communicativus*”. Jest to osobowość nie tylko kompetentna, wyposażona w wysoką komunikacyjną sprawność, lecz nade wszystko posiadająca *komunikacyjną*

świadomość, świadomość tego mianowicie, iż bez uzdrowienia społecznej komunikacji trudno sobie wyobrazić korzystny bieg dziejów.

Z satysfakcją przyjmujemy przejaw naukowej i edytorskiej aktywności studentów „komunikacji społecznej”. Jej efektem jest przedkładany czytelnikom pierwszy numer czasopisma: *Homo communicativus*. Aktywność tę należy odbierać nie tylko jako upust tak przecież pięknej młodzieńczej energii twórczej, lecz, w co gorąco wierzę, właśnie jako wyraz odpowiedzialności za przyszłość komunikacyjnej kondycji. Świadczy o tym głębia merytorycznych rozważań na temat różnorodnych aspektów komunikacji czy szeroki wachlarz prezentowanej problematyki, ale również, deklarowana przez Redaktorów, otwartość Pisma na teksty Autorów spoza „komunikacji społecznej”.

Studentom-naukowcom, pomysłodawcom oraz współautorom nowego periodyku gratulujemy twórczej pasji, oraz życzymy wytrwałości w realizacji przedsięwziętych zadań.

Niech *Homo communicativus* trwa poprzez studenckie pokolenia, niech wplata się w renesans komunikacyjnej świadomości, niech przyczynia się do rozwoju młodej i ważnej dyscypliny wiedzy.

Poznań, w kwietniu 2006

Prof. zw. dr hab. Bolesław Andrzejewski

Drodzy Czytelnicy,

Z radością, ale i z wielkim niepokojem oddajemy w Wasze ręce pierwszy numer pisma studentów Filozofii–Komunikacji społecznej pod patronatem Instytutu Filozofii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Prawie cztery lata upłynęły od utworzenia tego pionierskiego na polskim gruncie kierunku. Tyle samo musieliśmy wspólnie czekać na Homo communicativusa. Długo, ale chyba było warto. Kierunek dojrzewał i zmieniał się, a my, studenci, wraz z nim. Jak wszyscy adepci IF UAM, zapoznaliśmy się z „klasycznie” rozumianą filozofią, jej historią, metodologią i najbardziej tradycyjnymi zagadnieniami. To jednak nie wszystko, otwarto przed nami nowe ścieżki i pokazano nowe możliwości – psychologię, teorię reklamy, socjologię czy językoznawstwo. Pokazano, że nowa rzeczywistość, a wraz z nią nowe technologie, nowe problemy i nowe ujęcia człowieka, wymagają nieco innego, być może świeższego podejścia, innej refleksji. Dziś, uczuleni już na komunikacyjne aspekty ludzkiego bycia w świecie, gotowi jesteśmy przemówić własnym głosem.

Niegdyś, w swojej wspaniałej książce Kondycja ludzka, Hannah Arendt napisała: „U człowieka inność, którą podziela ze wszystkim, co jest, i odmiennosc, którą podziela ze wszystkim, co żywe, staje się unikalnością i ludzka wielość jest paradoksalną wielością istot niepowtarzalnych. Mowa i działanie ujawniają ową unikalną odmiennosc. Przez nie ludzie wyróżniają się, a nie tylko są różni; są to sposoby pojawiania się sobie istot ludzkich nie jako fizycznych przedmiotów, ale jako ludzi. Owo pojawianie się – różne od zwykłej cielesnej egzystencji - opiera się na inicjatywie, lecz jest to inicjatywa, od której żadna istota ludzka nie może się powstrzymać, jeśli ma pozostać człowiekiem.”¹

Człowiek przełomu tysiącleci jest człowiekiem zagubionym. Totalitaryzmy, wojny, społeczne, polityczne i religijne konflikty ukazały, jak kruche są spajające nas więzi, jak łatwo przychodzi nam nienawidzić i nie widzieć, jak łatwo i bez skrupułów wykorzystujemy to, co Noam Chomsky nazwał naszym największym darem – język. Właśnie powrót do języka i filozoficznego nad nim namysłu stanowi myśl przewodnią Homo communicativusa. Nieprzypadkowo profil pisma określają cztery pojęcia – filozofia, komunikacja, język, kultura. Kultura jako dzielany przez nas wszystkich świat, sfera idei, ideologii i wartości, co do których stale próbujemy się porozumieć. Filozofia jako nieustanna praktyka, zdolność do namysłu i twórczego myślenia. Wreszcie język, nasze najbardziej zagadkowe narzędzie, najwspanialszy sposób na wyrażenie tego, co stanowi o istocie człowieka.

Teksty składające się na niniejszy tom są niezwykle zróżnicowane. Świadczy to nie tylko o rozległych zainteresowaniach autorów, ale i o wyjątkowości kierunku studiów, który niejako z założenia „żyje” wielością, odmiennymi perspektywami i działaniem.

¹ H. Arendt, *Kondycja ludzka*, przeł. A. Łagodźka, Warszawa 2000, s. 194.

Przełomy w dwudziestowiecznej humanistyce – przewrót językowy, rozwój hermeneutyki, radykalizm ponowoczesności i media – uświadomiły nam, jak wiele jest jeszcze na polu języka, komunikacji do odkrycia i przestudiowania. Teraz pora na Was. Nie chcemy, by Homo communicativus było pismem zamkniętym i ograniczonym do aktywności komunikacji społecznej, już teraz tak nie jest, za co jesteśmy autorom bardzo wdzięczni. Jesteśmy otwarci na Wasze propozycje, sugestie, uwagi krytyczne i, co najważniejsze, teksty.

Sobie życzymy wytrwałości i rychłego ukazania się kolejnego numeru. Wam – zaangażowania i przyjemnej lektury.

Redakcja

Emanuel Kulczycki

Język a podróż

Przedstawiono wówczas środek zaradczy w postaci przedmiotów. Słowa są jedynie ich nazwami; wygodniej więc byłoby dla wszystkich, gdyby nosili przy sobie przedmioty konieczne dla wyrażenia sprawy, o której chcieliby rozmawiać [...]. Wielu jednak z najuczeńszych i najmędrszych stosuje nowy sposób wyrażania się przez przedmioty, co sprawia kłopot jedynie wówczas, gdy człowiek ma do załatwienia wielkie, zróżnicowane sprawy i musi dźwignąć na grzbiecie większy tobiół z przedmiotami, a nie może pozwolić sobie na jednego lub dwu krzepkich służących [...]. Inną wielką korzyścią, jaką przyniosłby ów wynalazek, byłoby przemienienie go w ogólnoludzki język zrozumiały przez wszystkie cywilizowane narody [...]. I tak, można byłoby mianować ambasadorów, aby układali się z cudzoziemskimi władcami lub ministrami, nie znając zupełnie ich języka.

Jonathan Swift, *Podróże Guliwera*, 111,5 (przeł. M. Słomczyński)

Udając się w podróż, myślimy najczęściej o tym, dokąd się wybieramy, jaki jest cel naszej podróży i jak go zrealizować. Chyba nikt z nas nie myśli o tym, jakimi przedmiotami wypełnić tobiół, który mielibyśmy nieść „dla wyrażenia sprawy”, którą chcielibyśmy poruszyć. Nie zastanawiamy się nad tym, gdyż owym bagażem jest język.

Jeśli przebywamy w społeczności, która porozumiewa się językiem dla nas nie znanym, wówczas ów język staje się czymś materialnym, namacalnym. Jest murem oddzielającym nie tylko od porozumiewania się, ale i od poznania. Nie dziwi więc fakt, że w historii podejmowanych było wiele prób wypełnienia luki komunikacyjnej, jaką jest nieznanostwo języka „tubylców” przez podróżującego (obcego). Rozwiązanie przedstawione w „Podróżach Guliwera” jest jednym z wielu przykładów stworzenia (a może odkrycia?) języka uniwersalnego.

Opozycja język – podróż może błędnie sugerować, iż przeciwstawiam język podróży. Zatem, zanim przejdziemy do dalszych rozważań, przedstawię, w jaki sposób pojmuję podróż. Gdy już się z tym uporamy, pokażę, że podróż (rozumiana

w szczególny sposób) stała się jednym z powodów poszukiwania języka uniwersalnego. Na koniec zajmę się kwestią przekonania, iż wszyscy będziemy w stanie porozumiewać się przy użyciu jednego języka.

Po pierwsze, podróż jest zmianą położenia w przestrzeni, przemieszczeniem. Podemski¹ definiując podróż w swej książce, przyjmuje: „pisząc o *podróży*, *podróżniku*, *podróżującym*, mam na myśli mobilność przestrzenną człowieka, której rezultatem jest opuszczenie *domu* i zmiana dotychczasowego środowiska, przynajmniej społecznego i geograficznego, a często też kulturowego i naturalnego.” Zdaniem Podemskiego tak rozumiana podróż nie obejmuje włóczęgostwa, wędrowania, bycia wagabundą. Głównym powodem odrzucenia tych „form ruchliwości przestrzennej” jest to, iż „włóczędzy nie mają (...) *domu* lub, jak kto woli, ich domem jest *droga*.” Jednakże nie wliczając włóczęgostwa, narażamy się na to, iż nasza klasa przypadków obejmujących podróżowanie jest niepełna, gdyż opuszczenie *domu* nie jest warunkiem konstytuującym podróż. To właśnie przemieszczanie się, obieranie celu, który znajduje się poza nami i docieranie do niego jest tym, na czym podróż polega. Włóczęga nie opuszcza domu, jeśli jego domem rzeczywiście jest droga, ale czy możemy powiedzieć, że nie podróżuje? Czy nie jest to podobna sytuacja, do przemieszczającego się żółwia, który wędruje w poszukiwaniu pożywienia? Zarówno włóczęga, wagabunda jak i żółw podróżują, nie mogą zostawić za sobą domu.

Aż do początku XIX stulecia, do czasów kiedy kolej żelazna nie umożliwiła masowego i tańszego przemieszczania się, ludzie byli przywiązani do miejsca zamieszkania, a głównymi środkami transportu były konie i własne nogi. „Jeszcze nie tak dawno dla większości granicą poznania świata z autopsji była jednodniowa podróż koniem.”²

W dzisiejszych czasach podróżowanie jest o wiele prostsze i dostępnejsze. Łatwiej jest się przemieszczać, a i miejsca, do których się udajemy, najczęściej są tak spreparowane, abyśmy czuli się jak u siebie. Najczęściej możemy porozmawiać we własnym języku, chociażby z przewodnikiem. A przez postępującą mcdonaldyzację, głównym celem podróży stał się wypoczynek i zwiedzanie. Natomiast „najbardziej charakterystyczną cechą podróży odbywanych aż do końca wieku XVIII było to, że były one nastawione na słowo, nie na obraz, na ucho i język, a nie oko”³ na rozmowę i dialog. Od czasów Plotyna i św. Augustyna „świat był traktowany jako księga, a podróż jako alternatywa dla zdobywania wiedzy poprzez czytanie tekstów, jako rodzaj uniwersytetu”. (Podemski, 2005)

Dawniej podróżujący za cel obierali handel bądź zdobywanie wiedzy. I dlatego podróże w dużej mierze były bardziej dyskursem niż oglądaniem. Aby można było kupić, sprzedać towar, najpierw trzeba było dojść do porozumienia z handlującym.

¹ Podemski K., *Socjologia podróży*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2005

² Garlicki A, *Sąsiedzi i inni*, Czytelnik, Warszawa 1978, s. 5.

³ Adler J. za: Podemski K. *Socjologia...*, s. 16.

A już od czasów Herodota, pierwszego „turysty” (odpowiedniejszym terminem byłby „podróżnik”), podróż była motywowana poszukiwaniem wiedzy. Inne państwa, inne kultury posiadały wiedzę, uczonych, których wkład mógł być przydatny i interesujący. A traktowanie podróży jako dialogu, dyskursu odpowiadało scholastycznej wizji świata – świat jest księgą zapisaną przez Boga Stwórcę.

I tak, gdy celem podróży był handel, najważniejszą sprawą było znalezienie najbezpieczniejszej i najkrótszej z możliwych dróg. Dlatego tak istotne stało się odkrycie uniwersalnego sposobu obliczania długości geograficznej na morzu.⁴ Natomiast, gdy celem podróży był dyskurs, takim świętym graalem był język, który pozwoliłby przeprowadzić dialog z każdą napotkaną osobą, jak i czytać to, co tylko byśmy zechcieli.

Nieznamość języka, w którym mogłoby zaistnieć spotkanie, jest czymś porażającym. Kapuściński⁵ w relacji z pierwszej podróży do Indii pisze: „Poczułem się nagle schwyty w pułapkę, osaczony. Osaczony przez język. Język zdał mi się w tym momencie czymś materialnym, czymś istniejącym fizycznie, murem, który wyrasta na drodze i nie pozwala iść dalej, zamyka przed nami świat, sprawia, że nie możemy się do niego dostać.”⁶

To, co nie tylko nie pozwala nam nawiązać dialogu, nie pozwala również poznawać. O swoich doświadczeniach Kapuściński pisze dalej: „Pojąłem, że każdy świat ma własną tajemnicę, i że dostęp do niej jest tylko na drodze poznania języka. Bez tego świat ów pozostanie dla nas nieprzenikniony, niepojęty, choćbyśmy spędzili w jego wnętrzu całe lata. Co więcej – zauważyłem związek między nazwaniem a istnieniem, bo stwierdziłem po powrocie do hotelu, że widziałem na mieście tylko to, co umiałem nazwać [...] Słowem rozumiałem, że im więcej będę znał słów, tym bogatszy, pełniejszy i bardziej różnorodny świat stworzy się przede mną.”⁷

Jak widać, język jest podstawowym medium, w którym spotyka się podróżujący. Można to rozszerzyć i powiedzieć, że jest miejscem, w którym spotyka się człowiek z człowiekiem. Nie chcę traktować języka jako narzędzia porozumiewania się, gdyż narzędzie można całkowicie odrzucić i zastąpić je innym. W wypadku języka jest to niemożliwe.

Od momentu narodzin człowiek zaczyna przebywać we wspólnocie komunikacyjnej. Uczy się swojego ojczystego języka, tego, w którym – jak sądzi większość badaczy – będzie zawsze myślał i wspominał. I chociaż nauczy się wielu innych, ten pierwszy nie będzie nigdy wyparty. Schutz w eseju *The Stranger* pisze: „Obcy-erudyta, który wkracza do kraju anglojęzycznego, jest poważnie upośledzony, gdyż nie czytał ani Biblii, ani Szekspira po angielsku, nawet jeżeli dorastając poznał tłumaczenia tych ksiąg w swoim ojczystym języku.”⁸ Natomiast Kapuściński,

⁴ Por. Dava Sobel, *W poszukiwaniu długości geograficznej*, Zyk i S-ka, Poznań 1998, s. 40-45.

⁵ Kapuściński R, *Podróże z Herodotem*, Wyd. ZNAK, Kraków 2004,

⁶ Tamże, s. 24.

⁷ Tamże, s. 26.

⁸ Schutz A, *The Stranger*, 1964, za: Podemski K. *Socjologia...*, s. 31.

rozważając aspekt poznania przez język, zastanawiał się, jak Herodot radził sobie, wędrując po świecie, choć nie znał żadnego języka prócz greki, a mimo to jego uwagi i refleksje były tak trafne. Otóż Grecy byli wówczas rozsiani po całym świecie, wszędzie mieli swoje kolonie, a więc Herodot mógł posiłkować się tłumaczami. Greka była tak wszechobecna, że Grecy utożsamiali ją z językiem myśli.

Do momentu, w którym człowiek nie zaczyna podróżować, bądź nie zetknie się z podróżującym, inny język nie jest mu potrzebny. Mam tu na myśli również „podróż intelektualną”, jaką mogą być teksty obcojęzyczne. Człowiek zaczyna wówczas uczyć się drugiego, z czasem kolejnego języka, aby przełamać mur porozumienia i poznania. Ta językowa bariera poznania składa się z wielu aspektów. Wystarczy przywołać hipotezę Sapira-Whorfa głoszącą, że poznanie jest zrelatywizowane do poszczególnych języków. Radykalna wersja głosi, iż wielość języków wyznacza wielość światów. Czyż zatem język uniwersalny nie byłby unifikacją ludzkiego poznania?

Wróćmy teraz do bohaterów *Podróży Guliwera*. Poszukując sposobu porozumiewania, wymyślili coś na miarę uniwersalnego języka przedmiotów. I w tym momencie trzeba jasno zdefiniować, czym ów język uniwersalny ma być.

Po pierwsze, w swej najstarszej wersji poszukiwanie języka uniwersalnego miało postać „hipotezy monogenetycznej, czyli twierdzenia, iż wszystkie języki pochodzą od jednego wspólnego prajęzyka.”⁹ Zatem powrót do prajęzyka, którego używali na początku wszyscy ludzie, byłby rozwiązaniem problemu języka uniwersalnego. Jeżeli głosimy ów pogląd, nie musimy się trudzić nad kwestią istnienia powszechników językowych i naturalnych zdolności językowych, gdyż był to język wszystkich ludzi.

Po drugie, nie zastanawiamy się nad utopijnym powrotem do prajęzyka, chcemy natomiast stworzyć taki, który zostanie odgórnie narzucony, bądź po prostu przyjęty, a ludzie będą się nim posługiwali. Różnorodność języków każe nam się zastanowić nad możliwością adaptacji takiego języka na każdym gruncie. Trzeba po prostu odpowiedzieć na pytanie, dlaczego każdy człowiek mógłby go używać.

Zarówno Orygenes jak i Augustyn byli zwolennikami hipotezy monogenetycznej i przyjęli za pewne, że „hebrajski był jeszcze przed pomieszaniem języków pierwotnym językiem ludzkości.”¹⁰ Zatem najważniejszą sprawą jest powrót do niego. Utożsamiali hebrajski, który miał być językiem uniwersalnym, z językiem doskonałym. A przecież można szukać języka uniwersalnego, który nie będzie doskonały, jak i języka doskonałego (w którym będziemy mogli wyrażać naturę rzeczy), który będzie mógł być używany tylko przez niewielką liczbę osób.

Innym zagadnieniem są początki języka, czyli skąd pochodzi. Nawet w przypadku hebrajskiego były rozbieżności w zdaniach: czy Bóg dał go ludziom, czy też sam nim mówił.

⁹ Eco U., *W poszukiwaniu języka uniwersalnego*, Marabut 2002 s. 86.

¹⁰ Tamże, str. 86.

Chęć powrotu do prajęzyka wynika z problemu różnorodności języków. Księga Rodzaju w rozdziale 11 głosi, iż wielość języków jest karą Boską za pychę ludzką. Ludzie chcieli zbudować wieżę, której wierzchołek będzie sięgał nieba. Jednak w rozdziale 10 możemy przeczytać o potomkach Jafeta: "Od nich pochodzą mieszkańcy wybrzeży i wysp, podzieleni według swych krajów i swego języka, według szczepów i według narodów" (Rdz 10,5)¹¹ Wystarczy skonfrontować dwa następujące po sobie rozdziały, by dostrzec isticie wybuchową mieszaninę, znakomitą do rozważań filozoficzno-teologicznych.

Płodniejsze jest podejście drugie – próba stworzenia języka uniwersalnego. Nie będziemy się tu zajmować klasyfikacją i oceną tych prób, gdyż samo wyliczenie ich jest kwestią na osobną pracę. Można tylko wymienić ogólne kategorie: języki aprioryczne, aposterioryczne, międzynarodowe, mieszane, pomocnicze i wiele innych.

Nas jednak bardziej interesuje, skąd wzięło się przekonanie, że gdyby nawet udało się stworzyć język uniwersalny, to wszyscy byliby w stanie go używać. I w tym momencie dochodzimy do ostatniej kwestii, tj. naturalnych zdolności językowych, powszechników językowych i gramatyki uniwersalnej.

Zdaniem Eco, pierwszym dziełem, w którym chrześcijańskie średniowiecze mierzy się z projektem uniwersalnego języka, jest traktat *De vulgari eloquentia* Dantego Alighieri, napisany prawdopodobnie pomiędzy rokiem 1303 a 1305. Dante zastanawia się nad zdolnością, która pozwala człowiekowi nauczyć się języka naturalnego; nie chodzi o jeden język naturalny, lecz o różne: „Wszyscy ludzie posiadają naturalną dyspozycję, naturalną zdolność językową, która z czasem wciela się w odmienne substancje i formy językowe, to jest różne języki naturalne.”¹² Choć pisze, że wszyscy posiadamy tę generalną zdolność, to, niestety, nie wspomina wprost, abyśmy mogli zacząć się posługiwać jednym językiem. Jedyną taką wskazówką mogłaby być myśl, iż „dany język może się rozwijać dzięki twórczej aktywności.”¹³ Gdyby więc przyczyna tej aktywności była wspólna, wówczas zaistniałaby nadzieja na wspólny język. Dante jednak nie podaje takiego warunku.

Inaczej ma się sprawa u Humboldta, który „uchodzi za prekursora i współtwórcę nowożytnego językoznawstwa.”¹⁴ Jego zdaniem „wytworzenie języka jest wewnętrzną potrzebą ludzkości, nie tylko zewnętrzną, służącą utrzymaniu wspólnej komunikacji, lecz leżącą w samej jej naturze, niezbędną dla rozwoju jej duchowych sił oraz dla zdobycia pewnego poglądu na świat.”¹⁵ Humboldt może być uważany za prekursora podejścia upatrującego wspólnych elementów we wszystkich

¹¹ Biblia Tysiąclecia, wyd. 3 popr., Pallotinum, Poznań 1980

¹² Eco U., *W poszukiwaniu...*, s. 48.

¹³ Tamże, s. 49.

¹⁴ Andrzejewski B., *Wilhelm von Humboldt*, Wiedza powszechna, W-wa 1989, s. 176.

¹⁵ W.v. Humboldt, *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und Ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*, Berlin 1880, s.25 za: Andrzejewski B., *Wilhelm...*, s. 151.

językach: „Ponieważ naturalna predyspozycja do posługiwania się językiem jest dla ludzi wspólna i wszyscy muszą mieć klucz do rozumienia wszystkich języków, jest rzeczą oczywistą, iż forma wszystkich języków musi być w istocie równa.”¹⁶

Zatem jeśli podstawowe elementy języków są wspólne wszystkim językom, to bazując na nich, można stworzyć język, którym wszyscy będą w stanie się posługiwać.

Wspominaliśmy o wpływie Humboldta na XX-wieczne koncepcje języka. Mówi się wręcz o humboldtowskiej proveniencji gramatyki generatywnej. Myśl ta znajduje kontynuację w poglądach Chomskiego, gdy wskazuje na uniwersalne elementy języka: „Myślę, że względna nagłość, jednorodność i uniwersalność uczenia się języka, oszałamiająca złożoność powstających umiejętności, doskonałość i finezja, z jaką umiejętności te są wykorzystywane, prowadzą nas do wniosku, iż zasadniczym, podstawowym czynnikiem jest tu wniesienie przez organizm pewnej niesłychanie zawiłej i specyficznej struktury wstępnej.”¹⁷ W wywiadzie udzielonym Wiktorowi Osiatyńskiemu Chomsky mówi, że „największe osiągnięcia wiążą się z ustaleniem pewnych cech tego, co nazywamy *uniwersalną gramatyką*. Chodzi tu o takie właściwości języka, które rozwinęły się bardziej z konieczności biologicznej niż logicznej. Cechy te są uniwersalne, występują w każdym języku i korzystamy z nich jako z podstawy do nauki języka. Bez nich nie moglibyśmy się nauczyć żadnego języka.”¹⁸

Zdaniem Chomskiego, fakt, że dziecko uczy się dowolnego języka, świadczy o tym, że biologiczne podstawy języka są takie same, a zanim powstały rasy ludzkie, istniał jeden język i opierał się na zasadach gramatyki uniwersalnej. Nie uważa jednak, aby głównym zadaniem miał być powrót do tego prajęzyka, ale „dokładne odtworzenie (...) *uniwersalnej gramatyki* będącej naszym dziedzictwem genetycznym.”¹⁹

Od odtworzenia elementów podstawowych do utworzenia języka uniwersalnego wiedzie krótka droga. Badaniem powszechników językowych zajmował się również J.H. Greenberg. Jego stanowisko różni się jednak od tego, które zajął Chomsky, gdyż nie zastanawia się, czy owe elementy podstawowe są wrodzone, czy też nie, skoro „znajdujemy podobne stosunki (gramatyczne, fonetyczne czy jeszcze inne) w bardzo różnych językach, to musi to mieć jakieś podstawy w naturze ludzkiej.”²⁰ Greenberg porusza istotną dla naszych rozważań kwestię adaptacyjnych możliwości człowieka. Rozpatrując sytuację migracji mówi, że „(...) pierwsza generacja ma duże trudności adaptacyjne. Część ludzi traci lub

¹⁶ W.v. Humboldt, *Über...*, s.307 za: Andrzejewski B., *Wilhelm...*, s. 155.

¹⁷ N. Chomsky, *Modele wyjaśniające w lingwistyce*, [w:] *Filozofia a lingwistyka*, red. B. Stanosz, Warszawa 1977, s. 149-150.

¹⁸ W. Osiatyński, *Zrozumieć świat*, Czytelnik, Warszawa 1980, s. 212.

¹⁹ Tamże, s. 214.

²⁰ Tamże, s. 223.

zmienia swą dotychczasową wymowę, ale nie przybiera nowej w zadowalającym stopniu. Drugie pokolenie natomiast (...) zadziwiająco dobrze adaptuje się do nowego języka, dialektu lub choćby tylko form językowych.²¹ Jeśli ludzie mają jakąś naturalną zdolność do nauki każdego języka i nie jest ona ograniczona rasą czy warunkami środowiskowymi, to można wysuwać uzasadnione pomysły utworzenia języka uniwersalnego.

Jak widać, potrzeba komunikacji jest tak silna, że próbuje się nie tylko dowodzić zasadności mówienia o naturalnych zdolnościach językowych, ale także konstruować „środki zaradcze” bazujące na tych zdolnościach, mogące zaradzić luce komunikacyjnej. I tak naprawdę dopiero kontakt z innym uświadamia nam, że jesteśmy w pewien sposób językowo ograniczeni, że nie jesteśmy w stanie patrzeć na świat całościowo i postrzegać wzajemnych relacji i związków, a dopiero wspólny język pozwoliłby nam jednakowo spoglądać na świat i na siebie nawzajem. Nie ma potrzeby zastanawiać się, jakim językiem ludzie mówili na początku, i czy był on wspólny wszystkim. Istotniejszą kwestią jest – zbadać, czy język uniwersalny jest możliwy do skonstruowania i czy będzie nam służył do celów, które obierzemy, jak i to, czy szukając rozwiązania problemu ograniczenia językowego (wynikającego z braku wspólnego języka), nie ograniczymy się do jednego sposobu patrzenia na świat.

²¹ Tamże. s. 227-228.

Łukasz Wiśniewski

Filozofia po Auschwitz - *Le Différend* Jeana-Francoisa Lyotarda

Chciano postępu Ducha,
otrzymano Jego *gówno*¹

I

Do tego szokującego zdania francuskiego myśliciela i proroka postmoderny jeszcze powrócę. Niniejsza praca, nie roszcząca sobie bynajmniej pretensji do bycia wyczerpującą, ma na celu przedstawienie głównych wątków jednej z najważniejszych ksiązek filozoficznych czasu „końca filozofii”. Książki kontrowersyjnej, miejscami szokującej i wywołującej oburzenie czytelnika, książki dyskusyjnej, wielopłaszczyznowej, pełnej aluzji i odwołań do historii filozofii i literatury, wreszcie – książki zmuszającej do głębokich refleksji i do zastanowienia. Książki nietypowo skonstruowanej i drażniącej, której nie sposób czytać “jednym tchem”, z dnia na dzień, z zajęć na zajęcia. Książki trudnej, wymagającej skupienia i mnóstwa *czasu* (Czy w ogóle powstają jeszcze takie książki? Czy w ogóle takie dzieła są jeszcze komukolwiek potrzebne?. Czy są jeszcze czytelnicy, zdolni poświęcić swój drogocenny czas na lekturę? Kto mógłby być czytelnikiem Lyotarda?). Książki, której, pomimo upływu ponad dwudziestu lat (pierwsze wydanie francuskie pochodzi z roku 1983), wciąż nie ma po polsku, a która, chyba nie tylko moim zdaniem, stanowi *filozoficzny rdzeń i esencję zjawiska określanego jako postmodernizm*. Jeśli hasło, „postmodernizm”, zwłaszcza w wydaniu filozoficznym, ma cokolwiek znaczyć, jeśli „postmodernizm” ma i miał być czymś więcej niż zerwaniem z moderną, rzuceniem kilku haseł, tak łatwo podchwyconych przez – chociażby akademickie – środowiska w Stanach Zjednoczonych i Niemczech, jeśli „postmodernizm” miałby być czymś innym i głębszym od banalnego pojęcia „neostukturalizm”, to właśnie *Le Différend* Jeana-François Lyotarda jest najważniejszym nośnikiem tych „głębszych” idei, a także, co

¹ J.- F. Lyotard, *Der Widerstreit*, przeł. z francuskiego Joseph Vogel, Monachium 1987, str. 159., w przekładzie niemieckim zdanie to brzmi następująco: „Man wollte den Fortschritt des Geistes, man hat seine Scheiße bekommen.”

najważniejsze, jest ona bezprecedensowym atakiem na skostniałe, dogmatyczne myślenie o filozofii, języku i kulturze, porównywalnym w swym radykalizmie może jedynie z pracami Deleuze'a i Gauttariego².

Nie zamierzam jednak szczegółowo, niejako strona po stronie (a zapewniam, że można nawet zdanie po zdaniu) omawiać Lyotardowskiego dzieła. Raz, że wyręczył mnie w tym zadaniu o wiele bardziej kompetentny Wolfgang Welsch w swojej znakomitej książce *Nasza postmodernistyczna moderna*.³ Dwa, że jestem ograniczony przez dyskurs. Dyskurs ekonomiczny, niepozwalający mi zabrać ewentualnym czytelnikom zbyt wiele czasu i uwagi (a wydawcy zbyt wiele pracy i papieru). Wolałbym raczej umieścić dyskusję wokół tytułowego *différend*⁴ w nieco szerszym kontekście filozoficzno–kulturowym, mianowicie w kontekście sporu o istotę samej filozofii współcześnie, o sposoby pojmowania filozofii i dyskursu (a pojęcie dyskursu to przecież centralne zagadnienie refleksji ostatnich 40 – 50 lat), o czytanie i rozumienie, o chęć dialogu bądź stwierdzenie jego niemożliwości. Nie da się ukryć, że to również spór o *wpływowość* filozofii i samych filozofów, a może tylko profesorów filozofii, o zakres i horyzonty jej oddziaływania, o *władzę* nad tysiącami (milionami?) dusz, najkrócej i najprościej mówiąc: spór o to, kto ma rację.

Głównymi stronami tej, ostatniej chyba, wielkiej filozoficznej bitwy były (a może wciąż są?) Francja i Niemcy. Czy rzeczywiście?

Niemiecki profesor Manfred Frank na początku swej, wydanej w roku 1988, książki *Granice porozumienia*⁵ streszcza dzieje tej niezwyklej „rywalizacji”, która zdawała się odbywać raczej gdzieś na *marginiesach* filozofii, na kartach książek, a jakże rzadko wprost. Czyja to wina? Zarzuty miotane przez Lyotarda w przełomowej *Kondycji ponowoczesnej*⁶, a wymierzone w „nowoczesne” metanarracje (dialektyka Ducha, hermeneutyka sensu, emancypacja pracującego podmiotu, ekspansja kapitalizmu czy choćby, bardziej współczesna nam, globalizacja), idee konsensu i legitymizacji społecznego i naukowego dyskursu na

²Zob. np. G. Deleuze, F. Gauttari, *Co to jest filozofia?*, przeł. P. Pieniążek, Gdańsk 2000, książka uznawana przez choćby Slavoję Žižka za „jedną z najbardziej zacieklekich <<anty-yuppiesowskich>> publikacji ostatnich lat”

³W. Welsch, *Nasza postmodernistyczna moderna*, przeł. R. Kubicki, A. Zeidler – Janiszewska, Warszawa 1998, zwł. rozdział *Spór czyli postmodernistyczna koncepcja sprawiedliwości*

⁴Niezwykle trudno oddać ten termin po polsku. Tłumacze książki proponują po prostu „sprzeczność” (np. na str. 320), co w moim przekonaniu nie do końca oddaje sens wyrażenia (podobnie jak słynna już para *différance*/różnia z terminologii J. Derridy). Niemiecki tłumacz J. Vogel oddaje *Differend* jako „Widerstreit”. To z kolei słowo pochodzi wprost ze słownika I. Kanta i jest chyba bliższe idei oryginału. Zob. C. C. E. Schmid (red.), *Wörterbuch zum leichtern Gebrauch der Kantischen Schriften*, Darmstadt 1976, str. 592. Aby nie komplikować sprawy – sobie i Czytelnikowi – w dalszej części pozostanę przy wersji oryginalnej.

⁵M. Frank, *Die Grenzen der Verständigung. Ein Geistergespräch zwischen Lyotard und Habermas*, Frankfurt a.M. 1988

⁶J. – F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna*, Warszawa 1997, szcz. rozdziały 1, 2, 9, 14

drodze „rozumnego” dialogu, idee *komunikacyjnej, radykalnie demokratycznej* wspólnoty, czyli główne wątki filozofii Jürgena Habermasa, można w tym kontekście postrzegać jako nieformalne „wypowiedzenie wojny”. Wielki niemiecki intelektualista nie pozostał jednak dłużny – jego słynny odczyt z 1980 roku pt. *Modernizm – nie dokończony projekt*⁷ jak zwykle przenikliwie poddał surowej krytyce myśl francuską, zarzucając jej, między innymi, „neokonserwatyzm” i zbyt łatwe i pochopne porzucenie oświeceniowego projektu rozumności, społeczeństwa i kultury. Także spotkania Gadamera i Derridy (choćby w 1981 roku w Instytucie Goethego w Paryżu) przyniosły raczej obustronne rozczarowania, ujawniając zupełne niezrozumienie, a właściwie *niechęć zrozumienia*, niż próbę partnerskiego dialogu dwóch sław współczesnej humanistyki⁸. Należy podkreślić, że wszelkie ewentualne próby zgody i debaty odbywały się z inicjatywy niemieckiej – tu wymienić można zaproszenie Derridy przez Habermasa do Frankfurtu (w 1984), z prośbą o wygłoszenie cyklu wykładów o twórczości Joyce’a. Także literatura polemiczna, osnuta wokół zagadnienia po- i nowoczesności oraz nowych możliwości dyskursu, pochodziła właściwie wyłącznie od naszych zachodnich sąsiadów. Książki te to m.in. *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne* Albrechta Wellmera, *Kritik der Macht* Axela Honnetha i, przede wszystkim, rewelacyjny *Filozoficzny dyskurs nowoczesności Habermasa*⁹. Sam Frank również ma powody do rozgoryczenia. Jego obszerna, wyczerpująca praca na temat francuskiego poststrukturalizmu i dekonstrukcji¹⁰, mająca niejako zbliżyć obie poróżnione strony, nie spotkała się we Francji z jakimkolwiek odzewem, prowadzona przez niego francusko–niemiecka konferencja (na którą, co ważne, nie dotarł ze względów osobistych Lyotard) poniosła spektakularne fiasko, głównie z powodu „misjonarskiego” tonu retoryki Niemców i niemal „programowej” nieznamomości niemieckiej filozofii drugiej połowy XX wieku ze strony ich filozoficznych oponentów. To najbardziej, jak się zdaje, podrażniło Franka i jego rodaków: Niemcy czytają francuskich ponowoczesnych wybiórczo, Francuzi nie czytają współczesnej filozofii niemieckiej *w ogóle* (wyjątek robi Frank dla Lyotarda, który, choć wślawił się manifestami filozoficznego postmodernizmu, pozostał jednak bardzo blisko myśli „klasycznej”, np. refleksji Adorna). Paryscy „mandaryni” (to sformułowanie autora *Granic porozumienia*) pod hasłem „niemiecka filozofia dziś” rozumieją nie

⁷ J. Habermas, *Modernizm – nie dokończony projekt*, przeł. D. Domagała, w: R. Nycz (red.), *Postmodernizm – antologia przekładów*, Kraków 1997

⁸ Ton tego rozczarowania pobrzmiwa np. u Gadamera w tekście *Romantyzm, hermeneutyka, dekonstrukcja*, przeł. P. Dehnel, w: tegoż *Język i rozumienie*, Warszawa 2003, nieco dokładniej ów spór, mający przecież zasadnicze znaczenie dla całej współczesnej filozofii, nie tylko francuskiej i niemieckiej, omówił L. Kleszcz w swym artykule *Moc dobrej woli, czyli o dialogu H. – G. Gadamera z J. Derridą* w: B. Sierocka (red.): *Via communicandi. Przełom komunikacyjny a filozoficzna idea dialogu*, Wrocław 2003

⁹ J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, przeł. M. Łukaszewicz, Kraków 2000

¹⁰ M. Frank, *Was ist Neostukturalismus?*, Frankfurt a.M. 1983

Apla, Habermasa, Tugendhata, Wellmera czy Gadamera, nie filozofię języka, hermeneutykę, teorię krytyczną czy etykę dyskursu (o nowoczesnej socjologii w ujęciu np. Luhmanna nie wspominając), a filozofię Nietzschego, Freuda, Husserla i Heideggera. Spór o ideologie i wpływowość nabrał charakteru sporu o sam *tekst*.

* * *

„Filozoficzny wróg” jest dla Lyotarda jeden i niezmienny – Hegel i jego nieubłagana, rozumna dialektyka dziejów. Niepozostawiająca miejsca dla nierozumności, szaleństwa, lekkości, śmiechu, pluralizmu, wreszcie *Innego*. Stosunek francuskich intelektualistów do myśli autora *Fenomenologii Ducha* to fenomen. Odkryty przez nich właściwie dopiero w wieku XX, przez lata uchodził za praktycznie jedyne źródło odniesienia; optykę czytania i rozumienia „ustawił” Alexandre Kojève swoimi słynnymi wykładami paryskimi¹¹, zapładniającymi myśli takich postaci jak Sartre, Bataille czy Merleau – Ponty. Nieważne, którą drogę się wybrało – wydawało się nieuniknione, że na jej końcu będzie stał Hegel. Jednak po 1960 punkt widzenia zaczyna się diametralnie zmieniać, od tego momentu nie tylko Hegel, ale i jego dialektyka, jako nieustanny postępek Białego Człowieka w dziejach, postrzegane są już ze znakiem *minus*¹². Wielkie znaczenie odegrały tu książki Klossowskiego i – zwłaszcza – wczesne, ale już dojrzałe prace Gillesa Deleuze’a. W będącej jego rozprawą doktorską *Różnicy i powtórzeniu* znalazło się następujące stwierdzenie: „Wszystkie te przejawy można wpisać na konto upowszechnionego antyheglizmu: różnica i powtórzenie zajęły miejsce tego, co tożsame, i tego, co negatywne, tożsamości i sprzeczności”¹³. Lyotard kontynuuje tę myśl, radykalizuje ją, przenosi ciężar debaty wokół Hegla na grunt myślenia Zachodu po zwrocie językowymi przede wszystkim *po Auschwitz*. Właśnie *Shoah* jest dla autora *Le Différend* wszelkim historycznym punktem odniesienia, już nie tylko cezurą nowoczesności, już nie momentem granicznym w historii. Nie. W filozofii Lyotarda kwestia Zagłady i sprawy “żydów” staje się punktem centralnym, *Auschwitz unieważnia dialektykę, a może i całą filozofię*. Jak możliwe jest jeszcze mówienie o człowieku, wartościach, języku, sztuce, pięknie, mądrości, solidarności, o „nas” po eksterminacji milionów ludzi, w tak nieludzko *rozumny i biurokratyczny* sposób? Jak możliwe jest w ogóle mówienie *czegokolwiek*, skoro wystarczy powiedzieć „Auschwitz” i zapada głucha cisza, niezręczne milczenie o niewypowiadalnym? Już w pamiętnej książceo Martinie Heideggerze i jego „zapomnieniu” pisał Lyotard o narodzie Żydowskim, z którym „Europa nie miała co począć: Europa chrześcijańska domagała się ich [*Żydów – przyp. ŁW*]konwersji,

¹¹ Zob. A. Kojève, *Wstęp do wykładów o Heglu*, przeł. Ś. F. Nowicki, Warszawa 1999

¹² V. Descombes, *To samo i inne. Czterdzieści pięć lat filozofii francuskiej (1933-1978)*, przeł. B. Banasiak, K. Matuszewski, Warszawa 1997, str. 19.

¹³ G. Deleuze, *Różnica i powtórzenie*, przeł. B. Banasiak, K. Matuszewski, Warszawa 1997, str. 21. Zob. też goź: *Nietzsche i filozofia*, przeł. B. Banasiak, Warszawa 1997

monarchie ich wypędzaly, republiki ich integrowaly, naziści ich eksterminowali”¹⁴. Francuski badacz R. Faurisson na przełomie lat 70. i 80. dokładnie przestudiował tysiące dokumentów i relacji z Auschwitz, nie natrafił jednak na jakiegokolwiek zeznanie ofiary, która na własne oczy widziała komory gazowe. Gdyby je widziała, oznaczałoby to, że nie żyje. Faurisson odnalazł wreszcie *jedną* taką relację, ale przecież jeden świadek to żaden świadek¹⁵. Jeszcze w roku 1985, a więc zaledwie dwa lata po publikacji dzieła Lyotarda, na uniwersytecie w Nantes przyjęto dysertację niejakiego A. Rocquesa, który to próbował zminimalizować, a nawet podważyć istnienie komór śmierci. Ostatnio sąd w Wiedniu skazał na trzy lata więzienia historyka Davida Irvinga, autora tezy mówiącej, że Hitler nie miał pojęcia o Zagładzie. Co czynić w sytuacji, kiedy nawet najbardziej oczywiste, *potwierdzone* milionami dowodów ludobójstwo, odbywające się niemal na oczach całego świata, może zostać podważone bądź po prostu zanegowane? Jak dociekać i żądać sprawiedliwości, jak dochodzić swoich racji, kiedy już nic nie wydaje się pewne? Jeśli można podważyć nawet Holocaust, to kwestia tworzenia rzeczywistości, tworzenia dyskursów, łączenia zdań (kognitywnych, estetycznych, politycznych etc.), udowadniania swej słuszności, to, krótko mówiąc, kwestia istnienia podmiotu i jego językowej rzeczywistości (a ontologię rozumie Lyotard zawsze jako ontologię zdania!) staje się pierwszoplanowym problemem człowieka i jego refleksji. Człowieka nie jako *dasein*, jako bycia tu – oto czy kartezjańsko–husserlowskiego *cogito*. Chodzi nam o człowieka jako *istotę frazującą*, istotę tworzącą zdania. W Auschwitz tego zabrakło. Pomiędzy nazistami a eksterminowanymi nie było dialogu, dyskursu, zdań. Między opowieścią nazistów a narodem wybranym pojawiła się szczelina, do której wpadały tylko rozkazy. Rozkazy, żeby zabić, rozkazy, żeby spalić, rozkazy, aby poświęcić swoje dzieci. Tu kończy się dialektyka, Duch nie ma już czego „znosić” (*aufheben*), eksterminacja to tylko usunięcie „resztek”, tego, co do opowieści Zachodu i metafizyki nigdy nie pasowało. Tego, co w filozofii i kulturze Zachodu powinno zostać jak najszybciej zapomniane¹⁶. Ale my nie możemy i nie potrafimy zapomnieć. Z tych ponurych doświadczeń wyrasta *Le Différend*.

¹⁴ J. – F. Lyotard, *Heidegger und „die Juden”*, przeł. z francuskiego C. – C. Härle, Wiedeń 1988, str. 11.

¹⁵ *Der Widerstreit*, op. cit., str. 17 – 21.

¹⁶ Chodzi o Heideggerowski termin *Vergessenheit*.

II

*Świat sprowadza się do połączeń między zdaniami...*¹⁷

Czym więc jest *différend*? Spróbujmy przejrzeć opus magnum Lyotarda oczyma Manfreda Franka i odnieść się do jego najważniejszych zarzutów. *Differend* ma trzy źródła. Po pierwsze, jest to heterogeniczność łączonych („powiązanych łańcuchami”) ze sobą w mowę aktów mówienia, np. łączenia zdań ostensywnych, charakterystycznych dla mowy codziennej, ze zdaniami kognitywnymi, znamionującymi język nauki. Po drugie, niemożliwość połączenia różnych reguł użycia zdań w jeden „gatunek” dyskursu, krótko mówiąc: *brak ostatecznej, legitymizującej język meta-reguły*; łączenie kolejnych zdań nie jest regulowane przez jakąkolwiek meta-regułę, nie ma ono żadnej dedukcyjno – analitycznej konieczności. Po trzecie, nieprzewidywalny pluralizm i różnorodność rodzajów mowy. Wybór akurat tego, a nie innego rodzaju mowy nie zawiera również konieczności dedukcyjno–logicznej, każdy akt mowy mógłby w zasadzie wystąpić w innym rodzaju, w innym dyskursie. Prowadzi to do problemu łączenia, bądź *przyłączania* (niemiecki tłumacz posługuje się słowami *Verkettung* lub *Anschluss*); ponieważ brakuje spajającej meta-reguły, wszelkie możliwe do pomyślenia połączenia jednostek dyskursywnych nie są uprawomocnione, co podkreśla Lyotard; właśnie ten brak powoduje, że nasze wybory dyskursów, zdań, kolejnych wypowiedzi i połączeń odbywają się kosztem innych. A zatem stajemy w obliczu *krzywdy* (*GP*, str. 32 – 33).

Lyotard definiuje modernę/nowoczesność jako stary, wypróbowany środek do legitymizacji całych społeczeństw, ich kultury i historii. Tyle, że „kod” moderny jest „zaskorupiały”, „zaschnięty”, potrzebuje on zmian i innowacji, a dyssens oferuje po prostu więcej możliwości, bardziej się „opłaca”¹⁸. Nowoczesna wola prawdy i słuszności, rozumiana poprzez dialektykę Hegla i jego „racjonalnych” następców, staje się, zdaniem autora *Kondycji ponowoczesnej*, kolejną zniekształconą formą *woli mocy*. Argumenty, zdania, wypowiedzi, wszystkie nasze gry językowe mogą się uprawomocniać wyłącznie poprzez przeforsowania swoich sądów i opinii, poprzez zatargi dyskursów, a nie poprzez faktyczne postępowanie sądowe. Prawomocny, racjonalny konsens, uzyskany w drodze społecznego dialogu, powszechnie obowiązujący i o uniwersalnym wymiarze etycznym, pod którego osiągnięciem podpisać mogą się wszyscy uczestnicy – mówcy (a więc projekt, który Jürgen Habermas i Karl–Otto Apel forsują już od ponad pięćdziesięciu lat), to dla

¹⁷ E. M. Cioran, *Pokusa istnienia*, przeł. K. Jarosz, Warszawa 2003, str. 108.

¹⁸ Tu ważna uwaga Franka (str. 58.): „Poprzez interakcje różnych reguł innowacja może być <<wywołana>> w stopniu równie małym, jak w obrębie jednej jedynej reguły; ani wiele reguł, ani jedna nie mogą zmieniać się same z siebie”

Jeana – François Lyotarda kolejny biurokratyczny instrument zanegowania bądź wyrugowania z naszej mowy sporów i nieprzystających do naszego widzenia świata dyskursów (*GP*, str. 11 – 21).

Différend to Lyotardowska nazwa dla „agonalnej konfrontacji” w rozmowie, jej właściwy sens możemy osiąść nie przez jakiś słownik, lecz przez obserwację, od jakich terminów tej samej „grupy asocjacyjnej” i według jakich (czyich?) kryteriów *différend* się odgranicza. Ze *szkodą* mamy do czynienia w przypadku naruszenia reguł w obrębie jednego gatunku dyskursu (niech będzie to banalny przykład z bramką w piłce nożnej, strzelonej przez atakującego ręką), jest w obrębie tegoż dyskursu możliwa do naprawienia, załagodzenia i możliwa do zniesienia. Faktyczna *krzywda* wydarza się natomiast, gdy reguły dyskursu, który legitymizuje nasze sądy, nie należą do gatunku dyskursu, w którym toczy się spór. Krzywdy nie można naprawić. W pamiętnym wykładzie inaugurującym jego współpracę z Collège de France, Michel Foucault poszukiwał wraz ze słuchaczem reguł narzucanych nam od ponad dwustu lat w nauce u działaniu, reguł ograniczających, kontrolujących i niejako zawężających nasze dyskursy¹⁹. Mówił o „odwróceniach”, „nieciągłościach”, „komentarzach”, „swoistościach”, „cięciach” i „zewnętrznosciach”. Wskazywał na przemoc dyskursu; w każdym rodzaju mowy doszukiwał się obsesyjnie pożądania, gry władzy i woli wypowiedzenia prawdy. Wizja języka według Lyotarda jest chyba nawet bardziej pesymistyczna. Nie ma meta – reguły, a więc postępowanie zmierzające ku ustaleniu „rzeczywistości” i faktów jest niemożliwe do wywiedzenia z jakiejś niezależnej od dyskursów reguły języka, w wypadku dyssensu nie ma ostatniej instancji decyzyjnej; „rzeczywistość” i „prawda” nie są żadnymi trwałymi wzorami (*Vorbilder*), w których przegładają się nasze zdania. To jedynie konstrukty. Pożądana meta-reguła – gdyby istniała – byłaby czymś w rodzaju ostatniego meta-języka, tyle, że dla Lyotarda jest jasne: język nie posiada granicy, ostatniej instancji, a nawet gdyby posiadał, my, mówiący, nie moglibyśmy nic o niej wiedzieć.

Kolejne występujące po sobie zdania są właściwie oddzielone *nicością*, owa nicość pozbawia połączenia zdań ich konieczności, i to konieczności w sensie przyczynowym. Frank atakuje takie ujęcie połączeń. Stwierdza, że już Wittgenstein, jeden z głównych inspiratorów filozofii języka Lyotarda²⁰, uznał przyczynowe łączenie zdań za zupełnie nieadekwatne do naszego użycia reguł i ich rozumienia, w zastosowaniu językowych reguł nie ma żadnych dedukcyjno-analitycznych związków pomiędzy, na przykład, przyczyną i następstwem, albo powodem i jego faktycznym działaniem. Wpierw musimy zbudować abdukcyjny sąd o naturze

¹⁹ M. Foucault, *Porządek dyskursu*, przeł. M. Kozłowski, Gdańsk 2002

²⁰ Tym drugim inspiratorem był Kant ze swoim dualizmem poznawczym, co kolejny raz wskazywałoby, wbrew niemieckiej opozycji, na bardzo tradycyjne korzenie postmoderny. Wprawdzie para Kant – Wittgenstein wydaje się na pierwszy rzut oka niezwykła, jednak uważniejsze spojrzenie odkrywa dużo wspólnych punktów obu filozofów. Zob. H. Putnam, *Czy Wittgenstein był pragmatystą?*, w tegoż: *Pragmatyzm. Pytania otwarte*, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1999

reguł; to, czy dane zdanie łączyć się powinno z następnym (jakim zdaniem?), nie jest determinowane przez mistyczną niemal meta-regułę, tylko poprzez hipotezy, jakie tworzymy na temat natury reguł, przygodności ich użycia i celowości następnego czekającego nas połączenia. Połączenia między zdaniem mogą być ujmowane jako nicość jedynie wtedy, gdy postrzegamy je jako psychiczne konsekwencje wydarzeń z zewnętrznej perspektywy, bez żadnego odniesienia do językowego sensu tego połączenia (GP, str. 51 – 52.). Tak więc zarzuty francuskiego myśliciela to wyważanie dawno otwartych drzwi: „Po Wittgensteinie żadna reguła nie oferuje pewności jej użycia; nie tylko fikcyjna metafizyczna meta – reguła, ale i żaden <<reżim zdań>> i żaden <<rodzaj dyskursu>> nie skrywają automatyzmu swego zastosowania”²¹. Zdaniem niemieckiego filozofa, Lyotard zaprzecza sam sobie, próbując udowodnić, że całość nie może być różnorodna, w końcu języki polski czy włoski składają się z wielu dialektów, francuski odznacza się charakterystycznym sposobem „schematyzacji” pojęć, gramatyka niemiecka została ujednolicona – ale język nie rozpada się, z powodu nieredukowalnych różnic reguł, z których jest zbudowany.

Tu przechodzimy do zarzutów najpoważniejszych. Lyotardowska kategoria krzywdy implikuje *roszczenie do ważności* (w sensie Habermasa i Apla), a więc także moralne zaangażowanie autora – mówcy. Jeśli Lyotard faktycznie podnosi problem braku ostatecznej, uniwersalnej instancji w dyskursie (Aplowskie *Letzbegründung*), sam popada w tzw. performatywną sprzeczność. Jeśli zaprzecza istnieniu roszczeń do ważności w ustalonych kulturowo aktach mowy, dowolny oponent, przykładowo niemiecki filozof, mógłby mu łatwo udowodnić, że jeśli tylko godzi się na racjonalnie uargumentowany dyskurs, *musi* milcząco założyć warunki tego dyskursu, których zawartość propozycjonalna otwarcie przeciw tezie o *différends* zaprzecza. Nie można podnosić problemu zatargu i krzywdy bez podniesienia roszczenia do ważności – Lyotard miałby się więc poruszać po ślepym argumentacyjnym kole. Relacja Lyotard – Apel (którego ten pierwszy zresztą ceniał) jest swoją drogą bardzo ciekawa. W *Dyskursie i odpowiedzialności* pisał Apel: „Dla Lyotarda przyczyna klęski idei uniwersalnej historii emancypacji leży ostatecznie w niemożliwości legitymacji solidarności (...), która mogłaby wykraczać poza ramy <<nieprzewycięzalnej różnicy kultur>>”²². Lyotard zdawał się rozciągać konsekwencje tej klęski również na język. Autor *Der Widerstreit* replikował, iż tak wymarzona przez Apla transcendentna gra językowa, którą posługiwałyby się instytucje wspólnoty komunikacyjnej, to pozostałość po „Heglowskim totalitaryzmie”²³. Do dyskursu poznawczego należy przecież nie tylko argumentacja, ale i rozmaite gry językowe, jak przekonywanie, pokazywanie, chęć pokonania oponenta czy wyświadczenia przysługi. Albo racjonalny dyskurs jest

²¹ M. Frank, *Die Grenzen der Verständigung*, op. cit., str. 56.

²² K. – O. Apel, *Diskurs und Verantwortung*, Frankfurt a.M.1988, str. 397.

²³ Zob. W. Reese – Schäfer, *Karl – Otto Apel zur Einführung*, Hamburg 1990, str. 104.

tylko jedną, w dodatku nieuprzywilejowaną, z wielu gier językowych, i to w taki sposób, że byłoby irracjonalne podnieść roszczenie tego dyskursu do powszechnej ważności, albo pod pojęciem racjonalności musielibyśmy rozumieć pragmatykę i „wyniki”, jakie niosą ze sobą wszystkie rodzaje gier językowych. Wtedy jednak irracjonalne gry językowe okazałyby się i tak „racjonalne”. Właśnie totalitarny aspekt Apłowskiego roszczenia jest największą słabością jego pojęcia racjonalności.

Wróćmy do Franka i jego odczytania *Le Différend*. Jak podkreśla, Habermas dzieli z Lyotardem przekonanie, iż po końcu metanarracji nasze roszczenia do ważności nie posiadają stałej legitymizacji, dodaje jednak, że nie musi i nie może to prowadzić do totalnej krytyki nowoczesnego rozumu i arbitralności połączeń kolejnych zdań. Co więcej, wynika z tego konieczność, a mianowicie konieczność porozumienia się co do ważności naszych sądów i opinii. Musimy dążyć do porozumienia nie dlatego, lecz właśnie z powodu niemożności odwołania się do czegoś ogólnego, spajającego, pozajęzykowego; jesteśmy zawsze tylko i aż nie-identycznymi jednostkami, posiadającymi rozmaite interpretacje świata. Autor *Granic porozumienia* przytomnie zauważa, że właśnie w tym miejscu Habermas czy Apel są w nie mniejszym stopniu „ponowocześni”, co Lyotard. Argumenty w dyskusji prowadzą do naszej zgody inaczej niż Lyotardowskie „ciosy” – właśnie dlatego w grze argumentacyjnej nieustannie antycypujemy idealną sytuację komunikacyjną. Jej „idealność” polega na prawie każdego uczestnika dyskursu do poddania konsensu w wątpliwość, pod nieustanną dyskusję, w każdym momencie. W ten sposób oczekiwany konsens staje się porozumieniem, którego *différend* nie „znosi”, lecz rezultatem, który potrafi wykorzystać *différend* twórczo.

Dalej czytamy, że przecież Habermasowska teoria konsensu zakłada przynajmniej chęć dyskusji ewentualnych oponentów czy partii (a dyskusje mogą mieć też charakter „agonalny”, jak u Lyotarda), mają też zawsze przed oczyma możliwe, a nawet konieczne, porozumienie. *Différend* może jako taki wystąpić tylko tam, gdzie istnieje już szczątkowa choćby zgoda co do celu dyskursu. Porozumienie co do rzeczywistości i świata zakłada jako warunki konieczne pewne obiektywnie podzielane systemy językowe, konteksty kulturowe, relacje symboliczne. Ponad jednością gatunków dyskursu stoją właśnie owe konteksty, relacje oraz nawyki i konwencje językowe, które „sterują” łączeniem zdań różnych rodzajów i gatunków mowy; nawet podważając tę sterującą funkcję języka, angażujemy się w transcendentálny proces interpretacji. Gdyby nie było porozumienia i zgody w paru przynajmniej aktach komunikacyjnych, nie byłoby też mowy o *différends* – nie moglibyśmy nawet stwierdzić ich egzystencji²⁴. Jeśli zakładamy dwa całkowicie różne dyskursy, a mimo to stwierdzamy obecność

²⁴ Nie tylko w tym momencie można odnieść wrażenie, iż, mimo usilnych prób, Frank po prostu nie rozumie Lyotarda. Znanca filozofii tego drugiego, Tilman Borsche, wskazuje na dwa różne poziomy, na których znajdują się oponenti: *dyssens*, o którym pisze Lyotard, nie jest kategorią normatywną, lecz *deskryptywną*. Zob. T. Borsche, *Mit dem Widerstreit leben*, „*Dialektik*” 1/2001, s. 21.

zatargu, prowadzi nas to do sprzeczności. Żaden *différend* nie mógłby być totalny, wykluczający zupełnie wspólną płaszczyznę porozumienia. Taki zatarg jest niemożliwy logicznie.

Wreszcie zarzut ostatni. Sprzeczności i zatargi występują w logicznie zbudowanych argumentacjach wyłącznie w formie interpretacji stanów rzeczy, postrzeganych inaczej przez różnych interlokutorów. Do zatargu może dojść na płaszczyźnie różnego ujęcia samego przedmiotu albo różnych predykatów, jakie przyznajemy tym przedmiotom. Zgadza się, że mówiący nie dysponują żadnym poza-komunikacyjnym kryterium, oznacza to jednak: rozmawiający muszą aspekty mowy, przekonania i argumenty oponentów niejako „wplatać” w swoje gry językowe i światopoglądy. To znów oznacza, że sfera tego, o czym dyskutujemy i co stwierdzamy, rozszerza się stale wraz z naszymi sądami. Zbliża to zarówno Lyotarda, jak i Franka, do teorii radykalnej hermeneutyki Donalda Davidsona. Wprawdzie nazwisko Davidsona nie pojawia się w tekście *Le Différend* ani razu, ale związki te warte są dokładniejszej analizy. Konsens w ujęciu Habermasa zastępuje w naszej codziennej komunikacji brak meta-reguły. Kiedy brakuje meta-kryterium, musimy próbować rozsądzać nasze zatargi na drodze dialogu i logicznej argumentacji, z poszanowaniem drugiej osoby, jej widzenia świata oraz prawa. Czy taka „racjonalna” argumentacja przekonałaby samego Lyotarda, pozostaje wątpliwe i nierozstrzygnięte. Możemy się zastanawiać, czy w tym oryginalnym, ale pozostawiającym dużo wątpliwości, ujęciu języka jest w ogóle miejsce dla racjonalnych, dobrze uargumentowanych dyskusji. Jeśli Lyotard do końca obstawał przy swoich *différends*, to, według Franka, w osobach Habermasa i Apla nie ma on żadnych wrogów. Mimo rozwijanej od lat teorii konsensu, obaj niemieccy filozofowie obstają przy stanowisku, że w dyskusjach konsens i dyssens są właściwie *nieodłączne*. Zatarg powstaje tam, gdzie możliwy jest konsens.

III

Spory wokół *Le Différend* już umilkły. Jego reprezentanci ze strony francuskiej odeszli, Niemcy wciąż kurczowo trzymają się swych teorii. Kto wie, czy sama historia nie przyznała im racji? W końcu, pod nawałnicą „postów-”, postacie Habermasa i Apla stoją na straży pewnych fundamentów, fundamentów filozofii, jaka ma jeszcze siłę sprawczą i legitymizującą, która potrafi i chce jeszcze zmieniać nas i nasz świat. Spory umilkły, zastąpiły je Welscha poszukiwanie „wielości typów racjonalności”, projekt rozumu transwersalnego, wreszcie aktualniejsze może problemy – polityka. Autor *Naszej postmodernistycznej moderny* wskazywał pod koniec swego dzieła, jak bliskie sobie są w gruncie rzeczy poszukiwania Habermasa i Lyotarda. Obaj, uwiedzeni, a następnie rozczarowani moderną, próbowali przez całe życie zmierzyć się z nią, tyle, że wybrali odmienne ścieżki. Habermas ponownie

zaufał człowiekowi, uwierzył, że wciąż jest możliwy racjonalny dialog, że dalej w codziennych rozmowach chodzi nam o „coś więcej”, że wciąż możemy dyskutować z poszanowaniem dla drugiej osoby i jej zdania. Lyotard, przeciwnie, nieufność do meta-opowieści rozciągnął na nieufność do człowieka, jego wiedzy, kultury i języka, zwrócił się ku estetyzacji dyskursu, nie ku porozumieniu. Może zbyt pochopnie. Warto pamiętać o zakończeniu *Le Différend*, zakończeniu, które zupełnie umknęło uwadze Franka, a szkoda, bo byłby to fascynujący punkt wyjścia do kolejnej dyskusji. Znajdujemy tam następujące słowa: „Jedyna nieprzekraczalna przeszkoda, na jaką natrafia hegemonia dyskursu ekonomicznego, polega na heterogeniczności systemów reguł zdaniowych i rodzajach dyskursów, polega na tym, że nie ma <<języka>> i <<bycia>>, tylko zdarzenia. Przeszkoda nie istnieje w <<woli>> człowieka w tym czy innym sensie, ale w *différend*.(...) Ona napomina ludzi, aby sytuować się w nieznanym zbiorze zdaniowych, nawet, jeśli nie mieliby uczucia, że w zdaniach coś musi być <<stawką w grze>>”²⁵. Czy nie brzmi to, paradoksalnie, jak ostrożna nadzieja? Oto intelektualista, tak nieustępliwie obstający przy kresie tradycyjnych opowieści i filozoficznego dialogu, zdaje się sugerować, że nigdy nie jesteśmy całkowicie bezwolni i ubezwłasnowolnieni, że łatwo, bez choćby jednego sprzeciwu, damy się ogłupić politykom, ideologii pieniądza i seksu, mediom, reklamom, speccom od marketingu, wiecowym piniaczom; zdaniom, które nie należą do naszego dyskursu, zdań, których nie chcemy. To *my* jesteśmy ostatnią instancją i źródłem oporu, ostatnią przeszkodą. Choćby nie wiadomo jak „trafne” i „słuszne” były skonstruowane zdania i panujące dyskursy, w każdej chwili każdy z nas może, a nawet powinien, wstać i powiedzieć „nie”, „nie zgadzam się”, „tak nie można”, „dlaczego właśnie tak, a nie inaczej?”, „co jest stawką w tej grze?”, „nie masz prawa tego powiedzieć”. Dysponujemy, to prawda, bardzo kruchym narzędziem, jakim jest język, ale innego narzędzia, póki co, nie wynaleziono. Właśnie w języku poszukujemy – jeśli nie porozumienia, to chociaż wspólnych płaszczyzn, szukajmy tego, co łączy, a nie dzieli, choćby tego, że przecież musimy mówić, nawet gdy nasze dyskursy są tak różne. Oby autor *Postmodernizmu dla dzieci* mylił się i oby filozofię, naukę i sztukę po Auschwitz można było jeszcze uprawiać. Bez niezręcznego milczenia, bez brakujących zdań,

²⁵ *Der Widerstreit*, op. cit., str. 299. Trudność trafnego oddania cytowanego fragmentu polega na tym, iż Lyotard wykorzystuje koncepcję zdania zaczerpniętą z pism Nietzschego. Każde zdanie więc należy do retoryki, każde zdanie jest „agonalne”, prowadzi lub prowadzić może do konfrontacji, nasze słowa zawsze zawierają jakąś „stawkę”, ciągle „stawiamy coś na szali”. Dla porównania, tak brzmi ten fragment w tłumaczeniu niemieckim: „Das einzige unüberwindliche Hindernis, auf das die Hegemonie des ökonomischen Diskurses stößt, liegt in der Heterogenität der Satz – Regelsysteme und Diskursarten, liegt darin, daß es nicht <<die Sprache>> und nicht <<das Sein>> gibt, sondern Vorkommnisse. Das Hindernis besteht nicht im <<Willen>> der Menschen im einen oder anderen Sinne, sondern im Widerstreit.(...) Er mahnt die Menschen, sich in unbekanntem Satz – Universen zu situieren, selbst wenn sie nicht das Gefühl verspüren sollten, daß etwas in Sätze <<gesetzt>> werden muß.”

bez tabu, bez odrzucania lekką ręką naszego dorobku kulturowego, za to refleksyjnie, mądrze, dialogicznie. Ostatnie lata pokazują, że nie żądamy niemożliwego. W Niemczech wiele lat po tzw. re-edukacji, czyli powojennym zaszczepianiu niemieckiemu narodowi ducha i wzorców demokratycznych, dochodzi do kolejnego rozliczenia z faszyzmem. Intensywnie bada się „genealogię” nazistowskiej meta-opowieści, odkrywając jej nieprawdopodobną złożoność (już nie tylko Nietzsche, już nie tylko prostackie teorie rasistowskie, ale i biologia, historia, socjologia, literatura etc.), pokazując, jak łatwo naukę i kulturę oddać można na służbę chorej ideologii. Inni, jak choćby uczeń Adorna Detlev Claussen²⁶, wciąż obsesyjnie poszukują korzeni Zagłady w historii Zachodu i „programowo” antysemitycznym projekcie nowoczesności. To już problem niemiecki. To, że porozumienie w bardziej nas interesującym zatargu francusko – niemieckim jest możliwe, dobitnie pokazuje niedawno wydany tom pod redakcją włoskiej dziennikarki i filozofki Giovanny Borradori. Tytuł *Filozofia w czasach terroru*²⁷ zbiera dwa wywiady – rzeki, przeprowadzone z Habermasem i Derridą, w zaledwie trzy miesiące po atakach na Stany Zjednoczone. Choć historia sporów tych myślicieli jest długa i wymagałaby osobnego tekstu, właśnie tutaj mówią zaskakująco wspólnym językiem. Poruszając kluczowe zagadnienia genezy terroryzmu, jego społecznych uwikłań i pozwalając sobie na ostrożne prognozy dotyczące najbliższych kilku lat, są sobie bliżsi niż kiedykolwiek indziej. Nie podejmuję się rozstrzygnięcia, kto miał rację. Póki co, wciąż warto czytać obie strony.

²⁶ D. Claussen, *Grenzen der Aufklärung*, Frankfurt a.M. 1987

²⁷ G. Borradori (red.), *Philosophie in Zeiten des Terrors*, przeł. z angielskiego i francuskiego U. Müller – Scholl, Berlin/ Wiedeń 2004

Magdalena Skorczyk

Symbol, mit, metafora - w poszukiwaniu genezy języka

Możliwość poznawczego podejścia do rzeczywistości pojawiła się wraz ze świadomością językową. Nie sposób wyobrazić sobie, że ludzie mogliby stworzyć kulturę, cywilizację, społeczeństwo, bez wcześniejszego zanalizowania podstawowego elementu weń wchodzącego. Dla Edwarda Sapira język jest nieodzownym składnikiem kultury: „Istnieją mocne podstawy do przypuszczenia, że spośród wszystkich aspektów kultury właśnie język jako pierwszy uzyskał wysoce rozwiniętą formę, i że doskonałość języka jest wstępnym warunkiem rozwoju kultury jako całości”¹. Język jest niekończącym się procesem budowania więzi społecznych i kulturowych. Załóżmy, że nie ma języka, możliwości porozumiewania się między sobą, nazywania otaczającej nas rzeczywistości. Czym byłby wówczas świat, czy moglibyśmy powiedzieć, że istnieje, że żyjemy?

Wszystko rodzi się w naszej świadomości w kategoriach językowych, myślimy słowami. Dopiero w języku konstituuje się kartezjańskie „cogito, ergo sum”. Światem jest to, co stworzyliśmy, czemu przypisaliśmy określoną nazwę. Mówi się, że to, co najważniejsze, jest niewyraźne. Ale czym byłoby nasze życie, gdybyśmy nie podejmowali prób komunikacji? Język jest istotą człowieczeństwa, gdyby go nie było, w niczym nie różnilibyśmy się od zwierząt. Bez wątplenia zwierzęta porozumiewają się między sobą, ale to człowiek obdarzony jest możliwością werbalnego wyrażania swoich myśli. Nasz aparat głosowy przystosowany jest do formułowania słów, mówi o tym Leakey: „Ludzie są w stanie wydawać tak wiele dźwięków głównie dzięki temu, że ich krtań osadzona jest stosunkowo nisko w gardle, co sprawia, że położona ponad nią i ponad strunami głosowymi gardziel pełnić może funkcję rozległej i akustycznej nagłośni.”² Jest to pewna dyspozycja człowieka, na tyle swoista, aby oddzielić nas od innych istot w świecie. Tylko ludzka natura przystosowana jest do mowy, ale nie tłumaczy to faktu posługiwania się językiem w ogóle, a tym bardziej tworzenia wysoce abstrakcyjnych i symbolicznych form językowych. Nie predyspozycje naturalne

¹ E. Sapir, *Kultura, język, osobowość. Wybrane eseje*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1978, s. 33.

² A. Mańczyk, *Krótką geneza komunikacji językowej*, wyd. Zielona Góra, Zielona Góra 1999, s. 56.

świadczą o jego odmienności istotowej, lecz kultura, budowana od pokoleń przy użyciu słów. Dziś antropogeneza sięga dalej, nie ogranicza się do klasyfikacji na podstawie zdolności do wytwarzania narzędzi, lecz wskutek ewolucji kulturowej. Przedmiotem zainteresowania nie jest już Homo erectus, Neandertalczyk czy Homo sapiens, lecz Homo symbolicus i Homo socialis. Język danej wspólnoty, pisze Mańczyk, „jako ekonomiczny (również pod względem czasowym) środek komunikacji językowej służy nie tylko do porozumiewania się między ludźmi, ale również do tworzenia świata relacyjności w różnych sferach i na różnych poziomach; bo cóż oznaczałby język, gdyby istniał tylko dla mnie jako system gramatyczny, leksykalny w oderwaniu od innych, od życia, od ludzi otaczających mnie. Komunikacja kojarzy się w pierwszym rzędzie z wymianą informacji – ale to właśnie połowa drogi do rozumienia tego, czym naprawdę jest język w wymiarze społeczno-kulturowym”³.

Już 40 tysięcy lat temu człowiek zdolny był do komunikacji symbolicznej. Świadczą o tym ryty skalne, malowane przez przedstawicieli kultury Cro-Magnon we Francji i Hiszpanii. Człowiek z Cro Magnon, uprawiał sztukę taką jak malarstwo jaskiniowe, ryty, rzeźbę.⁴ Twórczość ta miała prawdopodobnie znaczenie religijne, a przedstawianie zwierząt miało zapewniać powodzenie w polowaniu.⁵ Znaczy to, że już najstarsze homonidy, pierwotni praprzodkowie człowieka współczesnego, posługiwały się mową, symbolem, metaforą, a nie tylko prymitywnymi dźwiękami, pozbawionymi znaczenia.⁶ Jednak dokładne określenie, kiedy powstał język, jest niemożliwe, wiadomo natomiast, że przechodzi on ciągle przeobrażenia, nie tylko w sensie słowotwórczym, ale też w procesie budowania świadomości indywidualnej i społecznej. Zasadniczo sprowadza się to do problemu genezy języka. Nieistotny jest ani ów moment przełomowy, ani biologiczne predyspozycje człowieka do wypowiedzenia słów, ale pytanie, dlaczego ów przełomowy moment w ogóle nastąpił. Dlaczego ludzie w pewnym momencie zaczęli świadomie posługiwać się mową, co sprawiło, że zwykle artykułowane dźwięki zaczęto przekształcać w szereg symbolicznych i abstrakcyjnych znaczeń? Co w trakcie filogenezy spowodowało, że rozpoczęła się era komunikacji; czy była to boska interwencja, przychylna opatrność, łaskawy los, a może sprawcza rola rozumu? Czy język jest naturalnym, wrodzonym atrybutem człowieczeństwa, czy jest to świadoma praca nad umysłem, wynikiem doświadczenia, nauki i ćwiczeń? A może jest on powiązany koniecznością przyczynowo – skutkową z rozwojem kultury?

Świadomość językowa nie powstała wraz z rycinami w Cro-Magnon, ani też w czasach nowożytnych. Jest ona wynikiem twórczego procesu myślowego, zainicjowanego już w starożytności. Kultura antyczna rozpoczyna rozważania

³ Tamże, s. 95.

⁴ Solomon, Berg, Martin, Villee, *Biologia*, wyd. Multico Oficyna Wydawnicza, Warszawa 1996, s. 481.

⁵ Tamże, s. 483.

⁶ Tamże, s. 476-486.

o języku w kategoriach symbolu, doszukuje się swoistości języka i jego wpływu na rzeczywistość. Humboldt, wybitny oświeceniowy filozof i językoznawca, tak określa osobliwość myśli greckiej: „Tu nastąpi określenie pojęcia symbolu i przestroga, by nie oddzielać tego, co widzialne, do tego, co niewidzialne, tak jakby to pierwsze miały być otoczką dla tego drugiego, skądinąd istniejącego niezależnie”.⁷ Wraz z pytaniem skąd wziął się świat, zaczęły się krystalizować pierwsze teorie dotyczące genezy języka. Najwcześniejsze wyobrażenia przeplatają się z poszukiwaniem miejsca człowieka w świecie rządzonym przez rozlicznych bogów, wśród swoistej kosmogonii. Mowa tu o mitologii greckiej, gdzie genezy języka doszukiwano się pomiędzy światem ludzkim a boskim. O takim właśnie powiązaniu tych dwóch światów świadczy mit prometejski. Prometeusz ulepił człowieka z „gliny pomieszanej ze łzami. Dusze dał mu z ognia niebieskiego, którego parę iskier ukradł z rydwanu słońca”.⁸ Za swój heroizm musiał srogo zapłacić, ale jego walka z Dzeusem, dała człowiekowi nie tylko życie, ale i niezbędne mu umiejętności, w tym także język. Ludzie „byli jak ślepcy i brodzili w mroku, nie wiedząc ani o sobie nic, ani o świecie otaczającym (...) Żyli jak mrówki w ciemnych jaskiniach, aż on im pokazał, gdzie wschodzą gwiazdy i kędy zachodzą. Dał im naukę o liczbach, najprzedniejszą wiedzę i objawił kunszt pisma, ten skarbiec pamięci, źródło poezji”⁹ Takim sposobem człowiek jawi się jako istota słaba, która jednak posiada pierwiastek boski, efekt buntu przeciwko bogom. Język jest darem od Prometeusza, przejawem jego miłości i oddania. Dzeus jest srogi, nieugięty i nieprzychylny ludziom. Mit ten w interpretacji tytułowego bohatera dialogu Platona, Protagorasa, nie obciąża Dzeusa takimi cechami, gdyż bóg zaprowadza na ziemi porządek państwowy, którego nie dał Prometeusz.¹⁰ Barbara Otwinowska wyprowadza stąd następującą genezę języka: „Mowa – wytwór człowieka niespołecznego, jest w tym ujęciu z jednej strony wyrazem jego pokrewieństwa z bogiem, jego mądrości, a zarazem spada jakby do rzędu wielu podejmowanych przez niego „sztuk”, leżąc na granicy pomiędzy kulturą duchową, jaką jest religia, a wynalazkami czysto technicznymi. Nie ma tu żadnej „komunikatywnej” motywacji jej powstania.”¹¹ Platon nie daje nam jednoznacznej odpowiedzi na pytanie skąd wziął się język. Z jednej strony wskazuje na pochodzenie konwencjonalne, z drugiej można doszukać się sympatii wobec teorii naturalnych. Dialog, który w całości poświęcony jest problematyce mowy to *Kratylos*. Warto

⁷ Humboldt, *O myśli i mowie, Wybór pism z teorii poznania, filozofii dziejów i filozofii języka*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 51.

⁸ J. Parandowski, *Mitologia, wierzenia i podania Greków i Rzymian*, wyd. Czytelnik, Warszawa 1990, s. 46.

⁹ Tamże, s. 48.

¹⁰ B. Otwinowska, *Język – Naród – Kultura, Antecedencje i motywy renesansowej myśli o języku*, Zakład Narodowy Imienia Ossolińskich Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1974, s. 23.

¹¹ Tamże, s. 23.

jednak na początek dokonać rozróżnienia między dwoma kategoriami, funkcjonującym w greckim świecie, mianowicie *physei* i *thesei*, natury i umowy. Pojęcie natury, służyło na oznaczenie czegoś, co wiązało się z obiektywnym, koniecznym, racjonalnym związkiem między słowem a rzeczą. Kategoria umowy będzie więc, w odróżnieniu, subiektywnym przejawem ludzkiej działalności, między nazwą a rzeczą będzie zachodziła relacja ontologiczno-semantycznej tożsamości. Inaczej mówiąc, nazwa będzie automatycznie przyporządkowana rzeczy. W starożytności funkcjonowały obie te koncepcje, do zwolenników „*physei*”, czyli natury Barbara Otwinowska zalicza inicjatora koncepcji, Heraklita, dalej Pitagorasa, Hipokratesa, Kratylosa i Antystenesa. Natomiast wśród sympatyków *thesei*, umowy, wymienia: Parmenidesa, Empedoklesa, Demokryta, Epikura i Arystotelesa.¹² Przy której z tych kategorii należy usytuować pogląd Platona? Waha się on między obiema koncepcjami. W *Kratylosie* zwolennik *thesei*, Hermogenes, przekonany jest o umownym, zwyczajowym pochodzeniu nazw, a nie o przysługującym im z natury określeniu. Problemu nie rozwiązuje nawet Sokrates, pełniący funkcję rozjemcy w sporze. Takim sposobem w *Kratylosie* mówi o dwóch kategoriach odnoszących się do języka jako o zbiorze nazw i czynności. Platon doszukiwał się wiedzy niezależnej od słów, dającej się uchwycić w intelekcie – wiedzy o ideach.¹³ Natomiast same idee są pojęciami.

Co rozumieć przez mit? Z jednej strony uznaje się go za przejaw fikcji, z drugiej jest on wizualizacją pierwotnych poszukiwań istoty rzeczywistości, pierwszym przejawem świadomości budzącej się wobec otaczającego świata. Powstanie mitów świadczy o rozwiniętej już potrzebie nazwania i zrozumienia świata. Co za tym idzie, są one pierwowzorem ludzkich wyobrażeń o życiu. Język, pisze Humboldt, „zaczyna się bezpośrednio wraz z pierwszym aktem refleksji, a gdy człowiek z mroku pożądania, w którym podmiot wchłania przedmiot, zbudzi się do samowiedzy, także i słowo jest już obecne – niejako pierwszy, od samego człowieka pochodzący impuls, by znienacka zatrzymać się, rozejrzeć dookoła i zorientować.”¹⁴ Mit jest wielopłaszczyznową próbą interpretacji świata. Myślenie mityczne, jako forma odbioru rzeczywistości, nie zatarło się wraz z nadejściem nowej epoki, czy religii, gdyż obok funkcji epistemologicznej, którą pełniło w czasach starożytnych, jest ono składnikiem świata współczesnego. Ernst Cassirer wyprowadza z myślenia mitycznego założenie o „solidarności życia”, któremu towarzyszy pewna forma sympatii między formami naszego uczestniczenia w rzeczywistości, między przeżyciami podmiotowymi a przyrodą.¹⁵ Posługujemy się mitem na wielu płaszczyznach życia, nadając mu dodatkowy sens. Właśnie dlatego mit jest tak

¹² Tamże, s. 30-31.

¹³ Tamże, s. 32-36.

¹⁴ Humboldt, *O myśli ...*, s. 153.

¹⁵ Z. Kuderowicz, *Filozofia współczesna*, tom 2, wyd. Wiedza Powszechna, Warszawa 1983, s. 238.

ważnym składnikiem ludzkiej mowy. Zresztą w wielu kulturach współczesnych nadal funkcjonuje myślenie mityczno-magiczne, przejawiające się choćby w przekonaniu o sprawczej mocy słowa. Nazwa jest tak nieodłącznym elementem rzeczy, że obie – nazwa i rzecz – wywierają na siebie wpływ i powiązane są zależnościami. Ma to znaczenie przy nadawaniu imion, w wielu krajach w tym Polsce, Niemczech i Włoszech nie można nadawać dziecku imienia Jezus. Podobne zależności między nazwą a rzeczą przejawiają się strachem przed wypowiedaniem słów budzących lęk. Tak też w wielu kulturach ogranicza się słowo „umrzeć”, zastępując je: „zgasnąć”, „zasnąć na wieki” itp.¹⁶

Genezę mowy łatwo odnaleźć w biblijnym procesie stworzenia. Metamorficzne przedstawienie etapów formowania się świata, a wraz z nim człowieka, nie pozostawia jednak zbyt dużego pola dla interpretacji. Można uznać, że ludzie, którzy otrzymali od Boga życie, wraz z nim otrzymali mowę. Człowiek, dzięki swojemu podobieństwu do Stwórcy, posiada również ów pierwiastek doskonały. „I stworzył Bóg człowieka na obraz swój. Na obraz Boga stworzył go”(Gen., 1, 27)¹⁷ Pismo Święte stanowi fundament wiary, moralności, przekonań całego chrześcijańskiego świata. Biblijna Genesis tłumaczy nie tylko narodziny człowieka, ale jest również ściśle związana z wyprowadzeniem źródeł języka. Jesteśmy elementem boskiego planu stworzenia, zostaliśmy wyróżnieni do panowania nad światem. Myśląc tymi kategoriami, nie musimy zastanawiać się, skąd wziął się język. Jest to zawarte w samym stworzeniu „I rzekł Bóg: Niech stanie się światłość. I stała się światłość.”(Gen., 1, 3)¹⁸ Bóg stworzył świat Słowem, było ono tą siłą stwórczą. Język przejawia się w samej idei człowieczeństwa, przysługuje nam niejako z natury, jest efektem twórczego działania Boga. Komunikacja między ludźmi jest z góry założonym przez Stwórcę elementem budowy świata. Niegdyś istniał jeden język, którym posługiwali się wszyscy ludzie, „Cała ziemia miała jeden język i jednakowe słowa” (Gen., 11, 1)¹⁹, jednak boski plan nie zakładał zepsucia wśród ludzi. Człowiek przez swoją pychę i grzeszność naraził się na gniew Pana. Kara nałożona na ludzkość była sroga, „Przeto zstąpmy tam i pomieszajmy ich język, aby nikt nie rozumiał języka drugiego!”(Gen.,11, 7)²⁰. Przypowieść o wieży Babel jest nie tylko symbolicznym wytłumaczeniem różnorodności języków, ale i przestroga. Rozdźwięk ten zostaje złagodzony po zesłaniu Ducha Świętego na Apostołów: „I napełnieni zostali wszyscy Duchem Świętym, i zaczęli mówić innymi językami, tak jak Duch im podawał”(Dz. ap.,2, 4)²¹ Duch święty jest w każdym

¹⁶ B. Walczak, *Magia językowa dawniej i dziś*, w:red.H. Zgólkowa, *Język zwierciadłem kultury czyli nasza codzienna polszczyzna*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 1988, s. 54.

¹⁷ *Biblia tj. Pismo święte Starego i Nowego Testamentu*, Nowy przekład z języków hebrajskiego i greckiego opracowany przez Komisję Przekładu Pisma świętego, Brytyjskie i zagraniczne Towarzystwo biblijne, Warszawa 1987, (Gen., 1, 27)

¹⁸ Tamże, (Gen., 1,3)

¹⁹ Tamże, (Gen., 11, 1)

²⁰ Tamże, (Gen., 11, 7)

z nas, dostaliśmy część jego tchnienia, „A myśmy otrzymali nie ducha świata, lecz Ducha, który jest z Boga, abyśmy wiedzieli, czym nas Bóg łaskawie obdarzył.” (1 Kor.,2, 12)²² Komunikacja międzyludzka jest już przez Boga z góry założona, istniała od samego początku życia człowieka na ziemi, jako jego przyrodzona własność.

Metafora jest istotnym czynnikiem kształtującym nasze wyobrażenie o języku. Jest ona poniekąd związana z mitem, ale obraz świata przez nią prezentowany jest zgoła odmienny. Metafora i mit, według Wellek i Warren „w dzisiejszym rozumieniu mają podwójne oblicze, tzn. stanowią dowód, że poezję nęci z jednej strony odtwarzanie i świat, a z drugiej religia lub odczuwanie świata”²³ Rozważania wokół zależności człowiek – Stwórca przeprowadza również uczennica Edmunda Husserla, Edyta Stein. Próbuje ona uzgodnić fenomenologię z racjonalną mocą stwórczą Boga–Światłości, Boga, z którym można zresztą obcować we „wzuciu”, poddając się tym samym doświadczeniu mistycznemu. Język w tej koncepcji jest boskim, symbolicznym przejawem, umożliwiającym poprzez symbol obcowanie z Absolutem. Bóg, jako że umiłował człowieka, dał mu język w doskonałym, racjonalnym akcie Stworzenia. Symbol posiada moc sensotwórczą, o ile jest on wpleciony w obcowanie z Bogiem. Bóg, doskonały Kreator, łączy sens wszystkich jestestw w Logosie.²⁴ Koncepcje Edyty Stein opisuje Anna Grzegorzcyk: „W symbolu łączy się aspekt poznawczy z aspektem wiary, absolut epistemologiczny z ontologicznym, fenomenologia z teologią, podmiot z naturalną rzeczywistością. Bóg – Światło – Symbol oświeśla byt skończony. Z niego bierze początek każde podmiotowe działanie sensotwórcze.”²⁵ Symbol dla Edyty Stein jest abstrakcyjnym warunkiem języka, jego wysublimowaną częścią, dającą dostęp do tajemnic wszechświata: „To, co przechowuje etymologia tego terminu, a co istotne jest w rozmaitych symbolizmach, to odwołanie do utraconej całości, jedności; co przypomina i przyzywa wyższą i utajoną rzeczywistość.”²⁶ Podobnie dla Levinasa, który odnajduje źródło mądrości w Biblii. Jego filozofia staje wobec upadku wszelkich wartości, jego styl filozofowania określa się wręcz mianem „filozofowanie po Auschwitz”. Jego poszukiwania odsyłają nas do Pisma Świętego, jako niezastąpionej skarbnicy wszelkich wartości.²⁷ Biblia jest nieustanną inspiracją, źródłem natchnienia i poszukiwań rozstrzygnięć egzystencjalnych. Wprowadzenie

²¹ Tamże, (Dz. ap.,2, 4)

²² Tamże, (1 Kor., 2, 12)

²³ R. Wellek, A. Warren, *Teoria literatury*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, wyd. 3, 1976, s. 256.

²⁴ A. Grzegorzcyk, *Filozofia Nieoczekiwanego. Między fenomenologią a hermeneutyką*, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 2002, s. 60.

²⁵ Tamże, s. 61.

²⁶ E. Stein, *Drogi poznania Boga*, [w:] A. Grzegorzcyk, *Filozofia Nieoczekiwanego. Między fenomenologią a hermeneutyką*, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 2002, s. 59.

²⁷ Tamże, s. 129.

genezy języka z Biblii jest zabiegiem prostym, Bóg dał nam życie, dał też i język. Ciekawy jest natomiast symboliczny wymiar tego stanowiska. Symboliczny nie tylko ze względu na to, że przedstawione Stworzenie ukazane jest w sposób symboliczny, ale na samą wymowę symbolu. Biblijny obraz Stworzenia i wyprowadzone zeń wnioski stanowią fundament wiary chrześcijańskiej, jest on głęboko zakorzeniony w świadomości wielu ludzi.

Jednak, pomimo iż Pismo Święte stanowi podstawę wiary, Ojcowie Kościoła nakazują bezwzględnie ufać Bogu, a wiara nie potrzebuje racjonalnych przesłanek, to przeciwników koncepcji boskiego pochodzenia mowy było w historii wielu. Herder uznał, że początek języka leży w ludzkiej naturze, Bóg dał tylko możliwość zaistnienia takiej sytuacji. To człowiek sam poprzez swoją pracę, w toku ewolucji nauczył się mowy. To właśnie odróżnia nas od zwierząt, które potrafią wyrażać swoje uczucia, ale nie wykształciły w sobie umiejętności języka. Tym samym człowiek stał się istotą myślącą, świadomie posługującą się mową, nastąpiło uczłowieczenie człowieka. Nie urodził się on z już gotową mową, nie był wyposażony w owe zdolności, musiał sam je sobie wypracować, aby odróżniło go to od zmysłowości, która charakteryzuje zwierzęta.²⁸ Człowiek nie otrzymał daru mowy od czynnika zewnętrznego, nie było tu ingerencji boskiej. Musiał sam odnaleźć go w sobie, ale była to zarazem konieczność dziejowa, przysługująca mu z samej natury, jako rozumnej istocie ludzkiej. Podobnie Humboldt odrzuca pogląd o boskim, nadprzyrodzonym pochodzeniu języka. Píše on: „język bowiem jest jak iskra drzemiąca w krzemieniu. Zanim się nauczone, jak ją wywołać, istnienie jej zdawało się być wyjaśnialne tylko cudem. Raz jednak wykrzesana, rozprzestrzeniła się z niewiarygodną łatwością”²⁹ Myśliciel ten zaadoptował osiągnięcia Kanta, tworząc własną, oryginalną koncepcję. Humboldt wyprowadza źródło języka z apriorycznych predyspozycji podmiotu. Język jest pewną formą siły duchowej, zwanej „zasadą życia”, to z niej wywodzi się on w sposób konieczny i naturalny. Język jest przejawem zarówno potrzeby zewnętrznej, dążącej do komunikowania się między ludźmi, jak i wewnętrznej, służącej do rozwoju duchowego i intelektualnego.³⁰ Język jest przyczyną i składnikiem człowieczeństwa, „Człowiek jest człowiekiem tylko przez język; aby jednak język wynaleźć, musiałby już być człowiekiem”³¹ Ważny jest proces tworzenia się języka, nie jest on tworem skostniałym, ale wciąż zmienia się i na nowo dostosowuje do warunków panujących w świecie, „język działa w sposób z góry wykluczający wszelką stagnację w osiągniętym punkcie”³² Zatem nie można przyjąć jednego, ostatecznego wytworu

²⁸ A. Mańczyk, *Krótko...*, s. 108.

²⁹ Humboldt, *O myśli ...*, s. 158.

³⁰ B. Andrzejewski, *Przyroda i język filozofia wczesnego romantyzmu w Niemczech*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa – Poznań 1989, s. 39-42.

³¹ Humboldt, *O myśli ...*, s. 211.

³² Tamże, s. 270.

językowego, jest on procesem, w którym konstryuuje się wciąż na nowo, z uwzględnieniem w szczególności poszczególnych aktów mowy, określa się on w każdorazowej wypowiedzi. Genezy języka należy doszukiwać się w pierwszym przeblysku świadomości ludzkiej. Człowiek postawiony przed nieznanym mu obiektem musiał go określić, nazywając. Czynność ta była formą przeciwstawienia się reszcie przyrody.³³ Powstanie mowy ludzkiej zostało odarte z tajemniczej mocy sprawczej, nie było on związane z władzą nadprzyrodzonej siły. Człowiek dzięki swojej pracy intelektualnej, w duchu racjonalnego namysłu sam wypracował sobie narzędzie doskonalące jego osobowość, tworząc coraz to bardziej abstrakcyjne, symboliczne i doskonalsze formy językowe. Przy takim założeniu to jednostka jest przyczyną sprawczą, warunkiem i skutkiem wytworzenia się języka jako nieodłącznego elementu jej człowieczeństwa.

Najbardziej zaskakujący i najistotniejszy jest symboliczny obraz świata, przejawiający się w języku. Każde nasze słowo, gest, mimika, myśl zawiera się w pojęciu symbolu. Nie ma komunikacji między ludźmi oderwanej od treści symbolicznej. To dzięki niej zaznacza się nasza odrębność jako jednostki ludzkiej, posiadającej możliwość abstrakcyjnego ujmowania myśli, w przeciwieństwie do nic nieznaczających dźwięków. Język nierozzerwalnie łączy się z kulturą, rozumianą szeroko, we wszystkich wielopłaszczyznowych wymiarach działalności ludzkiej. Analiza mechanizmów językowych oraz towarzyszących im zmian historycznych stanowić może podstawę badań socjologicznych. Edward Sapir uznaje więc język za „symboliczny przewodnik po kulturze”.³⁴ Łącząc język z kulturą, a tym bardziej z symbolem, nie sposób nie wspomnieć o Cassirerze, neokantyście, twórcy koncepcji form symbolicznych. Występował on przeciwko koncepcjom naturalistycznym, które sytuowały kulturę w kontekście wyznaczonym przez naturalne potrzeby społeczeństwa, dające się przy tym zbadać za pomocą metod wypracowanych w przyrodoznawstwie. W jego ujęciu człowiek nie jest zespołem fizjologicznych i biologicznych popędów, a tym bardziej jego zachowanie nie sprowadza się wyłącznie do nich. Człowiek jest istotą twórczą, która kształtuje się w procesie tworzenia kultury, według mechanizmów całkowicie odmiennych od tych, którymi kierują się zwierzęta. Tworzy on swoistą, odmienną rzeczywistość, nową płaszczyznę przeżywania i odczuwania, określaną mianem systemu symbolicznego, w którym rozwój duchowy jednostki, a nie jej biologizm, odgrywa zasadniczą rolę. Człowiek jest czynnikiem sprawczym kultury, realizuje swoje zamierzenie poprzez ustanowienie symboli. Nie jest to przypadkowy fenomen, lecz świadoma, racjonalna praca, podlegająca pewnym regułom, określonym jako formy symboliczne, nawiązuje tym samym do kantowskiego aprioryzmu. Język zajmuje w jego koncepcji miejsce szczególne. Człowiek tworząc nazwy otwiera nowy horyzont abstrakcji i symbolu, realizując jednocześnie swe cele praktyczne

³³ Tamże, s. 270.

³⁴ E. Sapir, *Kultura, język,...*, s. 88.

i potrzeby. Nowo powstała przestrzeń możliwości twórczej realizacji kultury ściśle związana jest z intelektem człowieka oraz z jego duchowym wkładem.³⁵ Wszystkie obszary działalności człowieka sprowadzają się do roli kulturotwórczej, symbol, mit, religia odgrywają z tym procesie szczególną rolę „Różnorodne wytwory kultury duchowej: język, poznanie naukowe, mit, sztuka, religia, stają się w ten sposób – przy całej swojej wewnętrznej odmienności – członami jedyne w swoim rodzaju wielkiego kontekstu problemowego, dyspozycjami, skierowanymi do jednego celu – do przekształcenia biernego świata zwykłych wrażeń, w których duch wydaje się na razie skrępowany, w świat czystej ekspresji duchowej”.³⁶

Połączenie mitu z symbolem ma odmienną funkcję w mniemaniu Umberto Eco. Pozwalają one przetrwać egzystencjalne rozterki i znieść ból z nimi związany, jak również sprawują kontrolę społeczną. Aby wyjaśnić, na czym ona polega, należy przybliżyć pojęcie trybu symbolicznego – jest to próba odróżnienia symbolu i znaku od symbolu, metafory i alegorii, a służyć ma do porządkowania doświadczenia przez nazywanie, umożliwiając tym samym komunikację. Wiąż między symbolem a przedmiotem symbolizowanym nie powinna mieć charakteru konwencjonalnego. Kontrola społeczna będzie miała miejsce, gdy ograniczy się wolność trybu symbolicznego przez kod; tym samym symbol ulegnie konwencjonalizacji, stanie się ośrodkiem manipulacji i władzy, podległy prawom autorytetu rozumu.³⁷

Jest, więc człowiek zawieszony w świecie symboli, mitów, metafor, znaków konwencjonalnych i naturalnych. Wszystko to składa się na rzeczywistość, w której żyje, rzeczywistość językową, bo to w niej człowiek się tworzy i realizuje. Językowy obraz świata jest warunkiem jego istnienia. Człowiek nie może istnieć w oderwaniu od tej przestrzeni, w której konstituuje się jego egzystencja. Życie człowieka jako jednostki społecznej, w wymiarze kulturowym zawiera się w języku. Mowa jest warunkiem tworzenia się kultury, więzi społecznych i cywilizacji. Ludzie zawsze żyją w jakichś, szeroko rozumianych, społecznościach. Aby pełniej móc w nich funkcjonować, muszą świadomie posługiwać się językiem. Myśli, słowa zamykają się w symbolu, to on wiecie prym w komunikacji między ludźmi. Człowiek w toku ewolucji zaczął świadomie posługiwać się językiem, tworząc coraz bardziej symboliczne i abstrakcyjne słownictwo, pozwalające mu budować kulturę, cywilizację oraz rozwijać swój indywidualny, wewnętrzny świat. W pewnym momencie istnienia świata, pisze Mańczyk, „dla człowieka komunikacja zaczęła oznaczać coś więcej niż tylko porozumiewanie się; stanowiła ona abstrakcyjne i symboliczne przedstawienie świata i jego obrazu w twórczym procesie jego

³⁵ Z. Kuderowicz, *Filozofia ...*, s. 230-247.

³⁶ E. Cassirer, *Krytyka rozumu jako krytyka kulturu*, [w:] Z. Kuderowicz, *Filozofia współczesna*, tom 2, wyd. Wiedza Powszechna, Warszawa 1983, s. 259.

³⁷ A. Grzegorzczak, *Filozofia Nieoczekiwanego. Między fenomenologią a hermeneutyką*, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 2002, s. 263-269.

przekształcania przez znaki, symbole logiki i matematyki. Reprezentacja świata przez symbole (znaki) oznaczała wszechstronny, wieloaspektowy i nieograniczony dostęp do rzeczy i zjawisk przeszłych i przyszłych, rozumnego ich porządkowania w czasie i przestrzeni realnej i wyobrażonej.³⁸ Nie wiemy, kiedy nastąpił ten przełomowy moment w kształtowaniu się języka, nie wiemy również, co było jego przyczyną. Człowiek jednak doskonale wykorzystał owo narzędzie, które służy mu nie tylko do wyrażania swoich potrzeb, nie jest odruchem, ale świadomym, racjonalnym procesem wyrażania jawnych oraz ukrytych, rozumnych treści naszej świadomości. W tym niekończącym się procesie tworzenia języka, a co za tym idzie – słów i wyobrażeń, znaczącą rolę, oprócz symbolu, odgrywał mit i metafora. Natura i Kultura znajdują swoje odzwierciedlenie w micie-symbolu. „Moc kreatywna mitu, a zarazem fenomen spotkania się w nim Natury i Kultury”, pisze Anna Grzegorzcyk, „bierze się stąd prawdopodobnie, że ukazuje on w swojej narracji kształtowanie się podstawowych pojęć egzystencjalnych, takich jak życie i śmierć, które w antropologii odnośnej kultury są zorganizowane w spójną „wizję świata.”³⁹ Myślenie mityczne było impulsem zapoczątkowującym wyobrażenia na temat genezy języka, mowy i komunikacji. Również metafory kształtują nasz obraz rzeczywistości, odzwierciedlają, początkują tworzenie znaczeń i pojęć, konstruują świat mówiony. Zdaniem Mańczyka, „metaforyczne formowanie uczuć, myśli i przeżyć to stałe wychodzenie z głębi nieświadomości, z niewiedzy i protojęzyka do uświadomionych aktów postrzegania i poznania siebie oraz otaczającej rzeczywistości.”⁴⁰ Metafora nie jest więc tylko otoczką dla treści ukrytych, niedostępnych bezpośrednio, ale pełni funkcję opisu rzeczywistości, jest podstawowym składnikiem naszych myśli, słów, języka. Te trzy składniki rzeczywistości językowej: symbol, mit, metafora, nie tylko wyjaśniają struktury, genezę i zastosowanie języka, ale też pełnią poznawczą rolę w życiu człowieka wobec otaczającej go rzeczywistości.

³⁸ A Mańczyk, *Komunikacja myśli*, Oficyna Wydawnicza Politechniki Wrocławskiej, Wrocław 2001, s. 39.

³⁹ A. Grzegorzcyk, *Filozofia Nieoczekiwanego. Między fenomenologią a hermeneutyką*, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 2002, s. 122.

⁴⁰ A Mańczyk, *Komunikacja myśli...*, s. 93.

Dominika Łukoszek

Food, pets or gods? Different attitudes to animals in non-western cultures

Would you accept if somebody offered you a meal – but a meal made of a dog? Do you know that a cow can bring you good luck? Do you think these suggestions are acceptable or not?

The way we perceive the world we are living in is strongly influenced by the culture in which we were brought up. Culture is a set of values, views on reality and behaviour codes, common for people who share similar style of living¹. Culture is a system of symbols, is continuous and acquainted in the process of learning.² It is impossible to live in isolation from culture, it penetrates all spheres of our life.

The term “value” indicates what is important for us, what matters, what is seen as good or bad, important or unimportant. Values tell us about what we believe in and how we evaluate somebody’s behaviour. Values are taught at home, often unconsciously, and reinforced by the society – so we can say that values are generally culturally determined.

The trouble begins with the notice that in different cultures different values dominate which tell us what to do and how to behave.

In this short essay I would like to present where the differences in values collide - taking into account the area of how different cultures treat animals and where misunderstandings might occur.

We have learned what is and what is not appropriately labeled human food. Because of that learning you can experience emotional reactions when you see that what you label nonfood items is used as food in non-western cultures.

Most people categorize animal life into wild animals and domesticated animals. And how do they typically divide domesticated animals in western world? Probably into animals used for food, animals used for sport and recreation, and pets.

Think of a small puppy, a cute, cuddly, warm, loving creature. Most of us see this puppy in the category of pets, for which we relate warm, loving feeling.

¹ Marek Szopski, *Komunikowanie międzykulturowe*, WSiP 2005, p. 10.

² *Ibid.* p. 17.

But now imagine you are on a live animal market and you stand next to a man who fingers this puppy, merely discussing with the dog butcher which bits of the animal tasted best. Disgusting? Unthinkable? It is a pet, not food!

Another example comes from the Arabian world³, where dogs are acceptable as watch dogs and as hunting dogs but are not kept at home as pets. Why not? Because they are seen as unclean and a low form of life. It is very insulting among Arabs to call someone a dog.

To prove how strong are the ideas about which food is acceptable for human consumption and which is not let us refer to the American law: “in 1989, California made it a misdemeanor for any person to sell, buy, or accept, any animal traditionally kept as pet with the intent of killing, the animal for food. Asian-American groups argued that eating dogs and cats is an extreme rarity among Southeast Asian immigrants and called the law racist”⁴.

Nowadays, the attitudes towards animals in China are changing⁵. Until recently, few Chinese regarded animals as pets and many viewed them just as something to eat. It was due to law regulations: raising dogs was banned under the rule of late Chinese leader Mao Zedong⁶ as a bourgeois pastime. It was made legal only a few years ago once living standards rose with the economy. But as the 27 of January 2006 has opened the Year of the Dog, the attitude toward dogs will apparently change: they will be used as an auspicious seasonal gift.

Similarly to China, in today’s Japan⁷ almost everyone associates his or her birth with a particular animal – saying for example, “I was born in the year of horse” – and it is assumed that one’s character and fortune in life are influenced by the animal representative of their birth year.

One could notice that we – the westerners – also possess our zodiac signs among which you can also find animals. But contrary to Chinese or Japanese, our fate is not so strongly determined by our zodiac sign and a fierce belief in the influence of someone’s zodiac sign on their life is more or less seen as a superstition and has nothing to do with religion.

Another example comes from Korea⁸, where we can find two reasons for eating dogs. The practice seems to have originated from famine. Many people used to experience lack of food in spring, some forced into killing and eating their dogs. It is believed that the practice of eating dogs only gained prevalence due to the Korean war and the resulting nationwide starvation. But on the other hand, Korea achieved

³ Fred E. Jandt, *Intercultural Communication. An introduction.*, SAGE Publication, 1995, p. 140.

⁴ Ibid.

⁵ Internet sources (all sources were found on 24-26.03.2006): http://news.bbc.co.uk/go/pr/fr//1/hi/programmes/from_our_own_correspondent/4651950.stm

⁶ http://www.chinadaily.com.cn/english/doc/2006-01/27/content_516194.htm

⁷ <http://web-japan.org/factsheet/flora/culture.html>

⁸ http://www.geocities.com/yoons_choi/koreandogs.html

an economic success in the 80s, which should have stopped this cruel practice. But it did not. The groundless superstition that eating dogs is good for male virility was quickly marketed by dog meat dealers. Over two million dogs a year are killed, based on the belief that eating dog meat invigorates male sexual vitality. For appetite, dog's skin may be burned off with a blow torch, often while the animal is still alive. Many dogs are deliberately put to slow cruel death as a result of the superstition that the more animals suffer, the better the meat becomes.

Of course, there are people and institutions fighting against these practices (e.g. Korean Animal Protection Society, International Aid for Korean Animals) and trying to change the current situation⁹. But contrary to the Californian law mentioned above, the Korean government is going ahead with their plan of legitimizing the dog meat trade through the introduction of a policy on the hygienic control of the dog meat trade, which in turn will greatly encourage dog-eating practice.

Dog-eating evokes really strong objection in our culture but imagine what the Indians feel once they discover our habit of eating beef? From their point of view it is us who are barbaric. Misunderstandings in this field had already happened in 19th century. In 1857¹⁰ sepoys, or Indian soldiers, rebelled against social and religious indignities (remember that since 18th century the British East India Company began taking over much of the subcontinent, manipulating conflicts between local rulers and imposing taxes). The main reason for the rebellion was (the fact) that Indian soldiers were given British ammunition packed in grease wax casings. They believed the British used cow and pig fat to make the cartridges. Since it is against religion to consume beef (for Hindus) and pork (for Muslims) they refused and challenged the British by revolting. Civil discontent spread the Indian Revolt, which was finally suppressed in 1859 by the British government.

Nowadays in India you can find reports on “kukur vivaha”¹¹ (“marriage of dogs”) – during this ceremony children marry dogs “to ward off evil”. Parents of children whose first tooth grows out of the upper jaw perform such marriages “for the peace and welfare of the entire community” because such a growth is considered “inauspicious”.

On the other hand, the opinion of Peter Foster (the Daily Telegraph's South Asia correspondent in New Delhi): “Dogs in India are for kicking, not petting”¹² is confronted with website www.dogsindia.com whose aim is “to bring together all dog enthusiasts in India and all over the world, to share ideas and information,

⁹ <http://www.koreananimals.org/urgentaction.htm>

¹⁰ http://www2.vscs.cc.tn.us/kbell/RegionalNotes/South_Asia.htm

¹¹ http://www.ananova.com/news/story/sm_1297669.html

¹² <http://www.telegraph.co.uk/news/main.jhtml?view=BLOGDETAIL&grid=P30&blog=asia&xmml=/news/2006/01/12/blasia112.xml>

enrich their knowledge about dogs, and work for the betterment of our loyal and affectionate companions”¹³.

As far as the status of dogs in India is concerned, you can say India is a country of contrasts. But the status of cows is unquestionable.

Hindus tend to say¹⁴ that a man who does nothing useful in life but s/he takes care of cows, deserves respect and will rebirth in next life as a human being. To be in cow's service means to be in God's service. A cow is a talisman of good luck, and symbolizes maternal good. It gives five products to people: milk, butter, cheese, urine and excrement. The received fertilizer is used for greasing floors and walls of houses to symbolically “clean” them. The fertilizer might also be formed into round cakes, dried up in the sun and used as fuel. It burns long and some praise the aroma of dishes cooked on this fire...

Nobody dares to kill a cow, even if it is old and unable to work. Cows are let free and we can see them on roads, fields or bazaars. There are no cows in the centres of big cities like Bombay, Calcutta or Delhi, where it has been ordered to remove the saint animals because this lowers the prestige in the eyes of foreigners.

In India the cows' holiness is part of spiritual tradition. Cows join the world of culture and religion and the world of nature. In Europe there is no such a link, culture and nature are opposing. In Christian tradition there is one and only God and no place for reverence for animals. One can find a dove or a lamb in the Bible but only as symbols of superior beings such as angels, Christ, the Holy Ghost, or the God Father – but the animal is never a symbol of holiness itself. Maybe that is why it is so difficult for the westerners to reconcile the holiness with a cow?

And what about the scarabeus – the Egyptian symbol of immortality and resurrection, also a symbol of good luck. People have fewer problems with accepting it as such a symbol although – let's face it – it is only a beetle. But what we have learned about scarabeus is completely different from what we have learned about a cow. Of course, they ARE different, it is enough to take a look, but if you put them in one group of “good luck symbols” which figure would you choose as a small gift for your friend?

Already on the basis of the few given examples it can be seen that knowledge about different customs is necessary when you want to communicate successfully across cultures. But knowledge alone is not enough to achieve understanding. Knowledge reduces stress in new situations and allows you to look at a problem through the eyes of somebody else. But there is no use of knowledge if you are not motivated – motivation here means curiosity, openness and will to contact with other people. With motivation comes the need to get to know more about our interlocutor. Being open, empathic (trying to understand what the other

¹³ <http://dogsindia.com>

¹⁴ <http://archiwum.wiz.pl/2000/00074500.asp>

person feels and thinks) and being able to adapt your behaviour to different situations and people you communicate with, increases your chances for mutual understanding. It is particularly important when representatives of different cultures meet. Our growing experience in contacting people from various parts of the world has already shown us that openness, respect and trust, together with self-esteem and will to cooperate are the best means to ensure respect and recognition for oneself.

The attitude to animals is just a small part of a huge area of the intercultural communication field where misunderstandings might occur. I wanted to present some of the views and how they are culturally affected and thus fulfill (to some extent) one of the conditions leading to understanding: to deliver knowledge. Although personally I cannot agree with the way dogs are treated in Korea because according to the criteria used in my culture it is unacceptable (what in turn places me in the ethnocentric position). I generally opt for cultural relativism, which postulates evaluating cultures according to their own criteria. What is rational for one culture, might be totally irrational for the other. Even if you think that worshipping a cow is an unreasonable idea, once you are in India pay a rupee to feed the animal – if you show respect to another culture it will surely be reciprocated. And a small step forward to better relations will also be made.

Magdalena Fołda

Forma jest przekazem

„(...) Domeny, które powinniśmy badać by zrozumieć funkcjonowanie języka nie leżą w kombinatorycznej strukturze samego języka, a konstrukcjach poznawczych, na których język operuje. Tak długo jak język będzie analizowany jako zamknięta autonomiczna struktura, te domeny pozostaną niewidoczne”

G.Fauconnier¹

Często traktuje się komunikację tylko jako odbieranie kodu, wysłanego przez nadawcę do odbiorcy. Nie analizuje się „środków” jakie są używane w dyskursie, a patrząc na przeszłość i czasy obecne są one nadal głównym instrumentem, nie tylko komunikacji, ale też manipulacji. Owe „środki” można by (choć nie całkowicie) przyrównać do komunikacji niewerbalnej, która jest prelingwistyczna, ewolucyjnie wcześniejsza, jak ukazują D. Sperber i D. Wilson¹, i być może skupienie się na niej pozwoliłoby lepiej, tzn. z większym zrozumieniem, prowadzić dyskurs. D. Sperber bowiem uważa, iż „udaje nam się przekazać znacznie więcej niż kodujemy, i to nie tylko czasami ale przez cały czas”, gdyż „komunikacja między ludzka polega przede wszystkim na inferencji, a język jest tylko dodatkiem”, „można by powiedzieć, że zdolność wnioskowania o intencjach spowodowała zaistnienie języka”². Wnioskowanie, które uważają oni za fundamentalne, opiera się przede wszystkim właśnie na analizie formy przekazu, na tym co za Wittgensteinem można by określić jako „niewypowiedziane”, gdyż, jak ukazują, „wszystkie chwytby są w komunikacji dozwolone”³, a więc powinniśmy bacznie się przyglądać właśnie owym chwytom, ponieważ to właśnie one, a nie sam język-treść przekazu, różnicują znaczenie komunikatu. Dlatego też w niniejszym artykule pragnę przedstawić

¹G. Fauconnier 1997:13 za: J. Szabę, *Znaczenie dane, domyślne, wnioskowane. Rozumienie komunikatów w ujęciu współczesnej pragmatyki języków naturalnych*, s. 1.

²J. Szabę, *Znaczenie dane, domyślne, wnioskowane. Rozumienie komunikatów w ujęciu współczesnej pragmatyki języków naturalnych*, s. 14.

³Tamże, s. 14.

⁴Tamże, s. 14.

komunikację nie tylko jako analizę treści, jak do tej pory się tym zajmowano, ale głównie jako analizę czynników tzw. niewerbalnych, które, moim zdaniem, odgrywają nie mniej kluczową rolę. Owe rozważania są jedynie szkicem możliwości analizowania formy przekazu, pełnią niejako rolę wstępu, postaram się jednak choć trochę zarysować doniosłość wyrażenia M. McLuhana, iż środek, a więc, rzecz by można - forma, jest przekazem.

1. Behawioryzm formy w psychologii

1.1 Forma = komunikacja niewerbalna

Kody niewerbalne służą odzwierciedlaniu stosunku człowieka do jego otoczenia społecznego, samoprezentacji. Odgrywają ważną rolę w rytuałach (powitanie, pożegnanie, immatrykulacje, honorowe wręczanie nagród) oraz podtrzymują komunikację werbalną, czyniąc ją bardziej kompletną.

M. Argyle⁵ twierdzi, że komunikacja niewerbalna jest jedynym środkiem porozumiewania się zwierząt i ma charakter pierwotny, który podlegał przemianom ewolucyjnym. Pies pokazuje zęby na znak gniewu, ale często zwierzęta wykonują ten gest, choć ich zamiarem nie jest wcale gryzienie czy atakowanie przeciwnika. Realizują inny cel – chcą odstraszyć przeciwnika lub podkreślić swój autorytet. Psy doskonale też odczytują niewerbalne komunikaty, nie rozumieją znaczenia słów, a jedynie po tonie głosu interpretują przekaz.

Podobnie rzecz ma się u ludzi. Komunikaty niewerbalne są pewnym sygnałem społecznym kodowanym przez nadawcę i odkodowywanym przez odbiorcę.

Przesłanki niewerbalne pełnią wiele funkcji w procesie komunikacji. Według M. Argyle'a zachowanie niewerbalne służy przede wszystkim a) wyrażaniu emocji (np. gdy zwężamy oczy, opuszczamy brwi, zaciskamy usta – ukazujemy gniew); b) przenoszeniu postawy (np. „lubię cię” – uśmiech; „nie lubię cię” - odwrócenie wzroku, ton głosu staje się bezbarwny) c) informowaniu o cechach osobowości („jestem otwarty” - gesty są szerokie, modulacja głosu podczas mówienia); d) ułatwieniu komunikacji werbalnej (obniżanie głosu i spoglądanie przed siebie, gdy kończy się wypowiedź, by wskazać partnerowi, że teraz on może mówić).⁶ Forma komunikatu może też wskazywać na potwierdzanie bądź zaprzeczanie jego treści, mamy wówczas do czynienia z komunikatem spójnym bądź sprzecznym. Gdy mówimy komuś coś miłego i uśmiechamy się bądź spoglądamy przyjaźnie, nasz komunikat jest spójny, gdy jednak wypowiadamy te same słowa z cynicznym uśmiechem na ustach, zachodzi sprzeczność. Kanał wyrazów twarzy ma najdłuższą

⁵ E. Aronson, T. Wilson, R. Akert, *Psychologia. Społeczna. Serce i Umysł*, Zysk i S-ka Poznań 1997, s. 173-175.

⁶ Tamże, s. 173-175.

historię w badaniach, poczynając od książki Karola Darwina *O wyrazie uczuć u człowieka i zwierząt*, gdzie kluczowa jest teza, iż podstawowe emocje przenoszone za pomocą wyrazu twarzy są uniwersalne – wszyscy ludzie wyrażają lub kodują te emocje w ten sam sposób i wszyscy potrafią je zinterpretować z jednakową dokładnością. Darwin był przekonany, że niewerbalne formy komunikowania są „gatunkowo specyficzne” a nie „kulturowo specyficzne”. Twierdził, że wyrazy twarzy były pozostałościami przydatnych w swoim czasie reakcji fizjologicznych – na przykład, jeśli wczesne hominidy jadły coś niesmacznego, marszczyły nos i wypluwały pożywienie. Darwin przypisywał więc mimice wyrażanie emocji, które mają wartość sprzyjającą przetrwaniu rozwijających się gatunków.⁷

1.1.2 Forma niewerbalna a kultura

Mimika jest z pewnością uniwersalna w przypadku sześciu podstawowych emocji (może tylko one były niezbędne do przetrwania pierwszych ludzi): gniewu, szczęścia, zaskoczenia, strachu, niesmaku i smutku. E. Aronson opisuje badanie, które przeprowadzili P. Ekman i W. Friesen w Nowej Gwinei na plemienu Fore – niepiśmiennym i niemającym dotąd kontaktu z cywilizacją. „Opowiedzieli Fore wydarzenie z emocjonalnym kontekstem, a następnie pokazali im fotografie Amerykanów i Amerykanek wyrażających te sześć emocji. Fore byli dokładni jak ludzie z kręgu kultury Zachodu. Badacze poprosili następnie członków plemienia o zademonstrowanie wyrazów twarzy, które by odpowiadały opowiedzianym historiom. Kiedy wykonane wówczas fotografie pokazano amerykańskim współpracownikom, również prawidłowo zostały odczytane.”⁸ Kultura nie determinuje więc formy wyrażania emocji, a jedynie to, kiedy i jak je ujawniamy.

Ekman i Friesen sądzą, że reguły ujawniania są specyficzne dla każdej kultury i dyktują rodzaj ekspresji, jaki można okazywać. Normy kultury „Zachodu” ograniczają mężczyzn w okazywaniu smutku, płaczu, podczas gdy kobietom nie zabrania się tego, a wręcz jest to wyrazem ich wrażliwości (tu nasuwa się pytanie, czy psychologiczne i komunikacyjne różnice płciowe są biologiczne, czy kulturowe?) W Japonii natomiast reguły te nie pozwalają kobietom ukazywania szerokiego, niepoohamowanego śmiechu, oraz pokrywania negatywnych wyrazów twarzy uśmiechem, a generalnie skłaniają one do rzadszego wykorzystywania ekspresji twarzy niż na zachodzie. Można by się zastanowić, jakie są tego przyczyny, ale niewątpliwie musielibyśmy się cofnąć daleko w historię by zrozumieć przystosowawcze zastosowania takich norm. Wróćmy jednak do mimiki twarzy. Zadziwiające jest to, że nasza mimika zmienia się tak szybko – poniżej dwóch piątych sekundy, a więc poniżej progu zauważalności, a jednak, zapewne podświadomie, przy dobrym wyczuciu kodujemy to w naszych umysłach

⁷ Tamże, s.175.

⁸ Tamże, s.177.

i zazwyczaj należycie interpretujemy emocje naszego partnera⁹. To, że nasz mózg tak doskonale odbiera te sygnały, wskazuje na ogromne znaczenie, jakie ewolucyjnie odgrywała mimika i inne kanały komunikacji niewerbalnej.

1.1.3 Odbiór

Robert Rosenthal¹⁰ przeprowadził badania na temat opracowanego przez siebie tzw. profilu wrażliwości (PONS: Profile of Nonverbal Sensitivity). Polegały one na pokazaniu badanym dwusekundowych klipów nagranych na taśmie video, które przedstawiają zachowania niewerbalne pewnej kobiety, np. wyrazu twarzy. Zadaniem było odpowiedzenie na pytania zadawane na jej temat. Badania te przeprowadzono na setkach osób na całym świecie i stwierdzono zastanawiająco dużą dokładność odpowiedzi. W bardziej współczesnym podejściu do wielokanałowego dekodowania niewerbalnego¹¹ skonstruowano zadanie wymagające odkodowywania komunikatów niewerbalnych i odzwierciedlających rzeczywiste sytuacje życiowe, które należy zinterpretować. Taśmy video składające się na tzw. Zadanie interpretacji społecznej (ZIS) (SIT: The Social Interpretations Task) zawierają dwadzieścia scenek pokazujących naturalne zachowanie niewerbalne¹². Stwierdzono, że ludzie potrafią prawidłowo odczytywać te sytuacje na poziomie wyraźnie powyżej losowego (a więc nie jest to jedynie zgadywanie). I scenkę „*kto jest matką?*” prawidłowo zinterpretowało 64% z ponad 1400 badanych (istniały trzy możliwe odpowiedzi, stąd losowa interpretacja objęłaby jedynie 33% poprawnych odpowiedzi dla każdej). W dalszych badaniach wykorzystujących nagrania ZIS stwierdzono, że ważna, czy też diagnostyczna, informacja jest rozszana w całej scenie¹³. A więc nietypowa jest sytuacja, która zawierałaby jedną znaczącą przesłankę; przydatna informacja werbalna ujawnia się wieloma kanałami. Ułatwia to pracę osobie, która interpretuje: jeżeli nie dostrzeże sygnałów wzrokowych, może uchwycić ton głosu lub niezwykłą gestykulację, by dojść do sformułowania właściwego sądu. Zaobserwowano również, że niektórzy ludzie są szczególnie utalentowani w poprawnym odkodowywaniu przesłanek niewerbalnych. Robin Akert wraz z Abigaile Panter przebadaly różne cechy osobowości, by sprawdzić, czy decydują one o tego rodzaju umiejętnościach. Badania potwierdziły, że ekstrawertycy trafniej od introwertyków interpretują przesłanki niewerbalne (może po prostu dlatego, że sami je częściej stosują). Inny kierunek badań nad wielokanałowością koncentruje się na uzyskaniu odpowiedzi na pytanie:

⁹ Tamże, s. 177-181

¹⁰ Rosenthal, Hall, Di Matteo, Rogers, Archer, 1979 [w:] E. Aronson, T. Wilson, R. Akert *Psychologia ...* s. 177-181.

¹¹ Arche, Alert, 1991 [w:] E. Aronson, T. Wilson, R. Akert, *Psychologia ...*, s. 177-181.

¹² Tamże, s. 177-181.

¹³ Tamże, s. 177-181.

Czy potrafimy określić kiedy inni nas okłamują? Nasza trafność w tej dziedzinie jest wyższa niż losowa (czyli np. gdybyśmy rzucili monetą) ale mamy tendencje do wyjaśniania wątpliwości na korzyść innych, do zakładania, że mówią prawdę (może tak jest wygodniej – przystosowawczo łatwiej – niż bez przerwy zastanawiać się, czy ktoś nas okłamuje, czy nie) ale nawet jeśli badani wiedzą, kto kłamie, nie potrafią określić, co dana osoba odczuwa,¹⁴ a swe osądy wydają na podstawie mimiki. Twarz natomiast – niestety – nie jest dobrym kanałem do rozpoznania kłamstwa; badania wykazują, że najlepiej je „odczytać” (co zresztą wykorzystuje wykrywacz kłamstw) na podstawie sygnałów pochodzących z ruchów ciała i zmian w głosie, przy całkowitym zignorowaniu tych, które są zawarte w kanale mimicznym.

1.1.4 Forma a płęć

Kobiety wykształcają tzw. „*ja współzależne*”, tzn. definiują własną tożsamość poprzez związki łączące je z innymi ludźmi. Istotnym elementem własnego „*ja*” są dla nich relacje (jestem córką Moniki, przyjaciółką Basi itp.) oraz cechy i umiejętności sprzyjające budowaniu tych relacji (serdeczność, wrażliwość na innych itp.) Spełniają się przez dzielenie z kimś i np. tak zwane „babskie pogaduszki” pozwalają kobietom bardziej cieszyć się związkiem i życiem. Kobiety czują potrzebę dzielenia się swym szczęściem i problemami z innymi. Stąd też może ich większe zdolności do odczytywania kodów niewerbalnych. Są bowiem nie dość, że nastawione przede wszystkim na relacje, to jeszcze bardziej ekstrawertywne, częściej się uśmiechają, dotykają, wyraźniej reagują i zadają pytania. Lepiej też odczytują mowę niewerbalną i mają bardziej wyrafinowane i piękne słownictwo, lepszą gramatykę i płynniej mówią.

Mężczyźni wykształcają z kolei „*ja niezależne*” i tym samym definiują swą tożsamość przez oddzielenie własnej osoby od innych, a więc jako niepowtarzalne, autonomiczne jednostki, skłonne i zdolne do samodzielnych działań (jestem inteligentny, pewny siebie, niezależny). Bardziej koncentrują się na zadaniu czy temacie, lepiej też czują się w hierarchiach. Dzieje się tak, być może, przez socjalizację, gdyż już od najmłodszych lat ocenia się chłopców przez to, co zrobili a nie przez to, co powiedzieli. Z tego wynikają może ich gorsze zdolności komunikacyjne. Mężczyźni w sytuacjach komunikacji bardziej rywalizują ze sobą i są bardziej nieufni – stale zwracają uwagę, co się za czymś kryje. Stąd też – w porównaniu z kobietami, nastawionymi na relacje i radzącymi sobie ogólnie lepiej z kodami niewerbalnymi – mężczyźni mają przewagę w odczytywaniu kłamstw. Mówią też głośniej i starają się kontrolować rozmowę. Częściej też

¹⁴ De Paulo, Stone, Lassiter, 1985; Ekman 1985; Knapp, Comadena, 1979; Zuckerman, De Paulo, Rosenthal, 1981 [w:] E. Aronson, T. Wilson, R. Akert *Psychologia ...*, s. 177-181.

dogadują sobie i żartują. Ich wypowiedzi są lapidarne – nie tracą czasu na ustanawianie relacji, w dyskursie najważniejsze są dla nich informacje. Jeśli już poruszają intymne tematy, czynią to rzadko i powierzchownie.¹⁵

Wydaje się, że komunikacja niewerbalna jako forma, jest samospełniającym się prorocstwem – zjawiskiem polegającym na tym, że określone oczekiwania dotyczące innej osoby wpływają na postępowanie względem tej osoby, a to z kolei powoduje, że zachowuje się ona w sposób zgodny z wyjściowym oczekiwaniem¹⁶. Jeśli więc założymy sobie brak sympatii do kogoś, to nieważne, co będziemy mówić (treść) – i tak sposób (forma) przekazu ukaze mu nasz rzeczywisty stosunek do niego i będzie nas odbierał z brakiem sympatii, co potwierdzi tylko nasze pierwotne założenia.

W ujęciu systemowo-pragmatycznym uwzględnia się właśnie wagę formy, a każdy akt komunikowania się ma dwa aspekty – aspekt zawartości merytorycznej i aspekt określania relacji między rozmówcami. W koncepcji Batosna pojęcia te określane są jako *report* i *command*. *Report* to informacje o rzeczywistości – można by posłużyć się tutaj terminem treści przekazu; natomiast *command* to interpretacja aktu komunikacyjnego w odniesieniu do relacji interpersonalnej między nadawcą a odbiorcą – w grę wchodzi tutaj właśnie forma niewerbalna przekazu, czyli to wszystko, co niewypowiedziane, a funkcjonujące i ustanawiające tę relację. Można by tu potraktować formę jako wyrażenie ewokujące – wywołujące, wpływające na interpretację.

2. Forma a filozofia

Po Sokratesie formy retoryczne, tak giętko wykorzystywane przez sofistów, nadały przywiązywaniu wagi do środków, do owego „jak”, pejoratywny charakter. Pejoratywne konotacje posiada samo słowo formalizm, być może nie zawsze w filozofii i sztuce, ale w życiu codziennym (niektórym kojarzy się z biurokracizmem czy dulszczyzną). Natomiast u Arystotelesa forma (*entelechia*) była to niematerialna siła kształtująca celowo materię. Z innej strony traktowali ją Retorycy, dla których była środkiem wyrazu, wpływu, manipulacji. Oscylowali jednak głównie wokół językowej formy wyrazu opracowując np. *officia oratoria*- obowiązki mówcy (Kwintyliana). Dopiero późna refleksja hermeneutyczna zwróciła się ku formie jako czemuś niewypowiedzianemu, intertekstualnemu.

¹⁵ B. Wojcieszke, *Psychologia miłości : intymność, namiętność, zaangażowanie*, Gdańsk GWP 2004, s. 155-250. i *Człowiek wśród ludzi : zarys psychologii społecznej*, Warszawa, Scholar 2002, s. 100-150.

¹⁶ E. Aronson, T. Wilson, R. Akert, *Psychologia ...*

2.1. Działanie. Forma jako możliwość u Wittgensteina

Ludwig Wittgenstein ukazał relacyjność faktów, a więc nierozzerwalne połączenie treści z formą. Forma jest u niego możliwością występowania w stanach rzeczy, czymś, co właśnie kształtuje stany rzeczy – połączenie przedmiotów – relacje. W słynnym zdaniu „o czym nie można mówić, o tym trzeba milczeć” (Was sich in der Sprache ausdrückt, können wir nicht durch sie ausdrücken)¹⁷, ukazuje niewypowiadalność niektórych treści, ale wydaje się, że tylko językowo. Forma bowiem, kształtując ową relację (nadawca-odbiorca), pozwala wyjść poza to, co językowe. Forma jest działaniem, łączeniem, jest ukazywaniem tego „o czym trzeba milczeć”. Daje treści językowej różne możliwości – nie tylko odbioru, zrozumienia, ale także różne możliwości relacji odbiorca-nadawca. Skupienie uwagi właśnie na owej relacji, kształtowanej przez formę przekazu pozwala na lepsze, pełniejsze zrozumienie między uczestnikami dyskursu. Forma odsyła do czegoś, czego nie jesteśmy w stanie powiedzieć, na co nasz język jest często zbyt ubogi, czegoś pozawerbalnego, emocji, relacji. Bo to właśnie forma np. zdrobienia czy tonu głosu, jaki towarzyszy wypowiedaniu słowa ułatwia odczytać relację. Z drugiej strony pozwala też na szybszą i łatwiejszą komunikację (można się odwołać do słynnego przykładu samego Wittgensteina z robotnikiem, który krzyczy „płyta”, a jego interlokutor wie, co ma robić). Treść komunikatu jest ograniczona przez język, który jest subiektywnym światem każdego z uczestników dyskursu, skupienie się na formie łączy te światy, sprawia, że owe „granice języka”, nie tyle przestają istnieć, ale przestają być barierą. Forma kształtuje relację, kształtuje działanie, a sposobu, w jaki to robi, nie jesteśmy w stanie oddać słowami. Pływać nie nauczymy się czytając czy słuchając o pływaniu, a jedynie naśladowując sposób (formę), w jaki inni to robią. Podobnie dziecko uczy się relacji międzyludzkich, naśladowując formy tych relacji, a więc poprzez działanie, używanie formy. Forma jest więc czymś intersubiektywnym, co łączy treść językową z działaniem w relacje i konstytuuje wielość kombinacji.

2.2 Rozumienie i wykładnia. Heideggera ontologia bycia

Heidegger rozwinął, moim zdaniem, myśl Wittgensteina odnośnie relacyjności świata faktów, w swej ontologii fundamentalnej odnoszącej się do bycia, a więc także działania-relacji. Postuluje odejście od tradycyjnej ontologii odnoszącej się do bytów, a przejście do ontologii bycia. Pozostawienie tradycyjnego pytania „co jest” zastępuje pytaniem „jak jest”, a więc „jak istnieje”, zwracając uwagę na fundamentalną rolę relacji. Bycie jest nierozzerwalną, rzec można immanentną, relacją bycia-w-świecie. Dasein, które można by utożsamiać (choć większość się

¹⁷ L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, PWN Warszawa 2000, s. 5.

na to nie godzi) z podmiotem, jest zawsze w-świecie, zawsze w jakiejś relacji do świata i właśnie ta relacja Dasein-świat jest niejako aprioryczna, Dasein bowiem nie może nie być-w-świecie. Dasein stale też interpretuje świat, a w Heideggerowskiej hermeneutyce interpretacja jest rozwinięciem rozumienia – jeśli przyjąć trzy momenty interpretacyjne: *położenie* (Befindlichkeit), *rozumienie* (Verstehen) i *mowę* (Rede), gdzie położenie konstytuuje rozumienie, a rozumienie konstytuuje mowę, sylogistycznie można odczytać, iż interpretacja jest rozwinięciem położenia. Położenie natomiast możemy tłumaczyć jako nastrojenie wyrażane przez formę. W ten sposób każda interpretacja odzwierciedla formę, położenie Dasein. Każdy z nas, w każdym momencie bycia, jest w jakimś nastrojeniu, położeniu i właśnie to nasze nastrojenie wpływa na naszą interpretację rzeczywistości. Zauważmy różnicę w odbiorze świata, gdy jesteśmy w dobrym humorze i kiedy w złym. Czasem odczuwa się to tak, jakbyśmy egzystowali w dwóch różnych światach i może rzeczywiście tak jest, bo jeśli nasze nastrojenie wpływa na rozumienie, czyli odbieranie bycia to może czasem przenosimy się z jednej do drugiej rzeczywistości, gdzie świat jest zupełnie różny i działają na nas inne rzeczy. Być może w odniesieniu do psychologii można by to nazwać hermeneutycznym samospełniającym się proroctwem..

Mowa (treść) więc, tak u Heideggera, jak i w życiu codziennym jest ostatecznym, końcowym ogniwem, momentem w procesie komunikacji, potężny nacisk położony tu jest na owo Befindlichkeit wyrażane przez formę, które determinuje niejako wszystkie następne momenty. Warto się zastanowić nad znaczeniem właśnie Befindlichkeit, które w języku niemieckim oznacza zarówno położenie jak i nastrojenie, zauważamy wówczas jakoby relację między tymi dwoma słowami – relację położenie-nastawienie, nastawienie determinujące położenie i położenie determinujące nastawienie.

Tak więc sytuacja w-świecie, w jakiej znajduje się Dasein wpływa na jego nastawienie, a następnie na interpretację i komunikację, i odwrotnie – nastawienie wpływa na położenie. Nastrojenie to Dasein konstytuuje w odniesieniu do świata, będąc-w-świecie, (Umwelt), robiąc tzw. obchód (Umgang). Świat i jego doświadczanie przez Jestestwo, jest tym, co konstytuuje owo Befindlichkeit, a więc formę wewnętrzną Dasein, Rozumienie to jest zawsze w położeniu i odnosi się następnie do świata relacji społecznych, i zawsze przyjmuje jakąś określoną formę (zewnątrzną), by oddziaływać na inne Dasein. To właśnie owa relacja Dasein-świat, spotkanie Dasein ze światem w odniesieniu do własnego Selbstwelt nadaje formę relacji Dasein z innymi Dasein. Mitwelt-podzielanie świata z innymi-komunikacja z innymi, jest więc rezultatem owego nastrojenia i odniesienia do świata. Forma, która jest wyrazem owego nastrojenia, jest czymś prekomunikacyjnym, prelingwistycznym – czymś wewnętrznym. To ją słyszymy zanim dociera do nas treść przekazu, jest pretekstualna i intratekstualna – wewnętrzną treści. I sposób, w jaki zostanie przedstawiona, wyrażona owa treść, ma pierwszeństwo

w interpretacji. Forma jest niejako ostensją, to ona wskazuje na coś, czego nie wypowiadamy treściowo, na coś, co znajduje się w naszym Selbstwelcie i na coś, czego często nie umiemy językowo wyrazić. Tak więc całe to formalne zaplecze, jak ton głosu, intonacja czy jakikolwiek inny sposób wyrazu, okazuje nasz stosunek często nieświadomy bądź ten, który próbujemy ukryć. Słowo (tworzące treść) to tylko onomasta – coś, co tylko naśladuje, niekiedy nieudolnie, to, co idealnie wyraża forma. Z drugiej strony, forma pełni także funkcję zewnętrzną – oddziałuje na Dasein i pozwala Dasein oddziaływać na innych, ale przede wszystkim tworzyć relacje z innymi Dasein. Forma jest więc tym, co łączy relację Dasein-Dasein, świat-Dasein. Może byłoby już zbytnim nadużyciem, gdyby do tego modelu zastosować dialektykę Hegla, i to właśnie owo tworzenie, podzielenie przez Dasein Mitwelt, a więc wspólnego świata, byłoby zwieńczeniem wszystkich powyższych aktywności. Myślę jednak, że nawet bez dialektyki to właśnie komunikacja, właściwa relacja i relacyjny rozumiejący dyskurs są najważniejsze we właściwym byciu Dasein. Forma jest natomiast tym co łączy Selbstwelt z Mitweltem, a więc kanałem przez który Selbstwelt może się komunikować z innymi Selbstweltami.

2.3 Pytanie o „jak” czyli o formę w interpretacji epidygmaticznej

Interpretacja epidygmaticzna w hermeneutyce pozostaje w nierozzerwalnej relacji z interpretacjami eksplanacyjną (wprowadzenie zrozumienia przez odpowiedź na pytanie „dlaczego”, wywołane przez niedobór sensu – interpretacja rozumiejąca), eksplikacyjną (wyjaśniającą poprzez odwołanie się do źródłowego kontekstu oraz jego implikacji – interpretacja wykładająca), aplikacyjną (zastosowanie powyższych „a więc rozumienia i wykładni”). Pisząc o interpretacji epidygmaticznej nie można nie odwołać się do pojęcia zainteresowania sympoietycznego, które, jak pisze F.Rodi, odwołuje się do pojęcia F.Schlegla i jest „formą kontekstowego oczekiwania, co do sensu, która wypływa z dotychczasowej partycypacji w wiedzy na temat możliwości kształtowania.”¹⁸ Owa partycypacja rozumiana jest jako odnoszenie się do pojęcia „jak”, a więc skupianie się nie na wynikach, a na formie działania, na tym jak coś robimy, jakich środków używamy itd. Owa interpretacja u Rodiego odnosi się to tekstów literackich, wytworów kultury, jednak bez przeszkód możemy ją zastosować także przy interpretacji dyskursu. Owo skierowanie na „jak” jest skierowaniem na formę, jest ukazaniem wagi i oddziaływania pomiędzy rozumieniem, wykładnią i działaniem; ona niejako spaja i umożliwia je wszystkie. Wittgensteinowskie działanie jest nierozzerwalnie powiązane z formą, podobnie Heideggerowskie rozumienie i wykładnia, a to właśnie owo „jak”, ów środek, forma, sposób, technika, jest immanentnie z nimi połączona. Nie ma działania bez formy, bez

¹⁸ F. Rodi, *O kilku podstawowych pojęciach filozofii nauk humanistycznych*, Studia z filozofii niemieckiej T.1, *Hermeneutyczna tożsamość filozofii*, Toruń 1994

tego „jak” działamy (i nieważne jest tu – dobrze czy źle), „jak” wykonujemy coś, owo działanie wpływa na rozumienie i znów nie można rozumieć bez „jak” rozumienia – bez położenia, bez uwzględnienia formy rozumienia, i to właśnie różnicuje owo rozumienie, i na końcu nie ma wykładni bez formy wykładni, bez sposobu, w jaki to prezentujemy, przedstawiamy, ów właśnie sposób odgrywa kluczową rolę. Myślę, że często właśnie tu popełniamy błąd – nie patrząc na środek, na formę, na to „jak” coś jest komunikowane, prezentowane. Owo „jak” odsyła także do sposobu, który determinuje relacje, owo „jak” jest pomiędzy, jest tym, co spaja dwie strony, co jest zawsze między, i może gdybyśmy zwrócili i przywiązywali do tego „jak” większą wagę, nasza komunikacja byłaby pełniejsza i bardziej zrozumiała.

W dzisiejszych czasach po wyjściu z emancypacji modernizmu żyjemy, jak to określał E. Durkheim, „w ciągłym lęku”. Człowiek jest wyalienowany, samotny, ponieważ, jak uznała szkoła frankfurcka, po sakralizacji wartości techniczno-użytkowych została luka, którą obecnie wypełnia tzw. kultura masowa. Kultura masowa, jak ukazuje E. Morin w *Duchu czasu*, jest „efektem dialogu między produkcją a konsumpcją. Jest to dialog nierówny. Dialog już w założeniu między gadułą a niemym (...) konsument nie mówi, słucha i patrzy albo nie chce słuchać ani patrzeć.”¹⁹

Dlatego też odbiorcy pozostała tylko resztką wolności – jak pisze U. Eco w *Kronice globalnej wioski*, „wolność odczytania przekazu w inny sposób”, i chociaż wieloznaczność w masowej komunikacji jest ignorowana, to zawsze obecna. Zależy ona jednak od odbiorcy – czy podda się „narkotycznej bierności”, czy też sam będzie starał się rozszyfrowywać i interpretować kod przekazu. Poddanie się bowiem owej „narkotycznej bierności”, za katastrofistami, pisze U. Eco, jest śmiercią człowieka – „kiedy triumfują mass media człowiek umiera”²⁰ Zatraca, bowiem swoją ludzką swoistość i wartość. Masowość sprawia, że tłum staje się „wielką liczbą ludzi, niezdolnych wyrazić siebie jako istoty ludzkie, ponieważ nie łączą ich ani stosunki właściwe jednostkom ani członkom wspólnoty”, jak trafnie przedstawia to D. Macdonald²¹ „naprawdę nic nie łączy jednego z drugim, więzią jest coś odległego, abstrakcyjnego, nieludzkiego: gra w football czy wyprzedaż w wypadku tłumu, partia czy państwo w wypadku mas. Człowiek masy jest samotnym atomem, takim jak miliony, nie różniącym się od milionów, które składają się na „samotny tłum”, jak słusznie nazywa David Riesman amerykańskie społeczeństwo. Brak między nimi prawdziwego dyskursu, dyskursu opartego na relacji, a nie tylko na czystej wymianie informacji.

¹⁹ E. Morin, *Duch czasu*, Znak, Kraków 1965, s. 63-72.

²⁰ U. Eco, *Partyzantka semiologiczna*, referat wygłoszony na kongresie *Vision '67* Nowy Jork 1967

²¹ D. Macdonald, *Kultura masowa w: Antropologia Kultury*, cz. I red. A. Mencwel, WUW, Warszawa 2003, s. 479-491.

Dlatego więc może powinniśmy powrócić do tego, co naturalne i więcej wagi przykładać do tej pierwotniejszej formy, jaką jest komunikacja niewerbalna, która pozwala nam o wiele lepiej utrzymywać relacje. A tych właśnie brakuje nam w dzisiejszych czasach. Brakuje nam traktowania człowieka podmiotowo, a nie przedmiotowo, jako obiekt mający nam dostarczyć jedynie informacji. Relacja w komunikacji jest bowiem fundamentem, a cała reszta tylko nadbudowa nad nią. Więc zwróćmy uwagę na formę kształtującą tą relację.

Anna Król

Artykulacja i percepcja w perspektywie psycholingwistycznej

Kiedy mówimy o języku, najczęściej mamy na myśli mowę. Bardzo ważnym i godnym omówienia problemem wydaje się relacja myśl – mowa. Ona jest tą, która generuje dalsze pytania: jak to się dzieje, że potrafimy w bardzo krótkim czasie wyrazić swoje myśli, jak dochodzi do „wymiany myśli”, porozumiewania się itd.

Odpowiedzi od dawna poszukuje się w wielu dziedzinach wiedzy i, jak do tej pory, nie udało się jej znaleźć. Główną przyczyną takiego stanu rzeczy wydaje się to, iż problem jest wielowymiarowy. Każda z nauk bada jedną płaszczyznę lub tylko jeden z jej wycinków.

Taką nauką jest psycholingwistyka, która zajmuje się podstawowymi procesami posługiwania się językiem, czyli produkowaniem i rozumieniem zdań danego języka. Jest to nauka stosunkowo młoda, powstała niewiele ponad pięćdziesiąt lat temu (początek lat 50-tych XX wieku). „(...) powstała w poszukiwaniu wyjaśnień zmienności zachowania werbalnego, które nie poddawało się wyjaśnieniom czysto mechanistycznym, statycznym, jakie proponował dominujący ówczesnie behawioryzm.”¹

Odpowiedzi zaczęto szukać w strukturze samego języka, czyli w obszarze badań prowadzonych przez lingwistykę. Dlatego też przyjęło się ten etap rozwoju psycholingwistyki nazywać „lingwistycznym”. Definicja psycholingwistyki brzmiała: “Jest to dziedzina psychologii, która bada realność psychologiczną lingwistycznego bądź logicznego modelu języka.”²

Co to oznacza? Ni mniej, ni więcej tyle, że nauka ta bada ludzkie posługiwanie się językiem, przyjmując założenie o istnieniu zewnętrznego (lingwistycznego, logicznego) modelu języka.

Koncepcją w owym czasie najbardziej znaną był model Chomsky’ego. Jego innowacyjność polegała na tym, że badawczy punkt ciężkości został przesunięty ze statycznego modelu zachowania werbalnego na twórczość językową.

¹I. Kurcz, *Psycholingwistyka a psychologia procesów poznawczych* [w:] *Zagadnienia socjo- i psycholingwistyki*, pod red. A. Schaffa, Zakład Narodowy im. Ossolińskich - Wydawnictwo, Wrocław 1980, s. 39.

² *Ibidem*, s. 39.

Model Chomsky'ego okazał się jednakże niezadowolający, jako że nie był modelem umysłu. W 1966 r. Fodor i Garrett stwierdzili: „Choć nie ma żadnej wątpliwości, iż słuchacz, który zrozumiał zdanie osiąga to poprzez odkrycie jego opisu strukturalnego, to nie ma też żadnego dowodu na to, że procesy, za pomocą których przetwarza on falę akustyczną w ów opis strukturalny są identyczne (lub izomorficzne) z operacjami, jakimi posługuje się gramatyka w celu przekształcenia ciągu aksjomatów w opis strukturalny.”³

Pod koniec lat 60-tych, skierowało to uwagę badaczy na psychologię procesów poznawczych. Przyjęto hipotezę, która zakładała, że model umysłu wyjaśni posługiwanie się przez człowieka językiem. Tym samym rozpoczął się drugi etap psycholingwistyki, zwany etapem „kognitywnym”.

Definicja mówiła wówczas, że psycholingwistyka to „dziedzina psychologii, która zajmuje się procesami przetwarzania informacji językowych przez umysł ludzki.”⁴

Pojawiły się tu dwa pojęcia: *informacja* i *przetwarzanie*.

Informacją jest to wszystko, na czym pracuje układ nerwowy, natomiast pod terminem *przetwarzanie* kryje się cały szereg procesów: odbiór, analiza, interpretacja, kodowanie, przechowywanie, przeróbka, ocena, i wytwarzanie nowych informacji. Jak widać, znaczenie tych terminów jest rozumiane szeroko, a to jednocześnie wyznacza obszar pola badawczego.

W badaniach psycholingwistycznych nad percepcją mowy bardzo ważny jest sam proces artykulacji; jest on niejako podstawą dla wszelkiego rodzaju prac. Dlatego warto przypomnieć, że w wytwarzaniu fal dźwiękowych, głosu, udział biorą trzy układy: oddechowy, fonacyjny i artykulacyjny. Systemy te muszą ze sobą ściśle współpracować, by proces artykulacji przebiegał poprawnie. O właściwościach akustycznych dźwięków decyduje miejsce ich powstawania i sposób, w jaki zostały wytworzone. Realizacja akustyczna nigdy nie jest taka sama, nie ma niezmiennych wzorców.

Ogromne znaczenie ma kontekst, który jest czynnikiem uzmienniającym. Między fonemami języka a ich akustyczną realizacją nie istnieje ściśle przyporządkowanie 1:1. Mowa ludzka jest sygnałem wielokrotnie złożonym, który niesie wiele informacji nieustannie zmieniając się w czasie. Dodatkową trudnością w percypowaniu mowy jest to, że wypowiadamy się w niezwykle szybkim tempie (120- 150 słów na minutę, czyli około 25 – 30 segmentów fonetycznych na sekundę). Te czynniki sprawiają, że mowa potoczna jest sygnałem ciągłym, a jej właściwości są ze sobą ściśle powiązane i nakładają się na siebie.

Ucho rozróżnia wiele setek dźwięków o zróżnicowanych wysokościach, ale szczególnie czułe jest na dźwięk mowy ludzkiej. W jej odbiorze zwracamy uwagę na przekaz językowy, specyficzne cechy głosu nadawcy i jego stan emocjonalny. Mimo że nie są one konieczne do rozpoznawania fonemów (poszczególnych

³ M. Garrett, *Some Reflections on Competence and Performance*, cyt. za: I. Kurcz, *op.cit.*, s. 42.

⁴ I. Kurcz, *Psycholingwistyka a psychologia procesów poznawczych*, s. 42.

dźwięków, które mogą być zidentyfikowane przez użytkowników określonego języka), priorytetem w badaniach nad percepcją segmentów fonetycznych było wyszczególnienie wskazówek akustycznych (acoustic cues), czyli tych aspektów, które są konieczne do zidentyfikowania konkretnego fonemu. (Do prowadzenia takich badań niezbędne jest zaplecze techniczne w postaci m.in. spektrografu oraz syntetyzatora mowy).

Prace nad percepcyjną oceną wskazówek akustycznych prowadzili na początku lat 50-tych XX wieku Franklin Cooper, Alvin Liberman, Pierre Delattre. Przy pomocy syntetyzatora odkryli, iż zrozumiałą mowę można stworzyć z prostych wzorców spektrograficznych – tym samym wykazali, że mowa jest wysoce redundantna. Badania te stanowiły podstawę dla rozwoju późniejszych prac nad percepcją mowy. W eksperymentach wykorzystywano dwie metody: dyskryminację i identyfikację.

Dyskryminacja polega na tym, że zadaniem słuchacza jest określenie, czy dwa zasłyszane przez niego bodźce są takie same, czy różne. Nie musi ich identyfikować ani nazywać, ani określać ich znaczenia. Identyfikacja wymaga od słuchającego nazwania lub określenia natury bodźca, przy czym może on sięgnąć do zasobu własnego słownictwa lub wybrać dla niego nazwę.

Bodźcem mogą być samogłoski, spółgłoski oraz dłuższe segmenty fonemów. Wskazówką akustyczną natomiast jest, między innymi, czas rozpoczęcia dźwięczności, czyli VOT (Voice-Onset-Time), czas między wybuchem (uwolnienie ciśnienia powietrza) a początkiem drgań głosowych wywołanych występowaniem samogłoski.

Na przykład dla sylaby [ti] czas rozpoczęcia dźwięczności wynosi 60ms, natomiast dla fonemu [di] około 10ms. Jest to parametr, który pozwala na rozróżnienie par fonemów [ba]- [pa], [da]- [ta], [ka]- [ga].

Pierwsza ze spółgłosek we wszystkich parach jest spółgłoską dźwięczną – podczas jej artykulacji występują drgania fałd głosowych. Druga natomiast jest głoską bezdźwięczną. Rozróżnienie spółgłosek na dźwięczne i bezdźwięczne jest przykładem zastosowania metody dyskryminacji. Zarówno spółgłoski z pierwszej, jak i z drugiej pary są spółgłoskami zwartymi. Wzorce akustyczne w parach dźwięczne - bezdźwięczne nie są stałe (czego dowiodły badania prowadzone za pomocą spektrogramu). Zmienność ta jest uzależniona od tego, jakiej pary dotyczą oraz ich miejsca w słowie.

Podstawowym rozróżnieniem głosek jest ich pogrupowanie na samogłoski i spółgłoski.

Jak wygląda kwestia percepcji tych elementów?

Samogłoski w zwykłych słowach występują w otoczeniu spółgłosek. W perspektywie akustycznej są one określane przez ugięcia formantów oraz przebiegi ustalone.

Badania nad percepcją samogłosek prowadzili w 1983 roku Jenkind, Edman i Strange. Po przeanalizowaniu wyników sugerowali, że, dla identyfikacji samogłosek, wskazówkami ważniejszymi niż ustalone przebiegi o stałej długości są przebiegi formantów i czas trwania samogłoski. Późniejsze eksperymenty sugerowały, iż mowa ciągła jest odbierana inaczej niż wyizolowane dźwięki, a ustalone przebiegi samogłosek nie mają tak dużego znaczenia w mowie naturalnej, jak zakładano. Również wskazówki akustyczne mogą nie być tak ważne w mowie potocznej, jak się spodziewano.

Obecnie prowadzone są prace, których wyniki mają pozwolić na opisanie właściwości dźwięków mowy naturalnej. Nasza wiedza na temat przetwarzania mowy będzie się zmieniać w miarę postępu prowadzonych badań.

Gdy wziąć pod uwagę percypowanie spółgłosek, sprawa jest jeszcze bardziej skomplikowana, ze względu na to, że charakteryzują się one zarówno mniejszą intensywnością sygnału (tzn. energia akustyczna jest o około 6dB mniejsza niż dla samogłosek) jak i krótszym czasem trwania. Poza tym, spółgłoski zwarte, gdy zostaną wyizolowane, tracą swoją tożsamość, ponieważ są najbardziej zakodowane spośród wszystkich spółgłosek. By mogły zostać właściwie odebrane, niezbędne jest zaistnienie sygnału artykulacyjnego, który jest wynikiem artykulacji spółgłoski zwartej z ugięciami formantów następującej po niej samogłoski. Informacja o tworzącej fonem spółgłosce jest zakodowana w samogłosce, czyli w sąsiednim segmencie. Dzięki transmisji równoległej słuchacz zdobywa informacje zarówno dzięki spółgłosce jak i samogłosce; natomiast o sygnale akustycznym fonemów, w których skład wchodzi pozostałe samogłoski decydują cechy sylab sąsiadujących – zjawisko to nazywane jest koartykulacją. Z jej efektami mamy do czynienia, gdy występuje zgodność między artykułowanymi segmentami, tzn. gdy ruchy języka są takie same przy wypowiedaniu sąsiadujących ze sobą segmentów. Zaistnienie tego zjawiska może stanowić dodatkowe źródło informacji percepcyjnej.

W percepcji mowy ważną rolę odgrywa tempo wypowiedzi oraz czynniki leksykalne i syntaktyczne. Wzrost tempa artykulacji powoduje modyfikację segmentów fonetycznych polegającą na tym, że ulegają one skróceniu. Procesowi temu bardziej podlegają samogłoski – następuje skrócenie iloczasu charakterystycznego dla danej samogłoski, co powoduje zmianę częstotliwości formantów. Zmiana tempa wypowiedzi wpływa również na oczekiwania słuchaczy do tego stopnia, że wraz z modyfikacją tempa percepcja słowa może się tak zmienić, iż słowo to rozpoznawane będzie bądź jako dwa różne słowa, bądź też jako ciągi dźwięku. By odróżnić segmenty bez znaczenia od tych, które to znaczenie posiadają, niezbędne jest odwołanie się do wiedzy semantycznej i składniowej.

Z przeprowadzonych badań (m.in. Miller, Heine i Lichten oraz z późniejszych Pollack i Pickett, 1964) wynika, że percepcja słów jest lepsza, gdy są one prezentowane w zdaniach. W mowie potocznej często pojedyncze wyrazy są

artykułowane niestarannie, co utrudnia percepcję wypowiedzi, lecz wiedza z zakresu semantyki i składni pozwala na rozpoznawanie wypowiedzianych słów.

Przy rozróżnianiu słów posługujemy się dwiema metodami: przetwarzaniem zstępującym (Top-Down), gdzie korzystamy z wiadomości z zakresu semantyki i syntaktyki oraz z przetwarzaniem wstępującym (Bottom Up), opartym na wykorzystywaniu informacji akustycznych.

W latach siedemdziesiątych Waren przeprowadził eksperyment, który miał na celu określenie roli kontekstu w percepcji mowy. Prezentował słuchającym zdanie, w którym pojawiło się słowo – jeden z jego segmentów fonetycznych zastąpiono dźwiękiem przypominającym kasznięcie (dźwięk ten miał takie samo natężenie jak usunięty fonem). Następnie poproszono badanych o umiejscowienie kasznięcia w wysłuchanym zdaniu. Słuchający nie potrafili dokładnie wskazać miejsca, w którym nastąpiło zakłócenie. Co więcej, twierdzili, iż usłyszeli całe słowo, a kasznięcie było jedynie dźwiękiem w tle.

Zjawisko to nazwano „odzyskiwaniem fonemu” (phonemic restoration) – badani odzyskują lub tworzą fonem, którego nie było w sygnale.

Wynikiem przedstawionego wyżej eksperymentu była sugestia, iż w trakcie słuchania zdania nasze oczekiwania modyfikują percepcję. Dzięki temu, że kontekst zdaniowy dostarcza nam wystarczających wskazówek do rozpoznania zakłócanego słowa, nasz umysł automatycznie usuwa zakłócenia, zastępując je odpowiednim fonemem.

Przeprowadzono szereg badań, by dowiedzieć się, jak jest możliwe wykrywanie błędów. Badano percepcję spółgłosek dźwięcznych, nagłosowych, zwartych, szczelinowych, i zwarto-szczelinowych. Wykazano, że wychwytywanie nieprawidłowości jest najłatwiejsze w przypadku spółgłosek zwartych.

Następne eksperymenty polegały na zmianie miejsca, sposobu i dźwięczności w spółgłoskach występujących w nagłosie. Badani najtrafniej wykrywali te błędy, które związane były ze zmianą miejsca artykulacji. Przedmiotem kolejnych badań było sprawdzenie, czy percypowanie błędów jest lepsze w przypadku spółgłosek w nagłosie czy w wygłosie. Stwierdzono, że nieprawidłowości najtrafniej rozpoznaje się w odniesieniu do spółgłosek występujących w nagłosie. Sugerowało to, że słuchacze zwracają większą uwagę na początek wyrazu, gdyż dalsza jego część „dopracowuje się” dzięki pojawieniu się reprezentacji tego słowa w umyśle. W 1980 roku Jakimik i Cole wysunęli tezę, iż do rozpoznawania słów niezbędne jest zaistnienie reakcji między sygnałem dźwiękowym a posiadaną wiedzą. Początkowe dźwięki wyrazu są kluczem do zbioru wszystkich słów, które charakteryzuje ten określony sygnał akustyczny. Następnie wybiera się rozpoznany wyraz. Zidentyfikowanie słowa prowadzi do dalszego rozpoznawania przekazu, tzn. staje się ono źródłem ograniczeń semantycznych i syntaktycznych. Głoski, które są dwuznaczne fonetycznie, percypowane są w oparciu o treść zdania

ramowego; oznacza to, że informacja semantyczna jest decydującą w kwestii interpretacji przekazu.

Na koniec chciałabym omówić pokrótce modele percepcji. Będą to: motoryczna teoria percepcji mowy, analiza przez syntezę, model logiki zbiorów rozmytych, model kohortowy oraz model TRACE.

Autorami motorycznej teorii percepcji byli Liberman, Cooper, Shankeiler i Studder-Kennedy. Miała ona wyjaśnić zmienność zachodzącą między sygnałem akustycznym a jego reprezentacją fonematyczną. Zauważyli oni, że ruchy języka podczas artykulacji sylab, w których występuje ten sam fonem są podobne, natomiast sygnał akustyczny jest różny, a mimo to badani potrafili stwierdzić, iż w każdej z sylab występuje ten sam fonem. Np. mimo że w sylabach [du] i [di] wzorce akustyczne są różne, słuchacze potrafili stwierdzić, że na początku każdej sylaby jest ten sam fonem.

Według pierwotnej wersji teorii, na poziomie motoryki artykulacyjnej istniały niezmienniki, jednak eksperymenty nie wykazały ich istnienia. Późniejsze wersje przyjęły założenie, iż takie niezmienniki istnieją, ale na poziomie neuromotorycznym, czyli wcześniejszym niż motoryka artykulacyjna.

Tak więc głównym założeniem tej teorii jest to, iż odbierane sygnały są interpretowane w oparciu o motorykę ruchów artykulacyjnych, co oznacza, że zachodzi ścisły związek między produkcją a odbiorem mowy.

Należy wyjaśnić, że percepcja mowy uważana jest w tym modelu za zdolność wrodzoną i specyficzną dla gatunku ludzkiego. Nie jest to percypowanie czysto słuchowe, tak jak w przypadku muzyki, gdyż uruchamiane są tu inne procesy oraz posługujemy się odmiennymi kryteriami oceny.

Za pomocą tej teorii (a przynajmniej niektórych jej założeń) próbowano wyjaśnić percepcję kategoryalną oraz twierdzenie mówiące o konieczności wykorzystywania wiedzy artykulacyjnej podczas percepcyjnego przetwarzania mowy. Nie dostarczono jednak zadowalających dowodów empirycznych.

Mimo to model motorycznej percepcji mowy stał się punktem wyjścia oraz źródłem inspiracji dla późniejszych badaczy, podobnie jak model analizy poprzez syntezę.

Ten ostatni zaproponowali w latach 60-tych Stevens (1960, 1967) i Halle (1967). Przyjęli oni założenie, że słuchacz analizuje mowę, syntetyzuje ją, a efekt syntezy porównuje z bodźcem słuchowym. Analiza polega tu na kategoryzowaniu wzorców słuchowych. Na tej podstawie formułuje się hipotezę o reprezentacji wypowiedzi, uwzględniając jej cechy dystynktywne. Jeżeli dana wypowiedź zawiera niezmiennik (cechy fonetyczne nie są silnie uzależnione od kontekstu), wówczas następuje kolejne przetwarzanie, tzn. stawia się kolejną hipotezę, odnoszącą się do reprezentacji charakterystycznych cech wypowiedzi. Po zakończeniu tych operacji następuje syntetyzacja potencjalnych wzorców przez zastosowanie reguł generatywnych. Rezultat porównywany jest z rzeczywistą wypowiedzią na poziomie

neuroakustycznym. Dalej, opis fonetyczny jest przekazywany do układu sterującego i na wyższy poziom analizy językowej. W tym modelu przyjmuje się, iż działa system dopasowywania, tzn. bodziec niejako dopasowuje się do abstrakcyjnych matryc cech dystynktywnych. Nie ma zbyt wielu dowodów empirycznych ani na potwierdzenie tej teorii, ani jej podstawowego założenia o wyjątkowości percepcji mowy. Późniejsze wersje modelu służą wykazaniu, że, bazując jedynie na sygnale akustycznym, można określić (jednoznacznie i niezmiennie) właściwości mowy od analizy przez syntezę, co czyni z niego model abstrakcyjny.

Bardziej współczesnym modelem jest tzw. fuzji logical model, czyli model logiki zbiorów rozmytych. Jego twórcami są Massaro i Oden.

Głównym pojęciem modelu jest prototyp, czyli zbiór klas powiązanych obiektów (wzorów), który integruje wszystkie charakterystyczne cechy. Jest wysoce reprezentatywny, lecz nie jest sztywny i konkretny. Jego cechy mają swoje odpowiedniki w postaci wartości idealnych. Jaką odgrywa rolę?

Model ten opiera się na założeniu, iż percepcja mowy przebiega trójfazowo. Każda z faz jest swego rodzaju operacją: 1) ocenianie cech, 2) integracja cech, 3) podjęcie decyzji.

Aby rozpoznać fonem odbiorca musi wydobyć informację w nim tkwiącą i jednocześnie odwołać się do swojej wiedzy, tzn. do pamięciowej reprezentacji prototypu tego fonemu. Na podstawie takiego zestawienia, cechy zostają ocenione i ustalony zostaje stopień dopasowania. W drugiej fazie następuje integracja cech, której wynikiem jest określenie stopnia podobieństwa danego fonemu do każdego z prototypów. Ostatnim krokiem jest podjęcie decyzji, która nie jest niczym innym, jak oceną zgodności fonemu z prototypem znajdującym się w pamięci. Dzięki temu jesteśmy w stanie oszacować proporcje przypadków, w których fonemy zostają rozpoznane jako jedna z form prototypu. Dopasowywanie fonemów do prototypów odbywa się zgodnie z zasadami integracji logicznej, która oparta jest na rozmytych wartościach logicznych. Zakłada się, że informacja o danej cesze ma postać ciągłą.

Te trzy modele łączy przyjęte założenie podstawowe:

- odnoszą się głównie do percepcji segmentów fonetycznych
- są próbą stworzenia pewnej formy, w ramach której poszukuje się jakiejś odpowiedniości między sygnałami akustycznymi mowy a segmentami fonetycznymi
- nie stosuje się odwołań do składni ani znaczenia podczas identyfikacji segmentów fonetycznych

Dwa kolejne modele mają za zadanie opisać związki i interakcje między procesami rozpoznawania fonemów i rozpoznawania słów, tzn. próbują wyjaśnić, jak to się dzieje, że akustyczny sygnał mowy zostaje przetworzony na reprezentację sensowną wypowiedzi. Te modele to model kohortowy i model TRACE.

Autorem pierwszego z nich jest Marslen-Wilson (i współpracownicy). Teoria ta została oparta na badaniach dotyczących percepcji płynnej mowy, m.in. Cole'a i Jakimika. Model oparty jest na przekonaniu, że proces rozpoznawania słów przebiega w dwóch stadiach. Pierwszy etap to uaktywnienie zbioru („kohorty”), zawierającego wszystkie słowa, które mają taki sam początek. Przyczyną tej aktywacji jest informacja akustyczno-fonetyczna, umieszczona na początku każdego przetwarzanego słowa. W momencie aktywowania się kohorty rozpoczyna się drugie stadium, które polega na wyborze przez eliminację, tzn. wyklucza się słowa, które nie są podobne do rozpoznawanego dopóty, dopóki nie pozostanie tylko jedno. W ten etap zaangażowane są różne dostępne źródła informacji (informacja akustyczno-fonetyczna) oraz wyższe poziomy przetwarzania, które pozwalają na eliminację słów z kohorty ze względu na ich niezgodność semantyczną i syntaktyczną z bodźcem. W pierwszym stadium nie aktywują się żadne inne poziomy przetwarzania.

Ten model został zweryfikowany, a jego zasięg poszerzony tak, by uwzględnił również inne źródła informacji, tj. częstotliwość występowania danego słowa.

Model TRACE bazuje na analogii sieci neuronowych. Informacja przetwarzana przez węzły (jednostki przetwarzające), które są ze sobą powiązane gęstą siecią. Każdemu z węzłów przysługują trzy stany (poziomy): poziom spoczynkowy, poziom aktywacji, próg pobudzenia. Na poziomie aktywacji sprawdza się stopień zgodności między informacją wyjściową a jednostką reprezentatywną dla danego węzła. Jeżeli informacja jest odpowiednia dla węzła, poziom aktywacji wzrasta do momentu, w którym zostanie osiągnięty poziom progowy pobudzenia (jeżeli informacja nie jest odpowiednia dla danego węzła, następuje stopniowe obniżenie aktywacji aż osiągnięty zostanie poziom spoczynkowy). Wówczas aktywizują się węzły z nim powiązane, aczkolwiek mogą one jednocześnie hamować aktywację pozostałych. Te powiązania między poziomami mają charakter pobudzający i dwukierunkowy – oznacza to, że gdy weźmiemy pod rozwagę węzły dla fonemów [b] i [o], wysoce prawdopodobne jest, że pobudzone zostaną takie węzły słowne, dla których prawidłowymi słowami będą wszystkie zaczynające się od sylaby [bo]. Zahamowana jednocześnie zostanie aktywność węzłów dla fonemów podobnych, czyli dla [d] i [p].

Model ten jest obecnie rozbudowywany, modyfikowany i ewaluowany.

Badania psycholingwistyczne wydają się wartościowe dla rozważań filozoficznych, tworzą bowiem ciekawą perspektywę poznawczą – pozwalają na zlokalizowanie źródła zakłóceń w trakcie komunikowania i porozumiewania się.

Psycholingwistyka stanowi źródło inspiracji i punkt wyjścia dla wszelkich rozważań o języku. Mimo że modele percepcji wydają się niemożliwe do zrealizowania w praktyce, stanowią szkielet procesu percypowania mowy.

Juliusz Iwanicki

Kultura materialna Indii we współczesnym świecie komunikacji międzykulturowej

Wybierając zagadnienia do tej pracy świadomie zdecydowałem się na tematykę dość zróżnicowaną. Komunikacja międzykulturowa jest niezmiernie szerokim polem badań, dlatego celowo ograniczyłem się do zbadania, w tym obszarze, jednej z najstarszych cywilizacji świata. Nie dystansując się od przebogatej myśli systemów hinduistycznych chciałem sprawdzić, jak przedstawia się sytuacja Indii w obszarze szeroko rozumianej kultury materialnej. Pojęcie kultury materialnej zaczerpnąłem od Antoniny Kłoskowskiej, która zajmowała się socjologią kultury. Termin ten przeciwstawia się niekiedy kulturze symbolicznej, czasem określa się go także kulturą techniczno-użytkową. Wiąże się z nim interesujące mnie tu również pojęcie cywilizacji.¹ Materialna kultura to konkretne wytwory społeczeństwa. Nazywana także kulturą bytu, cywilizacją, obejmuje działania i wytwory techniczne związane z produkcją, dystrybucją i usługami zaspokajającymi bytowe potrzeby człowieka.²

Wspomniane pojęcie spróbuję zaadaptować i opisać na przykładzie współczesnych Indii.

Badając złożone interakcje pomiędzy wielkimi i różnymi cywilizacjami współczesnego świata, nie sposób pominąć „zaplecza” takich rozważań – wnikliwych studiów nad kulturą materialną danego narodu. Szczególnie istotne wydaje mi się to z perspektywy zachodniej. Jeżeli chcemy skutecznie porozumiewać się z zupełnie nam obcymi kulturami, powinniśmy nie tylko dobrze opanować sferę językowo-symboliczną, ale przede wszystkim zapoznać się z ogromnym tłem takich poszukiwań. Mam tu na myśli wspomnianą kulturę materialną w szerokim znaczeniu. Sądzę, że gdy komunikujemy się z ludźmi z innych kręgów kulturowych, istotną kwestią jest poznawanie nie tylko historycznych dokonań tych cywilizacji, ale także ich współczesnego dorobku. Nie brakuje przecież przykładów istnienia wspaniałych kultur, ale już

¹ http://pl.wikipedia.org/wiki/Kultura_symboliczna, http://pl.wikipedia.org/wiki/Antonina_Kłoskowska

² <http://www.wortal.malbork.pl/prace/213.doc>

wymarłych.³ Niestety, wyścigu materialno-duchowego narodów i kontynentów nie przeżywają wszyscy konkurenci. Chociaż nie jestem zwolennikiem naturalizmu w humanistyce (stosowania takich samych metod badawczych w humanistyce jak w przyrodoznawstwie⁴), skojarzenia z Darwinowską walką gatunków nasuwają się same. Dlatego, moim zdaniem, nie możemy się zatrzymać na poziomie znajomości kultury materialnej. Pozytywna komunikacja międzykulturowa wydaje się sprawą kluczową we współczesnym świecie, w czasach broni masowej zagłady i powszechnej globalizacji. Jednocześnie trudno nam się efektywnie porozumiewać z autochtonami z innych „mikroświatów” bez znajomości ich kultury. Wydaje mi się, że komunikacja międzykulturowa nie może być skuteczna bez podłoża materialno-kulturowego i vice versa. Znajomość kultury materialnej bez prób komunikacji jest wiedzą czysto akademicką, a więc bezużyteczną na polu praktycznym.

Wśród obszernych opracowań z dziedziny tematyki cywilizacyjnej i historiozoficznej niemal zawsze wymienia się prastarą cywilizację hinduską. Zwraca na nią uwagę już Arnold Toynbee w swoim ogromnym dziesięciotomowym „*Studium historii*”⁵ Cywilizacja ta miała szczęście nieprzerwanie trwać i rozwijać się do czasów nam współczesnych (choć rozwój ten nie przebiegał analogicznie do rozwoju cywilizacji Zachodu). Warto od razu zwrócić uwagę na bogatą tradycję kontaktów i komunikacji międzykulturowych. Uważam za interesujący fakt, iż historię Indii dzieli się niekiedy na następujące okresy:

- *prehistoria* - której początek datuje się na około 2300 roku przed Chrystusem. Wtedy to powstały legendarne miasta Mohendźo-Daro i Harappa, do dziś fascynujące archeologów. Na połowę drugiego tysiąclecia datuje się najstarsze, święte teksty religijne – Wedy;
- *okres Indii starożytnych* - trwający od VII wieku przed Chrystusem do VIII wieku po Chrystusie. Zaszło bardzo wiele wydarzeń kształtujących tożsamość kulturową Indii, takich jak powstanie nowych religii (buddyzm, dżinizm), wpływy kultury greckiej, okres panowania cesarza Asioki, powstanie wielkich uczelni;
- *epoka muzułmańska* - zaczęła się dokładnie od pierwszego najazdu muzułmańskiego w 712 roku – nastąpił początek fazy dominacji innych cywilizacji i nowe impulsy kulturowe. Z tego też okresu pochodzą słynna dynastia Wielkich Mogołów i mauzoleum w Tadž Mahal. W siedemnastym wieku przybywają pierwsi Europejczycy - Portugalczycy, Holendrzy, Francuzi;

³ Toynbee oprócz cywilizacji wymarłych i „poronionych” opisuje także cywilizacje wstrzymane w rozwoju – Eskimosów, Osmanów, Nomadów, Spartan i Polinezyjczyków [w:] *Studium historii*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2000

⁴ A. Pałubicka *Naturalizm i antynaturalizm*, [w:] *Filozofia a nauka*, Wydawnictwo PAN 1987,

⁵ Arnold J. Toynbee, *Studium historii*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2000, s. 774., tabela I

- *panowanie brytyjskie* - od połowy osiemnastego wieku brytyjska Kompania Wschodnioindyjska zaczyna stopniowo wypierać innych kolonistów i zdobywać wpływy na całym subkontynencie, do całkowitej niemalże dominacji nad krajem (wątek ten szerzej rozwinę za chwilę). Stopniowe przebudzenie i wyzwalenie się Indii objawiało się na różne sposoby - powstania sipajów, działalność Indyjskiego Kongresu Narodowego, odrodzenie się filozofii indyjskiej, światowa sława Rabindranatha Tagore, Jawaharlala Nehru i innych wybitnych mężów stanu oraz uczonych.⁶

Warto od razu zwrócić uwagę na ogromną mozaikę etniczną tego subkontynentu. Tu można znaleźć korzenie bogactwa tej kultury, a obecnie, niestety, także napięć narodowych.

Jako początek współczesnej historii Indii powszechnie przyjmuje się rok 1947. Brytyjczycy opuszczają kolonię, jednocześnie oficjalnie zostaje proklamowana niepodległość Indii oraz podział kraju na część muzułmańską i hinduską. Tym samym zapoczątkowany został, aż do dziś nierozwiązany, konflikt tych dwóch kultur, także na płaszczyźnie komunikacyjnej. Jest to poważny problem geopolityczny współczesnego świata, ponieważ zarówno Indie jak i Pakistan są w posiadaniu broni atomowej. Piotr Kłodkowski, kierownik projektu badań nad cywilizacjami, w wywiadzie udzielonym pismu „*Nowe Państwo*” uważa, że sytuacja może się gwałtownie pogorszyć „(...) jeżeli Hindusi uznają, że zagrożenie muzułmańskie jest duże, jeśli pogorszą się wyniki ekonomiczne i trzeba będzie szukać wroga wewnętrznego, by uspokoić nastroje, albo gdy nasilą się walki w Kaszmirze lub też zradykalizuje się polityka zagraniczna Pakistanu.”⁷

W tym samym wywiadzie autor książki udziela także wypowiedzi na temat stopniowego usuwania języka angielskiego w tym kraju, do władzy dochodzą tam ludzie nie pamiętający czasów brytyjskich.

Jednocześnie powstało nowe zjawisko społeczne, prawie nieznanne we wcześniejszej historii tego kraju. Mam tu na myśli rozwój nacjonalizmu. Zacytuję inny fragment z tekstu: „(...) fundamentalizm hinduistyczny został wymyślony pod zapotrzebowanie polityczne, jest to w jakiś sposób kopia fundamentalizmu islamskiego (...) jeszcze kilkaset lat temu wyznawcy hinduizmu w ogóle nie mówili o sobie hindusi. Nie istniało poczucie jedności religijnej (...) Fundamentalisci zaś chcą, aby hindusi stanowili jedność, jak muzułmanie.”⁸

W mojej ocenie, nastąpiło istotne przeobrażenie tej kultury. Pacyfistyczny aspekt religii hinduizmu, tolerującej inne wyznania, ustąpił defensywnemu i bojowemu nastawieniu fundamentalistów. Jest to zjawisko groźne dla komunikacji międzykulturowej. Zaobserwował to już Mircea Eliade, rumuński religioznawca,

⁶ *Tablice historyczne*, Wydawnictwo Adamantan, Warszawa 1996, s. 270-272.

⁷ *Pełzająca rewolucja Orientu* - wywiad z Piotrem Kłodkowskim, autorem książki *Wojna światów? O iluzji wartości uniwersalnych*, Znak, Kraków 2002 - *Nowe Państwo* .

⁸ *Ibidem*.

podczas pobytu w Indiach w latach trzydziestych XX wieku. Opisał on liczne krwawe konfrontacje pomiędzy muzułmanami a hindusami, których był świadkiem.⁹ Niestety, korzenie tego konfliktu są stare, sięgają właściwie pierwszych najazdów wyznawców Proroka, a perspektywy rozwiązania tej waśni są, jak dotąd, nikłe. Nieco optymizmu wprowadza fakt, że w ostatnim roku nastąpiło pewne odprężenie stosunków politycznych pomiędzy Indiami a Pakistanem oraz ożywienie wzajemnych kontaktów na szczeblu dyplomatycznym. Być może zwycięży pragmatyzm oraz realizm polityczny, a perspektywa atomowej apokalipsy odstraszy od pochopnych działań zbyt radykalnych polityków obu stron.

W nowszej tematyce cywilizacyjnej Indie odgrywają niesłabnącą rolę. Samuel Huntington, twórca znanej koncepcji „zderzenia cywilizacji”, w swojej klasyfikacji ośmiu współczesnych cywilizacji uwzględnia wiodącą i bezdyskusyjną rolę Indii w dzisiejszej Azji, a nawet na świecie.¹⁰ Podobnie polski badacz Feliks Koneczny przyznaje odrębny cywilizacyjny status Indiom, ale zaznacza, że jest ona „spaczona religią”.¹¹ Koneczny jednak, moim zdaniem, ma podejście zbyt europocentryczne, czego nie widać w pracy Huntingtona. Jednak sam zarzut przesadnej dominacji religii w kulturze Indii wydaje się warty zbadania. W popularnym podręczniku do religii świata brytyjski nauczyciel duchowy Douglas Harding przedstawia następującą opinię o wpływie wyznania hinduistycznego na życie społeczne tego kraju: „Przypatrzmy się Indiom, jakie były przez ubiegłe dwa tysiące lat: kraj, gdzie zawsze występowały obok siebie straszliwa nędza i wyzywające bogactwo; gdzie religia tolerowała kastowy system sztywnych podziałów klasowych z mnóstwem jego niesprawiedliwości i absurdów, a nawet pyszniła się nim; gdzie bodajże nigdy nie było sprawnych i uczciwych rządów (...)”¹²

Harding, mając wysokie poważanie wobec hinduizmu, nie unika tu pewnej stanowczej krytyki jego oddziaływania na życie społeczne. W tym kontekście postęp materialny i reformy społeczne mają małą szansę powodzenia, nie da się tych idei przetransportować na grunt indyjski. Do tego problemu za chwilę wrócę.

Opinia Hardinga, rdzennego Brytyjczyka, nie wydaje się nową obserwacją na przestrzeni dziejów. Refleksje międzykulturowe jeszcze sto lat temu znajdowały się w powiśnikach. Wówczas prymat gospodarczy i militarny Europy nad resztą świata był bezdyskusyjny. Indie określane były mianem „perły w koronie” Imperium Brytyjskiego. Nie były to dobre czasy dla rozwoju dialogu międzykulturowego. Uważam, że jeśli nie istnieje względna równowaga pomiędzy cywilizacjami (do której coraz bliżej we współczesnym świecie), to nie ma

⁹ Mircea Eliade, *Dziennik indyjski*, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999, s. 122-125.

¹⁰ Samuel Huntington, *Zderzenie cywilizacji*, Muza SA, Warszawa 2005, s. 55.

¹¹ Andrzej Piskozub, *Cywilizacje w czasie i przestrzeni*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2000, s. 49.

¹² Douglas Harding, *Religie świata*, Wydawnictwo Wrocławskie 1995, Wrocław, s. 36-37.

warunków do harmonijnej, dwustronnej komunikacji kulturowej. Do połowy XX stulecia dominacja materialna Zachodu nad światem była sprawą oczywistą. Miało to podstawę w określonym światopoglądzie białych ludzi. Inne kultury nie stanowiły wartościowego podmiotu, wartego komunikacji – były raczej sukcesywnie podporządkowywane i reifikowane. Cecil Rhodes pod koniec XIX stulecia pisał: "(...) musimy polityką kolonialną zdobyć nowe ziemie, które przyjmą nadwyżkę ludności i stworzyć nowe rynki zbytu dla towarów produkowanych w fabrykach i kopalniach. Imperium, co zawsze mówiłem, jest problemem żołądka. Jeśli nie chcecie wojny domowej, musicie być imperialistami."¹³

Wiemy, jak potoczyła się dalej historia, wszystkie kolonizacyjne marzenia legły w gruzach w trakcie obu wojen światowych. Wynikają z tego określone wnioski dla badaczy, zainteresowanych komunikacją międzykulturową. Otóż, jak wspomniałem wcześniej, dalekosiężny dialog międzycywilizacyjny wymaga traktowania innych kultur na zasadzie partnerstwa, a nie dominacji i polityki silniejszego. Doskonale to rozumiał Mahatma Gandhi, zafascynowany także Ewangelią (Kazanie na górze) i głoszący wobec kolonizatorów „metodę obywatelskiego protestu bez przemocy”.¹⁴ Prastare, etyczne doświadczenie ludzkości w prawie wszystkich kulturach przemawia za faktem, iż przemoc zawsze rodzi przemoc. Niestety równie stare są niezliczone przypadki łamania tej zasady i dlatego komunikowanie się z innym kulturami, niemal z reguły poprzedzone jest hektolitrami krwi oraz rozlicznymi nacjonalizmami. Nietrudno zrozumieć emocje sipajów, hinduskich powstańców z okresu kolonizacji: „Nie będą tyrani i ciemniejsi rządzą nami (...) Zjednoczymy się do wspólnej ochrony życia, dobra, religii, a przepędzimy Anglików. Niech wszyscy Hindusi i muzułmanie w miarę sił, okazują sobie wzajemną pomoc. Kto stary, niech modli się za zwycięstwo. Kto stary a bogaty – niech ofiaruje pieniądze na świętą wojnę. Kto zdrow i młody – niech wstępuje do wojska.”¹⁵

Można by tu pogłębić refleksje nad konfliktami międzycywilizacyjnym w komunikacji międzykulturowej, wyróżniając na przykład „wojnę sprawiedliwą” i „wojnę imperialną” (koncepcja ta ma korzenie w marksizmie) albo zdecydować się na pełen pacyfizm. Jednak zagadnienie to znacznie wykracza poza obrany przeze mnie nurt rozważań.

Wracając do krytyki stanu współczesnego społeczeństwa hinduskiego - wbrew sceptycznej opinii (którą wyraża także według Hardinga spora część wykształconych Hindusów) - stwierdzam, że współczesna kultura materialna Indii znajduje się w świetnym stanie, co więcej, ma przed sobą doskonałe, bardzo progresywne perspektywy światowe. Indie mają szansę w najbliższym czasie

¹³ Andrzej Leszek Szcześniak, *Historia 1815-1939*, Wydawnictwo Agmen, Warszawa 1998, s. 205.

¹⁴ *Powszechna Encyklopedia Filozoficzna*, T. 3, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2002, s. 682.

¹⁵ Andrzej Leszek Szcześniak, *Historia ...*, s. 207.

osiągnąć pozycję światowego lidera, nie ustępując swojemu rywalowi - „obudzonemu smokowi” - Chinom. Stan ten potwierdza wiele różnorodnych źródeł. Zaczęę od przytoczenia danych, opracowanych przez autorytatywne pismo zachodnie - „The Economist”.¹⁶

Indie w latach 1992-2002 osiągnęły wysoki poziom wzrostu gospodarczego: średnio 6% PKB rocznie (w ostatnich latach jeszcze większy, o czym za chwilę). Liczba ludności sięgnęła w 2004 roku jednego miliarda czterdziestu jeden milionów. Faktem pozostaje, że główny rywal za Himalajami - Chiny, osiągnęły w tym samym czasie jeszcze wyższe wskaźniki gospodarcze i demograficzne. Mimo to uważam, że kraj nad Indusem ma przed sobą lepsze perspektywy globalne. Po pierwsze, w Indiach, mimo wielu niesprawdzonych prognoz, od kilkudziesięciu lat bardzo sprawnie funkcjonuje system demokratyczny. Nie jest to, co prawda, demokracja bardzo zbliżona do zachodnich wzorców, ale w pełni uznawana przez międzynarodowe instytucje. Tymczasem Chiny borykają się z coraz silniejszym problemem perturbacji społecznych i wzrastających w niezwykłym tempie nierówności ekonomicznych na prowincji i w miastach wybrzeża. Chińska partia komunistyczna w zeszłym roku ogłosiła nawet program „schłodzenia” gospodarki, co nie najlepiej świadczy o równowadze między ekonomią tego kraju a reformami społecznymi. Po drugie - Indie nie prowadzą „polityki jednego dziecka”, w przeciwieństwie do swojego sąsiada. Nie trzeba być specjalistą, aby wywnioskować, że już za kilka dekad najprawdopodobniej przejmą pozycję najbardziej zaludnionego kraju na świecie. Po trzecie, Indie, w przeciwieństwie do Chin, wypadają dużo lepiej w obszarze komunikacyjnym. Mam tu na myśli komunikację zarówno na poziomie dyplomatycznym, jak i prawnym i społecznym. Kraj ten nie ma tylu problemów z organizacjami praw człowieka, oraz – co nie jest bez znaczenia – utrzymuje świetne kontakty ze Stanami Zjednoczonymi, czego nie można powiedzieć o rządzie chińskim. W specjalnym, rocznym wydaniu „Polityki” na rok 2006, umieszczono artykuł pod znamienym tytułem *Indie na topie*. Zdjęcie dołączone do artykułu przedstawia spotkanie premiera Indii Singha z prezydentem USA - Bushem. Już pierwszy akapit tekstu budzi bardzo optymistyczne nastawienie badaczy: „W nadchodzącym roku Indie będą się cieszyć na arenie międzynarodowej większym prestiżem niż kiedykolwiek od czasu uzyskania niepodległości w 1947 roku. Utrzymujący się od czterech lat ponad 7-procentowy wzrost gospodarczy budzi respekt. W ciągu następnego półwiecza Indie staną się jednym z najbardziej rozwiniętych i najpotężniejszych politycznie państw świata. Obecna pozycja kraju jest również konsekwencją jego największego osiągnięcia: zachowania demokratycznego systemu politycznego w ubogim państwie o populacji liczącej ponad miliard obywatel.”¹⁷

¹⁶ *Pocket Świat w liczbach*, The Economist, Wydawnictwo Studio EMKA, Warszawa 2005, s. 152.

¹⁷ *Indie na topie* [w:] *Polityka*, wydanie specjalne, nr 1/2006, grudzień 2005-luty 2006, s. 51.

Tak więc, w świetle tych pierwszych opinii, sądzę, iż teza Hardinga o niemożności rozwoju materialnego tego kraju jest albo fałszywa, albo musi być poddana modyfikacji.

Nietrudno odnaleźć inne empiryczne dane świadczące o nowej drodze rozwoju Indii, jest ich bowiem ogromna ilość. W starszym numerze "Polityki" z zeszłego roku zamieszczono interesujący artykuł „*Masala Power*”.¹⁸ Wskazuje się tam na niezwykle prężny rozwój oraz wzrastającą dominację współczesnych Indii w świecie, w tak różnych sektorach i dziedzinach jak: informatyka, hutnictwo, handel, banki, administracja ONZ, medycyna, literatura (Vidiadhar Surajprasad Naipaul zdobył literacką Nagrodę Nobla w 2001 roku) a nawet światowa kuchnia. Zdumiewający, według mnie, jest zasięg tego rozwoju. Jednym spośród znamienitych tytułów w prasie, na jaki się natknąłem, jest „*Subkontynent pracowitych geniuszy*”. Według źródeł Newsweeka: „Największe światowe firmy, jak General Motors, Intel, Motorola, czy Lafarge, w ostatnich 13 latach zainwestowały w Indiach ponad 35 miliardów dolarów, z czego aż 11 w roku ubiegłym.”¹⁹ (dane z roku 2004 - J.I.)

Listę tych osiągnięć można jeszcze poszerzyć. Swoje złote lata przeżywa w tym kraju na przykład przemysł filmowy. Można tu zauważyć, że definicja kultury materialnej jest bardzo pojemna – do konkretnych wytworów społeczeństwa możemy zaliczyć także kinematografię. W „*Stosunkach międzynarodowych*” ukazał się tekst „*Pociąg do Bollywood*”.²⁰ Bollywood to stolica wschodniego „królestwa filmowego”. Sporo obecnie pisze się w prasie kulturoznawczej o fenomenie tamtejszego kina, alternatywnego wobec produkcji amerykańskich z Hollywood. Wskazuje się też wiele czynników powodzenia indyjskich przedsięwzięć kinematograficznych, na przykład brak widocznej przemocy i scen erotycznych, piękna muzyka, bajeczne krajobrazy, a także, jak pisze autor recenzji, „płynące z filmu niesamowite ciepło”. W ostatnich latach do najbardziej znanych wydarzeń filmu indyjskiego na świecie, należały, między innymi, „*Monsunowe wesele*”, „*Czasem słońce czasem deszcz*” czy „*Devdas*”. W rankingu Newsweeka sprzed kilku lat Indie zajęły pierwsze miejsce na świecie pod względem rocznej sprzedaży ilości biletów oraz pierwsze miejsce pod względem ilości wyprodukowanych filmów w roku (która sięgnęła aż 1200, co pozostawia daleko w tyle Stany Zjednoczone, które w 2003 roku wyprodukowały tylko 543 filmy).²¹

Niemalże symbolicznym sygnałem rosnącej roli Indii w świecie współczesnym i rozwoju kultury materialnej tego kraju jest realizowanie planów hinduskiej wyprawy na Księżyc. W „*Przeglądzie*” zawarte są następujące, ciekawe informacje: „Indie (...)

¹⁸ *Masala Power* [w:] *Polityka* - 10 września 2005 roku, s. 48-51.

¹⁹ *Nowa droga do Indii* [w:] *Newsweek* - 20 lutego 2005 roku, s. 61.

²⁰ *Pociąg do Bollywood* - <http://wiadomosci.onet.pl/1109341,2678,4,kioskart.html>
- <http://wiadomosci.onet.pl/1233915,2679,2,kioskart.html> - *Stosunki międzynarodowe*

²¹ *Wielka gra* [w:] *Newsweek* - 26 grudnia 2003 roku, s. 126-127.

już w 2007 roku zamierzają wysłać bezzałogowego satelitę Chandrayaan-1 (znaczy to w sanskrycie: księżycowy statek) (...) Będzie szukał złóż żelaza, aluminium, krzemu i wapnia, które być może zostaną kiedyś wykorzystane podczas kolonizacji Srebrnego Globu. Ekspedycja (...) będzie pierwszą indyjską wyprawą w głęboką przestrzeń kosmiczną. Madhavan Nair, dyrektor Indyjskiej Agencji Badań Kosmicznych głosi, że (...): „Mamy wielką społeczność uczonych i technologię satelitarną. Misja statku Chandrayaan-1 jest zatem dla nas logicznym krokiem.”²²

Jeszcze kilkanaście lat temu jedynymi liczącymi się potęgami w zakresie badań kosmicznych były USA, Rosja i ewentualnie kilka krajów Europy Zachodniej. Obecnie Zachód nie ma już monopolu na eksploatację kosmosu – obok szybkich postępów Chin, w tym zakresie doganiają go także Indie. Kosmos zawsze był symbolem wielkości, nic więc dziwnego, że rządy wszystkich krajów pretendujących do mocarstwowości, dbają o propagandowe i autentyczne sukcesy w tej dziedzinie.

Niestety, szybka modernizacja każdego społeczeństwa prawie zawsze powoduje upadek tradycji lub przynajmniej jej kryzys, wynikający ze zderzenia starych wartości z nowymi ideami. To moment szczególnie ważny dla komunikacji społecznej. Z takich miast, jak Kalkuta czy Delhi pojawiają się następujące doniesienia: „Indie chcą być w awangardzie nowoczesności. Ze świata pełnego telefonów komórkowych, komputerów, gabinetów odnowy dla grubych biznesmenów wykluczono już krowy, które tłumnie wałęsały się po ulicach Delhi. Z kolei dumna Kalkuta podjęła decyzję o pozbyciu się rikszy ciągniętych przez ludzi. „Wielu ludzi Zachodu kojarzy nasze miasto z riksami, żebrakami i trędowatymi, a Kalkuta jest zupełnie inna niż ten skrzywiony obraz, który stworzono” - wyjaśnia Buddhadeb Bhattacharjee, szef (...) rządu Bengalu Zachodniego.”²³

W pracy tej chciałem nakreślić zaledwie szkic współczesnej sytuacji hinduskiej kultury materialnej. Temat jest olbrzymi, a źródła, które przytoczyłem, to wierzchołek góry lodowej, zresztą jak w każdym temacie dotyczącym zagadnień cywilizacyjnych. Polemizuję także z archaicznymi już tezami o zacofaniu tego kraju czy jego nieprzystosowaniu do realiów współczesnego świata. Uważam, że Indie mogą się pochwalić nie tylko wspaniałą filozofią, ale także najnowszymi, imponującymi osiągnięciami ze sfery społeczno-ekonomicznej. Przeczy to również opiniiom, jakoby duchowy klimat Indii nie sprzyjał rozwojowi materialnemu. Ważną sprawą, której w komunikacji międzykulturowej nie da się pominąć, są wzajemne oddziaływania pomiędzy poszczególnymi kulturami. W pracy podkreślałem piętno kolonializmu, jakie Zachód wywarł na azjatyckim Wschodzie, w tym na Indiach. Chociaż przybycie Europejczyków wiązało się z prawie całkowitą dominacją polityczną oraz przemożnym naciskiem kulturowym, to nigdy nie wygasło naturalne źródło indyjskiej duchowości.

²² *Wyścig do księżycy* - <http://wiadomosci.onet.pl/1250801,242,3,kioskart.html>, *Przegląd*

²³ *Z ulic Kalkuty znikną ludzie-konie* <http://wiadomosci.onet.pl/1256743,2678,kioskart.html> - *Le Figaro*

Mimo wszystko, dynamiczny rozwój materialny kraju nad Gangesem ma swoją genezę w impulsach płynących z Europy. Pozostawiam na marginesie pojęciową kwestię terminu „rozwój”, gdyż zaliczanie tego słowa do systemów wartości, według niektórych filozofów, jest specyficzne tylko dla aksjologii Zachodu. Już w Platońskim Timajosie (słynna rozmowa Greków z Egipcjanami), pojawia się myśl, że kultury pozaeuropejskie (w tym wypadku – Egipt) mają inną skalę czasu – cykliczną, a nie linearną. W związku z tym wartością dla nich pozostaje nie zmiana czy ruch, ale właśnie ich przeciwieństwo. Nawet jeśli problem rzeczywiście tak się przedstawia, to pozostaję przy opinii rozdzielenia kultury materialnej i symbolicznej. Konkluzja mogłaby być następująca: Zachód, komunikując się z Indiami (a generalizując – z całym Wschodem), zdominował ich kulturę materialną, a nawet gdy ją stracił, to nadał jej określony kierunek. Natomiast tkanka symboliczno-duchowa Orientu nie uległa prawie żadnemu naruszeniu (czego chyba nie można powiedzieć o chłonnej cywilizacji Zachodu - stąd można by między innymi wywieść popularność buddyzmu w Europie i USA²⁴).

Osobnym tematem do badań pozostaje kwestia, na ile współczesny sukces Indii wynika z rzeczywistego zastosowania myśli i religii hinduistycznej w praktyce działania. Inny złożony aspekt, jakiego nie poruszyłem w tej pracy to problem, czy intensywny postęp cywilizacyjny tego kraju nie zniszczy lub nie zniekształci jednej z najstarszych tradycji kulturowej świata.

²⁴ *Budda uzdrowi zmęczoną Europę* [w:] *Forum* – 7.11-13.11 2005 roku, s. 28.

Marietta Radomska

Zoosemiotics as a new perspective

*If a lion could talk, we could not understand him.*¹

Ludwig Wittgenstein

Introduction

This concise as well as a very famous statement made by Ludwig Wittgenstein in 1958 towards the end of his *Philosophical Investigations*, has given rise to multiplicity of debates and provoked detailed studies on animals, language and subjectivity. Supplemented elsewhere with another Wittgenstein's contention: "to imagine a language is to imagine a form of life"², it fails to become completely clear. However, both quotations make us aware of the role played by our perception of the world and its importance in the process of communication. One has a great opportunity to learn about it when going abroad to a country with completely different traditions from his own – even if he speaks given country's language fluently – he is unable to understand people.

Needless to say that the situation with animals would seem to be the same. They do have a totally different perception of the world, different background rendering them completely different from us in that aspect. Vicki Hearne, a poet, a well-known dog and horse trainer and a student of Wittgenstein's works writes in her *Animal Happiness* (according to the foregoing excerpts): "The lovely thing about Wittgenstein's lion is that Wittgenstein does not leap to say that his lion is languageless, only that he is not talking."³ "The reticence of this lion", she continues, "is not the reticence of absence, absence of consciousness, say, or knowledge, but rather of tremendous presence", of "all consciousness that is beyond ours". As such, speaking language is not an issue in the lion's world – albeit we are still able to communicate – even if we refuse to use the language. Therefore, we should cease to project our language constructions towards the other world and withdraw our specific "human

¹ Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford University Press, Oxford

² Ibidem.

³ Cary Wolfe, *Animal rights*, p. 45.

expectations” and as a result enjoy much more our contact with animal others. Owing to Estonian born German biologist Jakob von Uexküll (1864-1944) and his theory of meaning considering animals as interpreters, every living organism has its *Umwelt*, its subjectively interpreted environment, its phenomenal world. As he wrote in *The Theory of Meaning* dated 1940 (reviewed in 1982): ”Every action that consists of perception and operation imprints its meaning on the meaningless object and thereby makes it into a subject-related meaning-carrier in the respective *umwelt*”⁴. No wonder his work has become inspiration for e.g. Konrad Lorenz, Thomas A. Sebeok, Wilfried Noth, etc. and the growth of the new disciplines such as ethology, biosemiotics, ecosemiotics and zoosemiotics.

The aim of this paper is to gain a brief insight into possibilities of holding intercourse with animal others, mainly considering the issue of zoosemiotics as “the study of the semiotic behaviour of animals, transdisciplinary field of research. Situated between biology and anthropology, it investigates a domain located between nature and culture”⁵ and eventually stating a question of zoomusicology as a field of the latter examining musical aspects of sound or communication produced and received by animals.

Basic distinctions

First and foremost we draw a distinction between disciplines closely connected with each other, i.e. biosemiotics, ecosemiotics and of course, zoosemiotics.

Biosemiotics may be defined as the interdisciplinary study of communication and signification in living systems. As such, it is concerned with all processes going on in animate nature at whatever level, from the single cell to the ecosystem, should be analysed and conceptualised in terms of their character of being sign-processes.⁶ Moreover, it is not one of the biological sub-disciplines but rather it constitutes the theoretical framework for biosciences. In terms of nature’s sign universe, biosemiotics interprets it according to Charles Sanders Peirce’s semiotic tradition, considering a sign as a triadic unity of the sign vehicle, the interpretant and the object. In the biosemiotic perspective, the life sphere is pervaded by *semiosis* (sign processes) and signification. Therefore, anything an organism senses also has some meaning to it (e.g. food, danger) – thus every organism is born into the world of meaning and communication: into *semiosphere*, which constitutes boundary conditions of the *Umwelts* of particular populations as they are to occupy specific

⁴ Jesper Hoffmeyer, *The Semiotic Body-Mind*, [in:] *Cruzeiro Semiótico*, No 22/25, Norma Tasca (ed.) Special Issue in Honour of Professor Thomas A. Sebeok, pp. 367-383. Also available on website: <http://www.molbio.ku.dk/MolBioPages/abk/PersonalPages/Jesper/Semiosic.html>

⁵ Wilfried Noth, *Handbook of semiotics*, Bloomington, Indianapolis: Indian University Press (1990), p. 147.

⁶ Jesper Hoffmeyer, *Biosemiotics*, In: *Encyclopedia of Semiotics*. P.Bouissac (ed.), New York: Oxford University Press, pp. 82-85.

semiotic niches. More to the point, there is an important distinction within biosemiotics between *endosemiotics*, dealing with sign processes in the interior of organisms and *exosemiotics* concerning sign processes between organisms. The one whose work is conceived as the very beginning of biosemiotics is cited above Jakob von Uexküll⁷. Among the pioneers of biosemiotics we should mention also an American linguist and semiotician, Thomas A. Sebeok (1920-2001), acknowledged by his works in zoosemiotics, Gregory Bateson (1900-1980), who concentrated on the issue of communication between animals, people and machines, and Thure von Uexküll (b. 1908) who developed his father's theory and used it for the research in psychosomatic medicine. The term "biosemiotics" has functioned in Russian semiotic literature since 1971 owing to Yuri Stepanov, introduced to international literature in 1986 by T.A. Sebeok, albeit its first use was by E.S. Rothschild in 1962.

Passing on to ecosemiotics, it is widely acknowledged that ecology as a branch of biology, has had an enormous transdisciplinary impact on the wide range of scientific (and not only) fields and resulted in e.g. an ecology of the mind (G. Bateson), ecological literary studies (K. Kroeber), ecological ethology (J. Krebs & N. Davies) or an ecological aesthetics (H. Sturm, H. Schönherr, G. Böhme, M. Krampen)⁸, etc. Among the latter the concept of ecosemiotics emerged as the study of semiotic interrelations between organisms and their environment. It concentrates on *organismus semioticus*, not *homo semioticus*, considering neither arbitrary nor artificial, but natural mediating signs. Furthermore, ecosemiotics attends to pose a question whether it is significant to distinguish between semiotic and nonsemiotic environmental relationships. Thus it would seem to be an approach to semiosis based on a very low "semiotic threshold" between signs and nonsigns. That is the way Winfried Nöth defined the term of ecosemiotics. Yet more recent definitions conceive ecosemiotics rather as a part of semiotics of culture examining human relationships to nature endowed with sign-mediated basis. Therefore, it differs substantially from the biosemiotics which refuses to have any relation with cultural semiotic field.⁹

⁷ Jesper Hoffmeyer, *The Semiotic Body-Mind*, in: *Cruzeiro Semiótico*, No 22/25, Norma Tasca (ed.) Special Issue in Honour of Professor Thomas A. Sebeok, pp. 367-383. Also available on website: <http://www.molbio.ku.dk/MolBioPages/abk/PersonalPages/Jesper/Semiosic.html>

⁸ Winfried Nöth, *Ecosemiotics*, in: *Sign Systems Studies* 26, 1998, pp. 332-343. Also available on website: www.ut.ee/BOSE/noeth.htm

⁹ Kalevi Kull, *Semiotic ecology: different natures in the semiosphere*, in: *Sign Systems Studies* 26, 1998, pp. 350-351. Also available on website: www.zbi.ee/~kalevi/ecosem.htm

Zoosemiotics as an interdisciplinary study

Having drawn basic distinctions between the latest sub-disciplines of semiotics, we may proceed to the issue of zoosemiotics introduced to scientific world by the above-mentioned American linguist, semiotician and of course zoosemiotician, Thomas A. Sebeok, who defined it in his work *Perspectives in zoosemiotics* (1973) as “the discipline within which the science of signs intersects with ethology, devoted to the scientific study of signalling behaviour in and across animal species. The basic assumption of zoosemiotics is that, in the last analysis, all animals are social beings, each species with a characteristic set of communication problems to solve.”¹⁰ Apart from the definition by Winfried Nöth quoted at the very beginning of this paper, we may refer to the one stated by Giuseppe Malacarne (in: Danilo Mainardi, *Dizionario di etologia*, Torino: Einaudi, 1992)¹¹: “zoosemiotics deals with the rules of animal communication by using the theory of information (e.g. mathematic analysis of signals) and the theory of communication. Situated between traditional ethology and sociobiology, it deals with topics of particular interest: 1) the nature of communicative channels (visual, tactile, electric...) in relation with the environment; 2) the meaning of a message in relation with the context in which it is emitted; 3) the ability of social species to construct symbolic languages. The latter shows similarity between zoosemiotics and cognitive ethology.” In fact zoosemiotics fails to be conceived as a discipline with scientific autonomy and full-rights status, especially when compared with other kinds of studies within semiotics, such as biosemiotics or musical semiotics. However, zoosemiotic research has been conducted by scholars belonging to a variety of disciplines, for instance: Heini Hediger, famous zoologist and animal psychologist, or Marc Bekoff, ethologist.

This brings us to the point of another distinction – according to Dario Martinelli – between: ethological zoosemiotics, divided into traditional current, represented by early Sebeok, Lindauer, Lorenzian or behaviouristic traditions and the cognitive one (latest Sebeok, Cimatti and Bekoff); and anthropological zoosemiotics considering semiotic interaction between human beings and other animals, including both cultural and/or sociological genre. Yet we appear to concentrate on the latter, consisting of two sub-categories as well: communicational one referring to human – non-human animal interaction of a communicative type, i.e. intentional, reciprocal and interactive; and significational type. According to Honorata Korpikiewicz¹², what is important is to conduct the research on the issue of understanding and correct interpretation of cause and effect by non-human

¹⁰ Dario Martinelli, *Sebeok 2.0*, on website: <http://www.zoosemiotics.helsinki.fi/intro.pdf>

¹¹ Ibidem.

¹² Honorata Korpikiewicz, *Porozumienie ze zwierzęciem*, in: Honorata Korpikiewicz (red.), *Człowiek, zwierzę, cywilizacja*, Prodruck, Poznań 2001, pp. 35-53.

animals, as well as the way they perceive the cause of phenomena. Still, she emphasizes the ethical and methodological aspect of such observations, which should be made outside the laboratories, in the natural environment.

However, anthropological zoosemiotics of communicational type substantially concentrates on interspecific communication experiments but including simultaneously e.g. human – pets or human – cattle interaction. In accordance with such kinds of experiments, let us mention great apes projects, for instance Gorilla Language Project with its main actor: female gorilla named Koko who has a working vocabulary of over 1000 signs of American Sign Language and understands approximately 2,000 words of spoken English¹³. Apart from the scientific aspect Koko.org is also a foundation raising money for better, i.e. humane treatment of captive animals and increased conservation efforts for those that are free-living. Although the experiment entails some ethical doubts (whether we have the right to make Koko – or any other animal - “more human” than she is), it has helped to change some people’s stereotyped attitude towards animals, their possession of feelings, thought processes, imagination and , moreover, to give awareness of the necessity of the prevention of cruelty to animals as well as conservation and preservation of endangered species.

Passing on to the second branch of anthropological zoosemiotics (significational), one is able to see the difference: here non-human animal itself is a pure source of meaning. Therefore, it has become the object rather than a subject of signification, frequently in myths, tales, as allegories but also in classifications e.g. taxonomy. If we understand ecosemiotics as the study of human representation of nature, we can thus treat this model as an ecosemiotic one. Indeed, we appear to observe another distinction: whereas ethological zoosemiotics has a close relationship with natural sciences, the anthropological is broadly connected with social sciences, also anthrozoology. In consequence, we can see that zoosemiotics is an interdisciplinary study occupying intermediary position between natural and human sciences.

For the purpose of this paper it seems necessary to make a brief reflection on the concept of animal, broadly discussed in the significational area of anthropological zoosemiotics. Still, devoid of any reference to the definitions¹⁴ of “animal” stated in dictionaries. What appears to be significant all scientifically-acknowledged taxonomic classifications place “human being” within animal kingdom, yet it should not surprise anyone. As Thomas Seboek stated, “the animal easily becomes a cultural object, a kind of information that – as a result of given system of socio-cultural values – determines a gap, if not a straight reconfiguration,

¹³ On website: www.koko.org

¹⁴ However, in each of them, the Latin origin is mentioned: “animale” standing for “living, provided with soul”

between signifier and signified.”¹⁵ We can thus deduce that every synonym of “animal” (such as e.g. “beast”) has its full meaning and significance. In that way Dario Martinelli pointed out eight connotations of the word “animal” within western culture. So we can observe animal as “any other animal except humans”, as referred to exclusively human characteristics (human as a “political animal”), to a particularly uncivilised human being, to aggressive and/ or violent attitudes (“cruel beast”), natural and/ or instinctive attitudes, to remarkable physical (mostly sexual) performances, to the ability of human being to adapt to a certain context (“stage animal”) or a zoomorphic non-existent creature (e.g. unicorn). Each case is provided with ethical nuance – it seems easy to conclude that (mostly in first four descriptions) cultural distances between human being and non-human animals with associated with them conventionally negative and unacceptable behaviour. Surprisingly “animal” may be a general word within each community (within one culture) but it becomes a particular one when considered cross-culturally. Furthermore, meaning of this word emerges from a textual and contextual interaction, e.g. mussels are something else for the zoologist and for the gourmet.

Apart from the concept of animal, another interesting issue is the one conceiving forms of human – animal other relationship. It was T. Sebeok who emphasized the importance of a general set of different kinds of motivation that push human beings to interact with other animals, i.e. adaptation (or even anthropisation), progress (scientific/ technological), work (non-human animals as a part of productive cycle), needs (eating, wearing animals), pleasure (exploiting animals in order to satisfy hedonistic wishes – includes: zoos, pets, cartoons, etc.), tradition and culture (religion, myth, etc.) and daily life as a super-category including all other points from the list above. Dario Martinelli in his essay on forms of human-animal relationship broadened the range of possible categories.¹⁶

The question of zoomusicology

Nevertheless we are to proceed now to the issue of a fairly new concept – zoomusicology, the term which for the first time appeared in Francois Bernard Mâche’s essay *Music, Myth, Nature* in 1992. Thus one can see that such research is not well defined yet, has very few scientific precedents and how little has been said about its subject until now. Dario Martinelli, Guest Professor at the Finnish Network University of Semiotics, conducting studies in the zoomusicology, tries to define it as a discipline considering “the aesthetic use of sound communication

¹⁵ Thomas Sebeok, *Come comunicanogli animali che non parlano*, ed. By Susan Petrilli, Edizioni del Sud, Bari 1998, p. 67; quotation available on website: <http://www.zoosemiotics.helsinki.fi/animal.pdf>

¹⁶ On website: <http://www.zoosemiotics.helsinki.fi/animal.pdf>

among animals”¹⁷. He uses “sound communication” instead of “music”, reserving the latter to just human music and “aesthetic” according to recent tendencies to acknowledge the existence of an aesthetic sense in animals. The concept of “aesthetics” constitutes as well the fundamental presupposition for defining music as such. Moreover, Martinelli perceives music as a semantic and syntactic system. If we pose a question about the purpose of such discipline as zoomusicology, F. B. Mâche provides an answer: “if it turns out that music is a wide spread phenomenon in several living species apart from man, this will very much call into question the definition of music, and more widely that of man and his culture, as well as the idea we have of the animal itself.”¹⁸ Scientists reveal quite frequently some new discoveries conceiving e.g. common routes of human music and loud calls of modern apes.¹⁹

Conclusion

It is hard to escape the obvious conclusion that none of examined above disciplines has its full rights status, being defined, provided with its own methodology and considered as an autonomous field of research. Nevertheless, e.g. biosemiotics is conceived as a actual discipline substantially more than zoomusicology. The latter approaches non-human animals from the direction of human sciences, and music – on the contrary – from the direction of natural sciences. That is likely to implicate the changes of perspective and revision of the whole conception of the nature–culture dichotomy, also according to Ch. S. Peirce. Zoomusicology suggests as well that music is not exclusively a human phenomenon, but rather an emotion and instinct-based one, as Dario Martinelli writes. Moreover, he places anthropomusicology within the area of zoomusicology, not in the opposition. Even if we have some reservations towards these new disciplines considering mainly the issue of communication and meaning, especially the latter which is hard to call (an autonomous) discipline, it is difficult to resist the conclusion that new fields of studies encourage progress of human knowledge in studying other animals, the attitude towards them. Considered branches of semiotics change as well as the attitude towards the communication within the natural environment. To conclude, each of conceived disciplines has indeed its positive impact on broadening our perspective.

¹⁷ On website: <http://www.zoosemiotics.helsinki.fi/zm/welcome.htm>

¹⁸ Francois Bernard Mâche, *Music, Myth and Nature or The Dolphins of Arion*, Harwood Academic Publishers, Chur 1992, p. 95; quotation available on website: <http://www.zoosemiotics.helsinki.fi/zm/welcome.htm>

¹⁹ On website: http://www.zoosemiotics.helsinki.fi/zm/music_and_primates.htm