

UNIwersytet IM. Adama Mickiewicza w Poznaniu

---

Instytut Filozofii

# Homo communicativus

Filozofia - komunikacja - język - kultura

1(3)/2008



POZNAŃ 2008

## **HOMO COMMUNICATIVUS**

**Redaktor naczelny:** Emanuel Kulczycki  
**Z-cy redaktora naczelnego:** Łukasz Kłos, Bartłomiej Bączkowski

**Współpraca:** Maciej Szlinder

**Opracowanie techniczne:** Emanuel Kulczycki

### **Wersja elektroniczna**

[www.hc.amu.edu.pl](http://www.hc.amu.edu.pl)

Publikacja dofinansowana przez  
Dziekana Wydziału Nauk Społecznych UAM oraz  
Instytut Filozofii UAM

### **Adres redakcji**

„Homo communicativus”  
ul. Szamarzewskiego 89c  
60-569 Poznań  
e-mail: [hc@amu.edu.pl](mailto:hc@amu.edu.pl)

### **Wydawca**

Zakład Teorii i Filozofii Komunikacji  
ul. Szamarzewskiego 89c  
60-569 Poznań

**ISSN 1896-3099**

**Druk:** Zakład Graficzny UAM; ul. H. Wieniawskiego 1; 61-712 Poznań.  
Poznań 2008, format B-5, nakład 200 egz.

## Spis treści

<i>Słowo od redakcji</i> .....	5
<b>AGNIESZKA JARZEWICZ</b> <i>Semantyczna teoria prawdy a zwrot lingwistyczny</i> .....	7
<b>MICHAŁ WENDLAND</b> <i>Komunikowanie a wymiana informacji – pytanie o zakres pojęcia komunikacji</i> .....	17
<b>EMANUEL KULCZYCKI</b> <i>Status komunikologii - przyczynek do dyskusji</i> .....	27
<b>STANISŁAW KANDULSKI</b> <i>Językowe procesy konstituowania rozumu i wiedzy na podstawie teorii krytycznej szkoły frankfurckiej</i> .....	39
<b>WOJCIECH MICHALSKI</b> <i>Filozofia jako wezwanie do konwersji</i> .....	49
<b>JACEK PODGÓRSKI</b> <i>Główne założenia poznania rozproszonego a sposób opisywania procesów poznawczych w określonej wspólnotocie</i> .....	59
<b>MACIEJ MUSIAŁ</b> <i>Filozofia Richarda Rorty'ego jako spełnienie snów Ludwiga Wittgensteina</i> .....	69
<b>PAWEŁ GAŁKOWSKI</b> <i>Modernity charakter koncepcji wychowania estetycznego Fryderyka Schillera</i> .....	77
<b>ANNA MARIA KUNIKOWSKA</b> <i>Używamy języka czy język nas używa?</i> .....	87

<b>WOJCIECH KOWALCZYK</b> <i>Wywiad z dr Agnieszką Dodą na temat jej pracy doktorskiej: Pośpiech i cynizm. Wokół teorii dyskursów Jacquesa Lacana .....</i>	95
<b>SYLWIA NOWAK</b> <i>Pytanie o etykę pracy .....</i>	103
<b>PAULINA POPEK</b> <i>Performatywność jako sposób organizujący ponowoczesny świat władzy i wiedzy .....</i>	113
<b>MACIEJ WŁODARCZAK</b> <i>Internet jako przestrzeń publiczna, net art jako sztuka publiczna .....</i>	119
<b>MARIANNA SZCZYGIELSKA</b> <i>The Wall Falls – What Next? .....</i>	129
<i>Noty o autorach .....</i>	137

Drodzy Czytelnicy,

Już po raz trzeci możemy oddać w Wasze ręce „Homo communicativusa”. I tak jak praca nad pierwszym numerem była nie tylko przygodą, ale i krokiem w nieznaną, tak praca nad kolejnymi numerami wiąże się z coraz to większym nakładem sił i czasu. Staramy się wciąż podnosić poprzeczkę, aby „Homo communicativus” był ważnym głosem młodych badaczy. Z radością przyjęliśmy zainteresowanie, jakie wzbudził drugi numer pisma. Potwierdza to nie tylko nakład, który rozszedł się błyskawicznie, ale również ilość odwiedzin na stronie internetowej naszego czasopisma. To właśnie dzięki wersji elektronicznej możemy docierać do wielu czytelników, zainteresowanych lekturą „Homo communicativusa”.

Czasopismo naukowe, które publikuje teksty studentów oraz doktorantów, może utrzymywać wysoki poziom dzięki wsparciu doświadczonych pracowników naukowych, którzy bardzo życzliwie pomagają w redagowaniu pisma, poprzez recenzowanie nadsyłanych artykułów czy też cenne wskazówki przekazywane autorom.

Teksty składające się na niniejszy tom są niezwykle zróżnicowane. Jednakże wszystkie wpisują się w profil pisma, który wyznaczony jest przez cztery główne kategorie: filozofię – komunikację – język – kulturę. Niektóre artykuły można nawet połączyć w pary, które przedstawiają wspólne zagadnienia z odmiennych perspektyw.

Artykułem otwierającym jest tekst dr Agnieszki Jarzewicz pt. *Semantyczna teoria prawdy a zwrot lingwistyczny*, nawiązujący m. in. do tekstu Richarda Rorty’ego opublikowanego w poprzednim numerze czasopisma. Również tekst Macieja Musiała, w którym autor próbuje odpowiedzieć na pytanie: czy filozofia Richarda Rorty’ego jest spełnieniem snów Wittgensteina, odnosi się do tez amerykańskiego filozofa.

Zapraszając czytelników do lektury, chcielibyśmy zadedykować niniejszy tom naszemu Przyjacielowi – przedwcześnie zmarłemu – Łukaszowi „Wiśni” Wiśniewskiemu, który nie zdążył ukończyć z nami pracy nad tym numerem. Łukasz był współtwórcą „Homo communicativusa”, wspaniałym redaktorem. To dzięki Niemu mogliśmy opublikować tekst Richarda Rorty’ego i to właśnie On pisał słowa wstępne do Czytelników.

Redakcja



Agnieszka Jarzewicz

---

## SEMANTYCZNA TEORIA PRAWDY A ZWROT LINGWISTYCZNY

Zainspirowana lekturą eseju Richarda Rorty'ego pt. *Wittgenstein i zwrot lingwistyczny*<sup>1</sup> przedstawiam poniżej kontrowersje, jakie wzbudza neo-pragmatyczne ujęcie XX-wiecznego przełomu myślowego w filozofii. We wspomnianym eseju autor niejako przy okazji opisywania różnych sposobów czytania twórczości Ludwika Wittgensteina dał wyraz żywionym przez siebie poglądom na temat języka oraz relacji języka do świata. Poglądy te nawiązują do stanowiska Donalda Davidsona słynącego z wypowiedzi przeczących istnieniu języka. Nic dziwnego zatem, że ocena, jaką Rorty opatrzył zwrot lingwistyczny, nie jest jednoznaczna. Samo zresztą pojęcie tego zwrotu (*linguistic turn*) nie jest bezdyskusyjne; wywołuje spory o to, kogo uznać za jego twórcę czy przedstawicieli. Po szkicowej prezentacji własnego ujęcia zwrotu lingwistycznego, omówię nieco bliżej dwuznaczność oceny, z jaką neopragmatyzm pozwala oszacować jego wartość dla filozofii. Skonfrontuję następnie promowane przez Rorty'ego stanowisko w rzeczony kwestii z osiągnięciami badań semantycznych Alfreda Tarskiego oraz Kazimierza Ajdukiewicza. Uczynię to w tym celu, aby dostarczyć racji dla wniosków, jakie zamierzam wysnuć z przemyśleń nad Rorty'iańskim podsumowaniem jednego z zasadniczych, w moim przekonaniu, rysów filozofii współczesnej.

Osobiście proponuję, by w przebiegu zwrotu lingwistycznego wyróżnić trzy kolejne fazy, adekwatnie do zaproponowanego przez Ch. Morrisa podziału nauki o znakach (semiotyki) na syntaktykę, semantykę i pragmatykę. Wspólne wszystkim zwolennikom zwrotu językowego jest przekonanie, że jeśli filozofia da się kontynuować jako coś merytorycznie istotnego, to tylko po przyjęciu stosownych założeń dotyczących języka. Do sprawców pierwszej, czyli syntaktycznej, fazy zwrotu lingwistycznego należy B. Russell, A. N. Whitehead,

---

<sup>1</sup> R. Rorty: *Wittgenstein i zwrot lingwistyczny*, w: „Homo communicativus”, tłum. D. Łukoszek i Ł. Wiśniewski, 1(2)/2007, s. 13-28.

L. Wittgenstein jako autor *Traktatu logiczno-filozoficznego* oraz liczni przedstawiciele Koła Wiedeńskiego na czele z R. Carnapem, M. Schlickiem i O. Neurathem. Pokładali oni nadzieję w logicznej składni języka, która służyć miała społecznej racjonalizacji poprzez formułowanie reguł poprawnego użycia języka. Prowadzone przez nich badania z pewnością zakorzenione są w intensywnym rozwoju logiki, jaki w drugiej połowie XIX wieku dokonał się za sprawą G. Fregego; można by się nawet pokusić o wskazanie G. W. Leibniza w roli protoplasty XX-wiecznych badań nad składnią języków sformalizowanych. Rorty jednak nie omieszkiał sceptycznie skomentować neopozytywistycznej wiary w rozwiązanie problemów filozoficznych za pomocą syntaktycznej analizy języka: „Ale gdy tylko porzucimy pogląd, że taka składnia istnieje, trudno jest dostrzec, czemu mielibyśmy przyjąć zwrot lingwistyczny”<sup>2</sup>. Ustosunkowanie się do tego komentarza wymaga dopełnienia charakterystyki omawianego zwrotu. Drugą jego fazę można datować od publikacji monografii Alfreda Tarskiego zatytułowanej *Pojęcie prawdy w językach nauk dedukcyjnych*. Wybitny przedstawiciel szkoły lwowsko-warszawskiej opracował dla nauk dedukcyjnych semantyczną definicję prawdy, opartą na rozróżnieniu języka przedmiotowego od metajęzyka, w celu eliminacji semantycznych antynomii powstających w przypadku zdań orzekających o sobie samej prawdziwość lub fałszywość. Utrzymujące bliskie kontakty ze szkołą lwowsko-warszawską Koło Wiedeńskie, pomimo inklinacji ku koherencyjnej teorii prawdy, zgodnie zaakceptowało rehabilitację pojęć semantycznych przez Tarskiego<sup>3</sup>. I wreszcie faza pragmatyczna zwrotu pozwoliła wziąć pod lupę komunikacyjną funkcję języka. Stało się to możliwe po części dzięki zwolennikom filozofii języka potocznego, takim jak G. E. Moore, „późny” Wittgenstein, G. Ryle oraz J. L. Austin, którzy nie godzili się na ignorancję, z jaką pozytywiści logiczni traktowali język potoczny, po części zaś pod wpływem intensywnego rozwoju badań etnologicznych, etno- i socjolingwistycznych. Uzasadnione jest wobec tego odróżnienie w zwrocie lingwistycznym dwóch jego biegunów<sup>4</sup>. Jednym z nich jest przedsięwzięcie logicznej rekonstrukcji w języku sformalizowanym, podejmowane w obrębie syntaktycznego oraz semantycznego nurtu owego zwrotu. Drugi biegun tworzą z kolei badania nad komunikacją werbalną, coraz szerzej uprawiane od połowy zeszłego stulecia. Warto odnotować, że podczas gdy uprzedmiotowienie badawcze języka dokonane z ramienia filozofii analitycznej odbyło się pierwotnie z pominięciem procesu komunikacji, to ustanowienia odrębności przedmiotowej języka jako narzędzia komunikacji społecznej można się doszukać w lingwistyce strukturalistycznej począwszy od F. de Saussure’a. Współcześnie natomiast K. O. Apel uznał, że badanie komunikacji werbalnej odsłania warunki konieczne możliwości poznawczych, co czyni

<sup>2</sup> Ibidem, s. 22.

<sup>3</sup> M. Hempoliński: *Teoria poznania*, w: Z. Cackowski, J. Kmita, K. Szaniawski, P. J. Smoczyński (kom. red.): *Filozofia a Nauka. Zarys encyklopedyczny*, Ossolineum, Wrocław 1987, s. 724-725.

<sup>4</sup> Zob. B. Sierocka: *Krytyka i dyskurs*, Wydawnictwo Aureus, Kraków 2003, s. 241-264.



spojrzenie z perspektywy *linguistic turn* drugim po Kantowskim transcendentalizmem filozoficznym.

Ze swej strony przyjmuję, że zwrot lingwistyczny, będąc konsekwencją filozoficznego wydania zwrotu kopernikańskiego, jest merytorycznie pełnowartościowy, gdy spełnia wymogi stawiane przez filozofię kultury, ta bowiem stanowi wyższą logicznie instancję dla badań nad językiem i komunikacją. Dla jasności dodam, że pojęcie komunikacji definiuję za Jürgenem Habermasem jako proces nastawiony na porozumienie<sup>5</sup>. W nawiązaniu do Johna Austina teorii aktów mowy Habermas ujął działanie komunikacyjne za pomocą pojęcia illokucji<sup>6</sup>. W przypadku, gdy działanie werbalne jest podejmowane ze względu na kalkulację sukcesu, czyli nastawione na efekt perlokucyjny, dana czynność lub ich szereg zyskuje status działania strategicznego, językowo tylko zapośredniczonego. Na mocy przyjętych ustaleń komunikacja nie wymaga, aby odbiorca uznał treści wypowiedziane przez nadawcę za swoje własne, lecz aby rozmówcy rozumieli, co znaczą używane w aktach illokucji wyrażenia. Z tej perspektywy komunikację konstytuuje to, co wspólne: językowe *tertium* interakcji stanowi złożony zespół reguł interpretacji kulturowej – to rodzaj „społecznego kleju” scalającego wspólnotę<sup>7</sup>. Za niezbywalne dla zachowania teoretycznego poziomu badań nad komunikacją werbalną uważam założenia poczynione na gruncie społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury autorstwa Jerzego Kmity. Ideacyjny charakter owej koncepcji nakazuje uznać kulturę oraz jej poszczególne dziedziny, w tym język, za rzeczywistość myślową, tj. zbiór upowszechnionych w danej społeczności przekonań, z których część (normy) wskazuje wartości do realizacji, a pozostałe (dyrektywy) dyktują sposoby osiągnięcia owych wartości<sup>8</sup>.

Ambiwalencja, z jaką Richard Rorty ustosunkował się do zwrotu lingwistycznego, przejawia się w tym, iż z jednej strony zachwalał płynące zeń korzyści, z drugiej zaś uznał, że „(...) nie ma żadnego interesującego sposobu, w jaki problemy filozoficzne jawią się jako problemy języka”<sup>9</sup>. Do zasadniczych zasług zwrotu filozof zaliczył przełamanie dominacji reprezentacjonalizmu obecnego w kartezjańsko-locke’owskim ujęciu języka. To wczesnonowożytne podejście opierało się na przesądzeniu mentalistycznym, że znaczenia są niczym zaślubione słowom idee lub eksponaty zgromadzone w muzeum idei – „egzotyczne byty”, pod którymi widnieją etykiety z nazywającymi je terminami. W ślad za takim wyobrażeniem komunikacja jawi się niechybnie jako wymiana „intensjonalnych bytów”, wydobywanych

<sup>5</sup> J. Habermas: *Teoria działania komunikacyjnego*, tom 1, tłum. A. Kaniowski, PWN, Warszawa 1999, s. 486-487.

<sup>6</sup> J. Austin: *Mówienie i poznawanie*, tłum. B. Chwedeńczuk, PWN, Warszawa 1993, s. 550-708.

<sup>7</sup> Zob. A. Szahaj: *Między romantyzmem a pragmatyzmem*, w: *Między pragmatyzmem a postmodernizmem*, Wydawnictwo UMK, Toruń 1995, s. 160-165.

<sup>8</sup> J. Kmita: *Kultura i poznanie*, PWN, Warszawa 1985.

<sup>9</sup> R. Rorty: op. cit., s. 13.

z umysłu na światło dzienne poprzez przyporządkowanie im odpowiednich słów<sup>10</sup>. Równoległe do tego, jak w słowach dostrzegano – czy to na gruncie racjonalizmu, czy empiryzmu – znaki idei będących jakby „pozorami na scenie wewnętrznego teatru”, wiedzę poczytywano za umysłową reprezentację „świata zewnętrznego”. Według Rorty’ego doniosłość „późnego” Wittgensteina polega na tym właśnie, że przekonuje on do porzucenia idei „punktów stykowych” języka ze światem, dzięki którym język miałby pełnić funkcję przekąźnika wiedzy o rzeczywistości pozaumysłowej i tym samym pozwala rozstać się z metaforą języka uchwyconego „z zewnątrz” czy „z boku”, albo widzianego jakby na przekroju poprzecznym w połączeniu ze światem.

Odnotowanie zasług zwrotu lingwistycznego nie przeszkodziło Rorty’emu w akceptacji przewrotnej tezy Davidsona, niestrudzenie postulowanej przezeń od połowy lat 60. minionego wieku, że mianowicie nie istnieje nic takiego, do czego filozofowie i lingwiści odnoszą się za pomocą terminu „język”, czyli system reguł podzielany przez rozmówców, którzy uprzednio musieli ów konwencjonalny wytwór opanować, aby następnie móc posługiwać się nim w każdorazowym kontakcie komunikacyjnym<sup>11</sup>. Rorty zaakceptował nie tylko przekonanie, zgodnie z którym język pojęty klasycznie jako warunek komunikacji jest ułudą, ale też przekonanie kolejne, towarzyszące pierwszemu, że czymś iluzorycznym jest różnica między znajomością języka, a wiedzą o świecie. Oba przekonania świadczą mają na rzecz twierdzenia, że poznanie jest integralną częścią procesu komunikacji, a podmiot poznania i zarazem podmiot mowy współtworzy prawdę. Davidson radykalnie wyostrzył ów pogląd poprzez taką relatywizację prawdy do każdorazowego kontaktu komunikacyjnego, że nie uwzględnia ona języka jako systemu reguł syntaktyczno-semantycznych, z których pierwsze ustalają m. in. słownik w postaci zbioru wyrażień-typów, drugie zaś przyporządkowują wyrażeniom-typom ich odniesienia przedmiotowe. Brak rekursu do języka pojętego klasycznie w roli narzędzia komunikacyjnego, czyli warunku koniecznego dla porozumienia, idzie w parze z nominalistycznym oraz indywidualistycznym podejściem do języka i komunikacji. Zdaniem Davidsona język ukazany być powinien jako zachowanie społeczne w zakresie wymogu istnienia przynajmniej dwóch osób, stąd jeśli pewna osoba używa jakiegoś języka, znaczy to, że istnieje także ktoś inny, kto jest w stanie dowiedzieć się, o czym ta osoba mówi. Uprzednio nominalizm bronili pozytywiści logiczni, którzy w kontekście sporu o uniwersalia unikali powoływania do życia czegoś, co nie może istnieć poza słowem. Używana ochoczo przez neopozytywistów ockhamowska brzytwa odsłoniła wnet pejzaże *explicite* wyjałowione z abstrakcji. Wiedza organizująca doświadczenie zmysłowe o tyle tylko mogła obejmować formułowaną w terminach ogólnych abstrakcję,

<sup>10</sup> W. V. O. Quine: *Różności. Słownik prawie filozoficzny*, tłum. C. Cieśliński, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000, s. 61-63.

<sup>11</sup> D. Davidson: *A Nice Derangement of Epithaphs*, w: E. LePore (ed.): *Truth and Interpretation; Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, Basil Blackwell, New York, 1996, s. 432-446.

o ile terminom tym odpowiadały jednostkowe przedmioty konkretne. U Davidsona nominalizm przybrał formę skrajną, gdyż został zaprzęgnięty do obrony tezy, że porozumienie wcale nie zależy od mówienia tym samym językiem. Pomimo zgody z Wittgensteinem, iż nie ma języka prywatnego, jeśli miałby to być język rozumiany tylko przez jedną osobę, Davidson niezmiennie unikał odwoływania się w wyjaśnianiu języka do reguł lub konwencji. Przyjął w zamian kryterium zachowania językowego, jakim jest interpretowana forma aktywności, obejmująca myśl i mowę. Rolę warunku koniecznego komunikowania się z innymi pełnią postawy propozycyjalne. Osadzone w kontekście idiosynkratycznej dziedziny mentalnej nominalistyczne pojęcie zachowania językowego stanowi zindywidualizowaną technikę prowadzenia rozmów w zmiennych kontekstach sytuacyjnych. Elastyczna zręczność porozumiewania się wymaga wzajemnej interpretacji, polegającej na obopólnym uzgadnianiu przez rozmówców charakterystycznych dla siebie sposobów mówienia i myślenia. Realizacja pozalingwistycznych intencji odbywa się przy użyciu wypowiedzi zdaniowych jako *tokens*, nie zaś jako *types*.

W rozważaniach nad zwrotem lingwistycznym Rorty po mistrzowsku wyprowadził konsekwencje z nominalistyczno-nihilistycznego podejścia do języka. Zrozumiałe jest wobec tego, iż uznał ów zwrot za pewien zbytek w rozumowaniu – o tyle wszakże pożyteczny, o ile pozwolił przewyciężyć reprezentacjonalizm. Alternatywą dla proponowanego ujęcia języka jest według Rorty'ego upowszechnione w pragmatyzmie stanowisko idealizmu językowego, głoszącego, że przedmioty, do których się odnosimy, są determinowane przez sposoby, w jakie o nich mówimy. Niewątpliwie stanowiska tego bronił ojciec interakcjonizmu pragmatycznego G. H. Mead. Proces komunikacji jawi się w jego twórczości jako czynnik ustanawiający wspólnotę zachowań symbolicznych i zarazem przyczynia się do konstruowania „wspólnego świata”, gdyż w ramach aktywności sensotwórczej wypracowywana jest treść rzeczywistości obiektywnej<sup>12</sup>. Założenie, że poznanie języka idzie w parze z poznaniem rzeczywistości przez ten język oznaczanej, jest również zasadnicze dla W. V. O. Quine'a, którego filozoficzne poglądy świetnie obrazują transformację pragmatyzmu w neopragmatyzm, a przynajmniej pewien etap owej transformacji. Pytanie „co istnieje naprawdę?” traktował on poważnie tylko wówczas, gdy było poddane relatywizacji do określonej formy poznania. Z tej perspektywy prawda ma charakter wewnętrzny, ontologia jest zrelatywizowana do teorii i nie daje się rozwiązać w ramach jakiegś ponadnaukowej refleksji filozoficznej; mówiąc słowami Hilary'ego Putnama, nie jest osiągalne spojrzenie z „wzrynu oka boskiego”, gdyż ponad teoriami nie istnieją żadne absolutnie uprawomocniające normy i żadne nierelatywne fakty, co do których można byłoby się zgodzić niezależnie od używanych schematów pojęciowych<sup>13</sup>. Dlatego też Quine'owska epistemologia znaturalizowana nie rości so-

<sup>12</sup> G. H. Mead: *Umysł, osobowość i społeczeństwo*, tłum. Z. Wolińska, PWN, Warszawa 1975, s. 114.

<sup>13</sup> W. V. O. Quine: *Z punktu widzenia logiki. Dziewięć esejów logiczno-filozoficznych*, tłum. B. Stanosz, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000, s. 29-48; H. Putnam: *Realism with a Human Face*, Harvard University

bie prawa do bycia „filozofią pierwszą”, która byłaby logicznie wcześniejsza od nauki i badałaby naturę świata niezależnie od teorii naukowej, nawet jeśli pytanie ontologiczne uzyskało w jej ramach podwójne rozwiązanie, ponieważ obiektom uznawanym za istniejące w ramach teorii przypisuje się status realny, zaś z perspektywy opisu procesu tworzenia teorii obiektom przysługuje status postulatu. Wszelako Davidson dopatrył się w epistemologii znaturalizowanej „mitu danych”, który funduje wiarę w dualizm schematu pojęciowego i niezinterpretowanej treści oraz implikuje sprzeczną wewnątrznie wersję doktryny relatywizmu pojęciowego. Pozbycie się koncepcji języka jako autonomicznego względem indywiduum schematu pojęciowego, organizującego pole doświadczenia sprawiło, że pewnemu przeformułowaniu uległa koncepcja świata oraz jego powiązania z językiem. Rezygnacja z relatywizacji świata oraz prawdy do schematu pojęciowego umożliwić miała „bezpośrednią” relację pomiędzy światem a użytkownikiem nominalistycznie pojętego języka. Rezultatem pozbycia się koncepcji schematu pojęciowego jest bowiem eliminacja pojęcia odniesienia przedmiotowego i tym samym usunięcie semantyczno-ontologicznej „barykady” między różnymi językami. Davidson uważał, że podobnie jak nie bardzo wiadomo, czym jest znaczenie, tak też nie jest jasne, na czym polega relacja oznaczania (wskazywania odniesienia przedmiotowego). W kontekście tezy o komunikacji bez języka, wspartej tezą o komunikacji bez konwencji znaczeniowych i reguł odniesienia przedmiotowego, prawdziwość zdań interpretowanych zależy wyłącznie od innych zdań powiązanych z nimi w holistycznych kontekstach wypowiedzi. Dlatego kolejnym przejawem idealizmu językowego jest, jak słusznie zauważył Rorty, teza Davidsona, zgodnie z którą większość żywionych przez nas przekonań musi być prawdziwa. Holistyczne ujęcie wiedzy charakteryzuje również poglądy teoriopoznawcze Rorty’ego. Pozostając w opozycji do reprezentacjonalizmu, filozof argumentował na rzecz postulowania obiektów poprzez ich wyodrębnianie ze zbiorów zdań prawdziwych, tworzących określone konteksty wiedzy, poza którymi obiekty te nie istnieją<sup>14</sup>.

W związku z idealizmem językowym nasuwa się pytanie, czy doktryna ta opiera się na poprawnym trybie rozumowania? W celu uzyskania odpowiedzi za konieczne uważam rozważenie rzeczzonego stanowiska w świetle dokonań szkoły lwowsko-warszawskiej, promującej semantyczne osiągnięcia zwrotu lingwistycznego. Pomocny do tego będzie opublikowany pierwotnie w 1948 roku artykuł Kazimierza Ajdukiewicza *Epistemologia i semiotyka*<sup>15</sup>. W tekście znajdujemy odpowiedź na pytanie, pod jakimi warunkami wolno wprowadzać konkluzje metafizyczne z epistemologii. Odpowiedź sformułowana jest w oparciu o dostrzeżoną analogię między teorią poznania i teorią języka. Pytanie

Press, Cambridge, Massachusetts, London 1992, s. 5.

<sup>14</sup> A. Pałubicka: *Holizm pragmatystyczny jako wyraz następnego odczarowania świata*, w: A. Szahaj: op. cit., s. 108-109.

<sup>15</sup> K. Ajdukiewicz: *Język i poznanie*, PWN, Warszawa 2006, s. 107-116.

o warunki wnioskowania ze zdań dotyczących języka o przedmiotach, do których ów język pozwala się odnosić, uzyskało już bowiem odpowiedź w ramach prowadzonych przez Tarskiego poszukiwań warunku adekwatności formalnej definicji prawdy. Warunek ów polega na tym, że z poprawnej formalnie definicji prawdy wynikają wszelkie formuły równoważnościowe według schematu, znanego pod nazwą umowy lub konwencji *T*, która głosi: «„*x*” jest zdaniem prawdziwym w języku *J* wtedy i tylko wtedy, gdy *p*» (np. stąd, że zdanie „śnieg jest biały” jest prawdziwe, można dzięki adekwatnej definicji prawdy wywnioskować, że słońce świeci), gdzie „*x*” reprezentuje cudzysłowową nazwę danego zdania należącego do języka *J*, natomiast *p* stanowi metajęzykowy przekład zdania „*x*”<sup>16</sup>. Adekwatna definicja prawdy stanowi więc swego rodzaju pomost umożliwiający przejście od wypowiedzi o wyrażeniach do wypowiedzi o rzeczach, których wyrażenia te dotyczą. Aby jednak móc skorzystać z tego pomostu, musimy dysponować metajęzykiem zawierającym język przedmiotowy. Oznacza to dla logiki języka niezbywalność semantyki, ponieważ obejmuje ona – w przeciwieństwie do syntaktyki – poza nazwami wyrazów języka przedmiotowego także same wyrażenia tego języka. Hipoteza postawiona przez Ajdukiewicza jest następująca: jeśli na gruncie teorii poznania przyjmiemy analogiczny do sformułowanego przez Tarskiego rygor zachowania warunku przejścia od wypowiedzi dotyczących wyrazów do wypowiedzi o rzeczach, o jakich wyrażenia te pozwalają mówić, to z twierdzeń dotyczących myśli wydedukujemy twierdzenia o rzeczach, do których myśli się odnoszą, zawsze i tylko wtedy, gdy w skład naszego metajęzyka wchodzi poza nazwami myśli także wyrażenia dotyczące myślanych przedmiotów. Nie dysponując w refleksji epistemologicznej semantyką języka przedmiotowego, możemy tymczasem posługiwać się jedynie nazwami wyrazów pochodzących z języka przedmiotowego, a nie samymi wyrażeniami. Innymi słowy, chcąc w teorii poznania posłużyć się wypowiedziami o przedmiotach poznania badanego na gruncie danej teorii, nie należy ograniczać logiki języka do syntaktyki. Niemożność ingerowania w tezy egzystencjalne języka przedmiotowego z pozycji syntaktycznych, a także zasada, że tezy sformułowane na gruncie metajęzyka wyposażonego w semantykę, każdorazowo rozstrzygane być muszą dosłownie, czyli zgodnie z regułami rządzącymi przedmiotowym trybem wypowiedzi – nie dopuszczają do metajęzykowej negacji tez egzystencjalnych badanego języka. Prześledzoną powyżej argumentację Ajdukiewicz skonkludował twierdzeniem, że ze względu na wymóg stosowania się do reguł języka przedmiotowego włączenie semantyki do teorii poznania czyni z badacza realistę. W grę wchodzi tu realizm semantyczny, nie zaś naiwny.

Wywody Ajdukiewicza antycypują krytykę fragmentarycznej adaptacji dziedzictwa Tarskiego uprawianej od wielu dekad w łonie amerykańskiego pragmatyzmu i przyjmującej postać semantyki „dyskwotacyjnie” rozumianej prawdy. Po

<sup>16</sup> A. Tarski: *Pisma logiczno-filozoficzne. Prawda*, t.1, tłum. J. Zygmunt, PWN, Warszawa 1995, s. 10.

pierwsze, adekwatna definicja prawdy przeznaczona jest dla sformalizowanych języków nauk dedukcyjnych. Natomiast Davidson za Quine'em wykorzystał konwencję *T* do empirycznych badań nad językiem naturalnym. Dzięki zrelatywizowaniu prawdy do takich parametrów aktu mowy, jak osoba, zdanie i czas, Quine „uwrażliwił” prawdę na kontekst komunikacyjny. W ten sposób konwencja *T*, podająca oryginalnie warunek formalnej adekwatności definicji prawdy, została użyta jako definiens prawdy, skrojonej na miarę indywidualnego użytkownika języka i dostosowanej do zmiennych kontekstów sytuacyjnych. Po drugie, koncepcja „dyskwotacyjnie” pojętej prawdy nie była zamierzeniem Tarskiego; dążył on do uzyskania pojęcia prawdy w sensie klasycznym. Na mocy konwencji *T*, która stwierdza, że „zdanie „*x*” jest prawdziwe, gdy jest tak, jak to zdanie głosi”, podana definicja stanowi eksplikację Arystotelesowskiego pojęcia prawdy<sup>17</sup>. Tarski chciał wstępnie podać warunek tylko adekwatności pojęcia prawdy; sama definicja tego pojęcia posługuje się pojęciem spełniania i warunek ów spełnia. Tymczasem w obrębie pragmatyzmu, poczynając od Quine'a, warunek adekwatności definicji prawdy przyjmowany jest za wystarczający definiens tego pojęcia i lekceważy się zupełnie wzniesione wokół niego „teoretyczno-abstrakcyjne rusztowanie”<sup>18</sup>.

Semantyka „dyskwotacyjnie” ujętej prawdy zakłada, że w równoważnościowej formule «„*x*” jest zdaniem prawdziwym w języku *J* wtedy i tylko wtedy, gdy *p*» zmienna *p* reprezentuje warunki prawdziwości zdania „*x*”, w których wyraża się znaczenie, dzięki czemu wykonalna stała się konstrukcja teorii znaczenia nie odwołująca się do pojęcia znaczenia. Pojęcie prawdy uzyskuje sens „dyskwotacyjny” poprzez usunięcie cudzysłowu w powyższej równoważności, co sprawia, że możliwe jest przejście od metajęzyka operującego cudzysłowową nazwą zdania do stwierdzanego przezeń stanu rzeczy. Przystylizowane w ten sposób pojęcie prawdy wyraża akceptowalność zdania i sprawia, że metajęzykowe wyrażanie asercji sprowadza się do oznajmującego wygłoszenia stwierdzenia pochodzącego z języka przedmiotowego. Symbolizowane przez zmienną *p* warunki prawdziwości zdania „*x*” stanowią jednak wiedzę własną interpretatora o tym, jak „rzeczy mają się w świecie”. Usunięcie cudzysłowu, jakim opatrzone jest w powyższej formule zdanie języka przedmiotowego, służy wykryciu warunków prawdziwości wypowiedzi mówcy dzięki ulokowaniu przez interpretatora przekładanego zdania w obrębie jego własnej wiedzy. „Dyskwotacyjnie” rozumiane pojęcie prawdy orzekane jest z perspektywy osoby pierwszej i pozwala na dokonanie zabiegu przekładu homofonicznego, za pośrednictwem którego interpretator wyrokuje o trafności relacji między przekładanymi wypowiedziami a tym, co uznaje on za „świat wspólny”. Pojęcie to stanowi narzędzie służące realizacji „zasady życzliwości” (*principle of charity*), zgodnie z którą „(...) jeśli chcemy zrozumieć innych, musimy, czy się nam to po-

<sup>17</sup>A. Tarski: op. cit., s. 292-332; zob. też M. Przełęcki: *Prawda*, w: Z. Cackowski, J. Kmita, K. Szaniawski, P. J. Smoczyński (kom. red.), op. cit., s. 506-513.

<sup>18</sup>J. Kmita: *Jak słowa łączą się ze światem*, Wydawnictwo IF UAM, Poznań 1998, s. 98-110.

dość, czy nie, przyjąć, że w większości spraw mają oni rację<sup>19</sup>. Przyznanie racji zakrojonej granicami zdrowego rozsądku ma być z tego powodu konieczne, że zapewnia inteligibilność atrybucji przekonań. Odwołanie się do holistycznego schematu przekonań ma pomóc uargumentować twierdzenie, w myśl którego nie jest możliwe, by wszystkie czy nawet większość przekonań o tym, co istnieje w świecie, była fałszywa. Jeśli interpretator uznałby, że osoba interpretowana myli się w sposób całościowy, tkwi w całkowitym błędzie, wówczas stanąłby wobec niemożności rozszyfrowania jakiejkolwiek wypowiedzi tej osoby. Poprzez „zasadę życzliwości”, realizującą idee semantyki „dyskwotacyjnie” ujętej prawdy, interpretacja implikuje racjonalizację partnera dialogu w świetle przypisywanej mu holistycznie spójnej sieci treści propozycjonalnych, która podlega przekładowi na własny system pojęć i przekonań interpretatora.

Z powodu mistyfikacji polegającej na wzięciu za sąd języka przedmiotowego czegoś, co nim nie jest, podejrzenie o niepoprawny tryb postępowania badawczego idealistów pozostaje w mocy, o ile oczywiście doktryna idealizmu językowego idzie w parze z „dyskwotacyjnym” rozumieniem prawdy. Czy w takim razie uzasadniona jest postawa sceptyczna w stosunku do pojęcia zwrotu lingwistycznego? Czy słuszne jest powątpiewanie o istnieniu składni logicznej języka w obliczu trudności metodologicznych, na jakie naraża brak pełnej zgodności z semantyczną koncepcją prawdy? Samo zanegowanie języka jako podzielanej w komunikacji struktury reguł lub konwencji, budzi wciąż uzasadnione wątpliwości, a semantyczna definicja prawdy okazuje się próbą ognia dla koncepcji komunikacji interpersonalnej, także w badaniach nad poznaniem. Jeśli bowiem nie czyni się zadość całościowym ustaleniom Tarskiego co do semantycznej definicji prawdy, to zgodnie z argumentacją Ajdukiewicza, w rezultacie poszukiwań epistemologicznych gwarancji dla zrównania świata z logicznym czy psychologicznym korelatem myśli i przy odcudzysławiającym potraktowaniu prawdy, dają się sformułować jedynie sądy typu światopoglądowego. Chcąc uniknąć popadnięcia w kłopoty metodologiczne podczas namysłu nad wiedzą uprzedmiotowioną w trybie realistycznym, należy konsekwentnie przestrzegać rozróżnienia na język przedmiotowy i metajęzyk, by nie mieszać ze sobą przekonań rekonstruowanych z przekonaniami własnymi. Jest to warunek uprawiania humanistyki teoretycznej, wymagającej oddzielenia kontekstów kulturowych badacza od kontekstów kulturowych osoby interpretowanej.

<sup>19</sup> D. Davidson: *O schemacie pojęciowym*, tłum. J. Gryz, „Literatura na świecie”, nr 5 (238) 1991, s. 117.





## KOMUNIKOWANIE A WYMIANA INFORMACJI – PYTANIE O ZAKRES POJĘCIA KOMUNIKACJI

Celem tego krótkiego artykułu jest zasygnalizowanie problemu dotyczącego interpretowania pojęcia komunikacji (komunikowania się). Proces komunikowania się może być rozumiany zapewne *również* jako proces wymiany (przekazu, transmisji) informacji<sup>1</sup> – ale czy i odwrotnie? To znaczy: czy *każdy* przypadek wymiany informacji jest również procesem komunikacji? Jeśli uznać, na przykład, że pojęcie komunikowania jest *węższe* od pojęcia przekazu informacji, to którądy dokładnie, pada pytanie, przebiegają granice pomiędzy nimi? Innymi słowy – jakie rodzaje wymiany informacji możemy uznać za tożsame z komunikowaniem, a jakie (już/jeszcze) nie? Próba odpowiedzi na tak sformułowane pytania wymaga jednak bliższego określenia zakresów znaczeń terminów: „komunikacja” oraz „wymiana informacji”. Napotkamy jednak na problem natury metodologicznej – jeśli bowiem najpierw podamy jakąś, stanowiącą przynajmniej heurystyczne przybliżenie, definicję komunikacji, to na pytanie o relację komunikowania względem procesu wymiany informacji odpowiemy niejako *a priori*. Określona filozoficzna wykładnia komunikacji determinuje więc ujęcie relacji, w jakiej pozostaje ona względem pojęcia transmisji danych. Zadaniem naszym jest więc nakreślenie kontekstu (filozoficznego), w jakim przyjęta i, co szczególnie ważne, uzasadniona może być konkretna interpretacja tego, czym jest komunikacja.

---

<sup>1</sup> Posługując się pojęciem informacji, jak również „wymiany/przekazu informacji” lub „transmisji danych”, będziemy mieli na uwadze informację wedle definicji podawanych przez np. N.M. Amosowa („Informacja jest to treść oddziaływania: jego wielkość, zmiany w czasie i przestrzeni – traktowane w oderwaniu od pierwotnego fizycznego nośnika i wykorzystywane jako środki łączności systemów złożonych”), A. Chmieleckiego („Informacja to (...) wykryta (zarejestrowana) różnica, która jest istotna dla funkcjonowania organizmu”). Definicje te mogą dotyczyć wielkiej klasy przypadków obiektów mających ze sobą łączność i wpływających, oddziaływujących na siebie w taki sposób, że skutkiem oddziaływania zachodzi zmiana ich organizacji. Oba cytaty za: W. Nawrocki: *W poszukiwaniu istoty informacji*, w: J. Jadacki (red.): *Analiza pojęcia informacji*, Warszawa 2003.

Wychodzimy z następującego założenia, które w dalszym ciągu postaramy się uzasadnić: komunikacja i całokształt procesów komunikowania się (możemy również powiedzieć: porozumiewania się) jest zjawiskiem dotyczącym *wyłącznie* człowieka i ludzkiego świata społeczno-kulturowego. Przyjmujemy jednoznacznie „antropocentryczną” (albo raczej, po prostu – humanistyczną) wykładnię komunikacji. Tym samym zakres tego pojęcia będzie rozumiany jako węższy od pojęcia wymiany informacji (transmisji danych). Jak wspomnieliśmy wyżej, oznacza to, że komunikacja zawiera się w szeroko rozumianych procesach transmisji danych, jest jednym z możliwych rodzajów zjawiska wymiany informacji; jednak nie każda wymiana informacji jest aktem komunikacji. Zgodnie z tym, co zakładamy, komunikacja jest takim rodzajem wymiany informacji, który dotyczy wyłącznie człowieka – dodajmy: człowieka funkcjonującego w strukturze społecznej, określonego kulturowo – ale pełni przy tym szereg innych funkcji, które z kolei nie mieszczą się już w obrębie pojęcia przekazywania informacji. Wniosek: tylko ludzie *komunikują się* (porozumiewają się w sensie: *rozumieją się* wzajemnie), natomiast zwierzęta, rośliny, maszyny, oraz wszelkie pozostałe elementy przyrody ożywionej i nieożywionej nie komunikują się, aczkolwiek dochodzi pomiędzy nimi do transmisji informacji. Dalsze wnioski, należące już do dziedziny uściśleń terminologicznych są, m.in. takie: pojęcie „komunikacji społecznej” (jak również np. „komunikacji międzyludzkiej”, „komunikacji interpersonalnej” itp.) mogą być traktowane jako swego rodzaju pleonazmy – które jednak, trochę żartobliwie, określać będziemy jako pleonazmy „nieszkodliwe”, czyli takie, które nie zakłócają interpretacji problemów, w kontekście których się pojawiają. Określając sformułowanie „komunikacja społeczna/międzyludzka/interpersonalna” mianem nieszkodliwego pleonazmu, sugerujemy, że po prostu nie ma żadnej innej komunikacji, niż właśnie tylko społeczna, międzyludzka czy interpersonalna – równie dobrze można więc z tych i tym podobnych przymiotników zrezygnować<sup>2</sup>. Oczywiście pod warunkiem, że przyjęte i uzasadnione zostałyby powyższe założenie o wyłącznie ludzkim (a więc: społecznym, międzyludzkim, kulturowym) charakterze procesów komunikacyjnych.

Przechodząc do wskazania argumentów przemawiających na korzyść naszego założenia, przyjrzyjmy się reprezentatywnym przykładom interpretowania pojęcia komunikacji przez filozofów, językoznawców i innych teoretyków komunikacji.

Wyodrębnić da się przynajmniej trzy rodzaje idei, wedle których, w taki czy inny sposób, definiuje się komunikację. Pierwszy rodzaj zakłada, że komunikacja dotyczy „wszystkiego”, że komunikują się nie tylko ludzie, ale także zwierzęta, maszyny (np. komputery) lub nawet komórki czy ciała niebieskie („wszystko jest komunikacją”). Z tego typu stanowiskami będziemy polemizować, stając na-

<sup>2</sup> Można, ale niekoniecznie trzeba: określenie „komunikacja społeczna” oraz inne temu podobne są na tyle głęboko zakorzenione w różnych tradycjach naukowych i filozoficznych, że nie wywołują poważniejszych kontrowersji. Co, rzecz jasna, nie oznacza, że nie mogą być one przedmiotem analizy i krytyki.

tomiast po stronie takich, w myśl których komunikowanie jest atrybutem tylko ludzkim. Trzeci rodzaj stanowisk pozostaje w odniesieniu do interesującej nas kwestii neutralny, tzn. nie przesądza na rzecz któregoś z pozostałych rodzajów stanowisk (nie będziemy się nim tutaj zajmować).

Wyrazistym przykładem stanowiska pierwszego rodzaju mogą być poglądy Herberta Galtona, sławisty z Cansas University. W artykule *Komunikacja a rozumienie*<sup>3</sup> zakłada on, że komunikacja nie jest ograniczona tylko do komunikacji językowej, że „(...) pojęcie języka i komunikacji nie są koekstensywne”, ponieważ „zwierzęta porozumiewają się bez języka”<sup>4</sup>. Za E. Maraisem podaje przykład pewnego gatunku afrykańskich owadów, które wydając charakterystyczne dźwięki, „komunikują się” ze sobą: „(...) nie może być wątpliwości, że mamy tu do czynienia z pewnym rudymmentarnym systemem komunikacji. Istotny jest jego charakter znakowy”<sup>5</sup>. A więc owady, zdaniem Galtona, jak również inne zwierzęta, komunikują się zgodnie z pewnym systemem i za pomocą znaków: „Każdy mały skarabek może zarówno komunikować, jak i rozumieć; spełnia tedy warunki definicji. Nawet znaki nie są tylko wyłącznie ludzkim osiągnięciem. Ani też komunikacja nie zakłada istnienia innej osoby. Jest całkiem możliwe (...) by komunikować się ze sobą samym, np. w pamiętniku”<sup>6</sup>. Z perspektywy przyjmowanej przez Galtona wynika, że pojęcie komunikacji ma bardzo szeroki zakres – oczywiście, w zależności od przyjętej definicji. Można domyślać się, jakie definicje komunikacji przyjmowane są, kiedy padają tezy o komunikowaniu się nie tylko zwierząt, ale i maszyn, roślin czy pojedynczych komórek. Wszystkie one, przynajmniej z grubsza, przyjmują, jak możemy to określić, „transmisyjny” model komunikacji, gdzie treść komunikatu przekazywana jest od nadawcy do odbiorcy (z udziałem kodu). Na tego typu wyobrażeniu zasadzają się klasyczne (choć obecnie prawie zupełnie już anachroniczne, przynajmniej z filozoficznego punktu widzenia) koncepcje m.in. Shannona i Weavera, Lasswella czy Jakobsona, żeby przypomnieć tylko najbardziej popularne nazwiska. Przy założeniu abstrakcyjnych figur „nadawcy” i „odbiorcy”, można pod te zmienne „podstawiać” dosłownie wszystko: pszczoły, komputery, pantofelki, elektrony czy nawet planety. Wszystkie te obiekty przekazują jakieś dane – a więc komunikują; taki nasuwa się wniosek wysnuty z założenia o transmisyjnym charakterze komunikacji. Oczywiście, kiedy zderzają się ze sobą dwa ciała fizyczne, dochodzi między nimi do wymiany informacji. Kiedy pszczoły „tańczą” wśród kwiatów, również wymieniają dane; pewną informację przekazuje pies, kiedy macha ogonem.

Wedle przyjętej wcześniej wykładni informacji: zachodzi w tych przypadkach oddziaływanie w obrębie złożonych układów, które ma na nie wpływ, wy-

<sup>3</sup> H. Galton: *Komunikacja a rozumienie*, tłum. A. Przyłębski, w: B. Andrzejewski (red.): *Komunikacja-rozumienie-dialog*, Poznań 1990.

<sup>4</sup> Ibidem, s. 77.

<sup>5</sup> Ibidem, s. 78.

<sup>6</sup> Ibidem, s. 78.

wołuje zmianę sposobu organizacji układu – by odwołać się do terminologii cybernetycznej. Ale czy oznacza to, że w tych i tym podobnych przypadkach można mówić (już) o komunikowaniu? Definicja komunikacji tego typu musiałaby zakładać, że w procesach komunikacyjnych nie musi uczestniczyć język (stąd np. nieporozumienia dotyczące tzw. „komunikacji niewerbalnej”); a także, iż do komunikacji nie są niezbędne co najmniej dwie jednostki – komputer, w myśl takiej definicji, miałyby możliwość komunikowania się ze samym sobą<sup>7</sup> dokonując szeregu operacji obliczeniowych – a także, za pośrednictwem struktur peryferyjnych, z człowiekiem.

Rzecz jasna, potocznie mówi się o komunikacji z komputerem, z psem, o komunikacji na poziomie komórek naszego ciała czy nawet, bardziej poetycko, o komunikacji człowieka z kosmosem. Uznawać będziemy, że są to sformułowania metaforyczne i nie uwzględniające bardzo ważnych aspektów procesu komunikowania się, branych wszakże pod uwagę przez alternatywne (względem powyższych) teorie komunikacji.

Kontrprzykładem względem stanowiska H. Galtona może być propozycja np. Johna Fiske. W pracy *Wprowadzenie do badań nad komunikowaniem*, Fiske przyjmuje następujące założenia odnośnie do pojęcia komunikacji:

Zakładam, że każda komunikacja wymaga znaków i kodów. Znaki są artefaktami, (...) są konstruktami oznaczającymi. (...) Zakładam, że komunikacja jest centralną działalnością naszej kultury. Bez komunikacji każda kultura musi umrzeć. Badania nad komunikacją pociągają za sobą badania nad kulturą, do której dana komunikacja należy<sup>8</sup>.

Fiske podkreśla zatem, że pojęcie komunikacji łączy się ściśle z interakcjami społecznymi. Wprowadza też kilka istotnych terminów, które włączymy do dalszych analiz, takich jak: znak, społeczeństwo, kultura, interakcja. Jakkolwiek nie jest to w pracy Fiske'a nigdzie zaznaczone wprost, zdaje się on jednak nawiązywać do interakcjonizmu symbolicznego, zwłaszcza w formie zaproponowanej przez G. H. Meade'a, który pojęcia kultury (społeczeństwa) i komunikacji uznaje za nierozzerwalnie ze sobą związane. Właśnie na podstawie zapatrywań m.in. Meade'a przyjmujemy, że: 1. nie ma komunikacji bez kultury; 2. nie ma komuni-

<sup>7</sup> Na podstawie takich założeń ukuto pojęcie komunikacji „intrapersonalnej” w przeciwieństwie do „interpersonalnej”, które jednak zasadniczo klóci się z przyjmowaną przez nas perspektywą społeczno-kulturową; *nota bene* argumentacja Wittgensteina wymierzona w postulat języka prywatnego (który nie mógłby być zrozumiały dla innych, ale którego nie rozumiałby nawet ktoś, kto chciałby się nim posługiwać), stanowi chyba wystarczający powód dla krytyki postulatu intrapersonalnej komunikacji. Wbrew uproszczonemu założeniu Galtona, kiedy piszemy pamiętnik, nie jesteśmy, wbrew pozorom, jedynymi uczestnikami komunikacji – posługując się językiem (również wtedy, kiedy mówimy do siebie lub nawet milczymy), przez cały czas pozostajemy uwikłani w kontekst społeczno-kulturowy. Przypominając maksymę Marksa – nigdy nie jesteśmy „Robinsonami”, a zwłaszcza, kiedy uczestniczymy w interakcjach komunikacyjnych.

<sup>8</sup> J. Fiske: *Wprowadzenie do badań nad komunikowaniem*, tłum. A. Gierczyk, Wrocław 2003, s. 16.

kacji bez struktur społecznych; 3. nie ma komunikacji bez symboli (jako narzędzi, za pomocą których ludzie porozumiewają się); 4. nie ma komunikacji bez języka (ściślej – bez *mowy*). Jednym słowem – nie ma komunikacji bez człowieka<sup>9</sup> (i *vice versa*). Wśród wielu współczesnych stanowisk, które w mniejszym lub większym stopniu wspierają wszystkie te założenia (lub przynajmniej niektóre z nich), wymieńmy tylko trzy (jeśli nie liczyć, przywołanego przed chwilą, interakcjonizmu symbolicznego Meade'a): transcendentalno-pragmatyczną koncepcję komunikacji Karla-Otona Apla<sup>10</sup>, filozofię form symbolicznych (i cały nurt symbolizmu komunikacyjnego) Ernsta Cassirera<sup>11</sup> oraz pewne aspekty hermeneutyki Hansa-Georga Gadamera<sup>12</sup>.

Apel podkreśla znaczenie języka w komunikacji i zarazem przeformułowuje tradycyjne jej rozumienie:

A zatem język jest bardzo specjalnym środkiem (medium), lub – by użyć innego sformułowania – bardzo specjalnym kodem komunikacji. Ponieważ n i e t y l k o (podkreślenie moje – M.W.) spełnia funkcję transmitowania lub – dla tegoż celu – odkodowywania treści wiadomości; jest także warunkiem możliwości znaczenia ludzkiej myśli, lub znaczącej treści ludzkiej percepcji świata<sup>13</sup>.

Komunikacja jest przezeń rozpatrywana wyłącznie w kontekście społecznym, wspólnotowym. To właśnie, w duchu Kantowskim rozumiana, „idealna wspólnota komunikacyjna” ma stanowić swoiście transcendentalny warunek wzajemnego porozumienia. Natomiast filozofia komunikacji określana jest tu jako „Filozofia Pierwsza naszych czasów”. Obok nacisku położonego na wspólnotowy aspekt komunikacji, interesuje nas również Aplowskie docenienie języka w procesach komunikacyjnych. Jak wolno zakładać, zbliża się on pod tym względem do stanowiska Hansa-Georga Gadamera, dla którego:

język to nie tylko jedna z rzeczy, w które bytujący w świecie człowiek jest wyposażony, lecz podstawa i miejsce prezentacji tego, że ludzie w ogóle mają świat. Dla człowieka świat istnieje jako świat w sposób, w jaki nie prezentuje się on żadnej innej żywej istocie bytującej w świecie. Ten byt świata zaś jest ukonstytuowany językowo<sup>14</sup>.

<sup>9</sup> Czyli bez „człowieka” jako Cassirerowskiego *Animal symbolicum*, *Homo loquens*, czy, w tym przypadku „tytułowego”, *Homo communicativus*.

<sup>10</sup> Patrz np.: K.-O. Apel: *Komunikacja a etyka: perspektywa transcendentalno-pragmatyczna*, tłum. A. Przyłębski, w: B. Andrzejewski (red.): *Komunikacja-rozumienie-dialog*, Poznań 1990; również K.-O. Apel: *Wspólnota komunikacyjna jako transcendentalne założenie nauk społecznych*, tłum. A. Przyłębski, w: „Kultura Współczesna”, nr 1, 1993.

<sup>11</sup> Patrz: E. Cassirer: *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, tłum. A. Staniewska, Warszawa 1977; E. Cassirer: *Symbol i język*, tłum. B. Andrzejewski, Poznań 2004.

<sup>12</sup> Patrz: H.-G. Gadamer: *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, Warszawa 2004, zwłaszcza część III: *Ontologiczny zwrot hermeneutyki pod znakiem języka*.

<sup>13</sup> K.-O. Apel *Komunikacja a etyka...*, op. cit., s. 85.

<sup>14</sup> H.-G. Gadamer: *Prawda i metoda...*, op. cit., s. 595-596.

W taki też sposób będziemy w dalszym ciągu rozumieć język, polemizując z np. Galtonem, dla którego komunikacja bez języka jest możliwa (bo np. bez języka komunikują się owady). Z drugiej strony zwolennicy „szerokiej” definicji komunikacji często używają określeń takich jak „język zwierząt” itp. Jak zostało już wcześniej zaznaczone, tego typu zwroty uznajemy za dość kłopotliwe metafory – również przez język chcemy rozumieć wyłącznie ludzki rodzaj aktywności kulturowej, której zadaniem jest nie tylko przekazywanie informacji, ale również bardzo wiele innych funkcji<sup>15</sup>. Język, jak również komunikacja mają znacznie więcej zadań, aniżeli tylko opisywanie faktów albo przekazywanie informacji. Skoncentrujmy się teraz na tym zagadnieniu, by w sposób bardziej wyraźny zarysować różnice pomiędzy komunikowaniem się a przekazywaniem informacji.

Definicja komunikacji powinna uwzględniać przede wszystkim podstawowy, społeczno-kulturowy wymiar tego zjawiska. Uznajemy komunikację za własność tylko ludzką, ponieważ jedynie człowiek tworzy *społeczeństwa*, a nie tylko np. zbiorowości, społeczności. O społecznościach można mówić w odniesieniu do świata zwierząt – tworzą one stada, roje itp. – ale nie tworzą struktur społecznych<sup>16</sup>. Osy w roju czy wilki w stadzie mogą między sobą przekazywać informacje, ale nie komunikują się. Dochodzi między nimi do przekazywania informacji w różnych formach – zgodnie z pojęciem informacji, jakie przyjęliśmy w przypisie na wstępie tych rozważań. Zwierzęta lub rośliny itp. nie komunikują się jednak, ponieważ – niejako na przekór Galtonowi – nie posługują się językiem (innymi słowy, bardziej precyzyjnie: nie posługują się formami symbolicznymi uwarunkowanymi kulturowo, a łączność między nimi oparta jest tylko na zachowaniach instynktownych, uwarunkowanych biologicznie<sup>17</sup>). Co bardzo ważne, sygnalizowana tu różnica pomiędzy komunikowaniem a informowaniem (transmisją danych) nie sprowadza się tylko do tego, że pojęcie komunikacji ma węższy, bardziej szczegółowy zakres (tj. dotyczy tylko ludzi). Różnica między tymi zjawiskami polega również na tym, że człowiek, uczestnicząc w procesach komunikacyjnych, uczestniczy zarazem w transmisji informacji, ale proces ten

<sup>15</sup> W tym kontekście wystarczy przypomnieć Wittgensteina i jego zdanie na temat wielości zachowań językowych w *Dociekaniach...*, również teorię aktów mowy Austina i Searle’a (zwłaszcza koncepcję wypowiedzi performatywnych tego pierwszego), wskazać można także liczne stanowiska konstruktywistyczne, zgodnie z którymi ludzka aktywność językowo-komunikacyjna służy nie tylko obrazowaniu (opisywaniu) świata, ale także tworzeniu kulturowo-objektywnego świata społecznego (np. E. Cassirer: *Język i budowa świata przedmiotowego*, w teoż: *Symbol i język*, tłum. B. Andrzejewski, Poznań 2004; A. Pałubicka (red.): *Konstruktywizm w humanistyce*, Bydgoszcz 2004; również stanowisko A. Zybertowicza w obrębie socjologii wiedzy czy koncepcje N. Luhmanna, P. Bergera czy Th. Luckmanna).

<sup>16</sup> Toteż i określenie „społeczeństwo zwierząt” uznawać będziemy za metaforę.

<sup>17</sup> Co w żaden sposób nie oznacza „deprecjonowania” zwierząt – nie chcemy w jakikolwiek sposób sugerować „wyższości” człowieka nad innymi gatunkami zwierząt, ani też w żaden sposób „deprecjonować” tych ostatnich – a jedynie podjąć próbę uściślenia zakresu pojęcia komunikacji. Przyznanie tylko człowiekowi zdolności do komunikowania się nie czyni zeń od razu „korony stworzenia”: umiejętność ta postrzegana jest jako jeden z atrybutów ludzkich, podobnie jak np. zdolność tworzenia sztuki, przeżywania doznań religijnych czy uprawiania nauki.

ma również wiele innych aspektów poza przekazywaniem treści. Biorąc udział w akcie interakcji symbolicznej, nie tylko przekazujemy sobie treści (od „nadawcy” do „odbiorcy”). Czynimy znacznie więcej: opisujemy, interpretujemy, dokonujemy czegoś (w sensie wypowiedzi performatywnych Austina), kształtujemy i/lub konstruujemy nasz świat itd. Zarówno Apel i Gadamer, a wcześniej także Wittgenstein czy Austin zgodnie przyznają, że język, a szerzej – komunikacja, nie polega tylko na przekazywaniu informacji. Na tym również – i to jest „część wspólna” zakresów pojęć komunikowania i informowania (jak się okazuje, dość wąska) – ale bynajmniej nie tylko. Komunikacja jako atrybut człowieka, nie jest więc, jak wolno zakładać, jedynie „szczególnym” przypadkiem transmisji danych. Jedną z istotniejszych różnic między nimi jest również *symboliczny* charakter aktów komunikacyjnych. Człowiek, kiedy porozumiewa się (nawiązuje łączność z innym człowiekiem), posługuje się formami symbolicznymi, które są osadzone w kontekście społecznym i kulturowo uwarunkowane. Mówiąc o „formach symbolicznych”, nawiązujemy w oczywisty sposób do Ernsta Cassirera; jak pisze o jego poglądach Bolesław Andrzejewski:

Cassirer uważa, iż język nie rejestruje tylko biernie faktów i przedmiotów, lecz sam, poprzez współudział w rozwoju myśli, uczestniczy w ich tworzeniu. Aktywność człowieka w zakresie użycia języka różni go od innych istot żywych, w tym i od najwyżej w hierarchii ewolucyjnej postawionych zwierząt. Zwierzęta bowiem mają swój własny, indywidualny i subiektywny świat, żyją w nim poniekąd jak „w więzieniu”, nie potrafiąc przezwyciężyć ograniczeń wytyczanych przez zmysłowość. (...) Zwierzęta nie wychodzą poza układ „akcja – reakcja”, ich zachowanie głosowe ma instynktowny charakter i odnosi się tylko do ich aktualnych stanów wewnętrznych, do „tu i teraz”. Tę zmysłową i subiektywną granicę potrafi przezwyciężyć dopiero człowiek, i to głównie dzięki językowi. Słowa będące wyrazem myśli pozwalają mu oderwać się od konkretnych wrażeń i odczuć (...). Słowa języka zastępują rzeczy, są ich symbolami, a nie tylko zmysłowym znakiem, jak w przypadku zwierząt. Język jest więc typowo ludzkim tworem, stanowiącym wewnętrzną potrzebę ujmowania niejasnych afektów i płynnych wrażeń zmysłowych w trwałe i „obiektywne” symbole<sup>18</sup>.

Świat społeczno-kulturowy, w którym rozgrywają się interakcje komunikacyjne („gry językowe”), a który trzeba odróżnić od świata natury (w którym dochodzi do przekazywania informacji), jest światem ludzkim w tym sensie, że jest on przez człowieka zamieszkiwany, eksplorowany, opisywany, przekształcany, wartościowany i konstruowany – za pośrednictwem środków komunikacyjnych. O „otwieraniu” i uwspólnianiu doświadczenia świata poprzez język Gadamer powiada:

Ludzki język musimy jednak uważać za szczególny i niepowtarzalny proces życiowy, bo w językowym porozumieniu jest otwierany „świat”. Porozumienie językowe

<sup>18</sup> B. Andrzejewski: *Aktywistyczne koncepcje języka a rzeczywistość pozajęzykowa*, w: „Poznańskie studia z filozofii nauki”, nr 10, Poznań 1984 s. 100.

stawia to, czego dotyczy, przed porozumiewającymi się niczym przedmiot sporu między jego stronami. W ten sposób świat jest wspólną, przez nikogo nie naruszoną i przez wszystkich uznaną podstawą, która wiąże ze sobą wszystkich rozmawiających. Wszelkie formy ludzkiej życiowej wspólnoty są formami wspólnoty językowej (...). Ten bowiem jest zgodnie ze swą istotą językiem rozmowy. Urzeczywistnia się dopiero w procesie porozumienia. Dlatego nie jest t y l k o (podkreślenie moje – M.W.) środkiem porozumienia<sup>19</sup>.

Świat społeczny, dostępny językowo (komunikacyjnie), jest też *jedynym* światem dostępnym człowiekowi – doświadczenie świata w sposób nie za pośredniczony językowo (komunikacyjnie), a zarazem kulturowo – czyli spojrzenie na świat *sub specie aeterni* – wydaje się mrzonką w tym sensie, że abstrahuje od warunku intersubiektywnej komunikowalności doświadczenia. Poznanie danego stanu rzeczy (faktu) w sposób niczym nie za pośredniczony, a w szczególności nie za pośredniczony językowo, nie mogłoby być zakomunikowane, a tym samym niemożliwe byłoby orzeczenie obiektywnego istnienia takiego stanu rzeczy (gdzie przez istnienie obiektywne rozumiemy takie, które przekracza indywidualną świadomość jednostki, czyli *intersubiektywne*). Intersubiektywna komunikowalność wiedzy (treści poznania) wymaga jednak zakotwiczenia podmiotu w kulturze – tej nie posiadają i nie tworzą jednak ani zwierzęta, ani rośliny, jak również maszyny oraz inne byty. A raczej to one przynależą do ludzkiego, wspólnie przeżywanego świata kulturowo-obiektywnego, o ile wiedza o nich, treść dotyczącego ich doświadczenia, może być, w sposób zrozumiały, zakomunikowana.

Wspominaliśmy zresztą już wcześniej (przy okazji odwołania się do stanowiska Apla) o językowym charakterze komunikacji. Wobec powyższych stwierdzeń poświęcimy, na zakończenie, kilka słów temu zagadnieniu. O ile wymiana informacji nie musi odbywać się za pośrednictwem języka, o tyle komunikacja – jak najbardziej. Musimy jednak w tym miejscu doprecyzować pojęcie języka, aby stało się jasne w komunikacyjny kontekście. Przez język nie chcemy tu rozumieć tylko systemu reguł semantycznych, składniowych i fonetycznych, tylko słownika, gramatyki i dyrektyw znaczeniowych. Mówiąc o języku, mamy więc na myśli głównie mowę – jako praktyczną realizację reguł określanych przez system językowy, dokonującą się za pośrednictwem form symbolicznych o narzędziowym charakterze. Jak to ujmuje Gerhard Funke:

To, czym jest język, spełnia się tylko poprzez mówienie<sup>20</sup>

czy Gadamer:

<sup>19</sup> H.-G. Gadamer: *Prawda i metoda...*, op. cit., s. 600.

<sup>20</sup> G. Funke: *Hermeneutyka i język*, tłum. B. Andrzejewski, Poznań 1994, s. 39.



(...) trzeba stwierdzić, że język ma swój właściwy byt dopiero w rozmowie, a więc w realizacji porozumienia<sup>21</sup>.

Mowa, jak ją tu pojmujemy (czyli: roz-mowa), nie musi być też tożsama tylko z posługiwaniem się dźwiękami generowanymi (artykułowanymi) przez nasz aparat głosowy. Pojęcie roz-mowy<sup>22</sup> ma dodatkowo podkreślać praktyczny, również w pewnym sensie potoczny, wydarzeniowy charakter mowy, aktywności (działalności) komunikacyjnej. Można też powiedzieć, że uczestnicy komunikacji „uczestniczą w mowie”, a prowadzą ze sobą (czyli, niejako, „wykonują”) roz-mowę. Fakt istnienia mowy (oraz, na wyższym szczeblu ogólności, języka) umożliwia wejście w roz-mowę, w symboliczną interakcję komunikacyjną. Właśnie w takim kontekście zakładamy, że komunikowanie nie może zachodzić bez uczestniczenia w roz-mowie, bez zaangażowania człowieka w dyskursywne (tj. również dialektyczne, argumentacyjne) mówienie. Idąc tym tropem, moglibyśmy język porównać do instrukcji obsługi jakiegoś narzędzia, mowę natomiast – do samego momentu posługiwania się nim (gdzie rolę narzędzia odgrywają symbole).

Przywołane na początku (jako oczywiście jedno z bardzo wielu tego typu) stanowisko H. Galtona, zgodnie z którym komunikacja może odbywać się bez języka, w związku z czym jawi się jako zdolność nie tylko ludzka oraz nie wymagająca więcej niż jednego uczestnika, jest więc narażone na taki m.in. zarzut, że nie uwzględnia implikacji stanowisk filozoficznych, jakie przywoływaliśmy. Odróżnienie pojęcia komunikacji od pojęcia wymiany informacji, według którego *nie każda* wymiana informacji jest komunikowaniem, to nie tylko przejaw „liberalnego” podejścia do terminologii: w tym, jak i w wielu podobnych przypadkach, przyjęcie takiej, a nie innej definicji (choćby tylko szkieletowej) danego pojęcia – w tym przypadku pojęcia komunikacji – pociąga za sobą szereg istotnych konsekwencji. Owo odróżnienie w proponowanej postaci nie jest więc tylko, jak wolno mieć nadzieję, deklaracją terminologiczną, ale również metodologiczną. Przykładem deklaracji metodologicznej implikowanej postulowanym w tym artykule rozumieniem pojęcia komunikacji może być np. jednoznaczne usytuowanie nauk o komunikowaniu w obrębie dyscyplin humanistycznych. Oznaczałoby to, że przystępując do badań nad procesami komunikowania, przyznawalibyśmy się do wyraźnej humanistycznej orientacji badawczej – a już nie do np. przyrodoznawczej. Komunikacja tak rozumiana nie byłaby więc

<sup>21</sup> H.-G. Gadamer: *Prawda i metoda...*, op. cit., s. 599.

<sup>22</sup> Dodajmy, gwoli wyjaśnienia, że pojęcie „roz-mowy” ma mniej więcej podobny sens, jak pojęcie „aktu mowy”, to ostatnie jest jednak „obciążone tradycją” zwłaszcza filozofii Austina i Searle’a – a jakkolwiek odwołujemy się do tych autorów, to nie bez zastrzeżeń. Z tego względu zdecydowaliśmy się używać pojęcia roz-mowy. Nie jest ono do końca tożsame ze zwykłą „rozmową”, która na ogół – potocznie przynajmniej – oznacza konwersację. W roz-mowie – można by też użyć określenia „dyskurs” – może brać udział więcej niż dwie osoby, nie jest ona tylko wymianą myśli itp., ale „rozmową” w sensie Sokratejskim lub Gadamerowskim.

przedmiotem rozważań nauk przyrodniczych ani formalnych, jak ma to miejsce w teoriach bazujących na cybernetyce, biologii (neurobiologii), czy informatyce. Z kolei samo pojęcie informacji (czy transmisji danych) uznać by można za raczej zbyt szerokie względem tak ujętej komunikacji i z tego względu – mało przydatne w praktyce badawczej.

Argumenty, jakie przywołaliśmy celem uzasadnienia prezentowanego rozumienia pojęcia komunikacji, z pewnością bardzo dalekie pozostają od wyczerpania. Wybór odnośnych stanowisk jest selektywny, arbitralny i mocno ograniczony, co wynika z formalno-„przestrzennych” ograniczeń artykułu. Autor wyraża jednak nadzieję, że przynajmniej podstawowy zarys proponowanej wykładni pojęcia komunikacji został przedstawiony w sposób zrozumiały, a jako że wykładnia owa może okazać się również kontrowersyjna – niechże odegra przynajmniej rolę podstawy do konstruktywnej polemiki.

Emanuel Kulczycki

---

## STATUS KOMUNIKOLOGII – PRZYCZYNEK DO DYSKUSJI

Obserwując nowe oferty wydawnicze na rynku polskim, można dojść do przekonania, że obecnie wydaje się mnóstwo pozycji mających w tytule słowa komunikacja bądź komunikowanie<sup>1</sup>. Wydawać by się mogło, że wiąże się to z coraz intensywniejszymi badaniami nad komunikacją i należałoby przyjąć to za dobry znak. Niejednokrotnie pojawiają się stwierdzenia, iż rola nauki o komunikowaniu, w dobie społeczeństwa informacyjnego czy też globalizacji, wzrosła i jest nie do podważenia. Odzwierciedla się to nie tylko w pozycjach wydawniczych, ale również w kolejnych oferowanych przez uczelnie publiczne i prywatne kierunkach i specjalnościach, które przyciągają swą uwagę modnym terminem „komunikacja społeczna”<sup>2</sup>.

Książki kuszą przyszłych czytelników hasłami: „jak udoskonalić swoją komunikację”, „jak umiejętnie komunikować się w pracy” itd. Często są to poradniki, które pozwolą zrozumieć i polepszyć komunikację w „siedmiu przejrzystych krokach”. W dodatku, większość pozycji odnosi się do teorii komunikacji rozwijanych w latach 50. i 60. XX wieku, jakby autorzy nie chcieli zauważyć, iż już od wielu lat pojawiają się pytania o sam status teorii komunikacji czy też właśnie o podstawy metodologiczne nauki, mającej zająć się studiami nad komunikacją.

Celowo zostało użyte stwierdzenie, że owa nauka o komunikacji „miałaby” zająć się takimi badaniami, gdyż nie można jeszcze mówić o nauce o komunikacji, rozumianej jako dyscyplinie naukowej *sensu stricte*. Coraz częściej na oznaczenie takiej dziedziny badacze używają terminu komunikologia oraz podają etapy

---

<sup>1</sup> Są to takie tytuły jak chociażby *Komunikowanie interpersonalne; Teoria komunikowania masowego; Nauka komunikowania się w grupie przedszkolnej; Komunikowanie się w marketingu, Misterne gry w komunikację, Komunikacja w grupie, Magia komunikacji* i wiele innych.

<sup>2</sup> O tym, jak na tych kierunkach komunikacja jest różnie pojmowana, można się przekonać czytając artykuł Agnieszki Dziedziczak-Foltyn *Kształcenie w zakresie komunikacji społecznej*, w: Lesław H. Haber (red.): *Spółczesność informacyjna - wizja, czy rzeczywistość?*, Kraków 2004.

jej rozwoju czy konsolidacji. Niestety świadomość metodologiczna, która pozwoliłaby rzetelnie mówić o formowaniu się nowej dyscypliny (komunikologii), wydaje się być niewystarczająca<sup>3</sup>. Autorzy podręczników mających wprowadzić studentów w obszar „komunikacji społecznej” najczęściej poprzestają na kilku ustaleniach wstępnych w ramach podejmowanych badań i ograniczają się do wymienienia kolejnych teorii komunikacji oraz podziału na poszczególne systemy komunikowania. Rzadkością jest pokuszenie się autora o przedstawienie własnej definicji komunikacji/komunikowania oraz umiejscowienia własnych badań w szerszym tle<sup>4</sup>.

Aby przedstawić podstawowe problemy, które wiążą się ze statusem komunikologii, artykuł będzie się składał z dwóch części, które pozwolą usystematyzować wywód oraz doprowadzą do zarysowania jasnego stanowiska autora.

Pierwszym podjętym tematem będzie problem zdefiniowania terminów „komunikacja”, „komunikowanie” oraz „komunikowanie społeczne”. Pozwoli to zadać pytanie o nieścisłości, jakie pojawiają się w stanowiskach badaczy komunikacji/komunikologów: nieostra definicja „komunikacji/komunikowania” przekłada się na rozmyte określenie obszaru badań (postulowanej) komunikologii.

Drugim krokiem będzie przedstawienie komunikologii, jako dziedziny stanowiącej niezależny obszar badań już w pierwszej połowie XX wieku. Zostanie postawione pytanie: „czy badania nad komunikacją można określać już mianem dyscypliny, czy też jest to może wciąż «pole wiedzy»?”. Zostanie podniesiona również kwestia interdyscyplinarności nauki o komunikacji.

### **Obszar badań: komunikacja – komunikowanie – komunikowanie społeczne**

Zakreślenie własnego obszaru badań jest potrzebne, aby można było mówić o samodzielnej dyscyplinie naukowej. Przedmiotem badań komunikologii ma być, co jest oczywiste, komunikacja. Jednakże rozpoczynając od analizy etymologicznej terminu, daleko się nie zajdzie: analiza historii wyrazu nie zastąpi historii pojęcia.

Samo słowo komunikacja pochodzi od łacińskiego czasownika *communio*, *communicare* (uczynić wspólnym, połączyć; udzielić komuś wiadomości, naradzać się) i rzeczownika *communio* (wspólność, poczucie łączności)<sup>5</sup>. Bogusława Dobek-Ostrowska pisze o podwójnym sensie pojęcia „komunikowanie”, które odnosi się do porozumiewania się lub do transportu. Zdaniem autorki terminowi „komuni-

<sup>3</sup> Zob. M. Wendland: *Pytanie o podstawy metodologiczne filozofii komunikacji i nauk o komunikowaniu*, w: B. Bączkowski, P. Gałkowski (red.): *Komunikacja przez sztukę, komunikacja przez język*, Poznań 2008.

<sup>4</sup> Takie definicje możemy odnaleźć np. u Bogusławy Dobek-Ostrowskiej.

<sup>5</sup> Zob. B. Dobek-Ostrowska: *Podstawy komunikowania społecznego*, Wrocław 2004, s. 11. oraz B. Dobek-Ostrowska: *Komunikowanie polityczne i publiczne*, Warszawa 2006, s. 61.

kacja” przypisuje się oba znaczenia, natomiast „komunikowanie” nie jest obarczone tą wieloznacznością i kojarzone jest tylko z „porozumiewaniem się ludzi”<sup>6</sup>.

Jakkolwiek można przyznać, że w języku polskim takie rozróżnienie jest do przyjęcia i zdaje się być klarowne, to jednak nie można już tego rozróżnienia stosować np. w języku angielskim. Polskie słowo „komunikacja” jak i angielskie *communication* wyrastają ze wspólnego rdzenia łacińskiego i posiadają podobne znaczenia w obu językach. Jednakże termin „komunikowanie” nie ma już dobrego, angielskiego odpowiednika. Termin ten powinien być tłumaczony raczej jako *transmission* czy *messaging*. W takim przypadku nie ma wiele wspólnego z „porozumiewaniem się ludzi”. Oczywiście mógłby odnosić się do transmisyjnych modeli komunikacji, ale byłoby to zbyt mocne uproszczenie. Kwestia ta jest istotna, gdyż większość badań związanych z komunikacją/komunikowaniem publikowana jest w języku angielskim. W nich natomiast konsekwentnie używa się terminu *communication*.

Dobek-Ostrowska stosuje to rozróżnienie, aby podkreślić, iż „komunikowanie” odnosi się wyłącznie do człowieka i procesów społecznych. W literaturze pojęcie to bywa rozszerzane do „całej przyrody ożywionej – do świata roślin, zwierząt i ludzi (...) jest procesem transmisji wszelkich informacji biologicznych (...) nawet na poziomie komórki”<sup>7</sup>.

Dobek-Ostrowska pisze, że „komunikowanie” jest pojęciem bardzo pojemnym, które (w szerokim rozumieniu) można odnieść do całej przyrody. Chcąc jednak zawęzić swoje rozważania, mówi o „komunikowaniu społecznym”. Można to rozumieć jako odrzucenie wszystkich odniesień związanych ze światem zwierząt i roślin – gdyż nie są to „istoty żyjące zdolne do myślenia, świadomego tworzenia i używania znaków oraz symboli”<sup>8</sup>. Następnie pisze, iż o „komunikowaniu społecznym” mówi jako o „najszerszym systemie komunikowania, w którym mieszczą się wszystkie procesy związane z porozumiewaniem się jednostek ludzkich”<sup>9</sup>.

Niestety sam termin „komunikowanie społeczne” może budzić pewne zastrzeżenia. Czy pojęcie to jest tylko „nieszkodliwym pleonazmem”<sup>10</sup>, jak podobne wyrażenia nazywa Michał Wendland?

Wydaje się, że w tym przypadku jest inaczej. Byłby to „nieszkodliwy pleonazm”, gdyby w skład nauk badających komunikację wchodziły tylko nauki społeczne i humanistyczne. Jednakże niektórzy badacze zaliczają w poczet takich dyscyplin nauki techniczne: informatykę, telekomunikację<sup>11</sup>. Gdybyśmy chcieli przyjmować *stricte* humanistyczne czy społeczne podejście do badań nad komunikowaniem,

<sup>6</sup> Z. B. Dobek-Ostrowska: *Komunikowanie polityczne...*, op. cit., s. 61.

<sup>7</sup> Ibidem, s. 61.

<sup>8</sup> B. Dobek-Ostrowska: *Podstawy komunikowania...*, op. cit., s. 12.

<sup>9</sup> Ibidem, s. 12.

<sup>10</sup> Zob. M. Wendland: *Komunikowanie a wymiana informacji – pytanie o zakres pojęcia komunikacji*, w: „Homo communicativus”, 1(3)/2008, Poznań 2008, s. 18.

<sup>11</sup> Zob. B. Dobek-Ostrowska: *Komunikowanie polityczne...*, op. cit., s. 23.

wówczas rzeczywiście można byłoby powiedzieć: komunikowanie *społeczne* – bo jakie inne?

Nie wydaje się, aby przejście od „komunikowania” do „komunikowania społecznego” mogło nie implikować niezgodności. Jeżeli „komunikowanie” jest terminem bardzo pojemnym, który może konotować również całą przyrodę ożywioną, a następnie „komunikowanie” używane jest już zamiennie z „komunikowaniem społecznym”, to może wynikać z tego niedookreślenie obszaru badań. Nagle okaże się, że aby badać proces porozumiewania się ludzi, należy również zająć się transmisją danych pomiędzy komórkami wewnątrz naszych organizmów. Oprócz tego, powyższe definicje ewidentnie uwypuklają transmisyjny charakter badanego komunikowania. Bo jakże miałyby być inaczej, jeżeli celem procesu jest wymiana i dzielenie się<sup>12</sup>. Czy nie jest to wyraźny wpływ transmisyjnych modeli badań nad komunikowaniem – chociażby Shannona-Weavera?

Wydaje się być uzasadnione pytanie o zakres terminu „komunikowanie”. Może trzeba podjąć dyskusję, której wyniki mogłyby przynieść wiele jasności i pożytku, dla wszystkich badaczy zajmujących się problemem „porozumiewania się ludzi”.

Godzi się zauważyć, iż nie jest tak, że każda nauka ma jasno i dokładnie zdefiniowany swój przedmiot badań – na to wszystko pracuje się latami wyteżonych obserwacji i rozważań. W przypadku nauki o komunikacji przyjmuje się, że tym, czym się zajmuje, jest komunikacja. Jednakże to pojęcie nie ma zarysowanych jasnych granic. Stawiając je, należy zadać sobie pytanie, czy takie procesy jak wymiana informacji pomiędzy człowiekiem a komputerem, pomiędzy dwoma komputerami czy też człowiekiem a zwierzęciem, zawierają się nadal w obszarze badań komunikologii.

Jeżeli nauki o komunikacji miałyby rzeczywiście charakteryzować się podejściem humanistyczno-społecznym, to czy nie powinna się nazywać nauką o komunikowaniu społecznym? Byłaby to klarowniejsza nazwa, która mogłaby charakteryzować zakres badań i nawet można by przymknąć oko na ów „nieszkodliwy pleonazm” – po prostu taki termin przyjął się już w polskim środowisku akademickim. Oczywiście nie chodzi o to, aby nagle dokładać nowe słowo do definicji komunikologii, ale raczej o to, by dobrze sprecyzować, czym miałyby się zajmować.

I tak jak to zostało wspomniane wyżej, zdaniem autora tegoż tekstu, nauka o komunikowaniu jest jedynie postulowana i nie można mówić o długiej tradycji w tej dziedzinie.

<sup>12</sup> Jako główny cel procesu komunikacji wyróżnia się najczęściej „przekaz informacji, emocji, idei” oraz „wymianę, dzielenie się wiedzą”. Wszystko to sprowadza się do modelu: nadawca – komunikat – odbiorca.

### Komunikologia jako autonomiczna, interdyscyplinarna dziedzina

Richard L. Lanigan, profesor komunikologii w Southern Illinois University, pisze:

Komunikologia jest nauką o ludzkiej komunikacji. Dyscypliną humanistyczną, która posługuje się metodami semiotyki oraz fenomenologii do wyjaśnienia ludzkiej świadomości oraz zachowań w obrębie kultury. Jej subdyscypliny to: (1) komunikologia medialna (*Media Communicology*) – antropologiczne, psychologiczne oraz socjologiczne analizy ludzkiego zachowania w kontekście mediów elektronicznych, fotografii oraz telekomunikacji. (2) komunikologia kliniczna (*Clinical Communicology*) – nastawienie terapeutyczne na (a) zaburzenia komunikacji związane z zaburzeniami mowy oraz słuchu lub (b) pomyłki w zachowaniu spowodowane mylną interpretacją (na poziomie pragmatycznym lub semantycznym). (3) komunikologia sztuki (*Art Communicology*) – studia nad estetyką mediów jako kulturowej transmisji oraz rozprzestrzeniania się, w szczególności jako performatywnej twórczości, np.: taniec, opowiadania ludowe, muzyka, ikonografia oraz malarstwo. (4) Filozofia komunikologii (*Philosophy of Communicology*) – studia nad komunikacją w szerokim kontekście służące wyjaśnieniu języka, lingwistyki, kognitywistyki oraz cybernetyki wewnątrz dyscyplin filozoficznych: metafizyki, epistemologii, logiki oraz estetyki<sup>13</sup>.

Pierwsze użycie terminu „komunikologia”<sup>14</sup>, który miał określać nową dyscyplinę, możemy odnaleźć w artykule Wendella Johnsona z roku 1958<sup>15</sup>. Johnson pisał:

Istnieje potrzeba ogólnego pojęcia, które dostarczyłoby nazwy dla wyłaniającej się, wielkiej dziedziny reprezentowanej przez gwałtownie zwiększającą się liczbę naukowców, inżynierów, uczonych, nauczycieli oraz klinicystów, którzy koncentrują się głównie na komunikacji. „Komunikologia” jawi się jako możliwa nazwa dla tej dziedziny. Za pomocą odpowiednich przymiotników mogą zostać wskazane różne obszary specjalizacji wewnątrz ogólnej dziedziny. Mamy na myśli, na przykład, ustną komunikologię (*oral communicology*), literacką komunikologię (*literary communicology*), telefoniczną komunikologię (*telephonic communicology*), komunikologię mass mediów (*mass media communicology*) – oraz, jeśli byśmy preferowali, komunikologię mowy (*speech communicology*) oraz komunikologię słuchu (*hearing communicology*)<sup>16</sup>.

<sup>13</sup> R. L. Lanigan: *Communicology: Lexicon Definition*, 2007, <[http://www.communicology.org/def\\_comm/](http://www.communicology.org/def_comm/)>, 15.02.2008. (tłum. E. K.)

<sup>14</sup> Po raz pierwszy termin „komunikologia” został użyty w tytule publikacji, w książce Josepha A. Evito: *Communicology: An Introduction to the Study of Communication*. Harper & Row, Publishers, Inc., 1978

<sup>15</sup> Tekst został opublikowany dopiero w roku 1968 przez Dorothy W. Meller w dziesiątym numerze „Journal of the American Speech and Hearing Association”, zob. W. Johnson, D. W. Moeller: *Communicology?*, „Journal of the American Speech and Hearing Association”, vol. 10, February 1968, s. 43-56. oraz R. L. Lanigan: *Communicology: Lexicon Definition*, op. cit.

<sup>16</sup> W. Johnson, D. W. Moeller: op. cit., s. 46. (tłum. E. K.)

Z powyższych definicji jasno można wysunąć wniosek, że nauka o komunikacji miałyby zajmować się wszelkimi formami komunikowania, w które uwikłany jest człowiek. Jednakże czy nie jest to próba stworzenia unifikacyjnej teorii komunikacji, która objęłaby wszystko? A poprzez to, wszelakie wyniki badań stałyby na takim stopniu ogólności, iż nie dawałaby nam żadnych praktycznych aplikacji? Jeżeli wszystko jest komunikacją, począwszy od tańca, malarstwa, ikonografii, kończąc na mass mediach, logice czy zaburzeniach mowy, to jaką należałoby przyjąć postawę metodologiczną mogącą ogarnąć całość zakresu?

Dobek-Ostrowska pisze, że komunikologia już od czterdziestych i pięćdziesiątych lat XX-go wieku jest autonomiczną dyscypliną akademicką i najmłodszą nauką społeczną; przedstawia fazy i etapy rozwoju tej dziedziny.

Profesjonalne studia nad komunikowaniem rozpoczęły się od analizy prasy – pierwszego masowego środka przekazu. (...) na przełomie lat trzydziestych i czterdziestych XX wieku pojawiła się nowa, samodzielna dyscyplina o interdyscyplinarnym charakterze, stanowiąca obszar niezależnych studiów akademickich, nazywana nauką o komunikowaniu lub komunikologią. A. Mattelart uważa, że u jej podłoża leżą filozofia, historia, geografia, psychologia, socjologia, etnologia, ekonomia, nauki polityczne, biologia, cybernetyka, a nawet matematyka<sup>17</sup>.

Polska badaczka stoi na stanowisku, że możemy mówić o okresie wstępnym w rozwoju nauki o komunikowaniu, w którym główną rolę odegrała Szkoła Chicagowska i amerykański pragmatyzm społeczny. Natomiast w latach 50. i 60. XX wieku następuje „etap konsolidacji nauki o komunikowaniu”. Co zdaniem Dobek-Ostrowskiej jest ważne: „na licznych uniwersytetach amerykańskich, a także w niektórych ośrodkach akademickich w Europie powołano do życia instytuty zajmujące się pracą badawczą i kształceniem studentów”<sup>18</sup>. W tym okresie powstają klasyczne dzieła nauki o komunikowaniu, takie jak *Personal Influence* P. Lazarsfelda czy *The Two-Step Flow of Communication* E. Katza. Zdaniem Dobek-Ostrowskiej, do tego czasu teorią komunikowania zajmowali się psychologowie, socjologowie, politologowie czy inni specjaliści. Jednakże, dzięki powstałym w tym czasie instytutom i studiom w zakresie nauki o komunikowaniu, wykształciło się pierwsze pokolenie komunikologów.

Natomiast współczesny etap badań cechuje się różnorodnością podejść i orientacji teoretycznych, w których to jednak możemy wyróżnić dwa główne nurty: szkołę empiryczną oraz szkołę krytyczną. Dobek-Ostrowska zdaje sobie sprawę, iż „tak duże zróżnicowanie metod i technik badawczych w łonie jednej dyscypliny powoduje poważny zamęt i intelektualny chaos”<sup>19</sup>. Reprezentanci

<sup>17</sup> B. Dobek-Ostrowska: *Podstawy komunikowania ...*, op. cit., s. 40-41.

<sup>18</sup> Ibidem, s. 52.

<sup>19</sup> B. Dobek-Ostrowska (red.): *Nauka o komunikowaniu. Podstawowe orientacje teoretyczne*, Wrocław 2001, s. 14.



z głównych nurtów badań podzieleni są przez „epistemologiczną schizmę”, która nie pozwala im zbudować jednego synkretycznego kierunku. Polska badaczka podaje definicję komunikologii:

Nauka o komunikowaniu (komunikologia) to systematyczne studia obejmujące wszystkie elementy, fazy i aspekty społecznego procesu komunikowania bezpośredniego (komunikowanie interpersonalne) oraz pośredniego, dokonującego się zarówno za pomocą środków masowego przekazu (komunikowanie masowe), jak i różnych urządzeń technicznych pozwalających na kontakt jednostek między sobą (komunikowanie sieciowe/medialne)<sup>20</sup>.

Zdaniem Dobek-Ostrowskiej komunikologia nie jest tak jednolitą dziedziną jak psychologia czy socjologia – jest interdyscyplinarna i cechuje się wieloma podejściami metodologicznymi: socjologicznym, psychologicznym, psychiatrycznym, psycholingwistycznym, historycznym i np. matematycznym.

Jak widać z powyższych definicji nadal trudno mówić o jakimś jasnym i klarownym stanowisku wewnątrz komunikologii. Kwestia jest tym bardziej skomplikowana, gdyż możemy odnaleźć np. u Lanigana taki termin jak „filozofia komunikologii”. Czym tak naprawdę miałaby zajmować się ta subdyscyplina?

W powszechnym użyciu stosowane są pojęcia: filozofia komunikacji, teoria komunikacji, badania nad komunikacją. Jeżeli filozofia komunikacji jest badaniem fenomenu komunikacji przy użyciu metod filozoficznych, próbą podania warunków możliwości komunikowania, to czy jest filozofia komunikologii? Czy ma to być metafizyka komunikacji, czy może filozoficzna refleksja nad komunikacją badaną w ramach komunikologii? Ale z tego wynikałoby, że komunikologia nie posługuje się metodami filozoficznymi, gdyż w przeciwnym wypadku nie potrzebowałaby kolejnej refleksji nad refleksją – swoistego metadyskursu. Filozofowanie nad filozofią pozostaje filozofią<sup>21</sup>.

*Międzynarodowy Instytut Komunikologiczny*, w skład którego wchodzi profesorowie komunikacji oraz komunikologii z pięciu kontynentów, definiuje komunikologię jako:

Komunikologia to krytyczne studia nad dyskursem oraz praktyką, szczególnie ekspresją ciała za pośrednictwem percepcji znaków i kodów kulturowych. Komunikologia posługuje się metodologią semiotycznej fenomenologii, w której ekspresja ciała ujawnia kulturowe kody, a one kształtują postrzeżenie ciała – ciągłą, dialektyczną, złożoną spiralę obrotów i zwrotów konstytuujących refleksyjność, odwracalność, zwrotność świadomości oraz doświadczenia. Takie nastawienie na ludzki, cielesny sposób bycia można odnaleźć w publikacjach takich autorów jak Karl Jaspers, Julia Kristeva, Jacques Lacan, Maurice Merleau-Ponty, Michel Foucault oraz Anthony Wilden<sup>22</sup>.

<sup>20</sup> B. Dobek-Ostrowska: *Komunikowanie polityczne...*, op. cit., s. 22.

<sup>21</sup> E. Martens, H. Schnädelbach (red.): *Filozofia. Podstawowe pytania*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1995, s. 57-58.

<sup>22</sup> International Communicology Institute: *What is Communicology?*, <<http://www.communicology.org/>>

Pierwsza wątpliwość, która pojawia się przy tak różnie sformułowanych stanowiskach, to sztuczne konstruowanie dyscypliny naukowej tam, gdzie jej jeszcze nie ma – innymi słowy: utożsamianie dyscypliny naukowej z tematem (polem wiedzy). Nawet jeżeli przy definiowaniu dyscypliny brane jest pod uwagę kryterium instytucjonalne, tzn. dyscypliną jest taka dziedzina wiedzy, która jest wykładana na wyższych uczelniach, to nawet wówczas ciężko mówić o komunikologii jako dyscyplinie. W Stanach Zjednoczonych, znajdują się Instytuty Komunikacji (*Department of Communication*), które kształcą pokolenia komunikologów. Tylko że, tak naprawdę, sam termin komunikologia nie przyjął się jeszcze wśród badaczy amerykańskich. Najczęściej posługują się pojęciami takimi jak *communication research*, *communication studies* czy *communication theory* na określenie swojej działalności, a nie *communicology* czy tym bardziej *communication science*. I to właśnie w najważniejszych periodykach zachodnich toczyła i wciąż toczy się dyskusja nad tożsamością badań nad komunikacją; nad tym czy mówić, że prowadzone badania toczą się już w ramach dyscypliny czy też tematu (pola wiedzy).

Przy przeciwstawianiu dyscypliny tematowi należy pamiętać, że tematy zakreślają pola wiedzy, które nie są sztywno zakwalifikowane do jednej dyscypliny i mogą się pojawiać w wielu dyscyplinach. Tak jak „dziecko” czy „rodzina” może być przedmiotem badań medycyny, psychologii, socjologii i innych dziedzin, tak też „komunikowanie (społeczne)” jest tematem badanym przez wiele dyscyplin. Sam przedmiot badania (tak jak i kryterium instytucjonalne) nie wystarcza do zdefiniowania dyscypliny. Wiele dyscyplin posiada wspólny przedmiot badań, co czasami nie jest w ogóle przesłanką do podjęcia chociażby badań interdyscyplinarnych. Aby mówić o samodzielnej dyscyplinie naukowej muszą być spełnione pewne warunki. Dyscyplina musi posiadać 1) własny przedmiot badań; 2) własne cele badawcze; 3) własne metody badawcze. Dopiero wówczas można nazywać ją autonomiczną dziedziną badań.

Wolfgang Donsbach w artykule *Identity of Communication Research*:

„Komunikacja”<sup>23</sup> jako przedmiot jest zbyt obszerna; niemalże wszystko w życiu obejmuje komunikację. Ponadto, nie wszystko co dotyczy aspektów komunikowania medialnego, w mojej opinii, jest badaniem nad komunikacją. Na przykład, badania nad psychologiczną deformacją jako efektem przemocy w mediach zawierają się wciąż w psychologii, a badania nad przyczynami koncentracji mediów nadal w ekonomii.... nie w komunikacji<sup>24</sup>.

comm\_precis.html>, 15.02.2008. (tłum. E. K.)

<sup>23</sup> Świadomie używam w tłumaczeniu terminu „komunikacja” a nie „komunikowanie”, gdyż jak wcześniej zostało wspomniane, w języku angielskim nie ma dobrego odpowiednika „komunikowania” a używane jest słowo *communication*.

<sup>24</sup> W. Donsbach: *Identity of Communication Research*, w: „*Journal of Communication*”, nr 56/2006, s. 439. (tłum. E.K.)

Donsbach pisze, że jeżeli wciąż będą istniały próby ugruntowania badań nad komunikacją, w których obszar jest zakreślony tak szeroko, to może dojść do podobnej sytuacji, jaka miała miejsce w przypadku próby ustanowienia w niemieckim systemie akademickim medioznawstwa (*press research*) obok socjologii. Wówczas to Ferdinand Toennies, prezydent Niemieckiego Towarzystwa Socjologicznego na konferencji w 1930 roku, powiedział: „Dlaczegoż to mielibyśmy potrzebować medioznawstwa wewnątrz socjologii? Nie potrzebujemy nauki o kurczaku czy kaczkę wewnątrz biologii”<sup>25</sup>. Donsbach uważa, że to samo dotyczy prób ustanowienia badań nad komunikacją i jest jak najbardziej aktualne. Oznacza to, że dopóki nie wyodrębniony zostanie własny przedmiot badań, który jest nieredukowalny do przedmiotów innych dyscyplin, dopóty nie można będzie ugruntować badań nad komunikacją jako dyscypliny naukowej.

Inny amerykański badacz, Robert T. Craig, autor słynnego artykułu *Communication Theory as a Field*<sup>26</sup>, pisze odnośnie do komunikacji, iż akademicka dziedzina staje się dyscypliną, kiedy można zdobyć z niej stopnie naukowe. Za przykład podaje członków ICA (*International Communication Assosiation*), z których dwie-trzecie posiada stopnie z komunikacji. Jednakże zauważa, że sceptycznie nastawieni do tego badacze głoszą, iż komunikacja nie jest wystarczająco koherentna i wyodrębniona od innych dyscyplin w swoich metodach i teoriach<sup>27</sup>. Craig pisze, że debata nad statusem komunikacji jako dyscypliny i/lub jej interdyscyplinarności toczy się co najmniej od lat 80. XX wieku. Poszukiwanie jedności-w-wielości badań nad komunikacją było nakierowane bardziej na wyodrębnienie samodzielnej dyscypliny akademickiej, niż na zakreślenie interdyscyplinarnego obszaru. Za Petersem Craig pisze, iż „instytucjonalizacja komunikacji jako dyscypliny może tylko wytworzyć intelektualne ubóstwo”<sup>28</sup>. Craig oczywiście bierze udział w całej toczącej się dyskusji. Jednakże słusznie podkreśla:

Pytaniem nie jest, czy komunikacja będzie trwać jako interdyscyplinarne pole (*interdisciplinary field*). Otwartym pytaniem jest to, czy komunikacja może mieć również teoretyczny rdzeń, który umożliwi badaczom komunikacji podejmować interdyscyplinarne tematy z wyróżnionego punktu widzenia, który zwiększy prawdziwą wartość interdyscyplinarnych przedsięwzięć<sup>29</sup>.

We wspomnianym wyżej artykule *Communication Theory as a Field* Craig zajął się m.in. nakreśleniem sytuacji, która panuje wśród teoretyków komunikacji. Chciał pokazać sposób, w jaki można by mówić

<sup>25</sup> Słowa Ferdynanda Toenniesa przytaczam za: Ibidem, s. 439.

<sup>26</sup> Za ten tekst autor otrzymał nagrodę *International Communication Assosiation* za najlepszy artykuł oraz *National Communication Association's Golden Anniversary Monograph Award* w 2000 roku.

<sup>27</sup> R. T. Craig: *Communication As a Field and Discipline*, w: W. Donsbach (red.): *International Encyclopedia of Communication*. Oxford, UK, and Malden, MA: Blackwell Publishing. (manuscript). Tekst artykułu dostępny na stronie internetowej autora: <<http://spot.colorado.edu/~craig>>. (wszystkie fragmenty w tłum. E. K.)

<sup>28</sup> Ibidem.

<sup>29</sup> Ibidem.

o teorii komunikacji jako koherentnym polu wiedzy. W żadnym przypadku nie chodzi mu o zakreślenie unifikacyjnej teorii komunikacji, która pozwalałaby nazwać badania nad komunikowaniem „najmłodszą nauką społeczną”, ale raczej o „dyskurs o dyskursie”, który implikuje coś dla praktyki komunikacji<sup>30</sup>. Pokazuje, iż należy najpierw zastanowić się nad obszarem i metodami swoich badań, żeby wiedzieć, czym tak naprawdę się zajmujemy. Jednocześnie tak jak wielu innych badaczy zauważa, iż brak koherencji w badaniach nad komunikacją ma korzenie w jej multidyscyplinarności.

W takim razie, należy jeszcze postawić pytanie: czy nauka o komunikacji jest interdyscyplinarna czy multidyscyplinarna? Należy pamiętać, że interdyscyplinarność istotnie różni się od multidyscyplinarności. Nie jest bowiem sumą wiedzy z różnych dyscyplin (tak można pokrótce określić multidyscyplinarność) lecz dąży do całości nieredukowalnej do sumy elementów cząstkowych. W przypadku komunikologii zapewne jest to pożądana perspektywa, jednakże nie wydaje się, aby na etapie, na jakim znajdują się obecnie badania nad komunikacją, można było mówić o takim poziomie konsolidacji, który dawałby nieredukowalną do innych dyscyplin wiedzę. Autor niniejszego artykułu stoi na stanowisku, iż każdy element rozważany przez poszczególnych badaczy z różnych dyscyplin, np.: socjologii, lingwistyki, etyki itd., może być do niej zredukowany. Zatem poszczególne rozważania mające wchodzić w skład postulowanej komunikologii, wydają się być na razie, parafrazując Toenniesa, „nauką o kaczce wewnątrz biologii”. Przyszłych komunikologów czeka ciężka praca, aby z multidyscyplinarnego pola wiedzy przekształcić swoje badania w samodzielną dyscyplinę naukową.

W powyższych definicjach przedstawiających komunikologię jako nową dziedzinę brakuje swoistej perspektywy humanistycznej, która pożądana jest przez wielu badaczy. Chodzi mianowicie o kwestię *rozumienia*. Zanim zaczniemy opisywać relację między mediami a odbiorcami, należałoby się zastanowić: jak w ogóle możliwe jest komunikowanie? Czy komunikowanie jest jedynie przekazywaniem i wymianą informacji, czy może służy do *konstruowania* świata społeczno-kulturowego?

Są to pytania, które pozwoliłyby nakreślić nie tylko obszar badań, ale także przyjąć pożądaną horyzont, który cechowałby się dojrzałością metodologiczną, jaka przysługuje samodzielnej dyscyplinie naukowej.

Badacze zajmujący się komunikowaniem stoją przed nie lada zadaniem. Mówi się, że wśród dyscyplin zajmujących się takimi badaniami, można odnaleźć socjologów komunikacji, psychologów komunikacji, filozofów komunikacji itd. Ostatnie pytanie, które zamknie ów tekst, pozostanie bez odpowiedzi, gdyż nie leży to w kompetencji autora.

<sup>30</sup> R. T. Craig: *Communication Theory As a Field*, w: „Communication Theory”, May 1999, s. 120.

---

Czy wszyscy socjologowie, psychologowie, lingwiści, filozofowie poruszający w swych badaniach zagadnienia związane z komunikacją, chcą być określani mianem *komunikologów*, a swoje badania zaliczać do nauki o komunikacji?



Stanisław Kandulski

---

## JĘZYKOWE PROCESY KONSTYTUOWANIA ROZUMU I WIEDZY NA PODSTAWIE TEORII KRYTYCZNEJ SZKOŁY FRANKFURCKIEJ\*

Zgodnie z materializmem historycznym, wszelkie przemiany rozumu będą znajdowały swą realizację w procesach podziału pracy oraz społecznych schematach komunikacyjnych umiejscowionych w języku. Główną wytyczną frankfurcków jest przeświadczenie o stanowieniu przez rozum i język swoistej pętli. Z jednej strony, to jak mówimy jest odbiciem wyuczonego sposobu myślenia, z drugiej zaś, każda wypowiedź zgodna z regułami użycia języka jest utrwaleniem formy rozumu, która go ustanowiła. Celem uczynienia opisu klarownym, rozpocznę od przedstawienia założeń materializmu historycznego. Dalej przejdę do zreferowania historii rozumu i opisanie tradycyjnego modelu teorii wiedzy, po czym pokażę, jak oba te konstrukty łączą się z językiem.

### Materializm historyczny

Podstawą *materializmu historycznego* Marksa<sup>1</sup> jest teza o wtórności procesów świadomościowych względem sytuacji historyczno-społecznej. Jednostka, przychodząc na świat, staje się częścią zastanej *praktyki materialnej* (procesy produkcji, wymiany, konsumpcji) i skazana jest na funkcjonowanie w jej hierarchii. Jedynym sposobem zmiany jest jakościowe poszerzenie się procesów produkcji, w wyniku których dochodzi do przewartościowania społeczeństw ze względu na zmianę form własności.

Pierwszą rzeczą, jaką dorosły człowiek robi w życiu, jest zapewnienie sobie warunków bytowych. Drugą, po dojściu do pewnego statusu, jest założenie rodziny. Rodzina to pierwsza relacja społeczną łączącą dwie podstawowe cechy na-

---

\* Tekst w całości oparty na fragmentach aktualnie powstającej pracy magisterskiej autora.

<sup>1</sup> K. Marks, F. Engels: *Ideologia niemiecka*, w: tegoż: *Dzieła t. 3*, tłum. K. Błeszyński, S. Filmus, Warszawa 1975.

rodu: przychodzenie na świat nowych obywateli oraz warunki bytowe, w jakich przyszło zaistnieć nowym potomkom.

Szczególny wkład w kształtowanie świadomości mają *język* oraz *podział pracy*, będący jednym z efektów procesów produkcji. Dopóki rozwój podziału pracy nacechowany jest żywiołowością, staje się zarzewiem konfliktów o własność oraz pomiędzy interesem jednostkowym a społecznym. Dopiero w momencie, gdy rozwój produkcji ulega takiemu stopniowi zaawansowania, że oddziela pracę materialną od duchowej, sytuacja ta ulega zmianie.

Z jednej strony *klasa rządząca* buduje pewien kształt produkcji materialnej normowanej prawem prywatnym (wytwór klasy rządzącej utrwalającej jej dobrze pojęty interes, zaś w formie społecznej będący rzekomo rezultatem woli powszechnej). Pozwala to na pozostanie u władzy i utrzymanie pod kontrolą procesów rynkowych oraz ludzi z nimi związanych. Z drugiej strony, rodzi się *zawód ideologa*, czyli osoby kreujące myśli i idee swojej epoki (takimi ludźmi są filozofowie, myśliciele, teolodzy, politycy etc.). W tym znaczeniu to ludzie budują swoje systemy myślowe, odpowiednio do reprodukowanego przez siebie życia oraz kształtują jego język.

Stąd *ideologia* staje się *świadomością fałszywą*, czyli pewnym zmistyfikowanym procesem myślowym charakteryzującym się nieznajomością sił kierujących jednostką. Innymi słowy jest to stan nieświadomionej kontroli przez pozapodmiotowe siły mające swą podstawę w interesach klasy rządzącej. Podstawowym narzędziem ideologii jest język będący zarazem tworem społecznym, w którym (w postaci zbiorowych mechanizmów komunikacji) artykułowana jest wiedza społeczeństwa<sup>2</sup>.

Szczególnym momentem całego procesu historycznych przemian jest *reifikacja* jednostki ludzkiej. Zjawisko to ma miejsce wtedy, gdy ludzie zmuszeni są do utrzymywania takiej formy praktyki materialnej, która działając siłą rozpędu, zapomina o interesie człowieka. Wtedy to przez ideologię świadomość działa na rzecz podtrzymywania klasy rządzącej, funkcjonując na zasadzie trybu w maszynie, nie zaś jako indywiduum.

Efektem staje się (nie zawsze) towarzysząca reifikacji *alienacja*. Dochodzi do niej, gdy ludzie postrzegają swoje wytwory jako od nich niezależne, rządzące się własnymi prawami. Widać to np. w każdej pracy: z jednej strony pochodzi ona bezpośrednio od robotnika, z drugiej zaś jej efekt nigdy w pełni nie należy do niego.

Przez oba procesy świadomość fałszywa podtrzymuje system ekonomiczny ani nie czerpiąc korzyści materialnej, ani nie samorealizując się. Tak powstaje *proletariat*, czyli klasa uczestnicząca w praktyce materialnej, ale tylko poprzez sprzedaż własnej pracy (nie posiada ani środków produkcji, ani zysków z ich ob-

<sup>2</sup> L. Kołakowski: *Główne nurty marksizmu. Część I powstanie*, Poznań 2000.



rotu, ani świadomości procesów rynkowych, ze względu na wąską specjalizację zawodową).

### Czym jest rozum?

W *Krytyce rozumu instrumentalnego* Max Horkheimer poddaje refleksji współczesny kształt rozumu. By tego dokonać, kreśli szkic jego historii, całość dociekań rozpoczynając od podziału rozumu na subiektywny i obiektywny.

*Rozum subiektywny* jest odpowiedzialny za możliwości dedukcji, klasyfikacji oraz wnioskowania, bez moralnego i etycznego wartościowania i uwzględniania charakteru treści, na jakich dokonywano by wyżej wymienionych operacji. Dysponowane środki oraz cele, do których miałyby one prowadzić, pozornie rozumieją się same przez się, zaś imperatywem zarządzającym działaniami podmiotu staje się jego własny interes (niezależnie czy jest to jednostka czy grupa ludzi). Do waloryzacji celów dochodzi tylko wtedy, gdy ma ona związek z osobistą korzyścią.

Poglądy pierwszych myślicieli, ujmujące świat, podciąga Horkheimer pod pojęcie *rozumu obiektywnego*. Porządek rozumu ludzkiego był odbiciem ładu panującego w świecie, nie zaś subiektywną zdolnością rozumowania charakterystyczną dla człowieka. Swoistym sprawdzieniem wiedzy obiektywnej była jej „faktyczna aplikacja”: skoro człowiek pojął prawa rządzące światem, zrozumiał swoje miejsce w hierarchii bytów, to miarą jego rozumności była harmonijna zgodność z totalnością świata. Nie wykluczało to oczywiście współistnienia rozumu subiektywnego, tylko zaznaczało jego podrzędność względem formy obiektywnej. Świat o obiektywnych wartościach wymaga podporządkowania prywatnych, subiektywnych celów.

Dialektyczny ruch rozumu rozpoczął się w momencie zakłócenia równowagi przez ekspansję rozumu subiektywnego. Subiektywna władza myślenia obalała mity jako „obiektywność fałszywą”. Kryzys, do jakiego w tym momencie doszło, pozostawał znamienny: każdy substytut mitu miał taki sam status jak obalona subiektywność. Horkheimer uważa, że ustrój czy działanie zawsze pozostawały subiektywnym kaprysem bądź umową. Naturalną konsekwencją stawała się w tym wypadku formalizacja rozumu i relatywizacja prawdy. Cele działań nie mogły posiadać sankcji innej niż subiektywna. Niemożność dotarcia do obiektywnej prawdy uczyniła z człowieka istotę kierowaną emocjami oraz indywidualnymi zakusami, nie zaś posiadającą narzędzia do fachowej oceny swoich działań i uzasadniania ich inaczej niż przez funkcjonalność<sup>3</sup>.

Pierwsza przemiana rozumu miała miejsce za czasów presokratyków, gdy mitologiczne bóstwa zostały zastąpione przez „zracjonalizowane osądy oglądu mitycznego”<sup>4</sup>. Stało się to dzięki przesunięciu rozumienia świata z opartego na

<sup>3</sup> M. Horkheimer: *Krytyka rozumu instrumentalnego*, w: tegoż: *Spoleczna funkcja filozofii*, tłum. J. Doktor, Warszawa 1987.

<sup>4</sup> M. Horkheimer, T. Adorno: *Dialektyka oświecenia*, tłum. M. Łukasiewicz, Warszawa 1994, s. 21.

antropomorfizmie animizmu (tu: ekstrapolowania hiperbolizowanych cech ludzkich na elementy przyrody)<sup>5</sup> na poszukiwanie *arche* (zasad ogólnych rządzących światem) – i dalej – na argumentacyjny model wiedzy ukierunkowany na *logos*. Z czasem za metafizyczne uznano uniwersalia (pojęcia ogólne), doszukując się zabobonu w ich roszczeniu do prawdy absolutnej. Wszak

(...) panowanie nad materią ma obywać się bez iluzji o jakichś rządzących nią lub zamieszkujących ją sił i ukrytych własności. To, co nie chce poddać się kryteriom obliczalności i użyteczności, uchodzi za podejrzane<sup>6</sup> (sic!).

Druga przemiana rozumu, rozwijająca jego wariant subiektywny, miała miejsce w oświeceniu. Jej przebieg Horkheimer i Adorno opisują w *Dialektyce oświecenia*. Oświecenie<sup>7</sup> to formacja „rozumiana najszerzej jako postęp myśli”<sup>8</sup>, mająca za zadanie wykluczenie wszelkiej metafizyki z nauki oraz filozofii. Wiązało się to z denuncjacją mitycznych instancji absolutnych oraz ustanowieniem panowania człowieka nad światem za pomocą dysponowanej wiedzy. Poprzez obalenie przekonań magicznych, oświecenie zlikwidowało strach przed zjawiskami niemożliwymi do zbadania, redukując świat do materii. Teza ta stanowi rdzeń rewolucji dokonanej w ludzkim myśleniu. Realizację odnajduje ona w procesach instrumentalizacji, jakie zaobserwować można później w agresywnej gospodarce kapitalistycznej.

### Tradycyjny model wiedzy

Horkheimer uznaje tradycyjną teorię wiedzy (zdefiniowana przez Kartezjusza) za nakierowaną na realizację rozumu subiektywnego, a tym samym za afirmatywną względem rzeczywistości społeczno-politycznej. Charakteryzuje się ona koncentracją na faktach i zdarzeniach, przez co nie staje się motorem zmian lecz konformistycznie powtarza zastane *status quo*. Podejmując problem badawczy wiedzy tego rodzaju, nie wychodzi poza raz ustalony kanon twierdzeń. Nowo objaśnione zjawisko staje się strukturą bazującą na dotychczasowych osiągnięciach zarówno merytorycznych, jak i metodologicznych. Wiąże się to z wiecznym powtarzaniem określonego materiału i utrwalaniem go w innej

<sup>5</sup> Zdaniem autorów *Dialektyki oświecenia* w praktykach magicznych tak rozumiany animizm każe dopatrywać się ludzkich walorów w totemach i w elementach przyrody, a w ruchach historii pewnych prawideł nakładanych przez osobowy byt. W żadnej jednak wierze nie znajdziemy elementów będących innymi niż pochodnymi ludzkich.

<sup>6</sup> M. Horkheimer, T. Adorno: op. cit., s. 22.

<sup>7</sup> Zdaniem frankfurtyczków, źródła oświeceniowej postawy widoczne są już w pismach Bacona. Myśliciel przypisujący główną rolę faktom i teoriom sprowadził podstawowe cechy wiedzy do sprawdzalności empirycznej oraz niesprzeczności. Wymiernym wskaźnikiem słuszności takiego modelu miała być sprawność technologiczna, bazująca na metodyce i wykorzystaniu cudzej pracy. Celem takiego myślenia miało być naukowe podparcie mechanizmów pozwalających usprawnić proces pracy.

<sup>8</sup> M. Horkheimer, T. Adorno: op. cit., s. 19.

formie, niewychodzącej poza aktualny stan (*status quo*) wiedzy. Jak mówi sam autor o teorii tradycyjnej:

odznacza się [ona] wymierną użytecznością – znajduje zastosowanie w praktyce systemowej, przyczynia się do reprodukcji istniejących stosunków społecznych, służy samozachowaniu. Jednak w sytuacji, gdy palącą potrzebą staje się jakościowa zmiana całego systemu, użyteczność teorii tradycyjnej zawodzi. W takiej sytuacji okazuje się, że racjonalność wyspecjalizowana, poddana rygorom podziału pracy, przeistacza się nieuchronnie we własne przeciwieństwo<sup>9</sup>.

Autorzy ukazują nam niebezpieczeństwo płynące z rozumowania opartego na tradycyjnym modelu wiedzy:

Ludzie chcą nauczyć się od natury jednego: jak jej użyć, by w pełni zapanować nad nią i nad ludźmi<sup>10</sup>.

Nieposkromiona żądza wiedzy dyktowana była chęcią skuteczniejszego utwierdzenia jednych przy władzy, drugich zaś na stanowiskach robotniczych. Wyrugowana z etyki relacja ze światem doprowadza do wyzysku człowieka. Wiedza stała się nie znajomością świata (tego czym jest), lecz zbiorem potencjalnych relacji i zdarzeń oczekujących na wykorzystanie. Ewentualne „dobro” czy „zło”, płynące z działania, uzależnione zostaje od intencji podmiotu, zawieszono go w próżni swych ziemskich interesów.

Co więcej, jak uważają autorzy, twierdzenia niesprowadzalne do nauki unieważniono. Rolę przewodnią przejęły fakty, formuły i wzory. Działalność nieopisywalną językiem obserwacyjnym uznano za nieprawomocną. Historia to fakt, a świat to materia posiadająca zunifikowaną strukturę. Liczyło się tylko to, co opisywalne i ujednolicone. Zasadą działań stało się uogólnianie i sprowadzenie obiektów badań do deskryptywnych cech reprezentatywnych. Wszelkie odmienne od powyższego formy poznania/działania uznano za mityczne. Światem rządzić miał proces homogenizacji oraz generalizacji. Elementy różnoimienne i złożone, sprowadza się do wielkości abstrakcyjnych celem łatwiejszego znajdowania ich ekwiwalentów. Rzeczy niewyrażalne w liczbach to pozór. Jediną żywą skamieliną pozostającą po obiektywnych systemach światopoglądowych jest bałwochwalcza bojaźń przed detronizującą mity nauką.

### Rola języka i nauki

Taki ogląd świata stanowi podatne podłoże do ideologicznego wykorzystania, a w konsekwencji instrumentalizacji jednostki ludzkiej. Pierwszym sposobem ustabilizowania takiego modelu myślenia jest przeniesienie go na grunt języka

<sup>9</sup> H. Walentowicz: *Tęsknota za lepszym. Historiozofia Maxa Horkheimera*, Warszawa 2004.

<sup>10</sup> M. Horkheimer, T. Adorno: op. cit., s. 20.

i nauki. Jak czytamy w *Dialektyce oświecenia*: „Słowo jako znak przypada nauce”<sup>11</sup> i ograniczyć się ma do kalkulowania i poznania przyrody. Zaś jako obraz przyporządkowane zostaje sztuce i pozbawione właściwości poznawczych. Paradoksalnie dochodzi tu do przewartościowania jednej dziedziny kultury w drugą. Z czasem bowiem nauka staje się pustą i bezinteresowną grą pustych form, nie mających nic wspólnego ze światem. Z drugiej strony sztuka w swym skrajnie posuniętym realizmie zaczyna przypominać reprodukcję rzeczywistości, stając się jej wierną kopią, „ideologicznym podwojeniem”.

Początkowo nauka rozumiana była przeciwstawnie ze względu na wieloznaczność sztuki. W miarę ekspansji rozumu subiektywnego doszło jednak do wyparcia jej symbolicznych form ekspresji i zamiany ich na realistyczne przedstawienia. Podziw dla dzieła sztuki stał się zachwytem nad idealnością odtworzenia tego, co codziennie serwują nam zmysły. W tym właśnie momencie oświecenie jednoznacznie wskazało na naukę jako na jedyną słuszną formę poznania, z podstawowym mechanizmem koncentracji na faktach oraz kwantyfikowalnych własnościach rzeczywistości. Wszystko, czego nie można wbić w logiczne i formalne schematy rozumu uznano za nieuprawnione. Jednocześnie nauka, próbując zamknąć w niesprzecznym aparacie pojęciowym heterogeniczny świat, zmuszona była używać terminów coraz bardziej abstrakcyjnych i nieprecyzyjnych. Popadła w rozdrobnienie, stając się działem wiedzy trudnym do ogarnięcia. Pamiętać należy, że w parze z nauką szło poparcie instytucji państwowych, obficie czerpiących z jej osiągnięć. W nauce problem natłoku różnych dyscyplin określili autorzy mianem formalizmu (tu: grą pustych form), zaś w instytucjach państwowych – alienacji.

W tradycyjnych społeczeństwach język utwierdzał panującą hierarchię. W wypadku społeczeństw nowoczesnych logika oraz naukowy system nie tylko podtrzymują dany model władzy i stratyfikację społeczną, ale również utrwalają podział pracy. W ten sposób ludzie zostali przypisani swoim funkcjom i na ich podstawie rozróżniają się nawzajem. To praca określa prestiż jednostki i jej społeczną wartość.

Historycznie (przed oświeceniem) język dodatkowo posiadał sankcję metafizyczną. Powodowało to jego głębsze zakorzenienie w umysłach, dając podporę moralności.

Dzięki temu możliwa stała się integracja społeczeństwa poprzez sankcję idei i norm. Stawały się hipostazą surowości i ekskluzywności, jaką pojęcia musiały przybrać wszędzie tam, gdzie język łączył wspólnotę panujących dla celów sprawowania rządów<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> M. Horkheimer, T. Adorno: op. cit., s. 33.

<sup>12</sup> Ibidem, s. 38.

Z czasem doszło do przewartościowania i szala ta przesunęła się na korzyść nauki. Pozwoliło to na ujarznienie moralności i sprowadzenie wypowiedzi do konstatacji bieżącego *status quo*. Symbole oraz pojęcia ogólne będące rezyduum metafizyki odeszły w zapomnienie. Pozostał jedynie strach przed kolektywem, który w dalszym ciągu napędzał oświecenie. Pełna koncentracja na fakcie jako znaczeniu, ciągłe powtarzanie i „matematyczne zaklinanie” zepchnęło oświecenie z powrotem w przepaść mitu, gdzie nagie istnienie faktu jest zarazem jego sensem.

Moment, kiedy mit na powrót wraca do społeczeństwa<sup>13</sup> jest momentem alienacji i reifikacji ludzi, a ideologia nauki staje się nietykalnym głosem. Nietykalnym, bo jedynym dopuszczalnym, samoafirmującym się. Człowiek to miejsce przecięcia potencjalności i konwencji, zaś jego życie determinuje adaptacja do dyktowanych przez ekonomię warunków. W ten sposób rozum stał się organem do osiągania celów, a podlegające mu masy w miarę rozwoju technologii panowania doprowadziły do oświecenia swych podwładnych. Jak zauważają autorzy, od tego czasu nie tak bardzo starcza już czasu na załatwienie swoich spraw czy na realizację marzeń. Fantazja słabnie. Jednostki pozostają jako dodatek do wiecznie napędzającego się przemysłu, ze zmysłami i potrzebami zafiksowanymi na najniższym poziomie.

<sup>13</sup> Autorzy *Dialektyki oświecenia* ukazują nam upadek oświecenia w mit, w następujący sposób: „Mit przechodzi w oświecenie, a natura w czystą obiektywność”. Ludzka natura w sensie idealnym przestaje istnieć, a znajomość jednostki jest o tyle istotna, o ile użyteczna. Podejście to staje się opozycyjne względem myślenia magicznego, w pierwszej kolejności odnoszącego się do wartości transcendentnych, a nie subiektywnie pojmowanej wiedzy.

Współczesny człowiek, odczarowując świat, wspiął się na drugi biegun myślenia magicznego, arbitralnie klasyfikując interesujące go elementy świata. Zasadę przyległości działań magicznych zastąpiono przez dosłowność. „Atom rozbijany jest nie w zastępstwie, ale jako próbka materii, i królik nie w zastępstwie przechodzi mękę laboratoryjnych eksperymentów, ale w zapoznaniu, jako egzemplarz”. Atawistyczna żądza człowieka do stanowienia hegemonii realizuje się dopiero, gdy myśl potrafi wyabstrahować się z rzeczywistości. Bowiem „(...) aby związane z miejscem praktyki szamana zastąpić wszechogarniającą techniką przemysłową, myśl musiała usamodzielić się w stosunku do przedmiotów – a na to trzeba jaźni liczącej się z rzeczywistością”. Postulowane przez oświecenie odcięcie się od mitów oparte jest na ciągłym roszczeniu do zwiększenia rzetelności poznawczej człowieka. Każdy obalony mit zostaje zastąpiony nową, bardziej prawdopodobną wersją. Przez ciągłe odnoszenie się do rzeczywistości mitycznej, wieczne jej korygowanie i nieustanną, bezpośrednią relację z nią oświecenie samo wpada w zastawione przez siebie sidła, upadając w mit.

Co więcej, zasada immanencji (przekonanie o cykliczności świata i jego powtarzalności) będąca podstawą mitu, staje się również dyrektywą oświecenia, nigdy nie wychodzącego poza obręb już dokonanych wydarzeń. Raz dokonany fakt pozostaje w obiegu na zasadzie przetworzenia. Wszystkie karty zostały już odkryte, a spekulacja może odbywać się na raz uzyskanych danych, wobec których „ludzie skazani są na samozachowanie przez adaptację”. Rażące nierówności dawnych hierarchii ustąpiły miejsca wiecznej relacji zapośredniczenia, gdzie byty odnoszą się do siebie wzajemnie. Posunięciem zasad immanencji do ekstremum staje się sam filozoficzny pozytywizm, do realizowania mitu dodający tabuizację innych form poznania.

„Ogólność myśli, owoc logiki dyskursywnej, panowanie w sferze pojęć wspiera się na fundamencie panowania w rzeczywistości. Jeżeli dawne, niejasne wyobrażenia, należące do dziedzictwa magii, zastąpiono pojęciową jednością, to wyraża się tu artykułowany w rozkazach, ustalony przez ludzi wspólny ustrój życia. Jaźń i podporządkowanie rychło utożsamiła prawdę w ogóle z myśleniem dysponującym, choć bez ich ścisłego rozróżnienia prawda nie może istnieć”. (M. Horkheimer, T. Adorno: op. cit., Warszawa 1994.)

Funkcję języka dużo przejrzyściej opisał Herbert Marcuse<sup>14</sup>. W *Człowieku jednowymiarowym* lokalizuje on problem języka w jego rozbiciu na formę operacjonistyczną i tranzytywną. Wypowiedzi potoczne i nieoficjalne wypowiedzane są w języku, którego dominantą jest tranzytywność rozumiana jako niejednoznaczność, kontekstowość czy potoczność. Kiedy przechodzimy na poziom administracji, wtedy do głosu dochodzi opracowany dla potrzeb naukowych operacjonizm.

Totalna konstrukcja uniemożliwia współistnienie alternatyw. Kształt języka administrowanego przybiera charakter tautologiczny, zaś „(...) istniejąca rzeczywistość społeczna staje się własną normą”<sup>15</sup>. Tożsamość rozumiana jako historycznie ujęta Pamięć i Czas zostaje zanegowana. Język staje się przez to zamknięty, jednowymiarowy, a rozum nim operujący skłonny do uproszczeń i banalizacji (poprzez wyrzeczenie się tożsamości historycznej). Jego podstawową funkcją staje się komunikowanie, nie zaś wyjaśnianie lub dialog. Administracja dysponuje gotowe decyzje i wnioski, nie tłumacząc się z ich dociekania. O ile operacjonistyczne podejście w nauce nie czyni krzywdy, o tyle adaptacja tych samych mechanizmów na poziomie społecznym skutkuje traktowaniem człowieka jak przedmiotu podlegającego decyzjom. Autonomiczny podmiot sprowadzony zostaje do bodźcowych reakcji i rozpatrywany jest wedle zasad behawioryzmu.

Podstawową tezę operacjonizmu jest taka klasyfikacja zjawisk i przedmiotów, by ich nazwy nakierowywały nas na ich funkcję lub strukturę, dając o nich od razu przekrojową wiedzę. Język operuje zawsze na bezpośrednio danym mu odniesieniu przedmiotowym, wplatając go w sieć relacji logicznych. Adaptacja tych zasad przez pracodawców zdeprecjonowała tzw. „wypowiedzi ogólne” odnoszące się do wartości. Każda skarga musi mieć konkretne uzasadnienie oraz wskazany konkretny problem<sup>16</sup>.

Ostatecznie rozwiązanie konfliktu polega na oddzieleniu warunków obiektywnych od jednostkowej krzywdy człowieka i udowodnieniu tranzytywnego charakteru oskarżenia. „Zbyt niskie zarobki” stają się nagle głosem jednostki w trudnej sytuacji życiowej, nie zaś pokrzywdzonej klasy czy gremium pracowników. Operacjonizm pozwala na doprecyzowanie zdania i wyłonienie konkretnego kontekstu, na który pracodawca szybko znajduje remedium. Całość językowych

<sup>14</sup> Powyższy opis roli i funkcji języka został stworzony w latach trzydziestych XX wieku. *Dialektyka oświecenia* została wydana w 1969 roku. Jak podają autorzy w przedmowie, mimo dużych rozbieżności i dystansu czasowego, podjęli się oni opublikowania tej pozycji, traktując ją jako formę dokumentu czy zapisu ówczesnej kondycji ich myśli. W tym podrozdziale pragnę nakreślić publikowane w 1968 poglądy Herberta Marcusego. Trzeba jednak zauważyć, że myśl wyrażona przez autora *Człowieka jednowymiarowego* jest świadectwem znacznie późniejszym niż koncepcja Adorna i Horkheimera.

<sup>15</sup> H. Marcuse: *Człowiek jednowymiarowy*, tłum. S. Konopacki, S. Koenig, Warszawa 1991, s. 155.

<sup>16</sup> W tym miejscu Marcuse podaje przykład zarzutu postawionego o brak higieny przez pracowników jednej z firm. Administracja natychmiast zabrała się za dokładne ustalenie, gdzie precedens miał miejsce, po czym za pomocą nowych etatów i regulaminowych obostrzeń problem zażegnano. W ten sposób nie tylko sprzeciw został zduszony, ale umocnił strukturę panowania.

zabiegów sankcjonowana jest przez społeczeństwo, do którego odnosi się badacz, a ono samo buduje swe fundamenty na władzy.

Szczególnie widoczne jest to w mechanizmach *nadrepresji*<sup>17</sup>, czyli interioryzacji władzy we własnym umyśle poprzez mechanizmy lingwistyczne. Polega ona na adaptacji wobec zastanego *status quo*. Marcusowska kategoria swym zasięgiem obejmuje zjawiska od stosunków w pracy, przez formy biurokracji i relacje seksualne, aż po porządek dnia. Wszystko to, wraz ze specjalnie projektowanym językiem politycznej propagandy, z którym jednostka integruje się, i który reprodukuje (np. ukazywanie polityków, jako osoby o cechach typowo rodzinnych czy w specjalnie wymodelowanym w studiu otoczeniu, mającym budzić uczucia sympatii i uczciwości) czyni z kultury formę ideologii.

### Emancypacja

Jedyną drogą wyjścia z zakłętego kręgu instrumentalizacji staje się normatywne ukierunkowanie działań człowieka. Za pomocą uniwersalnych wartości ludzkich i rozumowego ich egzekwowania w sytuacjach konfliktowych człowiek będzie w stanie wyemancypować się spod wpływu ideologii, pokonując procesy alienacji i reifikacji. Jednoznaczne wskazanie pojedynczego systemu filozoficznego czy recepty na rozwiązywanie sytuacji spornych byłoby zaprzeczeniem teorii krytycznej, spychając ją do roli narzędzia. Jej zadaniem jest ciągle pchanie świata naprzód poprzez propagowanie modelu dialektyki negatywnej. Wynika to z przekonania o niemożliwości znalezienia jednej zasady zamykającej ogół działań ludzkich. Każdy bowiem, kto pragnie stworzyć model opierający się na jednej, skończonej, partykularnej zasadzie doprowadza w końcu do nowej formy totalitaryzmu i ideologizacji podmiotu.

Cel ten można osiągnąć za pomocą teorii holistycznej, czyli konstruktów ujmującego całościowo społeczeństwo. Tylko on jest w stanie uchwycić praktykę oraz wewnętrzne relacje społeczeństwa pominięte przez perspektywę teorii tradycyjnej. Dopiero całościowy, dialektyczny ogląd będzie w stanie dokonać teoretycznej rekonstrukcji procesu dziejowego na bazie elementów dostarczonych przez nauki szczegółowe. Dzięki niej możliwym stanie się uświadomienie proletariatu oraz ludziom zaangażowanym w działalność społeczną ich wieloznaczej, często zideologizowanej, motywacji<sup>18</sup>.

Jak uważa Horkheimer, relatywność praktyki materialnej względem zmian dziejowych w najmniejszym stopniu nie pociąga za sobą zmian etycznych. Istnieją wartości nadrzędne i uniwersalne, odporne na wszelkie zmiany. To właśnie one mają stać się podstawą teorii krytycznej i podstawowym wykładnikiem prawdy, rozumianej jako odbicie aksjologii opartej na pojęciach dobra i sprawiedliwości.

<sup>17</sup> H. Marcuse: *Eros i cywilizacja*, tłum. A. Jankowska, A. Pawełski, Warszawa 1998.

<sup>18</sup> K. Koptas: *Teoria krytyczna Maxa Horkheimera*, Warszawa 1998.

Prawda w ujęciu Horkheimera pozostaje zjawiskiem nie zawsze komunikowalnym czy dostrzegalnym. Jednoznaczne określenie racji (zwłaszcza w konflikcie tak złożonym jak walki klasowe) jest bardzo trudne i możliwe do zbadania tylko i wyłącznie z punktu widzenia pokrzywdzonych. Jak pisze:

dopóki ktoś pozostaje w centrum społeczeństwa, tzn. zajmuje w nim pozycję, która zapewnia mu powszechny szacunek, nie popada w kolizję ze społeczeństwem, nie wie nic o jego istocie<sup>19</sup>.

Prawda nigdy nie będzie prostym schematem formalnym. Jediną możliwością jej dostrzeżenia jest zaangażowanie się w konflikt i odkrywanie jej kształtu inaczej niż z perspektywy bezpiecznego środka. Tak rozumiana prawda będzie zawsze oparta na wartościach dobra i sprawiedliwości oraz na obudzeniu zideologizowanej świadomości przez nadanie jej charakteru krytycznego.

---

<sup>19</sup> M. Horkheimer: *Zmierzch*, tłum. H. Walentowicz, Warszawa 2000, s. 35.



Wojciech Michalski

---

## FILOZOFIA JAKO WEZWANIE DO KONWERSJI

Problematyka niniejszego artykułu koncentruje się wokół kwestii rozumienia filozofii jako swoistej formy terapii.

W zamierzeniu poniższe rozważania mają za zadanie wykazać, iż dla antycznego modelu filozofii kwestia oddziaływań terapeutycznych stanowiła w istocie jeden z głównych elementów filozoficznego życia. Perspektywą, z której próbował będę uchwycić problematykę terapeutycznej funkcji filozofii, jest obszar rysujący się wokół pojęcia konwersji – swoistego filozoficznego nawrócenia. Zatem triada pojęć: filozofia, terapia, konwersja, stanowić będzie oś niniejszych rozważań. W toku wywodu postaram się wskazać wzajemne relacje wiążące powyższe pojęcia oraz dynamikę łączących je zależności – co pozwoli mi nakreślić charakter leczniczych oddziaływań, do którego rościła sobie pretensje antyczna filozofia.

Zastanawiając się nad pojęciem terapii, rozważając jej możliwe formy, rozumiem się ją przeważnie jako oddziaływanie dotyczące czegoś lub kogoś. Pojęcie to uobecnia się w sobie samo jako niesamodzielne, w pewnym sensie niezaspokojone. Odsyła ku czemuś zewnętrznemu. Spełnia się dopiero w dynamice zewnętrznej relacji powstającej na granicy dwóch przeciwstawionych sobie stanów. Wszak aby leczyć, musimy wiedzieć co leczyć i ku czemu leczyć. Terapia byłaby więc ruchem przemiany prowadzącym od tego, co w jakiś sposób zaburzone, cierpiące na niedostatek lub nadmiar, ku temu co harmonijne, zdrowe czy naturalne. Jeśli zatem chcemy dojrzeć w filozofii określoną formę terapii, musimy ukazać immanentną terapii dynamikę zmiany, która w samym filozofowaniu znaleźć ma swój wyraz i odzwierciedlenie. Stąd jeśli mamy rozważać terapeutyczną rolę filozofii, musimy móc w niej odnaleźć owo wewnętrzne wezwanie do przemiany. Konwersja, a w zasadzie prowadzące doń powołanie, jest zatem kluczowym elementem, w perspektywie którego starał się będę ukazać drzemiący w filozofii antycznej pierwiastek leczniczy.

Powyższe rozumienie terapii jawi się jako uwikłane w pewnego rodzaju dualizm, dzieli bowiem rzeczywistość na dwie nieprzystające sfery: tego „co jest” oraz tego „co być powinno”. Napięcie powstałe przy zetknięciu tych dwóch biegunów byłoby tym, co katalizuje proces zmiany – przejściem, w którym filozofia odgrywałaby znaczącą rolę. Postaram się ukazać to na przykładzie greckiej umysłowości, syntetyzując w tym celu wybrane wątki antycznej myśli. Wspólnym rysem charakteryzującym grecką umysłowość jest, w dużym uproszczeniu, specyficzne dążenie do tego, co w rzeczywistości trwałe, niezmienne czy wieczne. Wszystko to oczywiście w opozycji do śmiertelności, przemijalności i zmienności. Filozoficzne starania winny się zatem koncentrować przede wszystkim wokół prób rozumowego ujęcia tych elementów rzeczywistości, które stanowią najbardziej dlań trwałe i zasadniczy fundament. Kontemplacja zmiennej natury rzeczy stawała się celem intelektualnego wysiłku poznawczego o tyle tylko, o ile pozwalała odsłonić stojącą za nią, niezmienną i konstytutywną dla całości kosmosu rozumną zasadę. Spekulatywny wysiłek intelektualnych poszukiwań nie pozostawał nigdy odosobnionym, czysto teoretycznym, czy, jak zapewne powiedzielibyśmy dziś – czysto naukowym działaniem. Teoria szła tu zawsze w parze z praktyką; wymiar teoretyczny poznania i wysoce spekulatywny charakter myślenia z towarzyszącym im głęboko moralnym i społecznie uwrażliwionym wymiarem praktycznym<sup>1</sup>. Filozofię wiązano bowiem z powołaniem, z egzystencjalnym wyborem specyficznej drogi i stylu życia harmonijnie korespondującego z ukształtowaną dzięki poznaniu wiedzą. Filozoficzne dążenie do Prawdy nierozzerwalnie wiązało się z życiowym wyborem działania i postępowania realizującego Dobro. Wybór ten dokonywał się zaś najczęściej jako wynik specyficznie rozumianego nawrócenia, będącego skutkiem oddziaływania Piękna. Terapeutyczny charakter filozofii wiązał się z przywracaniem pierwotnej harmonii Piękna, Prawdy i Dobra, odnajdywaniem jej w integralnej strukturze Bytu.

Jest to, jak się zdaje, pewna charakterystyczna dla antycznego sposobu uprawiania filozofii cecha, która zdecydowanie odróżnia ją od współczesnej praktyki akademickiej. Filozofia w okresie klasycznym, helenistycznym, czy też u schyłku starożytności pozostawała w głównej mierze sposobem życia, w którym myślowa spekulacja szła w parze ze specyficznym stylem bycia. Niezbywalnym dla tak rozumianej filozofii był komponent wychowawczy, gdyż nie chodziło w niej wyłącznie o gromadzenie i doskonalenie wiedzy samej dla siebie, lecz przede wszystkim o prowadzenie człowieka ku doskonałości, ku idealnej postawie duchowej czyniącej zeń prawdziwego mędrca. Psychagogia, rozumiana jako wychowawcze oddziaływanie na duszę, była jednym z głównych motywów filozoficznego pisarstwa starożytności<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Zob. J. Domański: *Metamorfozy pojęcia filozofii*, Warszawa 1996, s. 11.

<sup>2</sup> Zob. P. Paczkowski: *Jak jest możliwe wychowanie moralne?*, „Sofia”, nr 4/2004, Rzeszów 2004, s. 271-276.

Tytułowe wezwanie do konwersji interpretuję, za Pierrem Hadot, poprzez dwa inne terminy: *epistrophe* i *metanoia*. Pierwszy z nich, wyraża gwałtowną zmianę ukierunkowania, mieszczącą w sobie idee jakiegoś powrotu, natomiast drugi odnosi się do zmiany sposobu myślenia, skorygowania sposobu myślenia; zawiera się w nim również sens przemiany i odrodzenia. Konwersja byłaby zatem procesem wewnętrznej przemiany, wewnętrznego odrodzenia, które możliwe jest poprzez zmianę ukierunkowania i powrót do tego, co źródłowe. Wiązałaby się z całkowitym zerwaniem z dotychczasowym trybem życia, wyrzeczeniem się wielu czynności realizowanych dotąd nawykowo, pilnym uprawianiem intelektualnych (czy szerzej: duchowych) ćwiczeń, przede wszystkim zaś dogłębnym przekształceniem i odnową życia moralnego. W świetle tego, co powiedziano dotychczas, specyfikę charakteru antycznej filozofii można widzieć jako swoiste wezwanie do konwersji, dzięki któremu „(...) człowiek odnajdzie swoją naturę pierwotną (*epistrophe*) w akcie raptownego wyrwania się z wynaturzenia, w jakim żyje większość śmiertelników, oraz w akcie gruntownego przewrotu jakiemu zostaje poddana całość jego istoty (*metanoia*)”<sup>3</sup>.

Aby zrozumieć istotę i źródło przekonania o charakterystycznym dla większości śmiertelników stanie wynaturzenia, o którym pisałem w poprzednim akapicie, kluczowym może okazać się przywołanie pewnych elementów myślenia, które przeniknęło do antycznej myśli filozoficznej z misterii greckich okresu archaicznego i klasycznego (w szczególności misterii orfickich i dionizyjskich). Orfizm bowiem, w interesującej mnie perspektywie, w stopniu najwyższym wniknął w tkankę filozoficznego języka. Wpłynął znacząco nie tylko na kształt i rozwój rozważań pitagorejczyków, lecz również m.in. na Empedoklesa, Platona czy późniejsze szkoły epoki hellenistycznej, np. Stoików<sup>4</sup>. Tym, co legło u podstaw orfickiej antropologii był mit o powtórnych narodzinach Dionizosa.

Według jednej z zachowanych wersji podania Dionizos-Zagreus, zrodzony z Zeusa i Persefony po pokonaniu tytanów i założeniu olimpijskiego państwa bogów, został pewnego dnia zwabiony przez wypuszczonych z podziemia tytanów, pragnących zemścić się na Zeusie. Skusili młodego Zagreusa obietnicą zwierciadlanego odbicia, po czym zamordowali go, rozszarpali i pożarli. Rozwścieczony Zeus spalił tytanów płomieniem swoich gromów, z Zagreusa udało się zachować jedynie serce. Zeus wszczepił serce w Semele, z której narodził się nowy Dionizos, z prochu tytanów zaś zostali stworzeni ludzie, łączący w sobie naturę tytaniczną i dionizyjską<sup>5</sup>.

Zgodnie z przytoczonym podaniem, człowiek okazuje się złożeniem powstałego z tytanicznych popiołów ciała oraz uwięzionego w nim, niezależnego pierwiastka boskiego, cząstki Dionizosa. Orficka wrażliwość ukuła obraz człowieka nie tyle złożonego z dwu pierwiastków, ile zamkniętego w obcej i wrogiej tkance material-

<sup>3</sup> P. Hadot: *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, tłum. P. Domański, Warszawa 1992, s. 174.

<sup>4</sup> Zob. W. Burkert: *Starożytne kultury misteryjne*, tłum. K. Bielawski, Bydgoszcz 2001.

<sup>5</sup> W. Szczerba: *Koncepcja wiecznego powrotu w myśli wczesnochrześcijańskiej*, Wrocław 2001, s. 92.

nego ciała. Istotę człowieka kojarzono bowiem wyłącznie z odpryskiem boskiej natury. Korzenie powstałej dzięki temu asymetrii stają się jasne kiedy przyjrzymy się bliżej pochodzeniu i charakterystyce ciała. Śmiertelne i niedoskonałe, wpisane w niekończący się ciąg powstawania i giniecia przeciwstawiane jest boskiej substancji – cząstce Dionizosa. Kluczową rolę odgrywa tu podobieństwo człowieka i Boga, będące efektem boskiej proveniencji duszy. Natura owego niefortunnego złączenia (czy też raczej uwięzienia duszy w ciele) tłumaczona jest przeróżnie, czego jednak nie zamierzam tutaj szerzej omawiać. Dość jednak powiedzieć, że ów boski pierwiastek człowieka toczy nieustającą walkę, aby wydobyć się z okowów ciała i powrócić na łono boskiej natury. Kolejne wcielenia duszy stopniowo przybliżają ją do całkowitego oczyszczenia się z cielesności i oderwania od tego, co w człowieku tytaniczne. Ten swoisty wątek transmigracji duszy (metempsychozy) zakorzenił się głęboko w eschatologii greckiej, a jego śladów do dziś można doszukiwać się w kulturze europejskiej.

Warto w tym miejscu podkreślić jeszcze jeden, niezmiernie istotny element. Otóż droga prowadząca do eschatologicznego uwolnienia w głównej mierze kształtowana jest przez indywidualny wysiłek człowieka (przynajmniej we wczesnych etapach greckiej myśli). To nieustannie podejmowany trud doskonalenia własnego życia, myślenia i rozumienia przesądza o bycie człowieka, o urzeczywistnieniu jego pierwotnej, autentycznej i duchowej natury. Kontemplacja harmonii i doskonałości, jaką stanowi kosmos sprawia, że człowiek „zaczyna rozumieć lepiej nie tylko otaczającą go naturę i istotę świata, ale również, opierając się na zasadzie, że podobne poznaje się przez podobne, lepiej zaczyna rozumieć cząstkę boskiego kosmosu ukrytą w nim samym”<sup>6</sup>. Dokonujący się dzięki temu zwrot otwiera człowieka na możliwość przywrócenia utraconego stanu boskiej jedności.

Jeśli na moment oddalimy się od kształtu nadanego powyższym rozważaniom przez orfickie wyobrażenia, ukaze się nam pewien ogólny schemat, którego z powodzeniem będziemy mogli używać abstrahując od jego misteryjnej proveniencji. Po pierwsze, będzie to przeciwstawienie sobie dwóch diametralnie odmiennych jakości życia, w których sytuuje się ludzką egzystencję. Najprościej rzecz ujmując, będzie to skonfrontowanie stanu upadku, braku i wyobcowania, w którym znalazł się człowiek (dusza) z bliżej nieokreślonej przyczyny, ze stanem jawiącym się jako jego zaprzeczenie, realizującym jakiś ideał pełni i doskonałości. Po drugie, dopełniającym powyższy schemat elementem jest założenie o konstytutywnym dla człowieka duchowym pierwiastku, przeciwstawianym niedoskonałej zmysłowości i przygodności ciała.

*Therapeia*, jako opieka, leczenie czy troska, odnosić będzie się zatem do podejmowanych przez człowieka starań mających na celu umożliwienie mu przemiany własnego życia i zbliżenia ku temu, co zarówno w nim, jak i w otaczającej go rzeczywistości prawdziwe, piękne i źródłowe. Troska ta, najpełniejszą reali-

<sup>6</sup> Ibidem, s. 109.

zację, zdaje się, odnalazła na gruncie greckiego umiłowania mądrości, gdzie, jak pisze Hadot:

(...) akt filozoficzny nie jest umieszczany jedynie w porządku poznania, lecz również w porządku „samego siebie” i w porządku istnienia; to akt postępu, który sprawia, że bardziej jesteśmy; który czyni nas lepszymi. Jest to konwersja powodująca przewrót w całym życiu, zmieniając byt tego, który jej dokona. Pozwoli mu to przejść ze stanu życia nieautentycznego, przyćmionego nieświadomością, nękanego troską, do stanu życia autentycznego, w którym człowiek osiąga samoświadomość, precyzyjne widzenie świata, wewnętrzny pokój i wewnętrzną wolność<sup>7</sup>.

Pole znaczeniowe pojęcia „terapia” nie wyczerpuje się jednak w tym miejscu. Jest szersze. *Therapeuein* obok dobrze nam znanych „troszczyć się”, „leczyć”, oznacza również „czcić”, tak, iż sformułowanie *therapeia theon* oznacza kult bogów. Również to znaczenie doskonale wpisuje się w konstruowaną przez nas architekturę antycznej terapii filozoficznej. Wypełnianie rytualnych praktyk, czy przygotowujące do inicjacyjnych misterii *askesis*, stanowiło, podobnie jak w przypadku wcześniej omawianym, wyraz troski o oczyszczenie boskiego pierwiastka tkwiącego w człowieku, z tą jednak różnicą, iż realizowane było poza obszarem oddziaływań *stricte* filozoficznych<sup>8</sup>.

Koncepcja filozofii ujmowanej jako rodzaj terapii duszy, najdoskonalszy dostępny śmiertelnikowi model życia, czy też jako „wychowanie do doskonałości, do bycia człowiekiem w sposób pełny i boski oraz do realizowania przezeń najwyższego Dobra”<sup>9</sup>, stała się możliwa dzięki analogii odnajdywanej w sztuce lekarskiej rodzącej się w antyku. Dawała ona doskonały asumpt do tego, aby zastanowić się nad kształtowaniem dobrostanu duszy. Jeśli bowiem w obszarze zdrowia fizycznego medycynie udawało się wskazać obiektywne dobro, „ukazując, że namiętności i spełnianie wszelkich pragnień stać może na przeszkodzie naszemu prawdziwemu dobru oraz, że osiągnięcie go wykracza poza indywidualne przekonania ludzi na temat tego, co jest dla nich dobre, gdyż wymaga specyficznej wiedzy”<sup>10</sup>, możliwe stało się tym samym poszukiwanie jakiegoś obiektywnego dobra gwarantującego dobrostan ludzkiej duszy.

Platon proponując filozofię jako drogę wychowania ku najwyższym wartościom, wskazał jednocześnie potrzebę radykalnej duchowej przemiany każdego, kto się z nią stykał. W odróżnieniu bowiem od sofistycznych praktyk, filozofia nie zadowalała się doskonaleniem jedynie technik i umiejętności argumentowania, dowodzenia czy przekonywania. Celem wychowawczych oddziaływań filozofa było ukierunkowanie neofity na kontemplację Bytu. Dokonywało się to dzięki

<sup>7</sup> P. Hadot: *Filozofia jako...*, op. cit., s. 14.

<sup>8</sup> Różnicę tę doskonale obrazuje porównanie występujących w neoplatonizmie nurtów: spekulatywnego (opartego głównie na dialektyce i myślowej spekulacji) oraz teurgicznego (opartego w przeważającej mierze na rytach, inicjacjach i misteriach).

<sup>9</sup> P. Paczkowski: *Filozoficzne modele życia w klasycznym antyku*, Rzeszów 2005, s. 44.

<sup>10</sup> Ibidem.

stopniowemu oczyszczeniu jego duszy nie tylko za pomocą ciągłych ćwiczeń intelektualnych, nieustającej pracy myśli abstrahującej od zmysłowej przygodności świata, lecz również, a może nawet przede wszystkim, w stopniowym leczeniu nieprawości postępowania.

Potrzeba dokonania zwrotu w dotychczasowym życiu człowieka była radykalna i radykalnie też postrzegano przemianę, jakiej wymagał filozoficzny żywot. „Zdaje się, – mówi Sokrates w Fedonie – że ci, którzy się z filozofią zetknęli jak należy, niczym innym się nie zajmują, jak tylko tym, żeby umrzeć i nie żyć, a ludzie bodaj że tego nie wiedzą”<sup>11</sup>. Sformułowanie to uwypuklić ma charakterystyczne dla platonizmu nastawienie wypływające ze skrajnego przeciwstawienia sobie rzeczywistości inteligibilnej i zmysłowej. Postawa ta w jednoznaczny sposób nakazuje odwrócenie się od wszystkiego, co stoi na przeszkodzie i oddala człowieka od kontemplacji świata Idei. Dążenie do tej rzeczywistości jest prawdziwym i w przypadku Platona jedynym celem człowieka osiąganym poprzez życie poświęcone umiłowaniu mądrości. Radykalizm nawrócenia polega zatem na jednoczesnym obumarciu dla dotychczasowego życia i powtórnych narodzinach dla podążania ku Prawdzie, Pięknu i fundującym je Dobru<sup>12</sup>. Dla Platona zatem, jak pisze Paczkowski, „(...) filozofia staje się moralnym obowiązkiem człowieka, czymś, co bez reszty decyduje o wartości jego życia”, jako że „(...) dokonując wyboru pomiędzy Dobrem prawdziwym, albo nieszczęśliwą pomyłką co do niego, w istocie dokonuje człowiek wyboru między życiem a śmiercią”<sup>13</sup>. Platon nadał tej decyzji rangę najważniejszego wyboru dokonywanego w życiu, decydującego o tym, czy w ogóle będzie się żyło prawdziwie.

Pozostawił zatem po sobie Platon koncepcję filozofii jako wyróżnionego sposobu życia, w którym realizuje się boska doskonałość człowieka. Filozofię, która spajała w sobie element teoretyczny z elementem praktycznym, w której dzięki rozumnemu wysiłkowi człowiek zdobywał boską wiedzę jednoczącą w sobie tak *sophie*, jak i *phronesis*, które na mocy wspólnej natury oddziałują wzajemnie na siebie i wzajemnie się warunkują.

Jeśli pozostawać przy rozumieniu filozofii jako wyróżnionego, najdoskonalszego i niemal boskiego sposobu życia, Arystoteles jawi się wiernym kontynuatorem platonizmu. Krytykuje, rzecz jasna, i dystansuje się wobec szczegółowych ustaleń platońskiej metafizyki czy logiki, odrzuca również specyficzne dla niej religijne i misteryjne zabarwienie. Dla Platona bowiem, jak twierdzi Paczkowski, „(...) filozofia nie tyle była namiastką religii, lecz jedynym prawdziwym życiem na religijny sposób – takim mianowicie, w którym człowiek wznosi się do świata bogów”<sup>14</sup>. Kiedy jednak przyjrzymy się pozycji oraz roli jaką w ujęciu Arystotele-

<sup>11</sup> Platon: *Dialogi*, tłum. W. Witwicki, t. 1, *Fedon* 64B, s. 635.

<sup>12</sup> Zob. H. Elzenberg: *Kłopot z istnieniem*, Kraków 1994, s. 173.

<sup>13</sup> P. Paczkowski: *Filozoficzne modele życia...*, op. cit., s. 86.

<sup>14</sup> *Ibidem*.

sa pełni filozofia w życiu człowieka, ukażą się dość charakterystyczne zbieżności. W Etyce Nikomahejskiej czytamy:

Jeśli szczęście jest działaniem zgodnym z dzielnością etyczną, to można przyjąć, że zgodnym z jej rodzajem najlepszym; tym zaś jest dzielność najlepszej części w człowieku. Czy jest nią rozum, czy coś innego, co zdaje się zgodnie z naturą rządzić i kierować nami i pojmować rzeczy piękne i boskie, czy jest ono samo też czymś boskim, czy też tylko najbardziej boskim naszym pierwiastkiem – bądź co bądź czynność ta zgodna z właściwą mu swoistą dzielnością będzie doskonałym szczęściem. Że jest to czynność teoretycznej kontemplacji – powiedzieliśmy już<sup>15</sup>.

We fragmencie tym Stagiryta pisze, iż szczęście człowieka jest działaniem zgodnym z najwyższą dzielnością duszy. Dzielnością tą, nazywaną przez Arystotelesa dzielnością dianoetyczną, jest działanie rozumu, z którego, na mocy definicji, uczynił Arystoteles istotę człowieka, jego swoistą funkcję. Osiągnięcie zaś szczęścia, wiąże się właśnie z możliwie najdoskonalszym wypełnianiem przynależnej każdej istocie funkcji. Skoro funkcją człowieka jest właśnie rozumność, zatem najwyższy jego wymiar, czyli teoretyczna kontemplacja, stanowić będzie o jego szczęściu. Kontemplacyjny ideał życia w najpełniejszy sposób przybliżał będzie człowieka ku doskonałości. Oczywiście ideał ten najpełniej wyrażała filozofia. Pisze Stagiryta:

Człowiek działając zgodnie z rozumem i pielęgnując go zdaje się (...) być bogom najmiłszy, dbając o to, co bogom jest miłe i postępując zarówno słusznie, jak i moralnie pięknie. Nietrudno dostrzec, że to wszystko przysługuje przede wszystkim filozofowi. Jest on też tedy najmiłszy bogom. A kto nim jest, jest też prawdopodobnie najszczęśliwszy; tak więc i z tego względu byłby filozof najszczęśliwszy<sup>16</sup>.

Człowiek, pragnąc osiągnąć eudajmonię musi wypełnić również inny warunek, bardziej pierwotny, a mianowicie przy pomocy rozumu praktycznego i cnót etycznych określić właściwą miarę w postępowaniu i w posiadaniu, oraz dopiero w następstwie tego, osiągnąwszy odpowiednie warunki może oddać się rozkoszom rozumu teoretycznego i filozofii. Cnoty etyczne, jakkolwiek kształtowane poprzez przyzwyczajanie, również znajdują się pod wpływem rozumnego oddziaływania duszy, aczkolwiek oddziaływania mniej doskonałego, związanego z praktycznym aspektem życia, z rozumnością praktyczną – *phronesis*. Zatem i u Stagiryty natrafiamy na wzajemne warunkowanie się aspektu teoretycznego i praktycznego w filozofii. Człowiek bogaty w mądrość (a zatem przepełniony cnotami dianoetycznymi) musi być jednocześnie człowiekiem bogatym w dobra moralne (tzn. w cnoty etyczne). *Sophia* idzie tu w parze z *phronesis*. Filozofowanie jest ściśle uzależnione od doskonałości moralnej. Obie te sfery przenikają i uzupełniają się wzajemnie. Podobnie jak u Platona, tak i w myśleniu Arystote-

<sup>15</sup> Arystoteles: *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa 2000, ks. X 1179 a, s. 294.

<sup>16</sup> Arystoteles: op. cit., ks. X 1179 a, s. 295.

lesa filozofia związana jest z wyróżnionym i, jak już wspomnieliśmy, niemal boskim stylem życia. Wiąże się z głęboką przemianą egzystencji człowieka, który od chwili zwrócenia się ku ideałowi teoretycznej kontemplacji, wznosi się ku doskonałości i szczęściu przynależnemu sferze bogów. Ostatecznie bowiem mamy tu do czynienia z koncepcją nauki rozumianej jako proces formowania charakteru, dążący do harmonijnego kształtowania i doskonalenia całokształtu ludzkiej osoby, zbawienia duszy poprzez zapewnienie dobrego życia, zarówno w perspektywie poznawczej, jak i etycznej. Pierre Hadot pisze, iż:

(...) zarówno w Akademii jak i Lykejonie chodziło przecież o nauczanie życia na sposób filozoficzny, gdzie przy wspólnej woli prowadzono badania bez praktycznej korzyści, celowo przeciwstawiając się sofistycznej interesowności. Tu właśnie mamy do czynienia z wyborem życiowym. Życ na sposób filozoficzny to nade wszystko zwrócić się ku życiu intelektualnemu i duchowemu, dokonać pewnej konwersji, która przekształci całą duszę, tj. całe życie moralne<sup>17</sup>.

Nie będzie już miejsca na bardziej szczegółowe zaprezentowanie tego, jak przedstawiała się kwestia filozoficznej konwersji w późniejszych szkołach epoki helenistycznej i cesarstwa. Dość jednak powiedzieć, iż filozofia, pełniąc nadal wyróżnioną funkcję w życiu człowieka, niejako utraciła samowystarczalność. O tyle, o ile dla Platona i Arystotelesa stanowiła cel godny sam siebie, jakkolwiek w efekcie prowadzący do czegoś na kształt duchowego zbawienia (bo w takich chyba kategoriach należało by interpretować cel psychagogicznych i leczniczych zabiegów w niej się zawierających), o tyle w późniejszym okresie potraktowano ją bardziej instrumentalnie. Filozoficzne starania mające zapewnić człowiekowi szczęście wyłącznie w sensie niewzruszonego spokoju (autarkeia) czy wewnętrznej wolności, ofiarowały człowiekowi, jak również wymagały od niego niepomnie mniej. Z biegiem czasu, jak piszę Janina Gajda:

(...) filozofia systemowa uprawiana na progu epoki helenistycznej, dla człowieka nowej epoki straciła swoją rolę i funkcję, a tym samym straciła swoje znaczenie (...) – straciła swój status *techné* – umiejętności i sztuki terapii. W epoce polis bowiem umiała – jak sztuka lekarska – leczyć duszę, lecz uzdrawiała jedynie ich nieprawości. W nowej epoce człowiek potrzebował filozoficznej terapii, lecz miała ona leczyć duszę nie z nieprawości, lecz z cierpienia<sup>18</sup>.

Stąd głównym celem filozofii cynickiej, epikurejskiej czy stoickiej było szczęście rozumiane jako wewnętrzna wolność od wciąż zmieniającej się i niezależnej od woli człowieka rzeczywistości, tak materialnej, jak i społecznej, wewnętrzny spokój i pogoda ducha. Można zaryzykować stwierdzenie, iż właśnie w okresie

<sup>17</sup> P. Hadot: *Czym jest filozofia starożytna*, tłum. P. Domański, Warszawa 2000, s. 96 i 97.

<sup>18</sup> J. Gajda: *Gdy rozpadały się ściany świata: teorie wartości filozofii hellenistycznej*, Wrocław 1995, s. 41.



wielkich szkół późnego antyku filozofia pełniła wybitnie terapeutyczny charakter. Przytoczę na potwierdzenie tej tezy słowa Hadot:

Wszystkie filozofie hellenistyczne (...) przyjmują, że człowiek popada w nieszczęście, lęk i zło, gdyż tkwi w niewiedzy; zło nie leży w rzeczach lecz w wartościujących sądach jakie człowiek o nich wydaje. Trzeba więc leczyć ludzi, zmieniając ich sądy wartościujące: każda filozofia chce być terapeutyczna. Ale żeby te sądy zmienić, człowiek musi dokonać pewnego zasadniczego wyboru – zmienić cały swój tryb myślenia i życia. Tym wyborem jest filozofia. Dzięki niej można osiągnąć spokój wewnętrzny, spokój ducha<sup>19</sup>.

Ponownie możemy się tu odnieść do zaprezentowanego wcześniej schematu zaczerpniętego z tradycji orficko-pitagorejskiej. Celem jaki stawia się przed jednostką jest przywrócenie najlepszego dlań sposobu życia, a więc powrót do tego, co stanowi najbardziej własną naturę człowieka, sytuującą go harmonijnie w całości oddziaływań kosmosu. Tym, co umożliwi podjęcie takiej drogi jest ludzka rozumność będąca odpryskiem rozumności kosmosu. Podobieństwo substancji, zaświadczone o zasadniczej tożsamości duszy i rozumnych wątków rzeczywistości, jest gwarantem i rękomią skuteczności podejmowanych przez człowieka starań.

W powyższym, bardzo pobieżnym i fragmentarycznym spojrzeniu na filozoficzną tradycję antyku, starałem się podkreślić fakt niezbędności pewnego elementu przemiany – dokonywanego przez człowieka za sprawą filozofii całkowitego i radykalnego nawrócenia się zarówno na płaszczyźnie intelektualnej, jak i moralnej. Wydaje się bowiem, że owa filozoficzna konwersja była w istocie czymś niezbywalnym dla ówczesnego filozofa. Szczególnie, jeśli uzmysłowić sobie raz jeszcze fakt, iż tak Platon, jak i Arystoteles utożsamiali filozofię z najdoskonalszym sposobem życia, a nie z doskonałością jakiegoś wywodu, systemu czy argumentowania. Jeśli zatem antyczne umiłowanie mądrości odnosiło się do pewnego stylu życia, więcej nawet, było tym stylem życia, wejście na filozoficzną ścieżkę musiało wiązać się z przemianą postawy życiowej i zwróceniem się ku zupełnie nowej perspektywie.

Termin „konwersja”, choć powszechnie kojarzony z religijnym nawróceniem, wykorzystałem tu w celu ukazania przemiany filozoficznej. Czy słusznie? Filozofia w zaprezentowanym powyżej rozumieniu jest postawą i sposobem życia, pewnego rodzaju powołaniem, którego dostępuje człowiek bądź to otarłszy się o głębokie przeżycie natury intelektualnej, bądź też napotykając na swej drodze nauczyciela-mędrca. Gajda twierdzi, „iż opowieści o powołaniu do filozofii, zawsze odwołują się do podobnego obrazu – wstrząsu, przeżytego przy pierwszym zetknięciu się z filozofią i powodującego radykalną zmianę trybu życia. Nieprzypadkowo zresztą - pisze dalej Gajda – późniejsze opowieści o nawróce-

<sup>19</sup> P. Hadot: *Czym jest...*, op. cit., s. 142.

niu na chrześcijaństwo są takie do nich podobne – bycie chrześcijaninem było w pierwszych wiekach naszej ery alternatywą dla bycia filozofem<sup>20</sup>. Dla Platona filozoficzny sposób życia zawierał w sobie wyróżniony, niemalże religijny status, związane z duchowym wywyższeniem powołanie oraz swoiście rozumiane wyobcowanie (atopiczność)<sup>21</sup>. Wydaje się zatem, że nie jest czymś całkiem bezzasadnym odwoływanie się do obciążonego religijnymi konotacjami pojęcia „konwersji” w przypadku analizowania specyfiki antycznej filozofii. W niniejszym tekście starałem się wykazać, iż, ze względu na ściśle powiązanie abstrakcyjnego i wysoce spekulatywnego charakteru poznania ze specyficznym, egzystencjalnym wyborem drogi życiowej i działaniem wpływającym ze zdobytej wiedzy, pojęcie konwersji immanentnie wpisane było w architekturę filozoficznego życia. Jakkolwiek więc dyskurs i życie mogły być dla antycznego miłośnika mądrości niewspółmierne, nie mogły być jednak rozdzielone. Dla antycznego modelu filozofii nie było dyskursu godnego miana „filozoficznego”, jeśli był on oddzielony od filozoficznego życia. Dyskurs uzasadniał wybór życiowy i wykładał tego wyboru wszystkie implikacje.

---

<sup>20</sup> J. Gajda: op. cit., s. 32.

<sup>21</sup> Zob. P. Paczkowski: *Filozoficzne modele życia...*, op. cit., s. 54.

Jacek Podgórski

---

## GŁÓWNE ZAŁOŻENIA POZNANIA ROZPROSZONEGO A SPOSÓB OPISYWANIA PROCESÓW POZNAWCZYCH W OKREŚLONEJ WSPÓLNOCIE

### Pojęcie rozproszonego poznania

Twórcą koncepcji poznania rozproszonego (z ang. *distributed cognition*) i metodologii, mieszczącej się w spektrum rozważań szeroko pojętej ergonomii i antropologii kognitywnej, jest etnograf Edwin Hutchins. Hutchins swoje wyniki badawcze opracowywał na zorganizowanych grupach społecznych – systemach postawionych wobec określonego problemu – egzystujących drogą relacji poznawczych (Hollan, Hutchins i Kirsch, 2000).

Koncepcja poznania rozproszonego – wg definicji Hutchinsa – poszukuje zrozumienia organizacji systemu poznawczego poprzez scharakteryzowanie jego procesów poznawczych i zrekonstruowanie modelu przetwarzania reprezentacji o różnej formie. Istotne jest zbadanie związku między jednostkami poprzez podanie ich klasyfikacji, odpowiadając tym samym na pytanie: „czy dany proces można zaliczyć do działania poznawczego tj. generującego wiedzę?”

Do zbadania działań rozproszonych używa się dość skomplikowanych i złożonych metod badawczych, polegających na szczegółowej analizie np. nagrań wideo i dialogów tekstowych, stanów urządzeń pomiarowych, symulacji sztucznych sieci neuronowych etc. (odzwierciedlających prawdziwe wydarzenia z życia np. marynarzy na frachtowcu czy społeczności *Open-Source*, np. *myspace.com*) (Hutchins, 1996, s. 49-116). Na przestrzeni ostatniej dekady antropologowie kognitywni, badając rozległe systemy społeczne i instytucjonalne, usystematyzowali trzy typy poznania rozproszonego (Hollan, Hutchins i Kirsch, 2000, s. 3), są to:

- 1) umysł we wspólnocie, tzw. poziom komputacyjny (*Mind in Society*).
- 2) wspólnota umysłu, tzw. poziom algorytmiczny (*The Society of Mind*).

3) rozproszenie czynności poznawczych w czasie, tzw. poziom implementacji (*Distributing cognition in time*).

Dla całego dyskursu, dotyczącego pojęcia rozproszenia bądź też dystrybucji reprezentacji, najważniejszymi terminami są: treść rozproszona (często też określana współdzieloną), otoczenie materialne i artefakt poznawczy. Podczas dalszych rozważań postaram się przybliżyć w skrócie każde z powyższych pojęć, gdyż stanowią one nierozłączną część poruszanej sfery problemowej.

### Umysł we wspólnocie (*Mind in Society*)

Procesy poznawcze, w tym ujęciu, mogą zostać rozprowadzone między członków grupy społecznej. Powstaje więc pytanie: „Jak procesy poznawcze mogą być zaimplementowane indywidualnym członkom większej grupy?”. Propozycja odpowiedzi jest następująca: należy zdefiniować pojęcie pamięci (jako zdolności do zapamiętywania wrażeń zmysłowych, skojarzeń i informacji oraz organizacji schematów zachowawczych), organizacji (jako pewnej konstrukcji, platformy funkcjonującej w przestrzeni kulturowej, sferze wartości jak i formie fizycznej, zapisanej), interakcji i napięcia w komunikacji (z ang. *tension*, różnice potencjałów w procesach werbalnych, m. in. przy podejmowaniu decyzji, w określonym spektrum czasowym) (Rogers, 2006, s. 181-202). Wymienione terminy są charakterystyczne dla wszystkich form rozproszenia oraz ściśle wiążą się z przedmiotem poznawczym i sferą otoczenia materialnego.

### Wspólnota umysłu (*The Society of Mind*)

Procesy poznawcze mogą być rozproszone w sensie koordynacji między wewnętrznymi (*internal – material*) i zewnętrznymi (*external – environmental*) strukturami. Ten typ rozproszenia opiera się na metaforze zaproponowanej przez Marviną Minskiego (Minsky, 1988). Podobnie jak w przypadku pojedynczej osoby, język grupy społecznej bazuje na procesach decyzyjnych. Powstają pytania: „Co dzieje się wewnątrz umysłu? Jaką rolę pełni język grupy społecznej w kształtowaniu się umysłu?”. Minsky twierdzi, iż aby wytłumaczyć fenomen inteligencji, trzeba rozwinąć duży system ekspercki o charakterze instytucjonalnym, złożony z agentów (podmiotów) będących w różnych połączeniach i konfiguracjach. Gotowy konstrukt należy „przetestować”, stawiając konkretne problemy i zadania. Jest to tradycyjna strategia zarządzania rozwojem procesów decyzyjnych w różnych okolicznościach, na podstawie rozważań psychologa rozwojowego Lwa Vygostkiego (Vygotsky, 1986). Na tym etapie moich rozważań można wyróżnić dwa typy procesów, które tworzą tzw. „rusztowanie” funkcji rozwojowych danego podmiotu (*scaffolded mind*) (Clark, 1997, s. 35-51), są to:

a) procesy inter-psychologiczne, które dotyczą wyłącznie inteligentnych podmiotów,

b) procesy intra-psychologiczne, które dotyczą wyłącznie artefaktów<sup>1</sup>.

Wymienione działania (często określane jako wyższego poziomu) porządkują wewnętrzne funkcje do postaci inteligentnej i autonomicznej struktury. Natomiast same relacje między podmiotami i przedmiotami regulowane są drogą pojęcia praktyki kulturowej wypracowanej historycznie. W ramach takiej charakterystyki podmiot staje się jednostką mogącą w pełni wykorzystać swoje „wyposażenie” biologicznie i umysłowe, a tym samym adoptować się do zmiennych warunków świata zewnętrznego.

### Rozproszenie czynności poznawczych w czasie (*Distributing cognition in time*)

W tym ujęciu procesy poznawcze mogą zostać rozprowadzone na członkach określonej współdziałającej grupy podmiotów, ze szczególną uwagą kierowaną na ukształtowanie działań w spektrum czasowym. Widoczny jest tutaj szczególny nacisk na ergonomię czasową (Kirsh i Maglio, 1992), np. wcześniejsze wydarzenia oddziałują na późniejsze, wtedy i tylko wtedy, jeśli są odpowiednio szybko rozpoczęte.

Istota trzeciej i ostatniej gałęzi poznania rozproszonego znajduje się w odpowiedzi na pytanie: „Jak zaplanować działania w skali czasowej pomiędzy członków lub elementy tworzące formę jakiegokolwiek struktury autonomicznej a zarazem inteligentnej?”

Podsumowując, koncepcja „poznania rozproszonego” w swych założeniach próbuje ukazać prawdziwe oblicze dynamiki poznawczej większej grupy wiedzy-twórczych podmiotów. Jest to pewien model ilustrujący, jak mogłyby wyglądać czynności poznawcze odnoszące się do trzech różnych płaszczyzn (wewnętrznych struktur, podmiotów i przedmiotów). Poznanie rozproszone jako element *ucieleśnionego paradygmatu*<sup>2</sup>, stara się określić mechanikę procesów poznawczych o charakterze globalnym (odnoszących się do jednostki jak i grupy, makrostruktur),

<sup>1</sup> Pojęcie „artefaktu” (przedmiot lub zdarzenie, będące sztucznym wytworem) może być rozpatrywane z wielu perspektyw. Najczęściej rozumiane jest w odniesieniu do psychologii, jako zmienna powstająca w wyniku badań empirycznych, zniekształcająca przedmiot badań lub też w antropologicznym sensie, jako przejaw funkcjonowania kultury czy też społeczności. Ucieleśniony paradygmat wraz z antropologicznym spojrzeniem klasyfikuje tego typu przedmioty jako ekstensje (rozszerzenia) umysłu zarówno pojedynczych podmiotów jak i grupy „aktorów” w sieci relacji semantycznych. Artefakt w takim sensie staje się narzędziem wzmacniającym (amplifikującym) zdolności mentalne lub stanowi pewną formę pamięci zewnętrznej, np. współcześnie najbardziej znaną formą artefaktu poznawczego jest zwykły telefon komórkowy z terminarzem i notatnikiem.

<sup>2</sup> Poprzez pojęcie *ucieleśnionego paradygmatu* rozumiem stanowisko tzw. minimalnego kartezyjanizmu, którego zwolennikiem jest m.in. Andy Clark (Clark 1997; 1998; Clark i Chalmers, 1998). Niniejsza propozycja głosi trzy postulaty: *usytuowanie* (człowiek jest istotą funkcjonującą zawsze w jakimś kontekście kulturowym będącym źródłem wielu informacji), *rozproszenie* (człowiek rozdziela czynności poznawcze na pozostałych członków wspólnoty w obliczu postawionych zadań, tym samym kształtuje własne zdolności poznawcze itd.) i *ucieleśnienie* (mózg jest organem nadrzędnym i stanowi punkt wyznaczający granice poznawcze, zatem podmiot jest istotą zależną od procesów biologicznych itd.).

jak i bardziej szczególnych działań (pojedynczych podmiotów lub nawet neuronów, mikrostruktur). Czas jest jednym z najważniejszych kryteriów adekwatności działań, ponieważ szybkie i sprawne funkcjonowanie jest najbardziej oczekiwaną formą pracy organizmu w obliczu napływu informacji zewnętrznych. Poznanie rozproszone ma za zadanie zbudować model stosowany dla potrzeb zaistniałej sytuacji, mogący się łatwo przekształcić (być elastycznym) oraz ilustrujący przepływ informacji. Umysł w tym przypadku jest częścią otoczenia, wielowymiarowego obszaru, gdzie występują artefakty poznawcze. Zatem umysł zawsze realizuje się w interakcji (komunikacji) między inteligentnymi podmiotami (agentami).

Podstawowe pytanie i problem, które stara się zgłębić i rozwickłać poznanie rozproszone to: „Czy dany proces można zaliczyć do działania poznawczego tj. generującego wiedzę?”

Dzięki odkrywczym wnioskom m. in. Hutchinsa można mówić o swoistej rewolucji na polu badań psychologii społecznej i rozwojowej. Antropologia poznawcza uświadamia nam m. in., iż procesy kulturowe czy też mentalne muszą być rozpatrywane w określonym kontekście historycznym. Ważna jest także konieczność uwzględnienia spektrum czasowego jako kategorii doboru nie tylko informacji (jakości itd.), ale metod działania. Człowiek jest istotą grupową, funkcjonującą drogą wymiany informacji, rozwijającą się i uczącą na wielu poziomach (tj. osadzona w konkretnym otoczeniu zdolnym do dostarczenia informacji i generowania nowych). Prace antropologów poznawczych stanowią inspirację przede wszystkim dla badań nad społecznościami otwartymi (*Open-Source community, e-community*) przejawiającymi różne cechy rzeczywistych wspólnot.

### Pojęcie rozproszonej treści (*Shared content*)

Aby dopełnić rozważania i podkreślić mój oryginalny wkład do koncepcji ucieleśnienia i rozproszonego poznania, chciałbym przejść do charakterystyki pojęcia rozproszonej treści. Jest to niezwykle ważny aspekt w moich rozważaniach, gdyż stanowi zapewne przyczynek do dalszej dyskusji na temat emergentnych właściwości grup społecznych oraz szeroko pojętej ergonomii poznawczej (m.in. amplifikacji drogą artefaktów poznawczych, o której wcześniej już powiedziałem). Pojęcie rozproszonego dostępu (Rogers i Ellis, 1994, s. 119-128) lub też współdzielonej treści jest stosunkowo starym określeniem, mówiącym o podziale pracy na konkretne czynności w środowisku materialnym i mentalnym (komputacja do reprezentacji - jakby określili to funkcjonałiści). Jest to rozdzielenie stanów odwzorowujących, reprezentacji (zawierającej złożone dane lub proste informacje), pomiędzy media (członków określonej grupy). Ów podział odnosi się do:

a) reprezentacji roznoszonych/przekazywanych drogą szeroko pojętego działania, ze struktur wewnętrznych (stanów mózgu i umysłu, z ang. *internal states*) do zewnętrznych (konkretnych działań, z ang. *external*). Jest to idea eksternalizmu

aktywnego lub inaczej - koncepcją rozszerzonego umysłu (Clark i Chalmers, 1998, s. 7-19);

b) medium, czyli np. ciała (uniwersalnego nośnika informacji) jako składnika struktury poznawczej w sensie globalnym oraz źródło informacji (Kirch i Maglio, 1992);

c) wewnętrznego modułu pamięci (pojedynczego podmiotu), nośnika (*vessel*) (Clark, 1998, s. 35-52);

d) zewnętrznego modułu pamięci (nośnik tradycyjny lub elektroniczny).

Natomiast odnośnie się (implementowanie treści), między reprezentacjami a danym medium, odbywa się drogą komunikacji werbalnej (słowa) i nie-werbalnej (obrazy implikujące stany emocjonalne). Efektem jest intencjonalny system rozproszony o wspólnych celach i zarazem spójnej strukturze, mogący dynamicznie przenosić na otoczenie poszczególne procesy obliczeniowe (*off-load cognitive work*). Umysł pojedynczego podmiotu staje się więc „silnikiem asocjacyjnym”, to znaczy zaczyna adoptować się do warunków otoczenia (materialnego czy też wirtualnego), uczyć się i tworzyć proste schematy odwzorowujące działania w rzeczywistości (twierdząc za Rodneyem Brooksem – „świat jawi się nam, jako najlepszy model” zakotwiczony w nas samych).

W tym punkcie rozważań nasuwa się jedna dość istotna kwestia problemowa. A mianowicie czy możliwa jest adekwatna identyfikacja problemów i dobór osiągalnych metod działania w obliczu różnorodnych źródeł informacji? Często specjaliści od ergonomii lub zarządzania zasobami ludzkimi mają dylemat: czy działać „szybko i tanio” lub „wolno i drogo”? Jest to fundamentalna kwestia dla pojęcia kolektywu rozproszonego. Zatem, aby wywód był kompletny, należy jeszcze zdefiniować pojęcie otoczenia materialnego i artefaktu poznawczego.

### Środowisko a funkcje poznawcze

Ta część moich rozważań stanowi zasadniczo uzupełnienie teorii poznania rozproszonego, a zarazem stanowi integralną część ucieleśnionych i enaktywnych koncepcji filozoficznych (Clark, 1997, s. 87). Dla dopełnienia teorii działania i organizacji inteligentnych systemów konieczne jest wyjaśnienie takich centralnych pojęć jak otoczenie materialne czy artefakt poznawczy. Są to pojęcia niezwykle istotne z tego względu, że wyznaczają i określają miejsce oraz charakter powstawania i przetwarzania procesów poznawczych na trzech uprzednio wskazanych poziomach.

**O t o c z e n i e m a t e r i a l n e** – z ang. *the material environment* – w ujęciu etnografii poznawczej, jest to przestrzeń materialna (Perry i inni, 2003), w której egzystują i występują podmioty i przedmioty poznawcze. Środowisko często jest używane jako rozszerzenie pamięci poprzez przeniesienie pracy systemu poznawczego na zewnętrzne struktury, np. maszyny wyręcza naukowca, gdyż obliczają równania matematyczne. Otoczenie może być czymś więcej

niż tylko pamięcią – może być procesem. Nie jest to wyłącznie zespół czynników (ożywionych i nieożywionych) otaczających organizmy żywe. Przy tych założeniach jest ono usytuowane w materialnym świecie. W taki sposób staje się pewnym medium do działań poznawczych – procesów obliczeniowych (nie w sensie funkcjonalizmu). W ramach otoczenia przedmiotowego można wyróżnić następujące typy przedmiotów poznawczych (Clark, 1998a):

a) wewnętrzne przedmioty poznawcze, czyli reguły (*internal cognitive artifacts*);

b) zewnętrzne przedmioty poznawcze, czyli obiekty (*external cognitive artifacts*).

Przestrzenie, w których występują artefakty poznawcze, np. biura (urządzenia biurowe), kokpity samolotów (elementy pulpitu), społeczeństwa otwarte (kanały RSS Feed) stanowią świetne pole do analiz działań inteligentnych podmiotów w środowisku materialnym. Zatem świat jawi się sam w sobie jako bardzo złożony i ogromny przedmiot poznawczy (twierdząc za Hutchinsem (Hutchins i Hazlehurst, 2002)).

A r t e f a k t p o z n a w c z y – z ang. *cognitive artifact* – czyli przedmiot czy też obiekt (z łac. *obiectum*) stanowi jedno z podstawowych pojęć ontologii, w języku potocznym określane jako „coś” lub „cokolwiek”. Nie należy go mylić z przedmiotem poznania, gdyż w filozofii umysłu i kognitywistyce istnieje wiele klas przedmiotów (m.in.: intencjonalny, potencjalny, abstrakcyjny). Artefakt poznawczy, czy też po prostu „przedmiot poznawczy”, wg definicji wypracowanej przez antropologów kognitywnych, jest to obiekt fizyczny stworzony przez człowieka. Ma on za zadanie pomagać, rozszerzać horyzonty, wzmacniać (poprawiać – amplifikować) zdolności poznawcze (Clark i Chalmers, 1998); choć istnieją tutaj pewne delikatne kwestie sporne. Współcześnie wiele przedmiotów bazuje na wiekowym wynalazku zapisu informacji jako rozszerzeniu pamięci. Wszelkie wynalezione systemy zapisu informacji zmieniły i przyspieszyły tryb pracy inteligentnych systemów, a co najważniejsze, nadal to robią. Weźmy jako przykład system tabliczkowy wynaleziony w starożytności (wiek odkrycia określa się na około trzy tysiące lat). Zmodernizował on w głęboki stopniu myślenie człowieka. Jest to jeden z okazów najpierwotniejszego artefaktu poznawczego.

Współczesne koncepcje ucieleśnienia (a konkretnie usytuowanego poznania i uczenia się) uświadamiają nam jeden istotny fakt, a mianowicie to, że aby podmiot mógł funkcjonować, potrzebuje organizacji przestrzeni (materialnej lub wirtualnej). Chodzi oczywiście o inteligentne użycia przestrzeni, ponieważ wszystkie typy przedmiotów i podmiotów osadzone są w otoczeniu. Artefakty poznawcze są zawsze wcielone (dosłownie „zanurzone”, z ang. *embedded*) w ogromnym systemie kulturowo-społecznych powiązań. Egzystują dzięki organizacji określonych funkcji. Jak zauważyli Michael Cole i David Griffin (Cole i Griffin, 1980), ów typ przedmiotów kształtuje zdolności poznającego (funkcje), reorganizując cechy podmiotu do postaci systemu funkcjonalnego w sposób często nieświadomy i nieliniowy (emergenty) (Mataric, 1997).



Przykładem przedmiotu rozszerzającego czynności poznawcze może być jakiegokolwiek urządzenie pomiarowe (termometr, barometr, liniał, zegar ze stoperem). Nie należy postrzegać artefaktów poznawczych jako odrębnej kategorii przedmiotów o określonym zastosowaniu, a raczej uważać je za pewien element procesów poznawczych (realizowanych w określonej sytuacji) (Clark, 1997, s. 77). Efektem działania artefaktów są zdolności funkcjonalne, skomplikowanego systemu poznawczego, koordynowane z innymi strukturami poznawczymi wspólnot.

### Założenia intencjonalnego modelu rozproszonej wspólnoty

Grupa samoorganizujących się agentów, stanowiąca model rozproszonej wspólnoty, może być scharakteryzowana wg następujących warunków. Wspólnota lub też kolektyw musi składać się z podmiotów o dynamicznej budowie (to znaczy podlegać procesom samoregulacji i samoorganizacji, mówiąc językiem fizykalistycznym), zatem jedynym sposobem na adekwatną analizę procesów poznawczych jest założenie, iż członkowie takiej grupy funkcjonują na zasadzie sprzężenia kauzalnego (Clark, 1998, s. 163-166).

Natomiast jeśli chodzi o działania decyzyjne, muszą one dać się zdefiniować wg założeń teorii koordynacji, np. Kevina Crowstona (Crowston, 2003). Zdaniem Crowstona dwa procesy informacyjne mogą używać tego samego źródła lub odnosić się do tego samego celu (być nakierowane, czyli w pewnym sensie są intencjonalne) – jest to równoległe przetwarzanie, bądź to jeden proces może być prerekwizytem do rozpoczęcia nowego – mamy tutaj wtedy do czynienia z sekwencją. Dzięki czemu na bazie operacji informacyjnych kształtuje się pewna struktura pracy lub też praktyki. Z czasem powstają wyspecjalizowane komórki (eksperci), gdyż wiedza naturalnym sposobem akumuluje się.

Zatem pojedynczy system może zarządzać zewnętrznymi mediami (nośnikami informacji) w celu komunikacji między pozostałymi „aktorami w grze” jakimi jest np. społeczeństwo w formie materialnej lub wirtualnej. Dzięki czemu tworzy się w świadomości wspólnoty tzw. mentalna mapa kolektywna, zawierająca „ślady” (*traces*) i wskaźniki naznaczających (*stigmergy*) działań, wypracowane w spektrum czasowym, pomocne przy wyznaczaniu priorytetów (np. w sieci konekcyjnej mowa jest o tzw. siłach na wyjściach sztucznych sieci neuronowych) i efektywniejszych schematów zachowawczych (przypisywanie konkretnym sytuacjom całych stanów i ustawień systemu). Przykładem innego rozproszonego systemu kolektywnego może być współdziałający zbiór sieci konekcyjnej, gdzie produktem działań mogą być schematy stanów napięć (jest to już pewna forma wiedzy wg Crowstona).

Informacje np. w sieci globalnej, są rozproszone selektywnie. To znaczy, iż są dobierane wg kryteriów: użyteczności, świeżości, koherencji budowy/struk-

tury (prostej lub złożonej), wyrazistości w odbiorze, przesłania autorytarnego/konformistycznego w stosunku do podmiotu.

Intencjonalność takiego modelu wynika z odniesienia do stanu otoczenia – jest to tzw. sytuacyjna perspektywa – musi więc zachodzić zjawisko tzw. pętli percepcyjno-motorycznej, przy uwzględnieniu ewolucji i adaptacji do stanu faktycznego środowiska (np. zmienne warunki pogodowe, liczba użytkowników, wydajność łącz komunikacyjnych) i podmiotu (np. stany fizjologiczne organizmu są zmienne) (Kirsh, 1999, s. 1-11). Należy pamiętać, iż każda nowo wygenerowana wiedza podlega kategoryzacji przed dopuszczeniem do użytku. Jeśli pomija się zastosowanie zasady konsekwentnego przewidywania zdarzeń (Jeśli X to wtedy Y), zawartej w istocie kazualnego sprzężenia zwrotnego, może dojść do poważnych niekonsekwencji i pomyłek w funkcjonowaniu.

Moim celem było, patrząc poprzez pryzmat rozproszonej koncepcji, sformułować krótką, aczkolwiek treściwą, charakterystykę fenomenu zorganizowanej wspólnoty. Wielu antropologów poznawczych, jak i filozofów umysłu stanowiących grono zwolenników ucieleśnionego paradygmatu, stara się wskazać tę intuicję, iż zawsze funkcjonujemy w grupie nakierowanej na konkretne zadania. Fenomenem jest tutaj kreowanie nowych dziedzin i gałęzi wiedzy w postaci zmian społecznych (w formie rzeczywistej i wirtualnej) jak i bardziej elementarnych np. stanów neuronalnych. Jest to generowanie nowych jakości w sposób częściowo spontaniczny, ale przede wszystkim uporządkowany i emergentny. Myślę, iż niniejsza próba spełnia wymogi wstępu do dalszej dyskusji, jak i dostarcza nowych wskazówek w badaniach.

### Literatura

- Anderson M. L., 2007, *How to study the mind: An introduction to embodied cognition*, <<http://www.cs.umd.edu/~anderson/>>, Santoianni F., Sabatano C. (eds.), *Brain Development in Learning Environments: Embodied and Perceptual Advancements*, Cambridge Scholars Press.
- Clancey William J., 1993, *Situated Cognition: How representations are created and given meaning, Lessons from learning*, s. 231-242.
- Clark A., 1997, *Being There: Putting Brain, Body and World Together Again*, Bradford Books, The MIT Press, Massachusetts, Cambridge.
- Clark A., 1998, *Embodiment and the Philosophy of Mind*, *Philosophy of Mind* 43, A. O'Heary (eds.), Cambridge University Press, s. 35-52.
- Clark A., Chalmers D., 1998, *The Extended Mind*, *Analysis* 58:1:1998, s. 7-19, <<http://www.philosophy.ed.ac.uk/staff/clark/publications.html>>.
- Cole M., Griffin P., 1980, *Cultural amplifiers reconsidered, The Social Foundations of Language and Thought* (eds. Olson. D.R.), New York: Norton.

- Crowston K., 2003, *A Taxonomy Of Organizational Dependencies and Coordination Mechanisms, Tools for Organizing Business Knowledge: The MIT Process Handbook*. Cambridge, Malone, T. W., Crowston, K. and Herman, G. (eds.), MA: MIT Press, [working paper: <<http://ccs.mit.edu/papers/CCSWP174.html>>].
- D'Andrade R. G. 1990, *Some propositions about the relations between culture and human cognition*, J. W. Stigler, Shweder R. A. & Herdt G. Eds., *Cultural Psychology*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Hutchins E., 1996, *Cognition in the Wild*, MIT Press, Cambridge, MA.
- Hutchins E., 1999, *Cognitive Artifact*, *The MIT Encyclopedia of Cognitive Science*, Robert A. Wilson, Frank C. Keil (eds.), The MIT Press, s. 126-128.
- Hutchins E., Hazlehurst B., 2002, *Auto-organization and Emergence of Shared Language Structure; Simulating the Evolution of Language*, Cangelosi, A. Parisi, D. (eds.), London: Springer-Verlag, s. 279-305.
- Kirsh D., 1999, *Distributed Cognition, Coordination and Environment Design, Proceedings of The European conference on Cognitive Science*, s. 1-11.
- Kirsh D., 2004, *Metacognition, Distributed Cognition and Visual Design, Cognition, Education and Communication Technology*, Peter Gardinfas & Petter Johansson Eds., Lawrence Erlbaum.
- Kirsh D., Maglio P., 1992, *Some Epistemic Benefits of Action: Tetris a Case Study, Proceedings of The Fourteenth Annual Cognitive Science Society*, Morgan Kaufmann.
- Lave J., 1988, *Cognition in Practice*. Cambridge: Cambridge University Press, Cambridge.
- Hollan J., Hutchins E., Kirsh D., 2000, *Distributed Cognition: Toward a New Foundation for Human-Computer Interaction Research, ACM Transactions on Computer-Human Interaction*, Vol. 7, No. 2, s. 174-196.
- Mataric M. J., 1997, *Studying the Role of Embodiment in Cognition*, "Cybernetics and systems" 28(6): Epistemological aspects of embodied AI, s. 457-470.
- Minsky M., 1988, *Society of Mind*, Simon & Schuster.
- Perry M. i inni, 2003, *The Role of Space in Socially Distributed Cognition: some Issues for Cognitive Engineering*, Proceedings of The 25<sup>th</sup> Annual meeting of The Cognitive Science Society, Alterman R., Kirsh D. (eds.).
- Rogers Y., 2006, *Distributed Cognition and Communication. The Encyclopedia of Language and Linguistics 2nd Edition*, Keith Brown (eds.), Elsevier: Oxford, s. 181-202.
- Rogers Y., Ellis J., 1994, *Distributed Cognition: an alternative framework for analysing and explaining collaborative working. Journal of Information Technology*, 9 (2), s. 119-128.
- Vygotsky L. S., 1986, *Thought and Language*, Cambridge Press, Cambridge, MA.



Maciej Musiał

---

## FILOZOFIA RICHARDA RORTY'EGO JAKO SPEŁNIENIE SNÓW LUDWIGA WITTGENSTEINA

Celem niniejszego tekstu będzie próba przedstawienia myśli Richarda Rorty'ego jako realizacji wizji filozofii postulowanej przez Ludwiga Wittgensteina. Co więcej, postaramy się wykazać, że ma to miejsce w o wiele większym stopniu niż zauważył to sam Rorty. By to osiągnąć, rozważymy, które z wyróżnionych przez Rorty'ego odczytań Wittgensteina mogłyby pretendować do statusu tytułowych „snów”. Następnie, z tak wyselekcjonowanych wizji wyróżnimy te, które są realizowane w filozofii Richarda Rorty'ego. Postaramy się naszkicować występujące pomiędzy nimi wzajemne relacje, które nawet przy wzięciu pod uwagę dzielących je istotnych różnic, wskazanych przez amerykańskiego filozofa, pozwalają uznać owe wizje za komplementarne elementy tworzące pewną całościową koncepcję.

Zazwyczaj, gdy pojawia się nazwisko Ludwiga Wittgensteina, nieodparcie nasuwa się pytanie: „O którym Wittgensteinie mówimy?”. W ramach tego tekstu odejmiemy od tego nieco „schizofrenicznego” rozróżnienia, na rzecz być może dziwniej brzmiącego, ale prawdopodobnie bardziej wyraźnego, rozróżnienia na „sny”. Zamiast spytać: „Sny którego Wittgensteina spełnia filozofia Rorty'ego?”, zapytamy: „Które sny Wittgensteina zostają przez filozofię Rorty'ego spełnione?”.

Natychmiast pojawia się kolejne pytanie: „Jakież to tajemnicze sny mamy na myśli?”. Już w tym miejscu odwołamy się nie do samego Wittgensteina, a do Rorty'ego właśnie; konkretnie – do jego rozróżnienia na trzy typy interpretacji twórczości autora *Dociekań filozoficznych*<sup>1</sup>. Owe interpretacje uznamy za trzy najbardziej prawdopodobne sny, wizje Wittgensteina, których ziszczenia prawdopodobnie życzyłby sobie Wittgenstein. W ten sposób wyróżniamy za Rortym następujące interpretacje: naturalistyczną, terapeutyczną oraz pragmatyczną.

---

<sup>1</sup> Wszystkie niniejsze poglądy Rorty'ego na temat Wittgensteina oraz pojawiające się w tej kwestii, za: R. Rorty: *Wittgenstein i zwrot lingwistyczny*, tłum. D. Łukoszek i Ł. Wiśniewski, w: „Homo communicativus”, nr 2/2007, <<http://www.hc.amu.edu.pl/numery/2/rorty.pdf>>, 17 grudnia 2007.

Zgodnie z zapowiedzią dokonamy teraz selekcji, w wyniku której pozbedziemy się tych typów odczytań, które wydadzą nam się sprzeczne z intuicjami autora interpretowanych tekstów. Również ten krok poczynimy wspólnie z Rortym, odrzucając, tak jak on, interpretację naturalistyczną. Kim są zatem naturalistyczni interpretatorzy Wittgensteina i co sądzi o nich Rorty? Naturaliści okazują się być tymi, którzy „w ogóle nie czytają Wittgensteina”. Dlaczego? Ponieważ: „Nic w pismach Wittgensteina nie jest pomocne w tym, co Pettit nazywa problemami «miejsca», które to „są starymi, dobrymi problemami metafizycznymi – problemami tego w jaki sposób to, co naprawdę rzeczywiste, łączy się z tym, co jedynie pozornie rzeczywiste”. Jest to właściwie wszystko, co Rorty ma do powiedzenia w kwestii naturalistów. Zdaje się zupełnie nie uznawać jakiegokolwiek możliwości powiązania filozofii Wittgensteina z zajmowaniem się „starymi, dobrymi problemami metafizycznymi”. Tymczasem już za życia Wittgensteina pojawiła się grupa, pod postacią członków Koła Wiedeńskiego (z którymi zresztą sam Wittgenstein nigdy do końca się nie zgadzał), która wykorzystywała jego rozważania do takowych celów<sup>2</sup>. Charakterystyczną cechą tego rodzaju odbiorców jest poprzestawanie na lekturze *Traktatu logiczno-filozoficznego* (przy zupełnym ignorowaniu pozostałych tekstów Wittgensteina) i traktowania go jako bazy, mogącej służyć rozwiązywaniu „starych, dobrych problemów metafizycznych” właśnie. Jako że z pewnością nie jest to przypadek odosobniony, postaramy się teraz skrytykować ten osobliwy odłam naturalistów, który z powodzeniem możemy nazwać odłamek logiczującym, jako ewidentnie mijający się z intuicjami Wittgensteina. W tym celu wystarczy po prostu oddać głos jemu samemu:

(...) książka ta ma sens etyczny. Chciałem swego czasu dać w przedmowie zdanie, którego teraz faktycznie tam nie ma, ale które tu piszę, bo może będzie dla Pana kluczem. Otóż chciałem napisać, że moja praca składa się z dwu części: z tego co w niej napisałem, oraz z wszystkiego, czego nie napisałem. I właśnie ta druga część jest ważna. Treść etyczną moja książka wyznacza niejako od wewnątrz; i jestem przekonany, że TYLKO tak da się ją wyznaczyć ściśle. Krótko mówiąc, że wszystko, co wielu dziś klepie, zawarłem w swej książce milcząco<sup>3</sup>.

Po lekturze tego fragmentu nie sposób nie dojść do wniosku, że *Traktat...* stanowi zaledwie punkt wyjścia, przyczynek do czegoś większego, nie jest natomiast samodzielną i zamkniętą całością konstytuującą poglądy autora. Zresztą nawet na łamach samego dzieła znajdujemy przesłanki skłaniające ku powyższym konstatacjom:

<sup>2</sup> Stwierdzając, że Koło Wiedeńskie zajmuje się „starymi, dobrymi problemami metafizycznymi”, nie mamy na myśli tradycyjnej metafizyki lecz to, co metafizyką nazywa Rorty.

<sup>3</sup> L. Wittgenstein: *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 2002, s. VIII.

6.54 Tezy moje wnoszą jasność przez to, że kto mnie rozumie, rozpozna je w końcu jako niedorzeczne; gdy przez nie – po nich – wyjdzie ponad nie. (Musi niejako odrzucić drabinę, uprzednio po niej się wspiąwszy)  
Musi te tezy przezwyciężyć, wtedy świat przedstawi mu się właściwie<sup>4</sup>.

Mogłoby się wydawać, że szukamy „dziury w całym”, że kilkoma cytatami chcemy zdewaluować wartość *Traktatu*... . Jednakowoż zarzut ten traci swoją zasadność, gdy przekonamy się, iż sam Wittgenstein we wstępie do tegoż dzieła, nie ma litości dla stawianych w nim tez:

Natomiast *prawdziwość* komunikowanych tu myśli zdaje mi się niepodważalna i definitywna (...). A jeżeli się tu nie myślę, to wartością niniejszej pracy jest – po wtóre – to, że widać z niej, jak mało się przez ich rozwiązanie osiągnęło<sup>5</sup>.

W świetle powyższych cytatów, dość wyraźnie widzimy, że naturaliści odczytują Wittgensteina w sposób dalece odmienny od tego, jakiego on sam by sobie życzył. Wydaje im się, że *Traktat*... pozwala wspiąć się na sam szczyt, pozwala stanąć na wzgórzu, z którego rozpościera się przed nimi właściwy obraz świata. Nie zechcieli przyjąć do wiadomości, że Wittgenstein wstępując na ten meta-poziom odrzucił jednocześnie koncepcję tworzenia meta-języka jako przedsięwzięcia zupełnie jałowego i uznał *Traktat*... za zaledwie jedną z wielu gier językowych, w dodatku bezużyteczną. Dochodzimy zatem do wniosku, że jeśli filozofia o charakterze naturalistycznym pojawiała się w marzeniach sennych Wittgensteina, to raczej jako koszmar, niż jako przyjemna wizja.

Po tym odsianiu ziarna od plew możemy przejść do kolejnego etapu naszych rozważań. Postaramy się streścić Rortiańską charakterystykę interpretacji pragmatycznych i terapeutycznych, starając się na bieżąco wskazywać na łączące je związki. Następnie będziemy usiłowali, w oparciu o fragmenty tekstów Wittgensteina, przedstawić wizje terapeutów i pragmatystów jako kolejne, ściśle połączone ze sobą etapy wędrówki myśli autora *Dociekań*..., za kontynuację której proponujemy uznać myśl Richarda Rorty'ego. Zdaniem Rorty'ego, terapeuci to tacy czytelnicy Wittgensteina, którzy postrzegają jego wizję filozofii jako „sprowadzanie słów z ich zastosowań metafizycznych z powrotem do użytku codziennego” (DF, 116)<sup>6</sup>. Krótko mówiąc, filozofia wymierzona jest przeciwko „opętaniu naszego umysłu przez środki naszego języka” (DF, 109) czyli, mówiąc jeszcze inaczej, przeciwko „świętowaniu języka” (DF, 38). Filozofia nie jest zatem zbiorem tez, lecz terapią mającą skłaniać do zaprzestania używania wyrazów w sposób polegający na nadawaniu im znaczenia zupełnie oderwanego od codzienności.

<sup>4</sup> Ibidem, s. 83.

<sup>5</sup> Ibidem, s. 4.

<sup>6</sup> Cytaty z *Dociekań filozoficznych* będziemy oznaczać w powyższy sposób, gdzie liczba oznacza numer paragrafu. Wszystkie cytaty w oparciu o: L. Wittgenstein: *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 2000.

W związku z tym, jak powiada Rorty, „terapeuci biorą ostatnie strony *Traktatu...* bardzo poważnie (m.in. te fragmenty, które przytoczyliśmy już na łamach tego tekstu – przyp. aut.). Starają się jak mogą, by powiązać je z metafizycznymi fragmentami *Dociekań filozoficznych*”. Tymczasem pragmatyści, z którymi utożsamia się Rorty, „milcząco lekceważą ostatnie tezy *Traktatu...* jako niestrawione pozostałości po Schopenhauerze” oraz „uważają paragrafy 89-133 *Dociekań...* za niefortunne «resztki» po wczesnym, pozytywistycznym okresie Wittgensteina”. Co więcej: „Traktat uznają oni za falstart”, oraz: „Zwykli oni odsuwać na bok tylko te fragmenty, które terapeuci uważają za najważniejsze - jego *dicta* na temat źródeł problemów filozoficznych i potrzeby wyrzeczenia się filozoficznego teoretyzowania. Pragmatyczni wittgensteinowcy uważają, że doniosłość dorobku ich bohatera polega na zastąpieniu złej teorii na temat relacji między językiem a nie-językiem, jak ta zaproponowana w *Traktacie...*, teorią lepszą, taką jak ta zaproponowana w *Dociekaniach filozoficznych*. Generalnie: „Pragmatyczni wittgensteinowcy nie chcą odtwarzać właściwego Wittgensteinowi sposobu myślenia, ale raczej ponownie potwierdzić jego najbardziej trafne argumenty na bardziej efektywne sposoby”. My jednak, w przeciwieństwie do pragmatystów, mamy zamiar „odtworzyć właściwy Wittgensteinowi sposób myślenia”, jako element konstytuujący „jego najbardziej trafne argumenty”. Pragmatyczni czytelnicy spoglądając na Wittgensteina „z historyczystycznego punktu widzenia”, umieszczają go w kontekście historii filozofii, odnajdując jego doniosłość w tym, że „pomógł nam wyrwać się z kartezjańsko-locke’owskiego sposobu myślenia”. Naszym celem będzie spojrzenie na doceniane przez pragmatystów elementy filozofii Wittgensteina w kontekście historii myśli samego Wittgensteina. Postaramy się wskazać ewolucję jego poglądów jako drogę od traktatowego logicyzmu, przez terapeutyczne *Dociekania...*, aż do pomysłów, które doceniają pragmatyści, a które naszym zdaniem znalazły realizację w filozofii Richarda Rorty’ego.

Banalnym stwierdzeniem jest z pewnością zdanie, że ewolucja myśli Wittgensteina jest ewolucją jego poglądów na język. Równie oczywiste jest to, że głównymi etapami tej ewolucji są *Traktat logiczno-filozoficzny* oraz *Dociekania filozoficzne*. Jesteśmy zdania, że żadnego z nich nie należy postrzegać jako tworu samoistnego, autonomicznego i odizolowanego od wcześniejszych lub późniejszych rozważań. Punktem widzenia, który najbardziej pasuje do naszych celów, jest porównanie *Traktatu...* oraz *Dociekań...* przeprowadzone krótko i zwięźle przez Bogusława Wolniewicza, które jest w istocie pigułkowym ujęciem tego, co chcemy powiedzieć w ramach tego tekstu:

Język nie jest już (na łamach *Dociekań filozoficznych* - przyp. aut.) tym, za co brali go Frege i Russell, a także sam autor w okresie *Traktatu...* : spójnym systemem formalnym, dającym się ująć w ścisłe prawa rachunku logicznego. Przeciwnie, jest on nieprzebraną mnogością rozmaitych form i funkcji symbolicznych – „gier językowych” – składających się łącznie na nasz ludzki „sposób bycia”, na naszą



*Lebensform*. Gry te są między sobą powiązane wielorakimi stosunkami pokrewieństwa i ujęcie ich w jeden system nie jest możliwe. Tak zwane „języki sformalizowane” są tylko jednym z wielu rodzajów gier językowych i nie ma powodu, by przyznawać im w filozofii jakąś pozycję wyróżnioną. Tym samym traci też swą doniosłość filozoficzną logika, tak silnie przedtem eksponowana<sup>7</sup>.

Chciałoby się dodać, że również sam *Traktat*... „traci swą doniosłość”, stając się po prostu jedną z wielu gier językowych. Doniosłość traci tym bardziej, że jak już pokazaliśmy, Wittgenstein uważa go za rozgrywkę samą w sobie jałową, będącą zaledwie prologiem do gry właściwej. Drabiną, po której należy się wspiąć, by móc ją odrzucić i radzić sobie bez niej. Grą, w którą należy zagrać, by już więcej do niej nie wracać i szukać gier pożyteczniejszych. *Traktat*... staje się przejawem choroby, względem której konstruowana jest wittgensteińska terapia, klasycznym świętowaniem języka, prowadzącym do „opętania naszego umysłu przez środki naszego języka” (DF, 109). Wittgenstein zdejmuje z myślenia, z logiki oraz z języka „nimb tajemniczości” czemu najlepiej daje wyraz w następujących słowach: „jeżeli wyrazy «język», «doświadczenie», «świat» mają jakieś zastosowanie, to muszą mieć tak przyziemne zastosowanie, jak wyrazy «stół», «lampa», «drzwi»” (DF, 97). Ów „nimb tajemniczości” był jedną z głównych przyczyn choroby, wiodącym przyczynkiem prowadzącym do „świętowania języka”. Okazuje się, że myśl, logika oraz język były słowami zupełnie oderwanymi od rzeczywistości, doprowadzonymi do skrajnie patologicznej postaci. Opisując retrospektywnie stan chorobowy, Wittgenstein stwierdza: „Więził nas pewien obraz. Nie mogliśmy wydostać się, bo tkwił w naszym języku, a ten zdawał się go nam nieubłagalnie powtarzać” (DF, 115).

W związku z diagnozą i terapią zmieniają się również rola i kształt filozofii. Dotychczas filozofia doskonale odnajdowała się w zainfekowanym świecie, przyczyniając się w znaczącym stopniu do rozprzestrzeniania choroby i do świętowania języka. Jak powiada Wittgenstein: „Nasz błąd polega na tym, iż szukamy wyjaśnień tam, gdzie fakty należałoby raczej traktować jako «zjawiska pierwotne». Czyli tam gdzie należałoby rzec: *w taką grę językową się tu gra*” (DF, 654). „Nie chodzi o wyjaśnienie gry językowej za pomocą naszych przeżyć, lecz o jej skonstatowanie” (DF, 655). Jak widać Wittgenstein ewidentnie potępia filozoficzne drążenie, poszukiwanie ostatecznych prawd i istot, tudzież tworzenie schematów mających adekwatnie opisać rzeczywistość. Czym zatem ma stać się filozofia w swojej terapeutycznej postaci? Oto odpowiedź: „Filozofia nie może w żaden sposób naruszać faktycznego użycia języka, a więc może je w końcu tylko opisywać” (DF, 124). Widzimy zatem, że filozofia nie ma już być normatywną nauką orzekającą o tym „jak się rzeczy mają” i próbującą zbudować „prawdziwy obraz rzeczywistości”. Filozofia przestaje zajmować się rzeczywistością by zainteresować się językiem, przestaje być normatywna i dogmatyczna by stać

<sup>7</sup> B. Wolniewicz: *Wstęp. O Traktacie*, w: L. Wittgenstein: *Tractatus...*, op. cit., s. VII-XLI.

się opisem i konstatacją. „Nie wolno nam też formułować żadnych teorii. W naszych rozważaniach nie może być nic hipotetycznego. Wszelkie *wyjaśnianie* musi zniknąć, a jego miejsce winien zająć tylko opis” (DF, 109). W ten sposób filozofia z objawu choroby staje się terapią.

Skoro wiemy już, że filozofia ma zająć się opisem języka, spójrzmy w jaki sposób Wittgenstein realizuje ten postulat. W zasadzie zostało to już pokrótce opisane w prezentowanym przez nas cytacie z Bogusława Wolniewicza, jednakowoż rozjaśnimy i rozwiniemy nieco tę kwestię, oddając przy okazji głos samemu Wittgensteinowi.

W *Traktacie*... język składał się z faktów i jako ich zbiór stanowił również to, co nazywamy światem. W *Dociekaniach*... znikają zarówno termin „fakt” jak i „świat”. Język staje się zbiorem gier językowych. Czym są gry językowe? Najlepszą chyba odpowiedź znajdziemy w *Brązowym zeszycie*: „Nie traktujemy gier językowych, jako niepełnych fragmentów jakiegoś języka, ale jako kompletne języki same w sobie, kompletne systemy ludzkiej komunikacji”<sup>8</sup>. Dalszy ciąg ich charakterystyki odnajdujemy na łamach *Dociekań filozoficznych*: „Istnieje niezliczona ich [gier językowych – przyp. aut.] ilość: niezliczona ilość sposobów użycia tego wszystkiego, co zwiemy «znakiem», «słowem», «zdaniem». I mnogość ta nie jest czymś stałym, raz na zawsze danym; powstają bowiem, można rzec, nowe typy języka, nowe gry językowe, a inne stają się przestarzałe i idą w zapomnienie” (DF, 23). Implikuje to zupełnie nową wizję języka: „Zamiast podać coś, co byłoby wspólne wszystkiemu, co nazywamy językiem, powiadam, że nie ma wcale czegoś jednego, co wszystkim tym zjawiskom byłoby wspólne i ze względu na co stosowalibyśmy do nich wszystkich to samo słowo. Są one natomiast rozmaicie ze sobą *spokrewnione*. I ze względu na to pokrewieństwo, nazywamy je wszystkie «językami»” (DF, 65). Język jest zatem heterogenicznym zbiorem niesprowadzalnych do siebie nawzajem gier językowych. Ponadto owe gry językowe nie są strukturą raz na zawsze ustaloną, podlegają ewolucji a razem z nimi tworzony przez nie język. Taka wizja zupełnie wyklucza stworzenie uniwersalnej i ahistorycznej koncepcji języka jak chociażby tej przedstawionej w *Traktacie*.... Jest natomiast niezwykle podobna do koncepcji języka Richarda Rorty’ego, w szczególności jej aspektu przedstawionego w książce *Przygodność, ironia, solidarność*. Takowe podejrzenia z pewnością nasuwają się po lekturze niniejszego cytatu, w którym Rorty określa istotę swojej myśli:

Sprowadzałyby się to do uznania czegoś, co w rozdziale 1. nazywam „przygodnością języka” – faktu, iż nie sposób wyjść poza różnorodne słowniki, z jakich już korzystamy, i odnaleźć metasłownik, który w jakiś sposób uwzględniałby *wszystkie możliwe słowniki*, wszelkie możliwe sposoby sążnienia i odczuwania. Historycystyczna i nominalistyczna kultura, jaką sobie wyobrażam, poprzestałaby na narracjach, które teraźniejszość wiążą, z jednej strony, z przeszłością, z drugiej zaś z utopiami przeszłości<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> L. Wittgenstein: *Niebieski i brązowy zeszyt*, tłum. A. Lipszyc, Ł. Sommer, Warszawa 1998, s. 133.

<sup>9</sup> R. Rorty: *Przygodność, ironia, solidarność*, tłum. W. J. Popowski, Warszawa 1996, s. 15.

Nie sposób nie dostrzec tutaj ewidentnych podobieństw z myślą Wittgensteina. Rorty jest niechętny wyjaśnianiu i teorii, stwierdzając, że należy poprzestać na narracjach, czyli Wittgensteinowskich opisach. Ponadto, podobnie jak autor *Traktatu...*, uznaje za niemożliwe stworzenie uniwersalnej teorii języka, który uznaje za żywy, heterogeniczny twór podlegający przemianom i ewolucjom. Należy zauważyć, że Rorty dokonuje tego kroku nie tworząc i nie odrzucając uprzednio drabiny. Ten punkt wyjścia, różny od punktu startu Wittgensteina, w pewien sposób tłumaczy poglądy Rorty'ego na temat terapeutów.

Należy również zauważyć, że tak jak Wittgenstein przechodzi od faktów do gier językowych, tak Rorty przestaje zajmować się zdaniem na rzecz słowników finalnych. I właśnie na gruncie tego podobieństwa wysnujemy kluczową dla naszego wywodu analogię. Zanim to nastąpi, czeka nas jednak jeszcze jeden, niezmiernie ważny etap. Zanalizujemy następujący cytat, opisujący metodę filozoficzną Rorty'ego:

Polega ona na opisywaniu na nowo i w nowy sposób mnóstwa rzeczy, aż stworzymy wzorzec zachowania językowego, który zechce przyjąć dorastające pokolenie, co z kolei skłoni je do poszukiwań odpowiednich nowych form zachowania pozajęzykowego, takich jak, na przykład, przyjęcia nowej aparatury naukowej albo nowych instytucji społecznych<sup>10</sup>.

Powyższy fragment stanowi jeden z kluczowych elementów naszych rozważań. Metoda, o której mówi Rorty, jest tą właśnie, o której śnił Ludwig Wittgenstein. Kiedy narzekał na jałowość *Traktatu...* i snuł wywody o jego etycznych właściwościach, można pokusić się o wniosek, że życzyłby sobie strumienia praktycznych i pragmatycznych konsekwencji wypływającego z *Traktatu...* Ta tendencja uwydatnia się jeszcze bardziej w *Dociekaniach...*, gdy Wittgenstein dokonuje charakterystyki gier językowych: „«Grą językową» nazywać też będą całość złożoną z języka i z czynności, w które jest on wpleciony” (DF, 7) oraz: „Termin «gra językowa» ma tu podkreślać, że mówienie jest częścią pewnej działalności, pewnego sposobu życia” (DF, 23). Niewątpliwie Wittgenstein daje tu do zrozumienia, że chce, by jego filozofia języka nie kończyła się na samym języku. Nadal pragnie pokazać w jaki sposób słowa łączą się ze światem, jest to jednak połączenie pragmatyczne a nie logiczno-ontologiczne. Kiedy spojrzymy na ogrom miejsca, jaki Wittgenstein poświęcił w swoich pismach rozważaniom etycznym, możemy dojść do wniosku, że to nie język był głównym tematem myśli Wittgensteina. Język miał być środkiem do pragmatyczno-etycznego celu. Trudno jednak orzec wittgensteinowską próbę połączenia filozofii języka i pragmatycznej etyki za udaną. Jego gry językowe nie zdołały pomieścić tak dużego ładunku. Tymczasem, naszym zdaniem, udało się to Rorty'emu i jego

<sup>10</sup> Ibidem, s. 26.

słownikom finalnym. Cały pragmatyzm Rorty'ego zakorzeniony jest w jego filozofii języka, natomiast jego filozofia języka opiera się na pojęciu słowników finalnych. Ta konstrukcja jest, naszym zdaniem, spełnieniem snów Ludwiga Wittgensteina.

Docieramy zatem do kresu wywodu. Staraliśmy się przedstawić filozofię Richarda Rorty'ego jako spełnienie snów Ludwiga Wittgensteina. Wittgenstein tworząc *Traktat...*, miał zamiar wspiąć się na szczyt, z którego miał się rozpościerać właściwy obraz świata. Jednakowoż zamiast tego, zobaczył świat toczony chorobą, do której przejawów *Traktat...* niewątpliwie należał. Zobaczył też coś jeszcze: nową postać języka. Postać, która umożliwiała terapię. W związku z tym Wittgenstein odrzucił „drabinę, po której się wspiął” i wkroczył na ścieżkę terapii. Staraliśmy się wykazać, że wiele skłania nas do przypuszczeń, iż kolejnym kierunkiem wędrówki myśli Wittgensteina byłaby pragmatyczna koncepcja języka. Sądzymy również, że mogłaby być to koncepcja bardzo podobna do wizji Richarda Rorty'ego. Rorty zaczął swoją podróż od innego etapu niż Wittgenstein. Nie musiał nigdzie się wspinać. W jego czasach sytuacja była już jaśniejsza, m.in. dzięki Wittgensteinowi właśnie. W związku z tym Rorty uznaje terapeutyczne dywagacje za niepotrzebne. Jednakże my sądzymy, że jego filozofia stanowi terapię w takim samym stopniu jak to, co robił Wittgenstein. Ponieważ: „Nie ma czegoś takiego jak metoda filozofii, są natomiast różne metody, niejako różne terapie” (DF, 133).

Paweł Gałkowski

---

## MODERNY CHARAKTER KONCEPCJI WYCHOWANIA ESTETYCZNEGO FRYDERYKA SCHILLERA

Artykuł stanowi próbę analizy Schillerowskiej koncepcji wychowania estetycznego w duchu teorii modernizacji Tadeusza Buksińskiego zawartej w jego *Moderności*. Pozwoliłem sobie na wybranie (dość arbitralne) pewnych wyróżnionych przez niego elementów moderności i wskazanie sposobu, w jaki funkcjonują one przy zetknięciu z materiałem *Listów o wychowaniu estetycznym człowieka* Fryderyka Schillera<sup>1</sup>. Ów wybór wynika, z jednej strony, z obszerności perspektywy argumentacyjnej zawartej w dziele poznańskiego filozofa, a z drugiej, ze skrótowości wynikającej z objętości tego artykułu.

Buksiński, formułując katalog otwarty cech wewnętrznych opisujący zjawisko moderny, wskazuje między innymi cechą charakteryzowaną jako *wzrost efektywności poprzez dokonywanie zmian strukturalnych*. Cecha ta charakteryzuje społeczeństwa nowoczesne o tyle, o ile wymusza na nich postępującą i coraz bardziej skuteczną zmianę nastawienia. Obejmuje procesy gospodarcze, społeczne, polityczne i służy wzmaganiu wydajności przy jednoczesnym ograniczaniu wydatków czy nakładów na działania. Wśród wartości towarzyszących modernie najbardziej pożądanymi stają się te, które odpowiadają hasłom takim jak: sukces, skuteczność, panowanie. Ostatnia z tych cech jest, według niego, pokłosiem idei pojawiających się już u Franciszka Bacona i Kartezjusza<sup>2</sup>. Kolejna, związana bezpośrednio z ideami

---

<sup>1</sup> Pełniejsze rozwinięcie tej tematyki znajduje się w pracy magisterskiej: *Źródła i konsekwencje wychowania estetycznego Fryderyka Schillera* napisanej pod kierunkiem dra Krzysztofa Moraczewskiego w Instytucie Kulturoznawstwa WNS UAM w Poznaniu.

<sup>2</sup> W szczególnie klarowny sposób ujmuje to Kartezjusz, zainspirowany dziełem Bacona, w *Rozprawie o metodzie*: „Pojęcia te ujawniły mi, że jest możliwe dotarcie do wiedzy bardzo użytecznej w życiu, oraz że na miejsce filozofii spekulatywnej nauczanej w szkołach można wynaleźć filozofię praktyczną; dzięki niej znając moc i sposób działania ognia, wody, powietrza, gwiazd, niebios i wszelkich otaczających nas ciał równie wyraźnie, jak znamy różne sposoby naszych rzemieślników, moglibyśmy w taki sam sposób stosować je do wszystkiego, do czego się nadają i stać się jak gdyby panami i posiadaczami przyrody”. Kartezjusz: *Rozprawa o metodzie*, tłum. W. Wojciechowska, Warszawa 1981, s. 72.

filozoficznymi oświecenia, dotyczy *zmiany typu uzasadnień*. Uzasadnienia, do-tychczas odwołujące się do transcendencji w postaci religijnej czy metafizycznej, są zastępowane w oparciu o immanentne podstawy egzystencji podmiotowej. Koncentracja na człowieku jako punkcie wyjścia refleksji, zaowocowała większym skupieniem na jego potrzebach i dążeniach odzwierciedlonych stanem posiadania oraz uprawnieniami gwarantującymi zabezpieczenie życia i wolności. Owe potrzeby, co jest autorskim wkładem moderności, okazały się być fundamentem życia społecznego. W filozofii społecznej angielskiego oświecenia stały się jednym z głównych celów moderny<sup>3</sup>.

Co ważne i nie bez związku z powyższym, w ramach moderności następuje również coraz większe poszerzanie pola uprawnień, w którym partycypują podmioty. Wcześniej uprawnienia wiązały się ze stanem posiadania majątkowego czy urodzeniem, teraz uwolnione od tego bagażu mogą dotyczyć nowych grup czy podmiotów. Wspomnianemu procesowi *upodmiotowienia* wtóruje *uprzedmiotawianie*. Otóż emancypacja, której towarzyszy ekspansja, prowadzi do podporządkowywania sobie innych podmiotów i skazania na gorszy status. Ponadto immanentny sposób uzasadniania pozytywnie dowartościowuje posiadanie dóbr materialnych i przez ten pryzmat ocenia się jednostki. Jak wskazuje Buksiński, geneza większości oświeceniowych umów społecznych wskazywała tylko właścicieli i suwerena jako decydentów życia społecznego. Za sprawą moderny dokonuje się również proces *samoograniczania* jednostek zagrożonych utratą autonomii poprzez ograniczanie potrzeb dla wzrostu własnej wydajności. Jest to wynik samodzielnych i niczym nieskrępowanych decyzji bądź konsekwencja sytuacji zagrożenia, kiedy to dla zachowania autonomii jednostki są zmuszone do zwiększenia prawdopodobieństwa własnej skuteczności. Wynika to z wpływów podmiotów bardziej zmodernizowanych, które w wyniku ekspansji podporządkowują sobie inne, słabsze podmioty. Buksiński wskazuje osobliwą paradoksalność moderności, która z jednej strony sprzyja zwiększaniu sfery uprawnień i uwolnienia dostępu do sfery związanej ze stanem posiadania czy urodzenia, z drugiej jednak brutalnie zrównującej pewne sfery życia jednostek sprowadzając je do „mechanizmu efektywnego zaspokajania elementarnych potrzeb”. Wywodzi się ona z zasad, które wedle niego spełniają rolę dziejotwórczą moderny i jednocześnie stanowią wartości w znaczeniu moralnym, mianowicie *samozachowanie* oraz *uznanie*. Uzasadniają one realizację pragnień i interesów, są podstawą do legitymizacji dążeń. Inną cechą moderności o genezie filozoficznej jest status *rozumu* w moderności. Rozum nie jest jednak rozbudowanym, autonomicznym i wszechwładnym instrumentem. Przeciwnie, jest ograniczony do rozsądku, którego cele wielokrotnie zostają w zgodzie z interesem długoterminowym państwa.

<sup>3</sup> W przełożeniu na racjonalność działań możemy mówić w tym wypadku o sukcesywnym wypieraniu działań wartościowo-racjonalnych przez działania celowo-racjonalne. M. Weber: *The Theory of Social and Economic organization*, tłum. A. M. Henderson, T. Parsons, Glencoe 1947, s. 115, 117, za: J. Jakubowski: *Racjonalność a normatywność działań*, Poznań 1998, s. 10.

Kolejną cechą, jaką wykazuje się moderność jest *konkurencyjność* jako wyraz typowych stosunków społecznych. Ona wyznacza procesy przemian, prowadząc do wzrostu wydajności i skuteczności. Współpraca w przestrzeni społecznej wraz z rozwijającą się nowoczesnością oparta jest w coraz większym stopniu na *umowach*. Taki charakter związku między podmiotami ma coraz szerszy zasięg i zaczyna dominować tam, gdzie do tej pory relacje miały inny charakter. Były oparte na tradycji czy religii<sup>4</sup>.

Kardynalną cechą tej koncepcji moderności jest spojrzenie na modernę jako na *panowanie aksjologii środka*. Środek w takim sensie stanowi centralny motyw moderny, o ile stwierdzi się jego obecność w porządku kulturowym Europy Zachodniej. Jego wyrazem socjologicznym miałyby być u początku bogata szlachta, z której potem narodziła się warstwa mieszczańska. Politycznie odpowiednikiem *aksjologii środka* staje się państwo narodowe i naród polityczny. Wedle niego, na dominacji *środka* tracą te instytucje, które miały wymiar uniwersalny, takie jak cesarstwo czy kościół katolicki oraz zbiorowości wyrażające cechy partykularne – wśród nich wspólnoty lokalne i stany. Odpowiednikiem filozoficznym *środka* jest *szczegółowość* i w tym względzie koncepcja ta wydaje się być polemiczna wobec innych teorii modernizacji. Moderność jako *środek* nie nosi znamion ogólności czy uniwersalności. Rozsądek moderny wyrażający się w wojnach narodowych, rewolucjach klasowych wymaga ofiar z jednostek w imię interesów zbiorowości mającej charakter *szczegółowy*. Problem postrzegania moderności w sposób uniwersalny polega na tym, że dyskurs moderności pod płaszczykiem uniwersalności ukrywa szczegółowe treści.

Kolejnym, ostatnim już wskaźnikiem moderny jest *detradycjonalizacja*. Poprzednio wymieniana zmiana typu uzasadnień związana z porzucaniem dotychczasowych uzasadnień metafizycznych czy religijnych, była rozpatrywana z perspektywy odchodzenia od nich na rzecz uzasadnień immanentnych. W ramach problematyki *detradycjonalizacji* ujmuje się ten proces jako wypieranie uzasadnień transcendentnych poprzez ekspansję uzasadnień „ziemskich” (immanentnych) jako bardziej wartościowych. W imię tej hierarchii następuje niszczenie systemów aksjologicznych pochodzących spoza moderności, najczęściej o charakterze premodernym<sup>5</sup>.

Cechy wymienione przez Buksińskiego układają się również w pewien program moderności i stanowią odbicie jej normatywnej zawartości. Program ten dyktowany jest przede wszystkim przez refleksję filozoficzną rozpoznającą się jako *filozofię podmiotowości*. To ona stanowi centrum refleksji moderny. Staje się podstawą uzasadniania w wielu dziedzinach życia społecznego. Wyprowadza się z niej struktury aksjologiczne. Rzecz, obiekt ujmuje się z perspektywy jej relacji z podmiotem. Upada premoderny charakter podejścia do przedmiotu jako

<sup>4</sup> T. Buksiński: *Moderność*, Poznań, 2001, s. 141-142.

<sup>5</sup> *Ibidem*.

obiekty metafizycznego, co wiąże się odrzuceniem zewnętrznego uzasadnienia dla moralności. Jednak, co istotne, podmiotowe uzasadnienie nie wiąże się z subiektywizacją i relatywizacją sfery aksjologicznej. Jak twierdzi Buksiński, cechą podmiotowości modernej jest to, że filozofowie doszukują się istnienia wartości w ramach podmiotu, ale sam podmiot jest postrzegany jako część w ramach szerszego planu – natury czy rozumu. Podmiot w tym ujęciu nie jest przedstawiony jako obiekt twórczy, kreujący siebie czy świat przedmiotowy. Stanowi tylko punkt odniesienia dla sfery uzasadnień, nie będąc jednocześnie ich źródłem. Jest zatem ambiwalentny w takim sensie, że będąc podstawą refleksji filozoficznej i fundamentem nowoczesnego myślenia, nie jest w stanie uzasadnić się jako autonomiczny<sup>6</sup>.

Jak podkreśla Buksiński, filozofia moderności ze względu na jej podmiotowy charakter jest *filozofią świadomości*. W takim znaczeniu, że jej przedmiotem zainteresowania staje się refleksja nad światem jako elementem doświadczenia uwikłanego w strukturę myślenia. Ważne jest również w tym kontekście, że oświeceniowa i absolutystyczna refleksja nad człowiekiem ujmuje go jako twórcę tylko na planie świata ludzkiego. Nie jest on postrzegany jako kreator sfery świata przyrodniczego, natomiast tworzy warunki, w których może (wraz z innymi podmiotami) funkcjonować. Podłoże myślenia o strukturach społecznych tkwi w przypadku Hobbesa czy Rousseau w pragnieniach bądź woli człowieka, racjonalności długoterminowej (Locke i Hume), czy rozumu, jak u Kanta i Hegla<sup>7</sup>. Stąd również ważną cechą podmiotu moderności, którą wymienia Buksiński, jest zdolność do *samoograniczania się*. Tutaj właśnie refleksja nad podmiotem i jego granicami poznawczymi, wolicjonalnymi i emocjonalnymi została wykorzystana jako narzędzie zmiany w podejściu do samego podmiotu i sfery społecznej. Jak twierdzi Buksiński: „samoograniczenie prowadziło do wzrostu skuteczności w wyznaczonych granicach, do spotęgowania mocy i ekspansji”<sup>8</sup>. Takiej postawie sprzyja *aktywizm*, wspierający i dający uzasadnienie dla zmian, które należy dokonać w wielu sferach życia ludzkiego. Zmiany mogą dotyczyć społeczeństwa, bezpośredniego otoczenia podmiotu czy jego własnej sytuacji. Co ważne, decydem podejmowania wyzwań zmierzających do zmiany jest sam podmiot.

### Koncepcja wychowania estetycznego w świetle teorii moderności

Przy badaniu źródeł koncepcji wychowania estetycznego należy brać pod uwagę fakt, że oryginalne idee filozoficzne oświecenia niemieckiego kształtują się w toku zacofania i dużych zapóźnień cywilizacyjnych tego kraju w stosunku do

<sup>6</sup> Oczywiście należy wziąć pod uwagę, że Kantowski podmiot transcendentálny posiada walor autonomiczności i w tym można upatrywać kolejny przyczynek potwierdzający doniosłość filozofii krytycznej Kanta.

<sup>7</sup> T. Buksiński: op. cit., s. 424-425.

<sup>8</sup> Ibidem, s. 425.



liderów współczesnych mu czasów historycznych – Francji i przede wszystkim Anglii. Z perspektywy poglądów filozofów angielskich oraz francuskich na rolę i charakter dyskursu dotyczącego przemian społecznych w moderności, może dziwić sposób, w jaki Schiller buduje swoją koncepcję wychowania estetycznego. Warto jednak pamiętać, że zasięg problematyki społecznej, który wyznacza sobie Schiller w *Listach o wychowaniu estetycznym człowieka*, jest powodowany absolutystycznym charakterem władzy na terenie Niemiec. Przychyłam się tym samym do twierdzenia, które głosi, iż tematyka filozofii społecznej intelektualistów niemieckich, koncentrująca się na problemie społeczeństwa jako ludzkości, stanowiła odpowiednik filozofii politycznej w Anglii i Francji. Charakterystyczne jest również to, że intelektualiści niemieccy, a Schiller bezpośrednio, byli często uzależnieni od władzy feudalnej i książąt landów<sup>9</sup>. Ważne jest jednak, żeby nie traktować tego argumentu jako bezpośredniej przesłanki, która miała wpływ na samą koncepcję Schillera. Wyrażam tutaj przekonanie, że argumenty historyczno-społeczne mogą świadczyć raczej o oddziaływaniu i odbiorze samej koncepcji, natomiast z ich perspektywy byłoby niedorzecznością wnioskować o „wewnętrznych” zależnościach epistemologicznych czy estetycznych danej koncepcji. Ponadto, jeśli wziąć pod uwagę bezpośredni związek i sytuację ówczesnego ustroju wspólnot niemieckich, to blisko byłoby do twierdzenia, jakoby napisanie i, co ważniejsze, sama zawartość merytoryczna dzieła Schillera, były powodowane świadomym zamiarem wzmocnienia określonego porządku społecznego. Jeśli teza taka rościłaby sobie pretensje do uznania jej za prawdziwą, to należałoby skonfrontować ją z poglądami samego autora, w szczególności tymi, które dotyczą Wielkiej Rewolucji Francuskiej. W jednym z listów do Goethego stwierdza on:

Nigdy jeszcze nie próbowałem pisać o żalonym kramie politycznym - i jeśli coś powiedziałem o nim w tych listach, to zrobiłem tak po to, by po wsze czasy nic więcej już nic o tym nie mówić, wierzę jednak, że owo wyznaczenie, które tutaj składam, nie jest całkiem zbyteczne<sup>10</sup>.

Tak wyrażony pogląd na wydarzenia Rewolucji Francuskiej wyraża, jak się wydaje przekonanie, że charakter tez wymienionych w *Listach o wychowaniu estetycznym człowieka* nie wynika z „politycznej poprawności” Schillera, ale raczej z właściwej dla niego niechęci do poczynań jakobinów. W swoim dziele daje temu upust bezpośrednio w czwartej części, gdzie krytykuje pomysły tworzenia społeczeństwa opartego tylko na prawie rozumu albo tylko i wyłącznie w oparciu o prawo natury. Człowiek jako produkt państwa opartego na prawie natury przemienia się w dzikusa, zaś kierujący się jedynie mocą rozu-

<sup>9</sup> T. Namowicz: *Naród Niemiecki - wspólnota ontycznie niewyobrazalna*, w tegoż: *Państwo a społeczeństwo. Wzrost wspólnot niemieckich od oświecenia do okresu restauracji*, Poznań 2001, s. 23.

<sup>10</sup> List datowany na 20 X 1794 rok, cyt. za: *Fryderyk Schiller. Dzieła wybrane*, wybór, wstęp, opracowanie Stefan H. Kaszyński, t. 1, Poznań 2006.

mu – w barbarzyńcę<sup>11</sup>. Wynika z tego również kontekst, jaki przybiera w jego wypowiedziach krytyka idei rewolucji. Jest ona dla niego godna zainteresowania o tyle, o ile stanowi ważny przyczynek do refleksji filozoficznej. Bezpośredni wymiar i waga historyczna tego wydarzenia nie stanowią dla niego istotnego kontekstu<sup>12</sup>. W takiej mierze można wpisać go do kanonu niemieckiej filozofii oświeceniowej, w której problematyka społeczna nie była rozpatrywana w wymiarze politycznym, a społeczeństwo rozpatrywano z porządku teoretycznego, utożsamiając je raczej z *ludzkością*, niż z konkretną wspólnotą. Ujawnia się to choćby w wymiarze poszukiwania właściwej formuły antropologicznej opisującej człowieka jako złożenie osoby i stanu. Podobnie jak kantowski podmiot transcendentálny jest ona opisem człowieka „przedempirycznego”, pomijająca różnice lokalne, geograficzne czy obyczajowe. Tadeusz Namowicz postuluje nawet tezę, jakoby filozofia wczesnego niemieckiego oświecenia, przyjmując niezmiennosc i jedność natury ludzkiej, koncentrowała się na budowaniu alternatywnych względem realnej wizji rzeczywistości społecznych. Brak zainteresowania dla otaczającej ich rzeczywistości społecznej w jej politycznym wymiarze kulminował w refleksji dotyczącej postępu ludzkości i nowym ładzie społecznym, który miałby być wynikiem ukształtowanych i samoświadomych przedstawicieli rodu ludzkiego. Potwierdzenie takiego stanu rzeczy Namowicz widzi w propozycjach Christiana Wolffa oraz w późniejszych, między innymi koncepcji wychowania estetycznego Fryderyka Schillera. Propozycje te, jak twierdzi, miały to do siebie, że postulowały wypracowanie nowej postawy wobec świata głównie poprzez zmianę moralności, pomijając krytykę rzeczywistości politycznej. Ta formuła uprawiania filozofii społecznej, która oddalała w swej zawartości odniesienie do filozofii państwa, nosiła wiele podobieństw do teoretycznych koncepcji umów społecznych. Problematyka nawiązująca bezpośrednio do związków między koncepcjami kontraktualistycznymi a nauką o państwie posiadała w niemieckim oświeceniu odniesienie jedynie w oficjalnych wykładach uniwersyteckich dla przyszłej kadry urzędniczej<sup>13</sup>.

Przy tak postawionej kwestii należałoby spytać o warunki, na jakich postuluje się w ramach koncepcji wychowania estetycznego ową trwałą jedność natury ludzkiej? Wizja Schillera upatrująca w „modernizacji wewnętrznej”, duchowej podstawowego mechanizmu zmian społecznych, zakłada określoną trwałość naturalnego uposażenia świata i człowieka, formułując ją jako proces. *Listy o wychowaniu estetycznym człowieka* wynikają z potrzeby zmiany związanej z przekształceniami dokonującymi się w oświeceniu, w tym oświeceniu niemieckim. Na tym opiera się jego postulat wychowania estetycznego. Co prawda nie dotyczy on przestrzeni politycznej, jednak jest wynikiem refleksji upatrującej w procesach modernizacyjnych pewne zagrożenie. Wychowanie es-

<sup>11</sup> F. Schiller: *Listy o estetycznym wychowaniu człowieka i inne rozprawy*, tłum. I. Krońska i J. Prokopiuk, Warszawa 1972, List 4, s. 53.

<sup>12</sup> M. J. Siemek: *Schiller*, Warszawa 1970.

<sup>13</sup> T. Namowicz: op. cit., s. 25.

tetyczne miałyby w tym wypadku zapobiegać konsekwencjom wynikającym z myślenia o podmiocie jako agregacie elementarnych potrzeb fizycznych oraz chronić go przed uroszczeniami oświeceniowego rozsądku (po Schillerowsku interpretowanemu rozumowi Fichtego). Stąd też istotna rola popędu gry, który zostaje założony jako niezbędny czynnik wychowania do wolności. Popęd gry wprowadzony między dwa pozostałe popędy wchodzące z sobą w konflikt, ma za zadanie mediację między nimi. Jego specyficzny charakter nakazuje spytać o ontologiczny statut, który w toku lektury dzieła Schillera wydaje się być niejasny.

Poszukiwanie trzeciego popędu mającego harmonizować działanie dwóch pozostałych jest odwrotną stroną pytania o możliwe połączenie „ja transcendentalnego” i „ja empirycznego”. Co ważne, z charakterystyki popędów wynika, iż są one sobie przeciwstawne i ekspansywne w takim znaczeniu, że każdy z nich dąży do podporządkowania drugiego. Popęd zmysłowy stara się zawładnąć „duchową stroną” egzystencji ludzkiej, natomiast formalny dąży do eliminacji „strony zmysłowej”. Oba popędy, wedle Schillera, wyczerpują pojęcie człowieczeństwa<sup>14</sup>. Zadaniem kultury jest harmonizowanie ich działań przy jednoczesnym utrzymaniu ich w swoich granicach. Dlatego też remedium na taki stan rzeczy byłoby wedle niego możliwe poprzez wprowadzenie „trzeciej siły”, „popędu gry”, który dbałby o ich współdziałanie i posiadałby zdolność do utrzymania ich w we własnych granicach. Popęd ten, rozpatrywany w *Liście 13*, traktowany jest przez Schillera jako hipoteza umożliwiająca pojednanie dwóch przeciwstawnych sfer człowieka wynikających z ostatecznych pojęć człowieczeństwa. *List 15* przynosi ważną zmianę w kontekście istnienia „popędu gry”. Dotychczas tylko postulowany przestaje odgrywać rolę hipotezy, a zaczyna funkcjonować na równych prawach z poprzednimi dwoma popędami. Co więcej, w tym samym liście Schiller wyraża pogląd, jakoby jego istnienie było gwarantowane mocą samego rozumu. Powstaje zatem pytanie, jaka jest właściwa natura „popędu gry”; czy należy traktować go jako ewentualną hipotezę, czy też poszerza on pojęcie człowieczeństwa? Jeśli przyjmiemy niejasny status „popędu gry”, to warto się zastanowić, czy nie wynika on także z problemów, nad którymi boryka się część myślicieli z pokolenia pierwszych kantystów, dla których problem możliwego połączenia między „rozumem teoretycznym” a „rozumem praktycznym” stanowił problem nie do rozwiązania<sup>15</sup>.

Jeśli przyjmiemy taki punkt widzenia, to owo niezdecydowanie udanie wpisująco się w wyłożony przez Buksińskiego problem paradoksalności dyskursu moderności, który waha się między partykularyzmem, szczegółowością własnych założeń, a chęcią ukazywania ich jako obiektywnych czy uniwersalnych. Tutaj

<sup>14</sup> F. Schiller: *Listy o estetycznym wychowaniu...*, op. cit., List 11, s. 89.

<sup>15</sup> Przyjmuję tutaj perspektywę Marka Siemka, który utrzymuje podział na teoriopoznawcze i epistemologiczne odczytanie filozofii krytycznej w: M. Siemek: *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta. Studium z dziejów filozoficznej problematyki wiedzy*, Warszawa 1977.

również, jak się wydaje, tkwi klucz do zrozumienia *Listów o wychowaniu estetycznym człowieka*, jako dzieła wpisującego się w polemikę dokonującą się w ramach refleksji nad modernością etapu absolutystycznego i liberalnego. Wyrazem takiej próby jest w tym wypadku przeniesienie modernej refleksji nad modernością na grunt estetyki.

Postulat wychowania do wolności propagowany przez Schillera z tej perspektywy jawi się jako odmienny wobec innych propozycji moderny, ze względu na przyjęcie jako warunku wolności powściągnięcia zarówno namiętności, jak i kierowanej przez rozum moralności. Dopiero jednostka, która jest zdolna to uczynić, może w odpowiedzialny sposób tworzyć wspólnotę obywateli. Wolność realizująca się w domenie sztuki i estetyki, z jednej strony wprowadza element oświeceniowego warunku wolności jako czynnika konstytutywnego dla koncepcji podmiotu w epoce moderny, z drugiej zaś tak rozumiana wolność pomija istotne dla epoki moderności oświeceniowej zagadnienia związane z wolnościami politycznymi. Dotyczy to również krytycznego podejścia do Rewolucji Francuskiej, która dla Schillera sprowadzała się do barbarzyństwa „czasu jakobinów”. Nie rozpoznał w niej ruchu walczącego o prawa obywatelskie.

W sposób interesujący Schiller nawiązuje do czynnika moderny nazwanego przez Buksińskiego procesem *samoograniczenia*. Jak opisywałem wcześniej, sytuacja, w której jednostki decydują się na samoograniczenie dotyczy zagrożenia ich autonomii. Zazwyczaj poprzez *samoograniczenie* uzyskuje się zwiększenie wydajności i wzrost skuteczności w stosunku do podmiotów, które tej autonomii zagrażają. Buksiński wskazuje tutaj pewną osobliwość moderny, która każe powściągać pragnienia, cele partykularne w imię przetrwania. Dzieje się to przy jednoczesnym nawoływaniu do porzucania krępujących wolność ograniczeń. W *Listach o wychowaniu estetycznym człowieka* mamy natomiast do czynienia z ideą ograniczania popędów w imię wartości powszechnie uznawanych za wyższe, niesłużące bezpośrednio do przetrwania czy fizycznej egzystencji. Wynika to z wiary Schillera, że za pośrednictwem piękna i sztuki jednostki są w stanie wykształcić moralną część własnej osobowości bez popadania w „barbarzyństwo”. Popęd materialny i popęd formalny jako konfliktowe muszą zostać poddane władzy trzeciego popędu, strażnika ludzkiej wolności i w konsekwencji moralności. Sfera estetyczna a zwłaszcza piękno, ma stanowić antidotum na samoograniczenie władz poznawczych i sprowadzenie człowieka do zmysłowo-duchowego połączenia. Schiller zakłada moderny charakter podmiotu – wraz z jego uposażeniem fizyczno – duchowym, ale widzi w tej dwuwymiarowości zagrożenie. Podobnie jak inne teorie moderny, za punkt wyjścia traktuje koncepcję podmiotu i wyznaczenie mu określonych granic poznawczych. Podziela on wraz z większością filozofów swojego okresu pogląd co do właściwego dla filozofii antropologicznego punktu widzenia. Powołując się na kantowski transcendentalizm, podąża ścieżką pojmowania rozumu zgodnie z duchem filozofii oświeceniowej.

Stosunek Schillera do zaprezentowanego poglądu transcendentalizmu na pojęcie *rozumu* wypada nader interesująco, gdy weźmie się pod uwagę cały bagaż epistemologiczny jego teorii wychowania estetycznego. Można na tej podstawie uzasadnić status, jaki posiada piękno i sfera estetyczna u Schillera. Przede wszystkim wydaje się, że komponent estetyczny zaczyna przeważać, a jeśli nie, to choć dorównywać rangą rozumowi praktycznemu. Wynika to z chęci ograniczenia go, na równi z mocami namiętności (sferą fizyczną). Brak zaufania, jaki Schiller wyraża wobec rozumu praktycznego, wynika z przemyślenia konsekwencji jego oddziaływania. Stąd, być może, jego nieufność do Fichteńskiego rozumienia samowiedzy człowieka w czasach nowożytności<sup>16</sup>. Należy jednak podkreślić, że pogląd poety był spowodowany pobieżnym odczytaniem dzieł Kanta i Fichtego w kręgu pierwszych odbiorców transcendentalizmu. Schillerowska krytyka Fichteńskiej koncepcji Jaźni, w moim mniemaniu, dokonywała się z pozycji „teoriopoznawczej”<sup>17</sup> i w tym wymiarze jej zarzuty nie odnosiły się do faktycznej postaci, jaką przybrała koncepcja Fichtego. Jednak należy oddać Schillerowi, iż rozpoznał zagrożenia, które czały się za roszczeniami *rozsądku* i zareagował koncepcją wychowania estetycznego, która miała złagodzić kolizję dwóch skrajnych sfer człowieka, wynikającą z próby dominacji którejś z nich. Ponadto warto nadmienić, że Schillerowskie pojęcie piękna może stanowić wyraz próby ponownego zagospodarowania zagubionego w oświeceniu wymiaru aksjologicznego. Tego czynnika moderny, który Buksiński nazywa *zmianą uzasadnień transcendentnych na immanentne*.

Sprzecznność dyskursu moderności, wyrażona poprzez ukrycie szczegółowych treści w wymiarze ogólnym, w sposób jaśniejszy wskazuje genezę i powstanie utopii estetycznej. Schillerowska próba przywrócenia wartości człowiekowi moderny poprzez kategorię piękna wynika z rozpoznania potrzeby przywrócenia utraconej jedności sensu w wymiarze społecznym, który spowodowany jest jednowymiarowym kształtowaniem człowieka tamtego czasu i miejsca poprzez podział pracy, sprowadzający go do funkcji i zawodu. Zmiana typu uzasadnień, która dokonuje się w moderności zostaje przez Schillera rozpoznana jako niepożądana, stąd koncepcja wychowania estetycznego jako antidotum na charakter pierwszych etapów moderny.

<sup>16</sup> K. Kaśkiewicz: *Piękno i wzniosłość w filozofii Fryderyka Schillera*, Toruń 2004, s. 63.

<sup>17</sup> W znaczeniu Marka Siemka.



Anna Maria Kunikowska

---

## UŻYWAMY JĘZYKA CZY JĘZYK NAS UŻYWA?

Człowiek mówi. Mówimy na jawie i we śnie. Mówimy stale; także wtedy gdy nie wypowiadamy ani słowa (...)¹.

Człowiek używa języka. Posługuje się nim mniej lub bardziej świadomie. Kiedy wypowiadamy słowa, nie podlega to żadnej wątpliwości. Kiedy myślimy, również ubieramy poszczególne myśli w słowa. Człowiek wie, które z nich odpowiadają danym elementom rzeczywistości – fizycznej i metafizycznej. Taką tezę można rozwijać, udoskonalać poprzez głębszą analizę formalną i semantyczną języka.

Język mówi².

W tym cytacie język zostaje ożywiony. Coś, co służy do przekazywania treści, zaczyna samo generować treść. Martin Heidegger proponuje nowe podejście: zamiast badać istotę języka w życiu człowieka, badajmy człowieka, który mierzy się językiem. Autor posługuje się pojęciem sprowadzenia, odbioru [niem. *bezug*]. Ma zastosowanie w teorii języka, gdyż ukazuje związek pomiędzy człowiekiem a językiem. Nie chodzi o to, że człowiek jest tylko biernym odbiorcą przekazu ze świata języka. Wręcz przeciwnie; mówiący język potrzebuje człowieka, aby zamifestować swoją treść, jeszcze nie odkrytą. Tylko istota ludzka potrafi zrozumieć język, osiągnąć go i dzięki możliwościom swojego umysłu wytworzyć realne odpowiedniki metafor, dotychczas tajemniczych czy wręcz nieistniejących dla świata.

---

¹ M. Heidegger: *W drodze do języka*, tłum. J. Mizera, Kraków 2000, s. 7.

² *Ibidem*, s. 9.

Zastanawiając się nad językiem znaczy: w jakiś sposób dotrzeć do mówienia języka, aby wydarzyło się ono jak to, co istotnie Śmiertelnych przyzna miejsce pobytu<sup>3</sup>.

Jest to tak zwany hermeneutyczny związek, gdzie człowiek interpretuje przekaz języka (logosu), który to przekaz potencjalnie istnieje (w prawach języka) i domaga się manifestacji przez prawa umysłu w nieprzerwanym procesie tworzenia rzeczywistości (*creatio continua*). Język nie jest bezwładny, lecz ma w sobie ogromną potencję informacji, które człowiek wydobywa, do których się zbliża. Człowiek jest potrzebny językowi. Jest posłańcem, który jako jedyny spośród istot żyjących na ziemi potrafi przekazywać treść – nie tylko w znaczeniu komunikacji pomiędzy ludźmi, ponieważ zwierzęta też się porozumiewają między sobą, lecz w znaczeniu komunikacji z językiem symbolicznym. Człowiek odkrywa symbole mowy (ważne jest, iż odkrywa a nie wynajduje) i uczy się je rozumieć.

Zadaniem człowieka jest poznać logos. Można przywołać tutaj platoński proces *anamnesis*, który ludzki rozwój określa mianem jedynie przypomnienia sobie wiedzy, jaka towarzyszy człowiekowi, uśpiona i nie odkryta. Tak również człowiek podczas posługiwania się językiem poznaje jego arkana (co w subiektywnym podejściu oznaczałoby tworzenie i rozwijanie języka).

Chcielibyśmy tylko naprawdę dotrzeć kiedyś tam gdzie już przebywamy<sup>4</sup>.

Dobieramy słowa do opisu rzeczywistości, która nas otacza, ale również do opisu przeżyć wewnętrznych. To, co opisujemy, stanowi użyteczną rzeczywistość, która objawia się człowiekowi poprzez używanie określonych przedmiotów, obserwowanie i koncentrowanie się na poszczególnych zjawiskach. Mając do dyspozycji „cały” język, którego jeszcze nie znamy (a który poznajemy poprzez szukanie pojęć), wydobywamy z niego tylko fragmenty – zespoły kielków idei (*logoi spermatikoi* – logosy nasienne<sup>5</sup>, lub *mantrayana* – dźwięki nasienne, wibracje, na których opiera się całe nasze istnienie). Kielki te odpowiadają fragmentom rzeczywistości, której jesteśmy świadomi. Rozwijając język, sprawiamy, że rzeczywistość staje się coraz mniej wybiórcza, selektywna i, dzięki temu, poszerzamy postrzeganie świata. Proces ten ma prowadzić do totalnego poznania rzeczywistości takiej jaka ona jest, a nie jaką sobie „wycieliśmy”, stąd powrót do samych siebie w przytoczonym cytacie.

Można schematycznie ująć to w taki sposób, iż istnieją trzy sfery: językowa – obiektywna, materialna – obiektywna oraz ludzka – subiektywna. Zadaniem sfery subiektywnej jest dokonanie połączenia symbolizmu sfery logosu z rzeczywistością materialną, co ma być misją człowieka w jego hermeneutycznym

<sup>3</sup> Ibidem, s. 9.

<sup>4</sup> Ibidem, s. 8.

<sup>5</sup> L. Szkutnik: *Hermeneutyka i antropozofia*, „Gnosis”, nr 5, <[http://www.gnosis.art.pl/numery/gn05\\_szkutnik\\_wywiad.htm](http://www.gnosis.art.pl/numery/gn05_szkutnik_wywiad.htm)>, grudzień 2007.



związku z językiem. Interpretacja komunikatów przekazywanych pomiędzy poszczególnymi jednostkami odbywa się zawsze, jak twierdził Gadamer, poprzez pryzmat założeń, uprzedzeń oraz kontekstów, które tworzą racjonalne struktury rządzące światem. Poznajemy je, badając mowę. Struktury te umożliwiają przemieszczanie się treści językowej w poziomie, w obrębie tylko i wyłącznie komunikujących się ze sobą istot. Heidegger odnajdywał jednak ponad-racjonalną (u niego – rozumową drogę), która pokazuje człowiekowi drogę „ku językowi”, a nie tylko „poprzez język”.

P. (...) niedostatek bowiem tkwi nie tyle w nas, co w tym, że język jest od nas potężniejszy i dlatego bardziej znaczący<sup>6</sup>.

Heidegger sugeruje, że mowa traktowana jest jako o wiele bardziej pojemna niż nasza wiedza. Język jest nieskończony. Istnieje nieskończenie wiele permutacji słów, liter, długości tych słów, zdań. Czy oznacza to, że jesteśmy w stanie doznawać nieskończenie wielu różnych przeżyć, widzieć nieskończenie wiele przedmiotów, których teraz nie dostrzegamy, bo jeszcze nie stały się jawne poprzez język?

Zastanawianie się nad językiem wymaga przeto, abyśmy przystali na mówienie językiem i zamieszkali przy języku, tzn. w jego, nie w naszym, mówieniu<sup>7</sup>.

Jedynym wyjściem jest wejść w świat języka, po prostu obcując z nim. Przyjęcie postawy ucznia wobec języka-nauczyciela, stanowi rozwój intelektualny człowieka. Musi on dojrzeć do języka, przygotować swoją przyziemność na spotkanie z metafizyką. Ma to jednak miejsce tylko wtedy, gdy padają słowa niecodzienne, dziwne, inne, takie, które „wrzucają w” inną rzeczywistość. Według Heideggera, wszystkie zdania najpierw były poezją, metaforą. Dopiero, gdy człowiek je zrozumiał i nadał im znaczenie, stały się powszednie. Odwołując się do symboliki biblijnego cytatu: „Na początku było Słowo”, można by uznać, że zdanie to opisuje proces rozwoju świadomości człowieka poprzez rozwój mowy. Poezja stanowi dowód tego, że człowiek wspina się do mowy języka:

Właściwa poezja nigdy nie jest tylko wyższym rodzajem (*melos*) języka potocznego. Raczej odwrotnie, mowa codzienna jest zapomnianym i dlatego zużytym wierszem, z którego ledwo jeszcze pobrzmiwa wezwanie<sup>8</sup>.

Oznacza to, że z czasem pewne myśli, które kiedyś stanowiły zagadkę, metaforę, powszednieją. Teraz zostały włączone do oczywistego kanonu opisów, który w naturalny już sposób znajduje swój odnośnik w rzeczywistości, a jego użycie

<sup>6</sup> M. Heidegger: op. cit., s. 93.

<sup>7</sup> Ibidem.

<sup>8</sup> Ibidem, s. 23.

staje się powszechne. Za nim jednak to nastąpi, człowiek musi pobudzić swój umysł i wytworzyć stan odpowiadający temu pojęciu. W ten sposób wszystko co stanowiło kiedyś niezrozumiałą metaforę o skomplikowanej symbolice, dziś przemienione zostało w mowę powszechną, nie kryjącą w sobie żadnych nieodgadnionych podtekstów<sup>9</sup>.

Poezja stanowi klucz do zrozumienia naszych myśli. Różnice kulturowe w myśleniu polegają właśnie na zderzaniu się z odmiennymi metaforami, które charakteryzują nasz światopogląd. Osoba pytająca we fragmentach dialogu używa podziału na świat zmysłowy i nadzmysłowy, które charakteryzują europejską mentalność, natomiast rozmówca próbuje znaleźć odpowiednik w swoim języku. Przymus rozumienia a raczej wczuwania się w metafory przypomina właśnie proces uczenia się obcego języka, kiedy konieczne staje się użycie odmiennej perspektywy i zmiana postawy typowej, codziennej, na nieco bardziej poetycką. Powoduje to rozwój empatii i osobowości. W ten sposób człowiek przestaje szlifować swój stereotyp i staje się istotą bardziej obiektywną.

J. (...) podczas tłumaczenia często zdarzało mi się przebiegać między odmiennymi istotami obu języków, tak jednak, że czasami oświecał mnie błysk, który pozwalał mi poczuć, że istotowe źródło z gruntu różnych języków jest takie samo<sup>10</sup>.

Jeżeli różne języki wpływają na kształtowanie odmiennych światopoglądów, intuicji, to w jaki sposób odbiorcy odmiennych języków „domyślają się”, jaka myśl została zakodowana? Czy 1) cały proces rozwoju myśli i słowa powinien prowadzić do, i tak bezpośredniego, intuicyjnego rozumienia komunikatu? Czy 2) tylko wydaje się nam, że pojęliśmy sedno identycznie z przesłaniem, w rzeczywistości jednak po prostu wkomponowaliśmy znak do naszego systemu, gdzie znalazł dla siebie nowe zastosowanie w odniesieniu do kultury? Jeśli prawdą jest ta pierwsza wersja, to czy języków nie dałoby się sprowadzić do jednego, wspólnego wszystkim? Gdyby z kolei prawdą okazałoby się drugie rozwiązanie, to implikowałoby, że tak naprawdę nie dochodzi do żadnej komunikacji, gdyż każdy rozmówca lawirowałby tylko i wyłącznie pomiędzy znaczeniami swojego systemu, nie tworząc żadnych nowych metafor, a tym samym nie wyrabiając sobie pojęcia o odmienności innych kultur.

J. Jest takie japońskie słowo, które raczej powiada istotę języka, niż pozwala się użyć jako nazwa na mówienie i na język<sup>11</sup>.

Rozmówca przełożył europejskie określenie „język”, z całą jego denotacją, na japoński odpowiednik, który z kolei dla nas oznaczałby istotę języka, jego głębię,

<sup>9</sup> Podteksty wyłaniają się w momencie użycia metafory.

<sup>10</sup> M. Heidegger: op. cit., s. 87.

<sup>11</sup> Ibidem, s. 86.

a nie tylko sam kod. My, Europejczycy, badając język, chcemy poznać jego istotę, natomiast rozmówca z Japonii posługuje się istotą języka w sposób potoczny tak, jakby była dla niego oczywista. Nie chodzi tu o afirmację któregoś z języków, lecz o ukazanie, że poszczególne narody żyją w różnych rzeczywistościach albo jedynie w różnych kodach językowych. Odmienność kultur nie musi polegać na innych przeżyciach, lecz innym opisie, który dla osoby obcojęzycznej stanowi coś niezrozumiałego, jako że powstałego z innej metafory źródłowej.

P. Język zatem jest tym, co w związku człowieka z dwoistością przeważa i niesie.

Określa on związek hermeneutyczny.

J. Gdy pytam więc Pana o to, co hermeneutyczne, i gdy Pan pyta mnie o nasze słowo na to, co u was zwie się językiem, wtedy obaj pytamy o to samo<sup>12</sup>.

Stąd dla J. słowo język od razu oznacza to, co dla nas jest efektem badań nad interpretacją, czyli hermeneutyką. Z kolei rozmówca nie posiada odrębnego sformułowania na sam kod.

P. porzuciłem wcześniejsze stanowisko nie po to, by zmienić je na jakieś inne, lecz dlatego, że dawne stanowisko było tylko jednym z postojów podczas drogi. Droga jest tym, co w myśleniu pozostaje. A drogi myśli kryją w sobie tę tajemnicę, że możemy chodzić nimi tam i z powrotem, że nawet droga wstecz prowadzi nas naprzód<sup>13</sup>.

Zabawa językiem rozwija człowieka intelektualnie, duchowo, tym bardziej zderzając go z innymi językami. Zabiegi tego rodzaju, jakkolwiek budujące, to jednak mogą nas często kierować do punktu wyjścia, powrotu do samych siebie. Poszerzamy horyzonty, zmieniamy perspektywę, wiemy coraz więcej, ale zarazem coraz mniej. Skąd u Heideggera zadowolenie z tego, że można zabłądzić, cofnąć się? Według Junga, Heideggera można traktować jako *trickstera*<sup>14</sup>, może nawet nieświadomego swojej roli, który poprzez swoje lingwistyczne sztuczki próbuje wyśmiać teorię stwarzania świata przez boga w konwencji chrześcijańskiej. Próbuje to osiągnąć poprzez udowodnienie, że człowiek w nieskończoność będzie poznawał język, poprzez odkrywanie jego nieskończonych możliwości, ale nigdy nie zrozumie świata i jego stwarzania, gdyż odbyło się ono poprzez śmiech, a nie słowo. Boski logos byłby wtedy fałszywym algorytmem poznania. Dopiero zrozumienie tego mechanizmu umożliwi pełne zrozumienie, a milczenie jest odpowiedzią na wszystkie pytania<sup>15</sup>.

<sup>12</sup> Ibidem, s. 91.

<sup>13</sup> Ibidem, s. 77.

<sup>14</sup> Angielskie słowo *trickster* – przechera, szelma, oszust; francuskie *decepteur* – deceptor, zwodziciel; niemieckie *göttliche schelm* – boski szelma. Słowo to jest nieprzetłumaczalne, stworzone przez D. G. Brintona (1868), utożsamiany z bóstwami w mitach wielu ludów, postać wieloznaczna, może pełnić niemal każdą rolę, boga, szamana, szaleńca, stwórca, niszczycielski demiurg.

<sup>15</sup> Milczenie jest tutaj równe śmiechowi, jako alternatywa dla mówienia, która zaprowadza nas jeszcze dalej,

Wśród taoistów oraz buddystów zen śmiech jest rzeczą właściwą:

Kiedy mało zdolny uczeń słyszy o tao, śmieje się głośno. Gdyby się nie śmiał, tao byłoby niewarte swojej nazwy<sup>16</sup>.

oraz w mitologii egipskiej:

Gdy bóg śmiał się, narodziło się siedmiu bogów rządzących światem (...) kiedy wybuchnął śmiechem, pojawiło się światło (...). Wybuchnął śmiechem po raz wtóry i pojawiły się wody<sup>17</sup>.

Śmiech wynosi człowieka ponad świat zwierząt, gdyż „żadne zwierze prócz człowieka nie śmieje się”<sup>18</sup>, jak twierdził Arystoteles.

Kolejnym przykładem będzie Homer, z którego bogowie też się śmiali; podczas urodzin śmiał się nawet Zaratustra. Można by podać jeszcze wiele przykładów na to, że na początku było nie słowo, lecz śmiech, z którego to wyłaniały się powoli inne gesty wokalne.

Czy język nas używa byśmy mogli zobaczyć na czym polega dowcip mowy, tworzenia, bycia? Skoro milczenie jest najlepszą odpowiedzią, oznacza to, iż wszystkie pytania mają taką samą wartość poznawczą, bez względu na to czy wydają nam się racjonalnie skonstruowane czy też nie? Racjonalność służy, jak już wcześniej wspomniano, do komunikacji w poziomie z innymi jednostkami, mówiącymi tym samym językiem. Heidegger otworzył myślenie o języku na jego ponad-komunikacyjny wymiar.

Język używa nas, by mógł sam się poznać poprzez subiektywny podmiot, jakim jest człowiek. Wielkość i moc sztuki językowej, jaką odnajdujemy w poezji, opiera się na odnoszeniu jej nieustannie do znanych nam struktur racjonalnych, z czym zgodziłby się Gadamer, który twierdził również, iż o prawdziwości filozofii świadczy jej umiejętność wyrażania tego, co potrafi sztuka. To, co sztukę czyni godną podziwu, to jej pozalogiczne, paradoksalne mechanizmy, wprawiające odbiorcę w „nowy stan”.

Poznanie poprzez dojrzewanie do języka to proces nieskończony, co wynika z niemożności uwolnienia się od logiki. Jednym z zaproponowanych sposobów jest śmiech, który stanowi zarówno wyraz poparcia, jak i negacji dla swojego obiektu. Innym jest sztuka, między innymi poezja, która w filozofii wschodu, w tradycji zen wykształciła utwór zwany *koan*<sup>19</sup>. Poetyckość tych krótkich wierszy tkwi

---

we właściwe poznanie; Odwołanie się do cytatu: „Czego nie można powiedzieć to trzeba przemilczeć” (L. Wittgenstein: *Traktat logiczno-filozoficzny*).

<sup>16</sup> J. Sieradzan: *Szaleństwo w religiach świata*, Kraków 2005, s. 118.

<sup>17</sup> *Ibidem*, s. 118.

<sup>18</sup> *Ibidem*, s. 118.

<sup>19</sup> *Koan* – to krótka forma literacka pochodzenia japońskiego, funkcjonuje w buddyzmie zen, jej treść

w ich paradoksalnej „fabule” oraz w niemożności pogodzenia ich z racjonalnością. Dowcipność, absurdalność tego rodzaju twórczości otwiera możliwość poznania apofatycznego i nie uwikłanego w struktury *racio*. Buddyści zen starają się kontemplować pustkę poprzez zrywanie ze schematami. Tworzenie koanów, odpowiednie praktyki, podczas których posługuje się przedmiotami w nietypowy dla nich sposób, to próba uwolnienia od racjonalności.

Jaki jest odgłos klaszczącej jednej dłoni?

Mnich spytał Zhaozhou: dlaczego Bodhidharma przybył do Chin?

Z. odpowiedział: Drzewo cyprysowe jest na dziedzińcu.

Jeśli masz lody dam ci trochę,

Jeśli nie masz zabiorę ci je<sup>20</sup>.

Powyższe koany, które nie znajdują rozstrzygnięcia logicznego, tak, jakbyśmy tego chcieli, wprawiają umysł w nastrój śmiechu, zdziwienia, czegoś bardziej pierwotnego. Gdy zaczniemy się nad tym czymś zastanawiać, rozpoczniemy nieskończony proces poznawania języka, budowania świata. Nieskończoność mowy stanowi lustrzane odbicie milczenia, które udziela tej samej odpowiedzi na wszystkie zagadki wszechświata: nie-wiem.

---

pozbawiona jest logiki; celem koanu jest zahamowanie procesu myślenia.

<sup>20</sup> <<http://en.wikipedia.org/wiki/Koan>>, grudzień 2007.



Wojciech Kowalczyk

---

**WYWIAD Z DR AGNIESZKĄ DODĄ NA TEMAT JEJ PRACY  
DOKTORSKIEJ *POŚPIECH I CYNIZM*.  
WOKÓŁ TEORII DYSKURSÓW JACQUESA LACANA**

**Wojciech Kowalczyk:** Chciałbym zapytać, zaczynając przewrotnie od końca, o to, co podkreśla Pani wielokrotnie, wypowiadając się na temat psychoanalizy, że od kilku lat teoretycznie nie zajmuje się już psychoanalizą. Dlaczego?

**Agnieszka Doda:** Jest to pewnego rodzaju hamulec bezpieczeństwa. Wciąż powstają nowe teksty z zakresu psychoanalizy i staram się je czytać, jednak nie zajmuję się psychoanalizą w tym sensie, że nie chciałabym zostać zamknięta w tej szufladzie. Od początku czytałam Lacana poprzez Žižka, który był najpierw tłumaczony przez prof. Pawła Dybla. Również od początku widziałam psychoanalizę w szerszej perspektywie niż ta, która interesowałaby osoby zajmujące się praktyką analityczną. Jednak brzemie pewnie i tak pozostanie.

**W. K.:** W swojej książce wychodzi Pani od twierdzenia Kojèva, który mówi o tym, że kultura opiera się na kradzieży. Ja rozumiem to jako metodę rozwoju dla całej wiedzy, gdzie myśl rozwija się na zasadzie relacji. Rozumiem to tak, że nawet by przeciwstawić się czemuś, muszę się do tego najpierw odnieść.

**A. D.:** A ja pragnęłam omówić Lacana bez Lacana, a to, jak się okazało, było bardzo problematyczne, dlatego pewien porządek podprowadzenia musi być. Porządek kradzieży.

**W. K.:** Napisała Pani, że myślenie jest *przywilejem wyobraźni*, co jest zerwaniem paradygmatu kartezjańskiego. Myślimy w kategoriach wyobraźni. Skoro złamaliśmy kult rozumu, to jaka rola mu pozostaje? Czyżby rozum nic nie znaczył?

**A. D.:** Nie, rozumowi pozostaje rola porządkowania. Tylko i wyłącznie, ale jednocześnie jest to rola bardzo ważna, dla obsesyjnych typów dominująca. Chociażby sam Lacan, wypowiadający się tak bardzo historycznie, nadawał elementom swojej teorii mniejsze i większe znaczenie, po to by wszystko układało się w sensowną całość. Myślę, że jest to prokantowskie w pewnym sensie. Na pewno „całość” nie pełni roli bazy, gdzie zakładalibyśmy dotarcie do jakiejś pewności ostatecznej, która nie daje się interpretować. Bo takie miało być na przykład znaczenie zdania *cogito ergo sum* – to baza, poziom poniżej którego nie da się zejść, zdanie podstawowe. Cały zestaw teorii w paradygmacie antypozytywistycznym występuje przeciwko szukaniu bazy, źródła czy genezy myśli. W tym sensie rozum jako coś ostatecznego nie działa.

**W. K.:** Stwierdza Pani, że mistrzowie podejrzeń nie boją się sprzeczności i to jest siłą ich rozwoju. Tu jawi się to obsesyjne pytanie Kartezjusza – co ja wiem? Pytanie przefiltrowane przez egzystencjalizm, aż Barthes, powołując się na opowiadanie Poego, stwierdzi, że na to pytanie jestem w stanie odpowiedzieć, dopiero kiedy będę martwy.

**A. D.:** Lacan bardzo ładnie zdefiniował podstawowe dyskursy – jako relacje do wiedzy. Dyskurs historyczny będzie szukał odpowiedzi na pytanie czy jestem mężczyzną, czy kobietą, czyli pytanie o płodność. Dyskurs obsesyjny natomiast będzie starał się odpowiedzieć na pytanie czy jestem żywy, czy martwy. Dyskursy związane z nauką i szkołą będą starały się ustalić gdzie jest człowiek, czy żyje, czy rozprawiając się z nim, nie uśmiercamy go. Odpowiedź jest tutaj jasna, uśmiercamy. Zresztą jeśli chce się czyjeś poglądy wziąć na warsztat, niestety trzeba poczekać, aż autor umrze. Prawo nauki jest klarowne, za życia ma się najmniej do powiedzenia.

**W. K.:** Lacan napisał, że „myślenie jest tam, gdzie nie jestem, zatem jestem tam, gdzie nie myślę”. Podkreśla on rolę nie tylko nieświadomości. Tutaj zwraca uwagę na problem, że wszystko co robię, także i myślenie, ujmuję w strukturze języka. Nieświadomość stara się przebić przez język, to co chcemy powiedzieć nie jest tym, co wypowiadamy. Odnosząc to do sytuacji omyłkowych, którymi zajmował się Freud, chciałbym zapytać, czy nasza nieświadomość przebija się tylko poprzez te sytuacje omyłkowe? Czy w ten sposób zaznacza się niecelowo najważniejsze momenty? Czy więc każda sytuacja jest jakoś sytuacją omyłkową? Czy moja nieświadomość rządzi mną do tego stopnia, że ja sam z siebie nie potrafię się pomylić?

**A. D.:** Nigdy w sposób doskonały nie jesteśmy w stanie osiągnąć tego, co mamy zamiar osiągnąć. Zawsze może przyjść ktoś, kto nasz wysiłek w postaci jasnej myśli odczyta inaczej. Tak stało się chociażby z Freudem, przez to, że chciał



być tak bardzo zrozumiany. Właściwie już Anna Freud odeszła od psychoanalizy i zastąpiła ją psychoterapią. Ważne jest jednak, by to znaczenie pojęcia *analysis* funkcjonowało jako rozluźnienie duszy. My pozwalamy sobie na pomyłki, ale to nie jest straszne. Jest to dostrzeżenie, że wyrażamy więcej, niż byśmy chcieli wyrazić przed innymi.

**W. K.:** Czyli to znaczy, że ja nic nie zrobię celowo, że moja intencja na nic się zda?

**A. D.:** Ona zda się na bardzo wiele, ale jest jeszcze popęd, który działa - czy to w pięciu procentach, czy w dziewięćdziesięciu pięciu - gdzie zawsze może się wślizgnąć coś więcej.

**W. K.:** Czyli ja mogę być przekonany o tym, że robię coś świadomie, a to będzie nieświadome?

**A. D.:** Nieświadomość działa zawsze. To lubię podkreślać, nieświadomość wciąż na nas ciśnie. To nie psychoanaliza się zdezaktualizowała, tylko teraz superego weszło w miejsce id. Dziwię się więc, dlaczego nikt nie napisał dzieła pt. *Natura jako źródło cierpień*. Myślę, że dzisiaj mogłoby się to dobrze sprzedać. To, że potrzebujemy tak bardzo zmieniać naszą naturę, jest dowodem dyskomfortu spowodowanego brakiem dostępu do niej.

**W. K.:** Perspektywa psychoanalityczna chyba nie zakłada kłamstwa. Mimo mojego doskonałego kamuflażu ja i tak przekazuję to, co jest nieświadome. Bo nawet kładąc się na kozetkę i opowiadając niestworzone rzeczy, sam fakt tego, że ja wybiorę właśnie tę, a nie inną rzecz, będzie świadczył o tym, co jest znaczące.

**A. D.:** Samo powtórzenie wydaje mi się takim mechanizmem, który z jednej strony umożliwia kłamstwo, a z drugiej strony zabezpiecza przed nim, ponieważ ujawnia pragnienie. To jak na przykład zabawy dzieci w „asertywność”, kiedy kłócą się już bez żadnych racjonalnych argumentów – „a właśnie, że tak”, „a właśnie, że nie” i wygrywa ten, kto ma ostatnie słowo. Zresztą nieprzypadkowo w Ewangelii Janowej mamy, że „na początku było Słowo, a Słowo było u Boga i Bogiem było Słowo”. Ostatnie słowo i tak ma Bóg, więc nie ważne ile kłamstw zdarzy się po drodze. Psychoanaliza dąży do tego, by w końcu to ostateczne zdanie, niezależnie ile kłamstw wypowiedziemy, było prawdą.

**W. K.:** Tak więc upada argument o niesprawdzalności psychoanalizy, ze względu na kłamstwo. A co z interpretacją? Przecież sam Freud powiedział, że mamy do czynienia z czymś takim jak nieskończoność interpretacji, czy znaczy to, że może dojść do różnej interpretacji jakiegoś faktu, przedzierającego się przez nieświadomo-

me? Mamy przecież wiele przykładów na to, jak ktoś został źle zanalizowany. Czy jesteśmy w stanie zapobiec złej psychoanalizie?

**A. D.:** Jest to problem podstawowy. Psychoanaliza zakłada niestety pewien system wiary. Jest związana z wartościami, które niesie też chrześcijaństwo: miłość, wiara, nadzieja. W kościele mamy na przykład spowiedź. Nie spowiadamy się przecież księdzu, tylko Bogu, lecz ksiądz to słyszy. Samo zjawisko przeniesienia, zwłaszcza w psychoanalizie lacanowskiej, ma być relacją, która opiera się na czymś więcej niż uwodzeniu słowami, bo psychoanalityk nie daje się uwodzić słowami. Relacja w psychoanalizie musi być bardzo silna i istnieje niebezpieczeństwo, że można z niej nie wyjść obronną ręką. Jest to ryzyko nie do uniknięcia, ale bez ryzyka nie ma miłości, bez ryzyka nie ma pracy duchowej, bez ryzyka nie ma też psychoanalizy. Sama nie poszłabym na psychoanalizę do kogoś, kto ma złą opinię, jako człowiek. Do Freuda też na pewno bym nie poszła, bo on sam ją wymyślił. Wymyślił coś, co jeszcze nie było sprawdzone. Ostrożnie traktuję nowinki i z tej racji nie poddałabym się psychoanalizie u Freuda.

**W. K.:** A u Lacana?

**A. D.:** Tym bardziej nie. On tworzył nową psychoanalizę, więc jako psychoanalityk bywał podobno interesowny. Jeden z analizantów, który znał Heideggera, skarżył się, że Lacan ciągle wypytywał o Heideggera, zamiast zająć się problemem, z którym przyszedł analizant.

**W. K.:** Lacan pisze, trochę za Heideggerem, że poznaję siebie, poprzez swoją projekcję na innego. I tu pojawia się problem, na ile ja będę poznawał faktycznie siebie, na ile będę to ja sam?

**A. D.:** A ja się cieszę, że nie jestem sobą. Dla mnie przykładem osoby, która jest sobą jest Michał Wiśniewski. On nawet Bogu ukradł słowo – „jestem, jaki jestem” - nieco oczywiście je modyfikując, bo powinno być – „jestem, który jestem”. Jest to więc ktoś, kto bardzo pewnie się czuje. Jestem wdzięczna losowi, że nie mam takiego poczucia. Widzę, co komu ukradłam i czuję się z tym uczciwsza.

**W. K.:** Z osobami takimi jak Wiśniewski, jest o tyle problem, że one założyły, nieświadomie rzecz jasna, ale jednak, że odkryły podstawy. Nie zakładają, że wszystko co mają, zostało ukradzione.

**A. D.:** To jest już pomysł nietzscheański, żeby „sobość” umieszczać w woli, nie w rozumie, czy prawdzie. Wola realizuje się tylko poprzez wolę mocy. Ja potwierdzam to, że wszystko zapożyczyłam i to jest jedyna moja „sobość”.

**W. K.:** Myślę, że to jak działać może potencjalny analizant pokazał nam dość dobrze Nabokov w *Lolice*. Dolores będzie pełniła tutaj rolę innego. Natomiast rolę Wielkiego Innego pełniła będzie miłość Humberta z czasów dzieciństwa, która przedwcześnie zmarła. Czy taka psychoanalityczna interpretacja tej powieści jest możliwa?

**A. D.:** Oczywiście, że tak. Zresztą było to moje niedawne odkrycie. Przywiązałam się do tej powieści, jako opisu pedofilii. Jednak niekoniecznie musi to być opis pedofilii, gdyż można sobie wyobrazić, że Lolita ma lat na przykład osiemnaście. Chodzi o to, że jest tam nieustalona relacja władzy, bo Lolita ma pozycję dominującą. To ona wtajemnicza Humberta, to ona inicjuje „pierwszy raz”. Chce wprowadzić go w grę, którą uprawiała z innymi mężczyznami, chce otworzyć świat fantazji erotycznej. Czyli nie jest powiedziane, że to on ją konsumuje. Jest to książka, które może wywołać wiele kontrowersji, można z niej nawet wyprowadzać tego typu argumenty, że kobiety same są sobie winne, gdy zostały źle potraktowane. Że ofiary nie są wybierane przypadkowo. Skoro nie ma sytuacji pomyłkowych, to można zadziałać nieświadomie i zwabić nieszczęście nawet zbyt długą, jeśli nie zbyt krótką spódniczką, bo akurat mamy do czynienia z fetyzowaną spódniczką.

**W. K.:** Figura Ojca – czy imię Ojca musi zawsze być zakazem, po to by dziecko nie pożałowało matki?

**A. D.:** Niezupełnie. Jest to kość niezgody między feminizmem, a psychoanalizą - Imię Ojca nie jest rzeczywistym zakazem, tylko wprowadzeniem w porządek symboliczny, a funkcję tę również może sprawować matka. Imię Ojca to w ogóle zgoda na separację, ale nie tylko z matką jako osobą. Zostajemy odgraniczeni od rzeczywistości poprzez język i na tym polega kompleks kastracji. Język nie przykłada się do rzeczywistości, tak jak byśmy tego chcieli, czyli że jest pełen mocy.

**W. K.:** Zakaz (Imię Ojca) ze sfery symbolicznej jest konieczny do tego, by odzielić się od sfery realnej. Tutaj pojawia się faza lustra, gdzie nie tylko będziemy mieli do czynienia z uświadomieniem sobie siebie jako całości (obraz połączonych członków dziecka, gdy po raz pierwszy spojrzy ono na siebie jako na integralną całość), ale również będzie to moment, w którym dziecko przekona się, że jest sobą. I tu pojawia się pytanie: po co w stadium lustra wzmocnienie zakazu i powiedzenie, patrz jesteś sobą, kimś innym niż ja, skoro wcześniej wypowiedziała to już matka. Jak ma się relacja Imienia Ojca i fazy lustra? Czy można tu mówić o jakiejś chronologii?

**A. D.:** Jest to dość ważne pytanie, bo Lacan mocno komplikuje pojęcia, które u Freuda dają się wypowiedzieć biologicznie. Mamy tam fazę oralną, analną,

genitalną, U Lacana mamy fazę lustra, Imię Ojca, ale nie możemy powiedzieć, co jest pierwsze. Ojciec jest przed i po, jeśli go nie ma, to mamy sytuację mitu Narcyza (ojciec Narcyza zgwałcił matkę i zniknął). Imię Ojca to piętno, które nie pojawia się jednorazowo, tylko jest ciągłym funkcjonowaniem w języku, jest ciągłym odnoszeniem się do tego języka, daje stabilizację. Wtedy Ojciec, nawet nieobecny fizycznie, daje punkt odniesienia przez cały czas. W fazie lustra następuje rozchwianie języka na trzy sfery, które przylegają do siebie w sposób dość dowolny (wyobraźniowa, symboliczna i realna). Gdy się nakładają na siebie, to wtedy mamy do czynienia z jakąś porażką kompleksu kastracji. Dlatego niezgoda na kastrację to jest niezgoda na wejście w język i niezgoda na przyjęcie Imienia Ojca. Są to dwie płaszczyzny tego samego problemu – wejścia w język. Tylko faza lustra jest bardziej poradzeniem sobie z doświadczeniem biologistycznym (co czuję, a co komunikuję swoim ciałem), natomiast Imię Ojca jest sposobem radzenia sobie z doświadczeniem symbolicznym.

**W. K.:** Czy Narcyz, który wyraża niezgodę na język, będzie więc uczestniczył w jakimś dyskursie?

**A. D.:** To jest tak jak z dyskursem anorektycznym i kapitalistycznym, których nie można uleczyć. Ładnie widać to w fabule mitu, gdy Narcyz spotyka nimfę Echo. Jest nią zainteresowany do momentu, gdy ona powtarza jego słowa. Dyskurs narcystyczny, to jest taki dyskurs, gdzie nie przechodzi się przez stadium lustra, nie poddaje się kastracji symbolicznej, nie zgadza się, by język coś przekazywał, czyli najlepiej jest nic nie mówić.

**W. K.:** Szukam luki w Narcyzie i zastanawiam się czy faktycznie jest tak, że on nikogo nie potrzebuje? Narcyz przekonany jest o swojej wyższości, uwielbia siebie i dlatego nie widzi nikogo równoprawnego do tego, by móc z nim porozmawiać. A jeśli ktoś będzie taki jak on, ale nie będzie nim? Wtedy może się odezwie?

**A. D.:** Nie wydaje mi się, by dwa Narcyzy mogły wejść ze sobą w dyskurs. Nie ma żadnej możliwości. Może to być relacja, ale nie da się utrwalić (w dyskursie). Narcyz nie potrzebuje drugiej osoby, on ma matkę jako punkt odniesienia. Kobieta nie powinna być punktem odniesienia, bo jest bytem ciągłym, powstaje z żebra Adama, a nie jako byt niezależny. Dobrze pokazuje to film *Seksmisja*, gdzie mężczyźni są już niepotrzebni, mamy partenogenezę, kobieta rodzi kobietę. Przerwanie tego cyklu następuje, gdy kobieta rodzi mężczyznę. Niebezpieczeństwem jest, gdy ona potraktuje tego mężczyznę jak brakujący element. Narcyz jest brakującym elementem swojej matki i trudno, żeby wyszedł poza to. Poza nieodróżnicowaną kobiecość.

**W. K.:** Przejdźmy do krytyki psychoanalizy. Ludwig Wittgenstein powiedział w zarzucie do psychoanalizy, że ta rozbija się o codzienność. Chyba jednak nie jest to prawdą, gdyż psychoanaliza szuka odpowiedzi na to, co dzisiejsze, w tym co miało miejsce kiedyś w życiu konkretnej osoby. Czyżby znaczyło to, że Wittgenstein nie rozumiał psychoanalizy?

**A. D.:** I nie znaczy, że ja na przykład ją rozumiem. Możliwe, że Wittgenstein spotkał się z taką psychoanalizą, z jaką ja się głównie spotkałam. Mówiono mi, że jeśli nie poddam się psychoanalizie, nic z niej nie rozumiem. Trudno jest zajmować się teorią, w którą trzeba się tak bardzo osobiście zaangażować, którą się praktykuje.

**W. K.:** Wskazała Pani, oprócz lacanowskich czterech dyskursów, na piąty dyskurs – dyskurs kapitalistyczny. Jednak później, powołując się na Riccardo Carrabino, pisze Pani o czymś, co określić można bulimią kulturową. Jednak w dyskursach mamy tylko anoreksję, bulimii już nie, dlaczego?

**A. D.:** Zaklasyfikowałabym bulimię, jako podpadającą jeszcze pod zwykłą nerwicę, przykład hysterii. Anoreksji bliżej jest do psychozy, choć epizody bulimiczne i anorektyczne się przenikają. Anoreksja i bulimia nie są dialektyczne. Anoreksja jest rezygnacją z konsumpcji, bulimia wręcz przeciwnie, oczyszczamy się, by móc konsumować dalej. Bulimia współpracuje z dyskursem kapitalistycznym, anoreksja jest jego zaprzeczeniem (w miejscu produkcji jest Nic). Anorektyczki nie można zaspokoić, bo ona w ogóle rezygnuje z życia (w niespełnieniu). Bo nie oszukujemy się, życie człowieka to zgoda na niespełnienie. Możemy sobie marzyć, że do czegoś dążymy, ale nawet jak to osiągniemy, okazuje się, że to nie jest to.

**W. K.:** Nadprogramowy dyskurs kapitalistyczny odnosi pani do stwierdzenia Horkheimera jakoby była to *paranoja rozumu*. Czyli dyskurs kapitalistyczny prowadzi nas do szaleństwa?

**A. D.:** Myślę, że tak. Nie ma rzeczy ostatecznych, czyli wszystko odnosi nas do czegoś innego. Pragnienie wiodłoby do prawdy, ale pozostawione same sobie, nieobjęte językiem, prowadzi do szaleństwa. Jest to szaleństwo pokonsumpcyjne.

**W. K.:** Pośpiech ma być charakterystyczny dla dyskursu kapitalistycznego, idzie w parze z cynizmem. Gdy pisze pani o próbie wyjścia z tego dyskursu, odnosi się pani do tekstu *Farmakon* Derridy. Czy przeciwważą dla cynizmu jest dekonstrukcja?

**A. D.:** Ja wymarzyłam sobie, żeby odpowiedzią na cynizm była ironia, dlatego przez cztery ostatnie lata zajmuję się ironią. Pośpiech niszczy ironię, bo ona

często bardzo długo czeka na odczytanie. Mówi się, że pierwszym, który zrozumiał ironistę Sokratesa był Nietzsche, po dwóch tysiącach lat, a ja nie wiem, czy ten świat jeszcze tyle przetrwa. Właśnie skończyłam pisać książkę *Ironia i ofiara* i wnioski są dość smutne. Ironiści ponoszą ofiarę z życia, nie przebijają się przez system.

**W. K.:** Dlaczego więc pomysł, żeby to ironia była lekiem na cynizm?

**A. D.:** Bo ironia wierzy w cnotę. Cynicy wierzyli w powrót do natury, nie w cnotę, która jest pewnym zapośredniczeniem wiedzy, tak jak chciał Sokrates. Oni chcieli osiągnąć cnotę, redukując wszystkie instytucje, właściwie podważali sens każdej wiedzy. Z cynikiem utożsamiamy każdego, kto potrafi w każdej wypowiedzi odszukać bezsensy. Ironista celowo zawiera bezsens w swojej wypowiedzi, by pokazać coś innego. To jest troszkę tak, jak z działaniem psychoanalitycznym. Widzę współcześnie zanik ironii. Mogę odwoływać się tylko do starych ironistów, takich jak Kierkegaard, Pascal, czy Nietzsche. Współcześnie – nie wiem jak długo da się czytać na przykład Derridę. Mnie on nudzi. Z dawnymi ironistami męczę się, ale mnie nie nudzą. Tych współczesnych można fajnie obrabiać, ale oni są nudni i to jest straszne.

**W. K.:** A Lacan?

**A. D.:** Lacan mnie nie nudzi.

**W. K.:** Ale czy w takim razie Lacan jest ironistą?

**A. D.:** Możliwe, ale jego uczniowie często nie są.

Sylvia Nowak

---

## PYTANIE O ETYKĘ PRACY

### Uwagi wprowadzające

W czasie ostatnich wyborów polska przestrzeń medialna została zdominowana dylematem: *Polska solidarna czy Polska liberalna*. Dość zasadne wydaje się przypuszczenie, iż jest to zasadniczy i kluczowy problem najnowszej historii Polski. Przypomnę, że Leszek Nowak w swoim studium poświęconym Gombrowiczowi pisał: „Nie trzeba wielkiej wyobraźni, by odgadnąć, jak Gombrowicz witałby ruch *Solidarności* z jego potęgą działania zbiorowego i nadzieją na «trzecią drogę». Byłoby dlań potwierdzeniem jego najgłębszych przeczuć: że indywidualizm zachodni jest już zamkniętą alternatywą, a gehenna komunizmu nie poszła na marne, bo będąc kolektywistyczną negacją indywidualizmu doprowadziła, poprzez jej odrzucenie, do negacji kolektywizmu, a to zrodzi wreszcie właściwy stosunek człowieka do człowieka”<sup>1</sup>. W tym kontekście proponuję rozważyć poglądy Józefa Tischnera dotyczące pracy – i to właśnie pracy polskiej. Z drugiej strony, odwołam się na wstępie do klasyka współczesnej myśli liberalnej, Bruce’a Ackermana i przedyskutuję krótko jego rozważania dotyczące przemian polskich przełomu lat 80-tych i 90-tych.

Kluczową sprawą, jaką porusza Ackerman w kwestii Polski, jest postawienie pytania o dalsze losy naszego kraju po rewolucji, czyli rozpoczęciu procesu przemian demokratycznych, za których początek tradycyjnie uznajemy ratyfikowanie umów Okrągłego Stołu. Bardzo istotne jest, w moim przekonaniu, podkreślenie, iż już w 1992 roku przyszłość ta budzi u Ackermana niepokój. Píše on między innymi: „Rewolucyjna jedność rozpadła się, ujawniając oślepiający popis indywidualnej małostkowości i intelektualnych ambicyjek”<sup>2</sup>. Co jednak ważniejsze,

---

<sup>1</sup> L. Nowak: *Gombrowicz. Człowiek wobec ludzi*, Warszawa 2000, s. 171.

<sup>2</sup> B. Ackerman: *Przyszłość rewolucji liberalnej*, tłum. H. Grzegółowska-Klarkowska, Warszawa 1996, s. 59.

Ackerman wskazuje na błędy, które zostały popełnione, a które mogą doprowadzić do zaprzepaszczenia sukcesu ruchu rewolucyjnego. Jednak widział jeszcze szansę na sukces, którego pełnią byłaby konstytucja. Twierdził, że rewolucja powiedzie się pod warunkiem, że konstytucja stanie się dla Polaków sprawą priorytetową, a nie jedną z wielu.

W podobnym duchu refleksje nad przyszłością Polski prowadził Tischner. Proponuję przyjąć, że kluczowym pytaniem, które możemy znaleźć w rozdziale *Czas zakorzenia* dzieła *Etyka solidarności*, jest pytanie następujące: „Czy potrafimy zamienić w rzeczywistość nasze polskie nadzieje, a szczególnie nadzieję na pracę mądrą i niepodległą?”<sup>3</sup>. Tischner podkreśla zatem kluczową rolę pracy. Pisał: „Praca z natury dąży ku swej niepodległości, czyli ku porozumieniu. Nasze nadzieje, nasze nadzieje solidarne, winny stać się wykładnią tego wołania. To nie my wołamy, to logika pracy, jej rozum mówi naszym głosem”<sup>4</sup>. Praca jest porozumieniem, jest dialogiem – oto krótkie charakterystyki, które ilustrują Tischnerowskie podejście. I dalej: „Im bardziej praca jest pracą, tym bardziej praca jest pracą niepodległą, tym bardziej też jest porozumieniem”<sup>5</sup>. Ta fundamentalna uwaga wiąże problem wyzwolenia pracy z przydaniem pracy charakteru dialogowego. Praca jest więc, w takim ujęciu, dialogiem, nawiązaniem kontaktu z innymi ludźmi i w konsekwencji – tworzeniem wspólnoty.

Zarysuję w tym miejscu szerszy kontekst dialogiczny. O tym, co daje człowiekowi praca i pracowanie pisze także Emmanuel Lévinas. W pracy *Całość i nieskończoność* czytamy: „Być wolnym to budować świat, w którym można być wolnym. Praca pochodzi od bytu, który jest rzeczą pośród rzeczy i styka się z rzeczami(...)”<sup>6</sup>. Domostwo dla Lévinasa oznacza schronienie i przedłużenie życia, to świat, „który życie sobie przywłaszcza i który użytkowuje w pracy, to jednocześnie świat fizyczny, w którym praca przejawia się jako gra anonimowych sił”<sup>7</sup>. Ale domostwo – zdaniem Lévinasa – „jedynie odsuwa, odracza siły świata zewnętrznego. Byt udomowiony tylko dlatego może decydować o rzeczach, że udziela sobie odroczenia, «opóźnia skutek», pracuje”<sup>8</sup>.

### Dialog, praca, cierpienie, sumienie

Analizy prowadzone przez Tischnera wskazują, iż praca, dialog, cierpienie i sumienie to pojęcia, które łączy nierozzerwalny związek. Mówiąc o pracy jako dialogu, nie można nie mówić o cierpieniu i sumieniu. Praca ma stanowić porozumienie między ludźmi, dlatego nie można poznać jej istoty, bez

<sup>3</sup> J. Tischner: *Etyka solidarności*, Kraków 2005, s. 128.

<sup>4</sup> Ibidem, s. 130.

<sup>5</sup> Ibidem.

<sup>6</sup> E. Lévinas: *Całość i nieskończoność*, Warszawa 1998, s. 191.

<sup>7</sup> Ibidem.

<sup>8</sup> Ibidem.



scharakteryzowania tych pojęć. Poniżej przedstawię krótko Tischnerowską charakterystykę owych pojęć, a następnie omówię analogię między dialogiem a pracą.

Dialog dla Tischnera oznacza „wyjście człowieka z kryjówki” – to jedna z metafor, którą Tischner posługuje się, mówiąc o pracy. W podobnym metaforycznym tonie Tischner pisze: „Trzeba się wychylić, przekroczyć próg, wyciągnąć rękę, znaleźć wspólne miejsce do rozmowy”<sup>9</sup>. Chodzi o to, byśmy potrafili wyjść na spotkanie drugiemu, nawiązać z nim kontakt i znaleźć, a nawet wytworzyć wspólną płaszczyznę dialogu. Tischner wskazuje, iż samo rozpoczęcie dialogu może być bardzo trudne. Wiąże się bowiem z pokonaniem własnych lęków, ale też z przewyciężeniem uprzedzeń. Nieodzowną kwestią jest wypracowanie adekwatnego języka, który byłby wspólny dla obu stron oraz by wyrażenia tego języka miały określone, interpersonalnie rozumiane znaczenia. Powinien być to język rzeczowy, bez insynuacji i podtekstów. Mówiąc o znaczeniu, warto w tym miejscu przytoczyć perfekcyjne ujęcie Lévinasowskie: „Ukazywać się, znacząc – to mówić. (...) Znaczenie albo ekspresja zrywa zatem z wszelką intuicyjną daną, bo znaczenie właśnie nie jest dane. Znaczenie to nie idealna istota lub relacja, która odsłania się przed intelektualną intuicją i która z tego powodu wciąż jeszcze przypomina wrażenie odsłaniające się przed okiem. Znaczenie to właśnie obecność zewnętrżności”<sup>10</sup>.

Podkreślając za Tischnerem – nie każda rozmowa między ludźmi jest dialogiem rzetelnym. Opisując rzetelny dialog, wypada zatem odwołać się do metafory światła. Tischner pisze: „Rzetelny dialog sprawia prawdziwe rewolucje w życiu ludzi i społeczeństw. On jest jak wpuszczenie światła w mrok piwnicy. (...) Dialog – wnosząc światło – odsłania prawdę”<sup>11</sup>. Jednak, aby dojście do prawdy było możliwe, ludzie muszą się na siebie otworzyć. Dodam, iż zdaniem Tischnera, pełna prawda jest rezultatem wspólnych doświadczeń wszystkich uczestników dialogu. Aby prowadzenie tego rodzaju dyskursu było możliwe, trzeba się zbliżyć do siebie, pokonać swe lęki i spojrzeć na siebie „z zewnątrz”, oczami drugiej osoby. Czytamy: „Pełna prawda jest owocem wspólnych doświadczeń – twoich o mnie, a moich o tobie. Wspólne poglądy są owocem przemiany punktów widzenia”<sup>12</sup>. Rzetelny dialog jest koniecznym środkiem dla osiągnięcia porozumienia umożliwiającego tworzenie trwałej wspólnoty<sup>13</sup>.

Tischner uważa, że warunkiem dialogu jest zdolność wczuwania się<sup>14</sup>. Ma tu na myśli nie współczucie, lecz wczuwanie się w punkt widzenia drugiego.

<sup>9</sup> J. Tischner: *Etyka...*, op. cit., s. 21.

<sup>10</sup> E. Lévinas: op. cit., s. 62.

<sup>11</sup> J. Tischner: *Etyka...*, op. cit., s. 21.

<sup>12</sup> Ibidem, s. 22.

<sup>13</sup> Warto w tym kontekście odnotować klasyczny tekst R. Ingardena (nauczyciela, mistrza i promotora doktoratu Tischnera). Zob. *O dyskusji owocnej słów kilka*, w: R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, Kraków 1987, s. 173-176.

<sup>14</sup> Nie sposób nie odnotować w tym miejscu fenomenologicznej rozprawy Edyty Stein *O zagadnieniu wczucia*.

Punktem wyjścia ma być uznanie, że każda ze stron podczas dialogu ma trochę racji. Trzeba umieć uznać jakąś rację drugiego oraz mieć świadomość tego, że i ja mogę nie mieć racji. To właśnie sprawia, że wznosimy się ponad siebie. Dzięki temu możliwe jest osiągnięcie wspólnego punktu widzenia. Jak mówi: „Dialog to budowanie wzajemności”<sup>15</sup>.

Kontynuując analizę, Tischner podejmuje problem głębszej charakterystyki dialogu – zajmuje się kwestią jego tematu. Wskazuje tu na cierpienie, które jest tematem dialogu nawiązującego do etyki solidarności. Powiązane jest ono z pracą. To konkretne cierpienie, zadane drugiemu człowiekowi – „cierpienie człowieka pracującego, pochodzące z rąk bliźniego”<sup>16</sup>. To właśnie wyzysk jest bólem – i według Tischnera – bólem zbytecznym.

Podkreśla przy tym, iż „praca stała się dzisiaj istotnym elementem składowym międzyludzkiej komunikacji społecznej. Praca to czynność społeczna”<sup>17</sup>.

Zgodnie z podejściem dialogicznym: „Praca jest szczególną formą rozmowy człowieka z człowiekiem, służącą podtrzymaniu i rozwojowi ludzkiego życia”<sup>18</sup>. Analogia między pracą a językiem jest zatem wyraźna. Podczas rozmowy dochodzi do wymiany dźwięków, słów, zdań, w wyniku czego dochodzi do porozumienia między ludźmi. W przypadku pracy, słowa zostają zastąpione przez wytwory pracy, które podobnie jak one mają swe znaczenia uzyskiwane dzięki pracy. Celem pracy jest produkowanie przedmiotów znaczących. Porozumienie jest warunkiem koniecznym właściwego funkcjonowania struktur społecznych. Dopiero dzięki temu porozumieniu potrafimy odczytać znaczenie przedmiotów, które nas otaczają. Zasadne jest sformułowanie postulatu opracowania systematycznej semantyki pracy. Tischner wskazuje, iż samo pojęcie porozumienia zakłada istnienie jakiejś rozmowy. To właśnie praca ludzka zakłada i rozwija to porozumienie.

Jego zdaniem rozmowa pracy ma szeroki zasięg i społeczny, i historyczny. Pojedynczy ludzie pracując, stanowią ogniwa jednego łańcucha, który łączy ludzi sobie nieznanych. Czytamy: „Dialog pracy idzie dalej niż zwyczajna rozmowa. Obejmuje coraz większe kręgi często nieznanych sobie z twarzy ludzi”<sup>19</sup>.

Praca, według Tischnera, ma w sobie nie tylko godność, ale też wewnętrzną mądrość, która stawiając ludziom odpowiednie wymagania, sprawia, że nasza praca jest na odpowiednim poziomie i z niej tworzy się pewna organiczna całość. Mówiąc o mądrości pracy, Tischner mówi wprost o logice pracy: „jest w pracy

Zob. E. Stein: *O zagadnieniu wczucia*, tłum. D. Gierulanka, J. F. Gierula, w: R. Ingarden: *O badaniach filozoficznych Edith Stein*, Kraków 1988, s. 12-152.

<sup>15</sup> J. Tischner, *Etyka...*, op. cit., s. 23. Przypomnę, iż w tradycji dialogicznej mamy słynne stwierdzenie Martina Bubera: „Relacja jest wzajemnością”. Co więcej – przytoczmy za Buberem – relacja jest na początku. Zob. M. Buber: *Ja i Ty*, w: tegoż: *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, tłum. J. Doktor, Warszawa 1992, s. 48-49.

<sup>16</sup> Ibidem, s. 23.

<sup>17</sup> J. Tischner: *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 2005, s. 66.

<sup>18</sup> J. Tischner: *Etyka...*, op. cit., s. 25.

<sup>19</sup> Ibidem, s. 27.

jakaś wewnętrzna logika, jakiś duch pracy<sup>20</sup>, który kieruje naszą pracą, „to logika pracy, jej rozum mówi naszym głosem”<sup>21</sup>.

Tischner szkicuje pewne studium poznawcze analogii zachodzących między życiem i pracą. Studium to ma charakter aksjologiczny. Życie jest naszą podstawową wartością – ale nie najważniejszą – i to właśnie w odniesieniu do niego rozpatrujemy aspekty pracy. Praca może służyć życiu poprzez jego podtrzymywanie, ale też może nadać mu głębszy sens. Miarą pracy jest życie ludzkie, któremu praca służy. Co więcej, ponieważ praca jest dialogiem, a dialog składa się z wypowiedzi, można – w pewnym znaczeniu – mówić o prawdziwości pracy. Praca jest prawdziwa, gdy rzeczywiście służy życiu, wyrasta z porozumienia i je kontynuuje. „Dzięki wartości życia, której służy praca, praca uzyskuje wartość i godność”<sup>22</sup>. Ale dla człowieka praca to też życie. W szerszym kontekście czytamy na przykład u Lévinasa: „Życie, na które zarabiam, nie jest *nagim* istnieniem; jest to życie pracą i pożywieniem – treściami(...)”<sup>23</sup>. I wskazuje dalej: „Żyjemy z pracy, która zapewnia nam przetrwanie, ale żyjemy również pracą, która wypełnia (raduje lub zasmuca) nasze życie”<sup>24</sup>.

Tischner podkreśla, iż we współczesnym świecie doszło do wyzwolenia pracy od bezpośredniego związku z naturalnymi potrzebami. Wraz z tym pojawiła się w filozofii potrzeba nowej definicji pracy. Jednakże, podążając za Lévinasem, Tischner przyjmuje, iż uchwycenie istoty pracy ma być zadaniem etyki.

W swych rozważaniach na temat pracy Tischner wskazuje, że często sprawą priorytetową staje się związek pracy i płacy. Chce podkreślić wyraźnie, iż według niego, nie to jest najważniejsze. Są zawody, których nie można normować wyłącznie za pomocą płacy, np. lekarze. Wskazuje on na braki, jakie pojawiły się w etyce, która nie uwzględnia szeregu skomplikowanych stosunków międzyludzkich. W wyniku nowego systemu własności największe braki etyki widać, gdy rozważyć chcemy pojęcie wyzysku. Tischner pisze: „Etyka stała się ślepa na różne formy wyzysku już nie tyle ekonomicznego, co moralnego, w jakie obfitować zaczyna współczesna cywilizacja”<sup>25</sup>.

Aby podkreślić owe zmiany zachodzące w rozumieniu pojęcia pracy, Tischner odwołuje się do chrześcijańskiej wizji pracy. Przytacza słowa z Biblii, które były skierowane do Adama i Ewy: „w pocie czoła pracować będziesz” (Rdz 3, 19-20)<sup>26</sup>. Praca miałaby być karą. Tischner wskazuje na ważną różnicę, zachodzącą między pojęciem kary a pojęciem zemsty. Zemsta oznacza zniszczenie, natomiast kara ma być stopniowym oczyszczaniem i wywalaniem z winy, w biblijnym kontekście

<sup>20</sup> Ibidem, s. 130.

<sup>21</sup> Ibidem.

<sup>22</sup> Ibidem, s. 27.

<sup>23</sup> E. Lévinas: op. cit., s. 120.

<sup>24</sup> Ibidem.

<sup>25</sup> J. Tischner: *Świat...*, op. cit., s. 64.

<sup>26</sup> *Pismo Święte*, opracował o. Augustyn Jankowski, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań-Warszawa 1971, s. 25.

właśnie za pomocą pracy. Praca ma charakter zbawczy – soteryczny. Idea kary stanowi zapowiedź wyzwolenia, praca jako realizacja nadziei na to, co nastąpi. Chciałabym podkreślić za Tischnerem, iż każda praca realizuje jakąś nadzieję.

Powrócę w tym miejscu do zagadnienia porozumienia społecznego. Tischner pisze wprost: „Adresatem mojej pracy jest bezpośrednio lub pośrednio Człowiek”<sup>27</sup>. Cytatem tym pragnę zwrócić uwagę, iż pracując nie powinniśmy zapominać, że wytwory naszej pracy trafiają do konkretnych ludzi. Za pomocą pracy, tak jak za pomocą języka, komunikujemy się z innymi ludźmi – „praca człowieka jest językiem mówionym do drugiego człowieka, językiem, który go niszczy lub rozwija”<sup>28</sup>. Poprzez pracę jesteśmy związani z innymi ludźmi. Czytamy: „Praca, będąc prawdziwym językiem międzyludzkiej komunikacji ma moc konstytuowania szczególnych wspólnot pracy”<sup>29</sup>. Rzeczy, które nas otaczają, z których na co dzień korzystamy, są wytworami pracy innych. To ona – praca – łączy nas z ludźmi pośrednio lub bezpośrednio. W konsekwencji, za pomocą pracy – tak jak za pomocą języka – możemy mieć udział w rozwoju człowieka lub w jego niszczeniu.

Pracując, a więc komunikując się z innymi, człowiek należy do wspólnoty pracy. Jest to wspólnota, w której często nie zna się innych ludzi bezpośrednio, a całą wiedzę o nich czerpie się właśnie z wytworów ich pracy. To istotna uwaga odnosząca się do semantyki pracy. W niezwykle ważnym kontekście historycznym, Tischner pisze: „Jest się takim, jakim człowieka tworzy jego i cudza praca”<sup>30</sup>.

Rozważając pojęcie pracy, Tischner mówi o cierpieniu. Jak wspomniałam wcześniej, cierpienie to jest powiązane z wyzyskiem w pracy. „Nie zawsze jest to cierpienie cielesne, lecz może być cierpienie duchowe, na przykład doświadczenie bezsensu pracy”<sup>31</sup>. Jakikolwiek by ono nie było, to wywołuje bunt, rodzi pytania i skłania do rozumienia przyczyn. Tutaj również Tischner wskazuje na analogię między mową a pracą. Jak kłamstwo jest chorobą mowy, tak wyzysk pracy.

W refleksji nad wyzyskiem, Tischner – dość zaskakująco – mówi o dobroci pracy. Według niego „naturalna dobroć pracy bierze się stąd, że praca jest podstawową dziedziną, w której przejawia się dobra wola człowieka”<sup>32</sup>. Twierdzi, że praca nie jest wyłącznie skutkiem nacisku potrzeb, człowiek nie jest jak zwierzę i nie kieruje się bezpośrednio potrzebami<sup>33</sup>. Pisze: „(...) tylko człowiek pracuje. Człowiek pracuje, gdy zawiesza potrzebę, oddala chwilę nasycenia, gdy wchodzi

<sup>27</sup> J. Tischner: *Świat ludzkiej...*, op. cit., s. 73.

<sup>28</sup> Ibidem, s. 74.

<sup>29</sup> Ibidem.

<sup>30</sup> Ibidem, s. 77.

<sup>31</sup> J. Tischner: *Etyka...*, op. cit., s. 31.

<sup>32</sup> Ibidem, s. 36.

<sup>33</sup> We fragmencie tym mamy nawiązanie do słynnej opozycji zachodzącej między poglądami Marksa i Hegla. Tischner za Heglem twierdzi, że praca jest hamowaniem pożądań, przeciwstawia temu podejściu koncepcję Marksa, dla którego praca oznacza zaspokajanie potrzeb i pożądań. Zob. J. Tischner: *Spowiedź rewolucjonisty*, Kraków 1993, s. 47-52.

w dialog z drugim człowiekiem”<sup>34</sup>. W pracy człowieka ważny jest element dobrej woli, która przejawia się również poprzez nią. Według Tischnera to właśnie dzięki dobrej woli praca uzyskuje ludzkie oblicze.

W swych rozważaniach używa wyrażenia „moralny wyzysk pracy”. Pragnę zauważyć, iż istnieje podstawowa zależność między wyzyskiem pracy a wyzyskiem całej osoby ludzkiej. Czytamy: „Kto *wyzyskuje* pracę, *wyzyskuje* człowieka, bo nie można oddzielić człowieka od jego pracy. Praca wyzyskana to praca *nadużyta* – wyzyskany człowiek to człowiek *nadużyty*”<sup>35</sup>. Tischner pisze, że ból człowieka wyzyskanego jest przede wszystkim bólem moralnym. Cierpienie moralne według niego nie wyklucza cierpienia cielesnych, lecz często jest z nimi powiązane. Mówiąc o nadużyciu człowieka przez drugiego, Tischner ma tu na myśli potraktowanie go w sposób niewłaściwy, który jest sprzeczny z regułami prawdziwego dialogu. Pojawia się uczucie zawodu, rozczarowania, które może być początkiem myślenia o bezsensie pracy. Zaczynają pojawiać się pytania o sens naszego poświęcenia dla pracy, czyli dla innych.

Jak pisałam wyżej, Tischner wskazuje, iż praca jest wyrazem dobrej woli człowieka. Czytamy: „Kto *wyzyskuje* pracę i *nadużywa* jej, godzi w to, co w człowieku najbardziej ludzkie – w samą dobroć ludzkiej woli.(...) Wyzysk godzi w dobrą wolę człowieka w ten sposób, że nią gardzi, poniża ją, zdradza”<sup>36</sup>. Człowiek wyzyskany, według Tischnera, czuje się jak człowiek zdradzony. Uważa zdradę drugiego człowieka za gorszą od głodu czy zmęczenia. Dlatego tak ważne jest aby pamiętać, że praca ma służyć ludziom, ma być porozumieniem, a nie prowadzić do wyzysku i nadużycia.

W swoich refleksjach o przyszłości Polski, o nadziejach jakie są z nią związane, Tischner odwołuje się wprost do pojęcia sumienia. Opisując sumienie, używa metafory ziemi. Pisze: „Cóż jest tą ziemią, na której ma rosnąć nasza nadzieja na pracę niepodległą? Trzeba tę ziemię nazwać jednym słowem: sumienie”<sup>37</sup>. Tylko to, co jest oparte na sile ludzkiego sumienia, ma szansę stać się czymś trwałym. Według Tischnera, dzieło oparte na innych siłach jest przemijające i skazane na zniszczenie. „(...) Sprawa niepodległości pracy i sprawa porozumienia przez pracę – wtedy będzie miała szansę na rozwiązanie, gdy stanie się sprawą sumień ludzi małych i dużych, młodych i dorosłych, dzisiejszych i przyszłych”<sup>38</sup>. We fragmencie tym widać wyraźnie, że aby osiągnąć wyznaczony cel – a przypomnę, iż owym celem jest odnowa pracy polskiej – podstawową rolę odgrywa zaangażowanie wszystkich ludzi, dla których niepodległość pracy ma znaczenie. Tischner podkreśla, iż problem ten nie jest wyłącznie problemem ekonomicznym ani po-

<sup>34</sup> J. Tischner: *Etyka...*, op. cit., s. 36.

<sup>35</sup> Ibidem.

<sup>36</sup> Ibidem, s. 37.

<sup>37</sup> Ibidem, s. 130.

<sup>38</sup> Ibidem, s. 131.

litycznym, to sprawa sumienia. To ono ma rządzić naszą pracą, wszyscy powinni się nim kierować w pracy.

Według Tischnera tylko te nadzieje mają moc trwania, które da się oprzeć na sumieniu ludzkim. Aby spełnić zadanie, jakim jest osiągnięcie polskiej pracy niepodległej, trzeba oprzeć je na ludzkim sumieniu. Siłą nadziei natomiast jest jej siła budowania wspólnoty, a jej głosem jest właśnie głos sumienia.

### O etyce pracy

Strukturę etyki pracy i związane z ową etyką problemy przedstawię, odwołując się do wspomnianej i niezwykle aktualnej książki Zygmunta Baumana *Praca, konsumpcjonizm i nowi ubodzy*. Bauman wymienia dwie jawne przesłanki oraz dwa milczące założenia etyki pracy.

Pierwsza jawna przesłanka mówi, iż aby coś otrzymać, trzeba najpierw coś dać od siebie. Czytamy: „Człowiek w celu otrzymania czegoś, czego potrzebuje, by żyć i być szczęśliwym, musi robić coś, co inni uznają za cenne i warte zapłaty”<sup>39</sup>. Zatem dopiero własna praca i zaangażowanie uprawnia nas do wymagania czegokolwiek od innych.

W myśl drugiej jawnej przesłanki nie można poprzestawać na tym, co się zdobyło i osiągnęło, lecz należy pracować dopóki człowiek ma siły. Bauman pisze: „Zadowolenie z tego, co się już posiada, i cieszenie się, że ma się raczej mniej niż więcej, jest niewłaściwe – moralnie szkodliwe i niemądre”<sup>40</sup>, w konsekwencji, za niegodne i nierozsądne uznaje się odczuwanie satysfakcji z tego, co się ma i nie robienie niczego więcej. Zgodnie z omawianą przesłanką odpoczynek sam w sobie urąga ludzkiej godności, chyba, że – co podkreśla Bauman – jest to odpoczynek, podczas którego człowiek zbiera siły przed nową pracą. Praca jest wartością samą w sobie. To właśnie dzięki pracy człowiek realizuje się i staje się coraz bardziej szlachetny.

Według Baumana, w skład etyki pracy wchodzi także nakaz, który mówi, że trzeba pracować, nawet jeśli praca nie może nam dać więcej ponad to, co już mamy. Ostatecznie, zasadniczą charakterystykę etyki pracy streszcza hasło: „Pracować jest rzeczą dobrą, nie pracować jest złem”<sup>41</sup>.

Mówiąc o etyce pracy, szczególnie ważne jest uwypuklenie milczących założeń. Bez pierwszego z nich ani obie przesłanki, ani powyższy nakaz nie byłyby tak oczywiste.

Pierwsze założenie głosi, iż niesprawiedliwością byłoby wymaganie od ludzi pracujących, aby dzielili swoje zyski z tymi, którzy mogą pracować, a z różnych przyczyn tego nie robią. Zakłada się, że większość ludzi dzięki swoim zdolnościom do danej pracy, może na siebie zarobić. Człowiek sprzedaje swoje umiejętności

<sup>39</sup> Z. Bauman: *Praca, konsumpcjonizm i nowi ubodzy*, tłum. S. Obirek, Kraków 2006, s. 23.

<sup>40</sup> Ibidem.

<sup>41</sup> Ibidem.

i otrzymuje za to zapłatę. Ponadto cokolwiek ludzie posiadają, jest zapłatą za pracę już wykonaną oraz za gotowość ludzi do dalszej pracy.

Pracowanie jest normalnym stanem wszystkich ludzi, a niepracowanie jest czymś nienormalnym. Dlatego jeśli ktoś wykonuje swoje obowiązki i pracuje, to nie można wymagać od niego, żeby dzielił się z tymi, którzy tego nie robią.

Drugie milczące założenie brzmi: „Etyka pracy uznaje znaczenie moralne tylko takiej pracy, która ma wartość uznaną przez innych – a więc pracy, za którą otrzymuje się płacę czy wynagrodzenie; pracy, którą można sprzedać i którą można kupić”<sup>42</sup>. Zdaniem Baumana powyższą formę właśnie przyjęła etyka pracy w naszym społeczeństwie.

Powyższe refleksje Baumana dotyczące etyki stoją w opozycji do poglądów Tischnera. Zdaniem Tischnera, mówiąc o etyce pracy, nie można się ograniczać do kwestii zapłaty za wykonaną pracę. „(...) Sprawa sprawiedliwej płacy nie wyczerpuje wszystkich problemów. Poza zasięgiem zainteresowań stoją skomplikowane stosunki międzyludzkie”<sup>43</sup>. Poza tym, jak już wcześniej pisałam, dla Tischnera obecnie etyka nie spełnia swej roli, stała się obojętna na wysysk moralny. To właśnie trzeba zmienić. Uściślając – dla Tischnera ograniczenie problematyki pracy do sprawy sprawiedliwej płacy „doprowadza do tego, że etyka zaledwie ślizga się po problemie”<sup>44</sup>.

W moim przekonaniu, kluczowy charakter odgrywa pogląd Baumana, w myśl którego jesteśmy obecnie świadkami upadku etyki pracy. Czytamy: „Praca straciła uprzywilejowaną pozycję – pozycję osi, wokół której obracały się wszystkie inne działania służące stworzeniu własnej tożsamości. Lecz praca przestała być również ośrodkiem uwagi etycznej jako wybrana droga do moralnej doskonałości, pokuty i odkupienia”<sup>45</sup>. Zauważmy, iż Tischner formułuje opinie odmienną. Dla niego etyka w żadnym wypadku nie jest u schyłku, lecz wręcz przeciwnie – „etyka pracy to poważna robota do wykonania”<sup>46</sup>.

Jednakże Bauman przytacza słowa Corneliusa Castoriadis, który zapytany o to, czy chce zmienić ludzkość, odpowiada: „(...) chcę, żeby ludzkość (sama) się zmieniła, tak jak stało się to już dwa lub trzy razy”<sup>47</sup>. W kontekście tej wypowiedzi zamierzam w trakcie dalszych badań poddać głębszej analizie pytanie o przyszłość polskiej pracy. Czy rację przyznamy Józefowi Tischnerowi, który w latach 80-tych i 90-tych mówił, że szansa na odrodzenie się polskiej pracy istnieje i trzeba się jej podjąć. Pomocna w tym powinna być systematycznie opracowana etyka pracy, która – rzecz jasna – powinna zająć się nie tylko sprawą sprawiedliwej zapłaty, ale – zgodnie z Lévinasowskimi inspiracjami – przede

<sup>42</sup> Ibidem, s. 24.

<sup>43</sup> J. Tischner: *Świat ludzkiej...*, op. cit., s. 64.

<sup>44</sup> Ibidem.

<sup>45</sup> Z. Bauman: op. cit., s. 69.

<sup>46</sup> J. Tischner: *Świat ludzkiej...*, op. cit., s. 64.

<sup>47</sup> Z. Bauman, op. cit., s. 210.

wszystkim wysiłkiem moralnym i ekonomicznym. Oczywiście w prowadzonych analizach nie może – zgodnie z uwagami Baumana – zabraknąć dyskusji nad etyką fachowości.

Analizując powyższe propozycje, trzeba się zastanowić, która z nich najlepiej odpowiada polskiej rzeczywistości społecznej. Po roku 1989 następuje bowiem stopniowa stabilizacja sceny politycznej wpływająca wprost na sytuację społeczno-gospodarczą Polski. Z drugiej jednak strony, tradycyjne więzi wspólnotowe ulegają erozji, która ze względu na tradycjonalizm przytłaczającej większości społeczeństwa ma charakter procesu bardzo dynamicznego i jak przypuszczam – niezwykle groźnego.

### Uwagi końcowe

Jestem przekonana, iż polskie doświadczenia – to znaczy, absolutnie wyjątkowe przemiany struktur społecznych – umożliwiają wypracowanie oryginalnej teorii dynamiki tych struktur. Odwołując się wyłącznie do najnowszej historii Polski – począwszy od wielkiego Sierpnia 80 – warto szczególną uwagę poświęcić właśnie ethosowi pracy polskiej.

Jeżeli zgodzimy się ze wspomnianym we wstępie poglądem Ackermana, iż – z perspektywy 1992 roku – szansą polskiej rewolucji jest opracowanie dobrej ustawy zasadniczej (konstytucji), to wypada odwołać się do Artykułu 20. Konstytucji RP z 2. kwietnia 1997 roku, który mówi: „Społeczna gospodarka rynkowa oparta na wolności działalności gospodarczej, własności prywatnej oraz solidarności, dialogu i współpracy partnerów społecznych stanowi podstawę ustroju gospodarczego Rzeczypospolitej Polskiej”. Mając na uwadze wyżej wymienione koncepcje etyki pracy oraz przytoczony powyżej Artykuł 20, należy, moim zdaniem, postawić pytanie: czy – z punktu widzenia przemian w Polsce – etyka pracy jest filozoficznie interesującym programem badań i owocnym polem dociekań? Jeśli tak – w jaki sposób powinno się ów program realizować? Mówiąc dokładniej, należałoby podjąć problem: czy – odpowiednio zmodyfikowana i rozwinięta – etyka pracy umożliwia przynajmniej rozjaśnienie (jeśli nie rozwiązanie) zasadniczych problemów przestrzeni społecznej w Polsce?



Paulina Popek

---

## PERFORMATYWNOŚĆ JAKO SPOSÓB ORGANIZUJĄCY PONOWOCZESNY ŚWIAT WŁADZY I WIEDZY

Rozpoznanie, że nasze życie przebiega wedle powtarzalnych i usankcjonowanych społecznie sposobów zachowania, otwiera możliwość, że wszelką ludzką aktywność, przynajmniej zaś aktywność spełnianą świadomie, można rozpatrywać jako „performans”<sup>1</sup>.

Performatywność w swej złożoności opiera się na wielu teoriach, obejmuje wiele zagadnień, m.in. konstrukcję rzeczywistości społecznej, biorąc pod uwagę i pleć, i rasę, i zachowane zachowania<sup>2</sup>. W tym artykule postaram się przybliżyć niektóre z teoretycznych narzędzi performatyki, by zrozumieć złożony stosunek praktyki do teorii w omawianej dziedzinie.

### Performatywy

John Langshaw Austin w jednym ze swych wykładów<sup>3</sup> opracował pojęcie „performatywności”. Jego koncepcja performatywu<sup>4</sup> głosi, iż są to wypowiedzi w rodzaju zakładów, obietnic, klątw, wyroków itd., które dokonują czegoś przez sam fakt bycia wypowiedzianymi. Performatywy są nieodzowną częścią naszego „prawdziwego życia”. Jednak gdy ktoś wypowie performatyw w nieodpowiednich

---

<sup>1</sup> M. Carlson: *Performance: A Critical Introduction*, London 2004, s. 4-5.

<sup>2</sup> Zachowane zachowanie – performanse w sztuce, rytuałach czy życiu codziennym są „odtworzonymi zachowaniami” – działaniami fizycznymi, słownymi lub wirtualnymi, które odbywają się nie-po-raz-pierwszy; są przygotowane i wypróbowane. Można nie mieć świadomości, że własne zachowanie w danej chwili jest odtworzeniem zachowanego zachowania.

<sup>3</sup> J. L. Austin: *Jak działać słowami*, w tegoż: *Mówienie i poznawanie*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1993.

<sup>4</sup> „Nazwa ta pochodzi oczywiście od angielskiego «perform» (...) – wskazuje ona, że wygłoszenie wypowiedzi jest wykonaniem jakiejś czynności, jest czymś, o czym nie myśli się normalnie jako tylko o powiedzeniu czegoś”. Ibidem, s. 555.

okolicznościach, „jakoś nie na serio, lecz pasożytniczo względem normalnego sposobu użycia”<sup>5</sup>, przykładowo, jeśli wygłosi go aktor na scenie w poemacie lub w monologu, wówczas wypowiedź performatywna staje się „w szczególności sposób pusta czy daremna”. Austin nie chciał uznać szczególnej siły teatru, w którym wyobrażnia igrza jednocześnie z dwiema przeciwstawnymi rzeczywistościami<sup>6</sup>. Jak słusznie spostrzegł Richard Schechner, Austin nie zauważył, że „sztuka stanowi raczej (lub także) wzór dla życia – niż odzwierciedlenie czy ucieczkę od niego”<sup>7</sup>. Niedługo potem, we Francji, Jacques Derrida i inni poststrukturaliści odwrócili argumentację Austina. Owe „pasożytnicze naruszenie języka” czy też „niefortunność” Derrida przedstawił jako nieodzowność, każde bowiem znaczenie jest przygodne i tymczasowe. „Performatyw udany to z konieczności performatyw «nieczysty»”<sup>8</sup>. Dzięki tym wydarzeniom Austinowski „performatyw” zaczął żyć autonomicznie.

Derrida wskazuje na jeszcze jedną, nieodzowną własność języka, jaką jest tzw. iterowalność<sup>9</sup> – powtórzenie, lecz niedokładne, które w dobie poststrukturalizmu zastąpiło stabilną reprezentację.

Wraz z postmodernizmem, performans przestał ograniczać się do sceny, sztuki czy rytuału. Owe współgranie rzeczywistości stało się głównym punktem zainteresowania sztuki performansu, telewizji i Internetu, jak też sztuk wizualnych, eksperymentalnego teatru czy rozrywki popularnej. Poszerzenie to nastąpiło m.in. w kierunku władzy, o czym pisał Jean-Francois Lyotard w *Kondycji ponowoczesnej*. Od tego momentu władza zależy właściwie od stopnia optymalizacji performansu (w sensie ekonomicznym i technicznym). Po upadku wielkich narracji, sednem ponowoczesności stały się krótkie, fragmentaryczne opowieści, co z kolei zaowocowało zatarciem i upadkiem jasno rozróżnialnych rzeczywistości, hierarchii czy kategorii. W wyniku odejścia od tradycyjnych teorii performansu (mowa tu o teatrze imitującym, przedstawiającym życie społeczne), podkreślających iż „sztuka” i „życie” należą do odmiennych porządków rzeczywistości („życie jest pierwotne, sztuka wtórna”<sup>10</sup>), pojawiły się kwestie dotyczące „oryginału”. W jednej ze swoich książek Walter Benjamin pisze, że kopiowanie dzieł sztuki zasadniczo zawsze było możliwe. Jednak „nawet przy najdoskonalszej reprodukcji dzieła

<sup>5</sup> Ibidem, s. 570-571.

<sup>6</sup> Wielu artystów i teoretyków przed przełomem lat 60. interesowało się upadkiem rozróżnienia pomiędzy tym co fikcyjne, a tym co rzeczywiste; włoski dramaturg i powieściopisarz Luigi Pirandello oraz rosyjski reżyser-wizjoner teatralny Nikołaj Jewrieinow, poprzez swoje dzieła pogłębiali zafascynowanie granicą oddzielającą wydarzenia sceniczne od publiczności.

<sup>7</sup> R. Schechner: *Wstęp*, w tegoż: *Performatyka*, tłum. T. Kubikowski, Wrocław 2006, s. 148.

<sup>8</sup> J. Derrida: *Sygnatura, zdarzenie, kontekst*, w tegoż: *Marginesy filozofii*, tłum. A. Dziadek, J. Margański, P. Pieniążek, Warszawa 2002, s. 398.

<sup>9</sup> „Czy wobec tego to, co Austin wyklucza jako anomalię, wyjątek – mówienie nie na serio, cytata – nie stanowi aby określonej modyfikacji jakiejś ogólnej cytatowości, a raczej ogólnej iterowalności, bez której nawet «udanych» performatywów by nie było?”. Ibidem, s. 398.

<sup>10</sup> R. Schechner: op. cit., s. 154.

(...) zatracą się tu coś, co się streszcza w pojęciu «aury», «unikatowości» czy też «obecności»<sup>11</sup>. Proces ten (tzw. odczarowanie sztuki) przyczynił się do transferu władzy z elit do mas.

### Simulacrum

Narzędziem odgrywającym ogromną rolę w obrębie performatyki, którym Benjamin jeszcze się nie posłużył, jest termin *simulacrum*. „Wraz z *simulacrum* reprezentacja osiąga swój kres, a górę bierze reprodukcja”<sup>12</sup>. Pisał o tym Jean Baudrillard w latach 80. XX wieku, kiedy przedstawił tzw. fazy obrazowania. W czwartym, ostatnim stadium obrazu dzieło „pozostaje bez związku z jakąkolwiek rzeczywistością: jest czystym symulakrem samego siebie. (...) obraz nie należy już do porządku pozorów lecz do dziedziny symulacji”<sup>13</sup>. Gwałtowny wzrost wiedzy genetycznej spowodował coraz to większe upowszechnianie się klonów i zwierząt wyhodowanych dzięki inżynierii genetycznej. Również w obrębie sztuki czy technologii mamy do czynienia ze swoistymi „klonami”, które mogą być wytworzone w teoretycznie nieskończonej liczbie, „rzeczywistość jest produkowana przez mikroskopijne komórki, matryce i moduły pamięci, systemy operacyjne – da się ją zatem powielać w nieskończoność”<sup>14</sup>. Pojęcie *simulacrum* ewoluowało w XXI wieku w postaci „reality TV” czy też poprzez strony internetowe, przedstawiające „prawdziwe życie”<sup>15</sup>. *Simulacrum* jest zatem doskonałą reprodukcją, repliką niczym nie różniącą się od oryginału, jest obecnością pozoru. Rodzi to rzecz jasna niebezpieczeństwo, iż symulacja maskuje różnicę między tym co „prawdziwe”, a tym co „fałszywe”. Otóż Baudrillard wskazuje, że podczas udawania choroby, symulant rzeczywiście doznaje pewnych „prawdziwych” objawów i w ten sposób nie można obiektywnie stwierdzić, że jest on nie-chory. „Symulacja (...) podważa różnicę pomiędzy tym, (...) co «rzeczywiste» i tym, co «wyobrażone»”<sup>16</sup>. Czy damy się nabrać?

### Hiperrealność i świat wyobraźni

Przykład Disneylandu jako jednego z rodzajów *symulaków*, został przywołany przez Baudrillarda jako model, który łączy w sobie wszystkie porządki

<sup>11</sup> W. Benjamin: *Dzieło sztuki w dobie reprodukcji mechanicznej*, w tegoż: *Anioł historii. Eseje, szkice, fragmenty*, tłum. T. Sikorski, Poznań 1996, s. 203-207.

<sup>12</sup> R. Schechner: op. cit., s. 157.

<sup>13</sup> J. Baudrillard: *Symulakry i symulacja*, tłum. S. Królak, Warszawa 2005, s. 11-12.

<sup>14</sup> J. Baudrillard: *Precesja symulaków*, w: R. Nycz (red.): *Postmodernizm. Antologia przekładów*, tłum. T. Komendant, Kraków 1998, s. 176.

<sup>15</sup> Poprzez stronę internetową <[www.anacam.com/hats](http://www.anacam.com/hats)> można obserwować i uczestniczyć w życiu Any Clary Voog, która od 22 sierpnia 1997 roku przez 24 godziny na dobę emituje, poprzez kamery zainstalowane w mieszkaniu, swoje codzienne życie.

<sup>16</sup> Ibidem, s. 8.

symulacji. Te wysterylizowane postacie i budowle są zaledwie *symulakrami symulaków*, jednak to właśnie „zminiaturyzowana rozkosz obcowania z rzeczywistą Ameryką”<sup>17</sup> jest tym, co w o wiele większym stopniu przyciąga tłumy.

Disneyland istnieje po to, by ukrywać, że Disneylandem jest cały „realny” kraj, cała „realna” Ameryka (...). Wybudowano imaginacyjny Disneyland po to, aby przekonywać, że reszta jest rzeczywista, tymczasem całe Los Angeles i otaczająca je Ameryka przestały być rzeczywiste, należą bowiem do porządku hiperrealności i symulacji<sup>18</sup>.

Wschodząca postać symulowanej rzeczywistości – hiperrealizm – to nic innego jak gra z reprezentowaniem, wskazanie na fakt, że niemożliwe są dokładne obrazy świata. W takim razie po co tworzone są kolejne eksperymenty, skoro wiemy, że oryginał jest już sam w sobie wytworem symulacji? Otóż siła *simulacrum* tkwi w tym, że „podtrzymuje pragnienie wytwarzania kolejnych rzeczywistości; jest więc ono siłą napędową twórczości”<sup>19</sup>.

### Symulacje jako chleb powszedni nauki

Tworząc poszczególne badania w zakresie genetyki, medycyny, astronomii, klimatologii czy prognozując trzęsienia ziemi, obserwujemy ogromny wzrost zastosowania symulacji. Wiek XXI przyniósł cały wachlarz symulaków w dziedzinie działań korporacyjnych, gier wojennych czy właśnie wszelakich eksperymentów naukowych. Pozwala na to galopujący postęp technologii i multimediiów - niewiarygodne właściwości komputerów. Jak słusznie zauważa Richard Schechner:

skutkuje to połączeniem działań handlowych, wojskowych, badawczych i akademickich wedle *zasady performatywnej* łączącej teatr, władzę i wiedzę. (...) Robotnikami, którzy przedkładają teorie, (...) projektują poszczególne symulacje i eksperymenty „jak gdyby” i wreszcie przetwarzają wyniki w wiedzę, są profesorowie, żołnierze, uczeni i niektórzy artyści<sup>20</sup>.

Zastosowanie *simulacrum* w odniesieniu do działań performatyki polega na wykorzystaniu performansu jako zasady organizującej (po drugiej Wojnie Światowej) amerykański i światowy biznes, politykę oraz sztukę. Jeśli *simulacrum* może wydać się rzeczywistością, to przecież równie dobrze rzeczywistość może wydać się *simulacrum*. Jednak performatyczny paradygmat władzy i wiedzy budzi u Jon’a McKenzie’go istotny niepokój. Jego zdaniem, paradygmat ten koncentrując

<sup>17</sup> J. Baudrillard: *Precesja symulaków*, op. cit., s. 188.

<sup>18</sup> Ibidem, s. 188.

<sup>19</sup> D. Głowacka: *Wzniosła tandeta i simulacrum: Bruno Schulz w postmodernistycznych zaułkach*, „Teksty drugie”, 1996, nr 2/3, s. 89.

<sup>20</sup> R. Schechner: op. cit., s. 161-162.

swoją uwagę na sprawności, wydajności oraz powodzeniu, przybrał już zbyt „ekscesywny” charakter<sup>21</sup>. Jak wielka może być potęga systemów symulacyjnych i wszelkich rodzajów modelowania?

### Odrealnienie rzeczywistości

Kiedyś za granicę pomiędzy tym co realne lub nierealne uznawano próbną, czy konkretne rzeczy da się policzyć. Dziś potrzeba ich estetycznego zaprezentowania. W ramach estetycznego pojmowania rzeczywistości Wolfgang Welsch pisze o *odrealnieniu rzeczywistości*: „Rzeczywistość traci swój ciężar, (...) podlega dziwnemu rodzajowi lewitacji”<sup>22</sup>. Żyjemy w świecie, gdzie wszystko może być manipulacją, symulacją lub określoną modelacją. Wszystko ulega zmienności i jest niestabilne. W oczywisty sposób wpływa to na nasz brak wiary i dopuszczenie w każdej sferze naszego życia pewnego poziomu domniemywań czy supozycji. „Tak więc «co widzisz, to właśnie otrzymasz», ale nigdy nie otrzymasz tego, czego nie powinieneś zobaczyć i nigdy nie będziesz pewny, czy dar pochodzi z rzeczywistości”<sup>23</sup>. Owo *odrealnienie*, dzięki tak skutecznemu zastosowaniu *zasady performatywnej*, jest obecne już wszędzie.

Pomimo tego, że jesteśmy świadomi, iż obrazy mogą być oszustwem, nadal im ulegamy. Zwyczajnie zgadzamy się na konsekwencje zmian naszego pojmowania rzeczywistości i podążamy drogą odrealnienia<sup>24</sup>.

Konsekwencją *odrealnienia* jest, zdaniem Welscha, *indyferencja*, a więc postawa obojętności i bierności wobec wszechobecnych symulacji. Proces ten jednak niewątpliwie otwiera drogę ku coraz to większej wolności człowieka.

<sup>21</sup> Mowa tu chociażby o związku performansu i nadzoru w dzisiejszych USA, a w szczególności o realistycznych szkoleniach agentów FBI rozgrywających się w tzw. „miasteczku filmowym” – Hogan’s Alley, które przypomina plan filmowy chociażby ze względu na obecność scenariusza czy zawodowych aktorów.

<sup>22</sup> W. Welsch: *Estetyka poza estetyką*, tłum. K. Zamiara, w: A. Zeidler-Janiszewska (red.): *Problemy ponowoczesnej pluralizacji kultury. Wokół koncepcji Wolfganga Welscha*, Poznań 1998, s. 91.

<sup>23</sup> Ibidem, s. 91.

<sup>24</sup> Ibidem, s. 91.



Maciej Włodarczak

---

## INTERNET JAKO PRZESTRZEŃ PUBLICZNA, NET ART JAKO SZTUKA PUBLICZNA

W artykule dokonam próby uchwycenia fenomenu sztuki publicznej w nowym medium jakim jest Internet. Podstawą tych rozważań będzie rozpoznanie Internetu jako przestrzeni w kontekście *Sfery Publicznej* Jürgena Habermasa oraz zdefiniowanie internetowej sztuki publicznej w opozycji do klasycznej sztuki publicznej, której nośnikami są media inne niż Internet. Sformułuję najważniejsze różnice między tymi formami sztuki i przedstawię implikacje pojawienia się sztuki publicznej w globalnej sieci komputerowej. Odwołam się przy tym do wybranych najważniejszych prac, zarówno klasycznej sztuki publicznej, jak i jej internetowej formy.

### Internet jako przestrzeń publiczna

Niemożliwe jest mówić o Internecie jako o przestrzeni w sensie geograficznym, a należy raczej rozważyć globalną sieć komputerową jako nieuchwytny wymiar, w którym zachodzić mogą zjawiska społeczne. Historia i geneza Internetu jest dobrze znana i nie ma potrzeby omawiać jej w tym miejscu, należy jednak nadmienić, że wojskowym i akademickim naukowcom opracowującym pierwsze sieci komputerowe w latach 60. XX wieku przyświecała idea *rozproszenia* sterujących ośrodków<sup>1</sup>. Internet miał być więc medium demokratycznym, w którym nie istniało sterujące centrum emitujące informacje do wszystkich odbiorców, tak jak w innych mediach. Rozgłośnia radiowa, stacja telewizyjna, wydawnictwo były takimi centrami, komunikującymi się z odbiorcami jednostronnie albo z bardzo ograniczonym sprzężeniem zwrotnym, jeżeli za takie uznamy listy do redakcji. Później, wraz z rozwojem technologii, już w latach 90. tę cechę, umożliwiającą

---

<sup>1</sup> <<http://www.isoc.org/internet/history/brief.shtml>>. Treść wszystkich wykorzystanych źródeł internetowych według stanu z okresu 22.01.08 – 29.01.08.

zaistnienie internetowej sztuki publicznej, a także wielu innych zjawisk, nazwano interaktywnością. Interaktywność to właśnie możliwość komunikacji udostępniana dzięki nowemu medium. Możliwa stała się komunikacja człowieka z człowiekiem, a także człowieka z komputerem, a precyzyjniej – z programem komputerowym<sup>2</sup>. Ta druga możliwość, podkreślająca jej implikacje, takie jak odhumanizowanie technologii, a z drugiej strony antropomorfizowanie komputerów jest zresztą wątkiem często eksploatowanym przez komputerowych artystów, ale w kontekście tych rozważań najważniejsze są relacje społeczne eksponowane przez nowe medium. Ten trend, akcentujący całkowite współtworzenie zawartości Internetu przez jego użytkowników (w opozycji do statycznych stron WWW), określony został jako Web 2.0.<sup>3</sup>

Skoro więc wiemy, że Internet nie jest ograniczony przestrzennie i jego domeną jest sfera komunikacyjna, można go porównać do *Sfery Publicznej* Jürgena Habermasa. Niemiecki filozof i socjolog szukał korzeni tej płaszczyzny w dysputach toczących się w kawiarniach XVIII wiecznej Anglii. Gwałtowne zmiany społeczne jakie się wówczas dokonywały, związane z odrzuceniem monarchii i wyłanianiem się młodzięcych demokracji, inspirowały intelektualistów, artystów i różnych, powiedzielibyśmy dziś – liderów opinii, do krzewienia oświeceniowych idei takich jak racjonalizm i liberalizm. Sprzyjała temu wolność słowa i pojawienie się pierwszych gazet, dostarczających aktualnych wieści z kraju i ze świata. Kolejne przemiany nie miały być już jednak tak korzystne dla tej sfery i wraz z pojawieniem się gospodarki rynkowej i masowej konsumpcji, a także nieuchronnego racjonalizowania się życia codziennego, potocznego (*Lebensweltu*) poprzez wkroczenie w nie systemów eksperckich, takich jak nauka, technika i medycyna, *Lebenswelt* oddzielił się od życia publicznego, ze względu na abstrakcyjność tych systemów i na realny brak udziału obywateli w sprawach państwa, pochłonięty przez nowoczesne partie polityczne (w polityce) i międzynarodowe korporacje (w gospodarce). Modelowy dyskurs, który nie został nigdy osiągnięty i jest raczej hipotetycznym wyznacznikiem tego, jak powinna wyglądać debata w życiu publicznym, został wyrażony przez Habermasa w jego najważniejszej pracy *Teoria działania komunikacyjnego* jako idealna sytuacja komunikacyjna<sup>4</sup>. Jest ona określona przez spełnienie czterech roszczeń:

1) Roszczenie do prawdy: uczestnicy dyskursu uznać muszą za prawomocne takie sądy, które są racjonalnie uzasadnione,

<sup>2</sup> Artystycznym podejściem, nie kładącym nacisku na składniowe, a nawet semantyczne aspekty takiej komunikacji, jest *chatterbot Catty*, program napisany przez znanego polskiego hakera Michała Zalewskiego, autora książki *Silence on the Wire*. Aplikacja znajduje się pod tym adresem: <<http://lcamtuf.coredump.cx/catty.shtml>>.

<sup>3</sup> Obszerny artykuł na temat wielości płaszczyzn na jakich definiowane jest to pojęcie znajduje się tutaj: <<http://www.oreillynet.com/pub/a/oreilly/tim/news/2005/09/30/what-is-web-20.html>>.

<sup>4</sup> J. Habermas: *Teoria działania komunikacyjnego*, tłum. A. M. Kaniowski, t.1, Warszawa 1999, i t.2, Warszawa 2002.



2) Roszczenie do ważności: strony dyskursu uzgodnić muszą, które z wartości uznawane są za ważniejsze od innych,

3) Roszczenie do szczerości: obie strony mają równe szanse i intencje szczerego wyrażenia swoich przekonań,

4) Roszczenie słuszności: uczestnicy dyskursu mają równe szanse przekazania swego zdania.

Taka sytuacja nie może mieć miejsca we współczesnej debacie, a jest raczej modelem normatywnym, wskazującym jak taka komunikacja powinna zachodzić. Stwierdziłem na początku, że Internet jest medium demokratycznym, spróbuję więc określić jego cechy, korelujące z właściwościami *Lebensweltu*, w kontekście tez Habermasa. Uczynię to w formie syntetycznej, przedstawiając te zależności w zwięzłej tabeli:

Właściwość	Lebenswelt	Internet
Ekonomia	Rozwinięta gospodarka rynkowa obejmująca wszystkie dziedziny	Gospodarka rynkowa postindustrialna, wyłącznie w obszarze informacji
System władzy	Demokracja przedstawicielska, parlament, rząd	System funkcjonujący tylko na poziomie dyskursu, nie jest narzędziem sprawowania władzy
Komunikowanie masowe	Media masowe: prasa, telewizja	Narzędzia Web2.0 – blogi, fora, podcasty, itp.
Roszczenie do prawdy	Racjonalność wymuszona przez systemy eksperckie	Racjonalność wymuszona przez systemy eksperckie
Roszczenie do ważności	Hierarchia wartości wymuszona przez systemy eksperckie i ideologie	Hierarchia wartości wymuszona przez systemy eksperckie i ideologie
Roszczenie do szczerości	Szczerość przekonań występuje niekiedy	Szczerość przekonań może występować nieco częściej
Roszczenie słuszności	Większe szanse wyrażenia zdania ma strona posiadająca dostęp do mediów masowych	Każda strona posiada równy dostęp do środka przekazu

### Tradycyjna sztuka publiczna a net art

Obraz współczesnego życia publicznego daleki jest od ideału Habermasa, a determinowany jest przez sieć zależności, spośród których najistotniejsze to te powstałe na fundamentach nowoczesnego kapitalizmu i demokracji. System gospodarki stanowi o wolnym rynku, w którym każdy towar lub usługa znajdzie dla siebie miejsce, tak długo jak będzie istniał na nie popyt.

Wymiana handlowa prowadzi do akumulacji kapitału, a to z kolei do strukturalnych nierówności w dostępie do dóbr materialnych lub mówiąc prościej, do zjawiska bogacenia się jednostek obdarzonych umiejętnościami adaptacji do potrzeb rynku<sup>5</sup>. Wg niemieckiego filozofa, zaburza to swobodną dyskusję, gdyż prowadzi do uznania głosu grup interesu posiadających kapitał i obracający nim, takich jak międzynarodowe korporacje, jako dominującego. Internet podlega identycznym ograniczeniom (albo wyzwaniom) gospodarki rynkowej, ale łatwiej w nim zaistnieć dzięki innowacyjności, niż posiadaniu dużego kapitału. Założenie banku wymaga ogromnych funduszy na ustawowe rezerwy, nieruchomości, pracowników itp. Utworzenie działalności w Internecie i jej promocja może odbyć się niewielkim kosztem przy bardzo dużych zyskach. Z punktu widzenia sztuki publicznej, ma to również znaczenie przy możliwości zaistnienia dzieła, które wymaga finansowania. Samo zagadnienie finansowania sztuki publicznej to zresztą kwestia niezwykle złożona i ciekawa, ale celem tego tekstu nie jest się zajęcie źródłami funduszy. W tradycyjnej (w sensie: powstałej w przestrzeni miejskiej lub poza miastem) sztuce publicznej, powstanie dzieła jest bezwzględnie uzależnione od pozyskania pieniędzy przez artystę. Wybudowanie tak monumentalnej, dwudziestometrowej rzeźby jak *Angel of North* Anthony'ego Gormleya kosztowało 800 tysięcy funtów, z czego 584 tysiące pochodziły z finansowania sztuki z funduszu brytyjskiego totalizatora, 150 tysięcy z programu operacyjnego Unii Europejskiej, a reszta od organizacji pozarządowych i funduszy prywatnych, pozyskanych od sponsorów<sup>6</sup>. Pozyskanie tak dużej ilości pieniędzy dla działania artystycznego nie przynoszącego zysku jest bardzo trudne i uzależnia artystę od fundatorów, którzy decydując o zabezpieczeniu funduszy na dzieło, kierują się określonymi kryteriami. Dotacje te, pochodzące głównie, jak w przypadku rzeźby Gormleya z państwowego funduszu i programu rozwoju regionalnego, są rzecz jasna ograniczone i mogą być przyznane tylko niektórym artystom, których prace zostaną uznane za najbardziej wartościowe i tym, którzy potrafią te pieniądze pozyskać. Innym ograniczeniem, dotyczącym szczególnie fundowania prywatnego, może być ingerencja takiego mecenasa sztuki w kształt dzieła. Sztuka publiczna dotyczy spraw społecznych, publicznych, polityki, potrafi być krytyczna albo reprezentować określoną ideologię. Twórca musi niekiedy już na etapie tworzenia dzieła przystosować je do gustów swych mecenasów. Stawia to pod znakiem zapytania jego niezależność artystyczną. Niestety, dotyczyć to może także kwestii takich jak pochodzenie artysty. Maya Lin, twórca *Pomnika Weteranów Wietnamu*, monumentu o surowej formie granitowych tablic wypełnionych nazwiskami poległych żołnierzy, uszeregowanych według dat śmierci, przyznaje dziś, że gdyby konkurs na projekt tego pomnika nie był anonimowy, „nigdy by

<sup>5</sup> Nie dotyczy to oczywiście wyłącznie wymiany towarowej, jednostka może adaptować się do potrzeb rynku, np. w drodze przekwalifikowania się i uzyskania dobrze płatnej pracy.

<sup>6</sup> <<http://www.gateshead.gov.uk/Leisure%20and%20Culture/attractions/Angel/Historical.aspx>>.

go nie wygrała<sup>7</sup>. Jej projekt wybrano jako najlepszy spośród 2573 innych, jednak azjatyckie nazwisko i pochodzenie w przypadku jawnego wyboru bezwzględnie zdyskwalifikowałyby 21-letnią wówczas, chińską studentkę Yale. Ceremonia odsłonięcia pomnika odbyła się bez wspomnienia o projektancie, a nawet bez odczytania jej nazwiska. Weterani chcieli także znacznie bardziej monumentalnego dzieła, pomnika wznoszącego się na wzgórzu, utworzonego z białego granitu, z powiewającą wielką amerykańską flagą. Aby uniknąć kontrowersji, dodano bardziej dosłowny w przekazie, stojący nieco na uboczu pomnik *Trzech Żołnierzy* autorstwa rzeźbiarza Fredericka Harta, który zajął w konkursie na oryginalny monument trzecie miejsce<sup>8</sup>. Wszystko to pokazuje, że niezależność artysty tworzącego w tradycyjnej przestrzeni publicznej jest w dużej mierze ograniczona problemem finansowania. Sztuka publiczna w Internecie jest z drugiej strony bliższa ideału Habermasa, niezakłóconego czynnikami ekonomicznymi głosem w dyskursie społecznym. Dzieje się tak dlatego, że koszty produkcji i ekspozycji dzieła, to wyłącznie wydatki na wytworzenie informacji i jej udostępnienie, której nośnikiem jest sieć komputerowa, bez względu na formę tej informacji jako działania twórczego. Na te nakłady składają się koszty narzędzi: oprogramowania i komputera, dzięki którym tworzone jest dzieło oraz koszty ekspozycji, w postaci miejsca na serwerze i ewentualnie samodzielnej domeny. Obie kategorie wydatków mogą być zresztą wyeliminowane: oprogramowanie *freeware* i *open source* udostępniane jest bezpłatnie, a miejsce na serwerze finansowane może być przez komercyjne podmioty - portale internetowe i wyspecjalizowane serwisy, zajmujące się sztuką w Internecie, które ponoszą niewielkie koszty jednostkowe utrzymania prac na serwerze i poza umieszczeniem reklam na stronie artysty nie ingerują w jego niezależność. Nie istnieje fragment sztuki publicznej w Internecie, którego koszt wytworzenia byłby tak duży jak wspomnianej wcześniej rzeźby Gormleya.

Drugim elementem współczesnej sfery publicznej jest demokracja. Jej istotą jest sprawowanie władzy przez obywateli, przez przedstawicieli wybieranych w wyborach, takich jak parlament albo desygnowanych przez wybranych parlamentarzystów - rząd. Autor *Teorii działania komunikacyjnego* nie opowiada się za uznaniem takiego modelu władzy za idealny, gdyż w przeciwieństwie do dyskursów prowadzonych w XIX stulecie, realny głos obywateli nie jest uznawany. Demokracja przedstawicielska nie jest demokracją deliberacyjną, w której głos obywateli jest słyszany i na podstawie którego podejmowane są decyzje polityczne, nie jest też demokracją bezpośrednią, w której samo społeczeństwo podejmuje decyzje. Internet mógłby stać się taką sferą, przede wszystkim dzięki jego potencjałowi komunikacyjnemu<sup>9</sup>, ale do tej pory jego rola

<sup>7</sup> <<http://seattlepi.nwsourc.com/visualart/maya.shtml>>.

<sup>8</sup> <[http://en.wikipedia.org/wiki/The\\_Three\\_Soldiers](http://en.wikipedia.org/wiki/The_Three_Soldiers)>.

<sup>9</sup> Istnieją pilotażowe programy umożliwiające oddawanie głosów przy użyciu Internetu i przewiduje się, że w przyszłości będzie to forma partycypacji politycznej zastępująca wizytę w lokalu wyborczym.

sprowadzała się do bycia polem do dyskusji i prezentacji poglądów, a więc był jedynie narzędziem demokracji parlamentarnej. Przestrzeń publiczna w aspekcie demokracji to zarówno wytyczone miejsca wspólne, takie jak place miejskie, parki, a nawet cmentarze komunalne, gdzie przebywać mogą wszyscy obywatele, jak również przestrzeń do dyskusji, rozumiana jako swoboda wyrażania przekonań. Oba elementy stanowią o możliwości uprawiania tradycyjnej sztuki publicznej – przestrzenna lokalizacja dzieła oraz swobodne wyrażanie myśli twórcy, poruszającego istotny dla społeczności problem. Skoro więc dyskurs publiczny prowadzony w ramach demokracji przedstawicielskiej zanika i jest zastępowany przez administracyjne decyzje organów władzy, ważną rolę mogłaby odegrać sztuka publiczna, prowokująca do dysputy i stawiająca odważne pytania. Próbą postawienia takiego pytania było znane dzieło Richarda Serry *Tilted Arc* utworzone w 1981 roku. Minimalistyczny rzeźbiarz amerykański ustawił stalowy łuk o długości trzydziestu pięciu i wysokości czterech metrów, przedzielający Plac Federalny na dwie części. Utrudniał on mieszkańcom przejście przez plac, zmuszając do obchodzenia pomnika dookoła. Celem tej pracy, według Serry miało być uświadomienie przechodnia o sobie samym i swoich ruchach na placu poprzez zmianę przyzwyczajzeń. Zmieniać się miała nie tylko percepcja rzeźby, ale całego otoczenia<sup>10</sup>. Jak można się domyślić, nie zostało to entuzjastycznie przyjęte przez władze. Administrator federalnej agencji, której gmach mieścił się na placu, wkrótce zażądał usunięcia stalowego łuku. W marcu 1985 roku odbyła się rozprawa, w której zapadł wyrok w tej sprawie. Po wysłuchaniu argumentów artystów zeznających w obronie Serry i oskarżycieli, głównie osób pracujących dookoła placu, którzy jako argumenty podawali, prócz utrudniania korzystania z publicznego placu także twierdzenia o tym, że praca przyciąga wandalów, terrorystów, a nawet szczury, ława przysięgłych stosunkiem głosów 4 do 1 zdecydowała o usunięciu i złomowaniu *Wygiętego Łuku*. „Sztuka nie jest demokratyczna, sztuka nie jest dla ludzi”<sup>11</sup>, powiedział Serra po zapadnięciu wyroku. Zakładając, że prócz wywołania dyskusji o miejscu sztuki w przestrzeni publicznej, celem artysty było wykazanie, że taka rzeźba mogłaby istnieć na stałe w mieście i zgodnie z założeniami, zmieniać pojmowanie przestrzeni przez mieszkańców, poniósł on porażkę. Ład prawny, fundament demokracji doprowadził do zawieszenia wytworu swobody przekonań – innego z jej fundamentów.

Sztuka publiczna w Internecie funkcjonuje jednak w oparciu o nieco inne zasady. Nie jest ograniczona publiczną przestrzenią jak praca Serry, istnieje w postaci informacji zapisanej na serwerach. Fizyczna lokalizacja danych nie ma dla niej żadnego znaczenia, jest nieuchwytna i ulotna. Nie można oczekiwać, że wytworzą się narodowe szkoły tej formy sztuki, tak jak nie istnieją różne dialekty w Internecie. Nośnikiem i zarazem dobrą metaforą tej formy sztuki są

<sup>10</sup> <<http://www.pbs.org/wgbh/cultureshock/flashpoints/visualarts/tiltedarc.html>>.

<sup>11</sup> Ibidem.

abstrakcyjne w oderwaniu od siebie bity, ciągi zer i jedynek, najmniejsze jednostki informacji, będące wszędzie takimi samymi. Komputery odczytują je wszędzie tak samo i nie posiadają wiedzy o kulturowych uwarunkowaniach. Dzięki temu sztuka publiczna funkcjonująca w Internecie jest prawdziwie międzynarodowa i dostępna dla mieszkańców całego globu, a nie tylko użytkowników wycinka przestrzeni, choć traktować może zarówno o sprawach lokalnych, jak i globalnych. Pełną ilustracją konsekwencji tych właściwości jest akcja *Vaticano.org*, określana przez twórców także jako *Pierwszy Internetowy Zamach Stanu*. Autorami tego działania, legendarnego już dziś, jest jedna z najważniejszych grup tworzących sztukę publiczną w Internecie, kryjącą się pod nazwą 0100101110101101.org<sup>12</sup>, w której skład wchodzi obecnie dwoje artystów: Eva i Franco Mattes. 10-go września 1998 roku, rozpoczęli archiwizowanie zawartości oficjalnej strony Watykanu [www.vaticano.va](http://www.vaticano.va). W ciągu 24 godzin na kanadyjskim serwerze zarejestrowali domenę o łudząco podobnej nazwie [www.vaticano.org](http://www.vaticano.org), na którym umieścili dokładną kopie oficjalnej strony Stolicy Apostolskiej. Wydano wówczas współpracującym z grupą artystom, a później i internetowym ochotnikom polecenie skopiowania jak największej liczby tekstów i zdjęć, zmodyfikowania ich, a następnie zamieszczenia na sfałszowanej stronie. Modyfikacje miały być nierozpoznawalne na pierwszy rzut oka, ale wyraźnie zmieniające znaczenie komunikatów<sup>13</sup>. Wkrótce wyszukiwarki rozpoczęły indeksowanie zawartości strony i zmieniona strona Stolicy Apostolskiej zaistniała w Internecie obok autentycznej. Odwiedzający mogli na niej znaleźć sformułowania brzmiące niczym herezje, wymyślone słowa, błędy, a nawet fragmenty piosenek. Sofia Basso, dziennikarka *Il Nuovo* stwierdziła: „Został wywołany całkiem spory zamęt, dzięki deklaracjom o prawie do aborcji, wolnego seksu i legalizacji narkotyków, wszystko między wierszami papieskich encyklik”<sup>14</sup>. Strona kontynuowała działalność i wkrótce znalazła się w pierwszej dziesiątce wyników wyszukiwania z najważniejszych wówczas wyszukiwarek na podstawie takich słów kluczowych jak „Watykan”, „Stolica Apostolska”, „religia”, „papież”, „Jan Paweł” i „Osservatore Romano”, oficjalny dziennik Watykanu. Arcybiskup John Foley, odpowiedzialny za kontakty z mediami, stwierdził wówczas, że był zupełnie przekonany o tym, że wykupienie domeny wystarczy by uchronić się przed takim rodzajem infiltracji. Był to jeden z pierwszych w historii Internetu i zarazem najbardziej spektakularny przypadek praktyki zwanej *spoofingiem*, czyli podszywaniem się pod czyjąś tożsamość, w tym przypadku pod całą organizację państwa. Franco Matthes, w odpowiedzi na słowa arcybiskupa Folleya, stwierdził wówczas, że „im więcej używają mediów, tym bardziej są podatni na ich działanie”. Prawdziwość tego stwierdzenia można ocenić w kontekście znanej tezy Marshalla McLuhana:

<sup>12</sup> Jest to nic nie znaczący zapis w kodzie binarnym, po przekonwertowaniu na liczby dziesiętne tworzy on liczbę 46546. Nazwa grupy to również adres strony internetowej będącej archiwum działalności.

<sup>13</sup> < <http://www.0100101110101101.org/home/vaticano.org/story.html> >.

<sup>14</sup> Ibidem.

„The medium is a message”. To działanie wykazało, jak bardzo prawdziwość treści zamieszczonej w Internecie legitymizowana jest przez podobieństwo graficznego, w tym wypadku sakralnego, kontekstu do oryginału i nazwę domeny. Siła oddziaływania autorytetu Watykanu jako stolicy Kościoła Katolickiego była tak duża, że przez rok nikt nie zorientował się, że serwis jest zafałszowany. Przedstawiciele firmy którzy stworzyli prawdziwą stronę, usiłowali jeszcze zarejestrować domenę w Kanadzie, żeby uniknąć długiego międzynarodowego procesu i doprowadzić do zamknięcia vaticano.org lecz to się nie udało. Jedyną rzeczą jaką mogli w tej sytuacji zrobić przedstawiciele Stolicy Apostolskiej było wystosowanie oficjalnego ostrzeżenia dla odwiedzających, aby omijali fałszywą stronę. Było już jednak za późno. Przez ponad rok funkcjonowania vaticano.org osiągnęło próg czterech milionów odwiedzin. Mateusz Birkut, ówczesny rzecznik 0100101110101101.org stwierdził wówczas: „Skradliśmy najcenniejszą rzecz w ekonomii informacji – publiczność!”<sup>15</sup>. Gospodarka, tak jak wszystkie pozostałe sfery życia w Internecie, oparte są na informacji i stąd brak tu ograniczeń materialnych i przestrzennych. Jakaś inna forma *Łuku Serry* mogłaby istnieć w Internecie bez żadnych przeszkód, nie tylko dlatego, że nie miałyby fizycznej reprezentacji i że nie przeszkadzałyby w dotarciu do miejsca pracy, ale także dlatego, że będąc zlokalizowanym poza materialną przestrzenią, nie oddziaływałyby w tak bezpośredni sposób na otoczenie. Artysta nie musi wchodzić w żaden dialog z użytkownikami przestrzeni, ani nie musi uwzględniać w swej pracy poglądów, odczuć i upodobań jej użytkowników, jak Grzegorz Dziamski pojmuje klasyczną sztukę publiczną, a bardziej właściwie *Sztukę w miejscach publicznych*<sup>16</sup>. Nie jest znany żaden wyrok sądowy ograniczający funkcjonowanie jakiejś formy sztuki w Internecie w krajach demokratycznych. Także ład prawny w przestrzeni publicznej Internetu nie jest ściśle regulowany, a stosuje się do niego najczęściej zwykłe prawo cywilne. W polskim prawodawstwie istnieją jedynie szczątkowe przepisy dołączane do nowelizowanych ustaw obejmujących funkcjonowanie Internetu, głównie karne i gospodarcze. To zasadnicza różnica między miejską przestrzenią publiczną, a przestrzenią publiczną w globalnej sieci – uporządkowanie i ład vs pewna anarchia. Internet bywa porównywany do globalnego śmietnika, ale właściwszym określeniem powinien być raczej pluralizm poglądów. Internet, przy całej jego różnorodności jest bardzo dobrym miejscem eksponowania sztuki ze względu na zasadniczy brak ograniczeń w eksponowaniu prac. Wystawić można wszystko, a w przypadku prawnych ograniczeń cenzurowania zawartości dzieła wystarczy dane przenieść na serwer zlokalizowany w państwie o bardziej liberalnym prawie. Strona vaticano.org ostatecznie została usunięta przez jej twórców, nie ze względu na ograniczenia legalności jej zawartości, tylko dlatego, że zakończyli oni artystyczną prowokację pełnym sukcesem.

<sup>15</sup> Ibidem.

<sup>16</sup> G. Dziamski: *Sztuka Publiczna*, „Kultura i Społeczeństwo”, 1/2005.

Czy w takim razie można stwierdzić, że Internet jest medium, w którym nie istnieją żadne ograniczenia w prezentacji i promocji sztuki? Błyskotliwej odpowiedzi na to pytanie udziela Christophe Bruno, uznany francuski artysta, zajmujący się nowymi mediami<sup>17</sup>. Ograniczenie wolności wypowiedzi miało pochodzić ze szczególnej formy kapitalizmu, nazwanego przez artystę Uogólnionym Kapitalizmem Semantycznym (*Generalized Semantic Capitalism*), którego istnienie wykazał w pracy *Google AdWords Happening*, za którą otrzymał honorowe wyróżnienie na festiwalu Ars Electronica w roku 2003<sup>18</sup>. Ten rodzaj kapitalizmu, charakterystyczny dla Internetu, miał być wytworem globalnej sieci, powstałym niezależnie od zamierzeń twórców, etycznym wyznacznikiem wartościowania treści wypowiedzi. Bruno, uczestnicząc w dyskusjach na liście dyskusyjnej poświęconej sztuce w Internecie, postanowił odwrócić zadawane przez dyskutantów pytanie: „Jak zarobić pieniądze na net arcie?” i sprawdził w jaki sposób można je stracić. Do tego celu utworzył kampanię reklamową w serwisie AdWords Google. Taką kampanię może założyć każdy użytkownik, kosztować będzie tyle ile zechce on na nią poświęcić, a jej obiektem reklamowym są boksy pojawiające się jako linki sponsorowane obok właściwych rezultatów wyszukiwanej frazy. Poświęcił na tą kampanię 5 dolarów i rozpoczął tworzenie krótkich wierszowanych ogłoszeń, odnoszących się do zdefiniowanych przez niego słów kluczowych. Jak sam zdefiniował je artysta, ogłoszenia te były nonsensowne, zabawne, lub nieco prowokacyjne<sup>19</sup>. Kliknięcie w każde z ogłoszeń prowadziło do jego strony internetowej, lecz sama ich treść nie była związana z serwisem artysty. Po czwartej przeprowadzonej kampanii, gdy ogłoszenia obejrzało 12 tysięcy użytkowników, Bruno otrzymał mail od administratorów Google AdWords stwierdzający, że treść ogłoszeń nie jest dobrana do treści znajdującej się na jego stronie i sugerujący ich poprawienie. Następną otrzymaną przez niego wiadomość była korespondencją wysłaną automatycznie, gdy stosunek kliknięć użytkowników w stosunku do liczby odsłon reklamy był niski i wynosił poniżej 0,05<sup>20</sup>. Wówczas kampania artysty została zawieszona przez Google. Prezentacja wierszowanych ogłoszeń została przerwana wyłącznie dlatego, że ich wartość rynkowa była zbyt niska. Google, opracowując AdWords, stworzyło jednocześnie cennik, w którym znajdują się wszystkie słowa ze wszystkich języków, i w którym każde słowo ma inną wartość rynkową<sup>21</sup>. Christophe Bruno stwierdza, że słowa mają swoją wartość: obrażając kogoś, możemy zostać uderzeni w twarz. Ale wszechobecne Google, personifikujące nie tylko cały Internet, ale też jednostkę

<sup>17</sup> <<http://www.christophebruno.com/biography/>>.

<sup>18</sup> <<http://www.iterature.com/adwords/>>.

<sup>19</sup> Ibidem.

<sup>20</sup> Współczynnik ten, nazywany CTR (*Click-Trough Rate*) jest podstawowym parametrem stosowanym w internetowym marketingu do pomiaru skuteczności reklamy bannerowej i określa jak wielu użytkowników zwróciło uwagę na reklamę przez kliknięcie w nią.

<sup>21</sup> Cennik ten stworzony został na bazie wszystkich słów zaindeksowanych przez wyszukiwarke.

ludzka (inna praca tego artysty – *Human Browser*<sup>22</sup>), wyznacza koszt słów w sposób precyzyjny i absolutny: słowo *love* jest warte 174 centy, *art* – 52, a *net art* tylko 5 centów i paradoksalnie jednym z droższych słów jest *free* – oznaczające darmowy lub wolny. Bruno zaistnienie tego ukrytego założenia uznaje za tak ważny krok dla ludzkości jak wynalezienie pisma i podkreśla jego implikacje, które będą tym poważniejsze, im bardziej Internet będzie stawał się częścią naszego codziennego życia. W Internecie, a przynajmniej w obrębie jego najpotężniejszego silnika – Google, decydujących zasad nie konstytuuje etyka, tylko prawa popytu i podaży. Happening został ocenzurowany wyłącznie dlatego, że się nie sprzedawał. Cenzura treści staje się ograniczona do czynników ekonomicznych. Przestrzeń publiczna w Internecie może być więc wyłączona z jurysdykcji państw narodowych, politycznych grup wpływów, rygorów moralnych i obyczajowych, ale będzie zdeterminowana gospodarczo.

### Podsumowanie

Nadmienione determinanty i właściwości sztuki publicznej w Internecie będą tym bardziej widoczne, im bardziej będzie ona zyskiwała na znaczeniu wraz z rozwojem globalnej sieci komputerowej. Obecność sztuki w globalnej sieci komputerowej jest coraz mocniej zaznaczana, jej prace zyskują komercyjną wartość, a ich prezentacje stanowią ważny punkt każdej liczącej się wystawy sztuki współczesnej. Także Tate Modern, najważniejsza obecnie galeria posiada stałą ekspozycję prac z zakresu Net Artu<sup>23</sup>. Bardzo wiele dobrego można by również napisać o serwisach społecznościowych gromadzących aspirujących artystów, młodych ludzi wychowanych już całkowicie w erze Internetu, którzy prezentują wiele interesujących i niezwykle kreatywnych pomysłów oraz nowych podejść do sztuki, także publicznej, takich jak gromadzący artystów o szerokim spektrum twórczych technik Deviantart.com oraz Newgrounds.com, przeznaczony dla twórców multimedia w technologii Flash. Internet stał się ogólnodostępnym kanałem komunikacji, w którym każdy może wyrazić dowolne zdanie na dowolny temat, także przez sztukę. Jeżeli, wbrew przekonaniu Christopa Bruno o „usemantycznieniu” kapitalizmu w sieci, tworzone treści nie zostaną poddane powszechnej komercjalizacji, możemy śmiało prognozować zrównanie statusu uznania net artu ze sztuką tworzoną przy użyciu klasycznych mediów, a w przyszłości być może nawet jego bezwzględną dominację.

<sup>22</sup> <<http://www.iterature.com/human-browser/en/>>.

<sup>23</sup> <<http://www.tate.org.uk/netart/>>.



Marianna Szczygielska

---

## THE WALL FALLS – WHAT NEXT?

### HOW TO CREATE NEW RELATIONS BETWEEN HUMAN WORLD AND ANIMAL WORLD.

*It is dangerous to make man  
see too clearly his equality  
with the animals without showing  
him his greatness.*

Blaise Pascal, *Thoughts*

People were always looking for the answer to the question “What is human nature?”

The easiest way to build identity is to create an opposition between ‘us’ and ‘them’. There are many contradictions like there in every culture: ‘we’ are the good ones, legitimated and chosen by God, and ‘they’ are the different, the worse, the strange and the dangerous. The strongest border has been built for thousands of years between nature and culture (*nasci vs. colere*). What is human, is different from what is animal, only humans have subjectivity. Animals are the ‘others’. The border between humanity and animality in Western Civilisation is very clear and strong. When Socrates discovered human subjectivity he found himself distanced from Nature. Another great philosopher, Aristotle, pointed out that human nature consists of nutritive soul (common to vegetables, animals and men) and sensitive soul (common to animals and men) which should be controlled by the higher part of soul which is uniquely and definitely human – the rational soul. Descartes finally separated the rational human from the animal body of pure matter likened to a machine without self-consciousness and even with no capacity of feeling pain. It is the possession of rational soul that defines us as humans. Also Christian religion sustains an image of a human - the lord of all living creatures,

which should be subordinate to him and have been created to serve him (*Bible, Genesis 1, 20-28*). God told the first man, Adam to name the animals so, in other words, to possess them as objects. These are the roots of our culture, which are foundations of our identity.

Let's imagine a great wall or border, which separates us - humans from them - animal others. It is going to be our "mental tool" which will help us understand some processes which are strengthening or destroying this border. But is there anything which could manage to shake this cultural construction?

### First crucial tremor – evolutionary theory

Tadeusz Bielicki, an anthropologist, vice-chairman of The European Anthropological Association, says that "modern biology is crushing with the gentleness of a bulldozer one after another the everlasting borders separating the human world from the animal world"<sup>1</sup>. Something has changed in our civilisation. Bielicki pointed to biology, let us look at the breakthrough when the main explanatory paradigm in biology has been discovered. In 1859 Charles Darwin published his book *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or The Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life* (usually abbreviated to *The Origin of Species*), which established evolution by common descent as the dominant scientific explanation of diversification in nature. In common opinion, this moment in the history caused a huge crack in our 'wall'. We, the human race, have lost our separated and privileged position among beings. It appeared that we are related to animals, they are our ancestors.

Reaction to the theory of evolution was very strong and Darwin's book set off a controversy. There were many critical voices in public discourse (for example portraits of Darwin as a non-human ape in the press) and in Church. Many people felt that Darwin's view of nature destroyed the important distinction between man and beast. That was a terrible shock. Pope Pius XII in his encyclical *Humani generis* wrote that biological evolution is only a category of scientific hypothesis not a theory. Only on 22 October 1996 pope John Paul II issued "Magisterium of Church towards evolution", in which he stated that Darwin as a scientist was right<sup>2</sup>. Nevertheless the head of the Roman-Catholic Church judged that there exists an ontological jump between man and animal. Now, in 21st century the theory of evolution still allows space for controversy. In US schools children are taught Darwin's theory and The Intelligent Design Theory (a modern version of creationism<sup>3</sup>) at the same time. According to Gallup Institute's research 45% of

<sup>1</sup> S. Mizerski: *Przygody człowieka na ziemi niczyjej – rozmowa z profesorem Tadeuszem Bielickim*, "Niezbędnik Inteligenta, POLITYKA", nr 12 (2547), 25 March 2006, (translated by M. S.)

<sup>2</sup> E. Bendyk: *I Bóg stworzył ewolucję*, "POLITYKA", nr 3 (287), 22 January 2005.

<sup>3</sup> The original belief that humans, life, the Earth, and the universe were created by a supreme being or deity's supernatural intervention. The intervention may be seen either as an act of creation from nothing

US citizens believe that man was created by God 10 000 years ago, 40% agree that evolution of *Homo sapiens* lasted millions of years but was managed by God and only 10% believe that man evolved in a natural way from lower life forms without the interference of God<sup>4</sup>. That shows that it is very hard to agree, that we are part of nature and animals are our relatives, which in our culture we should respect. Human privileged position has been shaken.

### One hundred ninety third ape

In 1967 a book *Naked ape* by Desmond Morris turned out to be another step in the abolition of the anthropocentric ideas. "There are one hundred ninety three species of apes living in the world. One hundred ninety two of them are hairy. One exception is a naked ape, which called itself *Homo sapiens*. This unusual and highly successful species is devoting lots of time to analyse lofty motives of its behaviour, trying to ignore basic motives at the same time"<sup>5</sup> – that is how the famous book begins. The author analyses homo sapiens from ethological point of view, just like another animal species, describing its sexual behaviour, exploration, fight, nutrition, body care and its attitude toward other animals. In some parts of the world this book has been forbidden by the Roman-Catholic Church and illegal copies were confiscated and burned. The author has been rained with religious treatises. Morris still states that we have been endowed with the former reflexes exist in us from millions of years and with the new ones only for several thousands of years – and there is no hope to get rid oneself from the genetic basis of all previous evolution. We should understand and accept our animal nature<sup>6</sup>. Biological sciences have stepped into the field traditionally occupied by sociology or philosophy and contribute to the dispute on human nature.

It is generally thought that a biological view on human nature in contemporary social sciences has its origin in Thomas Hobbes' concept of invariability of human nature which is egoistic<sup>7</sup>. *Homo homini lupus est* and *bellum omnium contra omnes* is a concise way of charactering human nature and social relations. Hobbes derived this concept from his way of understanding the biology of man.

What distinguishes humans from animals?

There are some arguments that are repeated by many scientists, anthropologists and philosophers: self-consciousness (e. g. *being for itself* according to J. P. Sartre's qualification), ability to speak and use symbols, rational thinking, producing tools, creating culture etc. But today's science gives us evidence that many

(*ex nihilo*) or the emergence of order from pre-existing chaos (*demiurge*).

<sup>4</sup> M. Rotkiewicz: *Ten diabeł Darwin!*, "POLITYKA", nr 46 (2530), 19 November 2005.

<sup>5</sup> D. Morris: *Naga małpa*, Warszawa 1997, p. 23. (translated by M.S.)

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 260.

<sup>7</sup> See: T. Hobbes: *Lewiatan*, tłum. Cz. Znamierowski, B. Stanosz, Warszawa 2005.

animals (especially primates) possess a lot of these features. Gordon Gallup's experiments with chimpanzees recognizing themselves in the mirror (1977) show that some animals possess self-consciousness. Experiments with teaching chimpanzees and gorillas to use American Sign Languages succeed. Washoe, Lucy and Lana taught at the University of Nevada in Reno, could use about 200 symbols and even created new phrases, for example "orange apple" for orange, or "drinking fruit" for watermelon. Some apes are also producing simple tools, like sticks to eat termites. Some other "inventions" have been observed in Japan among wild group of rhesuses<sup>8</sup>. One of them learned how to separate crops from sand by throwing it into water. Other young monkeys also learned how to do it, and this knowledge has been passed to other generations in the island. Is this a sign of a primitive cultural evolution?

What is the status of monkey as a person? These animals are our closest relatives. In western culture monkeys or apes are considered to be a travesty of human being. It is offensive to be compared to a monkey. But in Malaysian language "orangoutan" means "forest man". Some cultures do not treat monkeys with contempt. In recent times there are many groups of people which are fighting for animal rights. International organisation The Great Ape Project aims at convincing United Nations to give primates rights to live and to be free. But the term 'dignity' is reserved only for humans.

The latest genetic and molecular research shows that human and chimpanzee's genomes are the same in 98,4 %<sup>9</sup>! Only 1,6 % of our DNA is purely human. That rises a question: what would happen if we added those genes to a chimpanzee's genome? Such an experiment could be possible with today's level of science<sup>10</sup>. What would happen if this transgenic monkey was able to speak? It shows that the border is very blurred. It is put arbitrarily. In recent times some people were also excluded from humanity: some nations like Pigmies, Native Americans, also black people and women. When in 1776 Thomas Jefferson was writing Declaration of Independence opening with words that all men are equal, he meant only white males who had property. All further history is history of enlarging the idea of humanity.

### Sociobiology – fall of the wall or a gate in it?

Another great tremor which could be dangerous to our imagined wall came in 1975, when the book *Sociobiology: The new synthesis* by Edward O. Wilson was published. This date is considered as the formal date of the rise of the new science – sociobiology. Its creator defined it as "the systematic studies on biological basis

<sup>8</sup> A. Mościkier: *Spór o naturę ludzką. Socjologia czy socjobiologia?*, Warszawa 1998.

<sup>9</sup> Ibidem, p. 69.

<sup>10</sup> However, we should note, that it is quality, not quantity, that counts.

of all social behaviour”<sup>11</sup> (human and animal). Human nature in the field of sociobiology is a category of genetic inheritance and evolutionary natural selection.

Three years later Wilson published *About Human Nature* devoted to sociobiology of human culture. In this book he seeks biological justifications of all cultural aspects. Cultural and biological evolution are coupled together and called “coevolution”. Social behaviour of humans and animals derives from the same genetical basis and should be considered in close connection. Does it mean that the new science is building a bridge between the two separated worlds? What is the status of this science and what kind of influence does it have on the image of human being? I will try to answer these questions further on.

According to Wilson “it is time when ethics should be taken from hands of philosophers for a while and should be biologised”<sup>12</sup>. Knowledge about animal behaviour, especially primates, led to a conclusion that their behaviour can be expressed in categories of good and evil.

Another famous sociobiological theory is a concept of “selfish gene” by Richard Dawkins. Dawkins is probably best known for his popularisation of the gene-centered view of evolution – a view most clearly set out in his books *The Selfish Gene* (1976), where he notes that all life evolves by the differential survival of replicating entities, and *The Extended Phenotype* (1982), in which he describes natural selection as the process whereby replicators out-propagate each other. Genes are just like Leibnitz’s monads - they are the basic units of life and have no windows. As an ethologist, interested in animal behaviour and its relation to natural selection, Dawkins advocates the idea that the gene is the principal unit of selection in evolution. But are we just containers for genes? He has been accused of reductionism many times. That is because many sociobiologists tend to generalize and easily transplant their view on the consequences of natural selection to the human society. For example, the thesis about different male and female strategies to maximize the chances to multiply their genes in future generations, so that men are “naturally” promiscuous and women faithful and caring, is derived from the fact of asymmetry of a spermatozoid and an egg cell. That over-simplifying statement has been criticised *inter alia* by feminist theorists.

Dawkins also coined the term *meme* (analogous to the gene) to describe how Darwinian principles might be extended to explain the spread of ideas and cultural phenomena, which spawned the theory of memetics. This theory could be considered as symbiosis of biological sciences and humanistic sociology or as an attempt sociobiology’s to step into the field of social sciences.

---

<sup>11</sup> E. O. Wilson: *Sociobiology: The New Synthesis*, Harvard 1975, p. 322.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 562.

### Modern biotechnology and transhumanism

People are able to create new organisms, manipulate genes, clone human embryos, create an organism from one tissue, make bacteria produce an insulin hormone, increase immunity of plants or animals and many more. Genetic modifications stepped into our world, we eat transgenic plants, we can have test-tube babies and cure some genetic diseases. The humans privileged position let us manipulate other organisms and play God.

In 1996 the famous sheep Dolly was cloned in Roslin Institute in Scotland. In 2003 human cells were implanted to a rabbit's ovum - a human-animal hybrid came into being. It was created by scientists from Medical University in Shanghai. In 2004 people from Mayo Clinic in Minnesota created a pig with human blood. In 2005 Irv Weissman from Stanford's Medicine and Cellular Biology Centre created mice with human nerve cells<sup>13</sup>. Thousands of experiments with transmitting human genes into animal embryos are conducted. The question is: what is the status of those hybrids? How should we treat them? Those organisms exist on the borderline and they do not belong to any known category. According to Francis Fukuyama the concept of transhumanism<sup>14</sup> can be very dangerous.

Of course another question arises: why do we develop such experiments? Is it just curiosity driven research or do those manipulations actually help us in understanding some processes and develop science? In my opinion there are many totally useless experiments, which do not explore any field of science. It is also very naïve to think that human and animal reactions to some substances are identical. For example, mice are able to tolerate 700% potassium cyanide dose, lethal for human<sup>15</sup>. Also ethical controversies are crucial in this point. Many times experimenters assume that animals do not feel pain, so we can manipulate their bodies, which are just objects, in a mechanical Cartesian way of thinking, which leads to instrumentalization of the non-human world.

#### Who is going to propose new relations between human and animal world ?

I tried to show that the wall falls into pieces. Humankind did not come from nowhere, we evolved from lower animals. Denying our affinity with animals is hopeless. We have built the border and now it is crumbling. We have to think what to do with it. Should we replace it with something else or sustain it?

Whose job will it be to propose something else - philosophers' or sociobiologists'?

<sup>13</sup> B. Kastory: *Zabawa w Pana Boga*, "Newsweek", 17 April 2006.

<sup>14</sup> Transhumanism is an international intellectual and cultural movement supporting the use of new sciences and technologies to enhance human physical and cognitive abilities and ameliorate what it regards as harsh aspects of the human condition, such as disease and aging.

<sup>15</sup> H. Korpikiewicz: *Wpisani w Naturę. Spojrzenie holistyczne*, in: H. Korpikiewicz (ed.): *Człowiek, zwierzę, cywilizacja. Aspekt humanistyczny*, Poznań 2001, p. 370.

S. Rose, L. J. Kamin and R. C. Lewontin proposed a dialectical view, which aims at understanding relations between biological and social attitudes<sup>16</sup>. Basic assumption of dialectical point of view is a mutual connection and determination of features of parts and a whole. Features of an individual human being do not exist in isolation but they are a consequence of its social life as a human being, not for example a plant or a horse. Dialectical concept is far from dividing the world into separate classes of phenomena, culture and biology, mind and body, which are explained in different ways. Also a whole range of ecological theories show that human being is part of the circle of life; to mention deep ecology or holistic ecological point of view, which state that it is useless to deny our connection with animals. Those theories draw a lot of knowledge from modern science, biology, genetics or physics. Each atom of our body exist for billion of years, being a part of minerals, plants and animals. Individual atoms are invariable, so they are circulating amongst organism all the time. Another important paradigm of ecological theories is an ethical rule of responsibility. There are many levels of responsibility, and it is important to note that some of them are still very anthropocentric, like deriving the rule of being responsible (which concerns only human) from anxiety of preserving only our species or the nature for further generations (for example the imperative of responsibility by Hans Jonas). If we widen our moral universe and include interests of other living creatures, we abandon this anthropocentric outlook. It could be a first step to a new humanism which would be able to value the biological processes of life.

Luc Ferry, a French philosopher, reminds us in his book *What is men?* that even very convincing results of scientific research must not give decisive arguments to create moral systems<sup>17</sup>.

David Hume pointed out that science finds out what *is*. But from statements about what *is*, you can not create sentences about what *should be*. One must not derive ethical norms from scientific facts. Many scientists do not understand that rule (for example Edward O. Wilson or Richard Dawkins) and try to explain morality and religion using scientific method. Doing so, they abandon hard ground of science and step into the field of metaphysics. Science, which is trying to create ethics becomes scientism, a kind of belief like religion. For another great philosopher, Spinoza, science was very important, but not as the egocentric technical domination over the Nature, but rather as a way of self-improvement of human being. Only a perfect, rational man is able to find his place in the world, and to understand Nature.

Do we lose something if we acknowledge that we are products of evolution? I think that we do not, if we understand that scientific knowledge about ourselves

<sup>16</sup> A. Mościkier: op. cit., p. 34.

<sup>17</sup> E. Bendyk: *Dlaczego jesteściey dobrzy albo źli*, "Niezbędnik Inteligenta, POLITYKA", nr 50 (2482), 11 December 2004.

does not limit our freedom. It does deprive us of illusions. But do we regret that Copernicus deprived us of the illusion that Earth is the centre of the Universe?

We should not be afraid of scientific knowledge about human being dangerous. It might be if boors interpret it. Biological conditionings of human behaviour does not mean that we will become beasts.

The wall is not such a strong construction as we could expect it to be. The builder of it is destroying its structure. In my opinion it is obvious that the border between animal being and human is put arbitrarily and is very fluent. If one looks closer it is not a hard brick wall, but rather a living hedge. Some theories, books, experiments or facts can show it to us. We should not be indifferent to it.



## Noty o autorach

**Agnieszka Jarzewicz** – magister kulturoznawstwa, doktor filozofii, adiunkt w Zakładzie Filozofii Kultury i Nauk o Komunikacji Katedry Filozofii, Akademia Pomorska w Słupsku.

**Michał Wendland** – doktorant w Zakładzie Teorii i Filozofii Komunikacji w Instytucie Filozofii na Wydziale Nauk Społecznych, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.

**Emanuel Kulczycki** – doktorant w Zakładzie Teorii i Filozofii Komunikacji Instytutu Filozofii na Wydziale Nauk Społecznych, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.

**Stanisław Kandulski** – student V roku kulturoznawstwa w Instytucie Kulturoznawstwa na Wydziale Nauk Społecznych, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.

**Wojciech Michalski** – student IV roku filozofii w Instytucie Filozofii na Wydziale Humanistycznym oraz II roku socjologii w Instytucie Socjologii na Wydziale Pedagogiki, Socjologii i Nauk o Zdrowiu, Uniwersytet Zielonogórski.

**Jacek Podgórski** – magister filozofii (specjalność kognitywno-ontologiczna), Wyższa Szkoła Zarządzania Środowiskiem w Tucholi, pracownik naukowo-dydaktyczny, redaktor techniczny portalu [kognitywistyka.net](http://kognitywistyka.net).

**Maciej Musiał** – student III roku filozofii ogólnej w Instytucie Filozofii na Wydziale Nauk Społecznych, oraz I roku filologii polskiej w Instytucie Filologii Polskiej na Wydziale Filologii Polskiej i Klasycznej, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.

**Paweł Gałkowski** – doktorant w Zakładzie Badań nad Kulturą Artystyczną w Instytucie Kulturoznawstwa na Wydziale Nauk Społecznych, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.

**Anna Maria Kunikowska** – absolwentka Instytutu Akustyki na Wydziale Fizyki, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu; studentka IV/V roku filozofii (specjalność - komunikacja społeczna) w Instytucie Filozofii na Wydziale Nauk Społecznych, UAM; skrzypaczka Kameralnej Orkiestry Uniwersyteckiej.

**Wojciech Kowalczak** – student IV roku filozofii oraz II roku kulturoznawstwa na Wydziale Nauk Społecznych, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.

**Sylwia Nowak** – studentka V roku filozofii (specjalność – komunikacja społeczna) w Instytucie Filozofii na Wydziale Nauk Społecznych, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.

**Paulina Poppek** – studentka V roku filozofii (specjalność – komunikacja społeczna) w Instytucie Filozofii na Wydziale Nauk Społecznych, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.

**Maciej Włodarczak** – student V roku filozofii (specjalność – komunikacja społeczna) w Instytucie Filozofii oraz V roku socjologii w Instytucie Socjologii na Wydziale Nauk Społecznych, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.

**Marianna Szczygielska** – studentka IV roku filozofii (specjalność – życie publiczne) w Instytucie Filozofii na Wydziale Nauk Społecznych, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.

Publikacje Zakładu Teorii i Filozofii Komunikacji  
Instytutu Filozofii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

1. P. Gałkowski, M. Wendland (red.): *Język, obraz, konstituowanie rzeczywistości*, Poznań 2007.
2. B. Bączkowski, P. Gałkowski (red.): *Komunikacja przez sztukę. Komunikacja przez język*, Poznań 2008.