

# **Konstruktywizm komunikacyjny**



Michał Wendland

# Konstruktywizm komunikacyjny

BIBLIOTEKA KOMUNIKACJI SPOŁECZNEJ – TOM I

---



*Wydawnictwo  
Naukowe  
IF UAM*

UNIwersytet im. Adama Mickiewicza  
Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM  
Poznań 2011

## KOLEGIUM WYDAWNICZE

Tadeusz Buksiński (*przewodniczący*), Bolesław Andrzejewski,  
Krzysztof Przybyszewski (*sekretarz*), Barbara Kotowa, Jan Such

## KOMITET REDAKCYJNY BIBLIOTEKI KOMUNIKACJI SPOŁECZNEJ

Bolesław Andrzejewski (*redaktor serii*)  
Norbert Leśniewski, Mikołaj Domaradzki, Michał Wendland,  
Emanuel Kulczycki, Jarosław Boruszewski

## RECENZJA NAUKOWA

prof. dr hab. Anna Pałubicka  
prof. dr hab. Leon Miodoński

## REDAKCJA I KOREKTA

Izabela Baran

## PROJEKT GRAFICZNY I SKŁAD

*Warsztat badacza komunikacji*

## FOTOGRAFIA NA OKŁADCE

Dreamstime – photo by Vlue

© Copyright by Michał Wendland – Poznań 2011

**ISBN 978-83-7092-120-0**

Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii  
Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

60-569 Poznań, ul. Szamarzewskiego 89c  
tel. 61 821 94 63, fax 61 847 15 55

# Spis treści

Biblioteka Komunikacji Społecznej – słowo wstępne .....	9
---------------------------------------------------------	---

Wstęp .....	11
-------------	----

## **CZĘŚĆ PIERWSZA**

*Założenia, geneza i rozwój konstruktywizmu komunikacyjnego*

### **Rozdział I**

*Ogólna perspektywa konstruktywistyczna*

1. Uwagi wstępne o pojęciu języka i świata społeczno-kulturowego .....	21
2. Najważniejsze odmiany konstruktywizmu i spór o jego genezę .....	32
3. Konstruktywizm we współczesnej humanistyce .....	52

### **Rozdział II**

*Uwarunkowania filozoficzne konstruktywizmu komunikacyjnego*

1. Podstawowe przesłanki filozoficzne konstruktywizmu .....	63
2. Zwrot lingwistyczny a konstruktywizm.....	72

### **Rozdział III**

*W poszukiwaniu źródeł konstruktywizmu komunikacyjnego*

1. Kant a problem języka: pytanie o inspiracje .....	85
2. Aprioryzm lingwistyczny: Wilhelm von Humboldt jako spadkobierca Kanta.....	93
3. „Reforma” kantyzmu: filozofia form symbolicznych Ernsta Cassirera.....	101
4. Leo Wiesgerber i koncepcja „językowego obrazu świata” .....	110

### **Rozdział IV**

*Obecność konstruktywizmu we współczesnej filozofii*

1. Pragmatyczny charakter późnej filozofii Ludwiga Wittgensteina.....	123
2. Teoria aktów mowy Johna L. Austina.....	128

3. Irrealizm Nelsona Goodmana.....	132
4. Język i mowa w filozofii Martina Heideggera.....	135
5. Językowość w ujęciu Hansa-Georga Gadamera.....	140
6. Ujęcie transcendenalno-pragmatyczne Karla-Ottona Apla.....	144
7. Hipoteza determinizmu i relatywizmu językowego.....	148
8. Podsumowanie części pierwszej.....	156

## **CZĘŚĆ DRUGA**

### *Konstruktywizm komunikacyjny*

#### **Rozdział I**

##### *Człowiek i kultura*

1. Kultura a komunikacja.....	161
2. Problem pojęcia obiektywności.....	171
3. Konstruktywizm a kategoria narzędziowości.....	181

#### **Rozdział II**

##### *Problem komunikacji w ujęciu nauk społecznych*

1. Specyfika refleksji teoretycznej nad komunikacją.....	189
2. Komunikacja w perspektywie konstruktywistycznej.....	200

#### **Rozdział III**

##### *Perspektywa konstruktywizmu komunikacyjnego*

1. Teza o językowym budowaniu obrazu rzeczywistości i jej ograniczenia.....	219
2. Mowa jako narzędzie.....	227
3. Komunikacja a konstruowanie wiedzy o świecie.....	237
4. Komunikacja a konstruowanie świata.....	245

<b>Zakończenie</b> .....	261
--------------------------	-----

<b>Bibliografia</b> .....	263
---------------------------	-----

<b>Summary</b> .....	269
----------------------	-----

<b>Table of Contents</b> .....	275
--------------------------------	-----

*pamięci mojej Mamy*





# Biblioteka Komunikacji Społecznej – słowo wstępne

Oddajemy do rąk Czytelnika pierwszy tom nowej serii wydawniczej: *Biblioteka Komunikacji Społecznej*. Inicjatywa utworzenia serii powstała w ramach Wydawnictwa Naukowego Instytutu Filozofii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, a w skład jej Kolegium Redakcyjnego wchodzi pracownicy Zakładu Teorii i Filozofii Komunikacji.

Potrzeba powołania nowej serii wydawniczej podyktowana została dynamicznym rozwojem badań nad komunikacją społeczną a także trudną do przecenienia rolą procesów komunikacyjnych we współczesnym świecie. Badania nad tym fenomenem kulturowym mają charakter interdyscyplinarny, prowadzone są w Polsce i na arenie międzynarodowej w perspektywie wielu różnych nauk humanistycznych i społecznych. Co więcej, komunikacyjny wymiar rzeczywistości społecznej urasta w ostatnich latach do rangi czołowego zagadnienia humanistyki i staje się „pierwszą filozofią”.

Wyrazem tej tendencji jest m.in. uruchomienie w Instytucie Filozofii, przy Wydziale Nauk Społecznych UAM, specjalności dydaktycznej: „komunikacja społeczna”, która od lat cieszy się niesłabnącym zainteresowaniem ze stro-

ny studentów, a także gromadzi coraz liczniejsze grono badaczy skupionych w Poznańskiej Szkole Komunikacji Społecznej.

Seria wydawnicza: *Biblioteka Komunikacji Społecznej* ma – zgodnie z zamysłem jej redaktorów – (a) stanowić platformę prezentacji wyników refleksji naukowej nad komunikacją, ale również (b) odzwierciedlać wielowątkowość tejże refleksji. Kolejne tomy poświęcone będą różnym aspektom komunikacji, zarówno teoretycznym jak i praktycznym. Autorzy serii prezentować będą wątki humanistyczne (filozoficzne, językoznawcze, metodologiczne, socjologiczne, historyczne, kulturoznawcze), oscylujące wokół problematyki komunikacyjnej.

Serię otwiera książka autorstwa doktora Michała Wendlanda pt. *Konstruktywizm komunikacyjny*. Czytelnicy znajdą w niej studium filozoficzne poświęcone tezie, zgodnie z którą działania komunikacyjne umożliwiają nie tylko przekazywanie informacji i wymianę myśli pomiędzy jej uczestnikami, ale przed wszystkim są narzędziem budowania rzeczywistości społeczno-kulturowej.

*Poznań, grudzień 2011*

prof. zw. dr hab. Bolesław Andrzejewski

# Wstęp

Konstruktywizm jest dość kłopotliwym stanowiskiem, a raczej zbiorem stanowisk obecnych we współczesnych naukach społecznych, przyrodniczych i formalnych. Kłopotliwym, ponieważ niejednoznacznym, prezentowanym w wielu różnych, często wyraźnie odmiennych, postaciach. Pojawia się on na obszarach rozmaitych dyscyplin nauk społecznych, przyrodniczych oraz formalnych i trudno nie dostrzec wielu istotnych rozbieżności pomiędzy np. konstruktywizmem w matematyce a jego odmianą wykorzystywaną w badaniach literaturoznawczych. Znalezienie jakiejś wspólnej definicji obejmującej wszystkie te dziedziny, a przynajmniej uwspólnionej (dla różnych dyscyplin) postaci konstruktywizmu byłoby zadaniem trudnym i skomplikowanym, aczkolwiek możliwym. Oczywiście, można wskazać wiele punktów wspólnych łączących poszczególne odmiany tego stanowiska. Porównanie konstruktywizmu w matematyce z konstruktywizmem przyjmowanym w ramach socjologii wiedzy czy z elementami tzw. konstruktywizmu radykalnego Ernsta von Glasersfelda, wykorzystywanymi w pedagogice amerykańskiej ujawnia co prawda liczne różnice, ale również szerokość horyzontu tego niejednorodnego, ale też bardzo interesującego stanowiska.

Najważniejszą cechą wspólną dla różnych odmian konstruktywizmu jest założenie, zgodnie z którym człowiek, jako „istota społeczna”, konstruuje (wytwarza) wiedzę (zarówno teoretyczną, jak i praktyczną) o świecie. Założenie takie będę określał w tej pracy mianem „słabszej postaci perspektywy konstruktywistycznej” w odróżnieniu od „mocnej postaci perspektywy konstruktywistycznej”, w myśl której człowiek konstruuje nie tylko wiedzę o świecie, ale również sam świat, rozumiany tu jako rzeczywistość społeczno-kulturowa. Różnica pomiędzy słabą

a mocną postacią perspektywy konstruktywistycznej sprowadza się do tego, że nie każdy badacz-konstruktywista przyjmujący postać słabszą będzie zarazem skłonny do przyjęcia konstruktywizmu w wersji mocnej, bardziej radykalnej.

W niniejszej monografii używam określenia „ogólna perspektywa konstruktywistyczna”. Oznacza ono zbiór wszystkich stanowisk (przyjmowanych na gruncie nauk społecznych, przyrodniczych i formalnych), które dzielą się na słabszą lub mocną postać założenia konstruktywistycznego. W ramach takiej ogólnej perspektywy konstruktywistycznej można wyróżnić najważniejsze jej odmiany. Należą do nich: społeczny konstruktywizm (*social constructivism*), konstruktywizm epistemologiczny (metodologiczny) oraz konstruktywizm poznawczy (*cognitive constructivism*). Z kolei w ramach tych trzech głównych odmian odnajdujemy poszczególne, konkretne stanowiska, np. konstruktywizm systemowy Niklasa Luhmanna, tzw. radykalny konstruktywizm Ernsta von Glasersfelda, konstrukcjonizm Seymoura Paperta oraz szereg stanowisk pośrednio, w większym lub mniejszym stopniu nawiązujących do ogólnej perspektywy konstruktywistycznej, np. irrealizm Nelsona Goodmana czy koncepcję „językowego świata pośredniego” Leo Weisgerbera. Do szerokiego grona przedstawicieli ogólnej perspektywy konstruktywistycznej zalicza się przedstawicieli różnych dyscyplin nauki, różnych nurtów, szkół i stanowisk, a należą do nich m.in.: Heinz von Foerster, Niklas Luhmann, Ernst von Glasersfeld, Peter Berger, Thomas Luckmann, Paul Watzlawick, Seymour Papert, Francisco Varela, Humberto Maturana, Siegfried Schmidt, Peter M. Hejl, Paul Ernest i Kenneth Gergen.

Sporo wątpliwości budzi wśród badaczy kwestia genezy konstruktywizmu. W mojej pracy zdecydowałem się przyjąć, że sięga ona – w wymiarze filozoficznym – transcendentalizmu Immanuela Kanta oraz tradycji myśli neokantowskiej, z Ernstem Cassirerem na czele. Rozwiązanie takie mogłoby co prawda wzbudzić zastrzeżenia ze strony niektórych znawców konstruktywizmu, jednak z punktu widzenia filozofów zainteresowanych tym stanowiskiem powinno ono być zrozumiałe – a w pracy tej przyjmować będę wykładnię konstruktywizmu w ujęciu filozoficznym. Pomimo różnic między poszczególnymi jego odmianami, większość badaczy podziela przekonanie, zgodnie z którym ogólna perspektywa konstruktywistyczna czerpie z tradycji filozoficznej w nawiązaniu do takich myślicieli, jak wspomniani przed chwilą Kant i Cassirer czy m.in. Giambattista Vico i Wilhelm von Humboldt.

Tematem tej monografii jest jedno z wielu stanowisk możliwych do przyjęcia w obszarze ogólnej perspektywy konstruktywistycznej. Przyjmując jej założenia, zarówno w słabszej, jak i mocniejszej postaci, oraz postulując Kantowską i neokantowską jej genezę, analizować będę specyficzną postać konstruktywizmu, którą określam mianem *konstruktywizmu komunikacyjnego*.

Komunikacyjny konstruktywizm jest stanowiskiem (bardziej jednak hipotezą niż tezą) uogólniającym i syntetyzującym szereg założeń przyjmowanych przez niektórych nowożytnych i współczesnych filozofów (zwłaszcza filozofów języka

działających po tzw. zwrocie lingwistycznym). Sprowadza się ono do stwierdzenia, że w procesach konstruowania wiedzy o świecie i/lub samego świata (jako rzeczywistości społeczno-kulturowej, w której bytuje człowiek) szczególnie ważną rolę odgrywają działania komunikacyjne. Rozpatrywać będą pogląd, zgodnie z którym komunikacja, jako zjawisko specyficznie ludzkie, stanowi jedno z najważniejszych narzędzi, za pomocą których ludzkie zbiorowości konstruuja swoje wyobrażenia i/lub pojęcia świata, i za pomocą których konstruuja one poszczególne elementy tego świata. Treścią mojej pracy jest również próba przyjrzenia się możliwościom zastosowania założeń ogólnej perspektywy konstruktywistycznej w ramach refleksji teoretycznej poświęconej komunikacji międzyludzkiej.

Innymi słowy, niniejsza rozprawa sprowadza się do rozważań nad bardzo konkretną, szczególną, ale także radykalną odmianą perspektywy konstruktywistycznej. Zgodnie z nią człowiek, jako uczestnik kultury, konstruuje świat, w którym żyje, oraz wiedzę o nim. Ponadto rozważać będą stanowisko, zgodnie z którym ludzkie bycie-w-świecie jest determinowane i relatywizowane, a także (a może przede wszystkim) konstruowane za pośrednictwem działań komunikacyjnych. Powyższe sformułowania można uznać za przewodni temat tej książki.

Używając metafory, można powiedzieć, że zgodnie z przedstawianym tu punktem widzenia, człowiek nie żyje w świecie jak w wynajętym mieszkaniu czynszowym. Miejszem zamieszkiwania człowieka – zresztą miejscem „uwolnionym od hipoteki metafizycznej” – jest dom przez niego samego i dla siebie samego zbudowany. Wznoszenie gmachu tego domu-świata jest zajęciem wymagającym współpracy: człowiek nie buduje i nie mieszka sam, lecz buduje i zamieszkuje wspólnie z innymi, tworząc kulturowo-komunikacyjną wspólnotę. Żadna budowa nie byłaby możliwa bez umiejętności skutecznego posługiwania się narzędziami. W przypadku człowieka i jego współwzanoszonego z innymi domu narzędziami są działania komunikacyjne. Konstruktywizm komunikacyjny jest propozycją sytuującą się w pobliżu współczesnego antyrealizmu, pragmatyzmu i relatywizmu (kulturowego oraz językowego). Wywodząc się z tradycji Kantowskiego przewrotu kopernikańskiego, konstruktywizm komunikacyjny odwołuje się do dorobku znakomitych przedstawicieli współczesnej filozofii i humanistyki niemieckiej – Ernsta Cassirera, Martina Heideggera i Hansa-Georga Gadamera, by wymienić tylko największe osobistości, na stanowiskach których wspiera się prezentowana niżej argumentacja.

Kłopotliwość konstruktywizmu – już nie konstruktywizmu w ogóle, ale jego szczególnej, komunikacyjnej postaci – polega również na tym, że stanowisko owo jest niejako „rozbite” między poglądy wielu różnych myślicieli nowożytnych i współczesnych, stosunkowo rzadko zdarza się natomiast wśród nich ktoś, kto bezpośrednio, otwarcie i konsekwentnie uważał się (lub uważa) za konstruktywistę *sensu stricto*. Jest raczej tak, że prezentowana w niniejszej rozprawie koncepcja filozoficzna bywa na obszarze humanistyki uzasadniana w oparciu o stanowiska często pod pewnymi względami od siebie odmienne, wywodzące się z różnych

tradycji nowożytnej filozofii i różnych dyscyplin nauk społecznych. Dodatkowym, niejako „drugoplanowym” celem tej pracy jest również próba uporządkowania tych stanowisk i znalezienia punktów stycznych między nimi.

Ilustrację treści zawartych w niniejszej monografii stanowić mogą słowa Hansa Lenka, który co prawda własne stanowisko określa mianem interpretacjonizmu, jednak znakomicie oddają one istotę stanowiska pokrewnego, jakim jest komunikacyjny konstrukttywizm:

„Na początku było słowo”, mówi Ewangelia według św. Jana. „Na początku był czyn” – czytamy w „Fauście”. „Na początku była interpretacja”, czyli – jak moglibyśmy powiedzieć – powiązanie słowa z czynem. Działająca istota, jaką jest człowiek, który myśli interpretując (*denkend denkende*). Człowiek skazany jest na tworzenie form i konstruktów wypełnionych znaczeniami, tworzących znaczenia, konstruujących je i przypisywanych przedmiotom, które z kolei jako rezultaty takich interpretacji same mogą być pojmowane. Wyrażenie: „Na początku była interpretacja” może być niewłaściwie zrozumiane; zwrotu „na początku” nie powinniśmy odnosić do czasu. W związku z tym powinniśmy raczej mówić: „Podstawą są interpretacje i konstruowanie”<sup>1</sup>.

Można również powiedzieć: podstawą są interpretacje i konstruowanie – nie odbiegając chyba zbyt od tego, co Lenk ma na myśli, używając takiego określenia.

Prezentowana praca składa się z dwóch części, a pierwsza z nich złożona jest z czterech rozdziałów. W pierwszym (zatytułowanym *Ogólna perspektywa konstruktystyczna*) przedstawiam najważniejsze ustalenia dotyczące konstruktystyki na gruncie nauk społecznych i humanistycznych, omawiam jego genezę, główne odmiany i stanowiska najważniejszych przedstawicieli. Oczywiście, nie jest to omówienie kompletne i wyczerpujące, jednak celem moim jest analiza tylko szczególnej postaci konstruktystyki – tj. postaci filozoficznej, komunikacyjnej. Dlatego ograniczam się do pobieżnego naszkicowania klasyfikacji perspektywy konstruktystycznej i przywołania najważniejszych jej założeń w taki sposób, by w późniejszych rozdziałach wykorzystać je (często w sposób krytyczny) w odniesieniu do problematyki komunikacyjnej. Rozdział drugi – *Uwarunkowania filozoficzne komunikacyjnego konstruktystyki* – pokazuje sposób zawężenia tematu tej rozprawy do obszaru nowożytnej i współczesnej filozofii. Zdaję sobie sprawę z tego, że konstruktystyka jest obecna w naukach społecznych głównie na obszarze socjologii, pedagogiki czy teorii poznania, jednak interesują mnie przede wszystkim jego filozoficzne uwarunkowania i filozoficzne implikacje. Staję na stanowisku, zgodnie z którym można postulować związek między konstruktystyką a zwłaszcza jego komunikacyjną odmianą, z filozofią języka po tzw. zwrocie lingwistycznym, uprawianą zarówno na gruncie tradycji anali-

---

<sup>1</sup> H. Lenk, *Filozofia pragmatycznego interpretacjonizmu*, tłum. Z. Zwoliński, Warszawa 1995, s. 9.

tycznej, jak i hermeneutycznej. Dopiero po zwrocie lingwistycznym możliwe jest rozumienie języka (a ściślej – działania komunikacyjnego) nie tylko jako czynnika służącego odzwierciedlaniu, opisywaniu rzeczywistości obiektywnej, ale również jako czynnika służącego aktywnemu wpływaniu, kształtowaniu rzeczywistości przez człowieka jako posługującego się językiem. Przyjmuję zarazem, że drugim (a chronologicznie pierwszym) najważniejszym „składnikiem” filozoficznym komunikacyjnego konstruktywizmu jest transcendentalizm Kanta oraz jego przekształcenia w ramach tradycji neokantowskiej.

Wątek ten kontynuowany jest w rozdziale trzecim – *W poszukiwaniu źródeł konstruktywizmu komunikacyjnego*. Staram się w nim uzasadnić tezę o Kantowskiej i neokantowskiej genezie tego stanowiska przez odwołanie się nie tylko do idei „przewrotu kopernikańskiego”, ale także do niektórych kontynuatorów Kanta. Zakładam istnienie „linii dziedziczenia spadku po Kancie”, która biegnie od kart *Krytyki czystego rozumu*, przez aprioryzm lingwistyczny Wilhelma von Humboldta (który elementy transcendentalizmu i aprioryzmu adaptuje do rozważań nad językiem), po filozofię form symbolicznych Ernsta Cassirera, w której da się odnaleźć liczne wątki pośrednio lub bezpośrednio korespondujące z komunikacyjnym konstruktywizmem.

W tym kontekście owo „dziedzictwo Kanta” sięga również neohumboldtyzmu Leo Weisgerbera i koncepcji „językowego obrazu świata”, która na gruncie językoznawstwa stanowi mniej radykalny odpowiednik komunikacyjnego konstruktywizmu. Na ostatni, czwarty rozdział części pierwszej (*Obecność konstruktywizmu we współczesnej filozofii*), składa się przypomnienie i krótkie omówienie wybranych stanowisk filozofów współczesnych, którzy nie należą co prawda do „spadkobierców” Kanta w sposób tak jednoznaczny, jak Humboldt czy Cassirer (aczkolwiek w większości przynależą do niemieckiej tradycji filozoficznej), których zapewne nie da się określić mianem „konstruktywistów” *sensu stricte*, lecz uważam, że w ich poglądach można odnaleźć wiele wątków, które w moim przekonaniu antycypują, wspierają i/lub współtworzą komunikacyjny konstruktywizm. Należą do nich wybrani przedstawiciele tradycji analitycznej (m.in. Ludwig Wittgenstein, John L. Austin, Nelson Goodman) oraz hermeneutycznej (Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer).

Natomiast część druga tej rozprawy stanowi próbę syntetycznego ujęcia stanowisk naszkicowanych w części pierwszej oraz wyciągnięcia z nich takich wniosków, które pozwalają na podanie ogólnej, teoretycznej postaci tezy o komunikacyjnym konstruowaniu świata społeczno-kulturowego. Część druga składa się z trzech rozdziałów. W rozdziale pierwszym (*Człowiek i kultura*) omawiam trzy fundamentalne dla komunikacyjnego konstruktywizmu pojęcia: kulturę, obiektywność i narzędziowość. Przyjmuję, że człowiek jest zawsze uczestnikiem i zarazem twórcą kultury, a specyficznie ludzka rzeczywistość jest rzeczywistością społeczno-kulturową, i że działania komunikacyjne realizowane przez człowieka stanowią jeden z najważniejszych czynników konstruujących tak rozumia-



ną rzeczywistość oraz wiedzę o niej. Na użytek tych rozważań przyjmuję taką wykładnię kultury (a przynajmniej elementy wykładni), jaką zaproponował Jerzy Kmita w swojej społeczno-regulacyjnej teorii kultury. Wiąże się z nią, omawiane również w pierwszym rozdziale drugiej części, pojęcie obiektywności (obiektywnego istnienia): w nowożytnej i współczesnej filozofii przyjmuje się interpretację obiektywności jako intersubiektywności. Istnienie obiektywne określam za Anną Pałubicką jako istnienie kulturowo-obiektywne, postulując zarazem, że taki charakter ma właśnie skonstruowany przez człowieka świat i wiedza o nim. Wreszcie trzecia kluczowa kategoria to narzędziowość. Zakładam, że poszczególne formy realizacji działań komunikacyjnych mają charakter narzędziowy, tzn. że zbiorowości ludzkie wytwarzają swoją kulturowo-obiektywną rzeczywistość za pośrednictwem swoistych narzędzi symbolicznych, zwłaszcza słów, gestów itp. Określenia „narzędzia-symbole” używam w nawiązaniu do Cassirerowskiej kategorii form symbolicznych, aczkolwiek samo rozumienie narzędziowości jest oczywiście odwołaniem do myśli Heideggera.

W rozdziale drugim (*Problem komunikacji w ujęciu nauk społecznych*) przechodzę do drugiego kluczowego zagadnienia, bezpośrednio związanego z tematem tej pracy, jakim jest komunikacja. Zakładam tutaj, że komunikacja jest specyficznie ludzkim rodzajem działania (nie dotyczy ona np. zwierząt czy przyrody nieożywionej) i ujmowana jest właśnie jako działanie racjonalne (za Weberem), a nie jako instynktowne zachowanie. W terminach Kmitowskiej koncepcji kultury można powiedzieć, że działaniem komunikacyjnym jest czynność nastawiona na interpretację, czyli taka, która realizowana jest intencjonalnie i podlega interpretacji. Dopiero tak rozumiana komunikacja może być – moim zdaniem – traktowana jako czynnik konstruujący świat. Tym samym stoję na stanowisku, że pojęcie komunikacji nie jest redukowalne do pojęcia informacji (a przynajmniej nie jest jego synonimem). Natomiast samo określenie „działanie komunikacyjne” nie stanowi w tym przypadku nawiązania do myśli Juergena Habermasa – używam go raczej celem podkreślenia różnicy między działaniem a zachowaniem.

Trzeci i ostatni rozdział, noszący tytuł *Perspektywa konstruktywizmu komunikacyjnego*, jest najważniejszy w całej pracy i zawiera podsumowania, uogólnienia wcześniejszych wywodów, komunikacyjnego także konkluzje z nich wyprowadzane. Wprowadzam w nim kategorię roz-mowy. Przez roz-mowę (odpowiednik „aktu mowy”) rozumiem faktyczną realizację działania komunikacyjnego, w którym dokonuje się wytwarzanie wiedzy (zarówno teoretycznej, jak i praktycznej) o świecie, oraz konstruowanie samego świata. Roz-mowa to nie tylko mówienie jako wypowiedzanie słów, ale również wszelkie działania pozawerbalne (o ile mają one charakter racjonalny) oraz szeroko rozumiany kontekst działania komunikacyjnego (w nawiązaniu do Wittgensteinowskich „gier językowych”). Zakładam, że to właśnie mowa (a roz-mowa jako faktyczne „tu i teraz dzianie się” mowy) jest czynnikiem konstruującym, narzędziem-symbolem, podczas gdy język (jako słownik oraz zbiór reguł semantycznych, syntaktycznych itd.) stanowi



formę czyniącą artefakty mowy trwałymi i obowiązującymi obiektywnie w danej zbiorowości ludzkiej.

Z powyższego streszczenia poszczególnych rozdziałów tej pracy łatwo wywnioskować, że ich treść w dużej mierze stanowi próbę nawiązania do dorobku Szkoły Poznańskiej. W rzeczy samej, sformułowane tutaj poglądy albo nawiązują bezpośrednio do tej tradycji, albo przynajmniej do możliwości, jakie otworzyła ona dla humanistyki jeszcze w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych minionego stulecia. Wiąże się z tym pewne ryzyko. O ile bowiem sama perspektywa konstruktywistyczna jest niewątpliwie bliska wielu ważnym przedstawicielom Szkoły Poznańskiej, a nawet przez nich przyjmowana, o tyle jednak zagadnienie komunikacji, jako samodzielny problem w ramach humanistyki i nauk społecznych, stosunkowo rzadko podejmowany był z tej właśnie perspektywy metodologicznej i przy uwzględnieniu charakterystycznych dla niej cech rozumienia kultury. Jestem jednak głęboko przekonany o tym, że w dorobku Szkoły Poznańskiej tkwi ogromny potencjał, możliwy do wykorzystania w refleksji teoretycznej nad komunikacją. Co więcej – sądzę, że może on stanowić realną alternatywę dla dokonywanych wcześniej w Polsce prób uprawiania „nauki o komunikacji”, ponieważ poznańska tradycja humanistyki zawiera narzędzia metodologiczne i przesłanki teoretyczne, w odwołaniu do których zagadnienie komunikacji może być rozpatrywane w sposób spełniający kryteria stawiane współczesnym naukom społecznym. W monografii tej staram się przede wszystkim zrealizować dwa cele. Po pierwsze, postawić pytanie o przesłanki teoretyczne, na jakich winna opierać się refleksja nad komunikacją, a po drugie (co wynika z poprzedniego), przynajmniej wskazać (bo zapewne nie w pełni wykazać) możliwość uprawiania takiej refleksji w ramach ogólnej perspektywy konstruktywistycznej.

Chciałbym szczerze podziękować moim Przyjaciołom i Współpracownikom z Zakładu Teorii i Filozofii Komunikacji w poznańskim Instytucie Filozofii UAM, gdzie mam przyjemność pracować, za wiele cennych uwag i rad oraz za inspirujące dyskusje, bez których praca ta w jej obecnym kształcie nie byłaby możliwa.



# **CZĘŚĆ PIERWSZA**

Założenia,  
geneza i rozwój  
konstruktywizmu  
komunikacyjnego



## Rozdział I

# Ogólna perspektywa konstruktywistyczna

### 1. Uwagi wstępne o pojęciu języka i świata społeczno-kulturowego

Określony we wstępie zakres tematyki badawczej dotyczyć ma analizy stanowisk filozoficznych, zgodnie z którymi, mówiąc najogólniej, człowiek nie bytuje w świecie jako danym, zastanym, gotowym, ale raczej tworzy, buduje i konstruuje (swój, ludzki) świat. Przedmiotem rozważań jest więc stanowisko, które określam dalej mianem *komunikacyjnego konstruktywizmu*. Zakłada ono, iż swoiste budowanie świata przez człowieka odbywa się przede wszystkim za pośrednictwem aktów międzyludzkiej, społecznej komunikacji językowej<sup>1</sup>. Nim jednak przystąpimy do szczegółowych analiz, zaprezentowane zostaną wstępne uwagi dotyczące, przyjmowanego przez autora tej pracy, rozumienia trzech kluczowych dla niej pojęć, jakimi są: *świat*, *język* i sam *konstruktywizm*. Stanowisko konstruktywistyczne (albo raczej pewna szczególna jego postać) uznawane będzie za płaszczyzną teoretyczną, na której rozważane będzie zjawisko kształtowania świata przez człowieka. Z tego wynika, iż te trzy pojęcia są ze sobą bardzo ściśle związane: filozoficzna hipoteza komunikacyjnego konstruktywizmu miałyby w specyficzny

---

<sup>1</sup> Używam świadomie określenia „komunikacja” (bez żadnego przymiotnika) zamiast np. „komunikacja społeczna”, „komunikacja międzyludzka” itp. Zastosowanie takiego skrótu można uzasadnić tym, że – zgodnie z tytułem – studium niniejsze dotyczy wyłącznie rzeczywistości *społecznej*, toteż ów ostatni przymiotnik jest w odniesieniu do zagadnienia komunikacji traktowany jako oczywisty. Co prawda niektórzy teoretycy komunikacji odnoszą to pojęcie również do świata zwierząt, roślin, czy nawet do maszyn, jednak zgodnie z przyjętymi tu założeniami odnosi się ono wyłącznie do rzeczywistości społeczno-kulturowej. Więcej na ten temat w rozdziale 2 części II.

sposób określać relację między światem a językiem, a dokładniej – jak wynikać będzie z poniższych wstępnych ustaleń – określać proces kształtowania świata społeczno-kulturowego przez bytującą w nim wspólnotę ludzką.

Istotne dla dalszych wywodów jest pojęcie „komunikacyjnego konstruowania *świata*”. Wyjaśnieniu sposobu rozumienia owego „świata” należy poświęcić teraz kilka uwag, ponieważ może ono budzić uzasadnione wątpliwości. Wątpliwości takie mogą wynikać z tego, że na gruncie konstruktywizmu zazwyczaj mówi się o „społecznym konstruowaniu wiedzy o świecie”, podczas gdy w swojej pracy staram się wzmocnić i poszerzyć ową tezę o postulat konstruowania również świata.

Istnieje niewątpliwie bardzo wiele filozoficznych wykładni tego, czym jest świat. Często używa się również pojęcia rzeczywistości (które stosuję tu, być może w pewnym uproszczeniu, zamiennie z pojęciem świata). W takim kontekście można więc również mówić o konstruowaniu rzeczywistości. Aby uniknąć jednak niepotrzebnych nieporozumień, warto na początku określić przyjmowaną interpretację tych pojęć – może nie od razu podawać kompletną, wyczerpującą ich definicję (co też nie jest celem tej pracy), ale przynajmniej *jakąś* definicję, jakąś interpretację warto (i zgoła należy) bowiem przyjąć i dalej konsekwentnie się nią posługiwać.

W niniejszych analizach świat rozumiany będzie jako *rzeczywistość społeczno-kulturowa*. Świat, wobec powyższego, to świat zamieszkiwany, poznawany, eksplorowany, interpretowany, przetwarzany, a nade wszystko – konstruowany przez *człowieka* (a precyzyjniej – przez dowolnego rodzaju *zbiorowość* ludzką). A patrząc na taką relację z drugiej strony, można powiedzieć, że rozważania nad komunikacyjnym konstruktywizmem koncentrują się na określonym wymiarze *ludzkiego bycia w świecie*<sup>2</sup>. Komunikacyjna perspektywa konstruktywizmu bardzo daleka jest tym samym od „naiwnego” realizmu, zgodnie z którym świat miałby być „pewnym dużym obiektem wypełnionym wieloma mniejszymi obiektami”. Tym, co definiuje świat jako rzeczywistość społeczno-kulturową, są przede wszystkim rozmaite przejawy ludzkiej aktywności, działalności, także procesy, wydarzenia, interpretacje, wartości – a nie przedmioty, obiekty czy fakty. A idąc dalej – już w duchu konstruktywistycznym – można przyjąć, że przedmioty, obiekty czy fakty są konstytuowane (a ściślej – konstruowane) przez człowieka; że w pewnym ścisłym, specyficznym sensie są od człowieka zależne. Przy czym, a będzie o tym jeszcze mowa, tego typu zależność nie musi oznaczać (i nie oznacza) subiektywizmu. Świat, którego kształt i ramy określane są przez człowieka, nie musi automatycznie podlegać Berkeleyowskiemu kryterium, zgodnie z którym *esse est percipi*. Bo też i nie zmysłowe postrzeganie jest, w myśl komunikacyjnego konstruktywizmu, najważniejszym z czynników budujących ludzką rzeczywi-

---

<sup>2</sup> Określenia tego używam przy pełnej świadomości jego Heideggerowskich inspiracji, konotacji i konsekwencji, jakie pociąga za sobą jego zastosowanie. Tym niemniej stanowisko Heideggera, w tym i jego rozumienie narzędziowości, odgrywa w tej pracy rolę ważną, chociaż nie dominującą.

stość<sup>3</sup>. Mówiąc o świecie, nie będę więc miał na uwadze metafizycznego „świata w sobie”, świata jako samoistnego, ontologicznie obiektywnego bytu wypełnionego przez „nagie fakty”. Jeśli przyjąć, że świat jest miejscem, w którym zamieszkuje człowiek – a przy tym, jak mówi Heidegger, język jest miejscem zamieszkiwania bytu – to do owego świata-domu człowiek nie wprowadza się, by użyć metafory, jako do skończonego, gotowego, już czekającego nań. Przeciwnie – człowiek bytujący w świecie musi ten świat-dom dopiero zbudować, a także umeblować.

Taka wykładnia świata sprowadza się w gruncie rzeczy do analiz ludzkiego przedstawienia (wyobrażenia lub pojęcia) świata z perspektywy zbiorowości (zarówno wspólnoty, jak i społeczeństwa). Owszem, można również mówić o „obrazie świata” – szczególnie o takim obrazie świata, jaki prezentuje język. Przy czym konieczne jest tu dookreślenie „pozycji” języka wobec świata, w gruncie rzeczy spokrewnione ze stanowiskiem w tej kwestii, jakie zajmuje Gadamer. Autor *Prawdy i metody* przyjmuje pierwotnie językowy charakter ludzkiego bycia w świecie, a nawet pierwotną „językowość” samego świata. Założenie takie, aczkolwiek niebezpiecznie przyjmowane, jest bliskie prezentowanemu niniejszym punktowi widzenia. Będzie bowiem mowa o świecie, o wyobrażeniu i pojęciu świata skonstruowanego, jednak nie skonstruowanego w jakiś dowolny, przypadkowy sposób, ale skonstruowanego, ukonstytuowanego we wspólnotowych procesach komunikacji językowej<sup>4</sup>. Jak powiada Gadamer,

Niewątpliwie wychowani w określonej tradycji językowej i kulturalnej widzą świat inaczej niż należący do innej tradycji. Niewątpliwie następujące po sobie w dziejach historyczne „światy” różnią się od siebie nawzajem i od dzisiejszego świata. Wszelako w każdej tradycji prezentuje się zawsze świat ludzki, tj. językowo ukonstytuowany. Jako językowo ukonstytuowany, każdy taki świat jest sam z siebie otwarty na każde możliwe wejście i tym samym na każde rozszerzenie własnego obrazu świata, a odpowiednio do tego jest dostępny dla innych<sup>5</sup>.

Jak jednak taki postulat „ukonstytuowanego językowo” (czy komunikacyjnie) świata społeczno-kulturowego ma się do pojęcia „świata w sobie”, istniejącego jakoby niezależnie od całokształtu komunikacyjnej i kulturowej (kulturotwórczej) aktywności człowieka? Co oznacza potencjalny relatywizm, ewokowany przez dotychczasowe wstępne ustalenia? Zapewne nie jest to, jak uważa również Gada-

---

<sup>3</sup> Aczkolwiek niektórzy reprezentanci konstruktywizmu zorientowanego poznawczo, np. Ernst von Glasersfeld, przyjmują właśnie coś takiego.

<sup>4</sup> Przy czym, dla jasności, trzeba również dodać, że nie sposób jednak odrzucić możliwości, iż ludzkie przedstawienie świata jest konstruowane także w procesach innych niż komunikacyjne – jednak w tej pracy świadomie koncentruję się właśnie na takich zjawiskach, mowa jest zatem o świecie jako ukonstytuowanym, skonstruowanym językowo, jako będącym wynikiem działalności komunikacyjnych podejmowanych przez zbiorowości.

<sup>5</sup> H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, tłum. B. Baran, Warszawa 2004, s. 601.

mer, relatywizm polegający na względności „językowego obrysu świata” wobec obiektywnego „świata w sobie”:

Takie obrazy świata – pisze autor *Prawdy i Metody* – nie są relatywne w tym sensie, że można by im przeciwstawić „świat w sobie”, tak jakby odpowiedni widok z pewnego możliwego stanowiska poza ludzko-językowym światem mógł uchwycić ów świat i jego bycie w sobie. (...) Rozmaitość takich światoooglądów nie oznacza relatywizacji „świata”. Raczej to, czym sam świat jest, nie różni się od obrazów, w postaci których się on prezentuje<sup>6</sup>.

Pluralizm, jako cecha świata, o jakim będzie mowa, nie oznacza więc relatywizmu w prostym sensie. Oznacza tyle, że konstruowany językowo świat nie jest „jednym” (jedynym) światem – ale raczej że mamy do czynienia z wieloma różnymi, w istocie równorzędnymi, równoważnymi, równoprawnymi „światami”, światoooglądami uwarunkowanymi językowo, komunikacyjnie.

Ustalamy więc, że językowe uwarunkowanie naszego doświadczenia świata nie oznacza żadnej wyłączności perspektywy; jeśli przez wkraczanie w obce światy językowe przewyższamy uprzedzenia i ograniczenia naszego wcześniejszego doświadczenia świata, to nie oznacza to wcale, że opuszczamy i negujemy własny świat. Jako podróżnicy wracamy do domu z nowymi doświadczeniami. Jako emigranci wszelako, którzy już nie wracają, nie możemy zupełnie zapomnieć,

pisze Gadamer<sup>7</sup>. Mówiąc o świecie – o świecie konstruowanym – będę miał więc na uwadze świat społeczno-kulturowy, pokrywający się z wyobrażeniem i/lub pojęciem świata z perspektywy danej wspólnoty. Jest to świat ludzki – wyznaczany przez zbiorowe doświadczenie (a nie, o czym będzie mowa później, przez doświadczenie tylko *jednostki*), świat, który nie jest zastany, „z góry dany” człowiekowi, ale który jest raczej pewnym *przedsięwzięciem*, przed jakim staje określona wspólnota. Peter Berger i Thomas Luckmann ujęli to następująco:

Spółeczeństwo jest wytworem ludzkim. Spółeczeństwo jest rzeczywistością obiektywną. Człowiek jest wytworem społecznym<sup>8</sup>.

Staram się tym samym odżegnywać od (naiwnego, choć nie tylko naiwnego) realizmu, w tym również od krytykowanego przez np. Hilarego Putnama „Realizmu przez duże R”, a także od realizmu ontologicznego czy metafizycznego w np. Platónskim sensie. Przyjmuję zamiast tego stanowisko inspirowane i wyływające

<sup>6</sup> Tamże, s. 601-602.

<sup>7</sup> Tamże, s. 602-603.

<sup>8</sup> P. Berger, Th. Luckmann, *Spółeczne tworzenie rzeczywistości*, tłum. J. Niżnik, Warszawa 1983, s. 106.



z neokantowskiego odrzucenia „rzeczy w sobie” (*Ding an sich*), którego radykalną postacią jest Cassirerowska filozofia form symbolicznych oraz, już na gruncie innej tradycji filozoficznej, proponowany przez Nelsona Goodmana „irrealizm”. W podobnym tonie wypowiada się w tej kwestii z pozycji socjologii wiedzy Alfred Schuetz:

Nasza wiedza o świecie, tak potoczna, jak i naukowa, zawiera konstrukty, to znaczy zbiory abstrakcji, generalizacji, formalizacji, idealizacji specyficznych dla poszczególnych poziomów organizacji myślenia. Ściśle mówiąc, nie istnieją nagie fakty. Wszystkie fakty są zawsze już faktami wyselekcjonowanymi z kontekstu wszechświata przez aktywność naszego umysłu. Fakty są zatem zawsze zinterpretowanymi faktami (...)<sup>9</sup>.

Przy tej okazji warto dodać, że analizowany tu typ konstruktywizmu jest stanowiskiem, które w sporze z realizmem staje nie tyle po stronie antyrealizmu jako jego prosty zamiennik (jeśli brać po uwagę spór realizmu z antyrealizmem toczący się we współczesnej filozofii nauki), ale raczej po stronie Goodmanowskiego „irrealizmu”. Sprawa ta wyda się zapewne bardziej jasna, kiedy w kolejnych rozdziałach przejdę do omówienia przyjmowanej tu wykładni pojęcia obiektywności i rzeczywistości – okaże się wówczas, że komunikacyjny konstruktywizm zakłada istnienie „realnego, obiektywnego” świata, ale tylko o tyle, o ile przez „istnienie realne/obiektywne” rozumie się istnienie realne *kulturowo*, a przez obiektywność – *intersubiektywność*. Można więc mówić tu w pewnym sensie o (językowym) uprzedmiotowieniu, ale bez konieczności założenia realnego ontologicznie istnienia tego, co uprzedmiotawiane<sup>10</sup>. Nie ma więc najmniejszej potrzeby rezygnować z kategorii *obiektywnego, realnego* istnienia, ale interpretacja treści tych pojęć uwzględnia z całą mocą przekształcenia, jakim podlegały i podlegają one w filozofii nowożytnej i współczesnej<sup>11</sup>.

We współczesnej humanistyce upowszechniło się przekonanie, zgodnie z którym w skład kulturowo obiektywnego świata ludzkiego wchodzi tylko to, co może zostać intersubiektywnie zakomunikowane. W tym sensie, mówiąc krótko – „Nie ma bytu tam, gdzie brakuje słowa”<sup>12</sup>. Można też, trawestując słynne stwierdzenie Hegla, powiedzieć, że to, co językowe (komunikowalne), jest rzeczywiste,

---

<sup>9</sup> A. Schuetz, *Potoczna i naukowa interpretacja ludzkiego działania*, tłum. D. Lachowska, w: E. Mokrzycki, (red.) *Kryzys i schizma. Antyscjentystyczne tendencje w socjologii współczesnej*, Warszawa 1984, s. 139.

<sup>10</sup> Patrz: A. Pałubicka, *Myślenie w perspektywie poręczności a pojęciowa konstrukcja świata*, Bydgoszcz 2006, s. 11: „Kiedy mowa o realistycznym uprzedmiotowieniu, czy to w sensie naiwnym, czy też w którymś z sensów filozoficznych, ma się na względzie sytuację polegającą na tym, iż żywione przez siebie przekonania uznaje się za prawdziwe, w znaczeniu: adekwatnie opisujące przedkulturowo, nieustępliwie istniejące stany rzeczy”.

<sup>11</sup> Zagadnieniu temu poświęcam więcej miejsca w rozdziale 1 (Człowiek i kultura) II części tej pracy.

<sup>12</sup> Patrz: M. Heidegger, *Istota mowy*, w: tegoż *W drodze do języka*, tłum. K. Mizera, Kraków 2000.

a to, co rzeczywiste, jest językowe (komunikowalne)<sup>13</sup>. Podobne stwierdzenie wyraża Anna Pałubicka w pracy *Narzędzie i rzecz w interpretacji kulturoznawczej*:

W odniesieniu do kamieni i gór twierdzą, że jeśli w danej kulturze nie używa się pojęcia kamienia czy góry (nie istnieją odpowiednie słowa je nazywające) oraz podmioty ludzkie do niczego nie używają tych tworów natury (...), to one nie mają dla nich kulturowo-realnego istnienia, które tu rozważam<sup>14</sup>.

Przez świat nie rozumie się tu zbioru stanów rzeczy, z których jedne istnieją w świadomości ludzkiej jako opisywalne i intersubiektywnie komunikowalne, podczas gdy inne pozostają niejako poza granicami języka. Jeśli więc świat ma jakieś granice, to jego granice – zgodnie z poglądem Wittgensteina – pokrywają się z granicami języka.

Co w takim razie zrobić z postulatem „rzeczy w sobie”, „nagich faktów”? Można, idąc tropem Kanta, przyjąć, że jakkolwiek zapewne takie istnieją, to jednak pozostają trwale niepoznawalne (i niewyraźalne), a zatem – *ignoramus et ignoramibus*. Jednak, poczynając już od Karla L. Reinholda i Salomona Maimona, przez neokantystów marburskich, Paula Natorpa, Hermanna Cohena, Ernsta Cassirera i wielu innych po-kantowskich filozofów, wielokrotnie wykazywano, że utrzymywanie takiego postulatu jest dyskusyjne albo po prostu zbędne – zwłaszcza kiedy rozważania dotyczą ludzkiego świata społeczno-kulturowego, jak ma to miejsce w filozofii kultury i form symbolicznych Cassirera (a także w niniejszym prowadzonych wywodach). Z tego względu zarówno przyjmowanie w duchu (naiwnego i nie tylko naiwnego) realizmu obiektywnego istnienia przed/poza-językowych, przed/poza-kulturowych „obszarów” świata, jak również zajmowanie w tej kwestii stanowiska agnostycznego, uznać należy za założenia przeciwstawne konstruktywistycznym i jako takie poddawane tu (*notabene* konstruktyw(istycznej) krytyce. W tym duchu wypowiada się np. Ernst von Glasersfeld:

Realisci wierzą, że ich konstrukty są replikami niezależnie od nich istniejących struktur, podczas gdy konstruktywiści pozostają świadomi roli doświadczającego podmiotu jako źródła wszystkich takich struktur (...) Dla konstruktywisty nie ma żadnych struktur innych niż te, które podmiot wiedzy konstruuje poprzez własną działalność, polegającą na koordynowaniu ze sobą elementów doświadczenia<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> Patrz: interpretacje filozofii Hegłowskiej w stanowiskach heglistów, takich jak Josef Simon, Theodor Bodammer, Sumio Deguchi, Angel Bankom; na ten temat również: M. Wendland, *Problem języka w filozofii G.W.F. Hegla*, w: *Symbolae Europaeae* (2), Koszalin 2007; M. Wendland, *Jaką funkcję pełni język w systemie filozoficznym G.W.F. Hegla?*, w: „Słupskie Studia Filozoficzne”, Słupsk 2011.

<sup>14</sup> A. Pałubicka, *Narzędzie i rzecz w interpretacji kulturoznawczej w kontekście idei filozoficznych Martina Heideggera*, w: (red.) N. Leśniewski, *Heidegger w kontekstach*, Bydgoszcz 2007, s. 123.

<sup>15</sup> E. von Glasersfeld, *Cognition, Construction of Knowledge, and Teaching*, „Synthese” 1989, nr 80/1, s. 104 (tłumaczenie moje – M.W.).

Z powyższych uwag wynika, że mowa będzie o pojęciu świata jako ukonstytuowanego, skonstruowanego językowo; stosowane jest przy tym określenie „konstruktywizm komunikacyjny”. Niezbędne wydaje się również możliwe wyraźne określenie, w jaki sposób rozumiany będzie tutaj język i w jakiej relacji pozostają wobec siebie pojęcia „języka” i „komunikacji”. Wyżej znalazło się kilka wprowadzających spostrzeżeń oraz założeń odnośnie do proponowanej tu interpretacji pojęcia świata, natomiast teraz pora na kilka uwag dotyczących przyjmowanej w pracy wykładni języka. Jednakże mniej owych uwag dotyczy tego, o czym mowa będzie dalej – więcej z nich skupia się raczej na wyraźnym określeniu wszystkiego, o czym mowy *nie będzie*; wszystkiego, co będzie pozostawało poza obszarem dalszych rozważań.

A dokładniej – postaram się wskazać, jakie rozumienie języka nie będzie tu rozpatrywane (względnie, jakie będzie rozpatrywane tylko drugoplanowo).

Wśród wielu filozoficznych i językoznawczych, a także logicznych wykładni tego, czym jest język (a także tego, w jaki sposób język „dotyka” świata, jakie są części, elementy (struktura) języka, jakie są jego funkcje itd.), jest wiele takich, które w rozważaniach nad komunikacyjnym konstruktywizmem nie będą – świadomie – brane przeze mnie pod uwagę.

Zresztą na pierwszy rzut oka widać, że nie przyjęto tu sformułowania „konstruktywizm *językowy*” (względnie: lingwistyczny”), ale „konstruktywizm *komunikacyjny*”, co, być może na razie tylko intuicyjnie, wskazuje, jaki rodzaj myślenia o języku (i komunikowaniu) stanowi punkt odniesienia dla tej rozprawy. Takie a nie inne rozumienie języka, przyjęcie jednej, a wyłączenie innej jego wykładni, będzie miało zresztą istotny, nawet decydujący wpływ na kształt późniejszych wniosków i ustaleń.

Wydaje się więc, że przed przystąpieniem do rozważań nad hipotezą konstruowania świata za pośrednictwem komunikacji językowej, wypada ustalić, co rozumie się tu przez sam język, a także – jakie rozumienie języka nie będzie brane w tym wypadku pod uwagę.

Mówiąc najogólniej – *język* rozumiany tu będzie w taki sposób, w jaki ujmują go językoznawcy i logicy, a więc jako słownik plus system reguł semantycznych i syntaktycznych, a także reguł fonetycznych, czyli również tak, jak ujmują go np. Jerzy Kmita:

Jako dziedzina kultury język składa się z reguł składniowych i semantycznych, pomijając dla prostoty (...) reguły fonetyczne czy reguły pisemnej notacji<sup>16</sup>,

lub Jolanta Zdybel:

---

<sup>16</sup> J. Kmita, *Jak słowa łączą się ze światem. Studium krytyczne neopragmatyzmu*, Poznań 1998, s. 83.

Język współtworzą: a) słownik – zbiór znaków prostych; b) gramatyka (fonetyka, fleksja, słowotwórstwo, składnia) – zbiór zasad i reguł precyzujących sposób konstruowania znaków złożonych ze znaków prostych; c) dyrektywy znaczeniowe określające właściwe użycie znaków (...); d) wzajemne relacje między znakami w ramach danego systemu (...), jak również przyporządkowanie danym znakom konkretnego znaczenia (...) i sensu<sup>17</sup>.

Można zauważyć, że jest to język, o którym Donald Davidson powiada, że takowy nie istnieje. Z punktu widzenia przyjmowanego w tej rozprawie nie wynika jednak, że tak (jak powyżej) rozumiany język nie istnieje – staram się w tym względzie polemizować z Davidsonem. Jednak właśnie w ten sposób ujmowany język *nie* będzie przedmiotem głębszych analiz – z tego względu, iż *nie jest* funkcją powyżej określanego języka konstruowanie świata. Zadanie to należy do komunikacji, która – posługując się uproszczeniem metaforycznym – ma się do języka tak, jak czynność posługiwania się jakimś narzędziem do instrukcji obsługi tego narzędzia. Jakkolwiek więc – wbrew postulatowi Davidsona – język w klasycznym ujęciu logiki i językoznawstwa jest w ramach tej pracy brany pod uwagę, to nie odgrywa w niej pierwszoplanowej roli, ustępując miejsca pojęciu komunikacji.

Trzeba jednakże podkreślić, że tylko w cytowanych wyżej propozycjach rozumienia języka zawarte są przynajmniej trzy, bardzo ważne, przesłanki; dwie z nich odnajdujemy w wykładni Jerzego Kmity. Powiada on, po pierwsze, iż język jest

dziedziną kultury. Oczywiście język danej społeczności, założywszy, iż społeczność ta dysponuje już nim w skali powszechnej, stanowi jedną z dziedzin kultury, i to kluczowych – zarówno dla danej kultury, jak i dla badań nad nią<sup>18</sup>;

Janusz Anusiewicz ujmuje język podobnie:

język jest składnikiem kultury, a równocześnie kultura zawarta jest w języku, daje się poznawać poprzez język. Język jest nie tylko jej częścią, jej narzędziem, lecz także kodyfikatorem<sup>19</sup>.

Badanie języka w ścisłym związku z kulturą oraz kultury w ścisłym związku z językiem ma zresztą długą tradycję – poczynając od (mających dla tej pracy kluczowe znaczenie) ustaleń Cassirera, przez projekt Claude'a Levi-Straussa, dla którego

język jest zasadniczym instrumentem, uprzywilejowanym środkiem, dzięki któremu przyswajamy kulturę naszej grupy. (...) Jeśli chcemy zrozumieć, czym jest sztuka, reli-

<sup>17</sup> J. Zdybel, *Mała encyklopedia filozofii*, Bydgoszcz 1996, s. 233.

<sup>18</sup> J. Kmita, *Jak słowa łączą się ze światem*, s. 83.

<sup>19</sup> J. Anusiewicz, *Kulturowa teoria języka. Zarys problematyki*, w: *Język a kultura* t. I, Wrocław 1991, s.11.

gia, prawo a może nawet i kuchnia lub zasady uprzejmości, należy je rozumieć jako kody utworzone przez artykulację znaków, według modelu lingwistycznego porozumiewania się<sup>20</sup>,

a kończąc na licznych interesujących propozycjach polskich lingwistów, kulturoznawców i filozofów, jak np. Anna Wierzbicka, Janusz Anusiewicz, Tadeusz Milewski, Jerzy Bartmiński, oraz wielu innych.

Drugą przesłanką zawartą w przywołanym ujęciu Jerzego Kmity, która bezpośrednio łączy się z traktowaniem języka jako części (kluczowej części) kultury, jest przekonanie o jego normatywno-dyrektywalnym charakterze. Według Kmity składające się na język reguły semantyczne, składniowe (i fonetyczne)

występują bądź w postaci norm (np. „Pełna wypowiedź powinna składać się z jednego przynajmniej zdania”), bądź w postaci dyrektyw (np. „Aby uzyskać zdanie, niezbędne jest takie to a takie zestawienie podmiotowej grupy wyrazów z orzeczeniową grupą wyrazów”). Tak więc formułowanie hipotez dotyczących języka danej społeczności związane jest ściśle z interpretacją humanistyczną rekonstruującą językowe normy i dyrektywy kulturowe danej społeczności<sup>21</sup>.

Do teorii kultury w postaci Kmitowskiej koncepcji społeczno-regulacyjnej powrócę później.

Trzecią przesłanką – dość oczywistą, uwzględnianą w większości zarówno filozoficznych, językoznawczych, jak i logicznych teorii języka, jest podkreślenie funkcji *znaków* językowych; np. Janina Buczkowska pisze, iż

fakt, że język jest systemem znaków, stanowi punkt wyjścia większości współczesnych rozważań dotyczących języka. Wyrażenia językowe są znakami, i to znakami szcze-gólnego rodzaju, takimi, które odnoszą się do reprezentowanych przez siebie treści na podstawie ogólnie przyjętej konwencji. Poznanie natury języka domaga się więc wyjaśnienia struktury i funkcji znaku językowego, odwoływać się zatem powinno do ogólnej teorii znaku<sup>22</sup>.

Odwołując się do przesłanek zawartych w tych przykładowych propozycjach rozumienia języka, można przyjmować, że język we wszystkich swoich najważniejszych funkcjach (komunikacyjnej, poznawczej, deskryptywnej, performatywnej itd.) opiera się na znakach, na ustalaniu zasad relacji międzyznakowych (syntaktyka), zasad relacji znaczeniowych między znakami a ich odniesieniami przedmiotowymi/znaczeniami (semantyka) oraz relacji pomiędzy znakami

<sup>20</sup> R. Charbonnier, *Rozmowy z C. Levi-Straussem*, Warszawa 1968, s. 142-144.

<sup>21</sup> J. Kmita, *Jak słowa łączą się ze światem*, s. 83-84.

<sup>22</sup> J. Buczkowska, *Systemowe rozumienie języka*, Warszawa 2002, s. 15.

a użytkownikami znaków (pragmatyka) i że jest fenomenem nierozzerwalnie związanym z kulturą.

Jak już wspomniałem, język jako system reguł semantycznych, składniowych i fonetycznych, mających charakter normatywno-dyrektywalny, język nierozzerwalnie uwikłany w kulturę i opierający się na relacjach semiotycznych – nie będzie jednak bezpośrednim przedmiotem rozważań. Można również powiedzieć, że w przyjmowanej tu wersji konstruktywizmu to nie język stanowi czynnik konstruowania kulturowo-objektywnego świata. Język jako zbiór reguł opisujących relacje znakowe i sposoby posługiwania się nimi, raczej utrwała i przechowuje zasady regulujące międzyludzką komunikację oraz jej wytwory. I w myśl założeń, jakie są tu przyjmowane, to właśnie w realizacji działań komunikacyjnych dochodzi do konstruowania rzeczywistości kulturowej. Raz uzgodnione reguły porozumiewania się, nadającego status istnienia objektywnego świata bądź elementom świata, gdzie warunkiem porozumienia jest intersubiektywna komunikowalność, utrwalane, przechowywane, rozpowszechniane są w strukturach językowych i poprzez nie. Rozwiązanie o takiej postaci stanowi próbę wybrnięcia z problemów, jakie rodzi m.in. nominalizm lingwistyczny Davidsona. O ile można się z nim zgodzić, że międzyludzka komunikacja ma charakter do pewnego stopnia „przygodny”, realizujący się w konkretnych, poszczególnych aktach mowy (roz-mowy), o tyle Davidsonowskie *passing theories* (porównywane przez Jerzego Kmitę do muszek jętek jednodniówek<sup>23</sup>) można zastąpić bardziej trwałymi (choć nie niezmiennymi, nie „skamieniałymi”) regułami językowymi, określającymi zasady gry, jaką jest symboliczna interakcja komunikacyjna.

Przechodząc natomiast na obszar problemu tzw. obrazu rzeczywistości (czyli koncepcji „językowego obrazu świata”, omawianej bardziej szczegółowo w rozdziale 3 części pierwszej), powiedziałbym, że o ile w procesach interakcji komunikacyjnych zachodzą procesy konstruowania objektywnego kulturowo świata (lub również kulturowo objektywnych jego elementów – stanów rzeczy, faktów – jak to określa Goodman: arte-faktów<sup>24</sup>, a także wydarzeń, procesów itd.) i są to procesy mające głównie pragmatyczny (praktyczny), a także performatywny charakter, o tyle w języku dochodzi do zbudowania już nie tyle samego świata, co jego opisu (adekwatnego lub nie, prawdziwego lub nie, mającego praktyczne, np. technologiczne konsekwencje lub takowych nieposiadającego). Uogólniając: język zawiera reguły realizowane w komunikacji, w mówieniu (w mowie, w roz-mowie) oraz kreśli (co ma również najzupełniej konstruktywistyczny charakter) opis, deskrypcję świata, który zostaje (uprzednio) skonstruowany w – regulowanych językowo – aktach komunikacji, w mowie, w roz-mowie. Nieprzypadkowo swoista „kolistość” tego schematu może konotować koło hermeneutyczne. Nie ma rzeczy tam, gdzie nie ma *słowa* – powiemy za Heideggerem –

<sup>23</sup> J. Kmita, *Wymykanie się uniwersaliom*, Warszawa 2000, s. 59.

<sup>24</sup> Patrz: N. Goodman, *Jak tworzymy świat*, tłum. M. Szczubiałka, Warszawa 1997.

słowa użytego w akcie symbolicznej interakcji. Słowo powołuje rzecz do obiektywnego (czyli – intersubiektywnego) istnienia, nie czyni tego jednak w sposób zupełnie dowolny, przypadkowy – nie ma bowiem czegoś takiego, jak język prywatny (w takim sensie, w jakim jego istnienie podważał Ludwig Wittgenstein). Słowo powołuje rzecz do istnienia w obszarze rzeczywistości społecznej zgodnie z językowo-kulturowymi, respektowanymi, a przynajmniej akceptowanymi regułami.

Na koniec tego wstępnego podrozdziału warto nadmienić, że konstruktywistyczny charakter prowadzonych tu rozważań będzie obejmował w wymiarze teoretycznym również niektóre znaczące ustalenia przyjmowane w ramach sporu między opozycyjnymi wykładniami języka rozpatrywanego w stosunku do – szeroko w tym akurat kontekście rozumianego – świata. Spór ów, którego echa powracać będą w tej rozprawie jeszcze kilka razy, dotyczy ujmowania języka albo jako „zwierciadła” rzeczywistości, albo jako „narzędzia”, za pośrednictwem którego rzeczywistość jest konstytuowana lub nawet konstruowana. Można też powiedzieć, że spór dotyczy statusu aktywistycznego<sup>25</sup> rozumienia języka.

Język nie jest zwykłą transpozycją (...) myśli w formę słowną, posiada on o wiele bardziej istotny wkład w jej pierwotne tworzenie. Nie jest on jedynie zewnętrznym odzwierciedleniem wewnętrznego ruchu myśli, lecz stanowi zasadniczy motyw, jest dla niej jednym z najważniejszych impulsów i przyczyn ruchu. Idea nie istnieje przed językiem; staje się ona w języku i poprzez język<sup>26</sup>.

Innymi słowy, w dalszych wywodach dominować będzie wykładnia języka spokrewniona z ujęciem Cassirerowskimi jak również z neohumboldtowską tradycją językoznawczą, identyfikowaną przez Bolesława Andrzejewskiego jako aktywistyczne koncepcje języka.

## 2. Najważniejsze odmiany konstruktywizmu i spór o jego genezę

Oba wcześniej wstępnie zarysowane pojęcia – świat i język – są ujmowane w tej rozprawie na gruncie ogólnej perspektywy konstruktywistycznej. Kiedy mowa o *konstruktywizmie komunikacyjnym*, chodzi o szczególną, specyficzną postać konstruktywizmu w ogóle – i znów, przed rozwinięciem właściwego toku rozważań, kilka słów należy poświęcić samemu konstruktywizmowi, aby zarazem okre-

<sup>25</sup> Patrz: B. Andrzejewski, *Aktywistyczne koncepcje języka a rzeczywistość pozajęzykowa*, w: *Poznańskie studia z filozofii nauki*, nr 10, Poznań 1984.

<sup>26</sup> E. Cassirer, *Język i budowa świata przedmiotowego*, w: tegoż, *Symbol i język*, tłum. B. Andrzejewski, Poznań 2004, s. 103.



ślić, jaki jest szeroki kontekst filozoficzny, jaka jest teoretyczna płaszczyzna, na której spotyka się w tym wypadku pojęcie świata z pojęciem języka, a jednocześnie ustalić, jakie poszczególne wersje konstruktywizmu będą brane pod uwagę, a jakie pozostaną poza zakresem bieżących analiz.

Na początku trzeba wskazać i scharakteryzować podstawowe odmiany stanowisk określanych mianem konstruktywistycznych i wyodrębnić możliwie wyraźnie te ujęcia, które będą dalej brane pod uwagę. W podrozdziale tym omówiona więc zostanie ogólna postać konstruktywizmu, jego geneza oraz najważniejsze odmiany. Te spośród nich, które stanowią przedmiot dalszych rozważań, będą bardziej szczegółowo zaprezentowane w kolejnym podrozdziale.

Konstruktywizm nie jest jednolitym, spójnym stanowiskiem na gruncie nauk społecznych i humanistycznych:

Społeczny konstruktywizm w swym dotychczasowym rozwoju nie stanowi zwartej i jednolitej struktury, a jego metody badawcze, założenia poznawcze oraz poglądy przejawiają się w różnych formach i wersjach. Nie obowiązuje w nim żadna ujednoczona epistemologia, a nawet można dostrzec u społecznych konstruktywistów pewien chaos pojęciowy i klasyfikacyjny. Trudno znaleźć jeden ogólny, doskonale czytelny i przewodni komponent, zasadniczą myśl, która łączyłaby poszczególne odłamy konstruktywizmu odnoszące się faktycznie do wielu dziedzin wiedzy i poznania, do złożonej sieci wątków poznawczych, niezbędnych do kształtowania tego nurtu<sup>27</sup>.

Należałoby więc mówić raczej o ogólnej *perspektywie konstruktywistycznej*, która obecna jest w filozofii, socjologii, psychologii, matematyce itd., przy czym w odniesieniu do poszczególnych dziedzin wiedzy (lub konkretnych stanowisk w ich ramach) przybiera zróżnicowane postaci. Sądzę, że da się jednak wskazać pewien „wspólny mianownik” dla poszczególnych wersji konstruktywizmu. Na przykład Ernst von Glasersfeld – chociaż reprezentujący konkretną, „radykalną” odmianę konstruktywizmu – wielokrotnie formułował w swoich pismach tezy obowiązujące nie tylko w odniesieniu do jego własnego stanowiska, ale do wszystkich odmian konstruktywizmu. W pracy z 1995 roku pisał, że

z pomocą Piagetowskiej teorii rozwoju poznawczego, konstruktywizm formułuje swoje podstawowe zasady:

1. (a) Wiedza nie jest przyjmowana [przez podmiot pasywnie], ani za pośrednictwem zmysłów, ani poprzez komunikowanie. (b) Wiedza jest aktywnie budowana przez myślący podmiot.
2. (a) Funkcje procesów poznawczych mają charakter adaptacyjny, również w biologicznym sensie tego słowa służą przystosowywaniu lub przekształcaniu się [podmiotu].

---

<sup>27</sup> E. Piotrowska, *Społeczny konstruktywizm a matematyka*, Poznań 2008, s. 42.



(b) Poznanie polega na organizowaniu podmiotowego świata doświadczonego, a nie na odnoszeniu się do ontologicznie obiektywnej rzeczywistości<sup>28</sup>.

Nieco wcześniej von Glasersfeld podał również siedem tez, obowiązujących dla całej perspektywy konstruktywistycznej:

1. Wiedza nie reprezentuje świata. 2. Radykalny konstruktywizm w żadnym razie nie zaprzecza istnieniu rzeczywistości. 3. Nie ma powodu, aby utrzymywać istnienie bytów niezależnych od postrzegania. 4. Ludzka wiedza jest ludzką konstrukcją. 5. Wiedza może być tylko skuteczna, ale nie prawdziwa. 6. Żaden rodzaj wiedzy nie ma charakteru wyjątkowości, zawsze możliwe jest rozwiązanie alternatywne. 7. Radykalny konstruktywizm jest – zgodnie z powyższym – również tylko jednym z rozwiązań zagadnień teoriopoznawczych, którego wartość musi zostać wykazana w praktyce<sup>29</sup>.

Uogólniając powyższe twierdzenia można powiedzieć, że „wspólnym mianownikiem” odmian konstruktywizmu jest założenie, zgodnie z którym wiedza o świecie (również wiedza naukowa) jest *konstruowana* (a nie „odkrywana”) przez człowieka, bądź też sama rzeczywistość społeczno-kulturowa jest konstruowana przez ludzi. W swojej charakterystyce konstruktywizmu Olga Amsterdamka stwierdza, że

(...) terminem konstruktywizm określa się dzisiaj wszystkie te podejścia w socjologii wiedzy naukowej, które badają rozwój nauki jako rezultat działalności społecznej i nie zakładają, że wiedza naukowa jest odzwierciedleniem niezależnej rzeczywistości lub też wynikiem stosowania historycznie niezmiennych reguł postępowania badawczego<sup>30</sup>.

Sformułowanie podane przez Amsterdamską odnosi się do tego, co w swojej pracy określam mianem „słabszej” (umiarkowanej) postaci ogólnej perspektywy konstruktywistycznej. Można również wziąć pod uwagę możliwość konstruowania wiedzy nie tylko naukowej, ale wszelkiej wiedzy ludzkiej (a możliwość taką przyjmują na gruncie socjologii wiedzy m.in. Alfred Schutz czy Andrzej Zybortowicz):

---

<sup>28</sup> E. von Glasersfeld, *Die Wurzeln des 'Radikalen' Konstruktivismus*, w: H. Fischer (red.), *Die Wirklichkeit des Konstruktivismus. Zur Auseinandersetzung um ein neues Paradigma*, Heidelberg 1995, s. 96 (tłumaczenie moje – M.W.).

<sup>29</sup> E. von Glasersfeld, *Die Unterscheidung des Beobachters: Versuch einer Auslegung*, w: V. Riegas, Ch. Vetter (red.), *Zur Biologie der Kognition*, Frankfurt am Main, 1990, s. 281 (tłumaczenie moje – M.W.).

<sup>30</sup> O. Amsterdamka, *Odmiany konstruktywizmu w socjologii nauki*, w: J. Niżnik (red.), *Pogranicza epistemologii*, Warszawa 1992, s. 137.

Dla OMP wiedza jest efektem relacji podmiot-przedmiot; kształt wiedzy wyznaczony jest przez świat, do którego ją odnosimy. Według KMP wiedza powstaje w obszarze relacji międzyludzkich; jest produktem serii interakcji społecznych (...) KMP podkreśla, że świat poza-kulturowy, poza-społeczny odgrywa niewielką (w niektórych wersjach konstrukttywizmu wręcz żadną) rolę w procesie konstrukcji wiedzy<sup>31</sup>.

Natomiast „silna” postać konstrukttywizmu uwzględnia również konstruowanie świata, w którym bytuje człowiek.

Odróżnienie między konstrukttywizmem „umiarkowanym” a „radykalnym” może okazać się jednak dość kłopotliwe i wprowadzić dodatkowy zamęt terminologiczny, ponieważ niektórzy przedstawiciele konstrukttywizmu używają określenia „konstrukttywizm radykalny” w odniesieniu do tezy o konstruowaniu wiedzy o świecie (czyni tak np. von Glasersfeld). Dlatego nie będę używać tego terminu (radykalny konstrukttywizm), ale konsekwentnie przez „słabszą” wersję konstrukttywizmu będę rozumiał wszystkie te jego odmiany, które przyjmują możliwość konstruowania wiedzy (w tym i stanowisko von Glasersfelda), podczas gdy stanowiska, zgodnie z którym przedmiotem konstruowania jest również rzeczywistość społeczna, określać będę konsekwentnie mianem „silnej” wersji konstrukttywizmu.

Kolejne różnice między poszczególnymi wersjami konstrukttywizmu wynikają ze sporu wokół genezy samego tego stanowiska: część badaczy wywodzi je od Kanta, podczas gdy inni upatrują początków konstrukttywizmu dopiero w latach siedemdziesiątych XX wieku. Różnice dotyczą także tego, na gruncie jakich nauk (czy stanowisk filozoficznych) uformowała się perspektywa konstrukttywistyczna: czy jej podłoże stanowi neokantyzm, czy raczej neurofizjologia. Do tego zagadnienia jeszcze wrócę.

Nie porywając się na dokonanie szczegółowej, kompletnej i wyczerpującej klasyfikacji wszystkich odmian perspektywy konstrukttywistycznej – które to zadanie zdecydowanie wykraczałoby poza ramy teoretyczne bieżących rozważań<sup>32</sup> – można, bardzo pobieżnie, wskazać następujące najważniejsze odmiany perspektywy konstrukttywistycznej: 1) społeczny konstrukttywizm (*social constructivism*), 2) konstrukttywizm poznawczy (zorientowany poznawczo) (*cognitive constructivism*), oraz 3) konstrukttywizm epistemologiczny (metodologiczny)<sup>33</sup>.

---

<sup>31</sup> A. Zybortowicz, *Przemoc i poznanie. Studium z nieklasycznej socjologii wiedzy*, Toruń 1995, s. 60. Zybortowicz posługuje się określeniami: obiektywistyczny model poznania (OMP) oraz konstrukttywistyczny model poznania (KMP).

<sup>32</sup> W literaturze polskiej najbardziej wyczerpujące przeglądy odmian konstrukttywizmu znajdzie Czytelnik przede wszystkim w pracach: O. Amsterdamskiej, *Odmiany konstrukttywizmu w socjologii nauki*, w: J. Niżnik (red.), *Pogranicza epistemologii*, Warszawa, 1992; A. Zybortowicza *Przemoc i poznanie. Studium z nieklasycznej socjologii wiedzy*, Toruń 2000, oraz E. Piotrowskiej, *Społeczny konstrukttywizm a matematyka*, Poznań 2008.

<sup>33</sup> Ten ostatni omówię bardziej szczegółowo w kolejnym podrozdziale.

Gdyby jednak przyrzeć się bardziej szczegółowo znanym współcześnie stanowiskom konstruktystycznym, dostrzeżelibyśmy ich znacznie więcej. Przyjąłem, że trzy wyżej wymienione są podstawowymi odmianami ogólnej perspektywy konstruktystycznej, w których wskazać można wiele poszczególnych, mniej lub bardziej się od siebie różniących stanowisk. Dokonywano licznych prób ich klasyfikacji. Na przykład w 1992 roku Peter Janich, zdając sobie sprawę z rosnącego znaczenia, ale i z rosnącego zróżnicowania konstrukttywizmu, dokonał przeglądu i wyróżnił następujące jego formy: konstrukttywizm radykalny (*der Radikale Konstruktivismus*) von Glasersfelda (i jego współpracowników), społeczny konstrukttywizm (*Sozial-Konstruktivismus*), dodatkowo wyróżniony przez Janicha „społeczny konstrukttywizm Bergera i Luckmanna”, konstrukttywizm kognitywny (*Kognitiv-Konstruktivismus*), oraz konstrukttywizm teoriopoznawczy (epistemologiczny), czyli *Kognitionstheoretischen-Konstruktivismus*<sup>34</sup>. Pod wieloma względami ten katalog Janischa pozostał aktualny także dzisiaj.

Natomiast w roku 1993 Alexander Riegler wyróżnił następujące aspekty konstrukttywizmu: filozoficzny (epistemologiczny), cybernetyczny, psychologiczny (w tym psychiatryczny), biologiczny (kognitywny), literacki i pedagogiczny. Klasyfikacja dokonana Rieglera jest jednak dość problematyczna, ponieważ uwzględnia ona również konstrukttywizm jako kierunek w sztuce radzieckiej z lat dwudziestych XX w., poprzedzającej socrealizm (a który nie ma nic wspólnego z którąkolwiek z odmian konstrukttywizmu jako perspektywy badawczej).

Podział ten, podobnie jak żaden inny, nie jest jednak zawsze brany pod uwagę – wielu autorów pisze po prostu o „konstrukttywizmie” bez żadnych dalszych dookreśleń, podczas gdy poszczególne stanowiska przez nich formułowane bywają znacząco od siebie odmienne. Przykładowo w dwóch bardzo ważnych polskojęzycznych pracach poświęconych tematyce konstrukttywizmu, (Andrzeja Zybortowicza *Przemoc i poznanie*<sup>35</sup> oraz Michaela Fleischera *Communication design, czyli projektowanie komunikacji*<sup>36</sup>) Autorzy posługują się ogólnym terminem „konstrukttywizm”, każdy z nich jednak pozostaje na obszarze innych założeń i dyscyplin naukowych – Zybortowicz pisze o konstrukttywizmie w ramach socjologii wiedzy, a Fleischer – w obszarze nauk kognitywnych i neurofizjologii. Wywody tych Autorów, mające przecież równorzędną, bardzo wysoką wartość, najlepiej byłoby dookreślić w ten sposób, że Zybortowicza interesuje konstrukttywizm epistemologiczny (metodologiczny), a Fleischera – konstrukttywizm zorientowany poznawczo, zaś ich poszczególne stanowiska sytuują się – pomimo wszelkich różnic między nimi – w ogólnej perspektywie konstruktystycznej.

---

<sup>34</sup> P. Janich, *Die methodische Ordnung von Konstruktionen. Der Radikale Konstruktivismus aus der Sicht des Erlanger Konstruktivismus*, Frankfurt am Main 1992, s. 24.

<sup>35</sup> A. Zybortowicz, *Przemoc i poznanie. Studium z nieklasycznej socjologii wiedzy*, Toruń 1995.

<sup>36</sup> M. Fleischer, *Communication design, czyli projektowanie komunikacji*, Łódź 2010.

Problemu takiego unika np. Ewa Piotrowska, która konsekwentnie posługuje się terminem „społeczny konstruktywizm”.

Nie podejmując się rozwikłania tych zawłości podaję poniżej tylko uproszczony katalog współczesnych stanowisk konstruktywistycznych wraz z najważniejszymi ich przedstawicielami.

Wyróżnia się następujące stanowiska konstruktywistyczne:

1. radykalny konstruktywizm; reprezentowany przez von Glasersfelda oraz jego współpracowników – do najważniejszych należą biolog i cybernetyk Heinz von Foerster oraz chilijscy przedstawiciele nauk kognitywnych, Humberto Maturana i Francisco Varela, a także m.in. Peter Hejl, Olaf Dietrich, czy Siegfried Schmidt, który przenosi tezy radykalnego konstruktywizmu w obszar badań nad masowymi środkami przekazu. Stanowisko to bywa również określane przez swoich przedstawicieli jako „metakonstruktywizm” w odróżnieniu od konstruktywizmu „trywialnego” lub „umiarkowanego”;
2. konstruktywizm systemowy (operacyjny), reprezentowany przez Niklasa Luhmanna oraz jego uczniów i kontynuatorów, takich jak. Karin Knorr-Cetina czy Dirk Baecker;
3. konstruktywizm w socjologii wiedzy (zwłaszcza tzw. „mocny program socjologii wiedzy”) reprezentowany m.in. przez Bruno Latoura, Petera Bergera, Thomasa Luckmanna, czy Andrzeja Zybertowicza i Olgę Amsterdamską na gruncie polskim;
4. konstrukcjonizm Seymoura Paperta;
5. społeczny konstrukcjonizm Kennetha Gergena;
6. tzw. konstruktywizm z Erlangen (m.in. Peter Janich, Wilhelm Kamlah)
7. konstruktywizm w matematyce (m.in. Paul Ernest, Jean-Paul van Bendegem);
8. konstruktywizm w pedagogice, znany także jako „edukacyjny”, inspirowany pracami J. Piageta (m.in. Kim Beaumie, Leslie Steffe, Gordon Pask, George A. Kelly, Wesley Hoover), rozpowszechniony głównie w Stanach Zjednoczonych;
9. konstruktywizm w psychologii (Paul Watzlawick i szkoła Palo Alto);
10. konstruktywizm historyczny Josepha Margolisa.

W stosunku do powyższej listy należy zauważyć, że: (1) nie jest ona kompletna, a uwzględnia tylko najważniejsze (tj. najbardziej wpływowe) stanowiska<sup>37</sup>; (2) kolejność umieszczonych na niej stanowisk jest przypadkowa z wyjątkiem trzech

---

<sup>37</sup> Przykładowo, nie uwzględniam tutaj (wzmiankowanego wyżej) kierunku w sztuce radzieckiej zwanego konstruktywizmem, jak również np. tzw. konstruktywizmu w stosunkach międzynarodowych, aczkolwiek w propozycji Alexandra Wendta (*Społeczna teoria stosunków międzynarodowych*, Warszawa 2008) można odszukać inspiracje społecznym konstruktywizmem.

pierwszych, które są najbardziej rozpowszechnione i najczęściej dyskutowane; (3) niektóre stanowiska łączą się z innymi (co zresztą stanowi podstawę ich klasyfikacji), np. stanowiska Paperta, Gergena i Watzlawicka przenikają się i funkcjonują w psychologii, zwłaszcza rozwojowej, w teoriach uczenia się i nauczania; (4) celowo nie uwzględniłem na tej liście np. „społecznego konstruktywizmu” albo „konstruktywizmu epistemologicznego”, rezerwując te określenia dla odmian, a nie dla poszczególnych stanowisk.

Różnice pomiędzy poszczególnymi stanowiskami mogą być większe lub mniejsze, np. „cybernetyczny” konstruktywizm von Foerstera jest stosunkowo odległy od poglądów Bergera i Luckmanna, ale pomiędzy np. konstruktywizmem z Erlangen a koncepcją Luhmanna zachodzi wiele istotnych podobieństw. Łatwo zauważyć, że „podobieństwa rodzinne” pomiędzy poszczególnymi stanowiskami są mniejsze lub większe, np. konstrukcjonizm Paperta – współpracownika Piageta w Genewie – jest uszczegółowioną propozycją w ramach amerykańskiego *social constructivism*. Kim Beaulieu sankcjonuje i uzasadnia wprowadzone przez Paperta określenie „konstrukcjonizm” – w jej ujęciu konstrukcjonizm zakłada, że rzeczywistość społeczna jest wynikiem ludzkiej aktywności poznawczej, podczas gdy „klasyczny” społeczny konstruktywizm przyjmuje tylko, iż wiedza jest wytwarzana, a nie odkrywana. Można powiedzieć, że mamy w tym przypadku z rozróżnieniem wedle kryterium przedmiotowego: poglądy Paperta są bardziej radykalne względem tego, co stanowi przedmiot konstruowania. To, co Beaulieu nazywa społecznym konstruktywizmem, można uznać za „słabszą” postać ogólnej perspektywy konstruktywistycznej, podczas gdy konstrukcjonizm byłby wersją „silniejszą”. Jest to jednak tylko jedna z bardzo wielu możliwych klasyfikacji, która nie jest powszechnie przyjmowana i przestrzegana<sup>38</sup>.

Wymienione wyżej stanowiska można – jak wspomniałem wcześniej – przyporządkować do trzech głównych odmian perspektywy konstruktywistycznej. Pierwsza z nich, *społeczny konstruktywizm*, jest odmianą najczęściej przywoływaną w literaturze. Tworzy największy zbiór stanowisk i, pod pewnymi względami, poszczególne koncepcje z zakresu konstruktywizmu epistemologicznego i poznawczego bywają niekiedy zaliczane do kategorii konstruktywizmu społecznego. Istotnie, większość ich głównych założeń pokrywa się ze sobą, jednakże mając na uwadze mnogość wersji, warto zachować przynajmniej umowny podział między nimi – tym bardziej że przy wszystkich łączących je podobieństwach zachodzą również istotne różnice. Charakteryzując społeczny konstruktywizm, Ewa Piotrowska pisze, że

---

<sup>38</sup> Funkcjonowanie terminu „konstrukcjonizm” w literaturze naukowej stanowi wyrazistą ilustrację chaosu terminologicznego: według Beaulieu, konstrukcjonizmem jest stanowisko Paperta; wedle innych opracowań stosuje się je jednak wobec koncepcji Gergena, która w innych jeszcze przypadkach zyskuje miano „społecznego konstrukcjonizmu”. Niekiedy mówi się również o społecznym konstrukcjonizmie zamiennie ze społecznym konstruktywizmem itd.

jest [on] epistemologicznie, a bywa, że i treściowo mało klarownym i wyraźnie niesprecyzowanym kierunkiem w rozważaniach z zakresu filozofii nauki. Przedmiotem swoich zainteresowań obejmuje różne dziedziny wiedzy, np. socjologię, psychologię, literaturoznawstwo, językoznawstwo, a także nauki pedagogiczne, i w końcu matematykę. To, co jednak łączy społecznych konstruktywistów, to przede wszystkim poszukiwanie społecznych podstaw genezy, uwarunkowań, rozwoju i wydzielonych struktur, a także oddziaływania i zastosowania nauki<sup>39</sup>.

Do poszczególnych stanowisk wchodzących w skład społecznego konstruktywizmu zaliczyłbym: konstrukcjonizm S. Paperta, społeczny konstrukcjonizm K. Gergena, poglądy większości amerykańskich konstruktywistów w obszarze pedagogiki (np. Beaumie, Hoover, Steffe, Pask, Kelly), a także konstrukcjonizm w matematyce (np. Paula Ernsta) i w psychologii (np. Paula Watzlawicka).

Przyjmuje się na ogół, że społeczny konstruktywizm uformował się w drugiej połowie XX wieku w Stanach Zjednoczonych i w Wielkiej Brytanii, również na tych obszarach w dalszym ciągu jest przyjmowany i rozwijany w ramach socjologii, psychologii rozwojowej, pedagogiki i matematyki.

Cechuje go założenie, zgodnie z którym wiedza o świecie (również naukowa) jest nierozzerwalnie wpleciona w kulturę i uwarunkowana (determinowana) społecznie, a obrazuje to przymiotnik „społeczny” (*social*). Uwarunkowana społecznie wiedza jest, zgodnie z tym założeniem, konstruowana przez ludzi – teorie naukowej są społecznymi konstruktami, podobnie jak opisywane w nich obiekty teoretyczne:

Społeczni konstruktywiści są przekonani, że cała nasza wiedza jest konstruowana. Nie odwołują się do bliżej nieokreślonej, (...) absolutyzowanej „transcendentnej rzeczywistości” i dlatego tak istotna dla nich jest konstrukcja wiedzy. Konstruowaną wiedzę tworzą pojedynczy badacze lub grupy ekspertów, najczęściej podczas dyskusji oraz za pomocą odpowiedniego syntetyzowania idei i koncepcji. Powstają w ten sposób coraz to nowe kognitywne artefakty jako wytwory ludzkiej pracy. Twórcze jednostki oraz grupy badaczy posługują się przy tym różnymi poziomami wiedzy. (...) Jak wiadomo, dla społecznego konstruktywizmu ważny jest jedynie proces tworzenia (konstruowania), a nie odkrywania. Dla czynnych naukowo społecznych konstruktywistów jest to sprawa o znaczeniu kluczowym<sup>40</sup>.

W kontekście, w jakim używane jest na gruncie społecznego konstruktywizmu, samo pojęcie „konstruktywizm” zostało zaproponowane w 1955 roku przez Jeana Piageta, którego – razem z Lwem Wygotskim – wskazuje się jako głównych

---

<sup>39</sup> E. Piotrowska, *Społeczny konstruktywizm...*, s. 10.

<sup>40</sup> Tamże, s. 174.



inicjatorów i inspiratorów społecznego konstruktywizmu na obszarze psychologii i pedagogiki, teorii uczenia się i nauczania<sup>41</sup>.

Piaget określał uczenie (się) jako wewnętrzny proces akomodacji i asymilacji – podmiot uczący się konstruuje swoje rozumienie przedmiotu nauczania poprzez rozmaite procesy kognitywne. Podmiot zaangażowany jest w proces uczenia się, a tym samym i konstruowania treści, od momentu swoich narodzin. W przypadku Piageta konstruktywizm wychodzi jednak poza same tylko aspekty kognitywne i nie opiera się na przeświadczeniu, jakoby proces uczenia się przebiegał tylko na zasadzie transmisji danych do mózgu i przetwarzania ich. Sam Piaget, a za nim współcześni konstruktywiści amerykańscy, kładą nacisk na moment interpretowania treści przekazywanych w procesie uczenia się. Uczący się nie tyle przyjmuje wiedzę z otaczającego go świata zewnętrznego, ale raczej konstruuje interpretacje świata w oparciu o własne przeszłe doświadczenia oraz interakcje pomiędzy nim a światem. Zdaniem jednego z amerykańskich konstruktywistów, Wesleya E. Hoovera,

Naczelna idea konstruktywizmu głosi, że ludzkie uczenie się jest konstruowaniem, że uczący się budują swoją wiedzę na fundamencie wiedzy wcześniej przyswojonej. Takie postrzeganie procesu uczenia jest ostro skonstrastowane z poglądem, iż uczenie się polega na biernej transmisji wiedzy od jednej jednostki do innej. W poglądzie takim dominuje zasada, że nie konstrukcja, lecz recepcja stanowi podstawę procesu przyswajania wiadomości<sup>42</sup>.

Podczas gdy psychologia Piagetowska wykorzystywana jest w różnych odmianach społecznego i poznawczego konstruktywizmu, o tyle propozycje Lwa Wygotskiego wnoszą do tych teorii uczenia się i nauczania interesujący wątek kulturowo-mediacyjny: o ile Piaget podnosi wagę kooperacji oraz wzajemnego szacunku i szacunku pomiędzy uczącym a nauczonym, które w jego przekonaniu stanowią warunek poprawnego rozwoju zdolności poznawczych, Wygotski przypomina o wadze dyskursu, wielostronnej dyskusji między nimi, co sprowadza się do mediacji – nie pomijając jednak założenia o konstruowaniu wiedzy przez uczącego się. Uczący się powinien zdobywać wiedzę przez samodzielne odnajdywanie reguł, pomysłów czy faktów – podkreśla się często związek tak rozumianej teorii uczenia się ze swoście pojmowanym intuicjonizmem:

Uczący się konfrontują swoje rozumienie przedmiotu wiedzy z tym, na co natrafiają w nowej sytuacji poznawczej. Jeżeli to, na co w niej natrafiają, jest niewspółmierne

---

<sup>41</sup> Należy przy tym pamiętać, że sam Piaget posługiwał się terminem „konstruktywizm” nie dla określenia własnego stanowiska, lecz w odniesieniu do koncepcji z nim związanych i z niego czerpiących.

<sup>42</sup> W.E. Hoover, *The Practice Implications of Constructivism*, w: SED Letter, 1993, s. 2 (tłumaczenie moje – M.W.).

z ich bieżącą wiedzą, mogą dostosować rozumienie przedmiotu do nowego doświadczenia. Uczący się odgrywają w tym procesie aktywną rolę: stosują w nim dotychczas opanowaną wiedzę, odnoszą do niej elementy nowego doświadczenia poznawczego, oceniają jakość wcześniejszej i nowoopanowanej wiedzy, a opierając się na tych osądach, są w stanie modyfikować treści wiedzy<sup>43</sup>,

jak pisze na ten temat Hoover. Rola nauczyciela jest tu niejako zredukowana, sprowadza się do roli „przewodnika”:

Stanowisko konstruktywistyczne niesie istotne implikacje dla technik nauczania. Po pierwsze, nauczanie nie może być w jego świetle postrzegane jako transmisja wiedzy pomiędzy „oświeconym” a „nieoświeconym”; nauczyciel-konstruktywista nie przyjmuje roli „mędrca na scenie”. Zamiast tego działa raczej jak „trzymający się z boku przewodnik”, który dostarcza uczącym się okoliczności, w których mogą przetestować adekwatność swoich bieżących ustaleń. Uczenie się, przyswajanie sobie wiedzy, jest zatem procesem aktywnym, a nie pasywnym<sup>44</sup>.

Warto zaznaczyć, że współczesny amerykański społeczny konstruktywizm wielokrotnie odwołuje się do (również europejskiej) tradycji filozoficznej i psychologicznej, głównie do stanowisk Giambattisty Vico, Immanuela Kanta czy Johna Deweya i nie ucieka od stawiania wyrazistych tez dotyczących rzeczywistości społecznej, również w swoistym kontekście ontologicznym:

konstruktywiści uznają, że rzeczywistość jest konstruowana przez ludzką działalność: członkowie ludzkich społeczności wspólnie wynajdują przymioty świata. Dla społecznego konstruktywisty rzeczywistość nie może być odkrywana, ponieważ nie istnieje ona pierwotnie w stosunku do rzeczywistości społecznej<sup>45</sup>,

pisze Kim Beaumie. Nie ulega jednak wątpliwości, że społeczny konstruktywizm w pedagogice ma wybitnie praktyczny charakter, koncentruje się na procesach wiedzytwórczych, uznając wiedzę za konstrukt społeczny: „Z punktu widzenia społecznych konstruktywistów, wiedza również jest ludzkim wytworem, konstruktem społecznym i kulturowym (...) Jednostki wytwarzają znaczenia [słów] poprzez wzajemne interakcje między sobą nawzajem oraz między sobą a środowiskiem, w jakim żyją<sup>46</sup>”, pisze Beaumie.

Natomiast Seymour Papert, jeden ze współpracowników Piageta w Genewie, wzbogaca poznawczo-psychologiczne teorie uczenia się wątkiem zewnętrznego

<sup>43</sup> Tamże, s. 3 (tłumaczenie moje – M.W.).

<sup>44</sup> Tamże, s. 3 (tłumaczenie moje – M.W.).

<sup>45</sup> K. Beaumie, *Social Constructivism. From Emerging Perspectives on Learning, Teaching and Technology*, 2001, s. 16 (tłumaczenie moje – M.W.).

<sup>46</sup> Tamże, s. 18 (tłumaczenie moje – M.W.).



aktywności uczących się podmiotów; zewnętrznej tj. dotyczącej konstruowania obiektów zewnętrznych, co, towarzysząc uczeniu się, wzmacnia i wspomaga je jednocześnie. Papert wprowadził do konstruktywistycznego modelu pedagogiki elementy komunikacji multimedialnej, jest też jednym z prekursorów promowania komputerów jako środków pomocniczych w procesie uczenia.

Kim Beumie sankcjonuje i uzasadnia wprowadzone przez Paperta odróżnienie między konstruktywizmem a *konstrukcjonizmem*. W jej ujęciu tzw. społeczny konstrukcjonizm (*social constructionism*) zakłada m.in., że nie ma mowy o wiedzy i rozumieniu świata dopóty, dopóki wiedza czy rozumienie nie zostaną konstruowane – wiedza nie jest odkrywana, ale wytwarzana. Natomiast społeczny konstruktywizm (*social constructivism*), według Beumie, zakłada, iż rzeczywistość (w domyśle – społeczna) jest wynikiem aktywności ludzkiej, a dokładniej – społecznej. Można powiedzieć, że podział ten odpowiada powyższemu rozróżnieniu między słabą a silną postacią konstruktywizmu. To, co Beumie określa mianem „społecznego konstrukcjonizmu”, uznać można za tożsame ze słabą wersją ogólnej perspektywy konstruktywistycznej, natomiast jej „konstruktywizm społeczny” byłby tym, czym jest wersja silna. Jest to wszakże tylko jedna z licznych wersji klasyfikacji, która nie jest powszechnie respektowana: wiele stanowisk z zakresu społecznego konstruktywizmu poprzestaje na tezie o społecznym konstruowaniu wiedzy, nie podejmując w ogóle wątku możliwości społecznego konstruowania świata.

Do najważniejszych stanowisk w ramach społecznego konstruktywizmu zalicza często się „radykalny konstruktywizm” Ernsta von Glasersfelda oraz tzw. konstruktywizm systemowy (operacyjny) Niklasa Luhmanna, a do grona konstruktywistów bliskich w swych poglądach Luhmannowi i/lub von Glasersfeldowi, włącza się również m.in. Heinza von Foerstera, Paula Watzlawicka, Siegfrieda Schmidta czy Petera M. Hejla. Przypomnę pokrótce stanowiska Luhmanna i von Glasersfelda.

Cechą wspólną konstruktywizmu systemowego i radykalnego jest znamieny sposób myślenia o pojęciach, takich jak np. „rzeczywistość”, „znaczenie”, „dzieło sztuki” albo – bardziej precyzyjnie – odejście od refleksji nad tego typu pojęciami na rzecz rozważania tych pojęć w taki sposób, że to nowe podejście uwzględnia w sposób konieczny ich uwikłanie w aktywność komunikacyjną, *wytwarzającą* rzeczywistość, znaczenie, dzieło sztuki itp. Dziedziny kultury uznaje się za nie odnoszące się bezpośrednio (ani, w gruncie rzeczy, również pośrednio) do świata obiektywnego w sensie ontologicznym, czyli, w tym wypadku, istniejącego niezależnie (uprzednio) od owej aktywności komunikacyjnej *in toto* czy poszczególnych jej aktów. System – w tym również, a raczej przede wszystkim, system społeczny – zdaniem Luhmanna jest więc autopojetyczny. Luhmann polemizuje z jednym z ważniejszych punktów takiego rodzaju konstruktywizmu, który przyjmuje (jak w przypadku von Glasersfelda), że to jednostkowy ludzki umysł (ludzkie umysły) wytwarza rzeczywistość – to raczej sam *system* ją, jak pisze Luhmann, wytwarza:

określone systemy społeczne są równocześnie systemami komunikacyjnymi. Podkreślenie komponentu wzajemnych związków (w sensie komunikacji językowej) pomiędzy określonym środowiskiem społeczno-intelektualnym było wspólne zarówno dla Luhmanna, jak i dla społecznych konstruktywistów<sup>47</sup>.

Taki sposób myślenia ma, zdaniem Luhmanna, prowadzić do zasadniczej zmiany paradygmatu (i to paradygmatu w sensie Kuhnowskim), przynajmniej w obrębie socjologii. Konstruktywizm systemowy, który rości sobie pretensje do uniwersalności (jako swego rodzaju „superteoria”), bywa z tej racji porównywany niekiedy do systemu Hegła lub Arystotelesa – zresztą Habermas krytykuje Luhmanna za zbytnią, jego zdaniem, abstrakcyjność tej propozycji (jednocześnie doceniając jednak jej ambicje, zasięg i precyzję). Samoodnośny, samozwrotny, sam-siebie-konstruujący system sprawia, iż w myśl konstruktywizmu systemowego świat zewnętrzny staje się dla podmiotu nieosiągalny, ale nie nieobecny:

Teza operacyjnego konstruktywizmu nie prowadzi do „zniknięcia świata”, nie przeczy, że istnieje realność. Wszakże nie ustanawia ona świata jako przedmiotu, lecz – w duchu fenomenologii – jako horyzont. A więc jako coś nieosiągalnego. I dlatego nie ma żadnej innej możliwości, jak konstruować rzeczywistość albo obserwować obserwatora, jak on to robi<sup>48</sup>,

pisze Luhmann. Istotne jest znaczenie, jakie przypisuje on komunikacji, tym bardziej że odchodzi zdecydowanie od tradycyjnego jej postrzegania jako li tylko przekazywania, przez odzwierciedlenie, wiedzy będącej dyspozycją jednego podmiotu (nadawcy) drugiemu podmiotowi (odbiorcy) – Luhmann sugeruje wręcz konstruktywistyczną zmianę paradygmatu myślenia o komunikacji:

W teorii chodzi zawsze o to, aby określić działania, które zamykają i reprodukują system, obojętnie czy chodzi o biochemię komórki, czy o immunologię w systemie odpornościowym (...). W społeczeństwie tym działaniem, które zamyka system i reprodukuje, jest komunikacja. (...) Polemizuję z socjologami, którzy patrzą na społeczeństwa z perspektywy a to struktur i procesów, a to wydarzeń, a to działań, a to instytucji itd. Tak traci się z oczu jedność systemu. Przeciwnie zaś, kiedy zapytać, jakie działanie produkuje i reprodukuje różnicę pomiędzy systemem i środowiskiem, wtedy natykamy się na komunikację. *Komunikacji nie daje się sprowadzić do świadomości* [podkreślenie moje – M.W.]<sup>49</sup>.

<sup>47</sup> E. Piotrowska, *Spoleczny konstruktywizm...*, s. 51.

<sup>48</sup> N. Luhmann, *Die Realitaet der Massmedien*, Opladen 1996, s. 18, cyt. za: *Konstruktywizm w badaniach literackich. Antologia*, Kraków 2006.

<sup>49</sup> *Rozmowa Niklasa Luhmanna z Gerhardem J. Lischkq*, w: *Konstruktywizm w badaniach...*, s. 39.

Z kolei Ernsta von Glasersfeld, zmarłego w 2010 roku, określa się często mianem „założyciela i prawodawcy konstruktywizmu”; czyni tak np. Jerzy Madejski<sup>50</sup>. Określenie takie jest słuszne o tyle, o ile rozpatrujemy perspektywę konstruktywistyczną w wersji *social constructivism*, aczkolwiek von Glasersfeld bardzo silnie wpłynął również na nurt konstruktywizmu poznawczego<sup>51</sup>. U podstaw tej wersji konstruktywizmu leżą, jak podaje sam von Glasersfeld, poglądy m.in. Sekstusa Empiryka, Michela Montaigne’a, Georgea Berkeleya, Davida Hume’a i Immanuela Kanta. Jednak równie często jak do klasyków filozofii, nawiązuje von Glasersfeld do kognitywistów, zwłaszcza do Francisco Vareli i Humberto Maturany. Jak pisze Ewa Piotrowska,

Ernst von Glasersfeld mówi o dwóch zasadniczych poziomach konstruktywizmu:

- a) Trywialny (umiarkowany, naiwny) konstruktywizm. Głosi on m.in., że różne budowane oraz upowszechniane światopoglądy mogą się zbiec i upodobnić (zasada konwergencji) do systemu wiedzy, który przedstawia świat obiektywnie. Najogólniej rzecz ujmując, trywialny konstruktywizm stanowi „słabszą formę” konstruktywizmu.
- b) Radykalny, ewentualnie metakonstruktywizm. Jego zwolennicy dążą do całkowitości (kompletności), a zatem konsekwentnego zastosowania idei (koncepcji) konstrukcji na wszystkich poziomach ludzkiej wiedzy<sup>52</sup>.

Radykalny konstruktywizm (*radical constructivism*) nie odrzuca, co mu się niekiedy zarzuca, możliwości uprawiania nauki. Przeciwnie, zdaniem von Glasersfelda nie jest też, wbrew pozorom, zbyt odległy od empiryzmu (ma tu on na myśli klasyczny, oświeceniowy empiryzm brytyjski), o ile tylko ten nie pokrywa się z (naiwnym) realizmem – a z pewnością się nie pokrywa. Odchodzi jednak von Glasersfeld od – wciąż bardzo zresztą głęboko zakorzonego w nauce – przeświadczenia o tym, iż wiedza (w tym wypadku mówimy o wiedzy naukowej, stosuje się to jednak i do innych jej rodzajów) musi odzwierciedlać obiektywnie istniejącą rzeczywistość; tu z kolei powołuje się na Ernsta Macha oraz, choć nie bez zastrzeżeń, Karla R. Poppera:

<sup>50</sup> J. Madejski, *Konstruktywizm Ernsta von Glasersfelda: wiedza jako wynalazek*, w: *Konstruktywizm w badaniach...*, s. 117.

<sup>51</sup> Ale np. Ewa Piotrowska określa stanowisko von Glasersfelda mianem „konstruktywizmu filozoficznego (epistemologicznego)”. Zapewne pod wieloma względami jego poglądy można uznać za formułowane w perspektywie epistemologicznej, jednak dla przejrzystości wyводу zdecydowałem się zaliczyć stanowisko von Glasersfelda do nurtu konstruktywizmu społecznego, określenie „konstruktywizm epistemologiczny” rezerwując dla poglądów z zakresu socjologii wiedzy reprezentowanych m.in. przez B. Latoura, Z. Zybertowicza, J. Margolisa czy przedstawicieli Szkoły Poznańskiej, głównie J. Kmitę.

<sup>52</sup> E. Piotrowska, *Spoleczny konstruktywizm...*, s. 55.

Proces wyrażania naszych struktur koncepcyjnych pozostaje w relacji do obiektywnej rzeczywistości. Poznawanie jest organizowaniem świata zewnętrznego (eksperymentalnego), ale nie stanowi odkrycia obiektywnej rzeczywistości ontologicznej<sup>53</sup>.

Klasyczne stanowiska z zakresu filozofii nauki i epistemologii ulegają jednak u von Glasersfelda radykalizacji – *wszelka* wiedza dostępna człowiekowi jest jego własnym wytworem. Od Piageta natomiast zapożycza kluczowe dla jego stanowiska (i dla konstruktywistów mu pokrewnych) pojęcie adaptacji (przystosowania) – wiedza jako wytwór jest zatem nie tyle odzwierciedleniem rzeczywistości, ale raczej dostosowaniem się do niej (używa się tu również określenia „przystosowanie”). Wiedza tak rozumiana ma więc wybitnie pragmatyczny charakter:

W konstruktywizmie najpierw stwarza się jakąś teorię, hipotezę, jakiś świat, i wtedy dopiero się pyta: jak dalece jest mi to użyteczne w danym zakresie? Co spośród empirycznych danych i wyników empirycznych badań może pasować do mojej teorii?<sup>54</sup>.

Co ważne, w wielu swoich wypowiedziach von Glasersfeld okazuje się dość sceptyczny względem określenia „społeczny konstruktywizm”, o wiele większą wagę przywiązuje natomiast do *indywidualnych* zdolności poznawczych człowieka, zbliżając się tym samym do specyfiki nauk kognitywnych. W podobnym duchu uprawiany jest zresztą w Stanach Zjednoczonych konstruktywizm „pedagogiczny”, inspirowany bardzo silnie poglądami von Glasersfelda.

Mówi się w tym kontekście o „konstruktywizmie zorientowanym poznawczo” (*cognitive constructivism*), rywalizującym pod wieloma względami ze społecznym konstruktywizmem: wiedza jest w tym wypadku określana jako samoorganizujący się proces poznawczy przebiegający w ludzkich strukturach mózgowych, który reguluje się samoczynnie; jest raczej konstrukcją, a nie kompilacją danych – wobec czego niemożliwe jest określenie takiego rodzaju wiedzy, która miałaby odzwierciedlać rzeczywistość obiektywną ontologicznie. Konstruktywizm zorientowany poznawczo uważam za drugą ważną odmianę perspektywy konstruktywistycznej i do niej właśnie zaliczyłbym „radykalny konstruktywizm” von Glasersfelda.

Tym bardziej, że poglądy Luhmanna i von Glasersfelda odróżnia od siebie, i to dość wyraźnie, podejście do roli społeczeństwa/kultury w tym względzie: Luhmann idzie tropem idei samoorganizującego się (swoiście Heglowskiego), uniwersalnego systemu (w którym zasadniczą rolę odgrywa komunikacja, a zwłaszcza, w tym konkretnym przypadku, komunikacja masowa), podczas gdy von Glasersfeld uznaje „kognitywne możliwości konstrukcyjne jednostek”, sytuując swoją wersję konstruktywizmu bliżej tradycji empirycznej. Na podsta-

<sup>53</sup> Tamże, s. 59.

<sup>54</sup> E. von Glasersfeld, *Trzecia rozmowa w Siegen, w: Konstruktywizm w badaniach...*, s. 179.

wie tej różnicy można dojść do wniosku, że dla dalszych rozważań, tworzących drugą część tej rozprawy, wiążące są rozwiązania proponowane przez Niklasa Luhmanna. Pomimo (względnej) radykalności obu tych stanowisk, żadne z nich nie podkreśla jednak wyraźnie roli wspólnoty społeczno-kulturowej w tworzeniu rzeczywistości; koncentrują się również (zwłaszcza von Glasersfeld) na problemie konstruowania nie tyle samego świata, ile raczej wiedzy o nim.

Jak wynika z powyższych konstatacji, radykalny konstruktywizm von Glasersfelda bywa włączany w zakres tzw. „konstruktywizmu zorientowanego poznawczo” (*cognitive constructivism*):

Biologiczny lub neurologiczny konstruktywizm tworzy teorię tzw. systemów autopojetycznych (*autopoietic*). Stanowią one podklasę samoorganizujących się systemów, jeśli istnieją one w dziedzinie fizycznej i są klasą żywych organizmów. System nerwowy bada się jako zamknięty we wzajemnie oddziałujących a zarazem zmieniających się neuronach. Inaczej mówiąc, autopojetyczne systemy są analizą zamkniętej sieci systemów nerwowych jako części żywych istot<sup>55</sup>.

Podstawowa różnica między nim a społecznym konstruktywizmem sprowadza się w zasadzie do różnicy między wagą, jaką przywiązują do rzeczywistości społecznej von Glasersfeld i Luhmann. Problem z konstruktywizmem poznawczym, odwołującym się głównie do jednostkowych predyspozycji poznawczych człowieka w procesie kształtowania wiedzy o świecie, polega na tym, że bywa on często nazywany „konstruktywizmem epistemologicznym”, co wprowadza zamęt terminologiczny. Czyni tak np. Michael Fleischer, który pisząc o „konstruktywizmie jako takim”, stara się go doprecyzować właśnie za pomocą przymiotnika „epistemologiczny” – by zapobiec myleniu go z kierunkiem w sztuce radzieckiej z lat dwudziestych i trzydziestych XX wieku. Rozwiązania proponowane przez Fleischera są jednak dość arbitralne, a w każdym razie nie uwzględniają rozwiązań alternatywnych.

Pragnę jeszcze raz podkreślić, że w tej pracy posługuję się określeniem „konstruktywizm epistemologiczny”, nawiązując do znaczenia, jakie przypisuje mu się w socjologii wiedzy, a nie w neurofizjologii czy kognitywistyce – tym bardziej że przyjmować będę, iż proces konstruowania wiedzy o świecie lub samego świata ma charakter społeczno-kulturowy, a indywidualne predyspozycje jednostki, jakkolwiek zapewne bardzo istotne w szeroko rozumianych procesach poznawczych, mają znaczenie drugorzędne, o ile przyjąć stanowisko społecznego (*nomen omen*) czy epistemologicznego konstruktywizmu. W dalszych wywodach nie będę odnosić się do konstruktywizmu zorientowanego poznawczo.

Założenia społecznego i poznawczo zorientowanego konstruktywizmu są również często odnoszone do współczesnej matematyki i filozofii matema-

---

<sup>55</sup> E. Piotrowska, *Spoleczny konstruktywizm...*, s. 45.

tyki. Wspominam o nich pokrótce, ponieważ ogólna perspektywa konstruktywistyczna jest w tej pracy stosowana przede wszystkim do rozważań poświęconych komunikacji językowej. Zainteresowanego matematycznym aspektem konstruktywizmu Czytelnika odsyłam do pracy Ewy Piotrowskiej pt. *Społeczny konstruktywizm a matematyka*. W matematyce, a zwłaszcza w filozofii matematyki, konstruktywizm związany jest najsilniej ze stanowiskiem intuicjonizmu Luitzena E.J. Brouwera, przy czym uznaje się, że sam intuicjonizm jest tylko jedną z postaci matematycznego konstruktywizmu. W filozofii matematyki stanowisko konstruktywistyczne łączy się z przekonaniem o konieczności skonstruowania obiektu matematycznego w celu dowiedzenia jego istnienia. Gdy zakłada się, że dany obiekt nie istnieje, i z takiego założenia wyciąga się sprzeczność, to nie oznacza to jeszcze znalezienia owego obiektu i tym samym nie stanowi dowodu jego istnienia.

W naukach przyrodniczych – szczególnie w fizyce i w chemii – elementy konstruktywizmu pojawiają się głównie jako jedna z konsekwencji stanowiska antyrealistycznego we współczesnej filozofii nauki. Różne propozycje metodologiczne tego rodzaju, jak np. eksperymentalizm (czy tzw. nowy eksperymentalizm), zakładają nie-realistyczny status obiektów, do których odnosić miałyby się terminy teoretyczne wchodzące w skład zdań tworzących teorie naukowe. Wyrazistym, klasycznym już przykładem takiej tendencji w fizyce jest m.in. kopenhaska interpretacja mechaniki kwantowej Nielsa Bohra – albo raczej określone jej filozoficzne implikacje.

Na koniec jeszcze kilka słów o konstruktywizmie w sztuce. Wspominam o nim jedynie z chęci uniknięcia nieporozumień: nie ma on bowiem nic wspólnego z żadną z dotychczas nakreślonych odmian konstruktywizmu i mylenie konstruktywizmu w sztuce z którąkolwiek spośród powyżej wskazanych perspektyw badawczych w naukach społecznych byłoby poważnym błędem. O tym, że tak się niekiedy dzieje, świadczy sarkastyczny komentarz Michaela Fleischera dotyczący, kiedy używania przez niego określenia „konstruktywizm epistemologiczny”:

Ostatnie słowo (konstruktywizm epistemologiczny) stosuję, aby uniknąć uporczywie pojawiającego się wśród słabo zorientowanych kolegów i koleżanek mylenia rosyjskiego konstruktywizmu w sztuce lat 10. i 20. XX wieku z prezentowanym tutaj kierunkiem w nauce; przypis ten jest co prawda dla mnie żenujący, ale trudno<sup>56</sup>.

Wcześniej wspominałem parokrotnie o problemie wiążącym się z próbami ustalenia genezy ogólnej perspektywy konstruktywistycznej. Zagadnienie to jest tym ważniejsze, że przyjęcie określonego stanowiska w tej dyskusji wiąże się z przyjęciem (lub odrzuceniem) tej czy innej odmiany konstruktywizmu. Nawet

---

<sup>56</sup> M. Fleischer, *Communication design...*, s. 150.



pobieżny przegląd opinii dotyczących genezy konstruktywizmu ujawnia bardzo poważny dysonans między nimi.

Można wskazać dwie tendencje dominujące wśród refleksji nad genezą konstruktywizmu. Tendencja maksymalistyczna zakłada, że konstruktywizm ma korzenie sięgające bardzo głęboko w podstawy kultury europejskiej, a wśród jego prekursorów wymienia się nawet niektórych myślicieli starożytnych np. Sykstusa.

Zapomina się jednak, że konstruktywizm jest perspektywą badawczą możliwą do sformułowania i uzasadnienia dopiero po transcendentálním zwrocie Kantowskim – a więc zasadniczo koncepcją nowożytną. Jednak zanim uzyskała ona swój obecny kształt, musiało dokonać się wiele innych ważnych zwrotów i powstać musiało wiele poszczególnych stanowisk, nie tylko w ramach filozofii. Nauka musiała przejść pozytywistyczny, neopoztywistyczny i wreszcie post-poztywistyczny etap swojego rozwoju. Zakwestionowany musiał zostać post-kartezjański, obiektywistyczny i realistyczny model poznania; zaistnieć musiały koncepcje takie, jak relatywizm kulturowy czy determinizm lingwistyczny. Następnie musiała powstać psychologia jako samodzielna dyscyplina naukowa, później w jej ramach – psychologia rozwojowa, Gestaltizm i psychologia poznawcza, a także cybernetyka, teoria sztucznej inteligencji i mocny program socjologii wiedzy. Dopiero w następstwie tych przemian, ale także przy uwzględnieniu poglądów Nietschego czy Dewey'a, mógł powstać konstruktywizm. Rola Sekstusa Empiryka w tym procesie była żadna. Punktem wyjścia i najgłębszym źródłem natomiast był transcendentalizm Kanta.

Dlatego von Glasersfeld słusznie uznaje m.in. Giambattistę Vico czy Georgea Berkeleya za faktycznych prekursorów konstruktywizmu, a za najważniejszego z nich – właśnie Kanta<sup>57</sup>. Jednak lista domniemych prekursorów konstruktywizmu, jaką można skompletować na podstawie literatury przedmiotu, jest znacznie dłuższa. Znajdują się na niej nie tylko Giambattista Vico, George Berkeley, Friedrich Nietzsche czy John Dewey, ale także np. Demokryt, Pierre Gassendi, Benedykt Spinoza, Georg Wilhelm Hegel, William James czy Edmund Husserl. Trzeba przyznać, że wielu wymienionych myślicieli z konstruktywizmem ma bardzo mało, albo zgoła nic wspólnego. Siegfried Schmidt ironizował, że do konstruktywistów zaliczają się zapewne również Heraklit i Georg Lichtenberg, a nawet kanclerz Helmut Kohl, który przecież stwierdził w jednym z wystąpień, że „prawda jest inna od rzeczywistości”<sup>58</sup>. Istotnie, kilka cytatów przywoływanych poza kontekstem całości poglądów danego autora to zbyt mało, by na tej podstawie stawiać go w szeregu prekursorów czy inspiratorów danego stanowiska. O ile więc tendencja maksymalistyczna w ocenie głębokości źródeł konstruktywizmu obarczona jest

---

<sup>57</sup> W jednym z udzielonych wywiadów von Glasersfeld stwierdził nawet, że jego zdaniem myśl Kanta pokrywa się w 80 procentach z tym, co przedstawia sobą współczesny konstruktywizm.

<sup>58</sup> S. Schmidt, *Zur Ideengeschichte des Radikalen Konstruktivismus*, w: E. Breidbach, *Das Gehirn – Organ der Seele? Zur Ideengeschichte der Neurobiologie*, Berlin 1993, s. 328.

wieloma twierdzeniami niemożliwymi do utrzymania, o tyle najlepiej jest przyjąć, że najstarszym możliwym prekursorem konstruktywizmu jest Kant.

A jednak taka konstatacja nie jest przyjmowana bezdyskusyjnie. Istnieje również druga tendencja – minimalistyczna, która postuluje pojawienie się konstruktywizmu w nieodległej przeszłości. Część badaczy (w tym i samych konstruktywistów) uznaje, że perspektywa ta (we wszystkich jej odmianach) powstała dopiero w latach siedemdziesiątych XX wieku. Przy takim ujęciu uznaje się, że twórcami tego nurtu są przede wszystkim von Glasersfeld, Luhmann oraz Heinz von Foerster. Wspomniany wcześniej Michael Fleischer, konstatując taki nieodległy w czasie rodowód konstruktywizmu, stwierdza zarazem, że

Konstruktywizm powstał jako niezależne dokonanie w ramach kilku nauk pod przewodnictwem neurofizjologii. Samo pytanie o charakter rzeczywistości jest oczywiście stare jak sam świat. Problem jednak nie w pytaniu, lecz w odpowiedziach. A konstruktywistyczna wersja odpowiedzi na to pytanie sformułowana została przyczynowo, niezależnie od tradycji filozoficznej, w ramach nauk ścisłych. (...) Podstawowe źródła konstruktywizmu to neurofizjologia, biologia i teoria poznania<sup>59</sup>.

Pogląd Fleischera nie jest zapewne błędny, ale chyba niezbyt precyzyjnie sformułowany, a w każdym razie w literaturze przedmiotu można spotkać stanowiska polemizujące z wyżej cytowanym. Oczywiście, można uznać, że współczesna postać konstruktywizmu, znajdującego zastosowanie w nauce amerykańskiej (zwłaszcza w pedagogice i teorii poznania), została ukształtowana przez von Glasersfelda i von Foerstera, ale to, co Fleischer pisze na temat „źródła” konstruktywizmu, dotyczy jedynie owego amerykańskiego *cognitive constructivism* i ma się nijak do innych jego odmian i szczegółowych stanowisk w ramach nauk społecznych. Fleischer, charakteryzując konstruktywizm tak, jak sam go rozumie, powiada:

Konstruktywizm (...) na podstawie aktualnie posiadanych a empirycznie uzyskanych ewidencji, wychodzi z założenia, że procesy poznania i postrzegania są aktywnymi i generatywnymi operacjami dokonywanymi przez sam mózg w ramach reguł jego funkcjonowania, a nie w ramach reguł funkcjonowania świata zewnętrznego, do którego mózg operacyjnie nie ma dostępu. (...) Wewnętrzne operacje mózgu prowadzą do tworzenia swego rodzaju hipotez na temat postrzeganego (...) świata zewnętrznego, a następnie do ich walidacji poprzez działanie<sup>60</sup>.

Można odnieść wrażenie, że Fleischer, pisząc o „świecie zewnętrznym”, nie bierze pod uwagę wpływu i znaczenia rzeczywistości społecznej, całość odpo-

---

<sup>59</sup> Tamże, s. 152.

<sup>60</sup> Tamże, s. 154.



wiedzialności za konstruowanie wiedzy przypisując aktywności mózgu. Zastanawia jednak, do czego właściwie służy mu pojęcie konstruktywizmu, skoro równie dobrze dla uzasadniania swoich poglądów mógłby odwoływać się po prostu do kognitywistyki, lecz zamiast czynić to wprost, maskuje ją konstruktywizmem. Istotnie, założenia takie, jak to, że „poznania nie można oddzielić od poznającego”, „podmiot nie jest obserwatorem świata, lecz jego konstruktorem” czy „nie ma rzeczywistości bez obserwatora”<sup>61</sup>, są wspólne wszystkim odmianom konstruktywizmu (a zarazem są, czego Fleischer nie chce dostrzec, filozoficznymi truizmami), nie ma jednak powodu, dla którego miałyby być one traktowane jako charakterystyczne wyłącznie dla konstruktywizmu poznawczego, który Fleischer najwyraźniej ma na myśli. Dodatkowy problem stanowi fakt, że ów Autor odnosi konstruktywizm poznawczy (jako ufundowany na gruncie neurofizjologii) do działań komunikacyjnych. W niniejszej rozprawie perspektywa konstruktywistyczna jest również odnoszona do działań komunikacyjnych, jednak samo rozumienie konstruktywizmu jest w niej niemal całkowicie odmienne (i przeciwnostawne) względem tego, jakie prezentuje Fleischer<sup>62</sup>. Świadczy to głównie o (nadmiernej) „pojemności” perspektywy konstruktywistycznej.

W niniejszej pracy, której tematem jest konstruktywizm komunikacyjny, odwoływać się będę do innej zgoła tradycji postrzegania źródeł konstruktywizmu, reprezentowanej (przynajmniej w literaturze polskiej) m.in. przez Olę Amsterdamską, Andrzeja Zybortowicza czy Annę Pałubicką. Tradycja ta upatruje korzeni perspektywy konstruktywistycznej znacznie głębiej aniżeli w neurofizjologii z lat siedemdziesiątych XX wieku – mianowicie w transcendentalizmie Kanta. Kiedy Fleischer stwierdza w swojej, skądinąd bardzo ważnej, pracy, że konstruktywizm powstał formalnie w 1978 roku podczas konferencji w San Francisco, organizowanej przez von Foerstera i Maturanę,

na której po raz pierwszy postulowano konieczność sformułowania nowej epistemologii, wychodzącej z założenia, że nie może być mowy (jak zakłada to realizm) o niezależnym obserwatorem, obserwującym świat istniejący poza nim, lecz że zawsze mamy do czynienia z obserwatorem zanurzonym w obserwowanym przez niego świecie, który to obserwator, ze względu na swoją obecność w tym świecie, wywiera sobą wpływ na dokonywane przez siebie operacje obserwacji,

zdaje się nie brać pod uwagę, że tego typu konieczność postulowano wielokrotnie wcześniej, zarówno na gruncie filozofii (np. Kant, Cassirer), metodologii nauk (Ludwik Fleck, Paul Feyerabend) i nauk przyrodniczych (Werner Heisenberg). Być może niektórzy uczeni, odwołując się do neurofizjologii, doszli do wniosku

---

<sup>61</sup> Tamże, s. 153.

<sup>62</sup> Dodam, że rozbieżność owa wynika ze skrajnie odmiennego sposobu odnoszenia się do pojęcia kultury w przypadku Fleischera i moim.

o konieczności sformułowania takiego postulatu dopiero w 1978 r., jednak nie musi z tego wynikać, że na gruncie nauk społecznych nie wyciągano takich wniosków wcześniej lub znacznie wcześniej. Jednak zdaniem Michaela Fleischera fakt ten jest, w gruncie rzeczy, nieistotny:

Nie ulega kwestii, że w dziejach rozmyślań na temat poznania (...) pojawili się w historii myśliciele lub badacze, u których na marginesie ich twórczości pojawiło się podejrzenie, że nasze poznanie, nasz ogląd świata może nie polegać na odzwierciedlaniu obiektywnie istniejącej rzeczywistości, lecz może być wynikiem operacji dokonywanych przez sam podmiot poznania. (...) poglądy zbliżone do konstruktywizmu były zatem obecne już wcześniej, tyle że nie miały wpływu na narodziny konstruktywizmu. Konstruktywizm, jak już wspomniałem, został sformułowany tak, jak został sformułowany i zaprezentowany *scence community* w około lat 70. XX wieku<sup>63</sup>.

Nie wiadomo, dlaczego zdaniem Fleischera nie-obiektywistyczne i antyrealistyczne stanowiska miały się pojawiać jedynie „na marginesie” poglądów owych myślicieli, skoro w wielu wypadkach stanowiły – np. u Kanta – najważniejszy element ich stanowisk. Przyjmować będę, że – wbrew ciekawej, ale arbitralnej ocenie Fleischera – dane stanowiska filozoficzne, obecność także teorie naukowe, nie pojawiają się nagle, z nikąd, od razu gotowe, jak ów Hegłowski „wystrzał z pistoletu”, ale że stanowią raczej wynik długotrwałych, często wielowiekowych przekształceń pewnych idei. Pełne zrozumienie oraz skuteczne wykorzystanie takich teorii jest w znacznym stopniu uwarunkowane znajomością ich genezy oraz wpływów i przemian, jakim podlegały, nim zyskały postać znaną współcześnie. Dlatego warto również perspektywę konstruktywistyczną postrzegać jako wypadkową rozmaitych wcześniejszych nurtów i stanowisk.

Jak już wspomniałem, uznanie takiej czy innej genezy konstruktywizmu łączy się z przyjęciem konkretnej jego postaci. Zapewne w przypadku konstruktywizmu zorientowanego poznawczo w zupełności wystarczy przyjąć, że powstał on w latach siedemdziesiątych XX wieku na gruncie neurofizjologii i biologii. Jednak w innych sytuacjach, kiedy perspektywa konstruktywistyczna ma zostać wykorzystana do rozważań w ramach historii, socjologii wiedzy, antropologii kulturowej czy teorii komunikacji, takie minimalistyczne ustalenie może okazać się niewystarczające.

Perspektywa konstruktywistyczna nie jest ograniczona, co do swych źródeł, do neurofizjologii, a prezentowana w tej pracy odmiana konstruktywizmu komunikacyjnego odwołuje się przede wszystkim do nowożytnej tradycji filozoficznej, szczególnie Kantowskiej i neokantowskiej, ponieważ ona właśnie sprzyja dociekaniom związanym z budowaniem rzeczywistości społeczno-kulturowej za pośrednictwem działań komunikacyjnych. Za przyjęciem takiej genezy konstruk-

---

<sup>63</sup> Tamże, s. 151-152.

tywizmu (przynajmniej komunikacyjnego) przemawia również fakt, że właśnie u Kanta po raz pierwszy zostały sformułowane tezy, zgodnie z którymi człowiek, jako podmiot poznający, jest aktywnym współtwórcą przedmiotu poznania<sup>64</sup>. Ten wątek został następnie wzbogacony przez Wilhelma von Humboldta o aspekt językowy (aprioryzm lingwistyczny), a później kontynuowany przez neokantystów (Cassirer) i neohumboldtystów (Leo Weisgerber, Helmut Gipper). W drugiej połowie XX wieku te (pośrednie) filozoficzne źródła komunikacyjnego konstruktywizmu zostały wzmocnione przez konstruktywizm epistemologiczny na gruncie socjologii wiedzy, obecność także przez kolejne stanowiska filozoficzne (Heidegger, Gadamer, Apel, Goodman) oraz językoznawcze (koncepcja „językowego obrazu świata”, hipoteza Sapira-Whorfa).

Odcinając się stopniowo od wskazanych wyżej typów stanowisk, zbliżamy się coraz bardziej do wskazania tego, co stanowić będzie faktyczny obszar rozważań podejmowanych w tej pracy. Aczkolwiek wiele znanych odmian konstruktywizmu wyraźnie sprzyja omawianemu w kolejnych rozdziałach konstruktywizmowi komunikacyjnemu, nie będę szerzej zajmować się nimi wszystkimi, ale tylko takimi aspektami konstruktywizmu w humanistyce, które mogą być odniesione do zjawisk komunikacyjnych. Kryterium wyboru stanowi, o czym jeszcze będzie mowa, przede wszystkim Kantowska i/lub neokantowska proveniencja tej czy innej postaci konstruktywizmu. Równie istotnym kryterium wyboru jest obecność wątków językowych i komunikacyjnych w branych pod uwagę stanowiskach i kierunkach.

Zaprezentowawszy najważniejsze odmiany perspektywy konstruktywistycznej, przejdę teraz do omówienia tych jej postaci, które będą wykorzystywane przy uzasadnieniu konstruktywizmu komunikacyjnego, tym bardziej że, jak wspomniałem wyżej, nie każda wersja konstruktywizmu koresponduje z przyjmowanymi tu założeniami.

Konstruktywizm komunikacyjny niewątpliwie współdzieli z innymi odmianami najważniejsze założenia, tj. przede wszystkim tezę o aktywnym uczestnictwie człowieka (jako podmiotu partycypującego w kulturze) w procesie tworzenia rzeczywistości społecznej oraz wiedzy o świecie. Specyfika komunikacyjnego konstruktywizmu, a zarazem najbardziej zwięzła jego charakterystyka, sprowadza się do tego, że (1) jest on „silną” wersją konstruktywizmu, tzn. dopuszcza możliwość konstruowania świata, a nie tylko wiedzy o świecie, (2) świadomie abstrahuje od ustaleń nauk kognitywnych i od konstruktywizmu zorientowanego poznawczo, koncentrując się na społeczno-kulturowych determinantach poznania i bycia-w-świecie, tym samym czerpiąc ze źródła myśli Kantowskiej i neokan-

---

<sup>64</sup> Obok idei transcendentalizmu z *Krytyki czystego rozumu*, należy pamiętać o pojęciu „woli powszechnej” (np. w *Uzasadnieniu metafizyki moralności*), które również wolno traktować jako jedną z podstaw ogólnej perspektywy konstruktywistycznej.

towskiej, (3) kładzie szczególny nacisk na rolę działań komunikacyjnych w procesie konstruowania świata i wiedzy o nim.

Ten ostatni element jest szczególnie ważny i stanowi *differentia specifica* konstruktywizmu komunikacyjnego. Można też powiedzieć, że pod wieloma względami jest on szczególnym przypadkiem konstruktywizmu społecznego, jednak doprecyzowuje ogólnikowy przymiotnik „społeczny”, odwołując się ściśle do działań komunikacyjnych, a oprócz tego jest bardziej radykalny.

### 3. Konstruktywizm we współczesnej humanistyce

Zgodnie z powyższą klasyfikacją odmian konstruktywizmu i wstępnym określeniem specyfiki jego wersji komunikacyjnej, omówione zostaną w tym podrozdziale określone stanowiska z zakresu nauk społecznych, które stanowią bezpośredni kontekst i punkt odniesienia dla tezy o społecznym tworzeniu rzeczywistości. Wiele spośród nich zaliczyłem w poprzednim podrozdziale do epistemologicznej odmiany konstruktywizmu. Stanowiska te oraz zbliżone zostaną omówione osobno, ponieważ będą dalej traktowane jako szczególnie istotne elementy uzasadnienia późniejszych rozważań, podczas gdy konstruktywizm poznawczy, konstruktywizm w matematyce, konstruktywizm radykalny von Glasersfelda i systemowy Luhmanna, a także konstruktywizm w teorii uczenia się i nauczania, stanowią jedynie bardzo szerokie i ogólne tło omawianych tu zagadnień.

Jak już zaznaczyłem, konstruktywizm w naukach społecznych i humanistycznych najbliższym spokrewnionym z komunikacyjnym to konstruktywizm epistemologiczny (metodologiczny). Przypomnę, że mając na uwadze przejrzystość wywodów, pozwoliłem sobie wybrać taką interpretację tego określenia, która odróżnia tę wersję od konstruktywizmu poznawczego i która szczególnie silnie zaznacza się w socjologii wiedzy. Jest to ważne o tyle, że nie zawsze rozumie się określenie „konstruktywizm epistemologiczny” w ten sam sposób.

W ramach socjologii wiedzy (a zwłaszcza tzw. mocnego programu socjologii wiedzy) biorę pod uwagę przede wszystkim stanowiska Alfreda Schuetza, Petera Bergera czy Thomas Luckmanna. Na gruncie polskim stanowiskiem reprezentatywnym dla tej odmiany konstruktywizmu są poglądy Andrzeja Zybertowicza:

Konstruktywizm w obszarze badań społecznych bywa pojmowany jako teoria lub koncepcja nauki, poznania i rzeczywistości w ogóle; jako orientacja teoretyczna; metodologia, orientacja metodologiczna lub nurt badań empirycznych – w tym ostatnim przypadku w literaturze anglosaskiej występują określenia: Social Studies of Science, Social Studies of Knowledge, Studies of Scientific Knowledge, Science and Technology Studies (...) Konstruktywizm w przyjętym przeze mnie rozumieniu – jest

zespołem poglądów bliskich lub pokrewnych takim obszarom, jak: post-empiryczna lub/i post-pozytywistyczna filozofia nauki, mocny program socjologii wiedzy (...), nie-klasyczna socjologia wiedzy oraz postmodernistyczne koncepcje wiedzy<sup>65</sup>.

Przedmiotem zainteresowań konstruktywizmu epistemologicznego jest więc przede wszystkim zjawisko konstruowania wiedzy (głównie wiedzy naukowej) o świecie:

Uważam konstruktywizm za koncepcję metodologicznie istotną, ponieważ identyfikuje on empirycznie mechanizmy warunkujące sukcesy poznawcze w nauce. Dokładnie: osiąganie rezultatów uznawanych w danych zbiorowościach badawczych za takie sukcesy<sup>66</sup>,

pisze Zybortowicz. Można również powiedzieć, że epistemologiczny konstruktywizm jest także konstruktywizmem metodologicznym: we współczesnym sporze realistów z antyrealistami jest bliski stanowisku antyrealistycznemu. Zakłada, mówiąc najogólniej, że wszystkie wytwory wiedzy (w tym naukowej), zatem także odniesienia przedmiotowe terminów naukowych, są konstruowane, a więc raczej tworzone i wynajdywane, niż odkrywane. Innymi słowy, przyjęcie perspektywy konstruktywistycznej w tej metodologicznej płaszczyźnie implikuje uznanie rozmaitych twierdzeń wchodzących w skład teorii nauk humanistycznych lub przyrodniczych za twory skonstruowane przez naukowców w trakcie prowadzonej przez nich działalności badawczej. W taki sposób o konstruktywizmie wypowiadał się np. Heinz von Foerster:

Zapytaj jakiegoś człowieka, czy wymienione pojęcia są odkryciami czy wynalazkami: porządek, liczby, formuły, symetrie, prawa przyrody, przedmioty, taksonomie itd. Jeśli skłonny jest on określić te pojęcia jako wynalazki, to masz do czynienia z konstruktywistą<sup>67</sup>.

Jak już wspomniano, przedstawiciele tzw. mocnego programu socjologii wiedzy posługują się pojęciem konstruktywizmu epistemologicznego przede wszystkim w odniesieniu do socjologii, uznaje się jednak, że konstruktywizm epistemologiczny może występować na gruncie innych dyscyplin nauk społecznych, a w każdym przypadku przyjmuje się, że całokształt ludzkiej wiedzy jest niejako „produkowany” przez badaczy.

---

<sup>65</sup> A. Zybortowicz, *Konstruktywizm jako orientacja metodologiczna w badaniach społecznych*, w: „ASK: społeczeństwo, badania, metody”, Toruń 1999, nr 8/1999, s. 13.

<sup>66</sup> Tamże, s. 7.

<sup>67</sup> H. von Foerster, *Einfuehrung in den Konstruktivismus*, Muenchen 1992, s. 45-46, cyt. za: *Konstruktywizm w badaniach...*, s. 3.

Zybertowicz sytuuje epistemologiczny konstruktywizm w ramach określonego modelu poznania, który charakterystyczny jest dla takich stanowisk i nurtów filozoficznych, jak hermeneutyka, pragmatyzm, relatywizm, poststrukturalizm (ponowoczesność). Zdaniem autor książki *Przemoc i poznanie*, opozycyjny wobec konstruktywistycznego model poznania można określić jako obiektywistyczny:

Ten blok poglądów tworzy Obiektywistyczny Model Poznania. (...) Model ten zakłada, że wiedza determinowana jest przez relacje rozgrywające się w planie wertykalnym: przedmiot-podmiot. Przedmiot jest tu od podmiotu „silniejszy” i wyznacza treści świadomości podmiotu, o ile ten ostatni w drodze do prawdy gotów jest odrzucić interesy, mity, ideologie, złudzenia etc. W odróżnieniu od tego ujęcia, konstruktywizm porzuca plan wertykalny i przyjmuje, że treści poznania wyznaczone są w obszarze relacji międzypodmiotowych, tj. w planie horyzontalnym. Horyzontalność procesów poznania oznacza m.in., że nie polega ono na odwzorowaniu jakiegos rodzaju rzeczywistości poza-kulturowej, lecz jest grą wewnątrz-kulturową – w tym dialogiem wewnątrz- i międzykulturowym (...). Dlatego też konstruktywizm odrzuca opozycję rzeczywistego, naturalnego wobec konwencjonalnego. Wszystkie dystynkcje, periodyzacje, rozróżnienia, kategoryzacje są elementami gier kulturowych i – jako takie – mają charakter konwencjonalny (co nie znaczy, że mogą być arbitralnie ustalone). A poddające się empirycznemu badaniu przez nauki społeczne, relacje międzyludzkie powodują, że proces dochodzenia do ustalonych poglądów naukowych podlega w istotnym zakresie okolicznościom przypadkowym (kontyngentnym) i uwarunkowaniom lokalnym. W opozycji do obiektywizmu konstruktywizm twierdzi, że naukę – rozumianą zarówno jako zespół pewnych działań, jak i pojęciowych efektów tych działań – można (i należy) badać według tych samych zasad co pozostałe dziedziny kultury: tj. jako względnie uporządkowaną (zinstytucjonalizowaną) formę ludzkich działań wyznaczanych przez pewne zbiory reguł (...). Podobnie jak w innych dziedzinach kultury, także w nauce te zbiory reguł interpretowane są elastycznie – tj. m.in. podatne są na uwarunkowania lokalne, w tym obyczajowe<sup>68</sup>.

Ujęcie konstruktywizmu w postaci proponowanej przez Zybertowicza jest ważne głównie z tej racji, że czynnikiem konstruowania świata (rzeczywistości społecznej) jest wedle niego język: „Proces społecznego tworzenia rzeczywistości ma charakter językowy. Język współkonstruuje rzeczywistość społeczną”<sup>69</sup>. Po drugie, konstruktywizm epistemologiczny odrzuca możliwość poza-kulturowego istnienia faktów (społecznych), przyznając rację poglądowi Nelsona Goodmana, który wszelkie fakty uznaje za „arte-fakty”. Trzecim powodem, dla którego interesuje mnie między innymi stanowisko Zybertowicza, jest uznanie przezeń

---

<sup>68</sup> A. Zybertowicz, *Konstruktywizm jako orientacja metodologiczna...*, s. 17.

<sup>69</sup> A. Zybertowicz, *Przemoc i poznanie...*, s. 152.

konstruktywizmu za swego rodzaju kontynuację, uwspółcześioną wersję transcendentalnego idealizmu, wywodzącego się od Kanta:

Konstruktywizm odrzuca nie tylko tezę, że wiedza stanowi coś w rodzaju odbicia, odwzorowania świata, który swoją własną naturą przesądza jej kształt. Odrzuca też tezę, że w ogóle można prawomocnie mówić cokolwiek o świecie poza samą wiedzą, poza kulturą – jeśli ujmujemy ją całościowo. Mówiąc językiem filozoficznym, mamy tu do czynienia z tezą transcendentalizmu<sup>70</sup>.

Oczywiście, poza socjologią wiedzy, konstruktywizm obecny jest także w wielu innych nurtach socjologii i bliskich jej nauk społecznych. W tym kontekście warto przywołać chociażby prace Petera Bergera i Thomasa Luckmanna i ich koncepcję konstruowania rzeczywistości społecznej, prezentowaną przede wszystkim w książce *Społeczne tworzenie rzeczywistości* z 1966 roku. Określając swoje rozumienie zadania socjologii wiedzy, piszą oni, że

Na tyle (...), na ile wszelka „wiedza” ludzka rozwija się, jest przekazywana i utrzymywana w sytuacjach społecznych, socjologia wiedzy musi dążyć do zrozumienia procesów, które sprawiają, że dzieje się to w taki sposób, iż dla przeciętnego człowieka „rzeczywistość” staje się czymś trwałym. Innymi słowy, twierdzimy, że socjologia wiedzy zajmuje się analizą społecznego tworzenia rzeczywistości<sup>71</sup>.

Głównym pytaniem stawianym przez autorów jest: w jaki sposób subiektywne wrażenia zyskują społecznie obiektywny status. W odpowiedzi wskazują trzy powiązane ze sobą procesy – są nimi eksternalizacja, obiektywizacja i internalizacja. Eksternalizacja, określana jako „konieczność antropologiczna”, jest procesem tworzenia świata wspólnie przeżywanego przez tworzące go jednostki – wynika z tego, że człowiek z natury skazany jest na dookreślanie swojego świata w takim sensie, że, w przeciwieństwie do innych zwierząt, jego świat nie jest całkowicie wyznaczony przez determinanty biologiczne. Świat społeczny „stworzony” w taki sposób jest obiektywny: zarazem jego elementy istnieją obiektywnie względem podmiotu, i jednocześnie są współ-doświadczane (intersubiektywnie) przez zbiorowość.

Z kolei internalizacja jest niejako zwieńczeniem całości tego procesu – konstruowany wspólnie świat zewnętrzny jest przyswajany, staje się przedmiotem świadomości człowieka. Przy czym – co ważne z perspektywy komunikacyjnego konstruktywizmu – zdaniem Bergera i Luckmanna zasadniczą rolę w procesie eksternalizacji, obiektywizacji i internalizacji świata społecznego odgrywa język – traktowany jednocześnie jako czynnik obiektywny, zewnętrzny, którego podmiot

<sup>70</sup> Tamże, s. 99.

<sup>71</sup> P. Berger, Th. Luckmann, *Społeczne tworzenie...*, s. 26.



nie może zmieniać w sposób dowolny i zarazem jako narzędzie tworzenia świata obiektywnego. Język integruje, scala, kategoryzuje różne sfery rzeczywistości; ma zdolność przełamywania ograniczeń czasoprzestrzennych, przywoływania przedmiotów nieobecnych aktualnie, a nawet takich, które w doświadczeniu nie były wcześniej dane:

Język powstaje w życiu codziennym, które stanowi dlań pierwotne odniesienie; przede wszystkim dotyczy on rzeczywistości doświadczanej całkowicie świadomie, rzeczywistości zdominowanej przez motyw pragmatyczny (to znaczy przez zespół znaczeń odnoszących się bezpośrednio do aktualnych albo przyszłych działań), dzielonej z innymi i przyjmowanej bez zastrzeżeń<sup>72</sup>.

Autorzy *Spolecznego tworzenia rzeczywistości* również posługują się w tym kontekście pojęciem symbolu i języka symbolicznego.

Z punktu widzenia Luckmanna i Bergera mamy do czynienia nie tylko z wytwarzaniem rzeczywistości społecznej, ale również z ciągłym „podtrzymywaniem” jej w istnieniu, czego najistotniejszym środkiem jest „konwersacja” (którą można utożsamiać z przywoływaniem wielokrotnie w dalszych fragmentach tej rozprawy pojęciem roz-mowy); konwersacja ma w tym ujęciu charakter działania językowego:

Ta zdolność języka do generowania rzeczywistości jest już dana wraz z faktem językowej obiektywizacji. (...) Widzieliśmy, jak język obiektywizuje świat, dokonując przemiany *panta rei* doświadczenia w spójny porządek. Ustanawiając ten porządek, język spełnia świat w podwójnym sensie ujmowania i wytwarzania go. Rozmowa jest uobecnieniem tej spełniającej własności języka w kontaktach twarzą w twarz jednostkowej egzystencji. W rozmowie obiektywizacje języka stają się przedmiotami świadomości jednostkowej. Tak więc podstawowym faktem służącym podtrzymaniu rzeczywistości jest stałe używanie tego samego języka w celu obiektywizacji wzrastającego w ciągu życia doświadczenia. W najszerszym sensie wszyscy, którzy używają tego samego języka, są tymi, którzy podtrzymują rzeczywistość<sup>73</sup>;

Warto podkreślić, że jakkolwiek punktem wyjścia dla wywodu prezentowanego w niniejszej rozprawie jest konstruktywizm na obszarze filozofii oraz próba jego aplikacji do nauki o komunikacji, to konstruktywizm w ramach socjologii będzie również często przywoływany.

Pisząc o perspektywie „konstruktywizmu w ogóle” oraz o jednej z jego szczególnie istotnych postaci, jaką jest konstruktywizm historyczny Josepha Margolisa, Anna Pałubicka stwierdza:

---

<sup>72</sup> Tamże, s. 74.

<sup>73</sup> Tamże, s. 76.



Perspektywa konstruktywizmu historycznego oprócz znanej oczywistości informującej, iż epoka następna wyłania się z przekształcenia poprzedniej, podkreśla konstruktywistyczny charakter owych przekształceń. Mowa o przekształceniach konstruowanych pojęć światów czy ich wyobrażeń. Zwykle terminy „konstrukcja”, „konstruowanie” używa się dla określenia aktów i ich rezultatów intencjonalnie nastawionych na wytwarzanie, budowanie itp. zgodnie z przyjętymi regułami. Jest to – określiłabym – mocne znaczenie słowa „konstrukcja”. W słabszym znaczeniu używa się tego określenia dla oznaczenia świadomie twórczych aktów i ich rezultatów osiągniętych już bez dysponowania określonymi regułami konstruowania. W niniejszej pracy posługuję się wymienionymi dwoma znaczeniami tego słowa, ale też pragnę zaznaczyć, iż z jakąś formą konstruowania (może lepiej byłoby mówić: obmyślania, kreowania, konstytuowania) mamy do czynienia w spontanicznych interakcjach międzyludzkich oraz w ich rezultatach, w których obmyślane zostają – nieintencjonalnie – nowe sposoby użycia narzędzi czy też nowe narzędzia. Ów wyróżniony przeze mnie sposób myślenia w perspektywie poręczności ma najczęściej taki charakter. To bardzo szerokie rozumienie terminu „konstruowanie” jest konsekwencją założenia (...), że kultury ludzkie są tworem człowieka i wspólnot ludzkich, nie są dziedziczone biologicznie<sup>74</sup>.

Warto dodać, że jest to perspektywa konstruktywizmu zarówno w jego słabszej, jak i silniejszej wersji, którą zasadniczo przyjmuję w tej pracy, dookreślając go jednak jako konstruktywizm komunikacyjny, niemniej przyjmując uwarunkowania i konsekwencje, o jakich wspomina Pałubicka w cytowanej wypowiedzi.

W dalszych wywodach będę powoływać się na zdecydowaną większość ustaleń zarówno konstruktywizmu epistemologicznego, jak również tej jego wersji, która wraz (albo: równolegle) z antyrealizmem funkcjonuje jako stanowisko w metodologii i filozofii nauki.

Zgodnie z twierdzeniami np. Zybertowicza (ale również, a nawet przede wszystkim, P.L. Bergera, Th. Luckmana, N. Luhmanna czy L. Weisgerbera) zakładam również, że to język (a ściślej: mowa) odgrywa zasadniczą rolę w społecznym tworzeniu rzeczywistości społecznej – przy czym w późniejszych rozdziałach podkreślam, że rola ta przypada nie tyle językowi (wedle jego określenia w poprzednim podrozdziale), ale – w określony sposób interpretowanej – komunikacji.

W konsekwencji podejmuję tutaj wątek konstruktywistyczny w taki sposób, w jaki opisują go np. Marek Sikora:

Konstruktywiści wyrażają przekonanie, że występujące w świecie obiekty nie istnieją niezależnie od podmiotu poznającego. Są przezeń nie tyle odkrywane, ile raczej konstruowane w procesie poznania. Ich konceptualizacja ma charakter instrumental-

---

<sup>74</sup> A. Pałubicka, *Myślenie w perspektywie poręczności...*, s. 15.

nie użyteczny. Pozwala na opanowanie świata i w konsekwencji na skuteczne w nim działanie<sup>75</sup>,

czy, raz jeszcze, Andrzej Zybertowicz:

Przeciwstawiam się stanowisku realistycznemu głoszącemu, że twierdzenia teorii naukowych są prawdziwe lub fałszywe na mocy tego, jaki jest świat – jeśli świat ten jest pojmowany jako jakaś bytowość poza-kulturowa. Twierdzę, że nie istnieje żadna możliwość ustalenia takiej prawdziwości/fałszywości poza obszarem reguł ustalonych kulturowo<sup>76</sup>.

Wracając jeszcze do konstruktywizmu we współczesnej filozofii nauki: uznaje się, że wraz z antyrealizmem przeciwstawiany jest on stanowiskom realistycznym (obiektywistycznym); mam tu na myśli konstruktywizm, jakiego korzeni upatruje się w poglądach np. Kuhna, Flecka, Feyerabenda czy Quine'a. Jakkolwiek jednak uznawać wolno, że taka postać konstruktywizmu jest zasadniczo bliska tej, która będzie tu omawiana, i chociaż przyjmuję do wiadomości stanowisko, zgodnie z którym odniesienia przedmiotowe wytworów nauki nie mają statusu przypisywanego im przez realistów, to jednak świadomie taki metodologiczny aspekt konstruktywizmu z niniejszych rozważań również wyłączam (a w każdym razie nie zostanie mu poświęcone tyle miejsca, ile aspektom konstruktywizmu w humanistyce). Owszem, ten rodzaj konstruktywizmu, który nazywam „konstruktywizmem komunikacyjnym”, opiera się na założeniach podzielających pogląd, że działalność naukowa służy raczej wynajdywaniu, a nie odkrywaniu. Można też powiedzieć, że konstruktywizm komunikacyjny bliższy jest antyrealistycznym stanowiskom w filozofii nauki niż wywodzącemu się z neurofizjologii konstruktywizmowi zorientowanemu poznawczo. A jednak te wątki sporu realistów z antyrealistami nie będą tu omawiane – wykraczałyby bowiem poza przyjęte ramy tematyczne tej pracy, a ponadto były wielokrotnie podejmowane przez poznańskich filozofów nauki i metodologów. Zresztą ośrodek poznański jest uznawany za jeden z najaktywniejszych w Polsce pod względem prowadzenia analiz bądź zbliżonych do konstruktywizmu, bądź sytuowanych bezpośrednio w jego sąsiedztwie:

Istotne dla konstruktywizmu elementy pojawiły się u nas przede wszystkim w filozofii, mianowicie w teorii poznania, w odwróceniu od fundamentalistycznej epistemologii, w zwrocie do kulturalizmu, co zaznaczyło się szczególnie w poznańskiej szkole Jerzego Kmity<sup>77</sup>,

---

<sup>75</sup> M. Sikora, *Problem reprezentacji poznawczej w nowożytnej i współczesnej refleksji filozoficznej*, Poznań 2007, s. 21.

<sup>76</sup> A. Zybertowicz, *Przemoc i poznanie...*, s. 17.

<sup>77</sup> *Konstruktywizm w badaniach...*, s. 7.

jak pisze Erazm Kuźma. W tym kontekście warto przywołać niektóre prace poznańskich filozofów wiążące się z perspektywą konstruktywistyczną:

- Romana Kubickiego, Jacka Sójki i Pawła Zeidlera *Problem destrukcji pojęcia prawdy* (Poznań 1992);
- *Poszukiwanie jedności i jego postmodernistyczna dyskwalifikacja* pod redakcją Jana Sucha (Poznań 1992);
- Pawła Zeidlera *Spór o status poznawczy teorii. W obronie antyrealistycznego wizerunku nauki* (Poznań 1993);
- *Konstruktywizm w humanistyce* pod redakcją Anny Pałubickiej i Andrzeja Dobosza (Bydgoszcz 2004);
- Anny Pałubickiej *Myslenie w perspektywie poręczności a pojęciowa konstrukcja świata* (Bydgoszcz 2006);
- Ewy Piotrowskiej *Społeczny konstruktywizm a matematyka* (Poznań 2008).

Konstruktywizm będzie tu więc traktowany jako stanowisko głównie filozoficzne, choć w oczywisty sposób obecne również np. w kulturoznawstwie, w literaturo- i medioznawstwie, w estetyce, w socjologii, w psychologii, a poza naukami społecznymi i humanistyką, również np. w fizyce i matematyce. Podsumowując, ta postać konstruktywizmu, jaka jest przedmiotem mojej pracy, najbardziej zbliżona jest, z jednej strony do, konstruktywizmu epistemologicznego, z drugiej zaś stanowi jego wzmocnioną, zradykalizowaną (pod pewnymi względami) wersję, interesuje mnie więc nie tylko proces konstruowania wiedzy o świecie, ale również konstruowanie wiedzy potocznej, praktycznej, przed-pojęciowej o świecie, a w dalszej konsekwencji – konstruowanie samego świata społeczno-kulturowego, który może być rozumiany nie tylko jako przedmiot takiej czy innej wiedzy, ale również jako przedmiot innych form aktywności kulturowej, np. religijnej, artystycznej – w tym przypadku zgodnie z Cassirerowskim rozumieniem kultury symbolicznej.

Nie oznacza to w żadnym razie, przyjęcia jakiejś postaci dualizmu, dychotomii między (obiektywnie istniejącym) światem a wiedzą o nim czy między światem (przedmiotem poznania) a człowiekiem (podmiotem poznającym). Nie przeciwstawiam więc wytwarzania wiedzy o świecie wytwarzaniu samego świata – przeciwnie, oba te zjawiska będę się starał traktować jako komplementarne, jako dwa ujęcia tego samego procesu.

Jakkolwiek można odnieść wrażenie różnicy pomiędzy twierdzeniem o „(społecznym) konstruowaniu *wiedzy* (o rzeczywistości)” a twierdzeniem o „(społecznym) konstruowaniu *rzeczywistości* (społecznej)”, to jednak nie przeciwstawiam ich sobie, ale traktuję jako twierdzenia wzajemnie się uzupełniające. O tego typu pozornej dwoistości pisze również Anna Pałubicka:

Niewątpliwie wielu ludzi nawykłych do filozofowania opartego na założeniu, że świat potrafi nam w jakiś sposób „przekazać od siebie”, które z naszych wyartykułowanych zdaniowo przekonań „dogadzają mu” jako czysta prawda na jego temat,

gorszyć musi zamienne stosowanie przeze mnie zwrotów: „kulturowe formowanie (się) rzeczywistości świata” i „kulturowe formowanie (się) sposobu pojmowania rzeczywistości świata”. Podkreślam więc z tego powodu, że nie zachodzi tu „mylenie pojęć”, lecz staram się uniknąć problemów dotyczących, jak się zdaje, nierozwiązywalnych w filozofii i chyba nie do rozwiązania – nawet i w omijanym dziś kontekście tzw. realizmu metafizycznego<sup>78</sup>.

Przyjąłem, że konstruktywizm epistemologiczny (metodologiczny) da się poszerzyć i wzmocnić tezą o konstruowaniu rzeczywistości kulturowo-objektywnej<sup>79</sup>.

O ile ową pierwszą jego postać można uznać również za echo radykalnego konwencjonalizmu Ajdukiewicza, o tyle ta druga obejmuje nie tylko obszar działalności naukowej i wytwarzania wiedzy o charakterze naukowym, ale także inne obszary kultury. Na użytek tych rozważań przyjmuję określenie „konstruktywizm komunikacyjny”, mając na myśli, iż to właśnie komunikacja rozumiana jako *interakcja symboliczna* jest podstawowym czynnikiem (narzędziem) społecznego konstruowania świata; działania komunikacyjne są źródłem nie tylko, i nawet nie przede wszystkim, naukowej (humanistycznej czy przyrodniczej) wiedzy o świecie, ale wręcz źródłem objektywnego (jako inter-subiektywnego), *kulturowo-objektywnego* istnienia świata – świata jako całości wspólnego, społecznego doświadczenia, a ponadto faktów (arte-faktów), stanów rzeczy, procesów, sytuacji, wydarzeń itd.

Nim będzie możliwe omówienie hipotezy konstruktywizmu komunikacyjnego, wcześniej niezbędne jest dokładniejsze ustalenie jego źródła (jego podstawy filozoficznej), szkicu jego dziejów w rozumieniu „historii idei” (przynajmniej w zarysie, w odniesieniu do wybranych stanowisk) oraz – co szczególnie ważne – wskazanie podstaw metodologicznych, umożliwiających w ogóle stawianie tezy o charakterze konstruktywistycznym. O ile bowiem, jak starałem się pokazać, akceptuje się metodologiczną postać konstruktywizmu jako narzędzia przydatnego w badaniach w zakresie np. socjologii wiedzy, archeologii czy literaturoznawstwa, to jednak konieczne wydaje się wskazanie podstaw metodologicznych na głębszym jeszcze poziomie – udzielenie odpowiedzi na pytania: po pierwsze, jakie przesłanki pozwalają na uznanie konstruktywizmu za metodę badań nad komunikacją, po drugie zaś, w jaki sposób można dokonać filozoficznego uzasadnienia tezy o językowym (komunikacyjnym) charakterze konstruowania rzeczywistości społecznej.

Zadanie naszkicowania dziejów i podstaw metody (uzasadnienia) konstruktywizmu komunikacyjnego nie jest łatwe, ponieważ, jak zobaczymy, nie jest to stanowisko jednolite filozoficznie. Łączy się ono z wymogiem odszukania swego

---

<sup>78</sup> A. Pałubicka, *Praktyczny i teoretyczny aspekt pojmowania rzeczywistości świata w perspektywie filozofii humanistyki*, w: A. Pałubicka (red.), *Konstruktywizm w humanistyce*, Bydgoszcz 2004, s. 32.

<sup>79</sup> Określenia tego używam za Anna Pałubicką.

rodzaju „pra-źródła” tego typu stanowisk, sięgnięcia również i do poglądów filozofów, którzy z pewnością nigdy siebie jako konstruktywistów *expressis verbis* nie postrzegali, umożliwili jednak późniejsze sformułowanie tez o charakterze konstruktywistycznym.

Będzie więc w kolejnych rozdziałach mowa o stanowiskach *zbliżonych* do konstruktywizmu lub zawierających istotne jego elementy. Dopiero pod koniec części pierwszej spotkamy się z poglądami, które można już otwarcie i bezpośrednio utożsamiać z samym konstruktywizmem.



## Rozdział II

# Uwarunkowania filozoficzne konstruktywizmu komunikacyjnego

### 1. Podstawowe przesłanki filozoficzne konstruktywizmu komunikacyjnego

W rozdziale tym przedstawię główne uwarunkowania filozoficzne konstruktywizmu komunikacyjnego: w pierwszym podrozdziale szczególnie te, które implikuje identyfikacja jego źródeł z transcendentalizmem Kanta (oraz stanowiskami od niego pochodnymi). W drugim podrozdziale skupię się natomiast na zagadnieniu zwrotu lingwistycznego. Traktuję te dwa nurty filozoficzne jako fundamentalne warunki, bez których konstruktywizm komunikacyjny nie byłby możliwy, również w kontekście jego uzasadnienia. Innymi słowy, jeżeli ma być on rozumiany jako uogólnienie szeregu stanowisk filozoficznych, językoznawczych i kulturoznawczych (a ogólniej – jako próba syntezy określonych, dzielących zbieżne założenia, stanowisk z zakresu nauk społecznych i humanistycznych), to uogólnienie takie warunkowane jest przez (1) Kantowski „przezwrot kopernikański” (oraz jego neokantowskie przekształcenia) oraz (2) zwrot lingwistyczny. Rzecz jasna, nie są to uwarunkowania jedyne – ale na pewno najważniejsze, czyli takie, które stanowią *conditio sine qua non* komunikacyjnego konstruktywizmu. A jeżeli –

docelowo – komunikacyjny konstruktywizm miałby zyskać postać aplikowalną do rozważań nad komunikacją społeczną<sup>1</sup>, wówczas te filozoficzne warunki (choć zapewne nie tylko one) można postrzegać jako swoiste ustalenia metodologiczne, łącznie z konsekwencjami, jakie niosą one dla interpretacji takich pojęć, jak „komunikacja”, „komunikat”, „nadawca”, „odbiorca”, „symbol”, „interakcja” itp.

Niektóre z tych filozoficznych przesłanek konstruktywizmu pobrzmiewają w słowach Hansa Lenka:

Najwyższa podstawowa zasada filozofii konstruktów interpretacyjnych głosi więc: Wszelkie poznanie i działanie, wszelki uchwytny byt, jeśli go poznajemy, czy w ogóle możemy nazwać, jest bytem nasyconym interpretacjami. Stanowisko transcendentalne należy w interpretacjonizmie wysunąć na plan pierwszy. Transcendentalny interpretacjonizm (konstruktywizm) rozwija się więc równoległe do Kantowskiego transcendentalnego idealizmu. Warunki i możliwości interpretowania, poznawania i działania, a nawet wręcz mówienia, są ważne, gdyż od nich zależy to, w jaki sposób stworzymy strukturę naszego świata, co możemy ujmować i w jaki sposób tym tak interpretacyjnie ukonstytuowanym „światem” się „posługujemy”. Świat w tej mierze, w jakiej jest poznawalny, jest, by tak rzec, światem zależnym od naszych interpretacji. Możemy go tylko interpretować za pomocą znaków, za pomocą zależnych od interpretacji systemów pojęć i symboli itp. Świat tego, co daje się pojąć, świat zjawisk ujmujemy w (uprzednio) stworzone struktury, podobnie jak widział to Kant, ale czynimy to w sposób bardziej elastyczny. Granice interpretacji są granicami naszego poznawalnego świata<sup>2</sup>.

Niemiecki filozof wychodzi z założeń bardzo podobnych do tych, na jakich wspiera się idea konstruktywizmu w takiej jego postaci, jaką się tu zajmujemy. W istocie pojęcie interpretacji i interpretowania w użytym przez Lenka sensie jest bardzo podobne do pojęcia konstrukcji i konstruowania świata. Parafrazując jego słowa można powiedzieć, że granice ludzkich konstrukcji komunikacyjnych są granicami naszego poznawalnego świata. Stwierdzenie takie konotuje znaną tezę z *Traktatu logiczno-filozoficznego* Ludwiga Wittgensteina, z tą wszakże różnicą, że granice świata nie są granicami wyłącznie „moimi” (prywatnymi), lecz „społecznymi”, a wyznacza je nie tyle język, co komunikacja.

Reasumując ustalenia z poprzedniego rozdziału, można powiedzieć, że konstruktywizm komunikacyjny jest zbiorczą nazwą stanowisk filozoficznych (i językoznawczych), w myśl których podmiot (człowiek, ale głównie podmiot

<sup>1</sup> A postulat taki wyraża się wyborem terminologicznym, jakiego dokonałem, decydując się na używanie określenia „konstruktywizm komunikacyjny” – oznacza on, że (1) omawiana jest tu specyficzna odmiana konstruktywizmu, przywiązująca wagę do działań komunikacyjnych w procesie konstruowania świata i wiedzy o nim, ale również, że (2) ta wersja konstruktywizmu może być użyteczna na gruncie nauki o komunikacji podobnie, jak np. konstruktywizm epistemologiczny znajduje zastosowanie w socjologii.

<sup>2</sup> H. Lenk, *Filozofia pragmatycznego...*, s. 29.



zbiorowy, jako określona zbiorowość ludzka) (1) konstruuje wiedzę o świecie i (2) aktywnie uczestniczy w konstruowaniu świata, w którym żyje. Użycie przymiotnika „komunikacyjny” ma natomiast wskazywać, że (1) procesy konstruowania wiedzy o świecie i samej rzeczywistości społecznej przebiegają głównie w ramach działań komunikacyjnych, a także, że (2) istnieje możliwość aplikacji konstrukttywizmu jako perspektywy badawczej do rozważań nad komunikacją w ramach nauk społecznych. Oczywiście zwiążłość tego sformułowania wymaga wielu wyjaśnień i rozwinięć, które będą w tym podrozdziale tylko wstępnie zarysowane – bardziej szczegółowa analiza ma miejsce w części drugiej tej pracy. Aby jednak wyeksplikować, genezę i przekształcenia tego, co właściwie w części pierwszej mojej pracy będę rekonstruować, konieczne jest, już teraz, wskazanie najważniejszych cech komunikacyjnego konstrukttywizmu.

Jako uogólnienie licznych stanowisk filozoficznych, konstrukttywizm komunikacyjny zakłada *uprzedniość* (pierwotność) aktywności podmiotu względem rzeczywistości (lub podważa zasadność, a przynajmniej efektywność dualistycznego, podmiotowo-przedmiotowego modelu poznania, który określany jest również jako obiektywistyczny model poznania). W wersji słabszej zakłada on, że wiedza o świecie jest konstruowana przez człowieka, w wersji silnej natomiast – że w ogóle nie można mówić o „obiektywnej”<sup>3</sup> rzeczywistości poza podmiotem i jego działalnością (albo: podmiotowością zbiorową wyznaczaną przez działania komunikacyjne). Zarówno w słabszej, jak i w silnej wersji perspektywa konstrukttywistyczna przyjmuje nieuniknione uwikłanie wiedzy o świecie w kulturę albo – wytwarzanie rzeczywistości społecznej w ramach aktywności kulturowej człowieka. Jak pisze Edward Hall:

Nie ma czegoś takiego, jak doświadczenie *in abstracto*, coś różnego i odrębnego od kultury. Kultura nie jest pochodną doświadczenia, nie jest przymocowana do zwierciadła doświadczenia. Co więcej, owa mistyczna rzecz uważana za doświadczenie nie może być żadnym sprawdzianem kultury. Doświadczenie jest to coś, co człowiek, pokonując świat, narzuca światu zewnętrznemu w kulturowo wyznaczonym kształcie<sup>4</sup>.

Konstrukttywista przyjmuje, że świat jest zawsze przedstawieniem (w Kantowskim i Schopenhauerowskim sensie) podmiotu, a jedyną rzeczywistością, w jakiej podmiot istnieje i działa, jest rzeczywistość przez podmiot skonstruowana.

<sup>3</sup> Określenie „obiektywne” jest tu wzięte w nawias, gdyż posługiwać się nim będę w dwojaki sposób. Najpierw jako pojęciem należącym do dawniejszej tradycji filozoficznej, która przez „istnienie obiektywne” rozumie istnienie samoistne w sensie ontologicznym, jak np. obiektywne istnienie świata idei w platonizmie czy obiektywne istnienie Boga w teologii chrześcijańskiej. Takie rozumienie obiektywności wyklucza stanowisko konstrukttywistyczne. Dopiero późniejsze, w gruncie rzeczy współczesne rozumienie obiektywności jako intersubiektywności, koresponduje z tezą o konstruowaniu świata przez człowieka. Ta druga obiektywność jest obiektywnością świata kultury, w sensie prezentowanym choćby przez Annę Pałubicką, patrz np. *Myślenie w perspektywie poręczności...*, s. 71. Szerzej na ten temat piszę w rozdziale 1 części II.

<sup>4</sup> E.T. Hall, *Bezgrośny język*, tłum. R. Zimand, A. Skarbińska, Warszawa 1987, s. 124.

Przyjmuje dalej, że podmiot dysponuje szeregiem narzędzi, za pomocą których konstruuje świat; że konstruowanie rzeczywistości jest nieuchronne i niejednorazowe (stale podtrzymywane – jak to ujmują Berger i Luckmann – w konwersacji). W perspektywie konstruktywistycznej mamy tedy do czynienia z podmiotem rozumianym jako *człowiek uczestniczący w kulturze*. Kulturowy charakter mają także owe narzędzia, którymi się on posługuje, a także wszelkie efekty tej działalności. Jak wynika z ustaleń poczynionych w poprzednim rozdziale, konstruktywizm zakłada nie tyle odkrywanie, co raczej „wynajdywanie” świata, stawiając tym samym pod znakiem zapytania (albo po prostu negując) założenie o obiektywnym ontologicznie (samoistnym) statusie rzeczywistości i zarazem polemizując z obiektywistycznym modelem poznawania świata.

Nie oznacza to jednak, co już teraz wypada podkreślić, jakoby konstruktywizm był tylko jakąś wersją np. idealizmu subiektywnego (solipsyzmu). Jak zobaczymy później, umożliwia on raczej przyjęcie perspektywy, w której tradycyjne odróżnienie subiektywnego podmiotu i obiektywnego przedmiotu zostaje zniesione, a przynajmniej zakwestionowane, przy czym faktycznie pod wieloma względami współczesny konstruktywizm jest „spadkobiercą” tradycji idealistycznej w filozofii (zwłaszcza niemieckiej). W perspektywie konstruktywistycznej używa się jeszcze tradycyjnie (jak u Kartezjusza lub Kanta) rozumianych pojęć „podmiotu” (konstruującego rzeczywistość) oraz „przedmiotu” (elementu świata konstruowanego przez podmiot), chociaż zasadniczo podważa się zasadność utrzymywania tej kartezjańskiej dychotomii. Postępowanie takie jest usprawiedliwione w przypadku niniejszych wywodów tym, że w części pierwszej staram się naszkicować dzieje kształtowania się komunikacyjnego konstruktywizmu, sięgające czasów, kiedy klasyczna relacja podmiotowo-przedmiotowa nie była jeszcze kwestionowana, jak to ma miejsce współcześnie. Jak się jednak później okaże, aktualna postać konstruktywizmu w filozofii może śmiało zrezygnować z tej klasycznej dychotomii, idąc śladem m.in. Heideggera czy Gadamera.

Dlatego błędem byłoby sądzić, że konstruktywizm implikuje twierdzenie o realności *jedynie* podmiotu, przedmiot zaś uznaje za wtórny względem tego pierwszego konstrukt (co byłoby już bliskie solipsyzmowi). Podmiot i przedmiot są tu na razie jedynie pojęciami pomocniczymi, traktowanymi instrumentalnie, abstrahując od których trudno byłoby jednak naszkicować genezę i historię przekształceń samego konstruktywizmu, który wszakże współcześnie radzi sobie bez nich zupełnie dobrze, a przynajmniej przeformułowuje tradycyjne rozumienie tych pojęć. Wsnucie wniosku o solipsystycznym charakterze konstruktywizmu byłoby zapewne nieporozumieniem wynikającym ze specyficznego interpretowania pojęcia obiektywności. Jeśli bowiem konstruktywista neguje istnienie świata „obiektywnego”, to ma na myśli obiektywność „ontologiczną”, czyli taką, w której pewne obiekty, rzeczy czy fakty, istnieją niezależnie od podmiotu jako zewnętrzne względem niego i (materialnie) samoistne. Tymczasem współczesny konstruktywizm operuje pojęciem obiektywności jako *intersubiektywności*. Można poku-

sić się o twierdzenie, że narodziny i rozwój perspektywy konstrukttywistycznej w aspekcie filozoficznym przebiegają równolegle do przemiany rozumienia obiektywności, zapoczątkowanej przez Kanta i Hegla, a rozwijanej współcześnie m.in. przez Cassirera czy hermeneutykę filozoficzną, od Wilhelma Diltheya poczynając. Jak zauważa Anna Pałubicka,

świadcstwo filozofii przekonuje nas, że dzisiejszy sens „obiektywności” ukształtował się mniej więcej jednolicie we wczesnej fazie kształtującej się dopiero epoki nowożytnej czy nowoczesnej (...) kultury europejskiej<sup>5</sup>.

Konstrukttywista powie raczej, że skonstruowany przez człowieka świat jest światem obiektywnym w sensie obiektywności kulturowej i intersubiektywnej. Do pojęcia obiektywności powrócę w części drugiej, teraz chcę zaznaczyć jedynie, którą z „obiektywności” mam na myśli – dawną (przed-nowożytną, np. Platońską) czy nowożytną, uznając, że konstrukttywizm zasadniczo odrzuca obiektywność w tym pierwszym sensie. Przy tej okazji warto przywołać jeszcze jedno twierdzenie, które również wyjaśnione i poszerzone zostanie później, na razie służyć ma tylko lepszemu naświetleniu wstępnej propozycji rozumienia konstrukttywizmu. Otóż współczesne stanowiska konstrukttywistyczne można próbować porównać do średniowiecznych stanowisk nominalistycznych w sporze o powszechniki. Realiści skrajni (np. Anzelm z Canterbury czy Wilhelm z Champeaux) uznawali, że pojęciom ogólnym odpowiadają realne, obiektywnie istniejące byty, czemu zaprzeczali nominaliści. Współczesny, posługujący się nowożytnym rozumieniem obiektywności konstrukttywista również zaprzeczyłby stanowisku średniowiecznego realisty pojęciowego, przyznając zamiast tego, że pojęciom, zarówno ogólnym, jak i szczegółowym, odpowiadają przedmioty skonstruowane przez podmiot właśnie za pomocą tych pojęć (traktowanych jako narzędzia), istniejące obiektywnie jako intersubiektywnie komunikowalne w odnośnej społeczności.

Z lekką przekorą można powiedzieć, że konstrukttywizm wykazuje pewne skłonności do „dekonstruowania”. „Dekonstruuje” niewątpliwie pojęcie np. obiektywnej prawdy, pojęcie „rzeczy samej w sobie”, dekonstruuje fizykalistyczny pogląd na świat, podważa postulat wiedzy obiektywnej i wiele innych klasycznych stanowisk filozoficznych. Aby wyjaśnić ów pozorny paradoks, należy dodać, iż jedną z najistotniejszych cech konstrukttywizmu jest uznanie, że także owe wymienione przed chwilą przykładowe koncepcje są pewnymi konstrukcjami, za pomocą których podmiot tworzy swoją rzeczywistość. Konstrukttywista nie powie więc po prostu, że „obiektywna prawda”, „wiedza pewna oparta na czystych faktach” albo „rzecz sama w sobie” *po prostu* nie istnieją, gdyż takie stwierdzenie byłoby słuszne tylko jako sformułowane właśnie z nie-konstrukttywistycznej (a więc realistycznej, obiektywistycznej pozycji). Konstrukttywista uzna

<sup>5</sup> A. Pałubicka, *Myslenie w perspektywie poręczności...*, s. 89.

je raczej, jak wspomniałem wyżej, za kulturowo uwarunkowane twory, za pomocą których człowiek, mówiąc w pewnym uproszczeniu, przedstawia sobie swój świat, i których istnienie jest na tyle realne, na ile realne są kultura i komunikowanie. Tym samym takie określenie, jak „rzecz sama w sobie” przestaje być traktowane jako opis jakiegoś bytu realnego ontologicznie, a zostaje uznane narzędzie, za pomocą którego człowiek konstruuje pewien, nazwijmy to umownie, „system znaków”, wśród których żyje. Podsumowując, na gruncie teoriopoznawczym komunikacyjny konstruktywizm staje po stronie stanowiska, które Leszek Kołakowski wyraził następująco:

Poznanie nie jest odbiciem samodzielnie egzystujących form gatunkowych, ale procesem praktycznego obcowania ze światem, który trzeba ujarzmić i selektywnie zoperować w sposób taki, by stawał się maksymalnie plastyczny dla obróbki ludzkiej<sup>6</sup>.

W przypadku odmiany konstruktywizmu, która stanowi główny temat tej pracy, język i komunikacja odgrywają jednak decydującą rolę. Stanowisko takie implikuje specyficzny sposób myślenia o samym języku (zwłaszcza o języku w relacji ze światem), który w filozofii po raz pierwszy bezpośrednio i wprost został zaproponowany przez Wilhelma von Humboldta, a później reprezentowany był między innymi przez twórców hipotezy determinizmu i relatywizmu językowego, Edwarda Sapira i Benjamina L. Whorfa, także przez Ernsta Cassirera i jego kontynuatorów (Leo Weisgerbera, Helmut Gipperera i innych). We współczesnej tradycji analitycznej natomiast pewne elementy takiego stanowiska można odnaleźć zwłaszcza u późnego Ludwiga Wittgensteina, Johna L. Austina i Johna Searle’a czy Nelsona Goodmana. Mam tu na uwadze takie rozumienie języka, zgodne z którym – nawiązując do znanej pary metafor – nie jest on tylko „zwierciadłem”, w którym odbija się obiektywna rzeczywistość przedmiotów, ale raczej narzędziem, za pomocą którego człowiek swoją rzeczywistość tworzy. Tego typu aktywistyczne pojmowanie języka jest szczególnie charakterystyczne zarówno dla nowożytnej (od Kanta poczynając), jak i współczesnej filozofii niemieckiej – tym samym upoważnia to do poszukiwania argumentacji na rzecz komunikacyjnego konstruktywizmu właśnie w niemieckiej tradycji filozofowania:

Konstruktywizm jest więc wytworem kultury Zachodu, wydaje się wszakże, że szczególnie zaznaczył się na obszarze języka niemieckiego, zwłaszcza w sposobie rozumienia społeczeństwa, kultury, sztuki, literatury. (...) Można to wyjaśniać i uzasadniać w duchu Ernsta von Glasersfelda: niemczyzna bardziej niż inne języki ogarniała i zagarniała cudze obszary językowe, zwłaszcza środkowoeuropejskie, co prowadziło do wniosku, że różne języki konstruuja różne światy; myśl ta nieobca była przecież żyjącemu wiek wcześniej Wilhelmowi von Humboldtowi. (...) Wspólny

---

<sup>6</sup> L. Kołakowski, *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone z lat 1955-1968*, Warszawa 1989, s. 154.

fundament myślenia jest jednak wyraźny i można go tak określić: wiedza ludzka nie dotyczy obiektywnego świata, bo jest on niedostępny bezpośrednio poznaniu, lecz konstruktów wytworzonych przez umysły ludzkie,

pisze Kuźma<sup>7</sup>. Hipoteza konstrukttywizmu komunikacyjnego jest więc także próbą syntezy podstawowych założeń przyjmowanych w wymienionych wyżej stanowiskach filozoficznych i językoznawczych. Język jest tu rozumiany jako jeden z podstawowych elementów kultury, służący jednak nie tylko do opisywania rzeczywistości, ale także (a nawet przede wszystkim) do jej konstruowania (przy czym w tym momencie ujawnia się sens odróżnienia między językiem, jak został on wcześniej określony, a komunikacją). Różnicę pomiędzy tymi dwoma opozycyjnymi sposobami ujmowania języka podkreśla również Andrzej Zybertowicz, wyraźnie zaznaczając specyfikę konstruktivistycznego rozumienia tego fenomenu społecznego:

Obiektywiści twierdzą, że naturę języka trafnie oddaje metafora mapy: podobnie jak mapa, biernie odtwarza on rzeczywistość poza-znakową. Dla konstruktystów metafora ta jest nieporozumieniem, gdyż w relacji do przedmiotu wypowiedzi językowych, język pełni funkcję aktywną, (współ-)tworzącą. KMP (konstruktivistyczny model poznania) wyklucza prawomocność spojrzenia na język jako całość odnoszącą się do czegoś zewnętrznego<sup>8</sup>.

Przedmiot poznania (a przez to rozumie się dostępny poznawczo dowolny element świata przedmiotowego bądź inny podmiot będący przedmiotem poznania) jest, według założeń perspektywy konstruktivistycznej, zapośredniczony w języku (w działaniu komunikacyjnym) i w znacznej mierze za jego pośrednictwem dostępny podmiotowi. Świat przedmiotowy (nawiązując do określenia Cassirera<sup>9</sup>), pojmowany jako świat kultury wypełniony kulturowymi konstrukcjami, jest więc konstruowany głównie przez język i w języku. Żeby być bardziej precyzyjnym, należałoby powiedzieć: jest konstruowany poprzez realizację działań komunikacyjnych.

W tym miejscu niezbędna jest pewna bardzo istotna uwaga: posługuję się raczej pojęciem „komunikacji” niż „języka”, ponieważ w polskim słowniku filozoficznym nie występuje powszechnie (albo zgoła w ogóle) kategoria „filozofii mowy”, a jedynie „filozofii języka” lub (dość sporadycznie) „filozofii komunikacji” (ta ostatnia nie jest jednak nawet słabo osadzona w filozoficznym dyskursie i nic nie wskazuje, by się to miało zmienić w najbliższym czasie<sup>10</sup>). Tymczasem

<sup>7</sup> E. Kuźma, *Konstrukttywizm*, w: *Konstrukttywizm w badaniach...*, s. 1-3.

<sup>8</sup> A. Zybertowicz, *Przemoc i poznanie...*, s. 64.

<sup>9</sup> Mam tu na uwadze jego esej *Język i budowa świata przedmiotowego*, w: E. Cassirer, *Symbol i język*, tłum. B. Andrzejewski, Poznań, 2004.

<sup>10</sup> Sądzę, że określenie „filozofia komunikacji” powinno być odnoszone tylko do transcendentально-pragmatycznej koncepcji K.-O. Apla, ewentualnie również do teorii działania komunikacyjnego

raczej „mowa” niż „język” jest tym, co mnie tutaj interesuje, toteż dla określenia analizowanej hipotezy używam sformułowania „konstruktywizm komunikacyjny”, a nie np. „konstruktywizm językowy” (lub „lingwistyczny”), mając na myśli to, że właśnie mowa, a nie język, stanowi podstawowe narzędzie konstruowania świata, zgodnie z uwagami wstępnymi na temat języka. Bardziej szczegółowe konsekwencje rozróżnienia między językiem a mową i samo uzasadnienie określenia „konstruktywizm komunikacyjny” zostaną przedstawione w kolejnych podrozdziałach.

Tak – w sposób najbardziej ogólny – przedstawia się hipoteza komunikacyjnego konstruktywizmu. Wzmiankowałem wyżej, że w postaci, jaką będzie tutaj prezentowana, hipoteza ta jest syntezą (a przynajmniej uogólnieniem) kilku bardzo ważnych dla filozofii języka i filozofii kultury stanowisk filozoficznych (w mniejszym stopniu również językoznawczych). Dalsze rozdziały części pierwszej tej rozprawy poświęcone są ich wskazaniu, prześledzeniu ich dziejów i przeanalizowaniu ich najważniejszych elementów, w celu gruntownego zrozumienia hipotezy o językowym i komunikacyjnym charakterze konstruowania świata przez człowieka, dzięki czemu możliwa staje się ich aplikacja do rozważań nad komunikacją. Na początku staram się zidentyfikować *pra-źródło* filozoficzne, które tego typu stanowisko czyni w ogóle możliwym.

Jest nim aprioryzm i transcendentalizm Kanta. To właśnie Immanuel Kant, jakkolwiek z całą pewnością nie był konstruktywistą, umożliwił postawienie tezy o aktywnym uczestnictwie podmiotu w procesie konstytuowania przedmiotu poznania, co znane jest powszechnie jako „przewrót kopernikański” w nowożytnej filozofii. Jak wiadomo, sam Kant na temat języka czy komunikacji (a tym bardziej na temat ich relacji względem człowieka i rzeczywistości społecznej) nigdzie się nie wypowiedział, dał jednak solidne podstawy rozwoju konkretnego typu filozofii języka, którą – jako kantysta – zapoczątkował Wilhelm von Humboldt. Da się, jak sądzę, zaobserwować wyraźną „linię dziedziczenia” filozoficznego „spadku” po Kancie, który, wciąż uzupełniany i rozwijany, przechodził od Humboldta do Cassirera, do Weisgerbera i Gippera, po Apla, żeby wymienić tylko najważniejszych przedstawicieli tej linii myślenia o języku.

Dalsze rozważania będę podejmować przypominając pokrótce również, zbudowane przez Humboldta na gruncie kantyizmu, stanowisko aprioryzmu lingwistycznego, które głosi, że język jest immanentną (wobec podmiotu), przeddoświadczeniową strukturą służącą artykułowaniu myśli i jednocześnie kształtującą charakter relacji pomiędzy podmiotem a przedmiotem, czyli będącą jej „przyczyną” a nie „konsekwencją” (będącą „wytwarzaniem”, a nie „wytworem” światopoglądu, czyli określonego przedstawienia rzeczywistości względem podmiotu). Tak ujmowany aprioryzm lingwistyczny bez wątpienia silnie oddzia-

---

komunikacyjnego J. Habermasa. Nawet gdyby udało się znaleźć innych myślicieli, dających się określić mianem „filozofów komunikacji”, nadal nie jest ono powszechnie przyjęte i trudno byłoby je przyjąć, nie wywołując poważnej dyskusji.



ływał na późniejsze, przywoływane już poglądy filozoficzno-językowe. W ten sposób dochodzimy zatem do sformułowania pierwszego pomocniczego założenia, które głosi, iż poglądy Humboldta stanowią podstawę dla późniejszych stanowisk, m.in. relatywizmu i determinizmu językowego w hipotezie Edwarda Sapira i Benjamina L. Whorfa (choć w tym przypadku nie bezpośrednio), a także dla filozofii form symbolicznych Cassirera i jego następców. Najbardziej oczywistym przejawem wpływu Humboldta na późniejszą filozofię języka jest neohumboldtizm Leo Weisgerbera i Helmuta Gippa.

Dalej w szeregu wstępnych założeń komunikacyjnego konstrukttywizmu obecna jest koncepcja tzw. „językowego obrazu świata” (w pismach Weisgerbera i Cassirera określanego jako *Weltansicht der Sprache*). Wypływa ona również z aprioryzmu lingwistycznego Humboldta, a więc pośrednio i z myśli Kanta. Najprościej koncepcję językowego obrazu świata można określić jako konsekwencję takiego stanowiska, które przyjmuje decydującą rolę języka w procesie poznawania rzeczywistości (a ściślej – tworzenia za pomocą języka pewnego wyobrażenia, przedstawienia rzeczywistości); w silniejszej natomiast wersji, prowadzącej już wprost do tezy konstrukttywizmu komunikacyjnego, powiedzielibyśmy, że język nie tylko pośredniczy w procesie poznawania rzeczywistości, ale również konstytuuje, tworzy czy konstruuje przedmiot poznawany względem poznającego podmiotu.

Należy nadmienić, że pojęcie „językowego obrazu świata” nie zostało stworzone tylko na użytek badań nad poglądami Humboldta, Cassirera czy Weisgerbera. Funkcjonuje ono we współczesnym językoznawstwie i jako takie definiowane jest np. przez Renatę Grzegorzyczkową jak następuje:

Językowy obraz świata jest strukturą pojęciową, charakterystyczną dla każdego języka, za pomocą której ludzie mówiący tym językiem ujmują (klasyfikują, interpretują) świat<sup>11</sup>.

Definicja językoznawcza, w przeciwieństwie do filozoficznej, nie uwzględnia jednak możliwości (ani potrzeby) postawienia jej w wersji mocniejszej, nie obejmuje także wielu niuansów filozoficzno-językowych, toteż w dalszym ciągu rozważań posługiwać się będę tą właśnie filozoficzną wersją koncepcji „językowego obrazu świata”, wyprowadzoną z poglądów Herdera, Humboldta, Cassirera, Sapira, Whorfa i Weisgerbera, które poniżej streszczam. Filozoficzna wykładnia „językowego obrazu świata” zawiera w sobie i syntezuje stanowiska wymienionych przed chwilą myślicieli, czyli: aprioryzm lingwistyczny, relatywizm i determinizm językowy, elementy filozofii form symbolicznych i koncepcję językowego świata pośredniego. To właśnie one stanowią ważny element metodologicznej i merytorycznej podstawy konstrukttywizmu komunikacyjnego.

---

<sup>11</sup> R. Grzegorzyczkowa, *Pojęcie językowego obrazu świata*, w: J. Bartmiński (red.), *Językowy obraz świata*, Lublin 1990, s. 48.

## 2. Zwrot lingwistyczny a konstruktywizm

Wspominałem do tej pory głównie o historycznie odleglejszych inspiracjach konstruktywizmu i konstruktywizmu komunikacyjnego, teraz poświęcę nieco miejsca zwrotowi, jaki na początku XX wieku doprowadził w filozofii do wzmożonego zainteresowania problemem języka, w konsekwencji przyczyniając się wydatnie do ukształtowania tezy o językowym/komunikacyjnym konstruowaniu świata przez podmiot. Nie ulega wątpliwości, że sama ta hipoteza, pomimo korzeni osadzonych w historii filozofii nowożytnej, ma charakter bardzo współczesny, jak również, że najistotniejsze jej wątki korespondują głównie ze stanowiskami możliwymi dopiero *po* zwrocie lingwistycznym (bo o nim mowa). Bardzo ważne a także wskazanie ścisłych związków, jakie łączą konstruktywizm ze współczesną humanistyką, a zwłaszcza z filozofią kultury i kulturoznawstwem. Zwrócenie bacznej uwagi na te związki wynika także ze wzmiankowanej już konieczności rozróżnienia pomiędzy „językiem” a „mową” i uzasadnienia samego określenia „konstruktywizm *komunikacyjny*”. Tym bardziej, że hipoteza konstruowania rzeczywistości łączy się tu z zagadnieniem międzyludzkiej (społecznej) komunikacji, co również wymaga poczynienia wielu istotnych z metodologicznego punktu widzenia ustaleń dotyczących tak ważnych dla współczesnej humanistyki pojęć, jak język i mowa, komunikacja, kultura, nadawca i odbiorca, wspólnota i społeczeństwo, symbol i narzędzie itp. Można więc powiedzieć, że skoro zadaniem pierwszej części tej pracy jest prześledzenie dziejów kształtowania się stanowisk konstruktywistycznych, to wcześniej należy jednak powiedzieć coś o samym celu i efekcie tych procesów albo, innymi słowy, wstępnie scharakteryzować okoliczności, w jakich w filozofii i w humanistyce występuje możliwość mówienia o komunikacyjnym konstruktywizmie.

Zjawisko, które Richard Rorty określił mianem „zwrotu lingwistycznego”, było dla historii filozofii tyleż doniosłe, co niejednolite, zarówno co do czasu, miejsca jak i głównych „sprawców” tego wydarzenia. W przeciwieństwie do innych znanych zwrotów w dziejach zachodniej myśli filozoficznej (np. zwrot kartezjański, „przewrót kopernikański” Kanta i inne), nie sposób wskazać jednej osoby, jakiegoś konkretnego myśliciela, który byłby samodzielnie, od początku do końca odpowiedzialny za zwrot lingwistyczny. Należy raczej uznać, że był to proces, rozpoczynający się mniej więcej w dwóch pierwszych dekadach XX wieku, przy udziale wielu różnych filozofów, niejednokrotnie skupionych wokół odmiennych szkół i ośrodków filozoficznych.

Niewątpliwie za jednego z najważniejszych sprawców owego „zwrotu ku językowi” uchodzi Ludwig Wittgenstein<sup>12</sup>, a rok, w którym opublikowano *Tractatus logico-philosophicus* (1922 r., niemiecko-angielska wersja książkowa), często

---

<sup>12</sup> Patrz np. R. Rorty, *Wittgenstein i zwrot lingwistyczny*, „Homo Communicativus”, Poznań 2007, nr 2.



uznaje się za (w miarę) konkretną datę dokonania się zwrotu lingwistycznego (a przynajmniej jego rozpoczęcia). Wydaje się jednak, że pomimo niezaprzeczalnie wiodącej roli Wittgensteina, jest to data tak samo umowna, jak wymieniane przez historyków daty końca starożytności czy początku epoki nowożytnej. Wittgenstein znakomicie ujął jednak istotę zwrotu lingwistycznego, mówiąc o języku „wciskającym” się pomiędzy podmiot a przedmiot. W rzeczy samej, klasyczny (od czasów Kartezjusza) podział na podmiot poznający i przedmiot poznania został teraz wzbogacony o nowy, bardzo ważny element, jakim jest język.

W zwrocie lingwistycznym, oprócz Wittgensteina, uczestniczyło wielu innych filozofów, nie tylko identyfikowanych z tradycją analityczną. Do tej ostatniej bez wątpienia należeli m.in. Bertrand Russell czy John L. Austin, a także niektórzy przedstawiciele Koła Wiedeńskiego (klasycznym sformułowaniem zapatrywań Koła na problematykę języka jest słynny esej *Przewyciężenie metafizyki przez logiczną analizę języka* Rudolfa Carnapa). Równoległe ze zwrotem lingwistycznym rozwijało się, zbliżone jeszcze wówczas do filozofii, językoznawstwo: dokonania Ferdynanda de Saussure’a czy Sapira i Whorfa były i wciąż są słusznie utożsamiane z szeroko pojmowanym zwrotem lingwistycznym, choć nie w sposób bezpośredni i poza „głównym nurtem” samego zwrotu.

Gdy w latach trzydziestych trzydziestych pięćdziesiątych ubiegłego stulecia zainteresowanie językiem osiągnęło apogeum, wyłoniły się dwie główne odmiany filozofii języka: filozofia języka nauki, bliższa logice i empiryzmowi, reprezentowana głównie przez tradycję analityczną, oraz filozofia języka potocznego (*philosophy of ordinary language*, *Philosophie der Alltagssprache*), znana także jako filozofia lingwistyczna, zapoczątkowana przez późnego Wittgensteina (w *Dociekaniach filozoficznych*) oraz filozofów z Oksfordu, zwłaszcza Johna Austina, Petera Strawsona i Gilberta Ryle’a<sup>13</sup>.

Filozofia lingwistyczna wychodzi z założenia, że większość albo i wszystkie podstawowe zagadnienia (problemy) filozoficzne sprowadzają się do analiz praktyki językowej. Faktycznie również np. Carnap postulował „przewyciężanie metafizyki przez logiczną analizę języka”, jednak w przypadku filozofii lingwistycznej obszarem zainteresowań jest język potoczny. Można więc uznać, że kryterium podziału w łonie filozofii języka jest „rodzaj” języka, jakim interesują się filozofowie. I tak poglądy np. Saula Kripkego, Jaakko Hintikka, Bertranda Russella czy Willarda V.O. Quine’a<sup>14</sup>, a w Polsce np. Adama Schaffa czy Bogusława Wolniewicza, różnią się dość wyraźnie od poglądów – również zaliczanych do tradycji analitycznej – Johna Austina, Nelsona Goodmana, Donalda Davidsona czy Richarda Rorty’ego. Ta pierwsza grupa myślicieli w swoich wywodach koncentruje się

---

<sup>13</sup> Warto zapoznać się z niekonwencjonalną, efektowną, ale chyba nie do końca przekonującą krytyką, jaką filozofię lingwistyczną poddał Ernest Gellner w swojej książce *Słowa i rzeczy, czyli nie pozabawiona analizy krytyka filozofii lingwistycznej*, tłum. T. Hołówka, Warszawa 1984.

<sup>14</sup> Oczywiście wśród wymienionych przykładowo nazwisk znajdują się i tacy myśliciele, którzy zajmują się nie tylko problematyką językową, jednak także w tej dziedzinie mają znaczące osiągnięcia.

na aspektach semantyczno-formalnych języka, podczas gdy druga na aspektach pragmatyczno-funkcjonalnych (choć nie jest to reguła, a tylko uogólnienie wskazujące pewną tendencję). Różnica pomiędzy tymi dwoma podejściami została wyrażona przez Wittgensteina sarkastyczną uwagą, która charakteryzuje jego krytyczny stosunek do ujmowania języka w aspekcie semantyczno-formalnym:

Na ten temat spieramy się nieustannie z Moore'em: czy tylko analiza logiczna może wykazać, co rozumiemy przez sądy zwykłego języka? Moore skłonny jest twierdzić, że tak. Czy to oznacza, że ludzie nie rozumieją znaczenia własnych słów, kiedy mówią: „Dziś mamy czystsze niebo niż wczoraj”? Czy w tej sprawie musimy czekać na analizę logiczną? Co za diabelski pomysł! Oczywiście nie musimy czekać: „To przecież jasne, że muszę rozumieć zdanie, choć nie znam wyników jego analizy”<sup>15</sup>.

Tymczasem na gruncie tradycji hermeneutycznej takie rozróżnienie na aspekt semantyczno-formalny i pragmatyczno-funkcjonalny jest w dużej mierze zbędne. Myśl kontynentalna koncentrowała się od początku prawie wyłącznie na tym, co na gruncie anglosaskim określano mianem języka potocznego. Z taką sytuacją mamy do czynienia w pismach Cassirera, Heideggera, Gadamera, Weisgerbera, ale również np. w semiologii Umberta Eco, gramatologii Michela Foucaulta, w teorii działania komunikacyjnego Juergena Habermasa, czy w transcendentnym pragmatyzmie Karla-Otto Apla. Mówiąc krótko, zdecydowana część tej tradycji filozoficznej, którą reprezentują m.in. wymienieni myśliciele oraz analityczni filozofowie języka potocznego, koncentruje swoje zainteresowania na *języku w działaniu*, na aspektach społeczno-kulturowych i pragmatycznych języka, na sposobach, w jakie kształtuje on rzeczywistość, oraz na komunikacyjnym charakterze zachowań językowych.

Również na początku XXI wieku, choć od zwrotu lingwistycznego upłynęło już prawie sto lat, problematyka językowo-komunikacyjna wciąż odgrywa bardzo ważną rolę w refleksji filozoficznej. Wybitny przedstawiciel neopragmatyzmu, Hilary Putnam, stwierdza, iż

wbrew ogromnemu zróżnicowaniu tradycji, dzisiejsza problematyka ontologiczna i epistemologiczna niemal wszędzie zawęzła się pytania o udział języka w konstytuowaniu rzeczywistości<sup>16</sup>.

Nawiasem mówiąc, słowa Putnama wydają się interesujące nie tylko z tego względu, iż dowartościowują tematykę filozoficzno-językową. Amerykański neopragmatysta sugeruje, że to właśnie kwestia *konstytuowania* (konstruowa-

<sup>15</sup> Cyt. za: R. Monk, *Wittgenstein. Powinność geniusza*, tłum. A. Lipszyc, Warszawa 2003, s. 328-329.

<sup>16</sup> H. Putnam, *Wywiad – z prof. H. Putnamem z Harvard University rozmawia Ewa Chmielecka*, w: „Literatura na świecie” 1991, nr 5, s. 82.

nia) świata za pośrednictwem języka jest zagadnieniem syntezyującym wszystkie najistotniejsze kierunki filozoficzne naszych czasów.

Mimo to błędem byłoby twierdzenie, jakoby filozofia języka nie uległa wielu znaczącym przemianom od czasu powstania *Traktatu logiczno-filozoficznego* czy *Filozofii form symbolicznych*. Należałoby raczej przyznać, iż na jej rozwój w drugiej połowie XX i na początku XXI wieku bardzo mocno wpłynęło „upragnienie” problemów filozoficzno-językowych. Kierunek wyznaczony przez Wittgensteina w *Dociekaniach filozoficznych*, a z drugiej strony przez filozoficzną hermeneutykę (zwrot hermeneutyczny) – szczególnie w propozycjach Heideggera i Gadamera – jest współcześnie dominujący. Najistotniejszą przemianą, jakiej filozofia języka uległa w ciągu ostatnich stu lat, jest stopniowe oddalanie się od problematyki sformalizowanego języka nauki (która często adoptowana jest po prostu przez logików) na rzecz zagadnień wiążących się z językiem potocznym. Powszechnie dało się zaobserwować odchodzenie od języka postrzeganego jako system odwzorowywania rzeczywistości. Wielu wybitnych myślicieli poświęciło się i nadal poświęca raczej badaniom języka rozumianego jako narzędzie komunikacji w przestrzeni społecznej. Innymi słowy – dominuje pragmatyczne podejście do języka, a także do mowy.

Przykładowo, Heidegger w *Byciu i czasie* poświęca problemowi mowy znacznie więcej uwagi, aniżeli czynili to inni współcześni mu filozofowie – i tak w gruncie rzeczy pozostało do dzisiaj. Można nawet pokusić się o postawienie hipotezy, w myśl której zagadnienia syntaktyczne stały się domeną językoznawców, semantyczne – domeną logików, filozofowie języka zajęli się natomiast pragmatycznym wymiarem języka. Oczywiście jest to hipoteza bardzo uogólniona, niewątpliwie można wskazać wiele wyjątków od takiego stwierdzenia, jednak wydaje się, że trafnie oddaje ona ogólny charakter i tendencje obecnie uprawianej refleksji nad zjawiskami językowymi.

W końcu XX wieku pojawiły się w filozofii niemieckiej dwa nowe terminy: „zwrot komunikacyjny” oraz „filozofia komunikacji”. Ich głównym rzecznikiem jest Karl-Otto Apel, a także (choć w odmienny i mniej radykalny sposób) Juergen Habermas. Pokusa automatycznego, podyktowanego swoistym entuzjazmem włączenia tych określeń do użytku na potrzebę rozważań nad problematyką komunikacji może być jednak zwodnicza. Przede wszystkim żaden z tych terminów jak do tej pory nie zdomowił się trwale w powszechnej świadomości filozofów. Ponadto postulaty „zwrotu komunikacyjnego” i „filozofii komunikacji” są uzasadniane (i uzasadnialne) niemal wyłącznie na gruncie Apłowskiego podejścia transcendentualno-pragmatycznego, którego wiele założeń jest trudnych do przyjęcia z perspektywy innych stanowisk filozoficzno-językowych. Być może ostrożniej byłoby stosować te określenia ściśle (i wyłącznie) w odniesieniu do myśli autora *Transformation der Philosophie*, mając na myśli „Apłowską filozofię komunikacji”. Być może za kilkanaście czy kilkadziesiąt lat terminy te upowszechnią się jednak i obejmą zakres szerszy, niż tylko sprowadzający się do

podejścia transcendentально-pragmatycznego, jednak bezkrytyczne stosowanie ich w stosunku do niektórych zagadnień komunikacyjnych już dzisiaj jest chyba nacechowane przesadnym optymizmem.

Tym samym, jakkolwiek silna jest pokusa mówienia o „filozofii komunikacji” czy o „zwrocie komunikacyjnym” w kontekście konstruktywizmu komunikacyjnego, zdecydowałem się jednak nie odwoływać do nich. Zamiast tego lepiej posługiwać się, być może mniej atrakcyjnym stylistycznie, ale też mniej kontrowersyjnym merytorycznie, określeniem „filozofia języka zorientowana na mowę” lub „zorientowana pragmatycznie” (ponieważ określenie „filozofia mowy” również nie jest powszechnie, o ile w ogóle, stosowane). Podobny problem dotyczy refleksji nad komunikacją: postulowane z dużą nadwyżką optymizmu „nauka (czy nauki) o komunikacji” nie są (w każdym razie jeszcze nie są), w moim przekonaniu, w pełni ukonstruowaną, ugruntowaną i samodzielną dziedziną wiedzy naukowej<sup>17</sup>. Z kolei posługiwanie się terminem „teoria komunikacji” jest o wiele za mało precyzyjne, ponieważ ze względu na zdumiewającą liczbę takich „teorii komunikacji” należałoby zawsze doprecyzowywać, o *jaką* konkretnie teorię komunikacji chodzi<sup>18</sup>.

Pomimo tych zastrzeżeń nie sposób całkowicie abstrahować od propozycji Apla, a w kontekście konstruktywizmu komunikacyjnego byłoby to wręcz niewskazane. Jakkolwiek zatem staram się zachować ostrożność wobec przedkładanych przez niego rozwiązań terminologicznych (jak również wobec niektórych elementów jego stanowiska), to przecież właśnie Apel należy do wąskiego grona tych wybitnych współczesnych myślicieli, którzy uczynili najwięcej dla osadzonej w filozofii refleksji nad komunikacją. Osiągnięcia Apla, dokonującego syntezy Kantowskiego transcendentalizmu z amerykańskim pragmatyzmem, uzasadniane są (przez niego samego) znamienym stwierdzeniem:

W następstwie pewnej rewolucji fundamentów filozofii w naszym stuleciu relacja między filozofią a komunikacją, a w szczególności między etyką a komunikacją, nie jest jedynie jedną (zewnątrzną) relacją pośród innych relacji, których możliwość tematyzacji istnieje w filozofii. Z drugiej strony okazało się, że komunikacja (...) stanowi pierwotną kwestię i zarazem metodologiczny środek Pierwszej Filozofii – w podobnym, choć bardziej uzasadnionym sensie jak byt stanowił główny temat filozofii w metafizyce ontologicznej, czy, później, samoświadomość Ja tworzyła pierwotny temat i metodologiczne medium refleksji filozoficznej w okresie tzw. krytycznej lub transcendentalnej epistemologii, a więc od Descartes’a i Locke’a przez Kanta do Husserla. Jednym słowem to, co pragnę stwierdzić, to fakt, iż filozofia komunikacji

<sup>17</sup> Patrz: E. Kulczycki, *Kulturowo-objektywne istnienie procesu komunikacji jako warunek istnienia autonomicznej dyscypliny komunikacji*, w: „Kultura i Historia” 2011, nr 20, oraz M. Wendland, *Czy optymistyczna ocena kondycji nauki o komunikacji w Polsce jest uzasadniona?*, w: „Lingua ac Communitas” nr 20/2010.

<sup>18</sup> Do zagadnienia tego powracam w rozdziale 2 części II.

(...) stała się Pierwszą Filozofią naszych dni, w miejsce metafizyki ontologicznej i/lub transcendentalnej filozofii rozumu lub świadomości<sup>19</sup>.

Stanowisko komunikacyjnego konstruktywizmu będzie dalej uzasadnione i uargumentowane w odwołaniach do poglądów wybitnych myślicieli XX wieku – Cassirera, Heideggera, Goodmana, Weisgerbera i innych, w tym również Apla. Gdyby jednak chcieć uczynić wywód bardziej przejrzystym i kompletnym i pokusić się o wskazanie wyrazistego przykładu krytyki<sup>20</sup> prezentowanego tu stanowiska (czy stanowisk pokrewnych), to trudno chyba wskazać przykład lepszy niż zapatrywania na język wyrażone przez Adama Schaffa w jego znanej książce *Język i poznanie*.

Schaff wielokrotnie – i to bardzo ostro – atakuje wszelkie przejawy „idealistycznego”, jak to określa, podejścia do problematyki językowej: broni koncepcji języka jako obrazu rzeczywistości, z nieukrywaniem oburzeniem podważając koncepcje zakładające możliwość konstytuowania, kształtowania, konstruowania czy tworzenia świata przez język. Przywołanie krytyki ze strony Schaffa jest w tym miejscu zasadne, ponieważ ukazuje istotne niuanse dzielące rozumienie języka jako systemu znaków odzwierciedlających obiektywną rzeczywistość od rozumienia języka jako zbioru narzędzi symbolicznych, za pomocą których świat i wiedza o nim są konstruowane. O ile więc, jak wcześniej zaznaczyłem, osiągnięcia zwrotu lingwistycznego stanowią (obok transcendentalizmu i neokantyzmu) filozoficzne *conditio sine qua non* komunikacyjnego konstruktywizmu, o tyle nie wszystkie stanowiska sytuujące się w przestrzeni filozofii uprawianej po tym zwrocie taki warunek stanowią. Przeciwnie – niektóre spośród nich wyraźnie z tą opcją polemizują. Należy zatem wskazać, które interpretacje języka po zwrocie lingwistycznym sprzyjają omawianym tu zagadnieniom, a które wchodzą z nimi w dyskusję. Te drugie znajdują znakomitą ilustrację w poglądach Adama Schaffa.

Od pierwszej strony swojej książki Schaff wychodzi z pozycji marksistowskich, (w czym nie ma skądinąd nic złego), przy czym materializm Marksowski zostaje tu zaprzęgnięty do krytyki języka w sposób, jak się wydaje, co najmniej wysoce dyskusyjny, czyli – po prostu dogmatyczny<sup>21</sup>. Z pozycji radykalnego „diamatu” przystępuje do obalania idealistycznych (czytaj – „niepoprawnych politycznie”) propozycji rozumienia relacji języka względem świata. Wyraźnie zarysowana zostaje opozycja pomiędzy tymi kierunkami, które postulują aktywne uczestnictwo języka w procesie tworzenia rzeczywistości, a tymi „prawidłowymi” – które, jako bardziej „naukowe”, uznają język za formę odzworowania elementów skła-

<sup>19</sup> K.-O. Apel, *Komunikacja a etyka: perspektywa transcendentalno-pragmatyczna*, tłum. A. Przyłębski, w: B. Andrzejewski (red.), *Komunikacja, rozumienie, dialog*, Poznań 1996, s. 83-84.

<sup>20</sup> Będę teraz odwoływać się do krytyki idei konstruktywizmu, chcąc wypuklić jej istotę „nie wprost”, lecz swego rodzaju „metodą negatywną”.

<sup>21</sup> Można też powiedzieć, że krytyka Schaffa odwołuje się do „leninowskiej” (empiriokrytycznej) postaci marksizmu.

dających się na świat obiektywny. Do tej pierwszej, negatywnie przez Schaffa ocenianej, kategorii stanowisk należą

filozofia form symbolicznych związana z neokantyzmem, filozofia konwencjonalizmu oraz filozofia neopozytywizmu (...) Jest (...) przynajmniej jeden czynnik, który łączy wszystkie te kierunki w jedną klasę poglądów i to właśnie w interesującej nas dziedzinie: wszystkie one uważają mianowicie, że język tworzy obraz rzeczywistości, i wszystkie solidarnie odrzucają tezę, która głosi, że nasze poglądy na rzeczywistość są jakimś odbiciem niezależnego od nas porządku rzeczy<sup>22</sup>.

Wynika z tego, że filozofia form symbolicznych Cassirera, Weisgerberowska koncepcja językowego świata pośredniego, a nawet radykalny konwencjonalizm Ajdukiewicza czy zasada tolerancji Carnapa są narażone na zarzut stawiania pod znakiem zapytania realności świata materialnego, co, z punktu widzenia Schaffa, jest zarzutem nadzwyczaj ciężkim. Do swoich analiz polski filozof wybrał tylko określoną grupę przedstawicieli stanowiska głoszącego krytykowaną przez niego tezę:

Nie będziemy więc omawiali poglądów o wyraźnie idealistycznym charakterze ontologicznym. Kierunek głoszący, że język tworzy nie obraz świata, lecz sam świat, należy zaliczyć do mistycznej fantastyki, która nie może być w tym miejscu przedmiotem rozważań<sup>23</sup>.

Cóż, zasadniczym celem mojej pracy jest – pomijając tu pewne uproszczenie samego sformułowania – próba obrony i uzasadnienia takiej właśnie tezy (lub bardzo zbliżonej), którą Schaff zalicza do „mistycznej fantastyki” (*nota bene* używając określenia „mistyczny” lub „mistyka” w jakimś bardzo nietypowym, aczkolwiek nigdzie niewyjaśnionym sensie<sup>24</sup>). Za głównego „mistyka” we współczesnej filozofii języka uchodzi, zdaniem Schaffa, Leo Weisgerber:

Odrzućmy idealistyczne spekulacje Weisgerbera, który widzi wszędzie jakieś mistyczne „przedmioty duchowe” z dziedziny „językowego świata pośredniego”. Zamiast uprawiać mistykę, sięgnijmy do rzetelnej analizy społeczeństw<sup>25</sup>.

Autor książki *Język a poznanie* wychodzi z założenia, że teza o tworzeniu przez język (obrazu) rzeczywistości jest błędna, ponieważ sam język, jako rzekomy

<sup>22</sup> A. Schaff, *Język a poznanie*, Warszawa 1967, s. 45.

<sup>23</sup> Tamże, s. 196

<sup>24</sup> Najwyraźniej bowiem, z punktu widzenia Schaffa, przymiotnik „mistyczny” sam w sobie niesie tak wielki ładunek negatywności, że można stosować go bez głębszych analiz celem wykazania ubóstwa merytorycznego stanowisk nawet takich, które z samym mistycyzmem nie mają najzupełniej nic wspólnego.

<sup>25</sup> Tamże, s. 40.



„twórca” rzeczywistości, sam jest tworem świata, produktem praktycznej działalności człowieka przekształcającego świat. Istotne jest to, że z przyjmowanego przeze mnie punktu widzenia, świat jest produktem działalności kulturotwórczej człowieka, przy czym czynnikiem – jeśli nie jedynym, to najważniejszym – a ściślej: narzędziem, za pomocą którego procesy te są dokonywane, jest właśnie język i działania komunikacyjne. Schaff odróżnia tworzenie „dowolne” od tworzenia obrazu rzeczywistości

w tym sensie, że postrzeganiu świata w rozwoju ontogenetycznym jednostki narzuca wzory i stereotypy ukształtowane w doświadczeniu filogenetycznym gatunku ludzkiego<sup>26</sup>.

Dopiero taka wizja „tworzenia” świata jest dla Autora akceptowalna, choć, jak sam pisze, „mało efektowna”. *Principium*, jakie nieustannie towarzyszy wywodom Schaffa (a także innych reprezentantów realistycznej, „obrazowej” koncepcji języka), jest – będące dość prostą, ale przecież niekoniecznie słuszną, konsekwencją występowania ze stanowiska materializmu historycznego – traktowane jako aksjomat, niepodważalne, dogmatyczne nawet założenie o obiektywności fizycznego, poza- i przed-językowego świata. Analizowane przez Schaffa koncepcje „odbicia” łączy, jego zdaniem, to, że

wszystkie implikują uznanie istnienia jakiejś rzeczywistości obiektywnej (tzn. posiadającej byt poza wszelkim umysłem i niezależnie od jakiegokolwiek umysłu), która jest przez umysł „odbijana”, „odzwierciedlana” itp. Teoria odbicia w każdym ze swych sensów implikuje uznanie stanowiska realistycznego<sup>27</sup>.

Oczywiście Schaff nie ma na myśli realizmu „naiwnego”, słusznie skądinąd uznawanego za przednaukowy, lecz realizm „krytyczny”. Innymi słowy, postuluje on swoisty kompromis między realizmem naiwnym a idealizmem subiektywnym – uznaje wpływ języka na poznanie, jednak nie na sam przedmiot poznania. Odnosząc się do hipotezy determinizmu i relatywizmu językowego, Schaff powiada, że

jeśli, jak się już rzekło, Eskimos widzi dziesiątki rodzajów śniegu, podczas gdy nasz góral widzi ich kilka, a „ceper” po prostu jeden – nie znaczy to, że każdy z nich tworzy sobie dowolnie subiektywny obraz świata, ale że dokonuje po prostu innej artykulacji świata obiektywnego w oparciu o praktykę społeczną i związaną z nią praktykę osobniczą<sup>28</sup>.

---

<sup>26</sup> Tamże, s. 201.

<sup>27</sup> Tamże, s. 204.

<sup>28</sup> Tamże, s. 234.

Natrafiamy tu, jak się wydaje, na podstawowy problem związany z określonym rozumieniem obiektywności.

Pisząc o „świecie obiektywnym”, Schaff, jak już było wskazane w jednym z powyższych cytatów, ma zapewne na myśli obiektywność w sensie realistycznym, najczęściej fizykalno-materialistycznym. Tymczasem alternatywą jest rozumienie obiektywności jako intersubiektywności, która pozwala myśleć, jako o obiektywnych, także i o takich zjawiskach, które wedle klasycznych klasyfikacji z pewnością nie mają charakteru materialnego. Co więcej, również i w tej pracy nie stawiam przecież tezy o „dowolnym” (subiektywnym, chaotycznym, jednostkowym) tworzeniu (konstruowaniu) świata przez człowieka za pomocą języka. W tym przypadku argumenty Schaffa trafiają w pustkę: istotnie, mielibyśmy do czynienia ze stanowiskiem co najmniej dziwacznym, mocno kontrowersyjnym, gdybyśmy uznali, że każdy człowiek tworzy sobie wedle indywidualnego uznania swój własny, prywatny świat. Uznaje się za Wittgensteinem, że nie ma prywatnego języka, ani (w konsekwencji) nie ma „prywatnego świata”; świat, o którym tu mowa, jest intersubiektywnym światem kultury, przy czym świat ów jest wytworem, konsekwencją ludzkiej aktywności symboliczno-komunikacyjnej i jako taki jest uprzedni względem postulowanego „świata obiektywnego” w tradycyjnym sensie pojęcia obiektywności.

Jak już wspomniałem wcześniej, postulat obiektywnego istnienia fizycznych, poza- i przed-językowych (a tym samym przed- i poza-podmiotowych albo przed- i poza-kulturowych) przedmiotów nie jest błędny, ale obiektywnego istnienia bytów tego rodzaju upatruje się raczej w „szerszym” zbiorze bytów skonstruowanych (przez zanurzonego w kulturze człowieka) za pomocą środków językowych (symbolicznych) w procesach komunikacyjnych. Inaczej rzecz ujmując, postulowane przez realistów (zarówno „naiwnych”, jak i „krytycznych”) fizyczne, przed- i poza-językowe/podmiotowe/kulturowe przedmioty są realne jako intersubiektywne konstrukty, a zarazem tak samo, nie mniej, ale i nie bardziej realne, niż jakiegokolwiek inne konstrukty. Polemizując ze stanowiskiem Schaffa, można przywołać stwierdzenie Zybertowicza, który z pozycji konstruktywistycznych pisze:

Przeciwstawiam się stanowisku realistycznemu głoszącemu, że twierdzenia teorii naukowych są prawdziwe lub fałszywe na mocy tego, jaki jest świat – jeśli świat ten jest pojmowany jako jakaś bytowość poza-kulturowa. Twierdzę, że nie istnieje żadna możliwość ustalenia takiej prawdziwości/fałszywości poza obszarem reguł ustalonych kulturowo<sup>29</sup>.

Odwołując się do filozofii form symbolicznych Cassirera, powiedzielibyśmy więc, że świat skonstruowany przez naukowca za pomocą naukowych form symbolicznych jest nie mniej i nie bardziej realny aniżeli świat skonstruowany

<sup>29</sup> A. Zybertowicz, *Przemoc i poznanie...*, s. 17.



przez artystę za pomocą artystycznych form symbolicznych. Preferowanie tylko jednego z wielu wymiarów ukonstytuowanej kulturowo rzeczywistości (np. naukowej) i uznawanie jej za bardziej „uprzywilejowaną” jest uproszczeniem, z którym współczesna filozofia niejednokrotnie, z różnych pozycji, ale z powodzeniem, prowadziła dyskusję. Zatem, jak pisze – ustosunkowując się właśnie do propozycji Cassirera – Nelson Goodman:

Skoro wielość różnych wersji świata jest raczej bezdyskusyjna, a pytanie, ile, jeśli w ogóle, jest światów samych w sobie – właściwie jałowe, w jakim to niebanalnym sensie istnieje, jak podkreśla Cassirer i inni tego pokroju pluraliści, wiele światów? W tym oto, myślę, że wiele różnych wersji świata ma własną ważność i wartość, zupełnie niezależnie od faktycznej czy możliwej redukowalności do jakiegoś jednego podłoża. I nie ma w tym nic antynaukowego – pluralista taki w pełni respektuje ważność nauki. Nie godzi się tylko na monopol materializmu czy fizykalizmu, odrzuca twierdzenie, że pewien system, a mianowicie fizyka, jest systemem przewyższającym inne, wszechobejmującym, tak że wszelka inna wersja musi w końcu podlegać redukcji do tego systemu, a jeśli nie, to należy ją odrzucić jako fałsz bądź bezsens<sup>30</sup>.

Zarzuty tego typu, jakie przedstawia np. Adam Schaff, uznaję oczywiście nie za bezzasadne, ale za niekoniecznie trafne względem interesującego mnie tu stanowiska. Z pewnością jednak trudno byłoby przyjąć typ argumentacji, zgodnie z którym ma ono posmak „mistyczny”. Ciekawie byłoby w tym kontekście przytoczyć słowa von Glasersfelda, który również do „mistycyzmu” się odwołuje:

Jeśli Zachód wierzył przez 3000 lat, że wiedza musi być zawsze jakimś odzwierciedleniem rzeczywistości, i składał się ze społeczeństw posługujących się językami, które taki stan zakładały jako oczywiste, wówczas niezwykle trudno zrezygnować z pojęcia wiedzy obiektywnej. Wierzyć, że wiedza, czymkolwiek by nie była, opisuje rzeczy takimi, jakie one faktycznie są, można tylko będąc mistykiem. Mistycy mają rację prawdopodobnie w tym sensie, iż taki sposób patrzenia na świat jest bardzo piękny. Jednak jeśli chce się pozostać racjonalistą i podejmuje się próbę racjonalnej budowy technicznego modelu wiedzy, wówczas takiego poglądu przyjąć nie można<sup>31</sup>.

Podsumujmy – konstruktywizm, a w szczególności konstruktywizm komunikacyjny, wspiera się na następujących filarach filozoficznych:

Po pierwsze, jego korzeni upatruje się (choć nie czynią tak wszyscy przedstawiciele konstruktywizmu) w konsekwencjach Kantowskiego „przewrotu kopernikańskiego”, którego istotny sens, znamieny również dla całej klasycznej

<sup>30</sup> N. Goodman, *Jak tworzymy świat*, tłum. M. Szczubiałka, Warszawa 1997, s. 13.

<sup>31</sup> E. von Glasersfeld, *Trzecia rozmowa w Instytucie w Siegen*, w: *Konstruktywizm w badaniach...*, s. 146.

filozofii niemieckiej, zasadza się na przekonaniu o aktywnym współuczestniczeniu podmiotu w konstytuowaniu przedmiotu poznania. Niemniej istotne są tu przekształcenia, jakim klasyczny aprioryzm i transcendentalizm uległy w filozofii neokantowskiej, rezygnującej z pojęcia rzeczy samej w sobie. O ile więc myśl Kanta uznaje się tu za punkt wyjścia, o tyle neokantyzm, szczególnie zaś poglądy Cassirera, wyznacza kierunek samej drogi wiodącej stopniowo w stronę konstruktywizmu.

W konsekwencji powyższego, prezentowane tu poglądy wspierają się na podstawach znamienych dla współczesnej, głównie niemieckiej tradycji hermeneutycznej. W przeciwieństwie do tradycji analitycznej, język traktowany jest w niej bardziej całościowo, jako fundamentalny czynnik konstytuujący świat i ludzkie w nim bycie. W poglądach Heideggera czy Gadamera świat zawsze pierwotnie ukonstytuowany jest w języku, w języku zanurzony jest też, nierozdzielnie z nim związany, człowiek.

Oczywiście, można dostrzec również wiele istotnych elementów wspólnych dla obu tych tradycji<sup>32</sup> – jednak w tej rozprawie koncentrować się będziemy głównie na tradycji kontynentalnej. Owszem, skupimy się także na poglądach kilku reprezentantów filozofii analitycznej (Wittgenstein, Austin, Searle, Goodman), jednak kierunek naszych rozważań wyznaczać będą przede wszystkim znamienne dla stanowisk kontynentalnych (szczególnie niemieckich) pojęcia, takie jak rozumienie, intersubiektywność, racjonalność komunikacyjna, forma symboliczna, narzędziowość itp.

Dla dalszego toku wywodów istotne jest również uwzględnienie perspektywy antyrealistycznej i relatywistycznej. Oba te pojęcia są związane z konstruktywizmem. Przez antyrealizm rozumiem tu współczesne stanowisko filozoficzne polemizujące z realistycznym przekonaniem o istnieniu poza-językowej, poza-kulturowej rzeczywistości obiektywnej (obiektywnej jako samoistnej w substancjalnym sensie). Mam tu na myśli polemikę z realizmem zarówno „naiwnym”, jak i krytycznym, gdzie ten ostatni można w pewnym uogólnieniu łączyć z fizykalizmem lub materializmem. O takim sensie przeciwstawienia konstruktywizmu realizmowi pisze np. M. Sikora:

Konstruktywiści wyrażają przekonanie, że występujące w świecie obiekty nie istnieją niezależnie od podmiotu poznającego. Są przezeń nie tyle odkrywane, ile raczej konstruowane w procesie poznania. Ich konceptualizacja ma charakter instrumentalnie użyteczny. Pozwala na opanowanie świata i w konsekwencji na skuteczne w nim działanie. Dla konstruktywistów pytanie o odniesienie przedmiotowe wytworów nauki traci sens nadany mu przez klasycznych realistów. Wytwory te służą w zasadzie do formułowania na podstawie różnego rodzaju praw mniej lub bardziej pomyślnych

<sup>32</sup> Patrz: J. Habermas, *Filozofia analityczna i hermeneutyczna. Dwie komplementarne odmiany zwrotu lingwistycznego*, tłum. A. Romaniuk, w: L. Kłosiński, *Język, dyskurs, społeczeństwo*, Warszawa 2009.

przewidywać lub umożliwiają za pomocą eksperymentów interweniowanie w świat. Nie są więc – tak jak w przypadku realizmu – trafnymi reprezentacjami obiektów empirycznych. Można dzięki nim nie tyle poznawać świat, ile go zmieniać<sup>33</sup>.

W takim właśnie kontekście można mówić o polemice konstruktywizmu nie tylko z realizmem, ale również z szeroko pojmowanym reprezentacjonizmem. Element relatywistyczny w konstruktywizmie przejawia się jako wyraz przekonania, iż poszczególne „konstrukty” – wyniki aktywności człowieka polegającej na operowaniu środkami symbolicznymi – są wzajemnie względne, że nie istnieje taki „konstrukt” poprawny, wzorcowy lub jedynie prawdziwy. Przeciwnie, efekty kulturowo-społecznej aktywności człowieka są względne mniej więcej w takim sensie, w jakim relatywizm pojmował np. B.L. Whorf. W metodologii konstruktywizmu znaczenie odgrywają również takie kategorie, jak pragmatyzm, potoczność czy eksternalizm. Przyjmuje się, że stanowisko to dotyczy przede wszystkim przejawów aktywności człowieka w świecie kulturowym, że znaczenia pojęć wyznaczane są przez kontekst społeczny i że ich podstawowym kryterium jest kryterium użyteczności, stosowalności w praktyce społecznej. W podobnym, jak wolno przypuszczać, duchu o problemie realizm – konstruktywizm, wyraża się Jerzy Kmita:

Jestem gorącym zwolennikiem koncepcji wielości prototypów, która zdaje się tłumaczyć wiele zjawisk występujących w procesie uczenia się języka oraz używania go, jednakże nie rozumiem, dlaczego koncepcja ta ma przemawiać do mnie w sposób prostolinijnie ontologiczny. (...) Nie rozumiem, bowiem przyjąłem do wiadomości konstruktywistyczny charakter naszego poznawania świata; pojęcia, którymi posługujemy się w ramach procesu owego poznawania, nie muszą boć nawet nie mogą – „odzwierciedlać” czegokolwiek, co miałyby istnieć w sensie ontologii prostoliniijnej. Wystarczy jednak, że ich odniesienia przedmiotowe istnieją w sensie instrumentalnie użytecznym, tzn. założenie ich istnienia pozwala nam mniej więcej trafnie przewidywać, opierając się na tzw. prawach oraz ich więzkach w postaci teorii, a zarazem działać<sup>34</sup>.

Bardzo istotnym elementem podstaw filozoficznych komunikacyjnego konstruktywizmu jest przeświadczenie o roli, jaką w procesach społecznych i poznawczych odgrywa kultura, albo raczej – nieuniknione, trwałe uwikłanie człowieka w kulturę. Idąc tropem pojęcia „czynnika humanistycznego” i „kulturalizmu” Floriana Znanieckiego czy też społeczno-regulacyjnej teorii kultury Jerze-

---

<sup>33</sup> M. Sikora, *Problem reprezentacji poznawczej...*, s. 21.

<sup>34</sup> J. Kmita, *Od eleatów do lingwistyki kognitywnej*, w: A. Pałubicka (red.) *Konstruktywizm w humanistyce*, Bydgoszcz 2004, s. 27-28.

go Kmity<sup>35</sup>, zakładam, że działania komunikacyjne są w sposób nierozzerwalny związane z czynnościami kulturowymi, że mają zawsze charakter społeczny. Tak więc za podstawowe kryterium ważności i obiektywności wytworów, konstruktorów ludzkiej działalności świato-twórczej uznać można ich intersubiektywną komunikowalność, wykluczając tym samym wszelkie postaci „języka prywatnego” czy „prywatnego świata”.

---

<sup>35</sup> Oczywiście biorę pod uwagę różnice między kulturalizmem Znanickiego a społeczno-regulacyjną teorią Kmity, jednak na użytek tej pracy traktuję je – upraszczająco – jako równorzędne „wsparcie” dla hipotezy komunikacyjnego konstruktywizmu.

## Rozdział III

# W poszukiwaniu źródeł konstruktywizmu komunikacyjnego

### 1. Kant a problem języka: pytania o inspiracje

Zadanie naszkicowania dziejów oraz sposobów uzasadniania konstruktywizmu nie jest łatwe, ponieważ, jak miałem już okazję zauważyć, nie jest to stanowisko jednolite filozoficznie. Choć występuje ono w kilku odmianach, to na ich podstawie da się jednak dokonać uogólnienia najważniejszych jego elementów. Oznacza to również, że będziemy na początku poszukiwać swego rodzaju „pra-źródła” tego stanowiska, sięgając również do poglądów filozofów, którzy z pewnością nigdy siebie jako konstruktywistów *expressis verbis* nie postrzegali, umożliwili jednak późniejsze sformułowanie tez o charakterze konstruktywistycznym. Będzie więc mowa o stanowiskach *zbliżonych* do konstruktywizmu, z nim spokrewnionych, wpływających na jego obecną postać lub zawierających istotne jego elementy. Dopiero pod koniec części pierwszej spotkamy się z poglądami, które można już otwarcie i bezpośrednio utożsamiać z samym konstruktywizmem. Okaze się więc, że tytułowy problem konstruowania świata przez człowieka jest stosunkowo nowy, choć podstawy filozoficzne umożliwiające sfor-

mułowanie tego typu poglądów sięgają jednego z punktów zwrotnych w dziejach zachodniej filozofii, jakim był „zwrot kopernikański” dokonany przez Kanta<sup>1</sup>.

Szukając najgłębszych korzeni filozoficznych konstruktywizmu, poszukujemy zarazem przesłanek metodologicznych, które umożliwiają sformułowanie tejże koncepcji. Jest jasne, że z punktu widzenia wielu nurtów i stanowisk filozoficznych konstruktywizm jest po prostu niemożliwy do przyjęcia. Można założyć, że z istotą tezy o kształtowaniu, konstytuowaniu czy konstruowaniu świata i wiedzy o świecie przez podmiot kłóca się wszelkie stanowiska obiektywistyczne, realistyczne, fizykalistyczne itp.<sup>2</sup>. Z pewnego punktu widzenia można też powiedzieć, że konstruktywizm stanowi jedną z bardziej wyrazistych manifestacji tak silnego w filozofii XX wieku ruchu odrzucającego dawną tradycję metafizyczno-ontologiczną, a tym samym odrzuca obiektywistyczny model poznania. To pewne, że filozof uznający np. istnienie obiektywnego, „prawdziwego” (w platońskim sensie), niezmiennego świata idei, a także materialista-empirysta nigdy nie zgodzą się z podstawowymi założeniami konstruktywizmu. W dziejach zachodniej filozofii stanowiska przynajmniej zbliżone do konstruktywizmu, a dziś postrzegane jako jego fundamenty, mogły więc pojawić się dopiero w konsekwencji podważenia paradygmatu ontologicznego. Przez „paradygmat ontologiczny” rozumiem, za Schnädelbachem, rozpowszechnione zwłaszcza w filozofii starożytnej i średniowiecznej założenie o istnieniu obiektywnej rzeczywistości idealnej bądź materialnej. Taka perspektywa ontologiczna, przyjmowana od Platona aż do przewrotu kartezjańskiego, głównym i najważniejszym (choć, rzecz oczywista, nie jedynym) tematem, zagadnieniem filozoficznym czyniła właśnie obiektywny byt. Bez względu na to, czy filozofowie postulowali byt o charakterze idealnym, materialnym, ziemskim, czy boskim, ów ontologiczno-obiektywistyczny paradygmat determinował sposób myślenia o pozostałych wymiarach rzeczywistości. Przez cały ten okres przyjmowano, że rolę „filozofii pierwszej” odgrywa metafizyka i/lub ontologia.

Dopiero Kant swoim „przewrotem kopernikańskim” stworzył warunki, w których mógł później rozwijać się m.in. konstruktywizm (jak również, rzecz jasna, wiele innych, zainspirowanych kantyzmem stanowisk filozoficznych). Oczywiście, w poglądach autora *Krytyki czystego rozumu* znajduje się wiele elementów, które od współczesnego brzmienia konstruktywizmu są dalekie albo nawet wyraźnie mu zaprzeczają, a sam Kant niewątpliwie byłby do tego stanowiska nastawiony co najmniej sceptycznie. Przyjmuje on bowiem, jak wiadomo, postulat „rzeczy samej w sobie”, owego „X-a”, który był krytykowany już przez jemu współ-

<sup>1</sup> Ufam, że sformułowanie, zgodnie z którym sam konstruktywizm jest stanowiskiem stosunkowo nowym, ale jego geneza (jego fundament filozoficzny) sięga dość głęboko w dzieje filozofii, stanowi rozsądny kompromis i spotka się ze zrozumieniem ze strony tych znawców konstruktywizmu, którzy jego początki lokują dopiero w latach siedemdziesiątych XX wieku.

<sup>2</sup> Zybortowicz, jak wspominałem wcześniej, określa je zbiorczo mianem „obiektywistycznego modelu poznania”.

czesnych, ale ostatecznie odrzucony dopiero w XIX wieku, głównie za sprawą przedstawicieli Szkoły Marburskiej. Kant podtrzymuje wyraźny rozdział pomiędzy podmiotem poznającym a przedmiotem poznania (a więc jednak dualistyczny model relacji poznawczej), przyznaje też samoistność rzeczywistości fizycznej:

Cóż by bowiem innego mogło władzę poznawania obudzić do działania, gdyby tego nie sprawiały przedmioty, które poruszają nasze zmysły i po części same z siebie wywołują przedstawienia, po części wprawiają w ruch działalność naszego intelektu?<sup>3</sup>

Ale już następny akapit *Krytyki czystego rozumu* przynosi ziarno wątpliwości co do absolutnego pierwszeństwa przedmiotów, którym tak bardzo ufali, niewiele od Kanta starsi, klasycy brytyjskiego empiryzmu.

Choć jednak wszelkie nasze poznanie rozpoczyna się wraz z doświadczeniem, to przecież nie całe poznanie wypływa właśnie dlatego z doświadczenia. (...) Jest to więc co najmniej pytanie wymagające bliższego zbadania i niedające się załatwić od razu na pierwszy rzut oka: czy istnieje tego rodzaju poznanie niezależne od doświadczenia, a nawet od wszelkich podniet zmysłów?<sup>4</sup>,

pyta Kant. Postawienie pytania o sądy syntetyczne *a priori* i wynikające z niego konsekwencje są dla konstruktywizmu znacznie ważniejsze jako wkład pozytywny w jego ukształtowanie się aniżeli (sprzeczne z nim przecież) założenie o istnieniu obiektywnej „rzeczy samej w sobie”. Kant wykazał bowiem możliwość (jeśli nie zgoła konieczność) aktywnego współ-konstytuowania przedmiotu poznania przez podmiot poznający.

Stawiając słynne pytanie: w jaki sposób możliwe są sądy syntetyczne *a priori*?, Kant pytał o możliwość takiego poznania rzeczywistości, które w sposób istotny poszerzałoby naszą wiedzę o świecie, a zarazem nie wynikało jedynie z doświadczenia świata poprzez zmysły. Oczywiście, z punktu widzenia empirystów, takich jak John Locke czy David Hume, poznanie takie po prostu nie jest możliwe. Warto jednak zauważyć, że Kant pyta o to, „jak” możliwe są sądy syntetyczne *a priori*, a nie „czy” są możliwe, tym samym zakładając, że sądy takie istotnie są możliwe; dociec należy natomiast, w jaki sposób są możliwe i czym właściwie miałyby być poznanie opierające się na tego typu sądach. Tym samym naszkicowany zostaje projekt „krytyki czystego rozumu”, która ma doprowadzić do analizy takich apriorycznych form doświadczenia. Konsekwencją tego zamierzenia stał się „przewrót kopernikański” – fundamentalne przeniesienie „środka ciężkości” w obrębie samej epistemologii. Poczynając od Kartezjusza, przez Leibniza, po Locke’a i Hume’a, epistemologia nowożytna nie poświęcała, zdaniem Kanta,

<sup>3</sup> I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Kęty 2001, s. 54.

<sup>4</sup> Tamże, s. 54.

należytej uwagi warunkom możliwości postulowania poznania przedmiotu przez podmiot w taki sposób, że pierwszy „dostosowuje się” do drugiego. Zakładano raczej, co dobitnie wyraził Francis Bacon, że podmiot (człowiek) musi dostosować się do przedmiotu, do poznawanego przez siebie, obiektywnie istniejącego świata. Aby w rewolucyjny sposób odwrócić takie założenie, Kant proponuje ideę transcendentalizmu:

Transcendentalnym nazywam wszelkie poznanie, które zajmuje się w ogóle nie tyle przedmiotami, ile naszym sposobem poznawania przedmiotów, o ile sposób ten ma być a priori możliwy. System takich pojęć nazywałby się filozofią transcendentalną<sup>5</sup>.

Spośród wielu konsekwencji transcendentalizmu tą, która interesuje nas szczególnie, jest, określana właśnie jako „przewrót kopernikański”, nowa perspektywa pojmowania podmiotu jako *współkonstytuującego* poznawaną rzeczywistość. Odwrotnie niż według Bacona, to przedmiot poznania „dostosowuje” się do poznającego go podmiotu. Aktywny człowiek – a mówiąc ściślej: aktywny rozum – wychodzi naprzeciw biernemu światu, stając się czymś znacznie więcej niż tylko Hume’owskim „zbiornikiem” przechowującym i łączącym idee. Świat musi dostosować się do apriorycznych struktur kształtujących przedmiot poznania, rozum wyprzedza więc doświadczenie i skłania przyrodę tak, by na nie odpowiadała. Można to określić, za Tatarkiewiczem, w ten sposób, że zgodnie z poglądem Kanta, Galileusz stoczył kulę po pochyłej płaszczyźnie z szybkością, którą sam wyznaczył<sup>6</sup>.

Kant sam bardzo daleki był jeszcze od sformułowania tezy o konstruowaniu świata kultury przez człowieka, zwłaszcza o konstruowaniu świata za pośrednictwem procesów komunikacyjnych. Działo się tak choćby dlatego, że w zasadzie nie interesowały go procesy komunikacyjne *sensu stricto*, nie posługiwał się również pojęciem kultury, którego współcześnie przyjmowany sens ustalono znacznie później, aczkolwiek w odwołaniu do dorobku niemieckiego idealizmu z Kantem na czele (Wilhelm Dilthey, Heinrich Rickert, Ernst Cassirer). Mówiąc dokładniej, Kant prezentował przekonanie o (współ)konstruowaniu *wiedzy* o świecie, a tym samym, przynajmniej pośrednio, o konstruowaniu przedmiotu poznania określanego jako fenomen, twierdząc zarazem, że poznanie świata przedmiotowego („X”) na sposób „obiektywny”, niezapośredniczony, jest niemożliwe: sfera *noumenu* pozostaje trwale niedostępna. Jak pisze Anna Pałubicka, Kant

w sposób nowatorski powiązał cenione filozoficznie możliwości intelektualne rozumu z empiryzmem, naświetlając z perspektywy filozoficznej nieoczekiwane poznawcze możliwości nauki. Jednocześnie był przekonany, iż poza oglądem zmysłowym

<sup>5</sup> Tamże, s. 68.

<sup>6</sup> Patrz: W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. II, Warszawa 1997, s. 173.



wiedza jest wynikiem *konstruowania świata* [podreślenie moje – M.W.], a nie odbijania, adekwatnego opisu czy odkrywania go<sup>7</sup>.

Owo przeświadczenie Kanta o tym, że wiedza o świecie nie wynika z odkrywania, ale z „wynajdywania”, konstruowania, jak pisze Pałubicka, może być uznane za podstawową przesłankę umożliwiającą sformułowanie hipotezy o konstruowaniu rzeczywistości przez człowieka, a do analogicznych wniosków doszedł również np. Andrzej Zybertowicz. Takie same przesłanki odnajdujemy u innych filozofów niemieckich, bezpośrednich następców Kanta, między innymi u Hegla. Jak czytamy u Pałubickiej,

W europejskiej filozofii poświeceniowej narasta przekonanie, przynajmniej w odniesieniu do rozważanego tu metafizyczno-teoretycznego konstruowania świata, iż to, co określa się mianem rzeczywistości obiektywnej, jest kreowane przez rozum ludzki. Używając słownictwa Hegłowskiego, można zauważyć narastanie samoświadomości na temat konstruowania świata przez człowieka: duch zaczyna sam siebie rozpoznawać w swoim dziele (w swojej konstrukcji)<sup>8</sup>.

Jeśli przyjąć, że u podstaw (przynajmniej metodologicznych, ale poniekąd i merytorycznych) konstruktywizmu leży „przewrót kopernikański” Kanta i nowożytne pojęcie obiektywności (o czym mowa będzie później), to skoro interesuje nas przede wszystkim konstruktywizm komunikacyjny, wypada przynajmniej postawić pytanie o związki, wpływy i inspiracje kantyizmu względem późniejszej filozofii języka i nauki o komunikacji. Wspominaliśmy wcześniej o pewnej „linii dziedziczenia spadku” po Kancie, który miałby przejść najpierw w ręce Humboldta, później neokantystów z Cassirerem na czele, wreszcie stać się inspiracją dla współczesnych myślicieli związanych z teorią i filozofią komunikacji, do których można zaliczyć np. Karla-Otto Apla. Jaka jest więc „trasa” wędrówki tego Kantowskiego dziedzictwa? Cóż takiego w myśli autora *Krytyki czystego rozumu* pozwala, poza samym aprioryzmem i transcendentalizmem, inspirować filozofów albo bezpośrednio skupionych na problematyce języka i komunikacji, albo przynajmniej poświęcających jej bardzo wiele uwagi?

Nie jest tajemnicą, że pośród licznych dzieł Kanta nie znajdziemy żadnego, w którym byłaby bezpośrednio mowa o takich zjawiskach, jak język, symbol, znak, komunikacja itp. Powstaje więc w sposób naturalny pytanie: czy nie zagraża nam niebezpieczeństwo nadinterpretacji, kiedy właśnie kantyizm pragniemy postawić w pierwszym szeregu inspiracji i przesłanek metodologicznych konstruktywizmu w wersji komunikacyjnej.

---

<sup>7</sup> A. Pałubicka, *Myślenie w perspektywie poręczności...*, s. 60.

<sup>8</sup> Tamże, s. 61.

Padło już stwierdzenie, iż nie sposób uznać Kanta za konstruktywistę *sensu stricto*; wolno natomiast zakładać, iż istota „przewrotu kopernikańskiego” bardzo silnie i wielotorowo inspirowała filozofów i językoznawców, którzy albo poczynili poważne kroki ku późniejszej hipotezie konstruktywistycznej, bądź wprost ją reprezentowali i reprezentują. Aczkolwiek sam Kant nic na temat języka i komunikacji nie powiedział, to jego ustalenia, sama architektura jego myślenia i najważniejsze wnioski, stanowiły i nadal stanowią podstawę dla prowadzenia dociekań na gruncie filozofii języka i komunikacji. Aby stało się to jednak możliwe, transcendentalizm i aprioryzm musiały ulec istotnym modyfikacjom, uzupełnieniom i interpretacjom, czego uwidocznieniu poświęcone są kolejne rozdziały części pierwszej tej pracy. Teraz skupimy się pokrótce na tym, jakie konkretne elementy myśli Kanta wykazywały ową swoistą podatność na interpretacje dokonywane w duchu filozofii języka, a także na tym, które z nich wymagały uzupełniania i interpretacji.

Oprócz czwórki największych przedstawicieli klasycznej filozofii niemieckiej (Fichte, Hegel, Schelling, Schopenhauer), którzy, można powiedzieć, wyrastają z pnia drzewa Kantowskiego, jeszcze w końcówce XVIII wieku pojawiło się wielu myślicieli zaliczanych do grona pierwszych, często krytycznie nastawionych, interpretatorów Kanta. Należą do niego, m.in., Maimon, Reinhold czy, przede wszystkim, Johann Gottlieb Herder oraz Johann Georg Hamann. Już wtedy powątpiewali oni w konieczność pozostawienia *noumenu* w konstruowaniu nowożytnej epistemologii. Herder i Hamann jako pierwsi, pod wpływem lektury *Krytyki czystego rozumu*, zaczęli wykorzystywać kantyzm jako rodzaj inspiracji do rozważań poświęconych problemowi języka i komunikacji.

Herder dostrzegł w transcendentalizmie i aprioryzmie Kantowskim pewien bardzo istotny brak, co zostało wyrażone w jego *Metakrytyce krytyki czystego rozumu*<sup>9</sup> i w dziele *O pochodzeniu języka*<sup>10</sup>. Do najważniejszych zarzutów wobec Kanta zaliczył Herder właśnie znamienne pominięcie języka. On sam uważał język nie tylko za zwierciadło obrazujące rzeczywistość, ale przede wszystkim za formę myślenia, czego Kant w *Krytyce czystego rozumu* nie uwzględnił. Z Herderowskiego punktu widzenia system języka, będący własnością danego narodu, kształtuje światopogląd jego członków. Język jest w tym ujęciu zarazem formą, jak i narzędziem myślenia; w nim gromadzi się doświadczenie i wiedza pokoleń, w języku są też one przekazywane przyszłym pokoleniom. Wkład Herdera w kształtowanie się późniejszej koncepcji językowego obrazu świata najdobitniej oddają jego własne słowa: „Jeśli jest prawdą, że nie potrafimy myśleć bez myśli i że uczymy się myśleć za pomocą słów, tedy język wyznacza granice i zarys całego ludzkiego poznania”<sup>11</sup>. (Wolno przy tym dodać, iż wpływ Herdera na ukształtowanie się

<sup>9</sup> J.G. Herder, *Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft*, Berlin 1955.

<sup>10</sup> J.G. Herder, *Rozprawa o pochodzeniu języka*, w: tegoż, *Wybór pism*, T. Namowicz (red.), Wrocław 1987.

<sup>11</sup> J.G. Herder, *Fragmente über neuere deutsche Literatur*, w: *Herders Werke*, Teil 19, s. 347, cyt. za: A. Schaff, *Język a poznanie*, Warszawa 1967, s. 15.

aprioryzmu lingwistycznego Humboldta jest nie do przecenienia, podobnie jak bezpośrednio inspiracje kantowskie).

Innym, często niesłusznie niedocenianym i zapominanym krytykiem i komentatorem Kanta był, żyjący w jego cieniu, również w Królewcu, Johann Georg Hamann. Hamann co prawda krytykował także Herdera (i w ogóle większość współczesnych mu myślicieli oświeceniowych), ale podobnie jak Herder, przede wszystkim wytykał Kantowi zaniedbanie języka: „Język jest organem i kryterium rozumu”, pisał, a zarazem „rozum jest językiem, logosem”<sup>12</sup>. Od Kanta oraz od Herdera, typowych przedstawicieli Oświecenia, różni Hamanna głównie to, że przyjmował podstawy filozoficzne wskazujące już silny związek z romantyzmem (co podkreśla niejednokrotnie np. Isaiah Berlin w pracach, takich jak *Korzenie romantyzmu* czy *Mag Północy*, popularyzujących dorobek Hamanna i jemu współczesnych). Wiele wypowiedzi Hamanna wyraźnie koresponduje z zapatrywaniem na język charakterystycznymi dla późniejszych pre-romantyków i samych romantyków (Fichtego, Schellinga, Novalisa czy Hoelderlina<sup>13</sup>:

Każde zjawisko natury było słowem – znakiem, symbolem nowego, tajemnego i niewysłowionego, ale przede wszystkim bardziej bezpośredniego związku, porozumienia i jedności boskich sił i idei. Wszystko, co człowiek usłyszał u swego początku na własne uszy, ujrzał na własne oczy, rozważył lub dotknął rękami – wszystko to było żywym słowem. Ponieważ Bóg był Słowem<sup>14</sup>.

Kiedy abstrahujemy od typowego dla romantyków, dość egzaltowanego i niejasnego stylu Hamanna<sup>15</sup>, wyłania się z jego słów interesujący obraz pre-romantyka, który, niezależnie od Humboldta, może uchodzić za jednego z prekursorów koncepcji językowego obrazu świata, a może i całego zwrotu lingwistycznego (choć raczej należałoby tu mówić o antycypacji, ponieważ Hamann był i – niestety – nadal jest zbyt mało znany, żeby mógł w jakimś stopniu inspirować bezpośrednio zwrot lingwistyczny). Hamann czyni język pomostem – pośrednikiem pomiędzy człowiekiem a przyrodą, faktycznie utożsamiając go z jednym i z drugim. Język jako „alfa i omega” rozumu, pierwotnie identyczny ze zjawiskami przyrody to wizja typowo romantyczna. Można jednak interpretować

<sup>12</sup> Cyt. za: I. Berlin, *Mag Północy. J.G. Hamann i źródła nowożytnego irracjonalizmu*, tłum. M. Pietrak, Warszawa 2000, s. 99-105.

<sup>13</sup> Patrz: B. Andrzejewski, *Przyroda i język*, Warszawa 1989.

<sup>14</sup> Tamże, s. 100.

<sup>15</sup> Warto przy tej okazji wspomnieć, że istotnie Hamann, podobnie jak wielu myślicieli przełomu oświecenia i romantyzmu, nie był, w przeciwieństwie np. do Kanta, „zawodowym” filozofem akademickim, co miało wpływ na jego bardzo zawily, hermetyczny, poetycki, daleki od Kantowskiej precyzji, styl wypowiedzi. Ten fakt z kolei, jak wolno przypuszczać, może przynajmniej po części wpływać na to, iż w naszym kraju nie tłumaczy się pism Hamanna i pozostaje on wciąż – niezasłużenie – filozofem prawie zupełnie u nas nieznanym. Tymczasem np. I. Berlin zalicza go do najważniejszych prekursorów romantyzmu i irracjonalizmu, a filozoficzne zapatrywania Hamanna na język warto zestawzić ze zblizowanymi w czasie poglądami Herdera czy Humboldta. W Polsce Hamann wciąż czeka na swoje odkrycie.

Hamanna bardziej współcześnie. Jawi się on zatem jako – wyrastający na krytyce *Krytyki... Kantowskiej* – przedstawiciel stanowiska, zgodnie z którym przedmioty należące do świata przyrody jawią się człowiekowi poprzez język, poprzez znak, słowo, a więc nie bezpośrednio, ani też nie za pośrednictwem tylko zmysłowego doświadczenia. Z drugiej strony, co zbliża Hamanna do Herdera i Humboldta, język jawi się tu jako forma, kryterium myślenia i rozumu ludzkiego, *logos*.

Mamy tu do czynienia z przykładem tzw. negatywnej inspiracji – Herder i Hamann dostrzegają u Kanta brak dowartościowania języka jako jednego z istotnych, albo zgoła najważniejszych czynników determinujących poznanie. Zarazem nie dostrzegają oni, że w samym Kantyzmie kryje się możliwość takiego zinterpretowania głównych wątków *Krytyki czystego rozumu*, która w przyszłości otworzy transcendentalizm i aprioryzm na problemy języka i międzyludzkiej komunikacji. Dopiero Humboldt dostrzeże, że, jak słusznie zauważyli Herder i Hamann, myśl Kanta jest niekompletna wobec braku w niej elementów refleksji nad językiem, z drugiej jednak strony dojdzie do wniosku, że refleksję taką można z powodzeniem uprawiać właśnie na podstawie transcendentalizmu i aprioryzmu.

Filozofia Kanta prawie od momentu jej pojawienia się stanowiła źródło nie tylko krytyk, ale i inspiracji. Co prawda wcześniej dostrzeżono największą jej słabość – przedstawiona w *Krytyce czystego rozumu* epistemologia była wyabstrahowana z historii, z kultury. Domagano się później (np. Heinrich Rickert) jeszcze jednej „krytyki”, która byłaby „krytyką rozumu *historycznego*” i uwzględniała „odniesienie do wartości”.

Szczególnie interesujące wydają się próby wykorzystywania transcendentalizmu i aprioryzmu w rozważaniach nad językiem i komunikacją. Przykładami mogą być spostrzeżenia Josefa Simona w jego *Filozofii znaku*<sup>16</sup> czy transcendentalno-pragmatyczna filozofia komunikacji Apla, a przede wszystkim filozofia kultury i filozofia form symbolicznych Ernsta Cassirera. Nawet jeśli Kant abstrahował podmiot z kultury i historii (co wprowadził do idealizmu niemieckiego dopiero Hegel) i nie wspominał o języku, to istota „przewrotu kopernikańskiego” i przekonanie o immanentnych strukturach poznania mających wpływ na kształtowanie przedstawienia rzeczywistości mogły i nadal mogą być inspirujące w rozważaniach filozoficzno-językowych. W dużym skrócie można powiedzieć, że formy naoczności, a zwłaszcza kategorie intelektu, niejako „zsyntezowane”, da się utożsamiać np. ze strukturami gramatycznymi wpływającymi na ogląd rzeczywistości, albo wręcz kształtującymi rzeczywistość.

---

<sup>16</sup> J. Simon, *Filozofia znaku*, tłum. J. Merecki, Warszawa 2004.

## 2. Aprioryzm lingwistyczny: Wilhelm von Humboldt jako spadkobierca Kanta

Mówiąc o „samodzielnej refleksji filozoficznej nad językiem”, mam na myśli taki rodzaj namysłu nad tym fenomenem społecznym, który nie jest podporządkowany innym dziedzinom filozofii, a problem języka traktuje jako odrębny i możliwy do rozpatrywania być może *w związku* z innymi problemami, ale nie *w zależności* od innych, uprzednich założeń, np. ontologicznych czy epistemologicznych. Rzecz dziwna, w zachodniej filozofii problem języka jako problem samodzielny, by tak rzec – do końca „wyemancypowany” z ontologii, estetyki czy epistemologii, pojawia się bardzo późno. O ile bowiem można znaleźć wyraźne znamiona zainteresowania językiem już u Platona czy Arystotelesa, a później w średniowieczu (semantyczny aspekt sporu o uniwersalia), to zawsze w tych okresach były one podporządkowane innym, oczywiście z punktu widzenia historii filozofii najpewniej nie mniej ważnym, zagadnieniom. Proces „emancypacji” języka jako samodzielnego problemu i tematu refleksji filozoficznej przybrał na sile i zakończył się sukcesem dopiero na początku XX wieku za sprawą zwrotu lingwistycznego. Można jednak nadal stawiać pytanie o moment, w jakim ów proces usamodzielniania filozofii języka się rozpoczął. Co prawda niektórzy historycy idei uznają, że dzieje filozofii języka jako samodzielnej dziedziny filozofii rozpoczynają się dopiero w pierwszych dwóch dekadach ubiegłego stulecia (co ogólnie rzecz biorąc, jest zgodne z prawdą), to jednak za najważniejszego *prekursora* zwrotu lingwistycznego można uznać Wilhelma von Humboldta. Trzeba podkreślić z całą mocą, że z pewnością Humboldt nie dokonał zwrotu lingwistycznego na ponad siedemdziesiąt lat wcześniej, niż istotnie miał on miejsce, nie mniej jednak bez wątpienia bardzo wysoko podniósł rangę rozważań filozoficznych nad relacją: człowiek – *język* – świat, a ponadto sposób, w jaki tego dokonał, miał ogromne znaczenie dla późniejszego rozwoju filozofii języka. Wśród wielu współczesnych myślicieli, którzy dostrzegają tę rolę Humboldta (a także Hamanna i Herdera), jest również Juergen Habermas, który pisze:

Wilhelm von Humboldt, jako filozofujący językoznawca, wraz z Herderem i Hamannem stanowili uznany triumwirat w dziedzinie inspirowanej romantyzmem krytyki Kanta. To nawiązanie przez filozofię języka do filozofii transcendentalnej wywołało, w przeciwieństwie do idealistycznego mainstreamu, dość późne, następnie jednak brzemienne w skutki echo<sup>17</sup>.

Wilhelm von Humboldt należy do grona tych myślicieli, którzy, poza niezwykłą wszechstronnością zainteresowań, z jednej strony wspierają się na doko-

<sup>17</sup> J. Habermas, *Filozofia analityczna i hermeneutyczna – dwie komplementarne odmiany zwrotu lingwistycznego*, tłum. A. Romaniuk, w: (red.) L. Rasiński, *Język, dyskurs, społeczeństwo*, Warszawa 2009, s. 244.

naniach wielkich poprzedników (w tym wypadku Kanta), z drugiej natomiast wywierają olbrzymi, choć nie zawsze wyraźnie widoczny i w pełni uświadomiony wpływ na myślicieli późniejszych. Ukazawszy, w jaki sposób z transcendentalizmu i aprioryzmu Kanta uczynić znakomite narzędzie służące interpretacji zjawisk językowych i na ich podstawie tworząc określoną wizję języka w relacji wobec człowieka i świata, zainspirował Humboldt wiele bardzo ważnych kierunków w językoznawstwie i filozofii. Wymienia się wśród nich uniwersalizm językowy (Noam Chomsky), hipotezę determinizmu (Edward Sapir) i relatywizmu językowego (Benjamin L. Whorf); uznaje się, że Humboldt antycypował także koncepcję językowego obrazu świata (Leo Weisgerber, Helmut Gipper), wyróżnienie języka i mowy (Ferdinand de Saussure) oraz sensu i znaczenia (Gottlob Frege). Zdaniem Adama Heinza podstawowy aparat pojęciowy współczesnej lingwistyki został właśnie przez Humboldta, jeśli nie bezpośrednio dostrzeżony, to w każdym razie przeczytany w sposób raz mniej, raz bardziej wyraźny<sup>18</sup>. Skoncentruję się teraz na przypomnieniu wpływu, jaki na Humboldcie wywarł Kant, a zarazem wpływu, jaki Humboldt z kolei wywarł i wywiera na znaczną część późniejszej filozofii języka. Jednym słowem, postaram się przedstawić autora *Rozmaitości języków...* jednocześnie jako pierwszego wielkiego spadkobiercę „przewrotu kopernikańskiego” i jednocześnie myśliciela, który położył kamień węgielny pod możliwość znacznie późniejszego sformułowania stanowiska konstruktywizmu komunikacyjnego.

„Najistotniejszym elementem Humboldtowskiej koncepcji języka jest przekonanie, że język stanowi wytwór podmiotu i jego apriorycznej aktywności duchowej”<sup>19</sup>, pisze Bolesław Andrzejewski. W rzeczy samej, z tego punktu widzenia język jest naczelnym aspektem immanentnej, „duchowej” aktywności podmiotu. Nie jest on „obiektywny” (choć można powiedzieć, że język jest dla Humboldta swego rodzaju *principium individuationis*, czynnikiem obiektywizującym) w tym sensie, że nie jest jego zadaniem wierne obrazowanie zewnętrznego, samoistnego jakoby świata; nie jest też język zjawiskiem danym człowiekowi „z góry” („z góry” nie w sensie Kantowskiego *a priori*, ale raczej w sensie romantycznych wizji języka jako tworu boskiego). Język wyróżnia człowieka ze świata przyrody nie jako jeden z elementów świata *natury*, ale jako, jak to określa Bolesław Andrzejewski, „najstarszy atrybut *człowieczeństwa*” (podkreślenie moje – M.W.), a więc przede wszystkim jako fenomen społeczno-kulturowy. Język, zdaniem Humboldta,

nie jest (...) wytworem (*ergon*), lecz czynnością (*energeia*) (...). Jest on mianowicie wiecznie powtarzającą się pracą umysłu nad tym, by dźwięk artykułowany uczynić zdolnym do wyrażenia myśli<sup>20</sup>.

<sup>18</sup> Patrz: A. Heinz, *Dzieje językoznawstwa*, Warszawa 1983, s. 146-147.

<sup>19</sup> B. Andrzejewski, *Wilhelm von Humboldt*, Warszawa 1989, s. 150-151.

<sup>20</sup> W. von Humboldt, *Rozmaitość języków a rozwój umysłowy ludzkości*, Lublin 2001, s. 96.



Oczywiście, jakkolwiek język jest przez Humboldta pojmowany jako fenomen społeczny, jednak w punkcie wyjścia najistotniejszy zdaje się być nie aspekt interakcyjny języka (który można uznać za punkt dojścia, a nie podstawę lub punkt wyjścia w procesach językowo-komunikacyjnych według autora *O różnorodności języków...*), ale jego sens „wewnętrzny” – co ujawnia pierwszą z wielu inspiracji Kantowskich. Jeśli bowiem, w pewnym celowym uproszczeniu, można powiedzieć, że istota „przewrotu kopernikańskiego” zasadza się na postulatcie badania *warunków możliwości* poznania, a nie od razu *efektów* poznawczej działalności podmiotu, to Humboldt analogicznie traktuje język:

Wytworzenie języka jest wewnętrzną potrzebą ludzkości, nie tylko zewnętrzną, służącą utrzymywaniu wspólnej komunikacji, lecz leżącą w samej jej naturze, niezbędną dla rozwoju jej duchowych sił oraz dla zdobycia pewnego poglądu na świat<sup>21</sup>.

Ten krótki fragment zawiera bardzo wiele przesłanek ku uwspółcześnionej interpretacji Humboldtowskiej koncepcji języka, która wyróżnia dwa aspekty, dwa wymiary języka – aspekt „wewnętrzny” i „zewnętrzny”. Wewnętrzny aspekt języka obejmuje jego pochodzenie, jego naturę i przyczynę, zewnętrzny zaś dotyczy języka jako formy komunikacji i obiektywizacji, a także jako czynnika kształtującego światopogląd, życie społeczne i kulturowe. Podobnie jak wcześniej u Kanta pojawiło się odróżnienie materii i formy zjawiska, tak teraz u Humboldta występuje idea zewnętrznej i wewnętrznej formy języka, jego strony materialnej i formalnej. Język jawi się jako suma elementu formalnego i materialnego: pierwszy zasadza się na formalnym określeniu słowa poprzez zakwalifikowanie go do określonej kategorii wewnętrznej strony języka. Element materialny pojawia się w kontekście danej materii dźwiękowej (fonetycznej), a więc zmysłowej, języka. Można ująć to w ten sposób, że samo słowo, będące wyrazem myśli, jej wyartykułowaniem i zobiektywizowaniem, złożone jest (jak Kantowskie wrażenie) z materii, czyli wydawanego przez człowieka dźwięku, oraz z formy, którą stanowi jego „duchowa”, a teraz uzewnętrzniona, tj. *zintersubiektywizowana* zawartość. Same dźwięki, co oczywiste, nie są jeszcze słowami, „komunikatami” o intersubiektywnym charakterze – muszą zostać w konwencjonalny sposób uporządkowane (zwłaszcza przez nadanie im znaczeń).

Takie odróżnienie materii i formy języka wyraźnie koresponduje z Kantowskim odróżnieniem materii zjawiska i jego formy: jeśli u Kanta dane zmysłowe są ślepe bez form naoczności, a formy puste bez danych zmysłowych i dopiero ich synteza tworzy przedmiot doświadczenia, to u Humboldta słowo obiektywizujące myśl musi składać się z czynnika materialnego i formalnego, aby stać się, wedle własnego jego określenia, „wehikulem myśli”, „pasem transmisyjnym idei”. Jak zauważa Andrzejewski,

<sup>21</sup> W. von Humboldt, *O różnorodności...*, cyt. za: B. Andrzejewski, *Wilhelm von Humboldt...*, s. 151.

materiałem jest to wszystko, co znajduje się „na zewnątrz” języka, co go poprzedza i co ze swojej strony warunkuje w jakimś stopniu jego rozwój. Materiałem może być więc, po pierwsze, dźwięk jako ogólne zjawisko fizyczne oraz po drugie, całość zmysłowych wrażeń<sup>22</sup>.

Konsekwencją odróżnienia formalnej i materialnej strony języka jest wskazanie na jego „zewnątrzną” i „wewnętrzną” stronę. Zewnętrzna strona języka jest zróżnicowana – nie mamy do czynienia z jednym językiem powszechnym, uniwersalnym, lecz z mnogością języków. Musi jednak, wedle Humboldta, istnieć pewna, trudna co prawda do uchwycenia, strona wewnętrzna języka, która jest wszystkim wspólnotom językowym (kulturowym) wspólna:

Może się zdawać, jakoby wszystkie języki w swych procesach intelektualnych musiały być sobie równe. Co tak, jak intelektualna część języka, spoczywa jedynie na samoczynności duchowej, wydaje się, iż musi być we wszystkich ludziach równe<sup>23</sup>.

Pogląd taki wypływa z zapatrywań Kanta na ludzki rozum, niemniej w postaci aprioryzmu lingwistycznego stał się podstawą i inspiracją nurtu uniwersalistycznego we współczesnym językoznawstwie. Między innymi Bolesław Andrzejewski prezentuje stanowisko, zgodnie z którym idea wewnętrznej strony języka była w XX wieku podejmowana w amerykańskiej szkole uniwersalizmu językowego przez Noama Chomsky’ego, Jerrolda Katza, Jerry’ego Fodora czy Erica Lenneberga.

Tym jednak, co w dorobku Humboldta poświęconym językowi wydaje się najciekawsze z perspektywy poszukiwań podstaw teoretycznych hipotezy konstruktywizmu komunikacyjnego, jest pojmowanie języka jako „wytwórczości”, *energeia*, a nie jako „wytworu”, *ergon*. To, że język jest *energeia*, oznacza, iż raczej sam *służy* on czemuś, niż *jest* czymś (wytworzonym); że język coś tworzy, kształtuje, że działa on (a ściślej – człowiek za jego pośrednictwem) w pewien określony sposób. Na czym polega owo działanie, owa czynność i wytwórczość języka, a także – przede wszystkim – co, w takim razie miałyby być „wytworem”, skoro nie jest nim język, postaramy się teraz dookreślić.

Na pierwsze pytanie spośród tak postawionych odpowiada Humboldt znów w perspektywie inspiracji Kantowskich. Język jest procesem tworzenia, czynnością w takim samym, a przynajmniej w analogicznym sensie, w jakim rozum ludzki jest „czynnością” u Kanta. Rozum nie jest czymś wytworzonym, ale warunkiem, podstawą poznania, swego rodzaju aktywnością, której wynikiem jest przedmiot poznania:

<sup>22</sup> B. Andrzejewski, *Wilhelm von Humboldt...*, s. 166.

<sup>23</sup> W. von Humboldt, *Schriften zur Sprache*, s. 83-84, cyt. za: B. Andrzejewski, *Przyroda i język*, Poznań 1989, s. 44.



Z przekonaniem Humboldta o apriorycznym źródle języka łączy się ściśle pogląd traktujący go jako fenomen czynny, nieustannie się zmieniający. Język nie jest raz wytworzonym i następnie martwym narzędziem służącym do nazywania rzeczy<sup>24</sup>.

Dla Humboldta język nie jest tylko strukturą adekwatnie bądź nieadekwatnie odzwierciedlającą rzeczywistość, ale raczej procesem, aktywnością, zjawiskiem zmieniającym się, ewoluującym i – co nader istotne – kształtującym (konstruującym) ludzkie postrzeganie, pojmowanie, rozumienie rzeczywistości.

Skoro jednak wynikiem procesu poznania i konstytuującej go aktywności poznawczej rozumu jest przedmiot – fenomen, to czym jest *efekt aktywności* języka? W cytowanym wcześniej fragmencie Humboldt określa język jako element niezbędny dla zdobycia określonego poglądu na świat. Określenie „świato-pogląd”, pojawiające się później w nieco zmienionych wersjach, m.in. u Weisgerbera („językowy świat pośredni”, „językowy obraz świata”) czy Heideggera („świato-obraz”) można utożsamiać z tym, co jest wytworem aktywności językowej, a zarazem społecznej, człowieka. Idąc śladem autora *Prolegomenów...*, Humboldt zakłada, iż świat jako przedmiot poznania nie jest nigdy dany człowiekowi jako coś gotowego, co rozum (bądź język) miałby tylko opisać. Jeśli Kant twierdzi, że przedmiot poznania, jako element świata przedmiotowego jest zawsze konstytuowany przez człowieka, że podmiot uczestniczy *de facto* w pojęciowym konstruowaniu świata, to Humboldt, zgadzając się z tym założeniem, wprowadza na obszar transcendentalizmu i aprioryzmu język jako narzędzie, za pomocą którego ów od-podmiotowy akt konstytuowania (konstruowania) jest dokonywany.

Stanowisko takie określane jest jako *aprioryzm językowy*. Aprioryzm językowy (lingwistyczny) przyznaje językowi wpływ na co najmniej trzy bardzo ważne elementy tworzące relację pomiędzy człowiekiem a światem. Język, po pierwsze, kształtuje „wnętrze” jednostki ludzkiej jako jej, jak to ujmuje Boleśław Andrzejewski, najstarszy atrybut. Po drugie, język służy wyrażaniu myśli, ich wymianie między jednostkami (czyli po prostu, komunikacji międzyludzkiej w prostym tego słowa znaczeniu) i, po trzecie wreszcie, język kształtuje swiatio-pogląd, które to pojęcie możemy interpretować jako korespondujące z pojęciem kultury i kulturowo-objektywnego świata. Z ową drugą funkcją języka łączy się zapatrywanie Humboldta na związek języka z „duchem narodu” i z tezą o decydującym w procesie poznawania kultury danego społeczeństwa wymogu zapoznania się z jego językiem. Jest to kolejna bardzo ważna przesłanka na drodze do sformułowania hipotezy o komunikacyjnym charakterze konstruowania świata społecznego:

Właściwości ducha i kształtowanie się języka jakiegoś narodu znajdują się w takiej zależności, że gdyby było dane jedno, drugie musiałoby być z niego w pełni wypro-

<sup>24</sup> B. Andrzejewski, *Poznanie i komunikacja*, Poznań 1989, s. 42.

wadzone. (...) Język jest jakby zewnętrznym przejawem ducha narodów; ich język jest ich duchem, a ich duch ich językiem<sup>25</sup>,

powiada Humboldt. Oczywiście przez „ducha narodu” możemy, bardziej współcześnie, rozumieć kulturę. Świato-pogląd wytworzony przez człowieka za pomocą języka tożsamego z „duchem” społeczności, w której żyje, i w nim wyrażającej się, to, jak pisze filozof,

pewien świat, który leży pośrodku między światem zjawisk poza nami i światem istniejącym w nas; oczywiście polega on na konwencji, o ile wszyscy członkowie jakiegoś plemienia rozumieją się, lecz poszczególne słowa zostały najpierw wytworzone z naturalnego uczucia osoby mówiącej oraz zrozumiane przez podobne naturalne uczucie słuchacza<sup>26</sup>.

Można powiedzieć, że Humboldt przyjmuje całokształt (albo przynajmniej większość założeń) aprioryzmu i transcendentalizmu Kanta, ale koncentruje się następnie na problemie, którego Kant w gruncie rzeczy nie poruszał: na problemie intersubiektywności, komunikacji, przekazywania myśli pomiędzy jednostkami. Do tego potrzebny jest nie język, który przekazuje myśli jako jakieś gotowe „przesyłki”, ale człowiek mówiący, komunikujący się, który konstruuje wspólny (dla danej wspólnoty komunikacyjnej) świat.

Takie stwierdzenie, które zresztą okaże się bardzo ważne, jeśli nie zgoła fundamentalne dla przewodniej tezy tej pracy, można wyprowadzić z zapatrywań Humboldta na związek pomiędzy językiem a myślą. Jest dla niego ważne i oczywiste, że bez języka wymiana myśli w ogóle nie byłaby możliwa, a to z kolei wykluczałoby *obiektywność* myśli, wiedzy (już, w dużej mierze, obiektywności w nowożytnym sensie tego słowa). Zobiektywizowanie myśli jest możliwe tylko przez jej uwspólnienie, czyli że myśl jest obiektywna o tyle, o ile jest intersubiektywnie komunikowalna za pośrednictwem języka.

Związek między językiem i myślą jest, w przekonaniu Humboldta, niezwykle ścisły, warunkują one swe istnienie oraz rozwój. Myśl uczestniczy stale w procesie percepcji, a także przetwarzania wrażeń empirycznych, to właśnie dzięki niej nacechowana subiektywizmem zmysłowość podmiotu zmierza do wytworzenia obiektu. (...) Język obiektywizując wrażenia i przenosząc je w sferę zewnętrzną nie opuszcza zarazem sfery subiektywności, jest więc doskonałym środkiem pośredniczącym pomiędzy tym, co subiektywne i tym, co obiektywne<sup>27</sup>,

<sup>25</sup> W. von Humboldt, *O różnorodności...*, cyt. za: B. Andrzejewski, *Wilhelm von Humboldt...*, s. 45.

<sup>26</sup> W. von Humboldt, *Schriften...*, tamże, s. 47.

<sup>27</sup> B. Andrzejewski, *Wilhelm von Humboldt...*, s. 158.

komentuje Andrzejewski. Słowo, złożone z elementu materialnego i formalnego, stanowi, jak to wyraża Humboldt, swego rodzaju „wehikuł” służący do przekazywania myśli pomiędzy jednostkami. Tak więc proces komunikacji jest zarazem procesem obiektywizacji myśli, czynnikiem kształtującym zarówno uczestników tego procesu, jak i świat, w którym żyją.

Z powyższych rozważań wynikają następujące trzy wnioski:

1. Humboldt, jako pierwszy, nie tylko krytycznie, ale i konstruktywnie odniósł się do podnoszonego wcześniej przez Hamanna i Herdera problemu nieobecności języka w transcendentalizmie Kanta. Umożliwiło to w konsekwencji dokonanie pierwszej udanej próby „zhumanizowania” transcendentalizmu, który wcześniej (choć i jeszcze długo potem) postrzegany był jako aparat analiz skuteczny przede wszystkim, jeśli nie wyłącznie w obszarze przyrodoznawstwa. Aprioryzm i transcendentalizm zostały przez Humboldta z powodzeniem wykorzystane do badań w zakresie „nauk o duchu”, ze szczególnym uwzględnieniem językoznawstwa i szeroko pojmowanych problemów lingwistycznych i filozoficzno-językowych. Oznacza to, że istnieje możliwość, aby aprioryzm lingwistyczny interpretować jako jeden z „kamieni węgielnych” w dociekaniach poświęconych komunikacji społecznej, o ile jest ona traktowana jako dyscyplina z zakresu nauk społecznych.
2. Język w Humboldtowskiej wersji aprioryzmu jest ewoluującym, zmieniającym się instrumentem, aktem „wytwórczości”, za pośrednictwem którego człowiek dokonuje obiektywizacji myśli w aktach komunikacyjnych, tworząc zarazem świat (rzeczywistość kulturową), w którym żyje. Mamy tu więc po raz pierwszy w filozofii zachodniej do czynienia z bezpośrednim, jednoznacznie postulowanym interpretowaniem języka jako czynnika służącego nie tylko do biernego odzwierciedlania świata, ale raczej do konstruowania go.
3. Humboldt jako pierwszy, przynajmniej spośród filozofów postkartezjańskich, a więc nowożytnych, czyni język tak ważnym i samodzielnym elementem namysłu filozoficznego; o ile wcześniej, u Platona, Arystotelesa, Ockhama, Locke’a i innych myślicieli, problematyka filozoficzna pojawiała się jako wtórna względem rozważań ontologicznych, estetycznych czy epistemologicznych, o tyle epoka przełomu Oświecenia i Romantyzmu – ze szczególnym udziałem właśnie Humboldta – dokonuje swoistej „emancypacji” języka. Mówiąc o języku, iż jest on:

niczym innym, jak uzupełnieniem myślenia, dążeniem do wzniesienia wrażeń zewnętrznych oraz niejasnych jeszcze wewnętrznych odczuć ku wyraźnym pojęciom, jak również do łączenia ich w celu wytworzenia nowych pojęć<sup>28</sup>,

<sup>28</sup> W. von. Humboldt, *Schriften...*, s. 159.

Humboldt uznaje go za czynnik, którego w badaniach nad relacją łączącą człowieka i świat nie sposób pomijać. Wystarczy wspomnieć nie tak odległe w czasie względem Humboldta poglądy Davida Hume'a, wedle którego proces łączenia myśli i wytwarzania nowych pojęć przebiega samorzutnie w umyśle („kojarzenie się idei” wedle trzech omawianych przez Hume'a zasad), a który o roli języka w tym zjawisku wspomina mało i tylko mimochodem<sup>29</sup>.

Czy z powyższego wynika, że Wilhelm von Humboldt mógłby być postrzegany jako pierwszy „filozof języka” *sensu stricto*? Wiele przemawia za przyjęciem takiej tezy. Jest najzupełniej oczywiste, co podkreślałem już parokrotnie, że Humboldt nie był pierwszym, który prowadził refleksję filozoficzną nad językiem; niewątpliwie przyznał mu jednak rolę szczególną i w każdym razie wypada się zgodzić przynajmniej z określeniem Humboldta jako „pierwszego filozofa języka epoki nowożytnej”. W taki właśnie sposób znaczenie poglądów Humboldta określa np. Hans-Georg Gadamer, mówiąc o nim jako o „twórcy nowoczesnej filozofii języka”<sup>30</sup>.

Przemawia za tym również choćby pobieżny przegląd stanowisk już bez żadnych wątpliwości przyporządkowywanych do zakresu tematycznego filozofii języka, na które Humboldt wywarł olbrzymi, pośredni lub bezpośredni wpływ. Czy zatem można posunąć się do przypisywania Humboldtowi zasług w ramach antycypowania zwrotu lingwistycznego? Jak wiadomo, sam zwrot lingwistyczny nie dokonał się w jednym miejscu i w jednym czasie; czy jednak można cofać się aż do początków XIX wieku, by znaleźć jego pierwsze przejawy? Najprawdopodobniej określenie „antycypacja” jest bardziej adekwatne, aniżeli uznanie Humboldta za „prekursora” zwrotu lingwistycznego. Bardziej uzasadniona byłaby wyważona ocena, zgodnie z którą Wilhelm von Humboldt antycypował zwrot lingwistyczny i wywarł trudny lub nawet niemożliwy do przecenienia wpływ na rozwój późniejszej filozofii języka (szczególnie jej odmiany kontynentalnej), a także językoznawstwa.

Rozważania nad ewentualnym związkiem Humboldta ze zwrotem lingwistycznym są istotne dlatego, iż dałoby się wykazać ściślejsze relacje wiążące jego stanowisko z kolejnymi myślicielami mającymi kluczowe znaczenie dla kształtowania się hipotezy konstruktywizmu komunikacyjnego. Wcześniej przyjąłem, że pra-źródłem konstruktywizmu jest aprioryzm i transcendentalizm Kanta. Uznałem również zasadność twierdzenia o wpływie kantyzmu na większość tych nowożytnych filozofów, którzy przyczynili się do współczesnego brzmienia konstruktywizmu. Można teraz powiedzieć, że o ile Kant i kantyzm stanowią warunek konieczny, ale jednak nie wystarczający dla sformułowania i uzasadnienia interesującej nas hipotezy, to aprioryzm językowy Humboldta jest również

<sup>29</sup> Warto jednak pamiętać o tym, że Hume'owska teoria poznania stanowi fundament mentalistycznych (asocjacionistycznych, psychologistycznych) koncepcji znaczenia.

<sup>30</sup> H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, tłum. B. Baran, Warszawa 2004, s. 591.

warunkiem koniecznym i – zapewne wciąż jeszcze nie do końca wystarczającym, ale już otwierającym drogę, która do tej hipotezy bezpośrednio prowadzi.

### 3. „Reforma” kantyzmu: filozofia form symbolicznych Ernsta Cassirera

„Z powrotem do Kanta” (*Zurück zu Kant*) – słynne hasło rzucone przez neokantystów w latach sześćdziesiątych XIX wieku wyznaczyło charakter rozważań zarówno w obrębie filozoficznego przyrodoznawstwa, jak i „nauk o duchu” (*Geisteswissenschaften*) jeśli nie dla wszystkich, to dla bardzo wielu filozofów tego okresu. Neokantyzm, przywoływany jako odpowiedź na dominację heglizmu oraz stanowisk bliskich przyrodoznawstwu materializmowi, był, jak pisze Hanna Buczyńska,

(...) prądem filozoficznym bardzo szerokim i niejednoznacznym. (...) Tendencja ta nie miała (...) jednolitego charakteru. Kryły się za nią zarówno nieciekawe, czysto epigońskie dążenia do powtarzania jedynie myśli Kanta i jałowe spory o ich interpretację, jak i próby tworzenia nowych i interesujących poglądów filozoficznych, które przyjmowały tylko za punkt wyjścia filozofię Kanta, rozwijając na jej kanwie odrębne systemy. To drugie dążenie realizowały w zasadzie dwie szkoły, tzw. szkoła badeńska i marburska, których maksyma brzmiała: „Kanta zrozumieć, znaczy wyjść poza niego”<sup>31</sup>.

Chcąc naszkicować rozwój filozoficzny Ernsta Cassirera, który doprowadził go do filozofii form symbolicznych i do neokantowskiej filozofii kultury, warto chociaż na krótko zatrzymać się przy problematyce teoriopoznawczej szkoły marburskiej, z której autor *Eseju o człowieku* się wywodzi. Jak wiadomo, Hermann Cohen i Paul Natorp<sup>32</sup> zajmowali się głównie filozofią nauki i filozoficznym przyrodoznawstwem (metodologią nauk przyrodniczych) i chociaż ignorowali metafizykę i w zasadzie odmawiali filozofii prawa do wypowiedzania się na temat bytu, zgodnie z pryncypiami kantowskimi należeli jednak do antyempirystów, choć kwestię poznania rzeczywistości cedowali – jak późniejsi neopozytywiści – na naukę (*Wissenschaft*). Trzymając się kantowskich wytycznych, skupili się nie na wynikach procesów poznawczych, ale na ich transcendentálnych uwarunkowaniach. Z punktu widzenia Cohena i Natorpa, za poznanie – także poznanie nauko-

<sup>31</sup> H. Buczyńska, *Cassirer*, Warszawa 1963, s. 17.

<sup>32</sup> Wspominam tylko o neokantyzmie marburskim, aczkolwiek neokantyzm badeński również może stanowić istotny element uzasadnienia niektórych przynajmniej wątków komunikacyjnego konstruktywizmu. Mam tu na uwadze głównie Rickerta, Windelbanda i Laska – jednak omówienie również ich poglądów zajęłoby zbyt wiele miejsca. Odsyłam do prac: B. Borowicz-Sierocka *Neokantyzm*, Wrocław 1984, i A.J. Norasa, *Kant a neokantyzm badeński i marburski*, Katowice 2000.

we – odpowiedzialne są aprioryczne i transcendentálne formy samego rozumu, nie zaś dane empiryczne<sup>33</sup>. Również na samym rozumie spoczywa, z tego punktu widzenia, kwestia uprawomocnienia wiedzy, jako że jest on swoistym gwarantem obiektywności, obiektywności wymaganej przecież w poznaniu naukowym. A dla neokantyzmu marburskiego poznanie naukowe to właśnie czyste myślenie i syntezy o czysto myślowym charakterze, w dodatku samoodnośne, gdyż pozostające w relacji względem samych tylko siebie, a nie zewnętrznych zjawisk empirycznych. W przeciwieństwie do czystej myśli, dane zmysłowe nie posiadają żadnych obiektywnych walorów poznawczych. Innymi słowy – przedmiotem ludzkiego poznania są same myśli. I jakkolwiek Cassirer w późniejszym okresie odszedł dość daleko od stanowisk Cohena i Natorpa, to przecież echa ich poglądów usłyszeć można także w filozofii form symbolicznych.

Zmianą najistotniejszą, jakiej neokantyści z Marburga dokonali w obszarze idealizmu Kantowskiego – a czego domagali się już znacznie wcześniejsi krytycy Kanta – była całkowita rezygnacja z postulatu „rzeczy samej w sobie”. Przedstawiciele Szkoły Marburskiej, a w konsekwencji także Ernst Cassirer, dochodzą do wniosku, że skoro dla samego Kanta *noumen* pozostaje trwale niepoznawalny, to z jakiego powodu w ogóle należałoby zakładać takie czysto hipotetyczne „X”? W konsekwencji postawienia tego pytania odrzucili koncepcję rzeczy samej w sobie. Przedmiot poznania nie posiada więc realności substancjalnej – a zwłaszcza materialnej – i jest w istocie wytworem czynności czystego rozumu, a więc samego podmiotu.

Noumenu nie można poznać, można go co najwyżej pomyśleć, jest on zatem tylko ideą transcendentálną. Zdaniem Cohena, owa idea transcendentálna to po prostu samo doświadczenie. (...) Rzecz sama w sobie jest rozumiana jako pojęcie graniczne. Oznacza to, że w procesie poznania nie można poza nią wychodzić, że poza momentem doświadczenia nic już nie istnieje<sup>34</sup>,

pisze Bolesław Andrzejewski.

Tymczasem Cassirer odchodzi od zorientowanego na przyrodoznawstwo filozoficzne i filozofię nauki neokantyzmu marburskiego, wchodząc zarazem w spór z Cohenem po opublikowaniu *Pojęcia substancji i pojęcia funkcji* – zaś kieruje się w stronę filozofii kultury i ku sformułowaniu podstaw filozofii form symbolicznych. Należy przy tym uwzględnić, że w jego koncepcjach pozostało wiele elementów charakterystycznych dla Szkoły Marburskiej: istotą jego stanowiska

<sup>33</sup> Wątek ten, powracający wielokrotnie w filozofii drugiej połowy XIX i pierwszej połowy XX wieku w różnych odmianach (np. w postaci radykalnego konwencjonalizmu K. Ajdukiewicza) również ma duże znaczenie dla współczesnej perspektywy konstruktywistycznej, szczególnie w kontekście konstruktywizmu epistemologicznego.

<sup>34</sup> B. Andrzejewski, *Problem noumenu w kantyzmie i neokantyzmie*, w: R. Kozłowski, *W kręgu inspiracji kantowskiej*, Poznań 1983, s. 110.



pozostaje przeświadczenie, zgodnie z którym poza wytworzonymi przez człowieka formami symbolicznymi nie istnieje żadna rzeczywistość pozasymboliczna, czyli pozakulturowa. Rzecz jasna, istnieje też wiele bardzo istotnych różnic pomiędzy neokantyzmem samego Cassirera a neokantyzmem Cohena czy Natorpa. Podczas gdy tamci zainteresowani byli przede wszystkim uprawianiem metodologii nauk przyrodniczych i upatrywali jej uzasadnienia w kantyźmie, autor *Filozofii form symbolicznych* szedł w innym kierunku. W pewnym sensie podążał drogą wskazaną sto lat wcześniej przez Humboldta: interpretował myśl Kanta o wiele szerzej (przekraczał zatem również myślenie samego Kanta), otwierając ją na nauki społeczne i dając asumpt do ukształtowania się filozofii kultury. Jak pisze H. Buczyńska,

zakożenia aprioryzmu kantowskiego zostają przez Cassirera zastosowane do rozwiązania zupełnie nowych problemów – do wyjaśnienia właściwości i charakteru kultury oraz nauk o kulturze, a wreszcie do stworzenia podstaw filozoficznej wiedzy o człowieku<sup>35</sup>.

Nie przez przypadek podtytuł niniejszej książki nawiązuje do ważnego wykładu Cassirera – *Język i budowa świata przedmiotowego (Die Sprache und der Aufbau der Gegenstandswelt)*<sup>36</sup> z 1931 roku. Cały ów esej stanowi znakomitą ilustrację Cassirerowskich zapatrywań na relację między językiem jako (zapewne najważniejszą) formą symboliczną a światem, który jest tyleż światem przedmiotowym, co światem kulturowym.

Uznaje się niekiedy, iż pojęcie formy symbolicznej jest do pewnego stopnia analogiczne względem pojęcia czystych form naoczności i czystych form intelektu z *Krytyki czystego rozumu*; jest to jednak pewne uproszczenie, którego lepiej byłoby nie nadużywać. Oczywiście, wpływ Kanta na Cassirera jest udowodniony i bezsporny, niemniej formy i kategorie Kantowskie mają być odpowiedzialne tylko za pojęciową, intelektualną stronę ludzkiego ujmowania rzeczywistości, podczas gdy formy symboliczne, jakkolwiek również immanentne i aprioryczne, znacznie poza te intelektualne ramy wykraczają. Celem Cassirera jest stworzenie filozofii kultury i omówienie wszystkich najważniejszych rodzajów ustosunkowywania się człowieka do świata, gdzie sposób intelektualny – opisany szczegółowo przez Kanta – jest tylko jednym z wielu. Z drugiej strony formy symboliczne wiążą się z formami naoczności i kategoriami w ten sposób, że jedno i drugie porządkują doświadczenie i stanowią faktyczny warunek poznania, warunek wszelkiej wiedzy. Człowiek, zdaniem Cassirera, poznaje nie tylko na sposób naukowy, ale również poprzez mit, religię, historię i oczywiście poprzez język.

---

<sup>35</sup> H. Buczyńska, *Cassirer*, s. 11.

<sup>36</sup> Patrz: E. Cassirer, *Symbol i język*.

Cassirer przyjmuje porządek logiczno-funkcjonalny, a nie substancjalno-realistyczny. Oznacza to, iż, po pierwsze, przyznaje pierwszeństwo strukturze logicznej (czyli symbolicznej) przed treścią empiryczną doświadczenia. Natomiast funkcjonalizm wyraża się tu przede wszystkim w tym, że Cassirera nie interesuje szczególnie w teorii poznania przedmiot poznawany, który byłby rozumiany jako jakiś rodzaj substancjalnego bytu, ale tylko jako funkcjonalne relacje zachodzące między poszczególnymi wrażeniami.

Nie mamy tu zatem do czynienia z dywagacjami o charakterze ontologicznym (w perspektywie teorii poznania) – Cassirer nie pyta o przedmiot poznania tak, jak wcześniej zapytywali o niego Kartezjusz czy Locke, ale raczej, w duchu Kantowskim, o regulujące poznanie procesy i struktury. Nie są więc badane i rozważane rzeczy, lecz regulowane aktywnością symbolotwórczą podmiotu powiązania między wrażeniami. Wynika z tego, że człowiek nie wyprowadza pojęć z doświadczenia, lecz dane są one raczej *a priori* jako konsekwencje relacji pomiędzy danymi formami symbolicznymi. Miejsce świata przedmiotowego, świata rzeczy, zastępuje świat „czystych” pojęć, symboli, poza którymi nie należy doszukiwać się innej, pozasymbolicznej rzeczywistości. Człowiek żyje więc, jak wolno skonkludować, wyłącznie w świecie symboli, które sam wytwarza. Ten antynaturalistyczny wymiar myśli Cassirera, uznającego pierwotność kultury wobec natury, podkreśla Bolesław Andrzejewski:

Cassirer sprzeciwia się pozytywistycznemu czy materialistycznemu wzorcowi wiedzy, według którego prawdziwe poznanie polega na zgodności faktów empirycznych i obrazów myślowych. Myśliciel zdecydowanie zwalcza teorię odbicia w procesie poznania, stawiając w jej miejsce aktywny umysł podmiotu wyposażony w liczne (...) czynniki aprioryczne. Stanowisko takie pociągało za sobą daleko idące konsekwencje, prowadzące w efekcie do negacji rzeczy samej w sobie i rozumienia przyrody w sensie li tylko intelektualnym<sup>37</sup>.

Samo pojęcie formy symbolicznej opisuje Cassirer następująco:

Pod pojęciem formy symbolicznej powinno się rozumieć każdą energię ducha, wiążącą jakąś duchową treść znaczeniową z konkretnym znakiem zmysłowym i spokrewniającą ją z nim wewnątrznie. W tym sensie napotykamy na język, świat mityczno-religijny i sztukę jako szczególne formy symboliczne. Wszystkie one oddają podstawowy fenomen, iż nasza świadomość nie zadowala się odbiorem zewnętrznego wrażenia, lecz łączy je ze swobodnym wyrazem i przenika na wskroś<sup>38</sup>.

<sup>37</sup> B. Andrzejewski, *Animal symbolicum. Ewolucja symbolizmu Ernsta Cassirera*, Poznań 1980, s. 53.

<sup>38</sup> E. Cassirer, *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, s. 175, cyt. za: B. Andrzejewski, *Symbol i działanie u Ernsta Cassirera*, Poznań 1996, s. 25.



Mówiąc najogólniej, formy symboliczne tworzą całokształt kultury, kształtując, porządkując (konstruując) wszelkie typy poznania i rozumienia świata.

Nie sposób jednak w tym miejscu nie poświęcić paru słów samemu pojęciu symbolu i specyfice, w jakiej występuje ono w poglądach autora *Eseju o człowieku*. Jak wiadomo, nie jest to rozumienie symbolu (znaku) powszechnie w semiotyce współczesnej przyjmowane. A jednocześnie takie właśnie, jakim posługuje się Cassirer, również będzie odgrywało niemożliwą do przecenienia rolę w hipotezie konstruktywistycznej. Otóż tradycyjnie przez symbol rozumie się jeden z wielu rodzajów znaków. Charles S. Peirce<sup>39</sup> w swojej semiotyce uznaje, iż stosunek pomiędzy Pierwszym (znak-nośnik) a Drugim (odniesienie przedmiotowe), w którym zachodzi relacja reprezentowania o charakterze konwencjonalnym, jest stosunkiem symbolicznym (symbolicznym reprezentowaniem odniesienia przedmiotowego przez znak-nośnik), inaczej niż relacje reprezentowania o charakterze ikonicznym lub indeksowym. Idąc śladem Peirce’a, większość współczesnych semiotyków uznaje, że istotą każdego znaku, w tym i symbolu, jest to, że *reprezentuje* on coś, co jest przez ów znak oznaczane. Każdy model znaku ma więc charakter diadyczny (np. u Platona, Locke’a) lub traidyczny (np. u Peirce’a, Fregego). Tak więc symbol – z greckiego *symballein* („wiązać razem”) – miałby się zawsze składać z (co najmniej) dwóch (lub trzech) elementów: z „treści”, czyli z tego, co oznaczane, oraz z „nośnika” (np. graficznego, językowego). W modelach triadycznych wyróżnia się znak-nośnik, znaczenie oraz odniesienie przedmiotowe. Modele diadyczne znaku nie uwzględniają natomiast rozróżnienia na znaczenie i odniesienie przedmiotowe<sup>40</sup>.

Tymczasem Cassirer proponuje zupełnie inną, nieklasyczną wykładnię symbolu: symbol, jego zdaniem, pozostaje swoiście „jednostronny”, wbrew greckiemu źródłosłowowi. Symbol, jego zdaniem, nie posiada żadnych odniesień do „zewnętrznej rzeczywistości”. „Nie jest istotne, czy symbole są podobne do rzeczy, czy nie; ważne jest tylko to, że i na ile służą nam one w orientowaniu się w świecie zewnętrznym”<sup>41</sup>. Tym samym potwierdza się diagnoza filozofii form symbolicznych jako propozycji logiczno-funkcjonalnej i ostro polemizującej ze stanowiskami realistyczno-substancjalnymi. Rzecz jasna, takie traktowanie symbolu jest jedną z najważniejszych konsekwencji odrzucenia Kantowskiego postulatu rzeczy samej w sobie: formy symboliczne są co prawda immanentne, aprioryczne, porządkują, regulują, kształtują itd. ludzkie poznanie rzeczywistości na wielu różnych poziomach, nie są jednak z ową „rzeczywistością” substancjalnie powiązane – od początku do końca pozostają wytworami człowieka i kultury.

Spośród omawianych w głównym dziele Cassirera form symbolicznych (mit, religia, nauka, historia, sztuka, język), przyjrzymy się bliżej, a i to pokrótce, tylko

<sup>39</sup> Patrz: Ch.S. Peirce, *Wybór pism semiotycznych*, J. Pelc (red.), Warszawa 1997.

<sup>40</sup> Patrz: J. Pelc, *Wstęp do semiotyki*, Warszawa 1981.

<sup>41</sup> B. Andrzejewski, *Animal symbolicum...*, s. 40.

tej, która jest dla toku wywodu najważniejsza – językowi. Język był zresztą traktowany w sposób szczególny przez samego autora *Eseju o człowieku*, o czym świadczy choćby fakt, że został mu poświęcony cały pierwszy z trzech tomów *Filozofii form symbolicznych*. Podobnie jak w przypadku poglądów Humboldta, także i u Cassirera obecność i rola języka wynikają z potrzeby metodycznego, uporządkowanego ujmowania świata w kategorii, klasy, czy wręcz służą do „budowy świata przedmiotowego”. W eseju w ten właśnie sposób zatytułowanym (*Język i budowa świata przedmiotowego*) filozof szkicuje dwa, przywoływane już w tej pracy wielokrotnie, metaforyczne sposoby rozumienia języka: po pierwsze, język może zostać ujęty jako „zwierciadło” zdadne do opisywania (za Leibnizem), relacjonowania świata w możliwie wierny, adekwatny sposób. Sam Cassirer uznaje jednak, że takie zastosowanie języka nie wyczerpuje wszystkich jego możliwości – służy on również jako narzędzie, za pomocą którego człowiek buduje kulturowy świat form symbolicznych, wśród których żyje. Przy tej okazji Cassirer powołuje się na Humboldta:

Humboldt szeroko rozpowszechnione wyobrażenie, jakoby różne języki określały jedynie tę samą masę niezależnie od nich istniejących przedmiotów i pojęć, nazwał szkodliwym dla studiów nad językiem. Proponuje on zamiast tego analizę poszczególnych języków, w oparciu o którą stałoby się jawne, w jaki sposób każdy z nich ma udział w tworzeniu przedmiotowych wyobrażeń i jak one się w tym tworzeniu zachowują. Różnorodność języków nie oznacza dla niego różnorodności dźwięków i znaków, lecz różnorodność poglądów na świat<sup>42</sup>.

Jest jasne, że Cassirer czuje się spadkobiercą Humboldta i w pełni podziela jego przekonanie. Słowo, z tego punktu widzenia, nie jest po prostu dźwiękowym dodatkiem do czegoś istniejącego poza nim – słowo, a także cały język, bierze czynny udział w procesie obiektywizacji wrażeń i doznań człowieka:

Język nie wkracza do świata gotowego oglądu przedmiotowego, aby dołączyć tu do danych i jasno oddzielonych od siebie rzeczy jednostkowych tylko jeszcze swoją nazwą, lecz jest on sam środkiem tworzenia przedmiotowego, w pewnym sensie *tym* środkiem, najważniejszym i najdoskonalszym instrumentem dla pozyskania budowy czystego świata przedmiotowego<sup>43</sup>.

Język w poglądach Cassirera jawi się jako forma symboliczna przechodząca różne etapy rozwoju – poczynając od etapu silnego jeszcze osadzenia języka w sferze zmysłowości, a kończąc na postaci symbolicznej. Związana z inną formą symboliczną, z mitem, historia języka rozpoczyna się od stadium ścisłego

<sup>42</sup> E. Cassirer, *Język i budowa świata...*, s. 79.

<sup>43</sup> Tamże, s. 82-83.

„przywiązania” słów do rzeczy – w zasadzie można by mówić o ich swego rodzaju tożsamości. Tożsamość słowa i rzeczy wiąże się, jak wiadomo, z mitycznym, a zwłaszcza z magicznym poglądem na świat, który zaciera różnice pomiędzy subiektywnością a obiektywnością. Zresztą należałoby raczej powiedzieć nie tyle, że w myśleniu mitycznym i magicznym różnica pomiędzy tym, co subiektywne a tym, co obiektywne, jak również odróżnienie pomiędzy słowem (nazywającym) a rzeczą (nazywanym) jest „zatarte” co że rozróżnienie takie jeszcze się we wspólnej świadomości kulturowej nie dokonało<sup>44</sup>. W przeciwnym razie czynilibyśmy ukryte i raczej nieuzasadnione założenie o pierwotności dualistycznego rozdzwienku między subiektywnym a obiektywnym<sup>45</sup>. Człowiek funkcjonujący w ramach świadomości mitycznej (magicznej) postrzega świat w ten sposób, że słowo powiązane jest z rzeczą na tyle silnie, iż może wywołać realne skutki w świecie „fizycznym”, co przejawia się między innymi w przekonaniu o skuteczności rzucania klątwy, zaklęcia, modlitwy, wypowiedania magicznej formuły itp. (Oczywiście, sformułowania, jakimi się tu posługuję, są dalece uproszczone – w perspektywie świadomości magicznej, jak wolno domniemywać, słowo nie jest „silnie powiązane z rzeczywistością fizyczną”, ponieważ samo rozróżnienie na rzeczywistość fizyczną i nadnaturalną jest efektem skonstruowania innych, chronologicznie późniejszych form symbolicznych, np. religii czy nauki; zdualizowana wizja świata możliwa jest dopiero po wstępnej fazie znamiennego procesu określanego, za Maxem Weberem, jako „odczarowanie świata”). Na swoim wczesnym etapie rozwoju słowo, zdaniem Cassirera, silnie związane jest również z gestem i mimiką (czyli z tym obszarem, który współcześnie często określane jest mianem komunikacji niewerbalnej), co jeszcze bardziej uwidacznia pierwotne silne związki języka ze zmysłowością. Dopiero później język staje się stopniowo coraz bardziej abstrakcyjny, na co znaczny wpływ ma rozwój innej formy symbolicznej, jaką jest nauka. Z czasem, jak uważa autor *Filozofii form symbolicznych*, język, albo raczej specyfika sposobu używania języka przez człowieka sprawia, że człowiek za pomocą języka w coraz mniejszym stopniu odtwarza, odzwierciedla rzeczywistość, a w coraz większym stopniu ją stwarza. Z tego punktu widzenia cała rzeczywistość kulturowa (ale też o innej trudno mówić z perspektywy Cassirerowskiej) okazuje się być tworem (wytworem) języka: na przykład całe bogactwo świata literackiego jest skonstruowane przez język i w języku osadzone. Dla uzasadnienia podobnych wniosków często przywołuje Cassirer, co znamienne, przykłady z psychologii, zwłaszcza psychologii rozwojowej i komentuje wyniki badań nad rozwojem kompetencji językowej u dzieci:

Nazwa i wiedza o niej odgrywają dla dziecka taką samą rolę, jaka przysługuje przy chodzeniu prowadzącej rękę lub drążkowi, którego się trzyma. Wykorzystując

<sup>44</sup> Patrz: A. Kowalski, *Symbol w kulturze archaicznej*, Poznań 1999.

<sup>45</sup> Patrz: M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 1994, s. 116.

„rękę nazwy”, dziecko niejako „domacuje” się wyobrażenia przedmiotu. Nie jest bowiem przecież tak, że to wyobrażenie dla dziecka już jakby istniało; powinno ono zostać najpierw pozyskane i zabezpieczone. I dla tego zabezpieczenia nazwa jest nieodzowna<sup>46</sup>.

Nie wchodząc w dalsze rozważania dotyczące związków między tezą o konstruowaniu świata w procesach komunikacyjnych a elementami psychologii, przywołam tylko w tym miejscu – niejako dla zestawienia i porównania z powyższymi słowami Cassirera – fragment wypowiedzi Jerzego Kmity:

(...) przystępujemy do uczenia świata niemowlaków jako uczestnicy określonej kultury. (...) Cóż to znaczy? Znaczy to, że uczymy naszego niemowlaka kojarzyć brzmienia słów ze wskazywanymi mu, demonstrowanymi równocześnie z wytwarzaniem tych brzmień – poszczególnych (dla nas „mówiących” już) obiektów czy wydarzeń (...) (por. wywody Ricoeura)<sup>47</sup>.

Warto byłoby w tym kontekście, obok Ricoeura, przypomnieć również wywody Wittgensteina dotyczące uczenia się języka.

Jakie wnioski z powyższych, celowo i świadomie skrótowo, tylko dla przypomnienia naszkicowanych zapatrywań Cassirera na język jako formę symboliczną możemy wyciągnąć z pożytkiem dla rozważań nad tezą o konstruowaniu świata za pośrednictwem symboli językowych, komunikacyjnych? Jakie wnioski podsuwa sam Cassirer? Wnioskiem bodajże najbardziej znanym jest ów słynny fragment z *Eseju o człowieku*:

Człowiek nie potrafi się już bezpośrednio ustosunkować do rzeczywistości. Nie może jak gdyby stanąć z nią twarzą w twarz. W miarę jak symboliczna działalność człowieka robi postępy, rzeczywistość fizyczna zdaje się cofać. Zamiast zajmować się rzeczami samymi w sobie, człowiek sam z sobą rozmawia. Tak bardzo owinął się w formy językowe, w obrazy estetyczne, w mityczne symbole lub religijne obrządkie, że nie potrafi już niczego zobaczyć, ani poznać inaczej, jako za pośrednictwem tego sztucznego środka<sup>48</sup>.

Z punktu widzenia Cassirera, neokantysty-pluralisty, istnieje wiele (równoważnych) dziedzin kultury, z których każda (jako całokształt danych form symbolicznych) posiada własną strukturę logiczną, każda jest odmienna pod względem poznawczym, tj. oferuje odmienny sposób postrzegania i rozumienia świata:

<sup>46</sup> Tamże, s. 84.

<sup>47</sup> J. Kmity, *Konieczne serio ironisty*, Poznań 2007, s. 21.

<sup>48</sup> E. Cassirer, *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, tłum. A. Staniszevska, Warszawa 1997, s. 69.

Ogólne pojęcie kultury możliwe jest tylko wtedy, gdy znajdzie się ogólna właściwość przysługująca wszystkim zjawiskom kultury i wyróżniająca je z całokształtu zjawisk świata. W symbolizmie Cassirera taką własnością jest jednolita funkcja poznawcza wszystkich zjawisk kultury. Polega ona na tworzeniu treści myślowych, przekształcaniu biernego świata wrażeń w świat duchowego wyrazu. Tę funkcję nazywa Cassirer symbolicznym charakterem kultury, co oznacza, że wszystkie fakty i zjawiska kulturowe są pewną postacią syntezy duchowej<sup>49</sup>.

Stwierdzenie, że „człowiek sam z sobą rozmawia”, jakkolwiek metaforyczne, znakomicie podsumowuje, uogólnia podstawowy sens filozofii form symbolicznych:

Rozwija on (język) z siebie coraz bogatszy i subtelniejszy świat symboli – lecz zaplątuje się też on przez to coraz mocniej w ten stworzony przez siebie samego świat. Nie potrafi on nigdy wniknąć we właściwą istotę rzeczy, lecz w miejsce tej istoty musi tworzyć zwykły znak. (...) Język nie jest organem poznania, prawdziwego ujęcia istoty; jest on raczej tym, co staje nieustannie pomiędzy ludźmi a rzeczywistością, co ustawicznie tka zasłonę Maji i coraz bardziej nas nią owija<sup>50</sup>.

Człowiek nie ustosunkowuje się do świata w sposób bezpośredni – ta teza, znana i komentowana od czasów *Krytyki czystego rozumu*, zostaje przez Cassirera zradykalizowana i rozwinięta, głównie przez wprowadzenie jej na obszar refleksji nad kulturą symboliczną i językiem. Sytuacja, w której człowiek nie ma bezpośredniego dostępu do przedmiotu, dotyczy, jak wolno mniemać, również sytuacji komunikacyjnej, kiedy człowiek poszukuje „dostępu” do drugiego człowieka; także innego podmiotu człowiek nie poznaje bezpośrednio, także od innych ludzi oddziela go „zasłona” form językowych. Skoro, jak powiada Cassirer, człowiek nie może stanąć „twarzą w twarz” z rzeczywistością, to również nie jest w stanie „stanąć twarzą w twarz” z drugim człowiekiem – na twarz drugiego człowieka nakłada bowiem (podobnie zresztą, jak i na swoją własną twarz) rozmaite „maski” form symbolicznych, których zdjąć z twarzy innego, ani z własnej, nie można. Dlatego też rozmawia człowiek tylko z sobą samym. Nie znaczy to, oczywiście, że rozmowa lub jakaś inna forma komunikacji nie jest możliwa. Jakkolwiek otoczony tylko symbolami człowiek nie ma dostępu do „rzeczy”, to przecież mimo to całkiem sprawnie potrafi funkcjonować w tym czysto symbolicznym świecie.

Podobnie komunikacja, choć nigdy nie jest bezpośrednia<sup>51</sup>, nie jest przecież niemożliwa. Jednak w codziennej praktyce komunikacyjnej, opartej faktycznie

<sup>49</sup> H. Buczyńska, *Cassirer...*, s. 76.

<sup>50</sup> E. Cassirer, *Język i budowa świata...*, s. 101.

<sup>51</sup> Mówiąc, że „komunikacja nigdy nie jest bezpośrednia”, mam na myśli zapośredniczenie między nadawcą a odbiorcą w postaci chociażby znaków językowych. Komunikacja prawdziwie bezpośrednia jest możliwa chyba tylko w wyobrażeniach Tomasa z Akwinu na temat komunikowania się aniołów.

na formach symbolicznych (z językiem na czele), zawsze postrzegamy samych siebie oraz innych „jako...”, zawsze jesteśmy „tym kimś”, w zależności od przyjętej w danym dyskursie konwencji, funkcji, roli społecznej<sup>52</sup>. Jesteśmy zawsze „rodzicami” i „dziećmi”, „mężczyznami” i „kobietami”, „poddanymi” i „rządzącymi”, „dobrymi” i „złymi”. Dla posługującego się symbolami podmiotu inny, drugi podmiot zawsze jest „rozmówcą”, „nauczycielem”, „wrogiem”, „obcym”, „atrakcyjnym”, „laureatem Nagrody Nobla” lub kimkolwiek albo czymkolwiek innym. Podobnie rzekomy kontakt bezpośredni – zmysłowy, wzrokowy, słuchowy lub jakiś inny – ostatecznie jest również zapośredniczony w społecznie, kulturowo uwarunkowanej formie symbolicznej. W ten sposób, aczkolwiek sam Cassirer raczej wprost tak by tej implikacji nie ujmował, zmierzamy w stronę swoistego relatywizmu, a w każdym razie pluralizmu. To, co z punktu widzenia np. człowieka średniowiecza jest odrażające pod względem estetycznym, współcześnie może być piękne – lub na odwrót, w zależności od przyjętego sposobu odnoszenia faktów do wartości. Wielość i równoważność poszczególnych form symbolicznych prowadzi Cassirera do zastąpienia dawnej filozoficzno-antropologicznej formuły człowieka jako *animal rationale* formułą człowieka jako *animal symbolicum*. Człowiek, jakkolwiek również racjonalny, nie jest *tylko* racjonalny, jak chcieliby tego filozofowie od czasów Kartezjusza (przy czym oczywiście mam tu na myśli racjonalność przyjmowaną w rozumieniu człowieka jako *animal rationale* zgodnie z duchem oświecenia, a nie racjonalność interpretowaną współcześnie, np. w duchu Weberowskim).

Czy zatem, a jeśli tak, to w jaki sposób, wolno utożsamiać myśl Cassirerowską z przynajmniej niektórymi elementami konstruktywizmu? Język (również pozostałe formy symboliczne) nie jest prostym odzwierciedleniem świata, ale w sposób istotny czynnikiem jego tworzenia. Człowiek, jako *animal symbolicum*, człowiek rozmawiający ze sobą, albo też z własnymi swoimi konstrukcjami symbolicznymi, jawi się wobec tego jako faktyczny uczestnik i zarazem (współ)twórca kultury. A ponieważ mówienie o świecie innym niż kulturowy jest dla Cassirera praktycznie niemożliwe, tym samym człowiek okazuje się twórcą, konstruktorem swojego świata. Ów „swój” (własny) świat człowieka jest jednak zarazem światem *wspólnym*, również jako świat wspólnie przeżywanych zjawisk kulturowych.

#### 4. Leo Weisgerber i koncepcja „językowego obrazu świata”

Leo Weisgerber, kolejny z beneficjentów tradycji filozoficznej Kanta i Humboldta, słusznie uchodzi za jednego z czołowych przedstawicieli koncepcji językowego

<sup>52</sup> Patrz: E. Goffman, *Człowiek w teatrze życia codziennego*, tłum. H. Datner-Śpiewak, P. Śpiewak, Warszawa 2008.



obrazu świata oraz tezy o „językowym świecie pośrednim”. Nawiązując bezpośrednio do Humboldta i jego aprioryzmu językowego, neohumboldtysta Weisgerber proponuje konkretny sposób interpretowania relacji łączącej człowieka, język i świat. Językowy obraz świata (*Sprachliches Weltbild*) to, jak pisze o stanowisku Weisgerbera Augustyn Mańczyk,

obraz zawarty wyłącznie w strukturach językowych – a dokładniej – w strukturach treści językowych, które jako przedmioty myślenia organizują i porządkują świat zewnętrzny i dostarczają uogólnioną wiedzę o tym świecie; to zbiór duchowych treści językowych, ograniczonych systemem językowym, definiujących świat punkt po punkcie<sup>53</sup>.

Od Humboldta przejmując Weisgerber stwierdzenia, że język jest „wytwórczością”, działającą siłą (*Wirkende Kraft*), energią, że w języku zawarty jest pewien „świato-pogląd” oraz że język posiada „formę wewnętrzną”. Forma wewnętrzna języka to, według Weisgerbera, swoisty sposób łączenia dźwiękowej strony języka ze stroną znaczeniową, poprzez który dana społeczność kształtuje specyficzny, charakterystyczny dla niej swiatio-pogląd. To właśnie połączenie Humboldtowskiej formy wewnętrznej języka z założeniem swiatio-(poglądo)-twórczej funkcji języka składa się na Weisgerberowskie rozumienie językowego obrazu świata.

W przeciwieństwie do niektórych językoznawców współczesnych, Weisgerber bardzo mocno podkreśla silny, wręcz prymarny związek języka z kulturą. Wyróżnia cztery podstawowe płaszczyzny, aspekty praktyki językowej. Są to: 1) płaszczyzna języka jako ludzkiej kompetencji językowej, 2) język jako dorobek kulturowy danej społeczności, 3) język jako własność jednostki oraz 4) język jako forma użycia środków językowych<sup>54</sup>. Jakkolwiek początkowo można uznać te cztery aspekty za równoważne, rychło okazuje się jednak, że na plan pierwszy zdecydowanie wysuwa się w poglądach niemieckiego językoznawcy i filozofa perspektywa społeczno-kulturowa:

Język jest niezbędny w najprostszych stosunkach codziennego życia, towarzyszy podstawowym formom wiedzy i działania w zwyczaju i obyczaju, w śpiewie i mówieniu, w mądrości i wierze. Jest on także niezbędnym warunkiem kultury materialnej, techniki i gospodarki<sup>55</sup>.

---

<sup>53</sup> Cyt. za: A. Mańczyk, *Wspólnota językowa i jej obraz świata. Krytyczne uwagi do teorii językowej Leo Weisgerbera*, Zielona Góra 1982, s. 41.

<sup>54</sup> Patrz.: L. Weisgerber, *Die tragenden Pfeiler*, w: *Indogermanische Forschungen*, 1928, cyt. za: G. Helbig, *Dzieje językoznawstwa nowożytnego*, Wrocław 1982, s. 130.

<sup>55</sup> L. Weisgerber, *Die Muttersprache im Aufbau unserer Kultur*, 1950, cyt. za: B. Andrzejewski, *Leo Weisgerbera relatywistyczna koncepcja języka*, w: „Studia Metodologiczne” (22), Poznań 1983, s. 144.

Poczynając od religii, która bez języka, zdaniem Weisgerbera, w ogóle by nie powstała, przez sztukę i naukę, język wywiera olbrzymi wpływ na kształtowanie świata kultury. Odwołując się do innego przykładu: język, wedle niemieckiego filozofa, ma również decydujący wpływ na kształt nauki, wytycza kierunek jej rozwoju, pełni, w pewnym sensie, rolę nadrzędną względem niej samej: „(...) świat zyskałby całkiem inny obraz naukowy, gdyby panującym językiem stał się, zamiast łaciny, język grecki”<sup>56</sup>. Rozpatrywanym przy tej okazji przykładem, stanowiącym równocześnie ilustrację wpływu języka na sztukę, jest słynny zbiór tablic anatomicznych Vesaliusa z XVI wieku.

Otóż sposób przedstawiania szkieletu człowieka różni się zasadniczo, jeśli porównać anatomiczne obrazy starożytne lub średniowieczne od renesansowych i późniejszych. W tych dawnych i bardzo dawnych brakuje np. niektórych elementów kośćca, co zdaniem Weisgerbera wynika z tego, że np. starożytni Grecy nie dysponowali pojęciem i słowem „miednica” – obrazowano ją łącznie z np. kręgosłupem, nie zaś jako autonomiczny element układu kostnego. A przecież mogłoby się wydawać, że zarówno anatomowie starożytni i średniowieczni, podobnie jak Vesalius, postrzegali ten sam układ kostny przy wykorzystaniu tych samych kompetencji percepcyjnych – innymi słowy: oglądali *takie same szkielety takimi samymi* oczyma. A jednak próby zilustrowania zaobserwowanego szkieletu różnią się od siebie w wyraźny sposób.

W bliskim konstruktywizmowi duchu, Weisgerber wyjaśnia to zjawisko rzeczoną brakiem w dawniejszych słownikach pojęcia (w tym konkretnym przypadku) miednicy. Brak odpowiedniego słowa odejmuje więc coś ze świata przeżywanego przez Greków, co obecne jest już – intersubiektywnie – w świecie włoskich humanistów.

W tym samym duchu charakteryzuje filozof wpływ rozwoju kompetencji językowych, rozbudowę strefy językowego świata pośredniego na inne dziedziny życia społecznego, takie jak prawo, ekonomia czy gospodarka. Warunkiem konceptualizacji i społecznego przysposobienia najrozmaitszych towarzyszących człowiekowi zjawisk jest niezmiennie język, słowo:

Warunkiem znajomości czegokolwiek jest jego uprzednie nazwanie, bowiem to, co posiada już swą nazwę, jest zarazem w sposób bardziej wyraźny dane w naszej świadomości. Dotyczy to zwłaszcza zjawisk ze świata przyrody, wśród których rośliny czy zwierzęta o znanej nazwie wyraźniej i na dłużej zapadają w naszą pamięć. Weisgerber solidaryzuje się w pełni ze stwierdzeniem Hebbela, iż „znaleźć słowo to to samo, co znaleźć jednocześnie rzecz”. Dzięki słowom bowiem rzeczy stają się obecne w naszej świadomości, dzięki językowi przyroda jest lepiej uporządkowana, bardziej jednoznacznie wyodrębnione są jej poszczególne części oraz możliwe jest dokonywanie porównań i wartościowań. W procesie poznawczym język odgrywa więc rolę wprost

<sup>56</sup> Tamże, s. 147.



decydującą. To samo dotyczy innych zakresów duchowej aktywności człowieka – mianowicie dziedziny religii, sztuki czy prawa<sup>57</sup>.

Językowy świat pośredni można interpretować, porównując go do Cassirerowskiego świata kultury konstytuowanego przez formy symboliczne. Oczywiście, z punktu widzenia autora *Eseju o człowieku* określenie „świat pośredni” jest zrozumiałe tylko przy założeniu, że jednak świat pozajęzykowy pozostaje nieosiągalny: w neokantowskim duchu rzecz sama w sobie zostaje odrzucona i nie ma tam miejsca pośredniczenie pomiędzy nią a światem ludzkim. Jednak istnieją dość liczne analogie między poglądami tych dwóch niemieckich myślicieli. Z punktu widzenia Weisgerbera językowy świat pośredni rozwija się wraz z duchowym rozwojem ludzkości, stopniowo „zawłaszczając” zmysłowość i bezpośredniość pierwotnego „tu i teraz”.

Aby coś w owym świecie pośrednim zyskało kształt, trwałość i ważność, jest rzeczą nieodzowną nadanie temu czemuś nazwy; a im dalej postępuje rozwój myślowego świata pośredniego, tym bardziej niezbędny jest przy tym język w całym tego słowa znaczeniu<sup>58</sup>,

pisze Weisgerber. Jego poglądy filozoficzne można zaliczać do prób aktywistycznego ujmowania zjawisk językowych, których cechą wspólną jest Kantowska geneza. W tym przypadku mamy, rzecz jasna, do czynienia z nawiązaniem do Kanta tylko pośrednim, a pośredniczonym przez Humboldta – myśl Weisgerbera i jego kontynuatorów z lat pięćdziesiątych XX wieku jest powszechnie określana mianem neohumboldtizmu. Niemniej jednak – a nawet tym bardziej – widoczny jest Kantowski, aktywistyczny rdzeń stanowiska Weisgerbera.

Weisgerber, stojąc na gruncie kantowskiego krytycyzmu, odrzuca możliwość doświadczenia „bezpośredniego”, polegającego na „odbijaniu” rzeczy w umyśle człowieka. Jest on przekonany, iż świat, aby stać się składnikiem świadomości, musi uprzednio ulegać licznym przekształceniom i przeformowaniom ze strony ducha ludzkiego. (...) Między światem zewnętrznym a jego bytem uświadomionym znajduje się więc pewien element pośredni, który Weisgerber nazywa „światem pośrednim” (*Zwischenwelt*). Stanowi on spojrzenie na rzeczywistość poprzez pryzmat ludzkiego ducha<sup>59</sup>,

---

<sup>57</sup> B. Andrzejewski, *Leo Weisgerbera relatywistyczna koncepcja języka*, w: „Studia metodologiczne” nr 22, Poznań 1983, s. 144-145.

<sup>58</sup> L. Weisgerber, *Vom Weltbild der deutschen Sprache*, Duesseldorf 1950, s. 17, cyt. za: B. Andrzejewski, *Leo Weisgerbera relatywistyczna koncepcja...*, s. 110.

<sup>59</sup> B. Andrzejewski, *Aktywistyczne koncepcje języka a rzeczywistość pozajęzykowa*, „Poznańskie studia z filozofii nauki”, nr 10, Poznań 1984, s. 110.

pisze Bolesław Andrzejewski. Jednocześnie koncepcja językowego świata pośredniego zawiera istotny element neokantowski, nawiązuje przy tym do symbolizmu Cassirera, dzieląc z nim przekonanie o nierozzerwalnej więzi łączącej obecność przedmiotu w świadomości człowieka i tym samym w strukturze zamieszkiwanego przez niego świata z nazwą, symbolem:

Z powyższych sformułowań coraz bardziej wynika neokantowski, nacechowany aprioryzmem, sposób rozumienia genezy, istoty i funkcji języka. Język posługuje się symbolami, w tworzeniu których duży udział ma duch ludzki ze swą aprioryczną i spontaniczną aktywnością. Znaki językowe nie są nigdy podobne do bodźców zewnętrznych, nie są ich „odbiciem”, lecz zawsze znakami „ludzkimi”, „sztucznymi”<sup>60</sup>.

Jakie wnioski można wysnuć z podobnego stwierdzenia? Na pierwszy rzut oka daje się zauważyć rozdźwięk pomiędzy pojmowaniem językowego obrazu świata przez Weisgerbera i cytowanych w poprzednim podrozdziale językoznawców. Gdyby zakładać, że język obrazuje objekty materialne istniejące realnie, wówczas nie mogłoby być mowy o determinowaniu poznania naukowego przez język, w jakim jest ono formułowane.

Wydaje się, że Weisgerber opowiada się raczej po stronie rozwiązania antyrealistycznego. Kategoryzująca, klasyfikująca przedmioty funkcja języka nie prowadzi się tylko do biernego ich odzwierciedlenia, do adekwatnego opisu obiektów. Jak pisze Mańczyk,

koncepcja Weisgerbera jest jednoznaczna: językowi przypisany został prymat w odkrywaniu i poznawaniu rzeczywistości. Świat zewnętrzny poznawalny jest więc poprzez odpowiednią wybiórczość wyrazów, zdań i ich porządkowanie, według zasad gramatyki danego języka, w pewne zwarte całości myślowe<sup>61</sup>.

Parę uwag poświęcę teraz koncepcji „językowego obrazu świata” w postaci, jaka występuje we współczesnym językoznawstwie, uwzględniając jednak jej filozoficzne korzenie i konteksty – w tym przypadku stanowisko Weisgerbera oraz jego ucznia, Helmuta Gippa. Koncepcja ta w wersji językoznawczej nie pokrywa się z założeniami komunikacyjnego konstruktywizmu, jednak różni się z nimi bardzo blisko – tak blisko, że nie sposób pominąć.

Nie każde sformułowanie koncepcji językowego obrazu świata, spośród tych dokonywanych właśnie w obszarze językoznawstwa, jest satysfakcjonujące z punktu widzenia filozofa, jakkolwiek ogólne brzmienie koncepcji JOS<sup>62</sup> – zwłaszcza uzupełnione filozoficznym komentarzem – stanowi istotny moment pośred-

<sup>60</sup> B. Andrzejewski, *Leo Weisgerbera relatywistyczna koncepcja...*, s. 142.

<sup>61</sup> A. Mańczyk, *Wspólnota językowa...*, s. 25.

<sup>62</sup> Językowy obraz świata – powszechnie stosowany w polskiej literaturze językoznawczej skrót.

niczący pomiędzy zainspirowaną Kantem filozofią języka i kultury Humboldta czy Cassirera a filozofią współczesną. Warto poświęcić kilka słów także krytyce koncepcji językowego obrazu świata, prowadzonej już z czysto filozoficznych pozycji.

Warto od razu uprzedzić, na czym się owa krytyka może opierać. Mianowicie, zapoznając się z wieloma sformułowaniami koncepcji językowego obrazu świata powstającymi w obszarze językoznawstwa, dostrzegamy pewne uproszczenia (które, gwoli ścisłości, są uproszczeniami z punktu widzenia filozofa, a niekoniecznie dla językoznawcy. Uproszczenia owe są o tyle usprawiedliwione, że nie każdy językoznawca ma obowiązek być jednocześnie filozofem i *vice versa*). Polegają one natomiast na tym, że twierdzenie o językowym obrazie świata przedstawiane jest często z niedostatecznym uzasadnieniem filozoficznym, niejednokrotnie pomija się przy tym pewne istotne filozoficznie aspekty dyskursu poświęconego stosunkowi języka do świata. Konkluzją płynącą z tej krytycznej analizy będzie spostrzeżenie, iż przy budowaniu hipotezy konstruktywizmu komunikacyjnego można co prawda niekiedy posługiwać się pojęciem językowego obrazu świata, ale w postaci zmienionej, przeformułowanej i uzupełnionej o wątki filozoficzne.

Pojęcie „językowego obrazu świata” (niemieckim terminem *Weltansicht der Sprache, Sprachliches Weltbild*) pojawiło się w latach osiemdziesiątych ubiegłego wieku w pracach wielu polskich językoznawców (m.in. Jerzego Bartmińskiego, Janusza Anusiewicza, Ryszarda Tokarskiego czy Renaty Grzegorzczkovej) w obszarze etnolingwistyki i na styku współczesnych dyskusji poświęconych neohumboldtyzmowi, językoznawstwu kognitywnemu czy krytyce relatywizmu i determinizmu językowego. Wychodzi się z założenia, że językowy obraz świata można rozumieć jako

strukturę pojęciową utrwaloną (zakrzeplą) w systemie danego języka, a więc jego właściwościach gramatycznych i leksykalnych (znaczeniach wyrazów i ich łączliwości), realizującą się, jak wszystko w języku, za pomocą tekstów (wypowiedzi)<sup>63</sup>.

Powyższa definicja Renaty Grzegorzczkovej może być traktowana jako reprezentatywna. Inna polska badaczka, Jolanta Maćkiewicz, podkreśla, że mówimy o utrwalonym w języku „obrazie świata”:

odbicie doświadczenia poznawczego jakiejś społeczności, w aspekcie statycznym (opisowym) – określony sposób odwzorowania świata, w aspekcie pragmatycznym – takie modelowanie rzeczywistości, które umożliwiałoby poruszanie się w niej<sup>64</sup>.

---

<sup>63</sup> R. Grzegorzczkova, *Pojęcie językowego obrazu świata*, w: *Językowy obraz świata*, (red.) J. Bartmiński, Lublin 1999, s. 41.

<sup>64</sup> J. Maćkiewicz, *Słowo o słowie. Potoczna wiedza o języku*, Gdańsk 1999, s. 9.

Maćkiewicz wskazuje najważniejsze aspekty metodologiczne pojęcia JOŚ, wśród nich pytanie o podmiot językowego obrazu świata, o jego stosunek do rzeczywistości, o jego status ontologiczny oraz to, w jaki sposób JOŚ jest zbudowany. Głębsza analiza tych aspektów ujawnia charakterystyczne założenia filozoficzne, którymi posługują się przedstawiciele koncepcji językowego obrazu świata.

Większość autorów dostrzega, jako oczywiste, związki genetyczne koncepcji JOŚ z poglądami filozoficzno-językowymi Humboldta, Weisgerbera czy Gipperera. Samo pojęcie JOŚ, zdaniem Grzegorzczukowej,

dotyka (...) podstawowego dla teorii języka, a ściślej filozofii języka, problemu stosunku języka do rzeczywistości. Mogłoby się wydawać, że jest to problem dla językoznawstwa szczególnie obojętny, wykraczający poza zakres jego zainteresowania, jednakże, jak sądzę, każdy lingwista zajmujący się semantyką powinien na własny choćby użytek przyjąć jakieś rozwiązanie tej kwestii, a przynajmniej uświadomić sobie jej rozwiązania i wynikające z nich konsekwencje filozoficzne<sup>65</sup>.

Autorka analizuje tzw. subiektywistyczną wersję JOŚ, charakterystyczną dla współczesnego i najnowszego językoznawstwa, które – w pewnym uproszczeniu – sprowadza się do „lewego ramienia” trójkąta semiotycznego Odegna-Richardsa (stosunek formy znaku do pojęcia, przy abstrahowaniu od „prawego ramienia”, jakim jest relacja pojęcia do zjawisk rzeczywistych). Subiektywistyczna wersja JOŚ jest pochodną stanowisk Humboldta i neohumboldtystów, szczególnie Weisgerbera. Grzegorzczukowa wskazuje jednak liczne „*negatywne* [podkreślenie moje – M.W.] filozoficzne wnioski teoriopoznawcze przyjmowane przez wymienionych filozofów”<sup>66</sup>.

Zalicza do nich: tezę o determinowaniu poznania przez język, czego konsekwencją miałyby być teza o niepoznawalności świata, oraz tezę o zasadniczej odmienności struktur pojęciowych poszczególnych języków (czyli wersja hipotezy determinizmu i relatywizmu językowego Sapira i Whorfa). Remedium na owe niepokojące konsekwencje jest, według Grzegorzczukowej, „umiarkowany subiektywizm albo umiarkowany obiektywizm (...) typu arystotelesowskiego”<sup>67</sup>. Swoisty dyskomfort związany z filozoficznymi implikacjami językoznawczych dociekań odczuwa również Maćkiewicz, która zaleca:

Aby nie wchodzić zbyt głęboko w problematykę filozoficzną, przyjmijmy – jak czyni większość badaczy posługujących się pojęciem językowego obrazu świata – że język (...) nie tworzy świata, lecz go interpretuje (...), że istnieje realny świat, zewnętrzny w stosunku do poznającego podmiotu, że jest coś poza granicami naszego języka.

<sup>65</sup> R. Grzegorzczukowa, *Pojęcie językowego obrazu...*, s. 39.

<sup>66</sup> Tamże, s. 41.

<sup>67</sup> Tamże.

Jest to świat intersubiektywny, potencjalnie zrozumiały, „czekający” na zaistnienie w języku<sup>68</sup>.

Zdaniem tej samej Autorki ów realny świat, którego obraz utrwalony jest w języku, składa się z tzw. „obiektów”<sup>69</sup>.

Przez obiekt należałoby tu rozumieć pewien uogólniony fragment wyodrębniony z nieskończonego kontinuum, jakim jest rzeczywistość. (...) Obiekt jest z natury bytem statycznym, istniejącym w przestrzeni – bądź w trójwymiarowej przestrzeni fizycznej, bądź w abstrakcyjnej przestrzeni umysłowej<sup>70</sup>.

Konkluzja Grzegorzycykowej, niejako rozwiewająca owe filozoficzne niepokoje językoznawców, jest swego rodzaju zaleceniem, poradą: „Lepiej też, opisując stosunek języka do rzeczywistości, mówić, że język interpretuje świat (...), a nie tworzy, kreuje swój obiekt”<sup>71</sup>. Dlaczego „lepiej” – nie dowiadujemy się jednak.

Z kolei Janusz Anusiewicz, jeden z pionierów koncepcji językowego obrazu świata w Polsce, wypowiada się w tonie bardziej umiarkowanym. W jego interpretacji język pełni rolę modelu świata, a jednym z jego głównych zadań jest kategoryzacja, porządkowanie danych płynących z doświadczenia. Anusiewicz nie posługuje się też pojęciem konstruowania, uznając że język tylko interpretuje rzeczywistość:

Język jako model świata, jego obraz, czy też ujęcie, rezultat procesu i sposobu poznania – czyli jako określona klasyfikacja i hierarchizacja (uporządkowanie) świata, a zarazem jego interpretacja – zaś tekst (zdanie) jako pewien model określonego wycinka rzeczywistości – a nie tylko wyłącznie jako środek komunikacji międzyludzkiej (...)<sup>72</sup>.

Językowy obraz świata przeciwstawia Anusiewicz pojęciu „naukowego obrazu świata” (NOŚ), idąc śladem Weisgerbera i Gippera. Jednak również Anusiewicz wystrzega się przypisywania językowi funkcji świato-twórczej.

Nie uchybiając w niczym stwierdzeniu, że język interpretuje świat, poświęć teraz trochę miejsca na ustosunkowanie się do naszkicowanych wyżej propozy-

---

<sup>68</sup> J. Maćkiewicz, *Słowo o słowie...*, s. 11.

<sup>69</sup> Jak wolno domiemywać, Autorka ma na myśli to, co wedle Anny Pałubickiej podlega opisowi fizykalnemu. Bliższej charakterystyki filozoficznej – poza zacytowaną – owych „obiektów” – jednak nie podaje.

<sup>70</sup> Tamże, s. 13.

<sup>71</sup> R. Grzegorzycykowa, *Pojęcie językowego obrazu...*, s. 44.

<sup>72</sup> J. Anusiewicz, *Problematyka językowego obrazu świata*, w: J. Bartmiński (red.), *Językowy obraz...*, s. 263.

cji rozumienia koncepcji JOŚ – ustosunkowanie się z perspektywy filozoficznej, które, jak można się domyślić, będzie pod pewnymi względami krytyczne.

Uwagę odbiorcy koncepcji językowego obrazu świata, który jest zarazem filozofem, zwraca fakt, że w cytowanych pracach ujawnia się swego rodzaju obawa przed uznaniem języka za czynnik konstruujący rzeczywistość. Pomijając fakt, że nie znajdujemy nigdzie wyjaśnienia, z czego te obawy wynikają<sup>73</sup>, warto podkreślić, iż Autorzy posługują się specyficznym rozumieniem pojęcia „realności”, „realnego świata” czy „rzeczywistości”. Pojęcie obiektu, jakiego używa np. Jolanta Maćkiewicz, świadczy o ukrytym założeniu o charakterze fizykalistycznym (z pewnymi elementami psychologizmu).

Wynikałoby z tego, że koncepcja JOŚ sytuuje się w obszarze obiektywistycznych modeli poznania. Zwolennicy koncepcji JOŚ w realistycznej wersji językoznawczej uświadamiają sobie nad wyraz ważne implikacje filozoficzne, jakie z niej wynikają, jednak wszelkie tego typu implikacje zostają przez nich niejako anulowane poprzez przyjęcie pewnej wersji potocznego, zdroworozsądkowego i fizykalistycznego (aż chciałoby się dodać – naiwnego) pojmowania relacji między człowiekiem, językiem a rzeczywistością. Cały problem bierze się, jak wolno przypuszczać, z samego sformułowania „językowy obraz świata”, które nawiązuje do tylekroć już kwestionowanej (m.in. przez Humboldta, Cassirera, późnego Wittgensteina, Kołakowskiego, Gadamera, żeby przywołać tylko najbardziej znane nazwiska) metafory języka jako „zwierciadła rzeczywistości”. Również młody Wittgenstein stworzył w *Traktacie logiczno-filozoficznym* tzw. „obrazkową teorię języka” (teorię odwzorowania logicznego), którą potem jednak całkowicie odrzucił w *Dociekaniach filozoficznych* na rzecz koncepcji gier językowych. Rozumienie języka jako „zwierciadła” czy obrazu rzeczywistości istotnie implikuje pewne tezy filozoficzne, które jednak Leszek Kołakowski (i nie on jeden) odrzuca, stwierdzając, że „nie ma studni tak głębokiej, nad którą człowiek nachylając się, nie zobaczyłby na dnie własnej twarzy”.

W cytowanych tekstach polskich językoznawców odrzuca się konsekwentnie hipotezę o konstruowaniu świata przez język. Niestety, jedynym uzasadnieniem takiego zabiegu jest najczęściej skonstatowanie potencjalnych „wniosków negatywnych filozoficznie” rzeczonej hipotezy. Z jakiego powodu miałyby być one „negatywne” – nie do końca wiadomo.

Oczywiście, z punktu widzenia językoznawców, którzy nie mają obowiązku wdawania się w szczegółowe dywagacje filozoficzne, po prostu wygodniej jest przyjmując umiarkowanie realistyczny punkt widzenia Arystotelesa aniżeli współczesne rozwiązania filozoficzne Cassirera czy Gadamera. Nie wydaje się jednak, by z perspektywy filozoficznej wolno było pozostać bez głębszej dyskusji przy stwier-

<sup>73</sup> Można przyjąć, że wynikają z obawy przed zaangażowaniem się językoznawców w spory filozoficzne, które na gruncie stawianych przez nich celów badawczych byłyby jałowe. Więcej, trudno byłoby z takim podejściem polemizować, tym bardziej, że filozofowie również często, wypowiadając się na temat języka, abstrahują od rozmaitych subtelności językoznawczych.

dzeniu, że język jest odzwierciedleniem „statycznych, istniejących w przestrzeni fizycznej bądź umysłowej” obiektów, które istnieją gdzieś poza granicami języka i „czekają” na bycie nazwanymi i zobrazowanymi przez język. Jak zobaczymy w dalszych częściach tej rozprawy, postulowane w ten sposób ujęcie rzeczywistości można, za Anną Pałubicką, sprowadzić do opisu fizykalnego, który interpretuje świat jako pewien duży obiekt wypełniony mniejszymi obiektami, rozumianymi jako „rzeczy” (obiekty) charakteryzowane czasoprzestrzennie, materialnie itd. Pomija się tu natomiast zupełnie opis narzędziowy<sup>74</sup>, abstrahuje się też, niestety, od pojmowania języka jako narzędzia właśnie. Tymczasem już w latach pięćdziesiątych XX wieku John L. Austin, inspirowany późnym Wittgensteinem, odróżnił od wypowiedzi deskryptywnych, które mogą być prawdziwymi lub fałszywymi „obrazami” świata, wypowiedzi performatywne, które są „udane” lub „nieudane”, ale nie stanowią obrazu rzeczy, obojętnie – adekwatnego czy nie, lecz w jakiś sposób na rzeczywistość wpływają, człowiek w jakiś sposób posługuje się nimi, i ma to określone konsekwencje.

Koncepcja JOŚ, chociaż powołująca się często na Humboldta, oferuje wizję dwóch statycznych, stojących naprzeciw siebie struktur: statycznego, złożonego z obiektów istniejących „realnie” poza podmiotem i językiem świata oraz równie statycznego systemu słów – obrazów, które utrwalają doświadczenie tegoż świata<sup>75</sup>. Wydaje się, że koncepcja językowego obrazu świata w takiej postaci koresponduje raczej z założeniami *Traktatu logiczno-filozoficznego* młodego Wittgensteina niż z aprioryzmem językowym Humboldta czy filozofią form symbolicznych Cassirera.

Wydaje się, że podstawowy problem (filozoficzny) w zapatrywaniach niektórych językoznawców na koncepcję językowego obrazu świata wynika z trudności, jakie łączą się z pojęciem realności i obiektywności.

O czym była już – i jeszcze wielokrotnie będzie – mowa, właśnie sposób, w jaki interpretuje się te pojęcia, bardzo silnie determinuje dalsze rozstrzygnięcia dotyczące relacji pomiędzy człowiekiem, językiem a światem. Kiedy Jolanta Maćkiewicz pisze o realnym świecie zewnętrznym w relacji do poznającego podmiotu, nie wyjaśnia, jaki rodzaj realności ma na myśli. Albo raczej sugeruje, iż chodzi o realność substancjalną, fizykalną i\lub idealną. Również Janusz Anusiewicz zakłada istnienie świata pozajęzykowego, do którego język odnosi się, tworząc obrazy (interpretacje) wchodzących w jego skład obiektów. Także i w tym przypadku mamy do czynienia jedynie z opisem fizykalnym, przy pominięciu opisu narzędziowego.

Tymczasem, o czym już była mowa, współczesna filozofia – nie tylko filozofia języka – dysponuje znacznie bardziej pogłębioną refleksją dotyczącą pojęcia

<sup>74</sup> Więcej na temat opisu fizykalnego i narzędziowego – rozdział 1 części II niniejszej rozprawy.

<sup>75</sup> Na marginesie warto zauważyć, że stanowisko takie koresponduje z transmisyjnym modelem komunikacji, w którym nadawca i odbiorca pozostają statycznymi elementami wzajemnie sprzężonego układu.



realności czy obiektywności. Gdyby więc pokusić się o rekonstrukcję wyrażanych nie-wprost założeń przyjmowanych w analizach JOŚ, musielibyśmy stwierdzić, że wspomniana „obawa” przed różnymi postaciami konstruktywizmu wynika najpewniej z takiego mniej więcej rozumienia realności, jakie reprezentują zwolennicy realizmu np. w metodologicznym sporze realistów z antyrealistami i jaki przyjmuje się w obiektywistycznym modelu poznania. Posługując się przywołanymi już uprzednio ustaleniami Marka Sikory<sup>76</sup>, można powiedzieć, że filozoficzne podstawy i implikacje koncepcji JOŚ bazują na założeniach realistów-reprezentacjonistów, podczas gdy koncepcja konstruktywizmu komunikacyjnego oparta jest na podstawach zbliżonych do stanowiska antyrealistów-konstruktywistów (w zależności od tego, czy rozpatrujemy ów spór w aspekcie statusu poznawczego wytworów poznania naukowego, czy w aspekcie sposobów ich tworzenia).

Po drugie, zastanawia, a w pewnym sensie i rozczarowuje, fakt niedostatecznego podkreślenia kulturo-twórczych (świato-twórczych), pragmatycznych czy performatywnych funkcji języka w pracach niektórych polskich językoznawców. Gdyby przyjąć, że język odnosi się nie tylko do realnie istniejących obiektów fizycznych, ale również do obiektywnych (w sensie intersubiektywnym) wytworów kultury, wówczas klasyczna koncepcja językowego obrazu świata została by poszerzona w taki mniej więcej sposób, w jaki – analogicznie – obrazkowa teoria języka z *Traktatu logiczno-filozoficznego* została przez jej autora zastąpiona koncepcją gier językowych.

Jak wiemy, Wittgenstein uznaje, iż postrzeganie języka jako „ilustracji” przedmiotów (tzw. „augustyńska wizja języka” z pierwszego paragrafu *Dociekań...*) nie jest błędna, ale po prostu za wąska, tj. dotyczy tylko części, tylko pewnego rodzaju zachowań językowych, ale nie obejmuje ich wszystkich, ani nawet większości. Oczywiście, język po części obrazuje przedmioty. Ale nie jest to jedyną jego funkcją. Po prostu nie dałoby się wskazać, jak powiada Wittgenstein, wielu obiektów, które przez język miałyby być obrazowane. Obrazami jakich obiektów (fizycznych lub mentalnych) miałyby być bowiem takie wyrażenia językowe, jak „nicość”, „uważaj!”, „ah!” czy „lub”?

Zarówno realistyczny fizykalizm, jak i psychologistyczny mentalizm nie nadają się do roli wyczerpujących podstaw satysfakcjonującej filozoficznie koncepcji znaczenia (stąd i Wittgensteinowska krytyka obu tych stanowisk i propozycja traktowania znaczenia jako sposobu użycia słowa).

Wydaje się, że koncepcja JOŚ jest swego rodzaju językoznawczym odpowiednikiem „augustyńskiej wizji języka” z *Dociekań...* Nie jest więc błędna, ale też nie jest w pełni adekwatna, nie obejmuje całości, ani nawet większości zachowań językowych. Winę ponosi za to ukryte (a często nawet jawnie przyjmowane)

---

<sup>76</sup> Patrz: M. Sikora, *Problem reprezentacji poznawczej w nowożytnej i współczesnej refleksji filozoficznej*, Poznań 2007.



założenie o charakterze obiektywistyczno-realistycznym. Tymczasem, nawiązując do słów Kanta z *Krytyki czystego rozumu*, „nie jest to rzecz dająca się załatwić od razu na pierwszy rzut oka i wymagająca głębszego rozpatrzenia”<sup>77</sup>. Poprzez przyjęcie realistycznej ontologii oraz epistemologicznych implikacji takiego założenia koncepcja językowego obrazu świata staje się wyrazem swoistego dogmatyzmu, podczas gdy problem stosunku języka do świata powinien być rozpatrywany krytycznie w Kantowskim sensie tego słowa.

---

<sup>77</sup> I. Kant, *Krytyka czystego rozumu...*, s. 54.



## Rozdział IV

# Obecność konstruktywizmu we współczesnej filozofii

### 1. Pragmatyczny charakter późnej filozofii Ludwiga Wittgensteina

Przystąpię teraz do omówienia ostatniego (współczesnego) etapu kształtowania się filozoficznych podstaw i warunków koncepcji konstruktywistycznych. Na kilku wybranych przykładach reprezentantów filozofii współczesnej i najnowszej postaram się wskazać te elementy ich stanowisk, które stanowią filozoficzny fundament komunikacyjnego konstruktywizmu. Dokonany tutaj wybór obejmuje myślicieli związanych zarówno z analityczną, jak i hermeneutyczną postacią filozofii współczesnej, przy czym warto zauważyć, iż z reguły filozofowie o orientacji analitycznej (tutaj na przykład Wittgenstein, Austin, Searle i Goodman), ze znamionym wyjątkiem tego ostatniego, są jednak stosunkowo mniej lub bardziej oddaleni od samego, *expressis verbis* postulowanego konstruktywizmu. Jest jasne, że np. w poglądach Wittgensteina nie da się znaleźć (bezpośrednio) niczego, co pozwalaloby go nazywać konstruktywistą<sup>1</sup>, a mimo to w jego poglądach (doty-

<sup>1</sup> Choć warto zaznaczyć, że poglądy Wittgensteina z zakresu filozofii matematyki są uznawane za mające istotny wkład w formowanie się współczesnego konstruktywizmu w matematyce, o czym pisze Ewa Piotrkowska w pracy *Spoleczny konstruktywizm a matematyka*, Poznań 2008, s. 79 i nast.

czy to również pozostałych wzmiankowanych filozofów, zwłaszcza Goodmana) daje się zidentyfikować wiele koncepcji lub poszczególnych idei, które później wykorzystywane były przez konstruktystów i wykorzystywane również są w tej pracy przy formułowaniu i uzasadnianiu jej przewodniej tezy. Zaiste, trudno byłoby ową tezę obronić, nie wykorzystując np. koncepcji znaczenia słowa jako sposobu jego użycia w danej grze językowej lub bez odniesienia się do teorii aktów mowy i zagadnienia wypowiedzi performatywnych. Tak więc filozofia analityczna, choć stosunkowo często ukierunkowana bardziej na stanowiska realistyczne, nadal może wnieść bardzo wiele do tych rozważań.

Więcej poglądów wprost z nią powiązanych znajduje się natomiast w dorobku filozofów utożsamianych z tradycją hermeneutyczną, tutaj reprezentowaną głównie przez Heideggera i Gadamera. Również ci dwaj wybitni myśliciele niemieccy nie byli co prawda konstruktystami *sensu stricto*, jednak w ich pismach można dopatrzeć się wielu znamienitych uwag, które w kierunku konstruktystycznym odsyłają.

Oczywiście dobór omawianych w ostatnim rozdziale pierwszej części stanowisk jest arbitralny, w dużej mierze ograniczony proporcjami, jakie w niniejszej rozprawie winny zostać zachowane. Z tego względu nie znalazły się wśród nich np. poglądy przedstawicieli myśli postmodernistycznej – bardzo trudno byłoby powiązać ich z tradycją kantowską i neokantowską, która stanowi przecież metodologiczną podstawę tych rozważań. O Ludwigu Wittgensteinie wspominałem wcześniej jako o jednym z najważniejszych sprawców zwrotu lingwistycznego. Istotnie, austriacki filozof bardzo często uznawany jest za jednego z największych przedstawicieli filozofii języka, a *ex aequo* z Martinem Heideggerem plasuje się wśród najwybitniejszych myślicieli XX wieku.

Jednak na pierwszy rzut oka mogłoby się wydawać dziwne, że poświęcam Wittgensteinowi osobny rozdział w pracy poświęconej konstruktystyce – przecież autor *Traktatu logiczno-filozoficznego* opowiadał się za tzw. „obrazkową” teorią języka (koncepcja formy logicznej i odwzorowania logicznego), w której na jakiegokolwiek tworzenie świata za pomocą języka nie ma przecież miejsca. To prawda, lecz jak doskonale wiadomo Wittgenstein w sposób zasadniczy zrewidował swoje poglądy w połowie lat trzydziestych XX w., odchodząc od tez zawartych w swoim wczesnym dziele na rzecz zupełnie innej wizji języka.

Koncepcja gier językowych, ujmowanie słów jako narzędzi oraz, jak to nazywa Katarzyna Gurczyńska<sup>2</sup>, koncepcja „podmiotu jako bytu otwartego”, stanowią przyczynki do sformułowania tezy o konstruowaniu świata w aktach komunikacyjnych. Dopiero bowiem traktowanie języka jako „skrzynki z narzędziami”, a znaczenia słowa jako sposobu użycia go w grze językowej pozwalają na myślenie o języku jako narzędziu konstruowania świata przez podmiot.

<sup>2</sup> Patrz: K. Gurczyńska, *Podmiot jako byt otwarty. Problematyka podmiotowości w późnych pismach Wittgensteina*, Lublin 2007.

Pierwszym krokiem Wittgensteina w kierunku jego nowej filozofii języka był tzw. *Niebieski i brązowy zeszyt*, pod którym to tytułem opublikowano po śmierci filozofa szkice do *Dociekań...* oraz zapiski z wykładów, jakie prowadził w latach trzydziestych. Trzeba przypomnieć, że do ponownego zainteresowania Wittgensteina filozofią (po tym, jak porzucił ją po publikacji *Traktatu...*) przyczyniły się również dyskusje z niektórymi członkami Koła Wiedeńskiego (głównie z Friedrichem Weismannem), którzy od lat dwudziestych uważali go za nieformalnego przedstawiciela ich własnych poglądów. Jednak w tym okresie filozof był już daleki od podstawowych idei Koła. Wittgenstein nie poszedł jednak w stronę rozwijania tzw. metafizycznych tez *Traktatu...*, czego obawiali się Wiedeńczycy, ale przystąpił do kształtowania zupełnie nowego podejścia do problemu języka. Krytyka klasycznych koncepcji znaczenia w pierwszych paragrafach *Dociekań...* określa charakter tej nowej perspektywy. Odrzucone jako być może nie błędne, ale nieadekwatne, kolejne tradycyjne koncepcje znaczenia (najpierw tzw. „augustyńska”, reprezentacjonistyczna, bliska teorii obrazkowej, następnie koncepcja definiowania ostensywnego i wreszcie mentalistyczna, o psychologizycznym charakterze) zastępuje Wittgenstein pojęciem „gry językowej” i proponuje traktować znaczenie słowa jako sposób jego użycia w grze językowej. Tego typu propozycja rozumienia języka jest zdecydowanie bliższa podejściu pragmatycznemu aniżeli poprzednie: forma logiczna została zastąpiona „formą życia”, a struktura logiczna zdania uzupełniona o kontekst wypowiedzi: „Grą językową nazywać też będą całość złożoną z języka i z czynności, w które jest on wpleciony”<sup>3</sup>.

Język postrzegany jest teraz jako nierozzerwalnie związany z szeregiem czynności, które mu towarzyszą, oraz jako *czynność* właśnie. Język w *Dociekaniach...* to przede wszystkim rodzaj działania, aktywności ludzkiej, której celem jest już nie tylko opis świata złożonego z faktów i wyznaczenie mu granicy, ale także (nieskończona, przynajmniej potencjalnie) liczba innych form funkcjonowania człowieka w społeczeństwie. Wittgenstein wyklucza możliwość (i sensowność) podania jednej, wyczerpującej teorii języka, podobnie jak niedorzeczna jest, jego zdaniem, jedna wyczerpująca teoria znaczenia. Poszczególne gry językowe, w których nieustannie bierzemy udział, łączy tylko szereg „podobieństw rodzinnych”, nie ma jednak jakiejś jednej cechy wspólnej wszystkim możliwym sposobom użycia danego słowa czy wyrażenia językowego:

Lecz ile jest rodzajów zdań? – pyta Wittgenstein – Stwierdzenie, pytanie i rozkaz? – Istnieje niezliczona ich 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<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 2000, s. 12.

<sup>4</sup> Tamże, s. 20.

Gry językowe, choć sam Wittgenstein nigdzie o nich się w ten sposób nie wyraża, można współcześnie interpretować jako „gry komunikacyjne”<sup>5</sup>. Znamienne jest, że owo przejście od wczesnych do późnych zapatrywań Wittgensteina zasada się w gruncie rzeczy na przejściu od zainteresowania językiem do zainteresowania mową. I – szeroko pojmowaną – komunikacją. Uczestnicy danej gry językowej to, można powiedzieć, dana wspólnota komunikacyjna, która na czas uczestniczenia w określonej grze językowej przyjmuje ustalone zasady, reguły gry – tak, jak w grach karcianych czy w szachach obowiązują analogiczne ustalenia.

To samo słowo może w różnych grach odgrywać różne role, podobnie jak ta sama karta ma inną wartość np. w pokerze a inną w brydżu. Na tym polega uznanie, iż znaczeniem słowa jest sposób używania go w określonej grze. Nie istnieje coś takiego, jak „uniwersalna” albo „wzorcowa” gra, która wskazywałaby nam, w jaki sposób „poprawnie” używa się słów albo jakie są ich „prawdziwe” znaczenia. Jest to wniosek bardzo istotny z punktu widzenia komunikacyjnego konstruktywizmu, chociaż autor *Dociekań filozoficznych* nigdzie nie sugeruje, że uczestniczenie w różnych grach językowych oznacza uczestniczenie w różnych światach. Owszem, można znaleźć w jego pismach sformułowania, które – być może – w wyniku dogłębnych analiz wykazałyby możliwość i takiej interpretacji (np. teza z *Traktatu...: „Świat szczęśliwego jest inny niż świat nieszczęśliwego”*<sup>6</sup>).

Tym, co w późnej filozofii Wittgensteina najbardziej jest tu interesujące, jest to, jak już zostało zaznaczone, jego rozumienie słów (ogólniej – środków służących międzyludzkiej komunikacji) jako narzędzi:

Pomyśl o narzędziach w skrzynce z narzędziami: jest tam młotek, są obcęgi, piła, śrubokręt, całówka, garnek do kleju, klej, gwoździe i śruby. – Jak różne są funkcje tych przedmiotów, tak różne są funkcje wyrazów<sup>7</sup>.

W podobny sposób interpretuje się słynny przykład porównujący słowo do figury szachowej, a naukę posługiwania się słowem (językiem) do nauki gry w szachy:

Gdy się pokaże komuś figurę króla szachowego i powie: „To jest król szachowy”, to nie objaśni mu się przez to sposobu jej użycia – chyba że zna on już reguły gry z wyjątkiem ostatniego szczegółu: kształtu figury króla. (...) Kształt figury odpowiada tu brzmieniu lub wyglądowi słowa<sup>8</sup>.

<sup>5</sup> A w każdym razie jest to możliwość bardzo kusząca. Wymagałaby jednak zapewne osobnej pracy, gdyby chcieć omówić ją wyczerpująco.

<sup>6</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 2000, s. 81.

<sup>7</sup> Tamże, s. 14.

<sup>8</sup> Tamże, s. 25.

Przyswajamy sobie umiejętność posługiwania się słowem (jak narzędziem) w określonej grze językowej, tym samym poznając znaczenie tegoż słowa, tu jednak utożsamiane nie z jakimś przedmiotem, stanem mentalnym towarzyszącym wypowiedaniu tego słowa itp., ale właśnie ze specyfiką posługiwania się nim w określonym kontekście.

Tym samym przyznaje Wittgenstein, że słowa służą nie tylko do wskazywania i nazywania przedmiotów, ale że przy użyciu słów można wykonywać także nieskończenie wiele innych czynności, np. „wymyślić historyjkę, (...) powiedzieć dowcip, (...) prosić, dziękować, przeklinać, witać, modlić się”<sup>9</sup>.

Koncepcja gier językowych i znaczenia jako sposobu użycia słowa są tu o tyle ważne, że stanowią poważne argumenty przeciwko pojmowaniu znaczenia słowa tylko jako przedmiotu przynależącego do świata pozajęzykowego lub stanu mentalnego towarzyszącego wypowiedaniu słowa. O ile w *Traktacie logiczno-filozoficznym* świat był wyraźnie oddzielony od języka, przy czym granice ich miały pokrywać się ze sobą („Granice mego języka oznaczają granice mego świata”<sup>10</sup>), język obrazował to, co pozajęzykowe, stawiając granice względem tego, co niewyraźne i leżące już poza złożonym z faktów i stanów rzeczy światem, o tyle w *Dociekaniach...* owe granice zostają w gruncie rzeczy zatarte. Związek (semantyczny) pomiędzy językiem a światem, czyli taki, gdzie są one od siebie oddzielone, przestaje interesować Wittgensteina. Gdyby bowiem sprowadzać język tylko do roli pewnego systemu odzwierciedleń stanów rzeczy, jak czyniła większość wcześniejszych filozofów języka, wówczas pominęlibyśmy olbrzymią ilość innych „ról”, w jakich język może występować.

Nie ma natomiast, co trzeba wyraźnie podkreślić, rozstrzygających i bezdyskusyjnych przesłanek przemawiających za możliwością interpretowania pism Wittgensteina w duchu antyrealistycznym lub wręcz konstruktywistycznym. Owszem, Michael Dummett stwierdza, że koncepcja uczenia się języka z *Dociekań...* była jedną z inspiracji dla jego wersji antyrealizmu<sup>11</sup>. To jednak również zbyt mało, aby uznać Wittgensteina za jednego z tych myślicieli, którzy prezentują lub współkształtują współczesny konstruktywizm. Uznałem, iż zasadne będzie przywołanie tych jego poglądów, które w rozważaniach konstruktywistycznych są obecne i często odgrywają istotną rolę. Do takich poglądów należy – po pierwsze – rozumienie języka jako zbioru narzędzi używanych w grach językowych oraz – po drugie – możliwa do wyinterpretowania z późnych pism austriackiego myśliciela specyficzna koncepcja podmiotu.

<sup>9</sup> Tamże, s. 21.

<sup>10</sup> Tamże, s. 64.

<sup>11</sup> Aczkolwiek gdyby przyjąć, że zawarte w tej pracy poglądy polemizują z realizmem prezentowanym np. przez Moore’a, który uznaje realność pozajęzykowych, poza-podmiotowych obiektów fizycznych, a z którym z kolei dyskutował Wittgenstein w swoim ostatnim dziele: *O pewności*, wówczas moglibyśmy uznać go za „sojusznika” w polemice z realizmem.



Jedną z bardziej enigmatycznych tez *Traktatu logiczno-filozoficznego* jest teza 5.631 (a dokładniej pierwsze jej zdanie): „Nie ma podmiotu myśli i wyobrażeń”<sup>12</sup>. Teza 5.632 raczej wiele nie wyjaśnia: „Podmiot nie należy do świata, lecz jest granicą świata”<sup>13</sup>. Owe wątki solipsystyczne (lub quasi-solipsystyczne) w *Traktacie...* oraz owa zastanawiająca negacja tradycyjnego rozumienia podmiotu zastanawiają. Jeśli bowiem nie istnieje podmiot myśli i wyobrażeń, to jak rozumieć wcześniejszą, bardziej jednoznaczną tezę 2.1: „Tworzymy sobie obrazy faktów”<sup>14</sup> (pamiętając, że „Logicznym obrazem faktu jest myśl”<sup>15</sup>)?

Pytanie o podmiot wobec języka i świata powraca również w *Dociekaniach...*, gdzie można odnaleźć pewne wskazówki wyjaśniające sens tezy 5.631. Zdaniem Katarzyny Gurczyńskiej<sup>16</sup> Wittgenstein zrywa w ten sposób z tradycyjnym, kartezyjskim rozumieniem podmiotu i zastępuje go nowym, który można rozumieć jako „podmiot otwarty”. W wielu fragmentach *Dociekań...* można natrafić na element nowego, nie-kartezyjskiego ujmowania problemu podmiotowości przez Wittgensteina. Zakłada on, że zjawisko „doznań psychicznych” czy metoda introspekcji w badaniu własnej podmiotowości czy świadomości jest iluzoryczna. Atakuje przekonanie, zgodnie z którym człowiek, a ściślej – podmiot – jest bytem wewnętrznym, zamkniętym w ciele, za pośrednictwem którego percypuje rzeczywistość i komunikuje się z nią. Zdaniem austriackiego filozofa taka granica pomiędzy podmiotem a przedmiotem jest zarysowana błędnie, stanowi jedną z konsekwencji niefrasobliwego, „świętującego” posługiwania się językiem. Zasadza się na tym krytyka idei języka prywatnego: język prywatny nie może istnieć, nie byłby on bowiem zrozumiały nawet dla kogoś, kto chciałby się nim posługiwać. Innymi słowy – język prywatny to nie język. Oznacza to, że język postrzegany jest tu jako fenomen całkowicie społeczny i tylko rozpatrywanie go w kontekście wspólnotowym ma sens. Język ulega więc, u późnego Wittgensteina, charakterystycznej intersubiektywizacji, czego nie omieszkamy później wykorzystać w argumentacji na rzecz tezy o komunikacyjnym konstruowaniu rzeczywistości społecznej.

## 2. Teoria aktów mowy Johna L. Austina

Znaczenie teorii aktów mowy w postaci prezentowanej przez Johna Austina, (a także Johna Searle’a) jest dwojakie: po pierwsze, podkreśla ona inne, oprócz

<sup>12</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus...*, s. 64.

<sup>13</sup> Tamże, s. 65.

<sup>14</sup> Tamże, s. 9.

<sup>15</sup> Tamże, s. 11.

<sup>16</sup> Patrz: K. Gurczyńska, *Podmiot jako byt otwarty. Problematyka podmiotowości w późnych pismach Wittgensteina*, Lublin 2007.

deskryptywnych, funkcje języka, głównie (w wypadku Austina) funkcję performatywną; po drugie – w sposób bezpośredni koncentruje się na *mowie* w takim znaczeniu tego pojęcia, jakie jest możliwe do wykorzystania w hipotezie komunikacyjnego konstruktywizmu.

John L. Austin jest słusznie uznawany za jednego z przedstawicieli tzw. filozofii lingwistycznej, zainspirowanej poglądami późnego Wittgensteina. Austin uchodzi również za twórcę samej teorii aktów mowy. W pracy pt. *Jak działać słowami* z 1953 r. przeciwstawił się, dość powszechnie do tego momentu przyjmowanemu, pogładowi, jakoby główną, jeśli nie jedyną, funkcją języka było (tylko) opisywanie rzeczywistości, jakoby człowiek za pomocą języka (tylko) komunikował prawdziwe lub nieprawdziwe stany rzeczy. Idąc tropem inspiracji płynących z *Dociekań filozoficznych*, Austin przyznaje, że język posiada również i ową funkcję deskrypcyjną – ale oprócz niej wiele (choć raczej nie „nieskończenie wiele”, jak to trochę zbyt optymistycznie przedstawiał Wittgenstein) innych funkcji. Może to być m.in. wydawanie poleceń czy rozkazów, stawianie pytań, wykrzykniki itp. Cechuje je to, że jakkolwiek mają postać gramatycznego zdania, to jednak nie można o nich orzec, że prawdziwie lub nieprawdziwie konstatają rzeczywistość.

Istnieje pewien taki rodzaj użycia języka – pisze Austina – który chcę tu zbadać. Chcę rozważyć pewien rodzaj wypowiedzi wyglądających niczym zdania, które pod względem gramatycznym uznałoby się, jak przypuszczam, za zdania niebędące nonsensami, a które jednak nie są ani prawdziwe, ani fałszywe<sup>17</sup>.

Ów rodzaj użycia języka polega nie tyle na mówieniu będącym sprawozdawczym opisywaniem stanów rzeczy w sposób prawdziwy (adekwatny) lub nieprawdziwy (nieadekwatny), ile raczej na *robieniu* czegoś, wykonywaniu, zmienianiu, dokonywaniu – stąd określenie: wypowiedzi performatywne (określane również niekiedy jako „dokonawcze”, pozostaniemy jednak przy tym pierwszym sformułowaniu). Wypowiedzi performatywne, zdaniem Austina,

A. w ogóle nie „opisują”, nie „zdają sprawy” z niczego i nie konstatają niczego, nie są „prawdziwe ani fałszywe”; oraz B. wypowiedzenie danego zdania jest w całości lub w części wykonaniem jakiejś czynności, której z kolei nie opisałoby się normalnie jako mówienia czegoś<sup>18</sup>.

Podawanymi i analizowanymi przez angielskiego filozofa przykładami mogą być: wypowiedzenie słowa „tak” w trakcie ceremonii ślubu, nadawanie imienia dziecku podczas chrztu lub, analogicznie, nadawanie nazwy okrętowi, przyjmowanie zakładu itp. Trzymając się tych i tym podobnych przykładów, Austin uznaje,

<sup>17</sup> J. Austin, *Wypowiedzi performatywne*, w: tegoż, *Mówienie i poznawanie*, Warszawa 1993, s. 313.

<sup>18</sup> J. Austin, *Jak działać słowami*, w: tegoż, *Mówienie...*, s. 554.

że wypowiedzi performatywne, po pierwsze, nie są z pewnością opisami wykonywanych czynności ani też sprawozdaniem ze stanu mentalnego towarzyszącego wykonywaniu tychże czynności – ale właśnie same są nierozłączną częścią składową czynności, same dokonują czegoś. Po drugie, wypowiedzi performatywne nie są (i być nie mogą) prawdziwe lub fałszywe w taki sposób, jak prawdziwe lub fałszywe są wypowiedzi deskryptywne (konstatujące), lecz mogą być „udane” bądź „nieudane” („fortunne” lub „niefortunne”). O nieudanych wypowiedziach performatywnych pisze Austin, że są „niewypałam”: aby wypowiedź performatywna była uznana za udaną, muszą zostać spełnione określone warunki konwencjonalne, musi zostać nakreślony kontekst – albo, jak ująłby to Wittgenstein, muszą być spełnione warunki stawiane przez reguły danej gry językowej. Wypowiedzenie słowa „tak” w kontekście innym niż ten, na jaki składa się konwencjonalna (tj. powiedzielibyśmy: respektowana w danym kręgu kulturowym) procedura zaślubin, nie doprowadzi do rzeczywistego zawarcia małżeństwa i taka wypowiedź okaże się performatywem nieudanym, „niewypałem”. Znaczenie pod tym względem mają takie czynniki, jak intencje i uczucia żywione przez uczestników gry językowej, a ponadto towarzysząca wypowiedzi performatywnej procedura musi przebiegać poprawnie itd.

Jak łatwo zauważyć – i na co wyraźnie zresztą wskazuje Austin – kryteria odróżniania wypowiedzi performatywnych od zwyczajnych wypowiedzi sprawozdawczych nie są proste ani oczywiste. Z pewnością nie wystarcza podanie kryteriów czysto gramatycznych; również konwencje i kontekst są na tyle zróżnicowane, że nie da się w precyzyjny sposób podać jednoznacznej reguły poza tym, że muszą być one zachowane. Wobec tego Austin dokonuje rozróżnienia sposobów używania języka na czynności lokucyjne, illokucyjne i perlokucyjne. Pierwszy sposób polega na wypowiedzeniu zdania z określonym znaczeniem (tj. z pewnym sensem i odniesieniem przedmiotowym); drugi – na wypowiedzeniu zdania o mocy konwencjonalnej (np. wydanie rozkazu); trzeci natomiast – na wygłoszeniu takiej wypowiedzi, która wywołuje określony skutek osiągany właśnie dzięki mówieniu. Zdanie „zamknij okno” jest z pewnością czynnością lokucyjną, nie zawsze musi być jednak rzeczywistą wypowiedzią performatywną. W takiej postaci nie jest wypowiedzią deskryptywną, posiada pewną, jak to określa Austin, moc konwencjonalną, jest więc również czynnością illokucyjną. Jednak za wypowiedź perlokucyjną, a tym samym performatywną, możemy uznać ją dopiero wtedy, gdy wywoła zamierzony skutek, tj. w tym przypadku, gdy osoba, której wydaliśmy takie polecenie, wykona je zgodnie z intencją wypowiedziającego. Można powiedzieć, że czynności perlokucyjne posiadają największą moc performatywną.

Jakkolwiek Austin nie prezentuje nigdzie poglądów, które w sposób jednoznaczny i bezdyskusyjny można by utożsamić z konstruktywizmem, to jednak przełom, jakiego dokonał na gruncie filozofii języka, również stanowi asumpt do stworzenia możliwości argumentowania na rzecz konstruktywizmu i uzasadnie-

nia tej koncepcji. Konstrukttywizm zyskuje swoiste wsparcie w postaci koncepcji wypowiedzi performatywnych, stanowiącej współczesną, usytuowaną w tradycji analitycznej, wersję aktywistycznych interpretacji języka. Austinowska teoria aktów mowy podkreśla, że używanie języka na sposób performatywny nie tyle opisuje (przedstawia) świat, ale raczej swoiście go ustanawia, a w każdym razie jakiś jego element. Odnajdujemy w tym również odległe echo Kantowskiego aprioryzmu i transcendentalizmu – świat, wobec wypowiedzi performatywnej, „dostosowuje” się do języka, a nie na odwrót.

Z kolei kontynuacja i rozwinięcie Austinowskiej teorii aktów mowy w propozycji Johna Searle’a wprowadza szerszy kontekst społeczny, również bardzo istotny dla naszych wywodów. Searle, podejmując za Austinem pojęcie illokucji, perlokucji i wypowiedzi performatywnej, kładzie nacisk na pragmatyczno-społeczny aspekt języka.

Z tego punktu widzenia język jawi się przede wszystkim jako działanie. A mówiąc ściślej, Searle’a interesuje nie tyle sam język, nie tyle same słowa, ile właśnie *używanie* słów, działanie słowami, czyli czynności mowy jako podstawowe jednostki komunikacji językowej: „Mówienie językiem jest uwikłaniem się w (wysoko złożoną) rządzoną regułami formę zachowania”<sup>19</sup>.

W teorii aktów mowy Searle’a ważne dla perspektywy komunikacyjnego konstrukttywizmu są przynajmniej dwa jej elementy. Pierwszym z nich jest skupienie uwagi na rzeczywistości społecznej i koncepcja faktów społecznych różnych od zwykłych, „surowych” faktów. Drugim – uznanie, iż czynności mowy wykonywane są zgodnie z regułami konstytutywnymi. Konstruowanie rzeczywistości społecznej – by odwołać się do samego tytułu dzieła Searle’a, *The Construction of Social Reality* – jest w dużej mierze składową czynności językowych i sprawczego działania, czyli posługiwania się słowami. Idąc śladem przykładów podawanych wcześniej przez Austina, Searle zauważa, że wiele instytucji społecznych, jak waluta, małżeństwo czy własność prywatna, nie może istnieć bez języka, a w każdym razie niezależnie od związanych z nimi aktów mowy – natomiast możliwa jest sytuacja odwrotna, w której język istnieje niezależnie od instytucji społecznych.

Trzeba jednak podkreślić, że ani stanowisko Austina, ani Searle’a nie są do końca zbliżone, ani tym bardziej tożsame z całością komunikacyjnego konstrukttywizmu, a przynajmniej z niektórymi jego implikacjami. Zdaniem Searle’a tezy o językowym konstytuowaniu rzeczywistości społecznej można bronić skutecznie na gruncie realizmu i jego własne stanowisko nie prowadzi do antyrealizmu – podobnie rzecz ma się z teorią performatywów Austina. Żaden z tych brytyjskich filozofów analitycznych nie staje po stronie stanowiska, zgodnie z którym kulturowo-objektywne istnienie świata uzależnione jest (a przynajmniej determinowane i relatywizowane) od ludzkiej umiejętności posługiwania się języ-

---

<sup>19</sup> J. Searle, *Czynności mowy*, Warszawa 1987, s. 24.

kiem. Z drugiej jednak strony w teorii aktów mowy, zarówno w wersji Austina, jak i Searle'a, znajduje się zbyt wiele wątków, które odpowiednio zinterpretowane wspierają mimo wszystko ogólny kontekst filozoficzny konstrukttywizmu komunikacyjnego, by móc w ogóle o niej nie wspominać.

### 3. Irrealizm Nelsona Goodmana

Przedstawiciel współczesnej amerykańskiej filozofii analitycznej Nelson Goodman uchodzi za szczególnie narażonego na krytykę ze strony realistów i przedstawicieli obiektywistycznego modelu poznania. Krytykowany jest przez nich skądinąd trafnie o tyle, że jego poglądy sytuują się w istocie na przeciwległym, względem realistycznego, biegunie.

Sam Goodman raczej nie określa siebie jednoznacznie jako „po prostu” antyrealista (w sensie, w jakim za takiego uchodzi np. Michael Dummett). Nazywa się go jako „irrealistą”, a wydaje się, że skategoryzowanie poglądów Goodmana jako „konstruktivistycznych” również nie byłoby błędne czy niewskazane. Jest on trzecim, po Wittgensteinie i Austinie, przypominanym tu przedstawicielem filozofii analitycznej, jednak, w odróżnieniu od tamtych myślicieli, mimo wszystko pozostających na gruncie tak czy inaczej pojmowanego realizmu, poglądy Goodmana wolno identyfikować jako niewątpliwie antyrealistyczne i, przynajmniej pod pewnymi ważnymi względami, sprzyjające konstrukttywizmowi.

W swoich głównych założeniach dotyczących tworzenia (konstruowania) świata przedstawionych w pracy *Jak tworzymy świat* Goodman opiera się w znacznej mierze na filozofii form symbolicznych Cassirera, którą podsumowuje jako postulującą „niezliczone światy tworzone z niczego przez użycie symboli”<sup>20</sup>, przy czym zaznacza wyraźnie, że ani poglądy autora *Filozofii form symbolicznych*, ani jego własne – określane jako sceptyczne, racjonalistyczne i „konstrukcjonalistyczne” (wedle słów samego filozofa, a raczej tłumacza jego książki) – nie mają nic wspólnego z przypisywanym niekiedy Cassirerowi „obskurantyzmem”, intuicjonizmem i „antynaukowym humanizmem”. Tak bowiem poglądy Cassirera (a i samego Goodmana) bywają określane przez realistów-obiektywistów.

Główną ideą Goodmana jest przekonanie o istnieniu wielu światów tworzonych, czy raczej konstruowanych przez człowieka:

Goodman nalega, ku naszemu zdziwieniu, abyśmy porzucili pojęcie „jednego świata”. Powiada, że konstruujemy sobie wiele światów, nie chodzi mu jednak o to, że istnieje

---

<sup>20</sup> N. Goodman, *Jak tworzymy świat*, tłum. M. Szczubińska, Warszawa 1997, s. 9.

je wiele światów w sensie Davida Lewisa (lub w sensie science-fiction), lecz o to, że słuszność jest zrelatywizowana do środka przekazu i do komunikatu<sup>21</sup>,

komentuje poglądy autora *Jak tworzymy świat* Hilary Putnam. Nie sposób w tym miejscu nie skonstatować, iż pojęcie „słuszności zrelatywizowanej do środka przekazu i do komunikatu” jest zdecydowanie pokrewne, jeśli nie tożsame z głównym przesłaniem komunikacyjnego konstruktywizmu. Jak dalej pisze na ten temat Putnam, „Tworzymy rozmaite wersje wydarzeń; normy, które określają, co jest słuszne, a co błędne, są korygowalne, zależne od zadania i środków, lecz nie subiektywne”<sup>22</sup> – co znów pokrywa się z ideą konstruktywistyczną, zgodnie z którą konstruowanie świata społeczno-kulturowego nie ma charakteru subiektywnego, ale jest dokonaniem wspólnym, to znaczy wspólnotowym.

Do najważniejszych „strategii” tworzenia światów zalicza Goodman:

- a) składanie i rozkładanie, tzn. konstruowanie nowych jakości „za pomocą znaków: nazw, predykatów, gestów, obrazów itd.”<sup>23</sup>, co można kojarzyć z kategoryzującą, klasyfikującą funkcją wyrażen językowych:

Do jednego świata należeć mogą najrozmaiciej poskładane przedmioty, zachodzące na siebie w najdziwniejszych układach. Nie tworzysz nowego świata, skoro tylko coś rozdzielasz i łączysz inaczej; światy jednak mogą różnić się tym, że nie wszystko, co należy do jednego, jest też w drugim. Świat Eskimosa, który nie uchwycił zbiorczego pojęcia śniegu, różni się nie tylko od świata Samończyka, lecz także od świata Amerykanina, który nie uchwycił eskimoskich rozróżnień<sup>24</sup>;

- b) wartościowanie – w tym przypadku, nie po raz pierwszy i nie po raz ostatni zresztą, odwołuje się Goodman do estetyki:

Wiele różnic między portretami pędzla Daumiera, Ingresa, Michała Anioła i Rouaulta to różnice wagi aspektów. I oczywiście nacisk ów jest jedynie odstępstwem od układu istotności poszczególnych cech przyjętego przez nas dziś, w dzisiejszym świecie powszedniej obserwacji<sup>25</sup>;

- c) porządkowanie – niezależnie od sposobu składania elementów świata albo odmiennego ich wartościowania („kładzenia akcentu”) elementy owe mogą zostać uporządkowane odmiennie w różnych światach, np. podział czasu na dwudziestoczworogodzinne doby jest uporządkowaniem, które w innym świecie

<sup>21</sup> H. Putnam, *Upadek metafizyki naturalnej*, w: tegoż, *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, tłum. A. Grobler, Warszawa 1998, s. 259.

<sup>22</sup> Tamże, s. 259.

<sup>23</sup> N. Goodman, *Jak tworzymy świat*, s. 16.

<sup>24</sup> Tamże.

<sup>25</sup> Tamże, s. 20.

- cie (w odniesieniu do innych praktyk kulturowych) może przebiegać w jakiś zupełnie odmienny sposób;
- d) usuwanie i dodawanie – czego przykładem, poza dziedziną twórczości artystycznej może być, zdaniem Goodmana, proces idealizacji w nauce:

Naukowiec (...) odrzuca czy idealizuje większość konkretów i zjawisk świata zwykłych rzeczy, a zarazem, dopełniając przebieg krzywych, jakich domyśla się na podstawie punktowych danych, i wznosząc skomplikowane struktury na gruncie skąpych informacji, wytwarza nieprzebraną masę wypełniacza. Tak oto usiłuje zbudować świat zgodnie z przez siebie wyobrażonymi pojęciami i posłuszny przez siebie ustanowionym prawom<sup>26</sup>;

- e) deformowanie – rozumiane jako procedura zbliżona do usuwania i dodawania, czego eksplikacją może być znane doskonale psychologom zjawisko wzrokowego „rozciągania” odcinka strzałki, której groty skierowane są do wewnątrz i odwrotnie, gdy skierowane są na zewnątrz. Innym przykładem – znów z pola estetyki – jest karykatura. Oczywiście, jak zaznacza sam Goodman, owe procedury nie są ani jedynymi, za pomocą których konstruujemy światy, ani też ich lista nie jest wyczerpująca, często występują one również po kilka naraz. Bardzo trudno oprzeć się wrażeniu – którego co prawda sam amerykański filozof nie potwierdza wprost – że owe procedury tworzenia światów przypominają procedury intelektualne opisywane już przez Hume’a (jako rodzaje kojarzenia idei), a zwłaszcza – w bardziej konstruktywistycznym kontekście – przez Kanta.

Trudno byłoby kwestionować, że propozycja Goodmana ma charakter relatywistyczny, antyrealistyczny i pluralistyczny – a dodać trzeba, że wszystkie te charakterystyki filozoficzne znakomicie odpowiadają również stanowisku komunikacyjnego konstruktywizmu:

Co tu wykładam, można rzecz jasna poczytać za radykalny relatywizm, ale pod pewnymi surowymi warunkami. Gotowość uznania nieprzeliczonej liczby prawdziwych alternatywnych czy trafnych wersji świata nie znaczy, że wszystko ujdzie, że rozkiełznana fantazja jest równie dobra jak zbyt trzeźwy rozsądek, że prawdy przestają się różnić od fałszów, lecz tyle tylko, że prawdę trzeba rozumieć inaczej niż jako zgodność z góry zastanym już światem. Choć tworząc wersje, tworzymy światy, to przecież łącząc symbole jak popadnie, mamy nie większą szansę stworzenia świata, niż stolarz krzesła, gdyby na chybił trafił łączył kawałki drewna. Te liczne światy, które uznaję, to są po prostu światy rzeczywiste, światy tworzone przez prawdziwe czy trafne wersje i z nimi zgodne<sup>27</sup>.

<sup>26</sup> Tamże, s. 24.

<sup>27</sup> Tamże, s. 112.



Zdecydowanie sprzeciwia się Goodman upartemu dążeniu do ideału „jednej prawdy”, próbom skończonego, adekwatnego opisu obiektywnej rzeczywistości – przy czym wielokrotnie podkreśla, że nie ma w tym sprzeciwie niczego anty-naukowego: praktyka naukowa jest jedną z wielu form tworzenia światów, w gruncie rzeczy w sposób bliźniaczo niemal podobny do tego, w jaki naukę jako jedną z równoprawnych form symbolicznych ujmował wcześniej Cassirer:

Fakt, tak jak znaczenie, to termin synkategorematiczny; fakty bowiem są w końcu oczywiście artefaktami (...). Na przykład wersja geocentryczna i wersja heliocentryczna, choć mówią o tych samych konkretnych przedmiotach – Słońcu, Księżycu, planetach – przypisują im dalece odmienne ruchy. Jednakże możemy utrzymywać, że te dwie wersje mówią o tych samych faktach, jeśli rozumieć przez to będziemy, że nie tylko zajmują się tymi samymi przedmiotami, ale są też rutynowo wzajem przekładalne. I tak oto podobnie jak znaczenie znika na rzecz relacji zachodzących między słowami, tak też fakty znikają na rzecz zachodzących między nimi wersji<sup>28</sup>.

Wytwory działalności ludzkiej – czy to naukowej, czy artystycznej, czy jakiejś innej – wszystkie określa Goodman jako „arte-fakty”, w miejsce tradycyjnych „nagich faktów”.

#### 4. Język i mowa w filozofii Martina Heideggera

Martin Heidegger, uznawany często – *ex aequo* z Wittgensteinem – za najwybitniejszego filozofa XX wieku, poświęcił wiele miejsca językowi (mowie) w swoich rozważaniach zarówno z wcześniejszego okresu twórczości filozoficznej przed tzw. zwrotem (liczne uwagi na temat języka w *Byciu i czasie*), jak również w okresie późniejszym (mam tu na uwadze zwłaszcza eseje zebrane w tomie pt. *W drodze do języka*). Nie wspominam tu o filozofii Heideggera tylko z tego powodu, iż rzeczywiście ma ona w sposób niekwestionowany wielkie znaczenie dla kształtu znakomitej części współczesnej filozofii i humanistyki. Ważne jest także to, w jaki sposób autor *Przyczynków do filozofii* wypowiada się o języku i jego roli w relacji między człowiekiem a światem. Jakkolwiek nigdzie wprost nie mówi Heidegger o stanowisku, które można jednoznacznie utożsamiać z konstruktywizmem, to jednak z całą pewnością język, wedle Heideggera, odgrywa rolę znacznie ważniejszą aniżeli tylko rolę „zwierciadła rzeczywistości”. To zrozumiałe poniekąd i dlatego, że sensem ontologii fundamentalnej jest między innymi radykalne odrzucenie tradycyjnej metafizyki na rzecz postawienia pytania o bycie, a ściślej – o bycie (na

<sup>28</sup> Tamże, s. 111.

sposób) *Dasein*. Nawet pobieżne zapoznanie się z myślą Heideggerowską pozwala przypuszczać, że sama tylko kategoria narzędziowości czy ujmowanie języka jako jednego (a przy tym szczególnie ważnego) z egzystencjałów wykracza daleko poza takie pojmowanie języka, do jakiego skłaniały stanowiska realistyczne i obiektywistyczne dominujące w filozofii nowożytnej i współczesnej. Oczywiście nie sposób powiedzieć po prostu, że Heidegger jest antyrealistą. Przeciwnie, tradycyjne opozycje realizm-antyrealizm czy subiektywizm-obiektywizm są na gruncie ontologii fundamentalnej albo zakwestionowane, albo przynajmniej radykalnie przeformułowane. Mamy w przypadku Heideggera do czynienia z sytuacją analogiczną do tej, z jaką zetknęliśmy się w kontekście teorii aktów mowy Austina i Searle'a (tyle że tym razem sytuacja dotyczy wybitnego reprezentanta hermeneutyki, a nie analitycznej tradycji filozoficznej).

Choć Heidegger nie jest konstruktystą (takie określenie wobec niego byłoby nieuzasadnioną nadinterpretacją), w jego poglądach znajduje się albo wiele wypowiedzi i całych wątków pokrewnych zagadnieniom tutaj omawianym, albo też można pewne elementy filozofii Heideggera w ramach konstruktivismu i teorii komunikacji wykorzystać, w instrumentalny (świadomie wybiórczy) sposób posługując się nimi przy uzasadnianiu kluczowych aspektów hipotezy komunikacyjnego konstruktivismu.

Już w *Byciu i czasie* Heidegger przypisuje językowi (oraz mowie) duże znaczenie – język określany jest jako jeden z najważniejszych egzystencjałów:

Egzystencjalno-ontologicznym fundamentem języka jest mowa. (...) Mowa jest egzystencjalnie tak samo pierwotna jako położenie i rozumienie. Zrozumiałość jest zawsze rozczłonkowana przed przyswajającą wykładnią. Mowa jest artykulacją zrozumiałości. Dlatego leży ona u podstaw wykładni i wypowiedzi (...) Położona zrozumiałość bycia-w-świecie wypowiada się jako mowa. Znaczeniowa całość zrozumiałości znajduje wyraz słowny. Dla znaczeń wyrastają słowa. Nie jest jednak tak, by słowa-rzeczy opatrywane były znaczeniami.

Wypowiadalność mowy to język. Ten całokształt słów, w którym mowa ma własne „światowe” bycie, jest więc jako byt z wnętrza świata znajduwany jako coś poręcznego. Język można rozbić na obecne słowa-rzeczy. Mowa jest egzystencjalnie językiem, gdyż byt, którego otwartość artykułuje ona znaczeniowo, ma sposób bycia rzuconego, zdane-go na „świat” bycia-w-świecie<sup>29</sup>.

W swoim fundamentalnym dziele podejmuje Heidegger również temat komunikacji językowej. Aczkolwiek nie jest on zapewne pierwszoplanowy dla całości ontologii fundamentalnej, to jednak sama komunikacja, jak widać z poniższego cytatu, odgrywa w niej istotną rolę:

<sup>29</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 1994, s. 228-229.

Fenomen komunikatu, jak to już zaznaczyliśmy w trakcie analizy, musimy rozumieć w ontologicznie szerokim sensie. „Komunikat” poprzez wypowiedź, np. powiadomienie, jest szczególnym przypadkiem egzystencjalnie gruntownie ujętego komunikatu. Konstytuuje się w nim artykulacja rozumiejącego wspólnego bycia. Powoduje ona „podzielanie” współpołożenia i zrozumienia współbycia. Komunikat nigdy nie jest czymś w rodzaju transmisji przeżyć, np. poglądów i życzeń, z wnętrza jednego podmiotu do wnętrza innego. Współbytovanie jest już z istoty jawne we współpołożeniu i współrozumieniu. Współbycie staje się w mowie „wyraźnie” podzielane, tzn. ono jest już takie, tylko że nie podzielane jako nieuchwycone i nieprzyswojone.

Wszelka mowa o..., która komunikuje przez to, co w niej powiedziane, ma równocześnie charakter wypowiadania się. Mówiąc, jestestwo wypowiada się nie dlatego, że jest zrazu jako coś „wewnętrznego” zamknięte wobec zewnątrz, lecz dlatego, że jako bycie-w-świecie rozumiejąc jest już „na zewnątrz”. Wypowiadane jest właśnie bycie na zewnątrz, tzn. aktualny rodzaj położenia (nastroju), o którym zostało pokazane, że dotyczy pełnej otwartości bycia-w<sup>30</sup>.

Zbiór esejów w tomie *W drodze do języka* ujawnia specyficzne podejście Heideggera po zwrocie, jaki dokonał się w jego myśli, zarazem do natury języka, jak i do sposobu prowadzenia refleksji nad nim. Filozof zdecydowanie odcina się od prób naukowego badania zjawisk językowych (gdzie przez „naukowe” rozumieć należy np. językoznawcze). Analizom językoznawczym przeciwstawiona zostaje poezja i język poetycki, tym różniący się od języka potocznego, a także od języków naukowych, że – w przeciwieństwie do tamtych – język w poezji niejako sam „dochodzi do głosu” („Język mówi”), nie odgrywa wyłącznie prostej roli środka służącego przedstawianiu czy opisywaniu czegoś. Heidegger mówi o doświadczeniu – „robieniu doświadczenia” – języka:

Zrobić z czymś – rzeczą, człowiekiem, Bogiem – doświadczenie, oznacza, że to coś nam się przydarza, spotyka nas, ogarnia, wstrząsa nami i nas przemienia. (...) Robić doświadczenie z językiem, znaczy następnie: specjalnie pozwolić się dotknąć namową języka, godząc się na to, poddając się temu<sup>31</sup>.

Takie doświadczenie z językiem najostrzej uwidacznia się w poezji, gdzie język sam dochodzi do głosu w najczystszej postaci. Argumentem na rzecz przyjęcia takiej właśnie, a nie innej perspektywy namysłu nad językiem tj. przez śledzenie poetyckich form językowych jest spostrzeżenie, że człowiek zawsze jest już przez język „zawłaszczony”. Oznacza to tyle, że mówiąc o języku innym niż poetycki, uprzedmiotawiamy język, czyniąc dostęp do niego faktycznie niemożliwym. „Zupełnie nie chodzi o to, aby wyklądać nowy pogląd na temat języka. Ze wszech

<sup>30</sup> Tamże, s. 230.

<sup>31</sup> M. Heidegger, *W drodze do języka*, tłum. J. Mizera, Kraków 2000, s. 113.

miar chodzi o to, aby uczyć zamieszkiwania w mówieniu języka<sup>32</sup>, powiada Heidegger, co oznacza, iż w języku trzeba „zanurzyć się”, doświadczyć go, dać jemu samemu przemówić, a nie tylko „mówić o języku”. Kiedy więc filozof lub językoznawca mówi o języku, ten staje się jednocześnie przedmiotem i formą refleksji, co uniemożliwia konieczny dystans i zamieszkiwanie w nim. O języku nie należy zatem mówić, ale raczej *śłuchać* języka:

Każde rzetelne słuchanie powstrzymuje własne powiadanie. Słuchanie bowiem zatrzymuje się na wysłuchaniu, dzięki czemu jest ono wydane dzwonieniu ciszy. (...) Język mówi. Człowiek mówi, o ile odpowiada językowi. Odpowiadanie jest słuchaniem<sup>33</sup>.

Podobną, jako wolno przypuszczać, myśl wyraża np. Gerhard Funke: „Kto mówi o *języku*, ten posiada obiekt wykonania: właśnie język<sup>34</sup>. Stąd też wniosek, iż skoro człowiek zawsze już osadzony jest w języku, co uniemożliwia analizę języka poprzez mówienie o języku, to wynikiem słuchania języka jest ujęcie nie tyle „istoty języka”, co raczej istoty bycia w języku.

Ponieważ my, ludzie, aby być tymi, którymi jesteśmy, pozostajemy wpuszczeni w istotę języka i dlatego nie możemy z niej wystąpić, aby spojrzeć na nią skądinąd, tedy dostrzegamy istotę języka zawsze tylko o tyle, o ile ona sama na nas spogląda<sup>35</sup>.

Oto mamy do czynienia ze swego rodzaju „autonomizacją” (i ontologizacją) języka – człowiek mówi, jeśli *odpowiada językowi*; język jawi się jako coś niemal poza-ludzkiego, transcendentnego. Łatwo dojść do wniosku, że stanowisko takie jest skrajną radykalizacją zapatrywań Humboldta i w końcu wyjściem poza nie. O ile bowiem Humboldt (a także Cassirer) zakłada, że świat jest dostępny człowiekowi za pośrednictwem języka (i taki pogląd powtarza potem np. Weisgerber), to jednak wciąż uważa on język za immanentną właściwość człowieka – podczas gdy Heidegger czyni język „domem bycia”. Stąd ludzkie bycie ma zasadniczo językowy charakter.

Co więcej, język okazuje się, z punktu widzenia Heideggera, w sposób nierozwalny związany z rzeczą, a nawet – jest swoistym prymarnym warunkiem bycia rzeczy. Słynny esej *Istota języka*, oparty na analizie wiersza Stefana Georga pt. *Słowo*, stanowi najlepszą egzemplifikację tego stanowiska: „Nie będzie rzeczy gdzie brakuje słowa<sup>36</sup>. Ów końcowy wers utworu poetyckiego interpretuje

<sup>32</sup> Tamże, s. 25.

<sup>33</sup> Tamże.

<sup>34</sup> G. Funke, *Hermeneutyka i język*, tłum. B. Andrzejewski, Poznań 1994, s. 35.

<sup>35</sup> M. Heidegger, *W drodze...*, s. 201.

<sup>36</sup> Tamże, s. 117.

Heidegger jako wypowiedaną przez sam język prawdę o nim samym. Prawda owa jest taka, że kiedy nie ma słowa, którym można nazwać rzecz, nie ma i rzeczy:

Dopiero tam, gdzie dla rzeczy zostało znalezione słowo, rzecz jest rzeczą. Dopiero w ten sposób ona jest. (...) Zgodnie z tym musimy podkreślić: Rzecz nie jest tam, gdzie brakuje słowa, tzn. nazwy, imienia. Dopiero słowo dostarcza rzeczy bycia<sup>37</sup>.

Jak przyznaje filozof, doświadczenie potoczne każe nam wierzyć, że rzecz jest wcześniejsza od nazwy, że nazwy dopiero wtórnie przydawane są rzeczom, że – mówiąc krótko – rzeczy są od nazw niezależne (w tradycyjnym, ontologicznym i metafizycznym sensie). Kiedy jednak wsłuchujemy się w to, co o istocie języka ma do powiedzenia – w wypowiedzi poetyckiej – sam język, natrafiamy na sugestię idącą w kierunku przeciwnym wobec tych potocznych wyobrażeń. Dopiero dzięki słowu – głównie dzięki słowu poety – rzeczy zyskują bycie. Być może nie implikuje to jeszcze w prosty sposób wniosku, że słowo, nawet słowo poety, tworzy (konstruuje) rzecz, jednak niewątpliwie intuicje Heideggera zmierzają w podobnym kierunku: „Bycie wszystkiego, co jest, mieszka w słowie. Dlatego ważne jest zdanie: Język jest domem bycia”<sup>38</sup>.

Nie wspominam w tym miejscu o zagadnieniu narzędziowości – o tym mowa będzie bowiem w kolejnych rozdziałach. W przestrzeni myśli Heideggera, szczególnie później, ważne jest dla dalszych wywodów znamienne pojmowanie języka jako warunku – „domu” – bycia. Odwrócona zostaje sytuacja, w której język jest „własnością” (wyłączną kompetencją) człowieka, który za jego pomocą opisuje (obrazuje) świat wypełniony niezależnymi odeń przedmiotami. Przeciwnie – język jest obszarem, w którym człowiek zamieszkuje, i zarazem gwarantem bycia rzeczy, jej *conditio sine qua non*. Przyznaję, że ujęcie Heideggerowskie, jakkolwiek bardzo interesujące i inspirujące dla myślenia konstruktywistycznego, odbiega od niego w przynajmniej jednym istotnym punkcie: komunikacyjny konstruktywizm pozostaje wierny wykładni języka jednak jako własności ludzkiej, traktuje działania komunikacyjne jako rodzaj narzędzi, za pomocą których człowiek konstruuje rzecz. Co więcej, nie ma żadnej potrzeby, by w ramach komunikacyjnego (ani żadnego innego) konstruktywizmu utrzymywać tendencję do ontologizowania języka.

Zdaniem Heideggera język konstruuje (o ile jest to adekwatne w Heideggerowskim kontekście określenie) rzecz niejako samodzielnie – wsłuchanie się w język pozwala na odkrycie prawdy o rzeczy. Język jawi się także jako niemal samodzielny ontologicznie, prawie transcendentny byt, jako „dom bycia”, w którym również i człowiek zamieszkuje. Inaczej niż u Humboldta, to człowiek jest swoicie „immanentny” względem języka. Konstruktywizm komunikacyjny pozostaje nieco

---

<sup>37</sup> Tamże.

<sup>38</sup> Tamże, s. 119.

bardziej prozaiczny: człowiek zamieszkuje swój *Umwelt* jak dom właśnie – ale konstruuje go sobie samodzielnie (choć nie pojedynczo) za pomocą komunikacyjnych narzędzi.

## 5. Językowość w ujęciu Hansa-Georga Gadamera

Powyższe uwagi o swoistej autonomizacji i ontologizacji języka w poglądach charakterystycznych dla późnej filozofii Heideggera w znacznym stopniu pozostają w mocy także w odniesieniu do stanowiska Hansa-Georga Gadamera. Sytuacja jest zbliżona do poprzedniej: znów wiele wypowiedzi niemieckiego filozofa każe dostrzegać liczne związki łączące jego myśl z omawianą tu perspektywą konstruktywistyczną, jednak nie wszystkie przyjmować trzeba – przy ogromnym szacunku zarówno dla Heideggera, jak i Gadamera – bezkrytycznie. W przypadku autora *Prawdy i metody* istotna różnica polega na dość zdecydowanym odrzuceniu przezeń rozumienia języka jako narzędzia. Jak jednak się przekonamy, inspiracje pozytywne i w tym wypadku przeważają nad kwestiami budzącymi zastrzeżenia.

Gadamer poświęca językowi bardzo wiele miejsca w najbardziej istotnych swoich pracach. Podobnie, jak wcześniej, w przypadku Heideggera, nie będę i tym razem przypominać dobrze przecież znanych podstaw Gadamerowskiej hermeneutyki, ale ograniczę się do wskazania tych wątków w niej obecnych, które w taki czy inny sposób odnoszą się do kwestii hipotezy konstruowania rzeczywistości społecznej w aktach komunikacyjnych.

Podobnie jak Heidegger, także autor *Prawdy i metody* stoi na stanowisku, iż język jest czymś uprzednim, prymarnym w stosunku do człowieka: pierwotnie językowy charakter ludzkiego bytowania w świecie zawiera i wyraża się w tym, że język zawsze obecny jest *przed* poznaniem i *przed* myśleniem człowieka o świecie. Pytanie o pochodzenie języka, jak również pojmowanie go jako „czegoś zewnętrznego”, czym człowiek posługiwałby się w sposób czysto instrumentalny, jest, zdaniem Gadamera, pojęciem błędnym. Język jest czymś uniwersalnym, ponad-jednostkowym, nie istnieje coś takiego, jak „język prywatny” – przestrzenią, w której język jest umiejscowiony, jest przestrzeń pomiędzy uczestnikami rozmowy, język obecny jest więc przede wszystkim w aktach komunikacyjnych. Co więcej – język jest nie tylko uniwersalny, ale również wszechobejmujący. Nie można mówić do siebie, ale również nie istnieje nic takiego, co byłoby niewypowiedzalne – wszystko może być wypowiedziane w języku. Ów powszechny, niejako „totalny” charakter języka implikuje stwierdzenie, że nie tyle człowiek jest w posiadaniu języka, ale raczej język jest w posiadaniu człowieka, język *dysponuje* człowiekiem. Podobnie jak u Heideggera, jest on czymś zautonomizowanym, determinującym człowieka i jego świat, czymś uprzednim wobec świata i czło-

wieka; jest też język w istocie *czyni*, *co mówi* – to raczej język mówi przez człowieka, aniżeli człowiek mówi językiem. Sformułowanie takie zawiera wyraźną sugestię, iż nie jest możliwe doświadczenie (i rozumienie w hermeneutycznym sensie) świata inaczej, jak tylko za pośrednictwem języka. Dla naszych wywodów szczególnie ważne w myśli Gadamera jest to, że nie sposób, z jego perspektywy, odróżnić (wyodrębnić) świat kultury – ukonstytuowany w języku, dany człowiekowi przez język – od jakiegoś obiektywnego (w ontologicznym sensie), realnego świata pozajęzykowego:

Nie tylko świat jest światem, gdy wyraża się w języku – również właściwe istnienie języka polega tylko na tym, że w tym języku przedstawia się świat. Pierwotny ludzki charakter języka oznacza więc zarazem pierwotną językowość ludzkiego bycia-w-świecie<sup>39</sup>.

Oznacza to tyle, że świat nie istnieje przed językiem, niezależnie od języka; ich wzajemna przynależność znosi *de facto* zarówno potrzebę, jak i możliwość wyodrębnienia przed-językowego czy poza-językowego świata i samego języka. Owszem, istnieje taka możliwość – ale jest ona wtórna, niejako sztuczna i, co ważne, ona sama dokonuje się w języku. Język i świat muszą, zdaniem Gadamera, być traktowane łącznie jako wzajemnie i nierozdzielnie sobie przynależne. Językowość oznacza zatem, że nie jest człowiekowi dana jakakolwiek inna rzeczywistość poza rzeczywistością czysto ludzką właśnie, ta zaś zawsze ukonstytuowana jest językowo, z językiem trwale spleciona. Trudno oprzeć się wrażeniu, iż mamy tu do czynienia z dalszą eksplikacją analizowanych wcześniej przez Heideggera słów Georgego – nie ma rzeczy, nie ma bytu, nie ma poznania, nie ma świata tam, gdzie nie ma języka. Albo, ujmując sprawę z drugiej strony – świat, byt, rzecz jest dopiero i o tyle, o ile jest język, o ile jest ona ukonstytuowana językowo. Do rzeczywistości pozajęzykowej człowiek nie ma dostępu, nie ma czegoś, co pozostawałoby niewyraźne, niewypowiadalne, a jednocześnie należałoby do ludzkiego świata społeczno-kulturowego. W taki też sposób wypowiada się Gadamer, komentując istotę filozofii Humboldta:

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>40</sup>.

Warto w tym miejscu zwrócić uwagę, iż jest to myśl wielokrotnie powtarzana – choć w różnych formach – przez wielu wybitnych filozofów ubiegłego

<sup>39</sup> H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, s. 596.

<sup>40</sup> Tamże, s. 595-596.



stulecia. Młody Wittgenstein uznaje, iż granice świata, w jakim żyje człowiek, pokrywają się z granicami jego języka, z czego wynika, iż w granicach naszego świata nie istnieje nic, żaden fakt, który nie byłby wypowiedalny – „Co da się powiedzieć, da się jasno powiedzieć. A o czym nie można mówić, o tym trzeba milczeć”. Później Cassirer uznaje, że człowiek jest całkowicie „osłonięty” przez swoje formy symboliczne i nie ma żadnego dostępu do poza-symbolicznej (a więc i poza-kulturowej) rzeczywistości. Różne próby mówienia o czymś, co miało by istnieć realnie i samoistnie poza światem języka i światem kultury zarazem, albo kończą się więc jako „zwykle niedorzeczności”, albo skazane są na spozbrożenie, iż same dokonują się w obszarze języka, poza który usiłują się wydostać, co oznacza sprzeczność. Uniwersalny, totalny, nierozzerwalnie związany ze światem społeczno-kulturowym, jednym światem, jaki jest człowiekowi dany, język w ujęciu Gadamera jest więc „Bytem, który może być rozumiany (...)”<sup>41</sup>. Autonomiczne, unikające instrumentalizmu traktowanie języka przez Gadamera nie pokrywa się więc ściśle z konstruktywizmem w takim dokładnie ujęciu, jakie tutaj jest prezentowane, mimo to może (i wręcz powinno) być wykorzystywane jako szczególnie cenny element, na który składa się teoretyczna postać konstruktywizmu komunikacyjnego oraz podstawowe sposoby argumentacji na rzecz tego stanowiska.

Stosunek Gadamera do relacji łączącej człowieka, język i świat dobrze oddają te słowa:

We wszelkiej naszej wiedzy o nas samych i o świecie jesteśmy już raczej ogarnięci przez język, przez nasz własny język. Wychowujemy się, poznajemy świat, poznajemy ludzi i w końcu poznajemy nas samych, ucząc się mówić. Nauka mówienia nie polega na zaznajamianiu się z użyciem gotowego już narzędzia w celu oznaczenia swojskiego, znanego nam już świata. Nauka mówienia to osvajanie i poznawanie świata samego i świata takiego, jakim go napotykamy<sup>42</sup>.

Biorąc pod uwagę obraz, jaki wyłania się z naszkicowanych wyżej kluczowych elementów zapatrywań Heideggera i Gadamera na język, pozwolę sobie w tym miejscu na dygresję dotyczącą genezy takiej wykładni języka, jaką ci dwaj wielcy filozofowie prezentują. Nie mam na myśli dogłębnego śledzenia i analizy dziejów tych stanowisk, na co nie ma tu miejsca ani czasu – pragnę jedynie zwrócić uwagę na pewien rzadko przywoływany moment w dziejach refleksji nad językiem w filozofii niemieckiej – momentem tym jest myśl Georga W. Hegla. O ile za ogniwo łączące w sposób naturalny klasyczną filozofię niemiecką (Kanta) z niemiecką filozofią współczesną słusznie i w sposób oczywisty uchodzi Humboldt, o tyle prawie

<sup>41</sup> Tamże, s. 637.

<sup>42</sup> H.-G. Gadamer, *Człowiek i język*, w: G. Godlewski (red.), *Antropologia słowa*, Kraków 2004, s. 155.

wcale nie wspomina się o tym, w jaki sposób rolę języka opisuje autor *Fenomenologii ducha*. Hegel, podobnie jak i Kant, nie jest utożsamiany na ogół z szeroko pojmowaną tradycją namysłu filozoficznego nad językiem, jednak – w przeciwieństwie do tego ostatniego – wypowiadał się na ów temat wielu kluczowych miejscach najważniejszych swoich dzieł. Obraz, jaki wyłania się z gruntownej analizy zapatrywań Hegla na problem języka, każe postawić pytanie o możliwość rewizji powszechnej opinii, zgodnie z którą język w jego systemie odgrywa znikomą, bardzo ograniczoną rolę. Opinia ta stała się przedmiotem interesującej polemiki ze strony m.in. Josefa Simona, Theodora Bodammera, a także wielu innych heglistów z całego świata (np. Sumio Deguchi, Angel Bankov, Werner Bahner, Daniel Cook, Günter Wohlfart i inni). Nie wdając się w bardziej szczegółowe rozważania (które są przedmiotem pracy magisterskiej pt. *Pojęcie i byt. Przyczynek do Heglowskiego rozumienia języka* autora niniejszej rozprawy), można postawić tezę, że język w myśli Hegla odgrywa rolę znacznie poważniejszą, niżby na to wskazywało ilościowe tylko potraktowanie wypowiedzi na ten temat. Berliński filozof wypowiada się na temat mowy np. w *Fenomenologii ducha*, w wykładach z estetyki i z filozofii dziejów:

Rzecz, która nie zostaje wypowiedziana, jest rzeczą nierozumną; to, co rozumne, istnieje tylko jako mowa. (...) Tym samym widzimy znowu mowę/język jako istnienie ducha. Mowa/język jest samowiedzą istniejącą dla innych, samowiedzą, która istnieje bezpośrednio jako taka i jako ta oto jest czymś ogólnym. (...) Mowa ludzka jest przecież również formą przejawiania się ducha w tym, co zewnętrzne, ale dokonuje się to w takiej podmiotowości, która zamiast być czymś bezpośrednio i konkretnie materialnym, staje się wyrazicielem ducha, jako dźwięk, ruch powietrza.

Z określonej pozycji systemu idealizmu absolutnego wynikać może, że język nie jest w sposób bezpośredni ujęty jako element systemu dlatego, że stanowi raczej przedmiot samego ujmowania – jako sposób (a przynajmniej jeden z najważniejszych sposobów) przejawiania się Ducha. Jeden ze wspomnianych heglistów (Wohlfart) zaproponował nawet, żeby słynną frazę z *Przedmowy do Zasad filozofii prawa* ująć następująco: „co jest *językowe*, jest rzeczywiste, a co jest rzeczywiste – jest *językowe*”, utożsamiając pojęcie Ducha z językiem – w oparciu o wnikliwą analizę pism Hegla.

Warto zwrócić uwagę, że taka interpretacja idealizmu absolutnego pozwala na porównanie go z zapatrywaniami na problem języka, z jakimi stykamy się w poglądach Heideggera i Gadamera: widać, że odchodzą oni od Humboldtowskiego ujmowania języka jako immanentnej, apriorycznej własności (atrybutu) człowieka na rzecz autonomizacji, obiektywizacji języka, będącego „miejscem zamieszkiwania bycia”. Takie podejście pozwala pytać o pokrewieństwo z ujęciem Hegla, który, jak się wydaje, również odchodził od perspektywy Kantowskiej i nie poszedł w kierunku, w jakim udał się Humboldt, ale raczej zaproponował rozu-

mienie języka jako autonomicznej zasady, racji i warunku istnienia rzeczy – do pewnego stopnia analogicznie, a przynajmniej w sposób przypominający ten, w jaki postępują Heidegger i Gadamer.

Dygresję powyższą wolno potraktować tylko jako skromny asumpt do rozważań nad dziejami refleksji filozoficzno-językowej w myśli niemieckiej – jedyną ambicją, jaka mi w tym miejscu przyświeca, jest postawienie pytania o możliwość analizy porównawczej między Heideggerowskim i Gadamerowskim myśleniem o języku a charakterystycznym ujmowaniem go przez Hegla. Mogłoby się okazać, że – wbrew pozorom – da się uzasadnić, iż związek teoretyczny pomiędzy idealizmem Hegla a zapatrywaniami na język Heideggera i Gadamera (przy zachowaniu świadomości bardzo wielu różnic pomiędzy tymi stanowiskami) jest silniejszy od wpływu, jaki miał na nie Humboldt, a więc pośrednio i Kant<sup>43</sup>.

## 6. Ujęcie transcendentualno-pragmatyczne Karla-Otto Apla

Można mówić w sposób uzasadniony o nielicznych tylko myślicielach współczesnych, których bez większego ryzyka dałoby się określić mianem „filozofów komunikacji” w sposób podobny, jak np. Wittgensteina określa się mianem „filozofa języka” czy Cassirera jako „filozofa kultury”. Rzecz jasna, po dokonaniu odpowiednich zabiegów interpretacyjnych dotyczących pojęcia komunikacji, zapewne dałoby się mianem „filozofa komunikacji” określić jeszcze innych współczesnych wybitnych myślicieli (np. Habermasa), gdyby faktycznie zachodziła taka potrzeba.

Habermasowska teoria działania komunikacyjnego, jakkolwiek ważna dla współczesnej filozofii, również filozofii społecznej, w mniejszym stopniu wiąże się jednak z neokantowską i, w konsekwencji, konstruktywistyczną tradycją – z braku miejsca nie będę więc omawiać jej oddzielnie. W przeciwnym razie należałoby bowiem przynajmniej tyle samo miejsca poświęcić koncepcjom np. Erwinga Goffmana czy Harolda Lasswella, co jednak wykraczałoby niepotrzebnie poza przyjęte ramy tej rozprawy. Poza tym wychodzę z założenia, że zupełnie satysfakcjonujące jest przyjęcie pojęcia racjonalnego działania komunikacyjnego w oparciu o myśl Webera oraz Kmity. Podkreślałem już wcześniej, że stosowane tu określenie „działanie komunikacyjne” nie jest tożsame z działaniem komunikacyjnym według Habermasa. Natomiast warto poświęcić kilka słów drugiemu, obok niego, wybitnemu filozofowi niemieckiemu, który wprost i bezpośrednio czyni komunikację przedmiotem swoich zainteresowań – czyli Aplowi.

---

<sup>43</sup> Na ten temat piszę w pracy magisterskiej pt. *Pojęcie i byt. Przyczynek do Helowskiego rozumienia języka* (2004, maszynopis) oraz w artykułach: *Problem języka w filozofii G.W.F. Hegla*, w: „Symbolae Europae” nr 2, 2008, oraz *Jaką funkcję pełni język w systemie filozoficznym G.W.F. Hegla?*, w: „Słupskie Studia Filozoficzne” nr 10, 2011.

Apel, na którego frazę o filozofii komunikacji pojmowanej jako „filozofia Pierwsza naszych dni” powoływałem się już wcześniej, zaliczany jest do grona najwybitniejszych współczesnych filozofów niemieckich. Idea syntezy tradycji Kantowskiego transcendentualizmu z amerykańskim pragmatyzmem Peirce’a i Jamesa niesie wiele implikacji, niezmiernie doniosłych nie tylko dla wąsko rozumianego problemu, którym się tu zajmujemy, ale dla problematyki teorii komunikacji w ogóle. Apel należy do tych współczesnych filozofów niemieckich, którzy sugerują możliwość powrotu do Kanta – oczywiście po wzięciu pod uwagę wszystkich zmian, jakim filozofia ulegała od końca XVIII wieku<sup>44</sup>. W przeciwieństwie do Habermasa, nie podąża więc tropem „dentranscendentualizacji” rozumu ani komunikacji; przeciwnie, Apel postuluje raczej ich „retranscendentualizację”. Powrót (kolejny już zresztą w dziejach filozofii) do Kanta zapośredniczony jest w teorii dyskursu, która wypiera tradycyjne usadwienie transcendentualizmu w indywidualnej podmiotowości – co w praktyce oznacza zwrot ku hermeneutyce i filozofii języka, oraz rozpatrzenie transcendentualnych warunków komunikacji, a ściślej – „wspólnoty komunikacyjnej” *a priori*. Aprioryzm i transcendentualizm nie dotyczy już więc podmiotu (jako indywidualnego rozumu poznającego), jak to miało miejsce jeszcze u Humboldta, ale podmiotów zaangażowanych w dyskurs. Innymi słowy – (Fichteańskie) „Ja” klasycznej filozofii niemieckiej zostaje zastąpione przez „My”, które jednak zachowuje transcendentualny charakter. Tego typu zabieg metodologiczny wymaga wszelako zapośredniczenia teorii komunikacji w, pozornie bardzo odległej, tradycji filozoficznej, jaką jest amerykański pragmatyzm, zwłaszcza pragmatyzm Peirce’a – „Kanta filozofii amerykańskiej” (wedle słów Apla).

Peirce’owska semiotyka implikuje zmianę w myśleniu o doświadczeniu, które nie jest już jednostkowym wrażeniem, ale – zapośredniczone w znakach – ma charakter mediacyjny i wspólnotowy. W tym sensie, za np. Markiem Szulakiewiczem, można mówić o *semiotycznej* transformacji transcendentualizmu, co wyraźnie sugeruje, jaki aspekt pragmatyzmu zostaje przez Apla uwypuklony:

Inaczej, niż przedstawiciele kantyizmu ortodoksyjnego sądzą, że rozwiązanie pytania sformułowanego przez Kanta nie może dzisiaj prowadzić do „świadomości w ogóle”. Odpowiedź na pytanie o transcendentualny podmiot nauki musi raczej – jak myślę – być zapośredniczona przez autentyczną zdobycz filozofii naszego wieku, tj. przez wgląd w transcendentualną wartość języka i razem z tym językiem wspólnoty<sup>45</sup>,

powiada Apel. W swojej transcendentualno-pragmatycznej koncepcji komunikacji wyraźnie odcina się on od tego, z czym można utożsamiać wiele nurtów współcze-

<sup>44</sup> Patrz: K.-O. Apel, *Transformation der Philosophie*, t. 1, s. 35, cyt. za: M. Szulakiewicz, *Filozofia jako hermeneutyka*, s. 110.

<sup>45</sup> K.-O. Apel, *Transformation der Philosophie*, t. I, s. 220, cyt. za: M. Szulakiewicz, *Filozofia jako hermeneutyka*, Toruń 2004, s. 112-113.

snych nauk o komunikacji. Przedmiotem filozofii komunikacji jako „filozofii pierwszej” nie jest więc technologia środków komunikacji:

Po pierwsze muszę uczynić jasnym, iż pojęcie komunikacji, które zakładałem i którego użyłem w swym twierdzeniu o roli komunikacji we współczesnej filozofii, nie jest tym samym, które zwykle zakłada się w technologii środków komunikacji. To ostatnie pojęcie oznaczałoby, iż komunikacja jest tylko pewnym środkiem przekazu dla zakładanych treści znaczeniowych (lub przynajmniej – treści znaczących) tak zwanej wiadomości. To z kolei zakładałoby, iż środek komunikacji, a stąd nawet technologiczny proces komunikacji jako przekazywania nie ma nic wspólnego z konstruowaniem znaczenia wiadomości lub z konstytuowaniem jej znaczącej treści<sup>46</sup>.

Rozumienie komunikacji proponowane przez niemieckiego filozofa zakłada tyleż wyróżnioną, ile nie-tradycyjną wizję języka: język spełnia rolę nie tylko „pasa transmisyjnego” danych lub środka i kodowania i odkodowywania. Takie myślenie o języku, które, zdaniem Apela, wywodzi się od Arystotelesa i ma zasadniczo „zdroworozsądkowy” charakter (zakłada język jako tylko medium komunikacji), zostało, jego zdaniem, „zdetronizowane”. Przez co? I czym w takim razie jeszcze jest język oraz sama komunikacja?

Jeśli pierwotna treść znaczeniowa naszej myśli lub percepcji ma być zdolna partycypować w tym, co intersubiektywnie obowiązujące, to musi ona już uczestniczyć w syntaktyczno-semantycznej strukturze systemu językowego oraz w pragmatycznej strukturze jego użycia jako środka komunikacji. A zatem język ludzki jest bardzo specjalnym środkiem (...) komunikacji. Ponieważ nie tylko spełnia funkcję transmitowania lub – dla tegoż celu – odkodowywania treści wiadomości; jest także warunkiem możliwości znaczenia ludzkiej myśli lub znaczącej treści ludzkiej percepcji świata<sup>47</sup>,

wyjaśnia Apela, co oznacza, że nie istnieją żadne przed-językowe (jak to on sam określa – pre-lingwistyczne i pre-semiotyczne) struktury znaczeniowe: zarówno ludzka myśl, jak i percepcja muszą być pierwotnie zakotwiczone w języku, by spełniać wymóg intersubiektywności, intersubiektywnego istnienia. W ten sposób komunikacja, a ściślej – filozofia komunikacji stać się może podstawą uzasadnienia np. etyki, staje ona u podłoża idei regulatywnej etyki.

Także dla wymiaru etycznego terminem kluczowym jest wedle Apela pojęcie transcendentalnej wspólnoty komunikacyjnej:

Wychodząc od Kanta, moglibyśmy powiedzieć, że w „syntezie apercepcji”, w której „ja” ustanawia zarazem swój przedmiot i siebie jako myślącego, jest ono zarazem iden-

<sup>46</sup> K.-O. Apel, *Komunikacja a etyka...*, s. 85.

<sup>47</sup> Tamże, s. 85.

tyczne z transcendentualną wspólnotą komunikacyjną; tylko ona potwierdzić może ważność sensu poznania samej siebie i świata<sup>48</sup>.

We wspólnocie komunikacyjnej zostają sformułowane reguły określające sposób postrzegania świata i funkcjonowania w nim, które są więc zakorzenione kulturowo. Reguły te posiadają postać transcendentualną w tym sensie, że pierwotnie mają charakter idealny: „ostateczny konsensus” zawierany przez wspólnotę komunikacyjną celem uzgodnienia sposobu percypowania rzeczywistości, myślenia o niej i działania w niej można określić jako swego rodzaju „stan idealny” stanowiący współczesny substytut i odpowiednik Kantowskiej transcendentualnej jedności apercepcji. Co bardzo ważne, w owej idei ostatecznego konsensu w ramach wspólnoty komunikacyjnej jest formułowana, wyrażana, przekazywana treść warunków działania językowego, co wynika z powyżej zarysowanego Aplowskiego rozumienia samego języka i komunikowania:

To fenomenologiczno-antropologiczne stwierdzenie opiera się na każdorazowo mojej ewidencji wglądu w indywidualne zjawiska; dlatego właśnie jednak nie wystarcza ono, aby uzasadnić a priori intersubiektywną ważność geometrii euklidesowej i zdań o kolorach. Do tego jest niezbędne, aby każdorazowo moja ewidencja wglądu została powiązana poprzez pragmatyczno-semantyczne reguły z „grą językową”; ta ostatnia zaś podniesiona do rangi „paradygmatu” w sensie późnego Wittgensteina. Dopiero wówczas przekształcamy każdorazowo moją ewidencję świadomości w ważność a priori wypowiedzi dla nas i dlatego może ona obowiązywać jako aprioryczne poznanie w sensie konsensualnej teorii prawdy. (...) Ustanowienie sensu w komunikacyjnej syntezie interpretacji (a nie w syntezie apercepcji) uzasadnia „najwyższy punkt” semiotycznie przekształconej filozofii transcendentualnej<sup>49</sup>,

pisze Apel. Ustanawianie konsensu ma wyraźnie pragmatyczny charakter – w czym rozpoznajemy wpływ, jaki na Apla ma pragmatyzm, a także myśl Wittgensteina. Właśnie w Wittgensteinowskim duchu proponuje niemiecki filozof rozwiązania uzasadniające postrzeganie filozofii komunikacji jako filozofii Pierwszej – rozwiązania będące w gruncie rzeczy radykalnym wyciągnięciem wniosków z przesłania zwrotu lingwistycznego:

Rozwiązanie tego problemu – a jednocześnie zaciemnienie starego syndromu problemów, charakteryzowanego przez filozoficzne terminy, jak „istota”, „definicja”, „idea”, „pojęcie” i „znaczenie” – mogłoby jednak być osiągnięte, gdybyśmy nie oczekiwali uzyskania natychmiastowych odpowiedzi na Platońskie pytania o „istotę” rzeczy

---

<sup>48</sup> K.-O. Apel, *Wspólnota komunikacyjna jako transcendentualne założenie nauk społecznych*, „Kultura Współczesna”, 1993 nr 1, s. 361.

<sup>49</sup> Tamże, s. 362.

poprzez opis aktualnego użycia odpowiednich słów, lecz raczej przez postulowanie konsensusu co do adekwatnego użycia słów, co mogłoby zostać osiągnięte przez wszystkich uczestników gry językowej, gdyby dyskutowali te problemy dostatecznie długo, w warunkach określonych przez idealną wspólnotę komunikacyjną<sup>50</sup>.

Innymi słowy – idealna wspólnota komunikacyjna stanowi (transcendentalne, swoiście aprioryczne) kryterium, względem którego (i wewnątrz której) zawierany zostaje – dokonujący się w działaniach komunikacyjnych – konsensus co do społeczno-objektywnego, a więc intersubiektywnego używania, w tym przypadku, określonych pojęć filozoficznych, co oczywiście nie tylko do takich musi się sprowadzać. Retranscendentalizacja komunikacji służyć ma więc ustaleniu ostatecznego uzasadnienia jako gwarancji zasadności dyskursów argumentacyjnych.

Oczywiście, propozycja Apła, tak w całości, jak i poszczególne jej elementy, bywa krytykowana z różnych pozycji, określana często jako „sprytny manewr” czy wybieg, w którym udaje się Apłowi odwoływać do tradycji Kantowskich pod osłoną pragmatyzmu i mimo wszystko uprawiać filozofię komunikacji, biorąc ze zwrotu lingwistycznego to, co mu akurat potrzebne, a abstrahując od innych jego implikacji. Z braku miejsca nie będziemy się jednak owymi krytykami bliżej zajmować – uwzględniamy natomiast w dalszych rozważaniach następujące wnioski, jakie podsuwa Apłowska filozofia komunikacji: 1) komunikacja językowa służy nie tylko do transmisji wiadomości od nadawcy do odbiorcy, ale również konstytuuje samą jej treść w obrębie wspólnotowej intersubiektywności; 2) możliwe jest uzasadnienie dyskursu argumentacyjnego poprzez odwołanie do konsensu zawartego w ramach idealnej wspólnoty komunikacyjnej; 3) filozofia komunikacji może/powinna odgrywać rolę współczesnej „filozofii Pierwszej” w miejsce dawniejszych paradygmatów filozoficznych.

## 7. Hipoteza determinizmu i relatywizmu językowego

Słynna hipoteza determinizmu i relatywizmu językowego, znana również jako hipoteza Sapira-Whorfa, z pewnością przyczyniła się w pewnym stopniu do sformułowania współczesnego brzmienia niektórych elementów konstruktywizmu komunikacyjnego. To prawda, że nie jest ona stanowiskiem czysto filozoficznym (żaden z jej twórców nie był filozofem), nie powstała ona również pod wpływem poglądów Humboldta, a tym bardziej Kanta. Jest koncepcją typowo

<sup>50</sup> K.-O. Apel, *The Transcendental Conception of Language-Communication and the Idea of a First Philosophy: Towards a Critical Reconstruction of the History of Philosophy in the Light of Language Philosophy*, w: *Selected Essays*, s. 104, cyt. za: A. Lenartowicz-Podbielska, *Między nadmiarem a niedomiarem relatywizmu*, Toruń 2003.



językoznawczo-antropologiczną, która jednak zawiera wątki interpretowalne filozoficznie i często bywa przez rozmaitych filozofów wykorzystywana w roli interesującego, poręcznego, choć nie bezdyskusyjnego argumentu. Również w takiej roli znalazła się w pierwszej części tej rozprawy.

Wychodzi się z założenia, że hipoteza Edwarda Sapira i Benjamina Lee Whorfa stanowi dobrą ilustrację prezentowanych tu zapatrywań na kwestię sposobu wpływania środków językowych na ludzkie postrzeganie rzeczywistości. Pomimo pewnych kontrowersji, które pod adresem tej koncepcji zgłaszają niejednokrotnie sami językoznawcy<sup>51</sup>, uznałem, iż zawiera ona wiele elementów związanych z treścią hipotezy konstruktywistycznej i dlatego warto ją tu przypomnieć. Należy jednak wyraźnie podkreślić, iż nie można stawiać ani determinizmu, ani relatywizmu językowego w jednej linii stanowisk (mniej lub bardziej) inspirowanych myślą Kanta i Humboldta. Aczkolwiek Sapir i Whorf wyrazili wiele myśli w treści swej zbliżonych (a często nawet bardzo zbliżonych) do stanowisk prezentowanych w owym czasie (i wcześniej) na gruncie filozofii europejskiej (zwłaszcza niemieckiej), to jednak z samą tą tradycją z pewnością nie należy ich wiązać. Można mówić raczej o pokrewieństwie wniosków sformułowanych w podobnym czasie, ale na podstawie innych założeń metodologicznych i bez faktycznej inspiracji jednej grupy myślicieli przez innych.

Poglądy Sapira i Whorfa formowane były na gruncie antropologii Franza Boasa i nie miały ambicji filozoficznych, a zwłaszcza ambicji zbieżnych ze zgłaszanymi przez niemiecki neokantyzm. Mimo wszystko uznałem, iż rozdział poświęcony kształtowaniu się konstruktywizmu komunikacyjnego byłby niekompletny, gdyby nie uwzględnić w nim właśnie determinizmu i relatywizmu językowego. Niezależnie od okoliczności teoretycznych, w jakich hipoteza ta powstała, również współcześnie bywa przywoływana (jako przykład i argument) przez zwolenników interesującego mnie tu stanowiska.

Bardzo często używa się określenia „hipoteza Sapira-Whorfa”, mówi się też ogólnie o „hipotezie determinizmu i relatywizmu językowego”. Tymczasem są to w gruncie rzeczy dwie hipotezy – oczywiście uzupełniające się wzajemnie, stworzone przez myślicieli współpracujących ze sobą, ściśle ze sobą związane. Mimo to można sobie wyobrazić zarówno determinizm, jak i relatywizm językowy (tyczy się to szczególnie tego pierwszego stanowiska) jako hipotezy występujące i analizowane oddzielnie. Zachowując przez cały czas świadomość ich komplementarności, warto przywołać je jako dwa elementy składowe szerszego stanowiska językoznawczego o filozoficznych implikacjach. Zabieg taki wynika, po pierwsze, z pragnienia utrzymania przejrzystości wyводу, po drugie zaś przyjmuję, że –

---

<sup>51</sup> Nie ma między samymi językoznawcami zgody co do aktualności i słuszności relatywizmu i determinizmu językowego – podczas gdy jedni uznają ich założenia za niepodlegające dyskusji i spełniające wszelkie kryteria nie tylko hipotezy, ale teorii naukowej; zdaniem innych bardzo trudne, jeśli nie zgoła niemożliwe, jest ich empiryczne potwierdzenie. Na użytek tych rozważań wystarczy odwołać się jednak głównie do teoretycznej, a w znacznie mniejszym stopniu empirycznej warstwy tej hipotezy.

chronologicznie wcześniejsza – hipoteza Sapira stanowi podstawę, punkt wyjścia dla relatywizmu językowego Whorfa, który z kolei stanowi twórcze rozwinięcie założeń językowego determinizmu. Można w tym kontekście przywołać słowa Pawła Bytniewskiego:

Treści hipotezy Sapira-Whorfa nie można zredukować ani do zasady determinizmu, ani do zasady relatywizmu językowego. Można bowiem głosić ideę determinizmu, tj. uznawać, że poznanie jest zależne od języka bez głoszenia tezy o istnieniu unikalnych, niepowtarzalnych konfiguracji wzorów językowych. Z drugiej strony głoszenie idei relatywizmu językowego, tj. uznanie istnienia niepowtarzalnych i nieredukowalnych do siebie konfiguracji wzorów językowych nie zmusza nas do uznania, iż determinują one nasze poznanie<sup>52</sup>.

Jakkolwiek więc najzupełniej zasadne jest mówienie o jednej hipotezie determinizmu i relatywizmu Sapira i Whorfa, to jednak mogą one być omawiane odrębnie. Nie trzeba jednak koniecznie, w przeciwieństwie do niektórych komentatorów tej hipotezy, zakładać, że jest ona redukowalna do hipotezy samego Whorfa. Natomiast – wzorem Bytniewskiego – można mówić o hipotezie złożonej z dwóch tez: z tezy determinizmu językowego („Poznanie (myślenie) jest determinowane przez wyznaczniki językowe; język „definiuje” kulturowe doświadczenie człowieka<sup>53</sup>) i z tezy relatywizmu językowego („Poznanie (myślenie) jest zrelatywizowane do poszczególnych języków (grup języków) charakteryzujących się wspólną konfiguracją formalnych technik porządkowania kulturowego doświadczenia człowieka<sup>54</sup>). Pozwalam sobie na przywołanie sformułowań, jakimi posługuje się cytowany Autor, ponieważ w takiej właśnie wersji wchodzi one w skład założeń syntetycznej hipotezy konstruktywizmu komunikacyjnego.

Nie ma natomiast potrzeby bardziej wnikliwego zajmowania się tutaj podstawami metodologicznymi i empirycznymi konsekwencjami stanowisk amerykańskich językoznawców i antropologów – jak już zostało powiedziane, nie są one zbieżne z tradycją filozoficzną, jaką tutaj obraliśmy za podstawę, i omówienie zaplecza teoretycznego tej koncepcji wydaje się zbyteczne<sup>55</sup>. Nie będę również zbyt wnikliwie analizować samych przesłanek empirycznych i badań języków

<sup>52</sup> P. Bytniewski, *Hipoteza Sapira-Whorfa, czyli język jako medium poznania*, w: *Język, znaczenie, rozumienie a relatywizm*, J. Pelc (red.), Warszawa 1991, s. 19.

<sup>53</sup> Tamże, s. 17.

<sup>54</sup> Tamże.

<sup>55</sup> Hipoteza Sapira i Whorfa powstała na podłożu amerykańskiej szkoły antropologii kulturowej, w inspiracji poglądami zwłaszcza F. Boasa i R. Benedict czy A. Kroebera, którzy krytykowali ewolucjonistyczne podejście szkoły Frazera, Tylora i Morgana. Więcej na ten temat m.in. w: P. Bytniewski, *Hipoteza Sapira-Whorfa...*, Warszawa 1991; A. Heinz, *Dzieje językoznawstwa w zarysie*, Warszawa 1983; T. Siemiński, *Problematyka relacji między językiem a kulturą w pracach językoznawców amerykańskich*, w: J. Anusiewicz (red.), *Język a kultura*, t. 1, Warszawa 1988; J. Fisiak, *Wstęp do współczesnych teorii lingwistycznych*, Warszawa 1995.

rdzennych Amerykanów przez obu językoznawców. Skupię się przede wszystkim na konsekwencjach teoretycznych i wnioskach o charakterze filozoficznym, jakie z tych badań można wyciągnąć.

W poglądach Edwarda Sapira na relacje pomiędzy językiem a rzeczywistością kulturową daje się zaobserwować wyraźną ewolucję. Początkowo uważał on, że język i kultura są zasadniczo rozłączne, że kultura rozwija się niezależnie od języka, że nawet nie mają one wpływu na siebie nawzajem. Jednak w pismach powstających od lat dwudziestych XX wieku widać zmianę podejścia: kulturę zaczyna pojmować Sapir jako to wszystko, *co* społeczeństwo myśli i robi, natomiast język jako to, *jak*, *w jaki sposób* społeczeństwo myśli i robi. Ostatecznie przyjął on stanowisko wyraźnego łączenia kultury i języka jako dwóch czynników silnie, nierozzerwalnie ze sobą splecionych, co ilustrują słowa z eseju *Status lingwistyki jako nauki*:

Złudne jest przekonanie, że cechy istotne danej kultury można uchwycić i zrozumieć poprzez czystą obserwację, nie korzystając z pomocy symbolizmu językowego. (...) Próba poznania pierwotnej kultury bez odwołania się do języka społeczności reprezentującej tę kulturę okaże się pewnego dnia równie amatorska, jak trud historyka, który nie ma dostępu do oryginalnych dokumentów cywilizacji, którą opisuje<sup>56</sup>.

Uprzedzając wnioski z dalszych wywodów można powiedzieć, że podobieństwa intuicji zawartych w tej wypowiedzi są zaskakująco bliskie poglądom Humboldta i Cassirera. Dostrzeżenie tak ścisłych relacji między językiem a kulturą pozwoliło Sapirowi na sformułowanie słynnej hipotezy o zdeterminowaniu kultury przez język – a nie, co warto podkreślić – odwrotnie. W cytowanym powyżej eseju amerykański myśliciel stwierdza, nie pozostawiając już żadnych wątpliwości co do swojego stanowiska w tej sprawie:

Ludzie nie żyją wyłącznie w świecie obiektywnym, ani też wyłącznie w świecie działań społecznych w zwykłym rozumieniu, lecz pozostają w dużej mierze na łasce języka, który stał się środkiem ekspresji w ich społeczeństwie. Iluzją jest wyobrażenie, że przystosowujemy się do rzeczywistości w zasadzie bez użycia języka. (...) Prawda wygląda tak, że „realny świat” jest w znacznej mierze zbudowany nieświadomie na zwyczajach językowych danej grupy,

i dalej, wzmacniając tylko własną tezę w kierunku już wyraźnie relatywistycznym:

Żadne dwa języki nie są nigdy dostatecznie podobne, by można je było traktować jako reprezentujące tę samą rzeczywistość społeczną. Światy, w których żyją różne społe-

---

<sup>56</sup> E. Sapir, *Status lingwistyki jako nauki*, w: tegoż, *Kultura, język, osobowość. Wybrane eseje*, Warszawa 1978, s. 88.

czeństwa, są odrębnymi światami, nie zaś tym samym światem, tylko opatrzonym odmiennymi etykietkami<sup>57</sup>.

Z powyższych słów, bardzo reprezentatywnych dla stanowiska Sapira, można wyciągnąć kilka interesujących wniosków. Po pierwsze, należałoby zwrócić uwagę na sposób, w jaki pisze on o „obiektywności” czy o „rzeczywistości społecznej” – co dla naszych rozważań jest szczególnie istotne. Ważne jest też, że Sapir wprost mówi o tym, iż „realny świat” jest zbudowany przez społeczeństwo za pomocą języka. Człowiek nie żyje wyłącznie w świecie fizycznym, opisywanym za pomocą kategorii fizykalnych, przedmiotowych. Człowiek, jako istota społeczna, żyje przede wszystkim w kulturze, która w pewien sposób odgranicza go od jakoby „obiektywnej” rzeczywistości. Tą obiektywną realnością okazuje się ostatecznie realność społeczna, nie zaś jakaś inna. Ta z kolei zdeterminowana jest przez język, za pomocą którego porozumiewają się członkowie danej wspólnoty kulturowej.

Jako antropolog, Sapir koncentruje się właśnie na rzeczywistości kulturowej, podczas gdy postulat istniejącej jeszcze „za nią” jakiejś innej, bardziej obiektywnej rzeczywistości jest co najmniej stawiany pod znakiem zapytania. Można dojść do takiego wniosku, ponieważ Sapir nie dopuszcza możliwości postrzegania świata inaczej niż przez pryzmat kultury, a tym samym – inaczej, niż przez pryzmat języka. Gdyby zakładać coś przeciwnego, musielibyśmy przyjąć możliwość zajęcia przez człowieka stanowiska *sub specie aeterni*. Różne języki w różny sposób determinują sposób postrzegania rzeczywistości przez różne grupy kulturowe. Co więcej,

(...) widzimy, słyszymy i w ogóle doświadczamy tak, jak doświadczamy, w dużej mierze dlatego, że zwyczaje językowe naszej społeczności preferują pewne wybory interpretacyjne<sup>58</sup>.

To bardzo mocna teza, która przyznaje jeszcze większą rolę językowi w procesach poznawczych. Wolno zakładać, że co prawda język kategoryzuje wyniki aktywności poznawczej człowieka, to jednak sam człowiek posługuje się wspólnymi (dla wszystkich ludzi) formami doświadczania świata. Sapir porusza tu bardzo ważny problem, który bardzo często podejmowany jest we współczesnych dyskusjach teoriopoznawczych, także na obszarze konstruktywizmu epistemologicznego i poznawczego: czy sposób percypowania świata przez człowieka za pomocą jego zmysłu wzroku można uznać za „obiektywny” (jako wspólny, uniwersalny), czy może również sama percepcja jest zdeterminowana przez środki językowe? Gdyby tak było, moglibyśmy uznać, że to, w jaki sposób człowiek widzi czy słyszy

<sup>57</sup> Tamże, s. 88.

<sup>58</sup> Tamże, s. 89.

przedmioty, jest zależne od tego, jakimi narzędziami językowymi/komunikacyjnymi dysponuje, i że sama percepcja również jest określana (i różnicowana) przez język (a niekoniecznie odwrotnie)<sup>59</sup>. Tak więc moglibyśmy zakładać wspólne doświadczenie świata o tyle tylko, o ile byłoby ono podbudowane wspólnym aparatem językowym funkcjonującym w danej społeczności. Twierdzenie takie w wyraźny sposób stałoby się silnym argumentem na rzecz hipotezy konstruktywizmu komunikacyjnego: język, akty komunikacji nie tylko opisują, relacjonują rzeczywistość tak, jak ją postrzegamy, ale postrzegamy rzeczywistość poprzez akty komunikacji i dokonując ich, jednocześnie konstruujemy rzeczywistość społeczną, w jakiej żyjemy.

Sapir i Whorf chcą nas (...) przekonać do tego, że lustra mogą posiadać różne formy, co wpływa na kształt samego odbicia, oraz o tym, że w przeciwieństwie do zwierząt my sami budujemy owe lustra, co daje nam możliwość wykroczenia poza to, co dane bezpośrednio<sup>60</sup>.

Oczywiście daje się zauważyć zestawienie „lustra” z „budowaniem” w odniesieniu do języka. Słowa Bytniewskiego oddają charakter hipotezy Sapira – amerykański językoznawca nie przywiązuje szczególnej wagi do problemu odzwierciedlania lub konstruowania rzeczywistości przez język. Jednak na bazie jego pism można postawić tezę, iż determinizm językowy jest jednak znacznie bliższy konstruktywizmowi niż koncepcji obrazowania przez język świata realnego. Powstaje pytanie: czy lub jak dalece determinowanie jest konstruowaniem? Wydaje się, że determinowanie np. świata przez język nie musi koniecznie być tożsame z konstruowaniem świata przez język, jednak to drugie twierdzenie może być konsekwencją pierwszego (choć, podkreślam, niekoniecznie odwrotnie). Innymi słowy, determinizm językowy nie pokrywa się z koniecznością z konstruktywizmem, ale konstruktywizm komunikacyjny zawiera w sobie tezę o zdeterminowaniu świata kulturowego przez język.

Z kolei teza relatywizmu językowego Whorfa często bywa słusznie uznawana za rozwinięcie zapatrywań Sapira na temat zdeterminowania świata kultury przez język. Nie musi to oznaczać, jakoby była również bardziej radykalna, jednakże wnosi ona wiele wątków – również filozoficznych – które, także w perspektywie konstruktywizmu komunikacyjnego, wymagają chwili uwagi.

Dokonujemy segmentacji natury tropami wyznaczonymi przez nasze języki ojczyste. Wyodrębniamy pewne kategorie i typy w świecie zjawisk nie dlatego, że każdemu obserwatorowi rzucają się one w oczy, wręcz przeciwnie – rzeczywistość jawi się nam

---

<sup>59</sup> Zob. wyżej o uwagach Leo Weisgerbera na temat tablic anatomicznych Vesaliusa w kontekście zagadnienia komunikacji językowej w stosunku do percepcji wzrokowej.

<sup>60</sup> Tamże, s. 89.

jako kalejdoskopowy strumień wrażeń, strukturę natomiast nadają jej nasze umysły – to jest przede wszystkim tkwiące w naszych umysłach systemy językowe. (...) Nikt nie potrafi opisać rzeczywistości całkowicie bezstronnie, wszystkich nas krępują pewne prawidła interpretacji nawet wówczas, gdy sądzimy, że jesteśmy wolni. Dochodzimy to do nowej zasady relatywizmu językowego i postrzegający nie utworzą sobie tego samego obrazu świata na podstawie samych faktów fizycznych, jeśli ich zapleczka językowe nie są podobne lub przynajmniej porównywalne<sup>61</sup>.

Jednym z ważniejszych fundamentów zasady relatywizmu językowego są obserwacje Whorfa dotyczące odmiennych obrazów świata konstruowanych poprzez tzw. standardowe języki europejskie (*Standard Average European*) oraz poprzez języki, jakimi posługują się np. Indianie Hopi. Whorf dochodzi do wniosku, że te dwa różne systemy językowe determinują dwa zasadniczo odmienne „światy”, w jakich żyją społeczności tymi językami się posługujące. Języki europejskie ujmują rzeczywistość przede wszystkim w kategoriach rzeczy, substancji, przestrzeni (chciałoby się rzec – kartezyjańskiej *res extensa*), podczas gdy język Hopi ujmuje rzeczywistość w kategoriach wydarzenia, zdarzania się, procesu. Nie wchodząc głębiej w szczegóły ustaleń empirycznych poczynionych przez Whorfa, warto postawić pytanie: czy, a jeśli tak, to w jaki sposób, można mówić o ewentualnym postulacie jakiegoś „świata obiektywnego” kryjącego się poza oboma tymi (jak również innymi możliwymi) rodzajami języków. Czy możliwe jest założenie, iż faktycznie SAE oraz języki indiańskie na różne sposoby kategoryzują jednak jeden i ten sam świat?

Cóż, takie założenie wymaga szerszego omówienia, które będzie miało miejsce w kolejnych częściach i rozdziałach niniejszej pracy. Zauważmy jednak już teraz, że samo owo założenie, sam postulat takiego „świata obiektywnego” różnie przez różne języki ujmowanego i kategoryzowanego (kształtowanego), jest przecież również formułowane w jakimś języku. A skoro tak, to – jeśli nie chcemy popaść w sprzeczność – należałoby uznać, że również takie założenie stanowi po prostu jedną z wielu możliwych, faktycznie równowartościowych prób ujęcia rzeczywistości. Trudno byłoby jednak tym samym uznać, że postulat ów sam jest w jakiś sposób „bardziej prawdziwy”, bardziej adekwatny od innych postulatów. Można przyjąć, że z punktu widzenia typowego przedstawiciela kultury europejskiej formułowane przezeń opisy rzeczywistości będą bardzo często (choć oczywiście nie za każdym razem) cechować się m.in. myśleniem dualistycznym, substancjalizmem, myśleniem czasowym jako historycznym (linearność) itp. W tym przypadku warto odwołać się do ustaleń z obszaru religioznawstwa, jakich dokonał np. Mircea Eliade. Wydaje się również, że stosunkowo łatwo będzie na gruncie jakiegoś języka europejskiego zgłaszać postulat istnienia takiego rodzaju

<sup>61</sup> B.L. Whorf, *Nauka a językoznawstwo*, w: tegoż, *Język, myśl i rzeczywistość*, tłum. T. Hołówka, Warszawa 2002, s. 285.



rzeczywistości, która pozostaje samoistna, niezależna od form językowych, które starają się ją ująć i opisać.

Tymczasem – by sięgnąć do znanych przykładów z pism Eliadego<sup>62</sup>, wiele kultur postrzega (lub postrzegało) np. czas nie w sposób linearny, ale cykliczny, swoiście „kolisty” (co *notabene*, nam, Europejczykom, trudno sobie nawet wyobrazić, ponieważ nasz język sugeruje nam inne, linearne postrzeganie czasu, implikując silnie historyczne postrzeganie rzeczywistości). Alternatywą pozostaje uznanie – na sposób Platoński – że te różne, a niekiedy bardzo różne opisy odnoszą się mimo wszystko do jakiegoś jednego, „wspólnego” znaczenia. Musiałoby to oznaczać, że taki „obiektywny” czas albo cechowałby się zarazem i linearnym, i kolistym przebiegiem, albo jeszcze jakimś innym. Rozwiązanie takie niebezpiecznie zbliża się do stylistyki wniosków, do jakich dochodzili średniowieczni teologowie scholastyczni. Rozwiązaniem jest przyjęcie relatywizmu w silnej postaci, który odrzuca istnienie np. jednego „obiektywnego” czasu opisywanego w różnych formach językowych jako kolisty czy jako linearny, a uznanie, iż pojęcie czasu jest odmienne dla poszczególnych kultur i zrelatywizowane przez środki komunikacji językowej, a tym samym istnieje tyle rodzajów czasu, o ilu się mówi w sposób rozpowszechniony w danym kręgu kulturowym.

„Czy pojęcia „czasu”, „przestrzeni”, „materii” dane są w doświadczeniu wszystkim ludziom w formie zasadniczo tej samej, czy też uwarunkowane są strukturą poszczególnych języków?” – pyta Whorf w eseju pt. *Związek między nawykami myślenia i zachowaniem a językiem*, komentując interesujący nas problem na podstawie podobnych przykładów. „Czas, przestrzeń i materia Newtona nie są intuicjami, lecz założeniami kultury i języka. Stąd właśnie zaczerpnął je Newton”<sup>63</sup> – pada odpowiedź.

Wynika z tego, że relatywizm Whorfa zawiera elementy antyrealizmu, aczkolwiek nie są one nigdzie wprost wyrażone i ujmowane jako przynależne do szeroko pojętego antyrealizmu. Whorf idzie jednak bardzo daleko w przypisywaniu językowi wpływu zarówno na kształt zachowań społecznych, jak i na formowanie światopoglądu. Na podstawie gromadzonych obserwacji dochodzi do wniosku, że światopoglądy, a w gruncie rzeczy same światy opisywane przez SAE oraz opisywane przez różne inne języki etniczne, różnią się do tego stopnia, że wpływ języków, jakimi posługują się członkowie tych rozmaitych wspólnot społeczno-kulturowych, jest znacznie głębszy i silniejszy, niż można było wcześniej przypuszczać (czyli silniejszy, niż przypuszczał np. Humboldt czy Sapir). Ten ostatni, dość ostrożnie, uznawał bowiem jeszcze, że człowiek nie bytuje *wyłącznie* w świecie obiektywnym, ale że język w znacznym stopniu determinuje ludzkie zachowania i refleksję. Whorf pisze już raczej o swego rodzaju „skrępowa-

<sup>62</sup> Patrz np. M. Eliade, *Mit wiecznego powrotu*, tłum. K. Kocjan, Warszawa 1998.

<sup>63</sup> B.L. Whorf, *Związek między nawykami myślenia i zachowaniem a językiem*, w: tegoż, *Język, myśl...*, s. 206.



niu” człowieka przez język. Wyróżnia trzy podstawowe elementy języka. Są to: gramatyka, słownictwo oraz tzw. „wewnętrzna logika języka”, określana również jako „szablony mówienia”. W tym ostatnim punkcie ujawniają się interesujące zbieżności z Humboldtowską koncepcją „wewnętrznej formy języka”. Whorf pisze o wewnętrznej logice języka, uznając, iż są to

(...) owe automatyczne, nieświadomione wzorce [językowe], które nie są identyczne dla wszystkich ludzi, lecz specyficzne dla każdego języka; tworzą jego stronę formalną, czyli gramatykę – termin ten obejmuje znacznie więcej niż gramatyka, której uczyliśmy się w szkole<sup>64</sup>.

Dany system gramatyczny, właściwy tylko dla konkretnego języka, w specyficzny sposób klasyfikuje, kategoryzuje, porządkuje doświadczenie, określając tym samym dany światopogląd.

Podstawowa trudność, z jaką spotykamy się, analizując determinizm i relatywizm językowy z perspektywy komunikacyjnego konstruktywizmu, wynika z tego, że zarówno Sapir, jak i Whorf wyraźnie mają na uwadze język taki, jakim określiliśmy go w podrozdziale 1.2. – a więc, trzeba przyznać, taki, którym akurat nie zajmujemy się zbyt intensywnie. Pojmują oni język wciąż jako strukturę zbliżoną do de Saussure’owskiego *langue*, podczas gdy przedmiotem zainteresowań naszych jest raczej mowa, konkretne przypadki aktów komunikowania się – w których właśnie upatrujemy czynnika konstruującego społeczno-kulturowy świat. Niewątpliwie Sapir czy Whorf nie posługują się pojęciem komunikacji – w przeciwieństwie do jednego z najważniejszych kontynuatorów amerykańskiej tradycji antropologicznej i socjologicznej, jakim jest George H. Mead. Chciałoby się uznać, że Meadowskie zapatrywania na ścisły związek kultury z komunikacją, zaopatrzone w charakterystyczne dla Sapira i Whorfa stanowiska relatywizmu i determinizmu językowego, zbliżają nas bardziej do komunikacyjnego konstruktywizmu aniżeli hipoteza Sapira-Whorfa potraktowana odrębnie.

## 8. Podsumowanie części pierwszej

Jak do tej pory zaprezentowano wstępne założenia i rozstrzygnięcia co do podstaw metodologicznych, merytorycznych i terminologicznych w odniesieniu do analizowanego stanowiska komunikacyjnego konstruktywizmu. Przyglądaliśmy się również wybranym koncepcjom filozoficznym korespondującym z tymże stanowiskiem, szukając jego genezy i śledząc jego przekształcenia. Dokonany prze-

<sup>64</sup> B.L. Whorf, *Językoznawstwo jako nauka ścisła*, w: tegoż, *Język, myśl...*, s. 296.

gląd wybranych poglądów kilku ważnych szkół i postaci filozofii XIX i XX wieku pozwala na wyciągnięcie następujących wniosków:

1. Konstrukttywizm w takiej postaci teoretycznej, jaka stanowi przedmiot niniejszej pracy, pojawił się w humanistyce stosunkowo późno, aczkolwiek jego korzenie sięgają głęboko, aż do Kantowskiej *Krytyki czystego rozumu*. Wśród wielkich przedstawicieli filozofii współczesnej da się wskazać kilku, którzy co prawda nie określali samych siebie mianem konstruktystów, jednak analiza reprezentowanych przez nich stanowisk wykazuje, iż w mniejszym lub większym stopniu przyczynili się do sformułowania stanowiska konstruktystycznego w takiej postaci, jaka została przyjęta na użytek dalszych wywodów.
2. Konstrukttywizm (społeczny, zorientowany poznawczo, a także komunikacyjny) można pod względem merytorycznym i w odniesieniu do ogólnych możliwych konsekwencji filozoficznych tego stanowiska zlokalizować w przestrzeni sporów filozoficznych (naturalizmu z antynaturalizmem, realizmu z antyrealizmem) po stronie (lub przynajmniej w pobliżu) odpowiednio: antynaturalizmu i antyrealizmu. Innymi współczesnymi koncepcjami filozoficznymi, pokrewnymi rozpatrywanej tu wersji konstrukttywizmu, są również konwencjonalizm (np. radykalny konwencjonalizm Ajdukiewicza), kulturalizm (np. Znanickiego), relatywizm kulturowy i determinizm językowy, neohumboldtyzm.
3. Wśród kilku możliwych źródeł inspiracji dla komunikacyjnego konstrukttywizmu wybieram inspirację współczesną filozofią niemiecką, w szczególności neokantyzmem, filozofią form symbolicznych, hermeneutyką (czy raczej – wybranymi aspektami tych nurtów). Ustalenie inspiracji i genezy konstrukttywizmu jest bardzo ważne, gdyż determinuje wszelkie dalsze rozstrzygnięcia (wnioski byłyby radykalnie odmienne, gdyby przyjąć za np. Fleischerem, że konstrukttywizm wyrasta z neurofizjologii). Rozpatrując zagadnienia związane z językiem, mową i komunikacją, będę traktować te pojęcia przede wszystkim w interpretacji znamiennej dla neokantowskiego i hermeneutycznego nurtu współczesnej filozofii, podczas gdy tradycja analityczna towarzyszyć będzie dalszym rozważaniom stosunkowo rzadziej.
4. W odniesieniu do kilku przypominanych i krótko zarysowanych stanowisk filozoficznych należy podkreślić, iż parokrotnie będę się powoływać na ich treści w sposób świadomie wybiórczy, a nawet instrumentalny. Przykładem jest hipoteza determinizmu i relatywizmu językowego Sapira i Whorfa – która pod wieloma względami może być traktowana jako co najmniej inspirująca albo nawet zasadniczo zgodna (co do ogólnych założeń) z komunikacyjnym konstrukttywizmem – jednak pod wieloma innymi, a bardzo istotnymi względami występują znaczące różnice między tymi stanowiskami. Świadom tych różnic mimo wszystko włączam hipo-

tezę Sapira-Whorfa oraz koncepcję językowego obrazu świata w obszar pierwszej, niejako wstępnej i przygotowującej grunt pod dalsze wywody, części tej pracy. Omówione wyżej stanowiska nie powinny być zatem, co wydaje się warte powtórzenia i przypomnienia, traktowane zbiorczo jako *expressis verbis* argumenty na rzecz konstruktywizmu komunikacyjnego albo jako rodzaj katalogu stanowisk zbieżnych z tym ostatnim. Oczywiście wśród nich znajdują się i takie, ale ponadto również i inne, które trzeba uznać za warte przypomnienia jako elementy kontekstu, w którym komunikacyjny konstruktywizm będzie dalej rozpatrywany.

5. Na koniec warto podkreślić raz jeszcze, iż zainteresowanie moje skupia się na *humanistycznych* aspektach konstruktywizmu, tak więc przy pełnej świadomości istnienia i wagi innych, np. przyrodoznawczych lub matematycznych jego aspektów, będę od tych ostatnich abstrahować, zawężając i ograniczając obszar prowadzonych rozważań do humanistycznych (filozoficznych) rozważań nad relacją konstruktywizmu do teorii komunikacji.

# **CZĘŚĆ DRUGA**

Konstruktywizm  
komunikacyjny



## Rozdział I

# Człowiek w kulturze

### 1. Kultura a komunikacja

Od czasu sporu naturalistów z antynaturalistami o status nauk społecznych przyjmuje się w tych ostatnich, że człowiek żyje w „ludzkim” świecie, nieredukowalnym do świata natury, a jako istota społeczna – w świecie społecznym. W ramach perspektywy konstruktywistycznej jako stanowiska filozoficznego twierdzi się, że człowiek konstruuje wiedzę o tym świecie, a w radykalniejszej wersji – że konstruuje sam ów „ludzki” świat. Mówiąc o konstruowaniu świata, mam więc na myśli przede wszystkim (albo zgoła jedynie) świat społeczny (rzeczywistość społeczną), a mówiąc ściślej – świat kulturowy. Zakładam równocześnie, że człowiek jest zasadniczo „ograniczony” do tej właśnie rzeczywistości w tym sensie, że inne rodzaje świata (np. postulowany obiektywny świat fizyczny) należą do całości kształtu konstruktów wchodzących w skład rzeczywistości społeczno-kulturowej.

Przejdę teraz do próby określenia pojęcia kultury, a w konsekwencji do naszkicowania interpretacji tego konkretnego, ludzkiego świata, jaki w myśl komunikacyjnego konstruktywizmu jest przez człowieka budowany. Określenie takie, jak się przekonamy nieco później, jest również bardzo ważne z perspektywy szczególnej interpretacji pojęcia komunikacji, czyli komunikacji jako środka służącego właśnie konstruowaniu rzeczywistości społecznej. Konsekwencje te, mówiąc krótko, sprowadzają się do przyjęcia takiego rozumienia komunikacji, w którym jawić się ona będzie jako własność znów zasadniczo ludzka (w gruncie rzeczy – społeczna), a która nie sprowadza się tylko do wymiany informacji o świecie. Do

owych konsekwencji dla teorii komunikacji przejdę jednak w drugim rozdziale tej części pracy – teraz koncentrując się na pojęciu kultury i świata społeczno-kulturowego, które będzie w znacznym stopniu determinować dalsze rozumienie komunikacji.

Perspektywa konstruktywistyczna, jaka podlega analizie w tej pracy, wśród wielu znanych prób zdefiniowania czy przynajmniej jakiegoś teoretycznego uogólnienia kultury, odwołuje się do tradycji kulturalizmu zapoczątkowanej w polskiej humanistyce przez Floriana Znanieckiego oraz do społeczno-regulacyjnej teorii kultury Jerzego Kmity, wypracowanej w ramach Szkoły Poznańskiej.

Nie bez znaczenia jest tu również wpływ Maxa Webera na kształt współczesnej humanistyki i teorii kultury. W pracy tej nie tylko nawiązuję do Weberowskiego pojęcia działania racjonalnego, ale również przyjmuję wykładnię kultury tego myśliciela:

Pojęcie kultury jest pojęciem implikującym odniesienie do wartości. Rzeczywistość empiryczna jest dla nas „kulturą” dlatego i tylko o tyle, o ile ujmujemy ją w odniesieniu do idei wartości; obejmuje ona te i tylko te części składowe rzeczywistości, które stają się dla nas znaczące dzięki temu odniesieniu<sup>1</sup>.

Biorąc pod uwagę, że poglądy Znanieckiego i Kmity (przy wszystkich różnicach między nimi) są dobrze znane, poprzestanę na krótkim ich przypomnieniu i na wskazaniu tylko tych aspektów ich stanowisk, które będą miały szczególne znaczenie dla omawianych dalej kwestii. Przywołując poglądy Znanieckiego, mam na uwadze tylko ich ogólny charakter i szeroki kontekst, w jakim osadzony jest konstruktywizm. Interesujący jest zwłaszcza charakter sporu, jaki toczył Znaniecki z naturalizmem, a więc jego propozycja kulturalizmu jako alternatywy wobec opozycji realizm-idealizm, oraz koncepcja „współczynnika humanistycznego”. Można powiedzieć, że sam komunikacyjny konstruktywizm jest specyficzną formą realizacji postulatów maksymalnej radykalizacji znaczenia współczynnika humanistycznego.

Badacz kultury w przeciwieństwie do uczonego – przyrodnika (...) ujmuje (...) każdy badany przez siebie fakt empiryczny z tym, co nazwalibyśmy współczynnikiem humanistycznym, tj. tak, jak fakt ten jawi się tym jednostkom ludzkim, które go doświadczają i używają<sup>2</sup>,

jak to ujmował Znaniecki. Jerzy Szacki wyróżnił „epistemologiczną” i „ontologiczną” wykładnię koncepcji współczynnika humanistycznego, z czego za reprezentatywną

<sup>1</sup> M. Weber, *Obiektywność poznania w naukach społecznych*, w: *Problemy socjologii wiedzy*, Warszawa 1985.

<sup>2</sup> F. Znaniecki, *Nauki o kulturze. Narodziny i rozwój*, tłum. J. Szacki, Warszawa 1971, s. 228.



dla epistemologicznej można uznać powyżej cytowaną wypowiedź. Jeśli zaś chodzi o wykładnię „ontologiczną”, to pisze Znaniecki:

Mówiąc ogólnie, w wypadku każdego systemu kulturowego badacz stwierdza, że system taki istnieje dla pewnych świadomych i czynnych podmiotów historycznych, tj. w sferze doświadczenia i działalności jakiegoś określonego ludu, jednostek i zbiorowości, żyjących w pewnej części ludzkiego świata w pewnym okresie historycznym. W rezultacie, dla uczonego ten system kulturowy jest realnie i obiektywnie taki, jakim był (lub jest) dany tym samym podmiotom historycznym wówczas, gdy był (lub jest) przedmiotem ich doświadczenia i działania. Krótko mówiąc, dane badawcze kultury są zawsze „czyjeś”, nigdy „niczyje”<sup>3</sup>.

Można przyjąć takie spojrzenie na współczynnik humanistyczny, w którym będzie on dotyczył całokształtu ludzkiej aktywności kulturowej, co w konsekwencji miałyby oznaczać, że obejmuje ona wszystko to, co człowiekowi dane, wszystko, w czym przejawia się działalność człowieka, zarówno teoretyczna, jak i praktyczna.

Jeśli wywołujemy natomiast pojęcie kultury, to od ustaleń Znanieckiego warto przejść od razu do społeczno-regulacyjnej teorii kultury, której główne założenia przypominam tylko w największym skrócie, koncentrując się na szczególnych jej implikacjach. Autor *Kultury i poznania* pisze o kulturze jak następuje:

Kulturą danej społeczności nazywam układ szeregu powiązanych ze sobą różnorodnych kompleksów przekonań respektowanych (raczej milcząco niż świadomie akceptowanych) powszechnie w owej społeczności i dających się wyrazić za pośrednictwem zdań normatywnych oraz zdań dyrektywnych; przekonania te zwać będę dalej, dla skrótów, na ogół normami oraz dyrektywami kulturowymi. (...) Powyższe uwagi uwidoczniają w każdym razie, iż znaczny obszar działań jednostek respektujących określoną kulturę, partycypujących w niej, jest przez nią uregulowany w skali społecznej. Dodać jeszcze należy, że odpowiednie kompleksy normatywno-dyrektywne danej kultury, odpowiednio jej dziedziny zatem (...) różnie przedstawiają się w ramach różnych kultur<sup>4</sup>.

I jeszcze, w *Społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury*:

Tak czy owak wyodrębniwszy w trybie funkcjonalnym odnośną społeczność, możemy określić następnie kulturę jako: zbiór przekonań normatywno-dyrektywnych, które (1) powszechnie respektowane są w danej społeczności, (2) tworzą uwarunkowania

---

<sup>3</sup> Cyt. za: J. Szacki, *Znaniecki*, Warszawa 1986, s. 91.

<sup>4</sup> J. Kmita, *Jak słowa łączą się ze światem*, Poznań 1998, s. 82-83.

subiektywno-racjonalne działań funkcjonalnych względem ustalonego stanu globalnego owej społeczności potraktowanej jako kontekst strukturalny tych działań<sup>5</sup>.

Osadzenie przez Kmitę języka w obszarze symbolicznej kultury wartości uchwytnych praktycznie pozwala traktować go właśnie jako rodzaj „kodeksu” postępowania – czyli w tym wypadku działania komunikacyjnego.

Przyjmuję bowiem, w nawiązaniu do Kmity oraz Warda Goodenougha, że kultura wpływa na sposób postrzegania (również myślenia) o świecie obiektywnym i zarazem kształtuje sam ów świat obiektywny. Kultura nie jest przekazywana (dziedziczona) z pokolenia na pokolenie w sposób biologiczny, a uczestniczenie w niej nie jest uwarunkowaniem naturalnym, ale społecznym – każdy uczestnik kultury musi się do niej najpierw „wdrożyć” (musi ulec procesom socjalizacji). Z czego wyprowadza się, już w konstruktywistycznym duchu, wniosek, iż ludzkie bycie w świecie jest byciem „na sposób” kulturowy, uwarunkowanym, zdeteminowanym, zrelatywizowanym kulturowo (a w dalszej konsekwencji – komunikacyjnie). Nie jest wobec tego możliwe spojrzenie na świat jako na zbiór „czystych”, niczym niezapośredniczonych faktów. Mamy tu do czynienia ze stanowiskiem dość szeroko, jak się wydaje, rozpowszechnionym we współczesnej humanistyce – stanowiskiem inspirowanym pierwotnie przez Kanta, a poszerzonym i uzupełnionym o to wszystko, co sam Kant w swoim myśleniu z różnych względów pomijał. Bycie w świecie jako ujmowanie świata w jakiś określony sposób okazuje się zawsze, jak to określa Hans Lenk, interpretowaniem świata:

Bez naszych ludzkich kategoryzacji poprzez interpretowanie obejść się po prostu nie możemy; dysponujemy bowiem jedynie naszymi ludzkimi możliwościami interpretowania, poznawania i pojmowania świata i działania w nim. Innymi słowy wszystko, co jako poznające i działające istoty możemy ujmować i przedstawiać, zależy od interpretacji. Człowiek jest w sposób konieczny istotą interpretującą; jest istotą, która w swoim myśleniu, poznawaniu, działaniu, tworzeniu struktur i konstytuowaniu, zwłaszcza zaś w ocenianiu, skazana jest na posługiwanie się wykładniami czy interpretacjami<sup>6</sup>.

Przy czym Lenka „interpretowanie” utożsamiam tutaj z konstruowaniem. Nie zmienia to jednak istotnej części jego poglądu – on sam zresztą swój interpretacjonizm łączy z konstruktywizmem. Postrzeganie świata rozumiane zawsze jako świata interpretowanie/konstruowanie oznacza, że to właśnie z perspektywy kultury (i tylko z takiej, bo to jedyna, jaką człowiek przyjąć może, o ile uwzględnić „współczynnik humanistyczny”), rozstrzyga, co jest rzeczywiste, a co nie, czemu przypisuje się realność, a czemu nie:

---

<sup>5</sup> G. Banaszak, J. Kmita, *Spoleczno-regulacyjna koncepcja kultury*, Warszawa 1994, s. 43.

<sup>6</sup> H. Lenk, *Filozofia pragmatycznego...*, s. 29.

Całokształt kultury, czyniący z danej zbiorowości wspólnotę, wyznacza ujmowanie świata przeżywanego w owej zbiorowości jako bytu realnego czy rzeczywistego. Realizowanie wartości akceptowanych (bądź respektowanych) w danej grupie ludzkiej oraz przyjętych sposobów ich osiągania podtrzymuje i pielęgnuje albo odpowiednio wyobrażenie świata, albo odpowiednie pojmowanie (pojęcie) świata (...) Podejmując działania uregulowane kulturowo, tworzymy również, nie tylko podtrzymujemy, istnienie realnego świata<sup>7</sup>,

pisze Anna Pałubicka.

Na gruncie kulturalizmu i społeczno-regulacyjnej teorii kultury można wyróżnić między innymi trzy kategorie: ludzkie zachowania, ludzkie działania oraz praktykę społeczną. Wszystkie one mają również zastosowanie w kontekście komunikacji społecznej (jako określenia: działania komunikacyjne i praktyka komunikacyjna). Trzeba zaznaczyć, że w ramach kulturalizmu pojęcie „działania” (działalności człowieka) zasadniczo różni się od „zachowania”, jeśli uwzględnić odróżnienie dokonane przez Maxa Webera – idąc jego tropem, nie ma potrzeby mówienia tylko o „zachowaniach komunikacyjnych”, ale o „działaniach komunikacyjnych” (czego przestrzegam w dalszych fragmentach tej pracy). O ile bowiem zachowania ludzkie mają charakter bezrefleksyjny i odbywają się niejako „mechanicznie” (odruchowo, instynktownie, bez udziału subiektywnej świadomości) i dotyczą głównie sfery biologicznej, o tyle działania ludzkie mają podłoże kulturowe i to do nich „przywiązane” są sensy subiektywne; to one są modyfikowane pod wpływem celów i sensów jako motywów działań<sup>8</sup>. Weber określa – mówiąc skrótowo – człowieka działającego racjonalnie jako takiego, który działa skutecznie (ten jest więc racjonalny, kto skutecznie działa). Tym samym Weberowskie określenie racjonalności i działania przekładać się może na problematykę komunikacyjną – komunikowanie jest racjonalne w takim sensie, że jest działaniem skutecznym, tj. do procesu komunikowania przystępujemy z założeniem realizacji praktycznych celów, jakie sobie stawiamy. Mówiąc dalej o działaniach komunikacyjnych i o racjonalności działań komunikacyjnych, odwoływać się będę do wykładni Webera i Kmity, a nie np. do ustaleń Jürgena Habermasa i proponowanego przezeń pojęcia „działania komunikacyjnego”.

W kontekście komunikacji zastosowanie znajduje również określenie „praktyka komunikacyjna”, przy czym pojęcie praktyki również będzie wykorzystywane w nawiązaniu do społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury, z zachowaniem rozróżnienia pomiędzy praktyką indywidualną a praktyką społeczną; za A. Pałubicką:

---

<sup>7</sup> A. Pałubicka, *Myślenie w perspektywie poręczności...*, s. 10.

<sup>8</sup> Na ten temat patrz np. S. Anderski, *Maxa Webera olśnienia i pomyłki*, Warszawa 1992; M. Kuniński, *Myślenie modelowe w socjologii Maxa Webera*, Wrocław 1980.

Po pierwsze, czym innym jest (...) praktyka indywidualna subiektywnie motywowana bezpośrednio przez świadomość indywidualną, nawet wówczas, gdy ta ostatnia reprezentuje sobą w stopniu maksymalnym stan świadomości społecznej, czym innym zaś jest praktyka społeczna oraz odpowiadająca jej świadomość społeczna<sup>9</sup>.

A dokładniej:

Proces ciągłego, nieprzerwanego przekształcania się subiektywnych struktur humanistycznych w struktury obiektywne nazywać będę praktyką społeczną – w przypadku realizowania subiektywnych, społecznych struktur humanistycznych; praktyką indywidualną natomiast – przekształcanie subiektywnych, indywidualnych struktur humanistycznych w odpowiednie struktury obiektywne<sup>10</sup>.

Z kolei Kmita łączy pojęcia praktyki indywidualnej i praktyki społecznej z, odpowiednio, uwarunkowaniem subiektywno-racjonalnym oraz uwarunkowaniem w trybie funkcjonalnym:

Otóż rzeczzone wyżej działania byłyby uwarunkowane w trybie subiektywno-racjonalnym w sensie następującym. (1) Każde z nich zorientowane jest na realizację określonej wartości; (2) każde z nich wyselekcjonowuje wiedza o tym, jak odnośna wartość może być realizowana, tzn. wiedza, wedle której wystarcza lub/i należy podjąć stosowne zadanie, aby zapewniona została realizacja wartości, o której była mowa<sup>11</sup>.

Natomiast o przypadku praktyki społecznej uwarunkowanej funkcjonalnie mówi Kmita następująco:

Podczas gdy ukierunkowanie subiektywno-racjonalne działania ludzkiego tworzą przekonania podmiotu tego działania, wyznaczające wartość orientującą owo działanie, a także określające wybór tego właśnie, a nie innego działania, jego uwarunkowanie funkcjonalne wyselekcjonowane jest przez odpowiedni stan utrzymywany stale przez pewien towarzyszący mu kontekst strukturalny. Wykonawca działania nic o owym kontekście nie musi wiedzieć. Nie musi wiedzieć nic ani o jego stale utrzymywanym stanie, (...) ani o przyczynach utrzymujących ów stan<sup>12</sup>.

W ten sposób jednostka, w ramach określonej praktyki społecznej, osiąga swoje własne cele (wymiar indywidualny praktyki), a przy tym wychodzi naprze-

<sup>9</sup> A. Palubicka, *Orientacje epistemologiczne a rozwój nauki*, Warszawa-Poznań 1977, s. 10.

<sup>10</sup> Tamże, s. 16.

<sup>11</sup> G. Banaszak, J. Kmita, *Spoleczno-regulacyjna...*, s. 23.

<sup>12</sup> Tamże, s. 23.

ciw zapotrzebowaniu społecznemu, w odpowiedzi na które owa praktyka zaistniała (wymiar społeczny praktyki). Przekładając powyższe ustalenia na płaszczyznę problematyki komunikacyjnej w kontekście konstruktywistycznym, powiemy, że komunikacja jest działaniem racjonalnym (a nie zachowaniem) i jako praktyka rozgrywa się zarówno w wymiarze indywidualnym (kiedy jednostka mówi), jak i społecznym (nie istnieje bowiem język prywatny, zgodnie z argumentacją Wittgensteina i Gadamera).

Kiedy Kmita pisze o kontekście strukturalnym, stale towarzyszącym praktyce uwarunkowanej w trybie funkcjonalnym, z którego to kontekstu podmiot działania (komunikacyjnego) nie musi zdawać sobie sprawy, a mimo to działać skutecznie – można przez ów strukturalny kontekst pojmować właśnie język (w odróżnieniu od mowy). Język jest zbiorem tych reguł, które określają praktykę komunikacyjną, przy czym mówiący nie musi posiadać wiedzy o tej strukturze (np. dziecko mówi, komunikuje się, zanim jeszcze pozna od strony teoretycznej wszystkie reguły gramatyczne), aby skutecznie, czyli za Weberem – racjonalnie się komunikować.

Ustalenie to jest ważne dla przyjmowanego przeze mnie<sup>13</sup> niżej rozróżnienia między opisem fizycznym a opisem narzędziowym: posługiwanie się narzędziem (w tym przede wszystkim: środkiem komunikacyjnym jako narzędziem) nie wymaga szczegółowej wiedzy pojęciowej o tym narzędziu (nie muszę znać zasady funkcjonowania kalkulatora, by sprawnie się nim posługiwać; podobnie rzecz ma się z symbolicznymi formami narzędziowej komunikacji). To nie znaczy, że można komunikować się *bez* języka (jak chciałby Donald Davidson) – ale społeczna praktyka komunikowania nie wymaga, aby każdy uczestnik komunikacji był językoznawcą.

Wymiar subiektywno-racjonalny (indywidualny) komunikacji zasadza się na jej racjonalności: podmiot przystępujący do procesu komunikowania przystępuje zarazem do realizowania określonej wartości, musi również posiadać wiedzę o tym, jakiego rodzaju działanie (komunikacyjne) powinno zostać podjęte, aby założona wartość została zrealizowana. Można powiedzieć, że jest to warunek intencjonalności niezbędny dla wyodrębnienia z całości działań ludzkich działania komunikacyjnego (tzn. nadawca musi przyjmować postawę intencjonalną). Tym samym powracamy do Weberowskiego rozumienia racjonalności jako skutecznego działania – i w tym sensie komunikacja jest działaniem racjonalnym. I wreszcie – powyższe ustalenia pozwalają na wprowadzenie do rozważań elementu konstruktywistycznego. Jeśli przyjąć, że praktyka społeczna polega na przekształcaniu subiektywnych struktur humanistycznych (przez które, za Pałubicką, rozumiem uporządkowane systemy wartości, generujące odpowiednie cele do osiągnięcia), wówczas możemy uznać, że proces komunikacji jest przekształcaniem indywidualnej, racjonalnej treści działania jednostki, polegającym na ich

---

<sup>13</sup> Również za Anną Pałubicką.

*inter*-subiektywizacji za pośrednictwem symbolicznych (konwencjonalnych) narzędzi komunikacyjnych.

W gruncie rzeczy da się w tym stwierdzeniu rozpoznać echo stanowiska Humboldta, zgodnie z którym język służy obiektywizowaniu (eksternalizacji) myśli. Treść indywidualnego doświadczenia staje się obiektywna (intersubiektywna), kiedy jego podmiot komunikuje ją w odniesieniu do płaszczyzny społecznej, w której jest stale zanurzony. Na tym, z grubsza rzecz ujmując, polega konstruowanie świata społecznego: jego poszczególne elementy (przedmioty, stany rzeczy, wydarzenia, procesy itd.) zyskują status istniejących kulturowo-obiektywnie, kiedy stają się przedmiotem procesu komunikowania, a więc kiedy są przekształcane z postaci subiektywnej w obiektywną (jako *inter*-subiektywną), a mówiąc ściślej – intersubiektywnie komunikowalną. Innymi słowy, intersubiektywna komunikowalność treści doświadczenia jest istotnym warunkiem zaistnienia (skonstruowania) przedmiotu tego doświadczenia w rzeczywistości społeczno-kulturowej (w obszarze tzw. kultury symbolicznej, w którym realizowane są działania komunikacyjne).

W odniesieniu do konstruowanego świata zakładałem już wyżej, że jest on na gruncie referowanego tu stanowiska światem społeczno-kulturowym. Wolno też powiedzieć, że jest on konstruowany przez *wspólnotę komunikacyjno-kulturową*. Te dwa określenia wymagają kilku słów komentarza, ponieważ mogą budzić pewne zastrzeżenia ze względu na trafność (lub nietrafność) wyborów terminologicznych. Należy tym samym wyraźnie podkreślić, że są to określenia traktowane tutaj dość umownie i nie implikują żadnych poważniejszych założeń – mają czysto instrumentalny charakter, wymagają jednak tym bardziej przynajmniej krótkiego komentarza.

W perspektywie kulturalizmu (i stanowisk z nim spokrewnionych) zakłada się nierozzerwalny związek między kulturą, społeczeństwem a komunikacją (w Meadowskim sensie tego związku). Zdaniem Bruno Olliviera,

Jeśli więc oba pojęcia, kultury i komunikacji, odsyłają w dużej mierze do tych samych zjawisk, to najczęściej stosowane ujęcie kultury polega na badaniu środków komunikacyjnych możliwych w danej kulturze oraz środków rzeczywiście używanych, co ma umożliwić ujęcie kultury oparte na komunikacji. Nauki o komunikacji stają się odtąd miejscem, z którego można badać kulturę, niezależnie od tego, czy jest to kultura techniczna, kultura przedsiębiorstwa, kultura narodowa lub religijna, czy też kultura danej grupy społecznej<sup>14</sup>.

Spółczesność, jako forma organizacji ludzi, jest nieusuwalnym podłożem, na którym rozwija się kultura, zarazem nie ma też czegoś takiego, jak społeczeństwo bez kultury. Świat ludzki jest światem społecznym – tj. myślanym, postrzeganym,

<sup>14</sup> B. Ollivier, *Nauki o komunikacji*, tłum. I. Piechnik, Warszawa 2010, s. 285.

eksplorowanym, zamieszkiwanym, przekształcanym z perspektywy zorganizowanych grup ludzi. Tym samym nie jest możliwe spojrzenie na świat „spoza” struktur społecznych – a tym samym i kulturowych. Jednostka w swoim doświadczaniu świata (współ)dzieli to doświadczenie z innymi, toteż świat jest zawsze światem wspólnym, współ-doświadczanym, współ-zamieszkiwanym. Właśnie z tego względu zdecydowałem się na używanie określenia „świat społeczno-kulturowy” (względnie „rzeczywistość społeczno-kulturowa”). Być może pojęcie to dałoby się uzasadnić równie dobrze, gdyby zachować tylko jeden z tych dwóch przymiotników, zależy mi jednak na uwypukleniu wspólnotowego – i w tym sensie społecznego – charakteru konstruowania świata. O ile konstruktywizm ma być stanowiskiem możliwym do utrzymania, konieczne jest wykluczenie możliwości konstruowania ludzkiej rzeczywistości przez jednostkę na „jej własny użytek” (czyli „prywatnie”), stąd zabieg polegający na uwypukleniu tego wspólnotowego<sup>15</sup>, społecznego aspektu. Przyjmuję zarazem, że dopiero kultura ze zbiorowości czyni wspólnotę<sup>16</sup>. Można mówić zarówno o „wspólnocie kulturowej”, jak i o „wspólnocie komunikacyjnej”, jako że każda wspólnota komunikuje się w określony sposób (wedle przyjętych i akceptowanych powszechnie zasad).

Wspólnotę komunikacyjną można określić jako zbiorowość ludzką, którą konstytuują przede wszystkim specyficzne reguły posługiwania się narzędziami symbolicznymi celem porozumiewania się i uzgadniania (współ-konstruowania) wspólnego świata (jego wyobrażenia lub pojęcia). Można mówić o wielu różnych rodzajach wspólnot komunikacyjnych – mogą to być wspólnoty określane z perspektywy języków etnicznych (np. polska wspólnota komunikacyjna jako wspólnota, której wspólne doświadczenie świata konstruowane jest za pośrednictwem narzędzi symbolicznych obejmowanych przez język polski), z perspektywy światopoglądowej (np. wspólnoty religijne), artystycznej, politycznej, ale również wiekowej: dzieci w przedszkolu stanowią pewną wspólnotę komunikacyjną posługującą się bardzo jeszcze prostymi, ale dość wyraźnie już jednak określonymi regułami komunikowania się, na podstawie czego konstruują sobie swój „dziecięcy” świat, na co uwagę zwracał np. Cassirer. W tym sensie pojęcie „świata społeczno-kulturowego” implikuje stwierdzenie, iż świat społeczny rozpada się na wiele różnych, względem niego składowych, światów konstruowanych przez poszczególne wspólnoty komunikacyjno-kulturowe. Chciałoby się – w duchu

---

<sup>15</sup> A przynajmniej – *wspólnego*. Posługując się terminem „wspólnota”, świadomie nie przestrzegam rozróżnienia dokonanego przez Ferdinanda Toennisa (aczkolwiek rozróżnienie to przyjmuję). Oczywiście działania komunikacyjne rozgrywają się nie tylko w obszarze *Gemeinschaft*, ale również *Gesellschaft*. „Wspólnotę” rozumiem tu potocznie jako daną zbiorowość ludzką, a używam tego określenia celem podkreślenia przewagi takiej zbiorowości nad jednostką w procesach konstruowania świata i wiedzy o nim. Gdyby ściślej przestrzegać ustaleń Toennisa, powinienem raczej używać określenia bardziej ogólnego, np. zbiorowość, a dopiero w jej ramach odróżniać wspólnotę i społeczeństwo wraz z ich charakterystykami. Stąd kiedy piszę o „wspólnocie komunikacyjnej”, nie sprowadzam jej tylko do tej postaci zbiorowości, jaką jest *Gemeinschaft*.

<sup>16</sup> Patrz: A. Szahaj, *Zniewalająca moc kultury. Artykuły i szkice z filozofii kultury, poznania i polityki*, Toruń 2004.



Wittgensteinowskim – powiedzieć, że wspólnota komunikacyjno-kulturowa określana jest przez rodzaj gry językowej, w jakiej uczestniczą ludzie wchodzący w jej skład. W tym sensie można „wchodzić” i „wychodzić” z różnych wspólnot komunikacyjnych (niejako „podróżując” tym samym między różnymi światami), nie można jednak „wejść” lub „wyjść” ze świata społeczno-kulturowego (nie można „należać do społeczeństwa” lub „nie należeć do niego”). Nie można *nie należeć* w ogóle do żadnej kultury (oznaczałoby to abstrakcyjne „bycie poza światem”), można jednak należeć do takiej czy innej wspólnoty kulturowo-komunikacyjnej. Stanowisko takie formułuje również Gadamer na kartach *Prawdy i metody*:

Niewątpliwie wychowani w określonej tradycji językowej i kulturalnej widzą świat inaczej niż należący do innej tradycji. Niewątpliwie następujące po sobie w dziejach historyczne „światy” różnią się od siebie nawzajem i od dzisiejszego świata. Wszelako w każdej tradycji prezentuje się zawsze świat ludzki, tj. językowo ukonstytuowany. Jako językowo ukonstytuowany, każdy taki świat jest sam z siebie otwarty na każde możliwe wejście i tym samym na każde rozszerzenie własnego obrazu świata, a odpowiednio do tego jest dostępny dla innych<sup>17</sup>.

Położenie nacisku na społeczny charakter skonstruowanego świata ma również na celu powiązanie tego pojęcia z przyjmowaną tu interpretacją pojęcia komunikacji. Jak będę starał się wykazać w kolejnym rozdziale, komunikacja jest fenomenem ludzkim i *tylko* ludzkim. W prezentowanej tu interpretacji nie uwzględnia się postulatu możliwości komunikowania się zwierząt, maszyn, przedmiotów fizycznych itp. – w tych i tym podobnych przypadkach mowa będzie raczej o *wymianie informacji*, który to proces zachodzi jednak bez udziału form symbolicznych i/lub jest nieintencjonalny, i/lub nie podlega interpretacji. Zgodnie z powyższymi ustaleniami powiedzieć, że „zwierzęta komunikują się”, byłoby więc równie ryzykowne, jak uznanie, że tworzą one społeczeństwa. Właśnie *społeczeństwa* – a nie społeczności czy zbiorowości (np. stada, roje itd.). Strukturalnie określona zbiorowość ludzka różni się od zbiorowości zwierzęcej na tyle, że określamy ją jako społeczeństwo – o „społeczeństwach” np. pszczoł mówi się, jeśli już, to tylko w ramach metafory. Uogólniając – ludzie funkcjonujący w społeczeństwach komunikują się, podczas gdy zwierzęta funkcjonujące w społecznościach (stadach itp.) wymieniają między sobą informacje. Jest to kolejny powód, dla którego tak wyraźnie podkreśla się *społeczno*-kulturowy charakter świata. Rzecz jasna kultura zakłada społeczeństwo i całokształt interakcji społecznych, jednak z wyżej wymienionych, czysto instrumentalnych i retorycznych powodów posługujemy się swego rodzaju uświadomionym pleonazmem.

Przechodząc do porządku dziennego nad wielością proponowanych we współczesnej humanistyce wykładni kultury, przyjmuje się, że 1) człowiek zawsze żyje

<sup>17</sup> H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, s. 601.

w świecie określonym (determinowanym, regulowanym) kulturowo – w ten sposób nie może spojrzeć na świat inaczej, jak za pośrednictwem uwarunkowań kulturowych (w tym: społecznych, historycznych, politycznych, światopoglądowych itd.); 2) kultura (za Cassirerem czy Goodenoughem) określa więc sposób myślenia o świecie, a w konsekwencji – określa sam świat. Mówiąc o rzeczywistości kulturowej (o świecie społeczno-kulturowym), zakładam, że jest to jedyna rzeczywistość dana człowiekowi, jedyna dostępna, a wszelkie pozostałe rzeczywistości (postulowana np. platońska rzeczywistość obiektywnych bytów, transcendentna rzeczywistość postulowana przez religie, realny świat samoistnych przedmiotów fizycznych) są postulatami – konstruktami – zgłaszanymi zawsze tylko „z wnętrza” świata ludzkiego; 3. kultura jest nierozzerwalnie spleciona z komunikowaniem się wchodzących w jej skład ludzi – nie można nie-komunikować się, będąc w kulturze, nie można też nie być w kulturze, komunikując się; stąd postulat spojrzenia *sub specie aeterni* wolno uznać za nierealizowalną mrzonkę, albo raczej za jeden z wielu konstruktów wytwarzanych przez wspólnoty komunikacyjne, który nie ma jednak szans na skuteczne, a szczególnie intersubiektywnie komunikowalne zastosowanie w praktyce.

## 2. Problem pojęcia obiektywności

Pora powrócić teraz do pojęcia obiektywności (obiektywnego istnienia świata) oraz intersubiektywności, które pojawiały się wyżej już parokrotnie i teraz wymagają dokładniejszego wyjaśnienia: kiedy mowa o konstruowaniu obiektywnego świata, należy w wyraźny sposób scharakteryzować obiektywność w tymże kontekście – przede wszystkim odróżnić ją od obiektywności „ontologicznej” i utożsamić *de facto* z intersubiektywnością.

We współczesnych naukach społecznych i humanistycznych używa się powszechnie pojęcia obiektywności charakterystycznego dla filozofii nowożytnej – czyli takiego, jakie możliwe stało się dopiero w filozofii postkartezjańskiej, mniej więcej od czasów Kanta, a które rozwinęło się i osiągnęło taką postać, do jakiej będę się odwoływał, dopiero współcześnie. W stosunku do przed-nowożytnego rozumienia obiektywności będę używać umownego określenia „obiektywność ontologiczna”<sup>18</sup>, albo „istnienie obiektywne *ontologicznie*”

<sup>18</sup> Jest to sformułowanie niezbyt zręczne – przyjmując je, zamierzałem podkreślić różnicę między charakterystyką postulatu istnienia obiektywnego w perspektywie paradygmatu ontologicznego (za Herbertem Schnaedelbachem), a charakterystyką tegoż postulatu w paradygmacie epistemologicznym (mentalistycznym) i lingwistycznym. Istnienie obiektywne ontologicznie oznacza tedy taki sposób istnienia, jaki przyjmowano np. w filozofii antycznej i średniowiecznej. Warto dodać, że odpowiednikiem postulatu istnienia obiektywnego ontologicznego jest, na gruncie teoriiopoznawczym i metodologicznym, „obiektywistyczny model poznania.

(w odróżnieniu od istnienia obiektywnego *kulturowo*). Można się w tym wypadku powołać na „ontologiczny” paradygmat filozofowania, o jakim pisze np. Herbert Schnaedelbach. W tym pierwszym, przed-nowożytnym sensie przyjmuje się, że świat lub dany jego element istnieje obiektywnie, o ile istnieje w sposób substancjalnie samoistny, niezależnie od poznającego go podmiotu, a zarazem przed/poza-językowo i przed/poza-kulturowo. Klasycznym przykładem bytów istniejących w tym sensie „ontologicznie obiektywnie” mogłyby być Platońskie idee.

Tego typu istnienie świata jest również postulowane przez „naiwny” realizm: w odniesieniu do nie-metafizycznych lub post-metafizycznych stanowisk, „obiektywizm ontologiczny” byłby zbliżony do różnych odmian realizmu (albo po prostu z nimi tożsamy). Na przykład klasyczny materializm wychodzi z założenia o obiektywnym istnieniu przedmiotów materialnych (czyli obiektów fizykalnych). Z punktu widzenia historii filozofii tak rozumiany „ontologiczny obiektywizm” był stanowiskiem opozycyjnym wobec szeroko ujmowanego idealizmu oraz pewnych odmian subiektywizmu (np. idealizmu subiektywnego George’a Berkeley’ a).

Filozofia nowożytna, a zwłaszcza ta uprawiana w drugiej połowie XIX i na przełomie XIX i XX stulecia, przynosi zapowiedź zasadniczej reformy tego klasycznego rozumienia obiektywności. „Przełom kopernikański” Kanta (szczególnie zaś jego neokantowska recepcja i modyfikacja) trwale pozbawił znakomitą część filozofów nadziei na uzasadnienie możliwości poznania „czystych faktów”, poznanie niezapośredniczonego, „czystego”, czyli niejako możliwości „obcowania” poznawczego z samym bytem. To, co dla Platona i jego spadkobierców było jeszcze jak najbardziej możliwe i wręcz stanowiło najwyższy cel filozofii (tzw. intelekta, najwyższy poziom poznania), zostało skutecznie zakwestionowane zwłaszcza przez Kanta. Wypracowanie i rozwój nowożytnego pojęcia intersubiektywności umożliwił zasadnicze przekształcenie klasycznego, „ontologicznego” ujmowania obiektywności i samego postulatu „obiektywnego istnienia” świata oraz wchodzących w jego skład elementów<sup>19</sup>.

Perspektywa konstruktywistyczna ustosunkowuje się do problemu obiektywności dwojako: jeśli chodzi o *obiektywną wiedzę* i jeśli chodzi o *obiektywne istnienie* przedmiotu wiedzy. Po pierwsze – choć samo stwierdzenie jest mało odkrywcze i we współczesnej filozofii uchodzi już często zgoła za truizm – wiedza zawsze w mniejszym lub większym stopniu nacechowana jest uwarunkowaniami społeczno-kulturowymi (w tym właśnie kontekście odwoływałem się wcześniej do współczynnika humanistycznego według Znanieckiego) zarówno w wymiarze jednostkowym jak i zbiorowym. W przypadku konstruktywizmu ów stopień nasy-

<sup>19</sup> Przykładem wczesnego etapu sporu o status obiektywnego istnienia jest średniowieczny spór o powszechniki. Zgodnie z przyjmowaną przeze mnie wykładnią istnienia obiektywnego ontologicznie, istnienie takie zakładali realisci pojęciowi. Przyznanie przez Piotra Abelarda, że nazwy (*nomina*) łączą się ze swoimi przedmiotami na zasadzie konwencji (*ex hominum institutione*) i w zależności od kontekstu ich użycia (*ad placitum*), można uznać za przykład wczesnej (średniowiecznej) dyskusji z tradycyjnym, ontologicznym rozumieniem obiektywności w stosunku do odniesień przedmiotowych nazw.

cenia wiedzy czynnikiem humanistycznym jest maksymalny. Wiedza obiektywna jest zatem, zgodnie z kryterium słabej i mocnej zasady racjonalności, wiedzą intersubiektywnie komunikowalną. Wiedza obiektywna dotyczy zatem również obiektywnie istniejących przedmiotów, nie są one jednak wolne od uwarunkowań społeczno-kulturowych<sup>20</sup>.

W odniesieniu do kwestii drugiej – konstruktywizm odmawia światu (lub poszczególnym elementom wchodzącym w skład świata) istnienia obiektywnego w owym tradycyjnym, ontologicznym sensie. Charakteryzując opozycję konstruktywistycznego modelu poznania wobec obiektywistycznego modelu poznania, Andrzej Zybertowicz stwierdza:

KMP odrzuca: poza-kulturowy charakter jakichkolwiek faktów, zatem i przeciwstawienie: natura-kultura; dualizm faktów i wartości. (...) KMP przyjmuje: agnostycyzm metafizyczny, nieeliminowalność metafor w procesie poznania pojęciowego, tezę o nieredukowalnie ideologicznym charakterze poznania/wiedzy, lokalność racjonalności, realności i obiektywności<sup>21</sup>.

Oczywiście, nie oznacza to odrzucenia obiektywności w ogóle, lecz przeformułowanie znaczenia pojęcia obiektywności. Wspominałem, że tego typu stanowisko było w przeszłości uznawane za opozycyjne wobec materializmu jako idealizm w takiej czy innej postaci (jako idealistyczne krytykował stanowiska konstruktywistyczne np. Adam Schaff, o czym pisałem wcześniej). Również subiektywizm uchodzi w oczywisty sposób za stanowisko przeciwstawne obiektywizmowi. Jednak konstruktywizm nie jest, w przyjmowanej tu jego interpretacji, po prostu kolejną wersją ani idealizmu, ani subiektywizmu – albo raczej: nieuzasadnione, jako po prostu niepotrzebne, jest stawianie go w opozycji wobec obiektywizmu, materializmu czy fizykalizmu w jednym rzędzie z idealizmem czy subiektywizmem. Nie ma takiej potrzeby, ponieważ przeformułowaniu ulega interpretacja pojęcia obiektywności i sposobu orzekania istnienia obiektywnego, a tym samym – warunki i kryteria obiektywnej wiedzy o świecie. Innymi słowy, konstruktywizm stoi w opozycji względem realizmu i obiektywizmu („ontologicznej” wykładni obiektywnego istnienia), ale nie stoi w opozycji pospołu z tradycyjnymi przeciwnikami realizmu, wychodzi bowiem poza tradycyjne ramy sporu między nimi.

Mówiąc o obiektywnym istnieniu, współcześnie bierze się pod uwagę istnienie inter-subiektywne. Pojęcia intersubiektywności, intersubiektywnej wiedzy i inter-subiektywnego istnienia traktuje się jako współczesny odpowiednik dawniejsze-

---

<sup>20</sup> Przykładem radykalnej realizacji tego założenia mogą być poglądy Paula Feyerabenda, patrz: P. Feyerabend, *Przeciw metodzie*, tłum. S. Wiertelwski, Wrocław 1996. Przykładami mniej radykalnymi, do których jednak również warto się odwołać, są poglądy m.in. Alfreda Schuetza, Ludwika Flecka, Bruno Latoura.

<sup>21</sup> A. Zybertowicz, *Przemoc i poznanie...*, s. 156.

go pojęcia obiektywności. Istnieć obiektywnie to we współczesnej humanistyce nie tyle, co: „istnieć niezależnie od (jednostkowego lub zbiorowego) podmiotu jako coś jemu przeciw-stawione, wobec niego ukonstytuowane – także w sensie poznawczym”, ale istnieć obiektywnie to: „istnieć *między*-podmiotowo (czyli dosłownie *inter*-subiektywnie)”. Obiektywne istnienie przedmiotu nie jest konstytuowane *wobec* podmiotu, ale w obszarze *inter*-akcji *między*-podmiotowej, a mówiąc prościej: w społeczno-kulturowej przestrzeni aktów porozumiewania się za pośrednictwem symboli, zwanych ogólnie komunikowaniem (działaniami komunikacyjnymi). W taki właśnie sposób ujmuje obiektywność m.in. Anna Pałubicka:

Terminu „obiektywne istnienie” używać będę zamiennie ze zwrotem: realne istnienie czy rzeczywiste istnienie. W każdym z tych przypadków mam na myśli istnienie niezależne od indywidualnej wyłącznie świadomości podmiotu. Stan rzeczy istnieje obiektywnie (kulturowo-obiektywnie), jeśli przekonanie (sąd) będące stwierdzającym go opisem jest intersubiektywne, a więc społecznie akceptowane lub przynajmniej respektowane działania podejmowane przez odnośnych ludzi „liczą się” z ich występowaniem. (...) Pojęcie obiektywności jest zatem ograniczone w swym zasięgu obowiązywania do kultury, w której jest akceptowane (respektowane), podobnie zresztą jak pojęcie prawdy<sup>22</sup>.

Warto zwrócić uwagę na pojawiające się w cytowanym fragmencie sformułowanie „istnienie kulturowo-obiektywne”. Będę się nim w dalszym ciągu posługiwać (wystąpiło już ono zresztą kilka razy wcześniej), wykorzystując również kontekst i konsekwencje tego określenia, jakie wskazuje Pałubicka (które *notabene* przyjmuję jako reprezentatywne i do którego będę się w dalszych wywodach odwoływać):

Aby dostrzec założenia prezentowanego tu przeze mnie poglądu, proponuję najpierw rozważyć następującą sytuację. Czy i jak istniały w średniowieczu bakterie, skoro w czasach średniowiecza nie znano takich pojęć i ich odniesień przedmiotowych, ale jakoś radzono sobie z zakażeniami. Dopiero kiedy w XIX w. powstały odpowiednie pojęcia i wykazano je doświadczalnie, odtąd możemy mówić o realnym istnieniu odpowiadających im stanów rzeczy. Dla nas twory te istnieją w sposób kulturowo-obiektywny, ale nie istniały przecież dla człowieka średniowiecza. (...) Proponuję z przytoczonego przykładu wyciągnąć następujący wniosek. Jeśli w danej kulturze nie ma słów i pojęć nazywających dany stan rzeczy i nieznane są sposoby posługiwania się słowami i stanami rzeczy, to owe stany rzeczy nie mają kulturowo-realnego istnienia w danej kulturze<sup>23</sup>.

<sup>22</sup> A. Pałubicka, *Myslenie w perspektywie poręczności...*, s. 71.

<sup>23</sup> A. Pałubicka, *Narzędzie i rzecz...*, s. 122-123.

Nawiasem mówiąc – określenie „istnienie kulturowo-obiektywne” stanowi również terminologiczną alternatywę dla „obiektywności ontologicznej”: odtąd istnienie *kulturowo*-obiektywne będą przeciwstawiać istnieniu *ontologicznie*-obiektywnemu<sup>24</sup>. Pod tym względem można powołać się również na stanowisko, jakie w tej sprawie zajmuje, choć z innej perspektywy, Andrzej Zybortowicz:

Dla KMP (konstruktywistycznego modelu poznania) obiektywność jest zatem usadowiona kulturowo. Poza kulturą kategoria ta staje się bez-przedmiotowa, bez-sensowna. O korespondencyjnym rozumieniu prawdy konstruktywizm zgadza się mówić w obrębie języka. On wyznacza domenę, układ odniesienia, model, w jakim pojęcie korespondencji ma sens<sup>25</sup>.

Istnienie obiektywne, jako niezależne od indywidualnej świadomości podmiotu, koresponduje z ogólną perspektywą komunikacyjnego konstruktywizmu. Obiektywne w tym sensie istnienie orzekamy o czymś (o przedmiocie, stanie rzeczy, procesie, wydarzeniu itd.), co istnieje zatem nie tylko w *jednostkowej* świadomości, ale w „przestrzeni” (symbolicznej) pomiędzy co najmniej dwoma podmiotami (które nazywam umownie „minimalną wspólnotą komunikacyjną”). Nawiązując do ustaleń z poprzedniego rozdziału, można uznać, że obiektywnie istnieje (i jako takie zostaje skonstruowane) tylko to, co ulega przekształceniu w ramach praktyki społecznej. Wprowadza to w niniejsze rozważania niezwykle ważny wątek: intersubiektywność w kontekście intersubiektywnej komunikowalności wiedzy oraz współdzielonego przez daną społeczność doświadczenie świata. O czymś, co jest intersubiektywnie komunikowalne, powiem, że istnieje (kulturowo) obiektywnie (a więc niezależnie od tylko jednostkowej świadomości), że zostało jako takie skonstruowane w akcie intersubiektywnego działania komunikacyjnego. I z drugiej strony – coś, co nie jest intersubiektywnie komunikowalne, nie ma – zgodnie z konstruktywistycznym zapatrywaniem – istnienia obiektywnego we wskazywanym wyżej sensie (choć warto dodać, że nie ma istnienia obiektywnego również – albo i tym bardziej – w sensie obiektywności ontologicznej).

Nie należy jednak wyciągać stąd pochopnego wniosku, jakoby każde działanie ludzkie (społeczne) było jednocześnie (zawsze) działaniem komunikacyjnym. W szerszej kategorii działań społecznych mieszczą się działania komunikacyjne (czyli takie, którym towarzyszy intencja zakomunikowania czegoś ze strony

<sup>24</sup> Przy tej okazji chcę jeszcze raz podkreślić instrumentalne wykorzystanie przeze mnie przymiotnika „ontologiczne” (istnienie). Mam tu na uwadze wyłącznie taki kontekst jego użycia, w którym przez myślenie w perspektywie ontologicznej rozumie się myślenie realistyczne, fizykalistyczne, materialistyczne, tj. przyznające obiektywne istnienie przedmiotom z uwagi na postulat ich substancjalnej samoistności, a więc swoiście „ontologicznej” odrębności zarówno od świata społeczno-kulturowego jak i od jednostkowej świadomości. Termin „ontologia” w kontekście „ontologicznej” interpretacji obiektywności jest więc stosowany jedynie instrumentalnie dla podkreślenia różnicy wobec obiektywności społeczno-kulturowej. Być może prościej byłoby mówić o „przed-nowożytnym” rozumieniu istnienia obiektywnego.

<sup>25</sup> A. Zybortowicz, *Przemoc i poznanie...*, s. 140.



nadawcy i takie, które podlegają interpretacji ze strony odbiorcy)<sup>26</sup>. Oczywiście, rzeczywistość społeczno-kulturowa może być konstruowana (często w dosłownym znaczeniu tego słowa) niezależnie od działań komunikacyjnych, ale można przyjąć, że charakter tych działań (jako racjonalny), jego skutki (wytwory), jak również wiedza (lub przekonania) o tych działaniach i jego wytworach, powinny być intersubiektywnie komunikowalne, aby istniały one obiektywnie kulturowo. Dane działanie może być podejmowane w trybie spontaniczno-praktycznym i nie musi mu towarzyszyć intencja zakomunikowania czegokolwiek – a mimo to działanie owo oraz jego wytwory i wiedza o nich, mogą zostać przekształcone do postaci teoretycznej i mogą zostać zakomunikowane oraz zinterpretowane. Jeżeli z jakiegoś powodu działanie, jego wytwory oraz wiedza lub przekonania o nich nie mogą być zakomunikowane, wówczas nie są intersubiektywnie komunikowalne, a tym samym nie istnieją kulturowo-obiektywnie. Wynika z tego, że kulturowo-obiektywne istnienie świata społecznego i/lub jego elementów, a także wiedza lub przekonania o nich, są uwarunkowane (zdeterminowane) możliwością wejścia w obszar działania komunikacyjnego. Oczywiście w perspektywie konstruktywistycznej pojęcie intersubiektywności może być (i jest) rozumiane także w o wiele prostszy, bardziej podstawowy sposób – jako uwikłanie procesów komunikacyjnych w sieć relacji społecznych w takim sensie, w jakim mówi o tym np. Karl-Otto Apel.

Intersubiektywną komunikowalność łączy się wobec tego nie tyle z komunikowalnością indywidualnych stanów wewnętrznych, psychicznych, emocjonalnych człowieka – ale raczej znów ze sferą społeczną<sup>27</sup>. Często uznaje się, że dany stan wewnętrzny (stan mentalny) jest komunikowalny, jeśli podmiot jest w stanie uzgodnić z innym podmiotem warunki osiągnięcia porozumienia co do znaczenia (jako sposobu używania) słów, którymi opisuje ów stan wewnętrzny. Proces taki można też nazwać eksternalizacją, określenie to nie uwidacznia jednak wszystkich tych sugestii, jakie kryją się za pojęciem intersubiektywności. Intersubiektywna komunikowalność doświadczenia świata stoi na biegunie przeciwnym do „prywatnego języka” – takowy bowiem nie istnieje: zdaniem Wittgensteina w ogóle nie można „języka prywatnego” uznać za język, ten przynależy bowiem do sfery społecznej, „publicznej”, a nie „prywatnej”, za czym idzie stwierdzenie, że nie istnieją obiektywnie stany rzeczy (w tym i stany wewnętrzne) opisywane takim językiem prywatnym. Pisze na ten temat Apel, odwołując się właśnie do Wittgensteina:

Atak późnego Wittgensteina na ideę języka prywatnego powinien otworzyć nam oczy na rolę intersubiektywnego wymiaru mowy, jako interakcji komunikacyjnej i społecz-

---

<sup>26</sup> Szerzej na ten temat piszę w podrozdziale *Komunikacja w perspektywie konstruktywistycznej* rozdziału 2 części II tej pracy.

<sup>27</sup> Tym samym przyjmuję w duchu antymentalistycznym (antypsychologistycznym), że działanie komunikacyjne nie sprowadza się do transmisji „stanów psychicznych” realizujących je podmiotów.



nej. Również w tym wymiarze filozofia dzisiejsza przyniosła, jak się wydaje, tendencje [prowadzące] w kierunku fundamentalnej zmiany na poziomie Filozofii Pierwszej<sup>28</sup>.

W odniesieniu do intersubiektywnego komunikowania treści przeżyć wewnętrznych jednostki mówilibyśmy zatem o eksternalizacji i uwspólnieniu subiektywnych doświadczeń za pośrednictwem symbolicznych środków językowych. W tym sensie można też skonstatować, że każde doznanie ludzkie ma wymiar społeczny, że nie ma czysto indywidualnych, całkowicie subiektywnych doznań i przeżyć, że doznawanie i przeżywanie świata każdorazowo i w sposób nieunikniony osadzone jest w praktyce społecznej, a warunkiem ich obiektywności jest możliwość ich zakomunikowania. Przeciwwstawiając perspektywę konstruktywistyczną modelom obiektywistycznym, Zybertowicz stwierdza, że:

OMP zakłada, że rzeczywistość jest czymś przyczynowo zewnętrznym i niezależnym wobec poznania, a prawdziwość lub fałszywość naszych przekonań zależy od natury świata, do którego się one odnoszą. KMP stwierdza, że to, co postrzegamy jako rzeczywistość, konstytuowane (lub konstruowane) jest w ramach uregulowanych kulturowo praktyk społecznych, w tym poznawczych, a prawdziwość naszych przekonań zależy od kontekstu społecznego, w jakim one występują. W tym sensie OMP zakłada ontologię dualistyczną: świat-wiedza. KMP dualizm ten znosi (a przynajmniej próbuje to uczynić): koncentruje się na poznaniu uwikłanym w praktykę<sup>29</sup>.

Podobnie w odniesieniu procesów poznawczych do otaczającej nas rzeczywistości można przyjąć, że nie jest to nigdy rzeczywistość poza-kulturowa, a wspólność doświadczeń uwarunkowana jest znów ich intersubiektywną komunikowalnością. Coś, czego nie jestem (jako uczestnik kultury, jako jednostka przynależna do danej społeczności) w stanie zakomunikować albo czego dana grupa (wspólnota) nie jest w stanie zakomunikować (upowszechnić, zeksternalizować) między sobą – nie istnieje obiektywnie dla mnie ani dla tej wspólnoty, podobnie jak w przywoływanym wyżej przykładzie Anny Pałubickiej dotyczącym bakterii.

Na czym polega natomiast sam proces interakcyjnego konstruowania tak kulturowo-obiektywnie istniejącego świata? Coś, co jest intersubiektywnie komunikowalne, osiąga swoją obiektywność w akcie współ-konstituowania ze strony uczestników komunikacji; dochodzą oni do porozumienia co do sposobów posługiwania się danym symbolem (słowem, gestem, dźwiękiem, znakiem graficznym itp.) w praktyce komunikacyjnej. Można też powiedzieć, że zawierają oni swego rodzaju „umowę społeczną” określającą warunki, pod jakimi dana forma symboliczna będzie używana. Oczywiście, owe uzgodnienia same nie są również zupełnie dowolne – określają je wcześniej przyjęte ramy reguł kultu-

<sup>28</sup> K.-O. Apel, *The transcendental Conception...*, s. 83.

<sup>29</sup> A. Zybertowicz, *Przemoc i poznanie...*, s. 59.

rowych. Zintersubiektywizowana forma działania komunikacyjnego jest utrwalana i przechowywana w strukturach językowych, stanowiących swego rodzaju „kodeks” określający treść owej „umowy społecznej”. Dzięki temu nie dochodzi do konieczności każdorazowego ustalania wciąż od nowa reguł posługiwania się danym symbolem i zapewnienia kulturze (i społeczeństwu) trwałość. Jak ujmuje to Anna Pałubicka,

Najważniejszą cechą rysującego się tu, podmiotowego istnienia jest to, iż możliwe jest ono tylko ze względu na akceptowane czy niekiedy tylko respektowane (upowszechnione) przekonania. Jeśli masz i respektujesz lub tylko respektujesz odpowiednie przekonania, to z uwagi na tę okoliczność istnieje kulturowo-realnie określone narzędzie lub rzecz. Czy nie zastanawia nas fakt, że np. lekarz, patrząc na ranę, widzi określoną jednostkę chorobową, a niespecjalista zupełnie tego nie widzi. Od czego to widzenie zależy, skoro wszyscy, spoglądający na ranę, mamy takie same mózgi i zmysły oraz żyjemy w jednej wspólnocie, w której oczywiście istnieje podział pracy. Różniemy się m.in. posiadanym zakresem wiedzy, niekiedy bardzo specjalistycznej. Pełną świadomość tego stanu rzeczy miał, jak się zdaje Fryderyk Nietzsche, kiedy pisał: „W rzeczach człowiek nie znajduje niczego innego, niż to co sam w nie włożył”<sup>30</sup>.

Rzecz jasna – bardzo wiele takich „umów” zawieranych jest nie jako proste powtórzenia już dokonanych ustaleń, ale jako nowe uzgodnienia, konstruujące nowe stany rzeczy, przedmioty, narzędzia czy sytuacje. Kiedy dziecko uczy się języka, wprawia się w sprawnym posługiwaniu się symbolicznymi narzędziami wedle reguł przyjętych we wspólnocie komunikacyjno-kulturowej, w której się urodziło. Kiedy jednak np. uczony przedstawia nową teorię – wówczas, powiedzielibyśmy, konstruuje nowy element wiedzy o świecie, a w wersji silniejszej również nowy element wspólnie doświadczanego świata (o ile jego teoria jest intersubiektywnie komunikowalna), a tym samym postępuje on zgodnie z obowiązującymi w tym świecie analogicznymi regułami. Inaczej, mówiąc trywialnie, nie zostałby zrozumiany, jego teoria nie miałaby szans na uzyskanie statusu obiektywności, gdyby nie została zintersubiektywizowana zgodnie z dotychczasowymi, uprzednimi ustaleniami, co sprowadza się do zasady ciągłości twierdzeń naukowych i regulowania ich przekształceń zgodnie np. z teorią paradygmatów Kuhna.

Można dodać, że – właśnie w odniesieniu do Kuhnowskiej koncepcji paradygmatów – do zmiany paradygmatu w nauce dochodzi w sytuacji, w której wyczerpuje się zakres praktycznej użyteczności narzędzi symbolicznych, za pomocą których uczeni konstruują swój świat i wiedzę o nim. Umowa zawierana jest wówczas „od nowa”, w odniesieniu do pewnych, choć na pewno nie wszystkich, jej elementów. Zmiana paradygmatu w nauce to zmiana wyposażenia instrumen-

<sup>30</sup> A. Pałubicka, *Narzędzie i rzecz...*, s. 123-124.

talnego<sup>31</sup>, za pomocą którego konstruuje się zarazem wiedzę o świecie oraz sam świat. Znane są przypadki nieudanych (niezrealizowanych) propozycji zmiany tego *instrumentarium* – kiedy np. Leibniz proponował stworzenie uniwersalnego, zmatematyzowanego *lingua universalis*, proponował wybór określonego „zestawu narzędzi”.

Jakkolwiek propozycja Leibniza została zapewne przez jemu współczesnych zrozumiana (a więc zintersubiektywizowana), to nie weszła do powszechnego użytku i nie została zaakceptowana jako element „kodeksu” reguł określających sposób uprawiania nauki. Można spekulować, w jaki sposób ta czy inna propozycja mogła wpłynąć na kształt samej nauki, gdyby została powszechnie zaakceptowana.

Zdaniem Weisgerbera przyjęty aparat pojęciowy determinuje osiągnięcia poznawcze w bardzo wysokim, decydującym o charakterze osiągniętych wyników stopniu. Według niego, o czym już wspominałem wcześniej, nauka europejska wyglądałaby inaczej, gdyby oparta była np. na greckiej, a nie łacińskiej terminologii. Z analogiczną sytuacją mamy do czynienia w muzyce: kiedy Jan Jakub Rousseau postulował zmianę systemu notacji, również i ta nie została powszechnie zaakceptowana, toteż nie jest obecnie częścią obowiązujących reguł sztuki kompozycyjnej<sup>32</sup>.

Czy więc komunikacyjny konstruktywizm jest stanowiskiem zbliżonym do realizmu, czy raczej do antyrealizmu – a może do żadnego z nich, czy wreszcie – może do jakiegoś innego stanowiska? Dawny spór na linii obiektywizm-subiektywizm funkcjonuje dziś (szczególnie w filozofii nauki) jako spór realistów z antyrealistami. Biorąc pod uwagę znaczenie przypisywane owemu współczesnemu rozumieniu realizmu, powiedziałbym, że z pewnością konstruktywizm stoi bardzo daleko od tego stanowiska. Czy jednak (a jeśli tak, to pod jakimi warunkami) mógłby być postrzegany w korespondencji z antyrealizmem? Jeśli stanowisko antyrealizmu rozumieć dość szeroko i swobodnie, tj. abstrahując od egzemplifikacji i jego szczegółowych postaci (w pracach np. Michaela Dummetta, Hilarego Putnama i innych), wówczas powiedziałbym, że konstruktywizm jest jednak *sui generis* bliski antyrealizmowi. Antyrealistyczny wymiar komunikacyjnego konstruktywizmu dotyczy więc tylko polemiki z realizmem „ontologicznym”

---

<sup>31</sup> Czy też – aparatury pojęciowej, by odwołać się do terminologii radykalnego konwencjonalizmu Kazimierza Ajdukiewicza.

<sup>32</sup> Nawiasem mówiąc, przesłedzenie specyfiki sztuki kompozycji dzieła muzycznego byłoby bardzo interesujące właśnie z konstruktywistycznego punktu widzenia: uznałibyśmy daną notację za zbiór form symbolicznych, którymi kompozytor posługuje się, konstruując dzieło muzyczne rozumiane jako element artystycznej rzeczywistości społeczno-kulturowej. Przypadkowo „rzucone” na pięciolinie znaki nie tworzyłyby utworu muzycznego tak samo, jak nie tworzą rzeczy przypadkowo wydawane dźwięki – potrzebny jest zespół reguł intersubiektywizujących i formalizujących treść komunikatu – bo w tym przypadku uznałibyśmy dzieło muzyczne za rodzaj komunikatu konstruującego element świata artystycznego. Z tego typu uwag można by również wyprowadzić interesujące konsekwencje odnośnie do „rozumienia” dzieła sztuki (nie tylko muzycznego, również np. malarskiego). Intencjonalność i racjonalność praktyki artystycznej słaby tu w parze z intersubiektywnością.

(choć jest to zasadniczo zbieżne z wykładnią antyrealizmu w wielu stanowiskach z zakresu filozofii nauki).

Wspominam o tych rozróżnieniach głównie z tego względu, że wiele nieporozumień może budzić sformułowanie „obiektywne/realne istnienie świata” – zwłaszcza, gdyby zapomnieć dodać, że każdorazowo brane jest pod uwagę tylko istnienie kulturowe, komunikacyjnie uwarunkowane. Konstrukttywizm nie odmawia zatem światu realności w taki sposób, jak czynił to np. Berkeleyowski idealizm subiektywny.

Czyniąc tak, stawałby się stanowiskiem równie naiwnym, jak naiwny może być realizm. Jeżeli za Andrzejem Zybertowiczem uznać, że realizm to stanowisko, zgodnie z którym niezależnie od naszych form postrzegania świata istnieją obiekty o specyficznych właściwościach, to można powiedzieć, że konstrukttywizm z nim polemizuje.

Jak pisałem wyżej, w odniesieniu do poglądów Nelsona Goodmana mówi się natomiast o „irrealizmie” – jako swoistej radykalizacji antyrealizmu. Istotnie, autor *Jak tworzymy świat*, świadomie abstrahując od wielu klasycznych dychotomii ontologicznych i teoriopoznawczych, a odwołując się (między innymi) do neokantyzmu Cassirera, zwalcza zarówno realizm klasyczny (nowożytny) oraz ten obecny w filozofii analitycznej. Na ile konstrukttywizm można utożsamiać z irrealizmem (który dość wyraźnie kontuje irracjonalizm)? Wydaje się, że biorąc pod uwagę wcześniejsze zastrzeżenia, jest to sformułowanie jednak – pomimo swojej oryginalności – poręczne i można uznać komunikacyjny konstrukttywizm za rodzaj irrealizmu w Goodmanowskim sensie, o ile nie będzie konotować irracjonalizmu w bezkrytyczny sposób (założenie o racjonalności w Weberowskim sensie stanowi przecież jeden z elementów podstawowych omawianej tu perspektywy konstruktivistycznej). Na swój sposób kusząca wydaje się opcja odwołania do takiego pojęcia realności, z jakim mamy do czynienia w systemie Hegla. Autor *Nauki logiki* bez wątplenia uznaje realność świata, ale nie jest to realność naiwna, materialistyczno-fizykałna. Pamiętając, że rzeczywiste (realne) jest to (i tylko to), co rozumne, powiedzielibyśmy, że w tym specyficznym Heglowskim sensie rzeczywiste (realne) jest to (i tylko to), co intersubiektywnie komunikowalne – co wydaje się możliwe do uzasadnienia, jeśli komunikację uznamy za rodzaj działania racjonalnego.

Perspektywa konstrukttywizmu komunikacyjnego nie jest więc całkowicie (bezpóśrednio) zbieżna z antyrealizmem, z pewnością stoi jednak w ostrej opozycji względem realizmu. Jedyną postać realizmu i realnej (w przed-nowożytnym sensie) rzeczywistości zachowuje ona w odniesieniu do realności określonej językowo: „opór przeciwko językowi może wytwarzać tylko sam język, co pociąga za sobą takie następstwo, o ile chodzi o język, że tylko on sam wytwarza wyznaczniki realności”<sup>33</sup>, pisze Niklas Luhmann.

---

<sup>33</sup> N. Luhmann, *Realność konstrukcji*, w: *Konstrukttywizm w badaniach literackich*, s. 108.

### 3. Konstruktywizm a kategoria narzędziowości

Jak powiada Leo Weisgerber,

z pewnością użycie języka jest nieustanną koniecznością techniki, użycie techniki wszakże nie jest w taki sam sposób warunkiem języka. (...) To nie przez stałe doskonalenie narzędzi człowiek wytworzył sobie w końcu język jako najdoskonalsze narzędzie duchowe, lecz dopiero wraz z językiem może zostać zapoczątkowane owo wzajemne oddziaływanie, które tworzy kulturę materialną i ją od wewnątrz kształtuje<sup>34</sup>.

W jego słowach zawiera się, jak wolno przypuszczać, następująca intuicja: język jest rodzajem narzędzia, niejako narzędzia uniwersalnego, będącego warunkiem zaistnienia (oraz skutecznego używania) innych narzędzi, które z kolei – wraz z językiem na czele – są przez człowieka wykorzystywane w procesie konstruowania rzeczywistości kulturowej.

Skoncentruję się teraz na kolejnych kluczowych dla dalszych rozważań pojęciach, jakimi są *narzędzie* oraz *narzędziowość*. Oba one są ważne o tyle, że przyjmuje się tu właśnie (wbrew np. Gadamerowi, a raczej za np. Wittgensteinem) narzędziowe rozumienie języka, a dokładniej – rozumienie aktu mowy jako rodzaju „narzędzia” (za pomocą którego coś się robi, coś się wykonuje, na coś się wpływa – w sensie Austinowskich wypowiedzi performatywnych). Mowa uznawana będzie dalej za narzędzie, za pomocą którego dochodzi do konstruowania świata przez człowieka posługującego się mową, właśnie jak/jako narzędziem.

Dla większej jasności dalszych wywodów warto będzie przywołać rozróżnienie pomiędzy „narzędziem” a „rzeczą”, które przyjmuję w postaci interpretacji stanowiska Martina Heideggera prezentowanej przez Annę Pałubicką. Rozróżnienie pomiędzy narzędziem a rzeczą oraz między „opisem narzędziowym/mentalnym” a „opisem fizykalnym” będzie wymagało również rozróżnienia pomiędzy narzędziem (i opisem narzędziowym/mentalnym) w *potocznym* („zwykłym”) sensie (czyli narzędzia, jakim jest np. młotek albo aparat telefoniczny) a słowem (wypowiedzią, roz-mową, aktem mowy) *jako* narzędziem. Będziemy więc mieli do czynienia z sytuacją, w której stykamy się z jednej strony z „bytami wewnątrzświatowymi” istniejącymi – za Heideggerem – *na sposób* narzędzia, z drugiej natomiast z rozumieniem mowy *jako* narzędzia, za pomocą którego konstruowany jest świat. W niniejszej monografii zdecydowanie bardziej interesuje mnie ta druga kwestia – rozumienia form komunikacji jako narzędzi, aniżeli bytów istniejących na sposób narzędzia<sup>35</sup>. Należy jednak wziąć pod uwagę taką sytuację, kiedy dany

<sup>34</sup> L. Weisgerber, *Die Muttersprache im Aufbau unserer Kultur*, Duesseldorf 1950, s. 189, cyt. za: B. Andrzejewski, *Leo Weisgerbera relatywistyczna koncepcja języka w: Studia filozoficzne* nr 3 (184), 1981, s. 112.

<sup>35</sup> Można też powiedzieć, że zagadnienie narzędzia jest tu inspirowane głównie *Dociekaniem filozoficznymi*. Oczywiście kategoria narzędziowości z *Bycia i czasu* również ma tu duże znaczenie, ale

byt istniejący na sposób narzędzia (np. młotek) mógłby być zarazem narzędziem wykorzystywanym do zakomunikowania czegoś. Jeżeli młotek służy po prostu do wbicia gwoźdźcia w ścianę, wówczas nie jest on narzędziem służącym komunikacji, jako że samo wbijanie gwoźdźcia nie jest działaniem nastawionym na interpretację, nie towarzyszy mu intencja zakomunikowania czegokolwiek – jednym słowem, wbijanie gwoźdźcia młotkiem nie jest zazwyczaj działaniem komunikacyjnym. Zazwyczaj, ponieważ w specyficznych, ściśle określonych przypadkach, może się nim stać (piszę na ten temat szerzej w podrozdziale *Komunikacja w perspektywie konstruktywistycznej*). Fakt, że dany obiekt czy zjawisko jest bytem istniejącym na sposób narzędzia, nie oznacza automatycznie, że jest on elementem działania komunikacyjnego.

Opis fizyczny zakłada na ogół (często w „ukryty”, tj. milczący, nie zawsze uświadomiony sposób, zwłaszcza w przypadku potocznego myślenia o świecie) ontologicznie obiektywne istnienie świata, w którym (niejako „wewnątrz” którego) obecne są fizyczne rzeczy, obiekty, którym przysługuje charakterystyka czasoprzestrzenna i które, co ważne, można – adekwatnie lub nie – opisywać, ujmować w schematy pojęciowe. Jak pisze na ten temat Pałubicka,

Kiedy mowa o rzeczy, w grę wchodzi jakieś określone parametry czasoprzestrzenne. Mamy wówczas na myśli, mówiąc z grubsza, coś statycznie obecnego, stojącego naprzeciwko nas. Coś, co ukonstruowane jest w jakąś formę (ma kształt) i ma jakąś materię (substancję), o czym można orzekać intersubiektywnie z góry nakreślone cechy. (...) Opis rzeczy w terminach nazywających wskazane właściwości określe (za tradycją filozofii analitycznej) mianem opisu fizycznego<sup>36</sup>.

Opis fizyczny tak rozumianej rzeczy implikuje pytanie o jego możliwy związek z perspektywą konstruktywistyczną. Biorąc to pod uwagę, należałoby, z jednej strony, przyjąć do wiadomości, iż założenie o realnym (w sensie ontologicznym, poza-językowym i poza/przed-kulturowym) istnieniu rzeczy (a zatem i obiektywnego świata) stoi na stanowisku skrajnie przeciwnym względem konstruktywistycznego.

Tak by to wyglądało z punktu widzenia kogoś, kto uznałby, iż opis fizyczny jest opisem całkowicie adekwatnym względem istniejących stanów rzeczy. Z drugiej jednak strony trzeba pamiętać, że określenie „opis” (zarówno fizyczny, jak i narzędziowy/mentalny) podkreśla swego rodzaju względność, taką mianowicie, że świat – w domyśle – będzie „jawił” się nam *inaczej*, tj. albo jako wypełniony rzeczami, albo jako ujmowany z perspektywy narzędziowej, w zależności od tego, jaki rodzaj opisu zostanie zastosowany (a sądzić wolno, że – przynajmniej potencjalnie – można brać pod uwagę również inne opisy, np. „opis artystyczny”

---

raczej dopiero odpowiednio zinterpretowana.

<sup>36</sup> A. Pałubicka, *Narzędzie i rzecz...*, s. 119.



czy „religijny”; byłyby one jednak zapewne w jakiś sposób redukowalne albo do opisu fizykalnego, albo do narzędziowego).

Z przyjmowanego tutaj konstruktywistycznego punktu widzenia, opis fizykalny i sam postulat istnienia obiektywnych ontologicznie „rzeczy” sam jest przejawem określonej „taktyki”, „metody” (jak to nazywa Goodman – „strategii”) budowania świata przedmiotowego. Co innego, kiedy jakiś realista twierdzić będzie, że dokonywane przez niego opisywanie rzeczy fizycznych nie jest ich konstruowaniem, ale tylko po prostu opisywaniem, deskrypcją, odzwierciedlaniem. Jednak takie stanowisko byłoby współcześnie bardzo trudno utrzymać<sup>37</sup>. Przyjmuje się zatem, że *zarówno* „rzeczy”, jak i „narzędzia” są wynikiem symboliczno-kulturowej aktywności człowieka. Postuluje się dalej wyróżnienie swoistego „meta-narzędzia”, za pomocą którego konstruowane są zarówno same „narzędzia”, jak również konstruowane są „rzeczy”. Jednak charakterystyka owego – tylko *ad hoc* tak określanego – „meta-narzędzia” będzie zasadniczo zbieżna z charakterystyką „narzędzia” samego (tj. jeśli przez owo „meta-narzędzie” pojmujemy całość środków komunikacyjnych, to ich ogólna charakterystyka zazębia się z charakterystyką narzędzia „zwykłego”, np. młotka). A o takim pisze Anna Pałubicka:

Narzędzie z kolei przywodzi na myśl przede wszystkim sposób jego użycia. Sens narzędzia ujawnia się w pytaniu do czego – jak sugeruje Heidegger, podkreślając jego poręcznościowy charakter. (...) Narzędzie rozumiem szeroko. Nie tylko to, co zwykle się rozumie przez to słowo, ale również i słowa ujmują jako narzędzia, nawet nasze myśli, poglądy, biżuterię czy innych ludzi. Wszystkie wymienione kategorie służą lub mogą być używane do czegoś. Dane narzędzie odnosi się do wielu innych, do całej ich sieci<sup>38</sup>.

Nawiązując do tego, co Pałubicka pisze o swoim „szerokim” rozumieniu narzędzia, można powiedzieć, że interesuje mnie zwłaszcza narzędzie jako słowo (używane „do czegoś” w akcie komunikacji) i że właśnie słowo jest przykładem swego rodzaju „meta-narzędzia”, za pośrednictwem którego człowiek konstruuje zarówno narzędzia innego typu (myśli, poglądy, narzędzia w sensie Heideggerowskim, a także narzędzia w sensie potocznym, np. młotki, piły, długopisy, sztucce itp.), jak i „rzeczy”, stany rzeczy, sytuacje społeczne itd.

Oczywiście, mówiąc o narzędziu i ogólnie o pojęciu narzędziowości, nawiązuje się najczęściej do znanej z *Bycia i czasu* idei Martina Heideggera. Trzeba podkreślić, że nie przyjmuję w tym miejscu całości stanowiska Heideggera w tej kwestii, ale tylko pewne jego aspekty. Wydaje się zresztą, że na gruncie filozo-

<sup>37</sup> Z tego głównie względu, że mielibyśmy wówczas do czynienia z „naiwnym” realizmem. Zdecydowana większość nie-naiwnych realistów przyjmuje jednak jakieś formy wpływu szeroko pojętego „czynnika humanistycznego” na przedmioty czy stany rzeczy.

<sup>38</sup> Tamże, s. 120-121.



ficznym wykładnia narzędziowości w wydaniu tego niemieckiego myśliciela należy do najciekawszych i najlepiej znanych – trudno byłoby sugerować narzędziowy charakter komunikacji bez odwoływania się do niego. Bardzo istotny jest także – niemożliwy chyba do przecenienia – nacisk, jaki Heidegger w *Byciu i czasie* kładzie na wyróżnienie „przed-pojęciowego”, ontycznego opisu egzystencji. Umożliwia mu to wyodrębnienie postępowania „praktycznego”, przeciwstawianego „teoretycznemu”:

Zawsze dopasowany do narzędzia obchód, na gruncie którego (i tylko jego) narzędzie to może się prawdziwie ukazać w swoim byciu (np. wbijanie gwoździ młotkiem), nie ujmuje tematycznie tego bytu jako istniejącej rzeczy, a używanie narzędzia nie zawiera wiedzy o strukturze narzędzia jako takiej. Wbijanie gwoździ nie tylko ma wiedzę o narzędziowym charakterze młotka, ale przyswoiło sobie to narzędzie najlepiej, jak tylko można. W takim użytkowym obchodzie zatroskanie poddaje się konstytutywnemu dla każdego narzędzia „ażeby”; im mniej tylko się przyglądamy młotkowi-rzeczy, im sprawniej go używamy, ty bardziej źródłowy staje się stosunek do niego, tym bardziej bez osłony spotykamy ów młotek jako to, czym jest, jako narzędzie<sup>39</sup>.

Przyjmowane w tej rozprawie rozumienie komunikacji oraz samej mowy uwzględnia właśnie „praktyczny” (przed-pojęciowy, narzędziowy zatem) jej charakter.

W konsekwencji będę więc przyjmować, że *język* ma charakter, przynajmniej w znacznej mierze, teoretyczny, pojęciowy i służy głównie do opisywania świata w sensie opisu fizykalnego, podczas gdy *mowa*<sup>40</sup> odnosi się do nastawienia spontaniczno-praktycznego i do opisu narzędziowego. Jak pisze Heidegger,

Postępowanie „praktyczne” nie jest „ateoretyczne” w sensie braku oglądu; jego odmienność od postępowania teoretycznego tkwi nie tylko w tym, że tu się bada, a tam się działa, i że to działanie, aby nie pozostało ślepe, korzysta z poznania teoretycznego; badanie bowiem jest zatroskaniem w równie źródłowy sposób, w jaki działanie ma swoją perspektywę. Postępowanie teoretyczne jest nie-przeładowym zaledwie-tylko-spoglądaniem. Nie będąc przeładowem, spoglądanie nie jest pozbawione reguł, a swój kanon tworzy sobie w metodzie.

To, co poręczne, ani nie jest w ogóle ujęte teoretycznie, ani też nie jest samo od razu przeładowo tematyzowane do przeładowu. Swoistością tego, co poręczne, jest to, że musi się ono w swą poręczność niejako wycofać, aby właśnie mogło być we właściwy sposób poręczne<sup>41</sup>.

<sup>39</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas...*, s. 98.

<sup>40</sup> Więcej na ten temat w podrozdziale *Mowa jako narzędzie* niniejszej pracy.

<sup>41</sup> Tamże, s. 98-99.

Przyjmując zarysowane powyżej rozumienie pojęcia narzędzia, będę w dalszym toku wyводу łączyć je z pojęciem komunikacji, a szczególnie z mową i słowem. Ułatwi to nakreślenie perspektywy, w której możliwe jest zakładanie konstruowania świata właśnie w procesach komunikowania i poprzez nie, gdzie mowa, posługiwanie się słowem i innymi komunikacyjnymi, intersubiektywnie komunikowalnymi formami symbolicznymi, stanowi właśnie rodzaj narzędzia.

Badania nad dziejami posługiwania się narzędziami przez człowieka doprowadziły do sformułowania określenia *Homo faber*, konkurencyjnego wobec takich charakterystyk, jak *Homo ludens* czy *Homo loquens*. Oczywiście – taka antropologiczna interpretacja dotyczy przede wszystkim „wąskiego” rozumienia narzędzia (np. kawałka krzemienia służącego rozpaleniu ognia). Można również przyjąć dalszą metamorfozę pojęcia *Homo faber* do postaci *Homo symbolicus* (w sensie Cassirerowskim), a wreszcie – *Homo communicativus*<sup>42</sup>. Oznacza to konsekwentne poszerzenie pojęcia narzędziowości w sensie zarysowanym wyżej. Przyjrzyjmy się najpierw, przynajmniej pokrótce, antropologicznemu ujmowaniu zjawiska posługiwania się narzędziami przez człowieka.

Przyjmując, że narzędzie zawsze występuje w kontekście „do czegoś...”, dookreślamy kontekst narzędziowości przez kategorię konstruowania. Narzędzie jest czymś, za pomocą czego człowiek konstruuje (coś). Można interpretować to bardzo dosłownie: narzędzia, takie jak młotek, piła, pędzel, długopis itp., służą do konstruowania rozmaitych przedmiotów. Efektem posługiwania się narzędziem jest „coś skonstruowanego”, konkretny wytwór przynależący do obszaru kultury symbolicznej lub materialnej. Jak wspomniałem wyżej, nie każda sytuacja konstruowania czegoś za pomocą tak rozumianych narzędzi (np. sytuacja konstruowania karmnika dla ptaków za pomocą młotka, piły, gwoździ itd.) jest działaniem komunikacyjnym, a tylko takie są przedmiotem niniejszych rozważań. Narzędzie jest w tym sensie swego rodzaju „przyczyną sprawczą” skonstruowanej za jego pomocą rzeczy (lub innego narzędzia).

Oczywiście – nie ma powodu, by rozumieć narzędzia tylko w taki wąski, dosłowny sposób. Narzędziem nie jest tylko i wyłącznie *medium*, swego rodzaju „przedłużenie ręki” w sensie dosłownym. Co więcej, efektem czynności posługiwania się narzędziem nie musi być konstrukt materialny, fizyczny, czyli jakiś przedmiot (rzecz). Oczywiście – efektem (wytworem) posługiwania się młotkiem jest np. karmnik dla ptaków. Ale jeśli za narzędzie uznać np. latarkę, aparat telefoniczny, samochód itp. – to trudno mówić o skutkach posługiwania się nimi takich samych, jak skutki (wytwory) używania młotka czy piły. Przemieszczenie się z miejsca na miejsce *za pomocą* roweru (jako pewnego narzędzia służącego do przemieszczania się) nie jest przecież tym samym, co funkcjonalny karmnik dla ptaków zbudowany *za pomocą* młotka i piły. Jeszcze inną kategorią narzędzi będą natomiast takie formy działań lub ewentualnie takie obiekty, które służą działa-

<sup>42</sup> W takim sensie, w jakim posługuje się nim np. Bolesław Andrzejewski.

niu komunikacyjnemu. W tym przypadku ani jazda na rowerze, ani też budowa karmnika nie są jednak działaniami komunikacyjnymi. Interesuje mnie taka sytuacja, kiedy np. przedstawiciele francuskiego Konwentu Narodowego w 1792 roku składają podpisy pod Konstytucją, powołując do życia Republikę i znosząc we Francji monarchię<sup>43</sup>. Słowo pisane czy dosłowna sygnatura, pełnią tu rolę narzędzia pośrednictwem charakterze symbolicznym, za pośrednictwem którego skonstruowany zostaje realny element rzeczywistości polityczno-społecznej w Europie. Przez efekt posługiwania się narzędziem rozumiem więc także skonstruowany stan rzeczy, wydarzenie (można powiedzieć – wydarzenie „skonstruowane” czyli „wywołane”, „spowodowane” użyciem jakiegoś narzędzia), proces, przedmiot, inne narzędzie. Również gesty, mimika, dźwięki mogą być w wyżej określonym sensie narzędziami<sup>44</sup>. Są nimi także słowa, wszystkie elementy języka, znaki graficzne, teksty, obrazy. Tak czy inaczej – narzędziem jest coś, co służy „do czegoś, ażeby...” – dodajmy: ażeby coś skonstruować. Dla przykładu – odpowiednio wykorzystywane środki perswazyjne, zwłaszcza np. środki propagandowe czy erystyczne, będę traktować jako narzędzia, za pomocą których konstruuje się np. sytuację polityczną pożądaną przez posługujący się propagandą podmiot.

Drugim ważnym (i bardziej kontrowersyjnym) aspektem konstruktywistycznego rozumienia narzędzia jest to, że również przedmioty jako fizykalne ciała z całą, określoną powyżej ich charakterystyką mogą być pod pewnymi względami rozumiane jako konstrukty zbudowane za pomocą narzędzi komunikacyjnych. Obiektywność istnienia takich rzeczy jest możliwa, jak już wcześniej zasygnalizowano, dzięki temu, że rzecz taka zostaje niejako „podniesiona do poziomu obiektywności” (by znów odwołać się do stylistyki Heglowskiej), a raczej intersubiektywności (a więc ukonstytuowana jako rzecz przez uczestniczące w kulturze podmioty działania komunikacyjnego). „Intersubiektywizacja” rzeczy następuje w roz-mowie, w akcie komunikacyjnym rozgrywającym się w danej wspólnocie kulturowo-społecznej. Użycie odpowiedniego słowa – symbolu (narzędzia) w roz-mowie czyni rzecz inter-subiektywną, nadając jej tym samym status przedmiotu obiektywnie istniejącego w świecie kulturowym. To samo dotyczy wiedzy lub przekonań, upowszechnianych za pośrednictwem działań komunikacyjnych i tym samym zyskujących status obiektywności. Proces ten jest szczególnym przypadkiem procesu konstytuowania przedmiotu, o jakim mówią przedstawiciele klasycznej filozofii niemieckiej (zwłaszcza Fichte i Hegel, ale także np. Schopenhauer) – czyli procesu konstytuowania przedmiotu zgodnie z *principium individuationis*<sup>45</sup>; jednak tutaj mamy do czynienia raczej z odmianą *principium individuationis* w postaci *zasady intersubiektywizacji*.

<sup>43</sup> Jak łatwo się domyślić, mam w tym przypadku na uwadze działania, które Austin określa mianem wypowiedzi performatywnych.

<sup>44</sup> O ile jednak spełnione zostaną określone warunki, o których mowa w kolejnych podrozdziałach.

<sup>45</sup> Przywołuję *principium individuationis* za Schopenhauerem, choć w innym, niż on to czyni, kontekście.

Traci także swój pierwotny, Kantowski sens pojęcie *przed-miotu* czy *przed-stawienia* (*Gegen-stand, Vor-stellung*), a zbliża się, choć tylko pod pewnymi względami, do wykładni *Vor-stellung*, jaką podaje Schopenhauer. Dzieje się tak, ponieważ przedmiot, jako konstrukt zintersubiektywizowany w rozmowie, nie jest już czymś, co swoją obiektywność zyskuje *wobec* (*Vor-, Gegen-*) pojedynczego podmiotu czy pojedynczej świadomości jednostkowej. Konstytuowanie rzeczy, wiedzy lub przekonań w działaniu społecznym, zwłaszcza w działaniu komunikacyjnym, przywołuje raczej myślenie o swego rodzaju „pomiędzy” (*inter-*), a nie „przed” czy „wobec”. Mówiąc krótko – warunkiem możliwości obiektywnego istnienia rzeczy (przedmiotu w opisie fizykalnym) jest komunikacyjna interakcja co najmniej dwóch podmiotów, określanych jako „minimalna wspólnota komunikacyjna” – przez co rozumiem tyle, że podmioty te znają (rozumieją, czyli potrafią skutecznie zastosować) wspólny kod komunikacyjny, za pomocą którego są w stanie doprowadzić do konsensu, czyli porozumienia między sobą, do wynegocjowania znaczeń.



## Rozdział II

# Problem komunikacji w ujęciu nauk społecznych

### 1. Specyfika refleksji teoretycznej nad komunikacją

Z punktu widzenia przyjmowanej tu postaci konstruktywizmu, komunikacja jest właśnie owym czynnikiem (narzędziem), za pomocą którego dokonuje się konstruowanie rzeczywistości społecznej i wiedzy o niej. Pojęcie komunikacji zajmuje więc centralną pozycję w niniejszych wywodach, a teoretyczna refleksja nad nią jest przede mnie rozumiana jako jedna z możliwości dookreślenia ogólnej perspektywy konstruktywistycznej.

Jakkolwiek omawiane wyżej pojęcie kultury jest we współczesnej humanistyce dobrze znane, szeroko interpretowane, wielokrotnie w różny sposób problematyzowane, niemniej jednak pojęcie *komunikacji*, chociaż wydaje się równie dobrze znane i powszechnie dyskutowane, okazuje się o wiele bardziej niejasne, „mgliste” aniżeli pojęcie kultury. Oczywiście współczesna humanistyka zna takie dzieła, jak *Teoria działania komunikacyjnego* Habermasa czy Apłowską, transcendentalno-pragmatyczną koncepcję komunikacji, a poza filozofią prace takich autorów, jak Erwing Goffman, Denis McQuail czy Wolfgang Donsbach. Liczne przykłady wzmagającego się zainteresowania problemem komunikacji napotykać można na wielu obszarach nauk społecznych ze strony socjologów, psychologów, lingwistów, antropologów, medioznawców itd. Różnorodność sposobów teoretycznego ujmowania zagadnienia komunikacji rodzi jednak pewne fundamentalne problemy.

Mnogość wielu rozmaitych teorii i perspektyw badawczych w odniesieniu do komunikacji jest tak duża, że w konsekwencji trudno wskazać jakąś jedną (lub

przynajmniej kilka wiodących) zadowalającą, (w miarę) powszechnie respektowaną jej wykładnię. Poszczególne „szkoły” czy teorie komunikacji są do tego stopnia odmienne, że niekiedy okazują się nawet niesprowadzalne do siebie nawzajem czy wręcz wykluczają się. Zarazem można zetknąć się i z takimi próbami rozważań nad komunikacją, w których próżno byłoby szukać jakiegoś jej teoretycznego uogólnienia w postaci szkicowej chociażby definicji, która – choć może w dalszym ciągu dyskutowana – stanowiłaby przynajmniej podstawę dla prowadzenia konkretnych badań. Niestety, zdarza się i tak, że pojęcie komunikacji bywa traktowane jako „w sposób oczywisty”, zdroworozsądkowo zrozumiałe i dalej przechodzi się czasami od razu do szczegółowych badań empirycznych np. nad komunikowaniem masowym, propagandą, marketingiem, komunikacją międzykulturową – wciąż jednak bez jednoznacznej deklaracji (definicji), czym sama komunikacja jest. W wielu przypadkach, u wielu różnych autorów nie ma np. jasności co do tego, w jaki sposób komunikacja ustosunkowana jest względem języka czy mowy. A w niniejszym przypadku jest to przecież kwestia o decydującym wręcz znaczeniu. W innych sytuacjach nie bardzo wiadomo, jak szeroki jest zakres semantyczny pojęcia komunikacji – czy komunikują się tylko ludzie, czy może również zwierzęta, a nawet rośliny i maszyny?

Poszukiwanie odpowiedzi na te i tym podobne pytania jest zadaniem o dużym znaczeniu. Dzieje się tak, ponieważ, po pierwsze, wymuszają to wymogi i kryteria stawiane każdej praktyce badawczej, również tej, która za swój przedmiot obiera problematykę komunikacyjną. Innymi słowy, jeżeli refleksja nad komunikacją ma rościć sobie prawo do miana „naukowej”, to powinna zyskać solidny fundament metodologiczny, bez którego udzielanie odpowiedzi na podstawowe dla tego obszaru badań pytania będzie tylko bardzo słabo uzasadnione. Drugi powód jest bardziej szczegółowy i dotyczy bezpośrednio tematu niniejszego studium. Rozważania nad perspektywą komunikacyjnego konstruktywizmu wymagają nie tylko (w miarę możliwości dokładnego) zrekonstruowania samego konstruktywizmu, ale również poczynienia (lub przynajmniej przyjęcia) odpowiednich ustaleń co do pojęcia komunikacji.

Jak być może Czytelnik pamięta, w pierwszej części pracy starałem się naszkicować taką (spośród możliwych) wykładnię perspektywy konstruktywistycznej, która byłaby później zdadna do uszczegółowienia poprzez umieszczenie w obszarze problematyki komunikacyjnej. Zadanie to nie było łatwe: wystarczy przypomnieć sobie nieład, jaki panuje wśród istniejących klasyfikacji konstruktywizmu i wielość często mocno się od siebie różniących interpretacji tej perspektywy badawczej. Należałoby oczekiwać, że przynajmniej drugi element tytułowego zagadnienia tej pracy powinien nastęrczać stosunkowo mniej trudności. Gdyby tak było, elementy problematyki komunikacyjnej, do tej pory przywoływane w różnych fragmentach dotychczasowych wywodów, wolno byłoby teraz po prostu skonfrontować z wcześniejszymi ustaleniami dotyczącymi konstruktywizmu. Czy jednak zagadnienie komunikacji jest na tyle proste, czy posiada ono



postać teoretyczną na tyle zaawansowaną i ustabilizowaną metodologicznie, żeby bez wątpliwości wykorzystywać je w dalszych rozważaniach? Na pierwszy rzut oka – być może tak. Ale tylko pod warunkiem, że problematyka komunikacyjna byłaby brana pod uwagę w kontekście np. prasoznawstwa czy teorii działań marketingowych. Jeżeli jednak jest ona ujmowana w kontekście dość radykalnej hipotezy filozoficznej, zgodnie z którą właśnie komunikacja obejmuje znaczącą część takich działań społecznych, które konstruują wiedzę o świecie i sam świat społeczny, to najpierw winno się zyskać pewność, że jej teoretyczne omówienie jest wyczerpujące w stopniu umożliwiającym zastosowanie perspektywy konstruktywistycznej do problematyki komunikacji. Zachodzi obawa, że bezkrytyczne przyjęcie niektórych spośród wykładni komunikacji w toku rozważań o charakterze konstruktywistycznym może jednak łączyć się z określonymi trudnościami. A nawet okazać się mało skuteczne.

Innymi słowy – kłopot z pojęciem komunikacji przyjmowanym tu przeze mnie może okazać się niestety pod pewnymi względami nawet większy aniżeli wcześniejsze kłopoty z perspektywą konstruktywistyczną. Takie pesymistyczne stwierdzenie brzmi, być może, kontrintuicyjnie. Często zakłada się bowiem – przynajmniej milcząco – że zjawisko komunikacji jest czymś prostym, jasnym, niemalże oczywistym, gotowym do wykorzystania w najrozmaitszych obszarach badań, od medioznawstwa poczynając, przez psychologię rozwojową i poznawczą, po językoznawstwo. Zakłada się również, że istnieje nauka o komunikacji (zwana niekiedy komunikologią), a w jej ramach – określona teoria komunikacji.

W poprzednich rozdziałach parokrotnie starałem się podkreślić, iż przedmiotem moich rozważań jest człowiek jako uczestnik kultury i zarazem (jak również poprzez to) jako konstruktor swojej wiedzy o rzeczywistości a ponadto jako konstruktor rzeczywistości społeczno-kulturowej. Wspominałem również o tym, że zdolność mówienia stanowi szczególnie ważny czynnik tego typu wiedzo- i światotwórczych procesów. W odwołaniu do stanowisk wielu wybitnych współczesnych myślicieli argumentowałem na rzecz tezy, zgodnie z którą działania komunikacyjne (jako działania racjonalne) przyczyniają się do konstruowania świata ludzkiego, świata społecznego.

Jak w takim razie postąpić, kiedy wśród wielu różnych wykładni komunikacji natrafiamy na takie, zgodnie z którymi komunikacja może być zachowaniem instynktownym i wcale nie jest traktowana jako działanie racjonalne, ale jako np. proces przepływu (przekazywania, transmisji) informacji, albo na takie, wedle których jest ona fenomenem obejmującym nie tylko świat ludzki, ale również zwierzęta, rośliny czy maszyny? Po wtóre – jak postąpić, kiedy niektóre popularne interpretacje komunikacji nie noszą żadnych znamion naukowości, podczas gdy inne są do tego stopnia odmienne od pozostałych, że w zależności od przyjęcia takiej czy innej wykładni, uzyskalibyśmy całkowicie różne wyniki, gdyby postrzegać je w perspektywie konstruktywistycznej (czy jakiegokolwiek innej)? Zmierzam do tego, że pojęcie komunikacji, ażeby w ogóle mogło być poważnie

brane pod uwagę w kontekście konstruktywizmu, wymaga precyzyjnego dookreślenia, a poszczególne teorie czy „szkoły” komunikacji okazują się w tym przypadku – niestety – dość mało pomocne. Dzieje się tak, jak sądzę, głównie z tej przyczyny, że w większości z nich w ogóle nie pojawiają się takie kategorie, jak „racjonalność”, „narzędziowość”, „obiekt kulturowy”, „intencjonalność”, „interpretacja” itp. Większość teorii komunikacji skoncentrowana jest na problematyce mediów, propagandy, *Public Relations* i odwołuje się do takich kategorii, jak „informacja”, „transmisja”, „interdyscyplinarność”, „perswazja” itp.

Ze spostrzeżenia tego można, moim zdaniem, wysnuć co najmniej dwa wnioski. Pierwszy z nich, bardziej szczegółowy, dotyczy bezpośrednio niniejszej pracy i sprowadza się do prostej konkluzji: jeżeli zagadnienie komunikacji ma być ujmowane w perspektywie konstruktywistycznej, to założenia (lub czasami brak założeń, albo i braki w założeniach) wielu popularnych teorii komunikacji są praktycznie nieprzydatne – należy zatem poszukiwać takich wykładni, które znajdą jednak zastosowanie. Na pewno nie będą to te wykładnie komunikacji, które są odnoszone do zagadnień prasoznawczych, politologicznych czy telekomunikacyjnych (a takie właśnie stanowią znakomitą większość). Wniosek drugi – bardziej ogólny – sprowadza się do stwierdzenia, że istnieje głęboki rozdźwięk pomiędzy poszczególnymi teoriami czy „szkołami” w ramach tzw. nauki o komunikacji a innymi obszarami nauk społecznych<sup>1</sup>. Rozdźwięk ten ujawnia się na przykład w tym, że o ile dla wielu przedstawicieli nauk humanistycznych pojęciem kluczowym w analizach poświęconych rzeczywistości społecznej jest „interpretacja”, o tyle słowo to w ogóle nie pojawia się na gruncie wielu szkół czy teorii komunikacji<sup>2</sup>.

Wspomniane wyżej – jak na razie dość enigmatyczne – poszczególne stanowiska, szkoły, teorie komunikacji itp. łączy się często wspólnym mianownikiem „nauki o komunikacji”. Istnienie takiej dyscypliny naukowej, jej rozwój oraz osiągnięte w jej ramach wyniki niewątpliwie bardzo sprzyjałyby próbom rozważań nad komunikacją w ujęciu konstruktywistycznym, jak również ułatwiłyby dalsze rozważania wiodące ku doprecyzowaniu komunikacyjnego konstruktywizmu. Jednak powyższe uwagi nakazują pewną ostrożność i wręcz podejrzliwość w stosunku do „nauki o komunikacji”. Wątpliwości pojawiają się już w kontekście czysto terminologicznym. Czy mianowicie powinniśmy perspektywę konstruktywistyczną odnosić do „teorii komunikacji”, do „komunikologii”, do „nauki (lub „nauk”) o komunikacji”, a może do „filozofii komunikacji”? Wszystkie te (oraz jeszcze wiele innych) sformułowania, pojawiają się w literaturze przedmiotu.

---

<sup>1</sup> Rozdźwięk taki zachodzi nie tylko pomiędzy poszczególnymi teoriami komunikacji a innymi dyscyplinami nauk społecznych, ale również między poszczególnymi teoriami czy szkołami.

<sup>2</sup> „Interpretacji” próżno szukać w zdecydowanej większości najpopularniejszych teorii komunikacji jako jednego z mniej lub bardziej rozbudowanych modeli komunikacji. Są tam takie elementy, jak „nadawca”, „odbiorca”, „szumy”, „kod” – ale interpretacji nie ma, jak gdyby treść komunikatu wymykała się jej wymogom.

Sama ich mnogość świadczyć może o pewnym braku systematyczności, a każde z tych i tym podobnych określeń wywołuje zastrzeżenia. W przypadku „teorii komunikacji” wątpliwości budzi ich przytłaczająca wprost mnogość: mówienie o „teorii komunikacji”<sup>3</sup> jest wyjątkowo mało precyzyjne. W gruncie rzeczy każdorazowo należałoby dopowiadać, jaka konkretnie teoria komunikacji ma być brana w danym wypadku pod uwagę. W naukach społecznych i przyrodniczych istnieje wiele znanych, dobrze ugruntowanych teorii – teoria ewolucji, teoria względności, teoria mnogości czy społeczno-regulacyjna teoria kultury. Nic nie wskazuje jednak na to, by istniała jedna adekwatna „teoria komunikacji”, równie rozbudowana i równie dobrze znana jak te przykładowe. Najprawdopodobniej autorzy piszący o „teorii komunikacji” zamierzają tym określeniem tylko podkreślić różnicę między swoimi „teoretycznymi” wywodami a „praktyczną” stroną komunikacji. Jedynym chyba przykładem stosunkowo rozbudowanej teorii komunikacji *sensu stricto* jest standardowy model Shannona i Weavera, utworzony wszelako w odpowiedzi na konkretne zapotrzebowania amerykańskiego przemysłu telekomunikacyjnego, a tym samym mocno zawężony i nieadekwatny względem wielu ważnych aspektów komunikacji.

Z kolei „komunikologia” jest określeniem wcale nie bardzo nowym, ale wciąż mało rozpowszechnionym i jednak niejednoznacznym<sup>4</sup>. Bardzo możliwe, że upowszechnienie jego zastosowania byłoby pożądane, ale w dalszym ciągu nie jest to termin, który można przyjąć bez zastrzeżeń. Inny możliwy termin, „filozofia komunikacji”, pojawia się przede wszystkim (ale zarazem jedynie) w kontekście stanowiska Apla, poza tym również nie jest na tyle rozpowszechniony w tradycji filozoficznej (w przeciwieństwie do np. „filozofii języka”), ażeby bezkrytycznie go przyjmować. Pozostaje „nauka (lub „nauki”) o komunikacji (lub „komunikowaniu”)” – jednak, jak widać, również w tym przypadku sytuacja nie jest jednoznaczna. Pesymistycznie, ale wiarygodnie brzmi w odniesieniu do „nauki o komunikacji” silne stwierdzenie Emanuela Kulczyckiego:

Komunikacja jako samodzielna dyscyplina akademicka nie istnieje. Postawienie tak mocnej tezy – w obliczu wszechobecnym studiów nad komunikacją – może wydawać się błędne. Jednakże (...) w tzw. nauce o komunikacji nie można wskazać na podstawowy, istniejący w sposób „obiektywny” przedmiot badawczy, którego status pozwalałby badaczom mówić o samodzielnej dyscyplinie akademickiej badającej odnośny przedmiot. Oczywiście wskazanie i ugruntowanie w refleksji takiego przedmiotu badawczego nie wystarcza do mówienia o dyscyplinie naukowej (należy dodatkowo wskazać chociażby przyjmowane metody)<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> Jako o *jednej* teorii.

<sup>4</sup> Stosuje się je albo bardzo szeroko, jak czyni to np. Dobek-Ostrowska, jako uogólnienie (wręcz synonim) nauki o komunikacji, albo bardzo wąsko – jako rozważania nad komunikacją w perspektywie semiologiczno-fenomenologicznej.

<sup>5</sup> E. Kulczycki, *Kulturowo-obiektywne istnienie procesu...*

Pomimo tego pesymistycznego tonu, Kulczycki proponuje, by posługiwać się terminem „komunikacja” (komunikacja jako dyscyplina praktyczna) w nawiązaniu do funkcjonującego na gruncie nauki amerykańskiej określenia *communication*:

W Polsce termin *komunikacja* jako nazwa dyscypliny czy perspektywy badawczej nie jest jeszcze tak znany i rozpowszechniony, jak ma to miejsce w przypadku *communication* w kręgu amerykańskich badaczy (należy również pamiętać, że w języku angielskim znajdziemy taki termin jak *communication science*, jednakże w ogromnej mierze zaprzestał być przez badaczy używany). Dlatego też nie powinno nas dziwić stosowanie terminu „nauka o komunikacji”, który używany jest głównie jako zaznaczenie pewnej interdyscyplinarnej refleksji nad przedmiotem badań, tak jak ma to miejsce np. w „nauce o rodzinie” czy „nauce o dziecku”, w których to badania pedagogiki i psychologii koncentrują się wspólnie na konkretnym zagadnieniu<sup>6</sup>.

Tymczasem we wstępie do pracy pt. *Nauka o komunikowaniu. Podstawowe orientacje teoretyczne* Barbara Dobek-Ostrowska pisze: „Nauka o komunikowaniu ma przeszło pięćdziesiąt lat i jest dojrzałą dyscypliną akademicką. (...) Komunikologia jest najmłodszą nauką społeczną”<sup>7</sup>. Z kolei we wstępie do zbioru tekstów pt. *Studia nad mediami i komunikowaniem masowym* pod redakcją Janiny Fras czytamy:

Niewiele jest zapewne dziedzin badawczych nauk społecznych, nie tylko w Polsce, ale i na świecie, które mogłyby konkurować z komunikologią pod względem żywiołowości rozwoju, siły tendencji do poszerzania pola badawczego, ważności społecznej i atrakcyjności obiektów badań, bogactwa dorobku teoretycznego i zwłaszcza empirycznego w ostatnim półwieczu<sup>8</sup>.

Przytoczone fragmenty oddają charakter wielu przedmów, wstępów i wprowadzeń do rozmaitych publikacji poświęconych nauce o komunikacji: podręczników akademickich, artykułów, monografii, tłumaczeń wydawnictw obcojęzycznych, leksykonów itd. Podobnie jak z wyżej zacytowanych, z wypowiedzi tych wynika określony obraz nauki o komunikacji, czyli dyscypliny naukowej mającej ugruntowany status metodologiczny, uprawianej od wielu dziesięcioleci w różnych częściach świata, dynamicznie rozwijającej się. Nauka o komunikacji uznawana jest tam za dyscyplinę zdatną do prowadzenia wyczerpujących i aplikowalnych praktycznie analiz, mającą solidny fundament metodologiczny i umożliwiającą

<sup>6</sup> E. Kulczycki, *Komunikacja jako dyscyplina praktyczna*, Poznań 2011, s. 76.

<sup>7</sup> B. Dobek-Ostrowska, *Nauka o komunikowaniu. Podstawowe orientacje teoretyczne*, Wrocław 2001, s. 9-13.

<sup>8</sup> J. Fras, *Wstęp*, w: J. Fras (red.), *Studia nad mediami i komunikowaniem masowym*, Toruń 2007, s. 5.

prowadzenie badań, od ustaleń empirycznych do formułowania uogólnień na poziomie teoretycznym.

Dyscyplina osiągnęła tzw. „samoświadomość istnienia” – w sensie obiektywnym wykształciła swój przedmiot poznania, rozwinęła metodologię badawczą i skupiła wokół siebie grono badaczy zgłębiających jej tajniki<sup>9</sup>,

pisze z kolei Stanisław Michalczyk. Z wypowiedzi tych – i wielu innych o podobnym wydźwięku – wynika jednoznaczny optymizm w odniesieniu do oceny kondycji nauki o komunikacji (względnie komunikologii) jako samodzielnej dziedziny wiedzy naukowej.

Optymistyczna ocena stanu nauki o komunikacji jako dyscypliny solidnie ugruntowanej, samodzielnej, w pełni zasługującej na miano „nauki” – i to zarówno wedle kryteriów formalnych (metodologicznych), jak i strukturalnych (organizacyjnych) – każe przypuszczać, że zagadnienia owe zostały dawno temu dostatecznie rozważone i rozstrzygnięte. Mam tu na myśli zagadnienia ogólne, takie jak: problem spójności terminologicznej, ustalenie miejsca nauki o komunikacji w przestrzeni klasyfikacji nauk, precyzyjne określenie jej przedmiotu i metod badawczych, czy wreszcie podanie adekwatnej definicji komunikacji (która byłaby skorelowana z definicjami pojęć kluczowych dla innych nauk) itp. Można powiedzieć, że jest to grupa zagadnień metodologicznych, a sposób ustosunkowania się do nich i rozstrzygnięcia ich przez badaczy świadczyć powinien o kondycji samej nauki o komunikacji. Ich optymizm każe przypuszczać, że te i tym podobne problemy nie powinny stanowić przedmiotu większych wątpliwości. Czy jednak na pewno tak jest?

Poza powyższymi przykładowymi problemami metodologicznymi można również wskazać przykładowe zagadnienia szczegółowe. Należą do nich m.in. takie dylematy, jak rozstrzygnięcie kwestii komunikacji jako kompetencji tylko (lub nie tylko) ludzkiej, ustalenie warunków redukowania czy zastępowania (wzajemnej wymienności) pojęcia „komunikacji” i „informacji”, problem (ewentualnej) normatywności nauki o komunikacji itp.

Kryterium odróżnienia wiedzy naukowej od potocznej jest sformułowana przez Kazimierza Ajdukiewicza zasada racjonalnego uznawania przekonań (czyli tzw. mocna zasada racjonalności), zgodnie z którą o wiedzy naukowej mówimy wtedy, gdy „stopień przekonania, z jakim głosimy dane twierdzenie, powinien odpowiadać stopniowi jego uzasadnienia”<sup>10</sup>. Jeżeli mocna zasada racjonalności odnosi się również do wiedzy dotyczącej danej dyscypliny naukowej<sup>11</sup> (czyli tzw.

<sup>9</sup> S. Michalczyk, *Nauka o komunikowaniu masowym: struktura i charakter dyscypliny*, w: *Studia nad mediami...*, s.16.

<sup>10</sup> J. Such, M. Szcześniak, *Filozofia nauki*, Poznań 1999, s. 36.

<sup>11</sup> A nie ma żadnego powodu, dla którego zasada ta nie miałaby obowiązywać również w odniesieniu do nauki o komunikacji.

samoświadomości metodologicznej), to stopień pewności, w jakim opisuje się kondycję nauki o komunikacji, również powinien odpowiadać stopniowi jego uzasadnienia. Chyba że zdaniom waloryzującym dyscyplinę naukową (tu: naukę o komunikacji) odmówilibyśmy miana zdań będących wyrazami wiedzy również naukowej, co jednak pozbawiałoby je wszelkiej wiarygodności i sprowadzało do zdań wyrażających wiedzę potoczną, zdroworozsądkową.

Wobec tego przyjrzymy się teraz stwierdzeniu przywoływanemu przez wielu polskich badaczy komunikacji, a które dotyczy *przedmiotu* zainteresowania nauki o komunikacji. Bardziej precyzyjne byłoby jednak określenie: „mnogość stwierdzeń”, ponieważ już wstępny, pobieżny przegląd opinii na ten temat ujawnia zaskakującą wielość i towarzyszącą jej rozbieżność stanowisk. Czytelnik zaznajamiający się z pracami naukowymi dotyczącymi komunikacji, niebędący sam naukowcem (np. student), ma prawo oczekiwać, że wśród uczonych reprezentujących daną dyscyplinę nauki panuje zgoda co do charakterystyki jej przedmiotu. Wątpliwości takie z pewnością nie towarzyszą zgłębianiu nauk najsolidniej uzasadnionych i najbardziej zaawansowanych, np. fizyki (wśród nauk przyrodniczych) czy historii (wśród nauk społecznych). Przegląd stanowisk odnoszących się do przedmiotu nauk o komunikacji może jednak budzić zastrzeżenia, głównie ze względu na rozbieżności panujące wśród badaczy. Co do jednego przynajmniej panuje zgoda: nauki o komunikacji nie dotyczą środków transportu. Czego jednak – a przede wszystkim: w jakim zakresie – dotyczą?

Uznani badacze komunikacji w Polsce (m.in. Bogusława Dobek-Ostrowska, Walery Pisarek, Jerzy Mikołowski-Pomorski i inni) przyjmują, że wielość różnych (często bardzo różnych) „szkół” w nauce o komunikacji (najczęściej wskazywane to: „szkoła empiryczna”/amerykańska, łączona np. z amerykańskim funkcjonalizmem, interakcjonizmem czy szkołą Palo-Alto, oraz „szkoła krytyczna”/europejska, łączona np. ze szkołą frankfurcką, strukturalizmem czy poglądami Habermasa) łączy wspólny przedmiot zainteresowania, jakim jest sama komunikacja. Przyznają jednocześnie, że zdefiniowanie tego przedmiotu zależy od charakteru danej szkoły. „Warunkiem niezbędnym do zaistnienia szkoły naukowej jest przede wszystkim wspólny obszar studiów podejmowanych przez członków szkoły. W nauce o komunikowaniu oznacza to, że pojmują oni i definiują w ten sam sposób istotę procesu komunikowania”<sup>12</sup>, pisze Dobek-Ostrowska. Stwierdzenie takie jest zupełnie oczywiste i nie budziłoby żadnych wątpliwości, gdyby nie to, że kilka linijek dalej ta sama Autorka przyznaje, iż

definiowanie komunikacji jest zróżnicowane w zależności od kontekstu, w jakim realizowane są badania, od epoki i społeczeństwa, w których były podejmowane. (...) Wykształcenie akademickie badaczy nie pozostaje bez wpływu na pojmowanie i definiowanie procesów komunikacyjnych. Należy podkreślić, iż komunikologia nie

<sup>12</sup> B. Dobek-Ostrowska, *Nauka o komunikowaniu...*, s. 24.



jest tak jednolitym obszarem studiów społecznych, jak psychologia, socjologia czy politologia. Nauka o komunikowaniu jest interdyscyplinarna. Ukształtowali ją badacze, zajmujący się różnymi dziedzinami studiów, mający odmienne zainteresowania i doświadczenia, dysponujący zróżnicowanym warsztatem badawczym<sup>13</sup>.

Powstaje pytanie: jak – wobec powyższego – można jednocześnie określać naukę o komunikacji jako „w pełni dojrzałą dyscyplinę akademicką”. Jest jasne, że badacze wywodzący się z różnych szkół będą definiować swój przedmiot badań odmiennie, skutkiem czego nie sposób mówić o jednym określonym przedmiocie badań, spajającym różne szkoły. „Grzechem pierworodnym” nauki o komunikacji było to, że formowała się ona (i nadal jest formowana) w kierunku odwrotnym aniżeli większości innych dyscyplin. Zazwyczaj jest tak, że różne szkoły, a w ich ramach różne teorie, powstają i są formułowane jako konsekwencja odmiennych interpretacji *jednego*, precyzyjnie określonego przedmiotu badań. Natomiast w przypadku nauki o komunikacji najpierw powstały poszczególne, mocno zróżnicowane szkoły i teorie, a dopiero później, poprzez ich wtórne łączenie, próbowano znaleźć w miarę jednolity obszar, na którym mogłyby się one „interdyscyplinarnie” spotykać. Był to błąd. Proszę sobie wyobrazić analogiczną sytuację w odniesieniu do np. fizyki. Kopernik, Kepler, Galileusz i Newton byli zgodni od samego początku w kwestii tego, co stanowi przedmiot ich zainteresowań. Różnice pomiędzy nimi dotyczyły natomiast aparatury pojęciowej, sposobu prowadzenia badań i doświadczeń, oraz interpretacji ich wyników – a nie odwrotnie.

Oczywiście, ktoś może w tym miejscu zaprotestować, twierdząc, że przykład dotyczy dziejów nauki przyrodniczej (fizyki), a przecież nauka o komunikacji miałaby sytuować się w obszarze nauk społecznych<sup>14</sup>. Jednak takie samo rozumowanie można odnieść np. do socjologii. Historia jej rozwoju nie wykazuje, aby formowała się ona poprzez poszukiwanie ewentualnych elementów łączących zainteresowania Auguste’a Comte’a, Maxa Webera i Emila Durkheima (a więc przykładowych przedstawicieli różnych „szkół” w ramach socjologii), ale że różne szkoły kształtowały się wraz z rozwojem badań nad ściśle określonym przedmiotem badawczym. Ów „grzech pierworodny” nauki o komunikacji sprowadza się zatem do niewłaściwego wykorzystania zjawiska interdyscyplinarności wiedzy naukowej. Pamiętajmy, że *de facto* każda współczesna dyscyplina naukowa ma charakter interdyscyplinarny – co oznacza, że teorie naukowe stają się wytworami grup badaczy reprezentujących różne, pokrewne dziedziny (np. historia jest blisko „spokrewniona” z archeologią i językoznawstwem, chemia – z biologią i medy-

<sup>13</sup> Tamże, s. 26.

<sup>14</sup> Czy jednak na pewno? Kiedy Walery Pisarek stwierdza, że procesy komunikowania nie muszą dotyczyć tylko ludzi, ale mogą zachodzić także między zwierzętami lub maszynami (patrz: W. Pisarek, *Wstęp do nauki o komunikowaniu*, Warszawa 2008, s. 17), można nabrać jeszcze więcej wątpliwości co do tego, jaki charakter ma nauka o komunikacji – czy jest nauką społeczną, przyrodniczą, a może jeszcze jakąś inną.



cyną itd.). Tak rozumiana interdyscyplinarność jest jednak zjawiskiem *wtórny*, a nie *konstituującym* nową dyscyplinę naukową. Tymczasem w nauce o komunikacji określenie jej przedmiotu okazuje się wypadkową „szkół”, ich konsekwencją, podczas gdy w innych – w pełni ukształtowanych – naukach społecznych „szkoły” są konsekwencją interpretacji i badań prowadzonych w stosunku do precyzyjnie określonego wcześniej przedmiotu. Skutkiem tego interdyscyplinarny charakter nauki o komunikacji nie jest – jak się wydaje – jej zaletą, ale raczej obciążeniem wywołującym liczne nieporozumienia w kwestii fundamentalnej, jaką jest przedmiot badań. Co warte podkreślenia, przyznają to nawet niektórzy badacze komunikacji:

Z pewnością różnorodność teoretyczno-metodologiczna (...) badań nad komunikowaniem (...) była – i zapewne pozostanie – głównym znamieniem kształtowania tożsamości dyscypliny i środowiska badawczego nie tylko w Polsce. Łączenie bowiem badań nad komunikacyjnymi działaniami człowieka w jedną wielką dziedzinę niesie ze sobą zarówno możliwości, jak i ograniczenia. Możliwości wynikają z całościowego, unifikującego podejścia do skądinąd bardzo złożonych obiektów, które współtworzą ludzką komunikację. (...) Mnogość obiektów skutkuje przede wszystkim trudnością wypracowania i powszechnego przyjęcia spójnej metodologii badań. (...) Kolejnym ograniczeniem jest wielość kategoryzacji i siatek pojęciowo-terminologicznych, często synonimicznych i nieracjonalnie zbudowanych<sup>15</sup>.

W konsekwencji lektura licznych opracowań dotyczących „komunikacji społecznej” może wywołać w niejednym czytelniku swoiste zdumienie. W wielu spośród takich opracowań zaciera się różnica między postulowaną (np. w tytule) „nauką o komunikacji” (jako samodzielną dyscypliną) a np. medioznawstwem czy prasoznawstwem, zaś ona sama zdaje się tam dotyczyć takich zagadnień, jak propaganda, manipulacja lub kształtowanie wizerunku polityków. W niektórych przypadkach trudność sprawia znalezienie różnicy między „nauką o komunikacji” a swego rodzaju analizą tzw. socjotechnik lub wręcz kursem kompetencji towarzyskich. Z wielu innych opracowań wynika natomiast, że „nauka o komunikacji” dotyczy różnych aspektów semiotyki (np. klasycznie ujmowana „komunikologia” jest wynikiem fuzji semiologii z fenomenologią). Tym większe może być zdumienie czytelnika, kiedy po zapoznaniu się z tak szeroką perspektywą wykładni obszaru zainteresowań nauki o komunikacji, sięgnie np. po *Teorię działania komunikacyjnego* Jürgena Habermasa, w której nie znajdzie wiele albo zgoła nic wspólnego z tamtymi pracami – a mimo to nadal wszystkie one będą identyfikowane jako prace z zakresu „komunikacji”.

Jest bardzo znamienne, że wielu znawców problematyki komunikacyjnej prowadzi badania w zakresie nauk politycznych i dziennikarstwa, a zwłaszcza

<sup>15</sup> J. Fras, *Studia nad...*, s. 7.

medioznawstwa (a przynajmniej poruszają się *de facto* w tych obszarach, pisząc podręczniki akademickie czy artykuły naukowe). Skoro tak, to (być może) nie ma żadnej istotnej różnicy między postulowaną nauką o komunikacji a np. medioznawstwem – jednak wówczas samorzutnie rodzi się pytanie: po co, w takim razie, kształtować nową dyscyplinę naukową, skoro istnieją już tamte. Jeżeli natomiast zachodzi i możliwa jest do wskazania wyraźna *differentia specifica* nauki o komunikacji, konstytuująca i uzasadniająca jej samodzielność względem tamtych dyscyplin – to należałoby ją podać i to w sposób możliwie jednoznaczny.

Podsumowując – nauka o komunikacji dzieli się na wiele szkół, sformułowano w ich ramach wiele rozbudowanych teorii, przeprowadzono mnóstwo klasyfikacji, podziałów i rozróżnień. Jak do tej pory nie ukształtowano jednak dla nich wspólnej metodologii, nie uzgodniono precyzyjnie określonego przedmiotu badań, ani nawet nie zawarto porozumienia w odniesieniu do podstawowych rozwiązań terminologicznych. Wciąż powstają nowe szkoły, formułowane są nowe teorie, przeprowadzane kolejne klasyfikacje – podczas gdy ustalenia metodologiczne nadal pozostają w znacznym stopniu niejasne i nierozstrzygnięte. Trudno zatem ocenić, czy i na ile stopień przekonania, z jakim głoszone są twierdzenia na temat kondycji nauki o komunikacji, odpowiadają stopniowi ich uzasadnienia.

Rzecz jasna, uwagi powyższe dotyczą przede wszystkim sytuacji refleksji teoretycznej nad komunikacją w Polsce<sup>16</sup>. Nie wszędzie i nie zawsze jest ona taka właśnie lub zbliżona, jednakże tendencje krajowe w znacznym stopniu odzwierciedlają w tym przypadku tendencje światowe. Wbrew nim można jednak pokusić się o wyszukanie, porównanie i syntezę takich nurtów i stanowisk w ramach namysłu nad komunikacją w ramach nauk społecznych, które unikałyby wielu powyższych zastrzeżeń, a także cechowałyby się tym, że ich kształt czyniłby sensowymi próby aplikacji perspektywy konstruktywistycznej do tych zagadnień. Oczywiście, zadanie tego typu zdecydowanie przekraczałoby możliwości niniejszego studium, wymagałoby raczej osobnej monografii (czy nawet kilku). Należy jednak dalsze wywody uczynić możliwie przejrzystymi i zapobiec sytuacji, w której kolejne kroki argumentacyjne byłyby słabo uzasadnione. Wobec tego postaram się w kolejnym podrozdziale, przynajmniej w największym skrócie i szkicowo, wskazać pewne cechy domniemanej refleksji nad komunikacją w ramach nauk społecznych, która spełniałaby kryteria stawiane tym naukom, jak również czyniłaby dopuszczalnym zaangażowanie do tej refleksji wątków konstruktywistycznych.

---

<sup>16</sup> Szerzej na ten temat: M. Wendland, *Czy optymistyczna ocena kondycji nauki o komunikacji w Polsce jest uzasadniona?*, w: „Lingua ac Communitas”, 20, Poznań 2010.

## 2. Komunikacja w perspektywie konstruktywistycznej

Można, jak sądzę, wyróżnić dwa podstawowe podejścia do zagadnienia komunikacji w odniesieniu do zakresu semantycznego tego określenia, czyli podejście „szerokie” oraz „wąskie”. Zwolennicy „szerokiego” zakresu interesującego nas pojęcia komunikacji przyjmują, że – mówiąc skrótowo – „wszystko jest komunikacją”, tj. że komunikacja (tożsama w znacznym stopniu z procesem przekazywania informacji) dotyczy nie tylko ludzi, ale również całego uniwersum przyrody (zarówno fauny, jak i flory), a także przyrody nieożywionej oraz np. maszyn. Natomiast zwolennicy „wąskiego” rozumienia komunikacji wiążą to pojęcie tylko z rzeczywistością ludzką (społeczną).

Zgodnie z przyjętymi wcześniej założeniami, a zwłaszcza zgodnie z przyjętą koncepcją kultury i rozumieniem świata społeczno-kulturowego (istniejącego w kulturowo-objektywny sposób), nie ma potrzeby (a w wersji bardziej radykalnej – nie da się) definiować komunikacji w „szeroki” sposób. Przyjmuję więc w kwestii „szerokości granic” pojęcia komunikacji stanowisko zbliżone do Cassirerowskiego:

Cassirer uważa, iż język nie rejestruje tylko biernie faktów i przedmiotów, lecz sam, poprzez współdziałanie 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 trwale i „obiektywne” symbole<sup>17</sup>.

Przyjmuję więc, że komunikacja jest fenomenem ludzkim (a można dodać: *tylko* ludzkim, gdyby chodziło o radykalizację stanowiska). Jak pisze Kulczycki,

proces komunikacji jest fenomenem swoiście ludzkim. Jest czynnikiem logicznie pierwszym, przy pomocy którego czynniki psychologiczne, socjologiczne czy ekonomiczne mogą być objaśniane. Tak ujmowana komunikacja wyłącza się z interakcji społecznych, które są nieredukowalne do stanu psychiki uczestników interakcji

---

<sup>17</sup> B. Andrzejewski, *Aktywistyczne koncepcje języka...*, s. 100.

a podmiot nie tyle wytwarza komunikację, co konstruuje ją, w niej uczestniczy – dzięki czemu konstruuje świadomość swego „ja”, jaźni w rozumieniu Georga Herberta Mead’a<sup>18</sup>.

Zgadzam się całkowicie z powyższym stwierdzeniem. Mówiąc o komunikacji, każdorazowo mam na uwadze określony typ procesów społecznych. Tym samym nie widzę konieczności dodawania do określenia „komunikacja” jakiegoś przymiotnika, w rodzaju „społeczna”, „międzyludzka”, „interpersonalna”. Zabieg taki zaowocowałby nieszkodliwym pleonazmem, ponieważ przyjąłem, że każda komunikacja jest z istoty swej właśnie społeczna. Oczywiście wiele proponowanych klasyfikacji działań komunikacyjnych obecnych w literaturze przedmiotu wyróżnia „komunikację społeczną” obok „komunikacji intrapersonalnej”, „interpersonalnej”, „interkulturowej” itp. Zasadniczo respektując te podziały<sup>19</sup>, uważam jednocześnie, że bez względu na to, czy działanie komunikacyjne dotyczy jedynie dwóch osób, czy też całych grup, a nawet kręgów kulturowych, zawsze pozostaje działaniem społecznym. Mając na uwadze te podziały, nie używam określenia „komunikacja społeczna”, również dlatego, żeby nie wprowadzać Czytelnika w błąd – można by bowiem odnieść wrażenie, że przedmiotem moich zainteresowań jest tylko tzw. „społeczny” poziom komunikacji, a abstrahuję od poziomu „interpersonalnego” czy „interkulturowego”. Nie abstrahuję od nich, zarazem uznając komunikację na wszystkich wskazywanych w literaturze poziomach za zjawisko społeczno-kulturowe.

Rzecz jasna, nie sposób przywołać tutaj całokształt dyskusji dotyczącej tego, czy pojęcie komunikacji jest (powinno być) zarezerwowane wyłącznie dla ludzkich działań społecznych – taki punkt widzenia zdecydowałem się jednak przyjąć. Za tego typu rozwiązaniem przemawiają co najmniej dwie istotne przesłanki. I znów, jedna z nich ma charakter szczegółowy i odnosi się do specyfiki założeń przyjmowanych na użytek bieżących analiz poświęconych budowaniu świata społeczno-kulturowego za pośrednictwem działań komunikacyjnych. Innymi słowy – żadna „szersza” definicja komunikacji, obejmująca np. świat zwierząt, nie byłaby przydatna dla tej monografii. Takie uzasadnienie w zasadzie wydaje się najzupełniej wystarczające, warto jednak wspomnieć i o drugiej przesłance. Mianowicie uznanie, iż komunikacja jest zjawiskiem swoiście ludzkim, osadzonym w rzeczywistości kulturowej i tylko takim, miałoby niewątpliwie poważne konsekwencje dla ogólnych, teoretycznych rozważań nad komunikacją samą. Jak starałem się pokazać w poprzednim podrozdziale, jednym z czynników potęgujących, jak sądzę, zamieszanie w obszarze nauki o komunikacji jest brak zgody między badaczami co do szerokości zakresu semantycznego terminu „komunika-

<sup>18</sup> E. Kulczycki, *Kulturowo-objektywne istnienie procesu komunikacji...*

<sup>19</sup> Zasadniczo, lecz nie do końca – z braku miejsca nie wnikam jednak w dyskusję nad zagadnieniami takimi, jak np. komunikacja intrapersonalna itp., aczkolwiek są to zagadnienia ważne i wymagające komentarza.

cja”. Efektem takiego stanu rzeczy jest m.in. trudność towarzysząca próbom ustalenia, czy nauka o komunikacji należy do grupy nauk społecznych (humanistycznych), przyrodniczych, czy może formalnych. A jest to trudność poważna, jako że jej występowanie rodzi sceptycyzm w odniesieniu do jakości metodologicznego uzasadnienia nauki o komunikacji. Dlatego zdecydowanie podzielam stanowisko, zgodnie z którym kształtująca się nauka o komunikacji odniosłaby wiele korzyści, jednoznacznie sytuując się w obszarze nauk społecznych i zawężając rozumienie samej komunikacji do ściśle ludzkiego typu aktywności.

Zakładam więc, że nie można mówić o komunikacji, abstrahując od określonej zbiorowości ludzkiej, ani odwrotnie. Twierdzenie to można rozłożyć na bardziej i mniej szczegółową wersję. W wersji szczegółowej powiedzielibyśmy, że *nie ma komunikacji bez człowieka*; w bardziej ogólnej natomiast – że *nie ma komunikacji bez kultury* (zatem szczegółowe sformułowanie pierwsze jest redukwalne do drugiego, nie ma bowiem człowieka bez kultury). Wspólnym mianownikiem tych dwóch stwierdzeń jest jednak konsekwentne uznanie niezwykłej obecności czynnika ludzkiego, humanistycznego w pojęciu komunikacji. Tym samym z zakresu rozważań wyłączam problem komunikowania zwierząt, maszyn, elementów przyrody ożywionej i nieożywionej<sup>20</sup>.

Do tego zabiegu metodologicznego można odnieść się dwojako: po pierwsze, po prostu określona zostaje granica zainteresowania autora, zawężona do rzeczywistości ludzkiej (międzyludzkiej). Gdyby przyjąć, że komunikują się nie tylko ludzie, ale również zwierzęta, rośliny czy maszyny, a zarazem uznać tezę, zgodnie z którą działania komunikacyjne w istotny sposób determinują zjawisko konstruowania wiedzy o świecie i samego świata, to wnioski byłyby tak absurdalne, że aż nie warto o nich wspominać.

Można to jeszcze dokładniej dookreślić: mówiąc o komunikacji jako fenomenie społecznym, ludzkim, międzyludzkim, wykluczam również i takie możliwości, że do komunikacji *sensu stricto* dochodzi już np. na poziomie komórek. Twierdząc, że komunikacja dotyczy tylko człowieka, coś takiego nie byłoby jeszcze wykluczone, a jednak interesuje mnie tylko człowiek jako uczestnik kultury, jako istota społeczna, a nie np. biologiczna.

Aby uprzedzić inne tego typu wątpliwości (a więc pytania o to, czy np. komunikują się ze sobą komputery, które są przecież wytworami człowieka itp.), przyjmuję, że jednym z podstawowych kryteriów identyfikowania danego procesu jako działania komunikacyjnego jest wykorzystywanie w nim form (środków) symbolicznych. Można ująć to w ten sposób, że „nie ma komunikacji bez symbolu”, zgodnie z tym, jak „symbol” zostanie scharakteryzowany w następnym rozdziale<sup>21</sup>.

<sup>20</sup> Szerzej na ten temat: M. Wendland, *Komunikowanie a wymiana informacji – pytanie o zakres pojęcia komunikacji*, „Homo Communicativus”, 2008, 1(3) oraz M. Wendland, *Czy optymistyczna ocena kondycji nauki o komunikacji w Polsce jest uzasadniona?*, w: „Lingua ac Communitas”, 20, Poznań 2010.

<sup>21</sup> Patrz: podrozdział *Mowa jako narzędzie* niniejszej pracy.

Uznanie, że nie ma komunikacji bez symbolu<sup>22</sup> – w dodatku wykorzystwanego przez człowieka w sposób świadomy, czyli intencjonalny – oznacza, że odcinam się od rozpatrywania komunikacji np. między owadami. Nie wchodząc w szczegółowe (i najpewniej bezowocne) rozważania dotyczące tego, czy pszczoły tworzą społeczeństwa *sensu stricto* i czy uczestniczą w kulturze w takim samym sensie, w jakim czynią to ludzie, można uznać, że z bardzo dużym prawdopodobieństwem pszczoły (jak również inne organizmy zwierzęce), nawet jeśli wymieniają informacje między sobą jako organizmy żyjące w grupach (rojach, stadach), nie wykorzystują przy tym jakichkolwiek form symbolicznych ani też nie czynią tego w sposób intencjonalny, a także nie poddają wzajemnie swoich zachowań interpretacji<sup>23</sup>. Symbolami nie posługują się również komórki, maszyny<sup>24</sup> ani ciała niebieskie. W tego typu przypadkach mamy do czynienia z procesami wymiany (przepływu) informacji, które nie są, w moim przekonaniu synonimiczne z procesami komunikacji (pojęcia te nie są do siebie redukowalne). Pojęcie wymiany informacji jest szersze od komunikacji – komunikacja zawiera się w wymianie informacji, ale choć każdy akt komunikacji jest również wymianą informacji, to nie każdy proces wymiany informacji jest jednocześnie działaniem komunikacyjnym.

Zagadnienie relacji zachodzącej między pojęciem informacji a pojęciem komunikacji jest trudne i złożone (wbrew pojawiającym się niekiedy, również w fachowej literaturze, stwierdzeniom). Z braku miejsca nie będę się nad nim dłużej zatrzymywał. Wspomnę tylko, że dookreślenie owej relacji ma również duże znaczenie dla statusu nauki o komunikacji, oraz dla prób ujmowania komunikacji w perspektywę konstruktywistyczną. Uważam, że pewna klasa przypadków, w których dochodzi do przekazywania informacji może być (pod określonymi warunkami) uznana za działanie komunikacyjne. Jeżeli przyjąć, że informacją

---

<sup>22</sup> Stwierdzenie takie może budzić wątpliwości m.in. w kontekście tezy o braku symbolu w kulturach archaicznych (patrz np. praca A. Kowalskiego, *Symbol w kulturze archaicznej*, Poznań 1999). Również np. Cassirer czy Heidegger konstatują nieobecność symbolu w perspektywie myślenia magicznego (brak rozdziału między znakiem a rzeczą). Oznacza to, że w realiach kultury synkretycznej ludzie komunikują się bez pośrednictwa symboli, które tym samym nie powinny być uznane za *conditio sine qua non* działania komunikacyjnego. W niniejszej pracy używam jednak terminu „symbol” w dość specyficznym sensie: przez symbol rozumiem tu raczej formy ludzkie, kulturowo uwarunkowanych sposobów odnoszenia się do świata (innych aniżeli sposoby uwarunkowane biologicznie). Innymi słowy, przyjmuję rozumienie symbolu inspirowane Cassirerowską filozofią form symbolicznych.

<sup>23</sup> Uważam, iż w kwestii „świata widzianego z punktu widzenia zwierząt” *ignoramus et ignorabimus*. Nie ma możliwości stwierdzenia, że organizmy zwierzęce podlegają zasadom „intencjonalności”, „interakcji symbolicznej” czy „interpretacji” w takim samym sensie, w jakim pojęcia te odnosimy do ludzi. Mówiąc krótko,

<sup>23c</sup> nie wskazuje na to, by jakiegokolwiek organizmy poza ludzkim tworzyły coś, co z pewnością można by uznać za odpowiednik ludzkiej kultury *sensu stricto*.

<sup>24</sup> Poza sytuacją, w której maszynami posługują się ludzie – praca przy komputerze również opiera się na operacjach symbolicznych, ale trudno wyciągnąć z tego wniosek, że komputer „komunikuje” się z jego użytkownikiem w taki sam sposób, w jaki komunikują się dwie jednostki ludzkie. Komputer może pełnić natomiast funkcję *medium*, za pośrednictwem którego – znów przy użyciu symboli – komunikują się ludzie.



jest zmiana elementów układu względem siebie (czyli że jest nią relacja określonego rodzaju, np. modyfikująca wiedzę elementów układu, jeżeli przypisujemy im posiadanie wiedzy), to komunikacją nazwalibyśmy zmianę elementów układu względem siebie zachodzącą pod takimi specyficznymi warunkami, które odróżniają ją od pozostałych przypadków relacji informowania. Ustalenie w sposób dokładny tego, czym miałyby być owe „specyficzne warunki”, owa poszukiwana *differentia specifica* komunikacji, przekracza możliwości tej monografii (i niewątpliwie zasługuje na odrębne opracowanie), aczkolwiek poczynienie takich ustaleń wydaje się jak najbardziej możliwe, a tym bardziej wskazane dla ustabilizowania zakresu semantycznego pojęcia komunikacji – o ile nauka na niej skoncentrowana ma ambicje różnienia się pod jakimś względem od informatyki.

Jak wynika z powyższego, działanie komunikacyjne rozumiane jest tu jako działanie racjonalne, społeczne i symboliczne, które miałyby być jednym z najważniejszych czynników konstruowania rzeczywistości ludzkiej, można traktować jako szczególny przypadek procesu przekazywania informacji, o ile da się wyróżnić określone cechy charakterystyczne (definitywne) takiegoż działania. Taką wykładnię działania przyjmuję, jak już wspominałem, za Weberem, ale również za Alfredem Schützem, który pisze:

W tym szkicu termin „działanie” będzie oznaczał ludzkie postępowanie, uprzednio obmyślane przez aktora, to znaczy postępowanie oparte na z góry przyjętym projekcie. Termin „czyn” będzie oznaczał wynik trwającego procesu, to znaczy dokonane już działanie. Działaniem może być ukryte (na przykład próba rozwiązania problemu naukowego w umyśle) lub jawne, nakierowane na świat otaczający. Działaniem jest zarówno wykonanie polecenia, jak i celowe uchylenie się od jego wykonania<sup>25</sup>.

W istocie trzy takie cechy zostały właśnie wymienione – działaniem komunikacyjnym nazwalibyśmy działanie, które ma charakter racjonalny, symboliczny i społeczny. Rzecz jasna, są to sformułowania mocno ogólnikowe, aczkolwiek zapewne przynajmniej intuicyjnie rozumiałe. Ponieważ nie czuję się na siłach, aby je doprecyzować (podjęcie takiej próby byłoby porwaniem się na zadanie monumentalne, fundamentalne i zdecydowanie bardziej ambitne niż cele określające kształt tej pracy), postaram się jedynie wskazać ogólny kierunek, w jakim – w moim mniemaniu – ustalanie takiej charakterystyki działania komunikacyjnego mogłoby przebiegać. Jednym możliwym wynikiem takiego szkicowego wskazania będzie bardzo proste, zaledwie heurystyczne przybliżenie takiego rozumienia komunikacji, jakie koresponduje z perspektywą konstruktywistyczną.

Poszukiwanie *differentia specifica* działania komunikacyjnego odruchowo zaczyna się od przyswajania treści rozmaitych definicji komunikacji stworzonych w ramach nauki o komunikacji. Jednak z powodów, o których pisałem wcześniej

---

<sup>25</sup> A. Schuetz, *Potoczna i naukowa...*, s. 158.



(wewnętrzne i wzajemne sprzeczności poszczególnych definicji, ich słabe ugruntowanie metodologiczne itd.), nie jest to droga najlepsza dla podejmowanych tu rozważań – tym bardziej że zdecydowana większość takich definicji znajduje zastosowanie w medioznawstwie, w statystycznych analizach prasy, w teoriach politologicznych itp., jednak często okazują się one zaskakująco mało przydatne dla rozważań filozoficznych, kulturoznawczych czy nawet antropologicznych (innymi słowy – są definicjami wysoce wyspecjalizowanymi, które rzadko można z powodzeniem i konstruktywnie odnosić do całokształtu działań komunikacyjnych człowieka). Skoro zarazem terminologia „telekomunikacyjna” nie zda się na wiele, warto odwołać się – znów – do klasycznej terminologii humanistycznej, głównie zaś filozoficznej.

Znamienna nieobecność lub w każdym razie obecność znikoma filozofii w głównym nurcie aktualnych badań nad komunikacją, jest wynikiem pewnego frapującego nieporozumienia. Otóż przyjmuje się powszechnie, iż interdyscyplinarne badania nad komunikacją społeczną zostały zapoczątkowane na przełomie lat czterdziestych i pięćdziesiątych XX wieku w Stanach Zjednoczonych na użytek rozwoju technologii telekomunikacyjnych. Do klasyków tej amerykańskiej szkoły zalicza się dziś przede wszystkim Claude’a Shannona, Warrena Weavera, Harolda Lasswella, Paula Lazarsfelda i innych. Ich badania nad zjawiskami propagandy, przepływem informacji czy wpływem środków masowego przekazu na społeczeństwo wytyczyły kierunek rozwoju teorii komunikacji zorientowanej politologicznie i medioznawczo. Z tego punktu widzenia ustalenia poczynione już wcześniej przez różnych europejskich, przede wszystkim brytyjskich i niemieckich, filozofów języka mogły wydawać się mało przydatne i może nawet niezbyt interesujące. I faktycznie, spośród dokonań filozofii XX wieku w nauce o komunikacji wykorzystuje się zazwyczaj jedynie ogólnikowe elementy semiotyki Peirce’a czy podstawy determinizmu i relatywizmu językowego, również niekiedy ustalenia poczynione przez de Saussure’a. Wskazuje się też jedną ze szkół w ramach nauki o komunikacji – tzw. szkołę krytyczną, opierającą się na dokonaniach Szkoły Frankfurckiej ze szczególnym uwzględnieniem Habermasa. To w zasadzie wszystko.

Rzecz jasna, nauka o komunikacji w swojej obecnej postaci nie jest w żaden sposób zobowiązana do zasięgania opinii filozofów czy do korzystania z filozoficznej tradycji w stopniu większym aniżeli podstawowy. Kiedy jednak zagadnienie komunikacji staje się przedmiotem zainteresowania właśnie ze strony filozofa (a często również kulturoznawcy czy antropologa kulturowego), okazuje się, że ich podejście do komunikacji będzie pod wieloma względami odmienne od tego, co reprezentują główne „szkoły” w ramach nauki o komunikacji. Problem ów wynika, jak sądzę, między innymi z tego, że liczne ustalenia teoretyczne odnośnie do komunikacji (np. modele transmisyjne Shannona, Jakobsona czy Lasswella) powstawały na bazie psychologicznej i socjologicznej zgodnie z ówczesnie przyjmowanymi w tych naukach ustaleniami. Oznacza to, że niektóre wiodące założenia psychologiczne i socjologiczne pozostały jakby „spetryfikowane” przez naukę o komunikacji.

Tymczasem socjologia, psychologia, a także inne nauki społeczne oraz filozofia, znacząco rozwinęły się i przekształciły od tamtych czasów. Filozofia rozwijała się już bowiem, w dużej mierze, niezależnie od socjologii i psychologii, które przecież zyskały względem niej samodzielność na krótko przed początkami amerykańskiej szkoły komunikacji.

I tak, podawany już dla przykładu klasyczny model komunikacji Shannona zakłada „nadawcę” i „odbiorcę” komunikatu w sposób analogiczny, jak filozofia przed Heideggerem na ogół ujmowała klasyczną, Kartezjańską relację przedmiot-podmiot. Zarazem w wielu współcześnie powszechnie akceptowanych wykładniach komunikacji przyjmuje się (często również w ukrytej postaci) założenia psychologizyczne, z których współczesna filozofia dawno już zrezygnowała, by przywołać tylko Edmunda Husserla czy radykalnie antypsychologizyczny ton późnego Wittgensteina.

Cóż z tego, kiedy Husserl czy Wittgenstein są dla wielu badaczy komunikacji postaciami niemalże anonimowymi. Nie znaczy to, jakoby ich postulaty miały stać się postulatami nauki o komunikacji – jednak byłoby ze wszech miar wskazane, by jej twórcy, szczególnie ci, którzy podnoszą interdyscyplinarny charakter nauki o komunikacji, uwzględniali stanowiska nowe i najnowsze z zakresu filozofii, nauk społecznych i humanistycznych. Przecież klasyczna, kartezjańska dychotomia podmiotowo-przedmiotowa, stojąca wciąż u podstaw transmisyjnych modeli komunikacji, była w XX wieku wielokrotnie, z różnych, często odmiennych, pozycji, atakowana i podważana. Jak pisze Bruno Ollivier,

Komunikacja nie może już być pojmowana jako wysyłanie przekazu, który wychodzi od nadawcy, by dojść do odbiorcy. Trzeba bowiem zrozumieć, że krążenie komunikatów na nośnikach warunkujących ich treść jest przedmiotem ciągłych (re)interpretacji ze strony użytkowników użytkowników aktywnych odbiorców-czytelników. Stereotypy, które zakładają komunikację czysto telegraficzną, pochodzące ze starych prac nad przekazywaniem informacji, nie odpowiadają aktualnemu stanowi nauki<sup>26</sup>.

Mimo to prawie każdy teoretyczny wykład podstaw nauk o komunikacji wychodzi od transmisyjnego modelu Shannona czy Lasswella – a modele te, jakkolwiek być może nadal z jakichś względów użyteczne np. w medioznawstwie, są zasadniczo anachroniczne z punktu widzenia dzisiejszej filozofii. Można jak na razie tylko spekulować, jaki wpływ na refleksję nad komunikacją miałyby zastosowanie w niej np. koncepcji gier językowych, filozofii form symbolicznych, pojęcia narzędziowości z *Bycia i czasu* czy kategorii językowości z *Prawdy i metody*. Rzecz jasna, „skarbnicą”, z której nauka o komunikacji mogłaby czerpać, nie jest tylko filozofia, ale również inne nauki społeczne, które także tylko bardzo sporadycznie są brane pod uwagę w refleksji nad komunikacją. Należą do nich, między innymi,

<sup>26</sup> B. Ollivier, *Nauki o komunikacji*, s. 368.

funkcjonalizm, strukturalizm, teoria aktów mowy, gramatyka generatywna czy interakcjonizm symboliczny<sup>27</sup>. A nawet konstruktywizm.

W odniesieniu do tych i tym podobnych propozycji teoretycznych możliwe stałoby się uprawianie refleksji teoretycznej nad komunikacją również z pozycji filozoficznych, a także dookreślenie specyfiki samego działania komunikacyjnego. Jak wcześniej wspomniałem, sądzę, że możliwe byłoby także dookreślenie działania komunikacyjnego jako działania społecznego, racjonalnego i symbolicznego.

Odwołując się do wybranych stanowisk z zakresu współczesnej filozofii, omówionych w rozdziale czwartym części pierwszej tej pracy, powiedziałbym, że komunikacja może być rozumiana jako całokształt procesów społecznych polegających na posługiwaniu się narzędziami o charakterze symbolicznym przez uczestników danej zbiorowości, regulowanych zasadami gwarantującymi porozumiewanie się, oraz konstruujących rzeczywistość, w której bytują podmioty działań komunikacyjnych, jak i wiedzę o niej. Tak rozumiane działanie komunikacyjne jest działaniem racjonalnym, tj. intencjonalnym (podmiotowi podejmującemu działanie komunikacyjne towarzyszy intencja zakomunikowania czegoś), nie ma natomiast charakteru instynktownego. Sądzę również, że działanie komunikacyjne cechuje to, że jako działanie intencjonalne ze strony nadawcy jest ono interpretowane przez odbiorcę (tzn. jest interpretowane *jako* działanie komunikacyjne, a interpretacji podlega to, co nadawca komunikuje). Uważam dalej, że komunikacja ma charakter konstytutywny zarówno dla danej zbiorowości i jej świata, jak i dla jednostki funkcjonującej w świecie (w jej *Umweltie*).

Wyjaśnię teraz najważniejsze elementy i przesłanki powyższego określenia komunikacji (które nie rości sobie jednak prawa do miana wyczerpującej definicji komunikacji, jest tylko pewną propozycją o instrumentalnym charakterze, zbudowaną na podstawie ustaleń niektórych wybitnych filozofów i reprezentantów nauk społecznych).

Mówiąc o społecznym charakterze komunikacji, mam na myśli jej powszechność i uniwersalność: człowiek nie może nie uczestniczyć w działaniach komunikacyjnych, podobnie jak nie może nie uczestniczyć w społeczeństwie czy w kulturze, aczkolwiek oczywiście może podejmować wiele innych rodzajów działań, które nie są działaniami komunikacyjnymi, tzn. nie są symboliczne, lub nie są intencjonalne lub nie są interpretowalne jako takie. Analiza bycia człowieka w świecie przy pominięciu jego zanurzenia w komunikację byłaby równie abstrakcyjna jak analiza człowieka wyrwanego z jego kultury. Nie interesuje mnie zatem myślenie o człowieku *sub specie aeterni* ani żadna odmiana takiego podejścia. W takim kontekście nie mam też wątpliwości, że refleksja teoretyczna nad komunikacją powinna być osadzona na gruncie nauk społecznych, o ile przyjąć chociażby ich klasyczne, Weberowskie rozumienie:

---

<sup>27</sup> Celowo wymieniam przykłady stanowisk odmiennych, a nawet przeciwstawnych, by podkreślić mnogość potencjalnych inspiracji i nawiązań, nie determinując sposobu ich wykorzystania i rozwinięcia.

Nie istnieje po prostu „obiektywna” analiza życia kulturowego, albo też „zjawisk społecznych” (...), niezależna od swoistych „jednostronnych” punktów widzenia, wedle których, jawnie bądź milcząco, świadomie lub nieświadomie, wybiera się te zjawiska jako przedmiot badania, analizuje je, przedstawia i szereguje. (...) Nauką społeczną, jaką my chcemy uprawiać, jest nauka o rzeczywistości. Chcemy zrozumieć otaczającą nas rzeczywistość życia, w której się znaleźliśmy<sup>28</sup>.

Dalej zakładam, że funkcja przekazywania informacji jest jedną z ważniejszych, ale bynajmniej nie *jedyną* i nie najważniejszą funkcją procesów komunikacyjnych. Bardzo często przyjmuje się, że istnieje możliwość zarysowania „schematu” komunikacji międzyludzkiej, który sprowadza się do wyodrębnienia „nadawcy”, „odbiorcy”, „kanału”, „komunikatu” itd., wzbogacając go niekiedy taki schemat o takie elementy, jak „szumy”, „*gate-keeper*” czy „informacja zwrotna”. Uznaję, że tego typu podejście ujmuje komunikację statycznie i nie wyczerpuje tym samym tematu, a nawet dalekie jest od tego. Samo wskazanie elementów procesu komunikacji nie prowadzi jeszcze, a w każdym razie nie jest tożsame ze zrozumieniem istoty działania komunikacji, przynajmniej dopóty, dopóki obok elementów nie zostaną wskazane jego warunki.

Zgodnie z powyższymi ogólnymi uwagami można powiedzieć, że podstawowymi dwoma warunkami, których spełnienie pozwala wyodrębnić spośród działań podejmowanych przez człowieka działania komunikacyjne, są: intencjonalność oraz interpretacja. Innymi słowy, działaniem komunikacyjnym określiłbym takie działanie (racjonalne)<sup>29</sup>, które – z „perspektywy nadawcy” – jest działaniem zamierzonym (nastawionym na...), zmierzającym do określonego celu, a więc intencjonalnym. To pierwszy warunek – zapewne konieczny, ale jeszcze nie wystarczający dla zakwalifikowania danego działania jako działania komunikacyjnego.

Działanie komunikacyjne byłoby również takim działaniem (racjonalnym), które – z „perspektywy odbiorcy” – podlega interpretacji. Działania, które nie spełniają tych dwóch warunków (albo tylko jednego z nich), uznałbym za działania racjonalne podejmowane przez człowieka, ale nie za działania komunikacyjne. Propozycja powyższa stanowi nawiązanie do stanowiska Alfreda Schuetza, tym ważniejszego, że uwzględniającego od razu konstruktywistyczny aspekt komunikacji:

Każda forma interakcji społecznej opiera się na opisanych już konstruktach, odnoszących się do rozumienia innego i wzoru działania. Weźmy jako przykład interakcję

<sup>28</sup> M. Weber, *Obiektywność poznania...*, s. 64.

<sup>29</sup> Można by też mówić za Kmitą o „czynności (komunikacyjnej)”, jednak aby nie wprowadzać dodatkowego terminu, będę się trzymał konsekwentnie sformułowania „działanie komunikacyjne” (w nawiązaniu do Webera), traktując kategorię działania jako odpowiednik czynności (działanie racjonalne jako czynność racjonalna, działanie kulturowe jako czynność kulturowa itd.).

partnerów polegającą na pytaniu i odpowiadaniu na pytania. Projektując moje pytanie, przewiduję, że inny zrozumie moje działanie (na przykład wypowiedzenie zdania pytającego) jako pytanie i że zrozumienie to skłoni go do działania w taki sposób, iż będę mógł rozumieć jego działanie jako adekwatną odpowiedź. (...) Przykład ten pokazuje, że nawet najprostsza interakcja w codziennym życiu wymaga serii potocznych konstruktów – w tym przypadku konstruktu przewidywanego zachowania innego<sup>30</sup>.

Dodam na marginesie, że zapewne należałoby wyróżnić dwa „stopnie” interpretacji (z „perspektywy odbiorcy”): odnośne działanie byłoby interpretowane 1) *jako* działanie komunikacyjne (a więc odbiorca powinien być w stanie zinterpretować działanie nadawcy *jako* działanie podejmowane intencjonalnie, tj. jako takie, któremu towarzyszy zamiar podjęcia działania komunikacyjnego), jak również 2) byłoby interpretowane w zwykłym sensie tego słowa, tj. np. podlegałoby wartościowaniu. Modelowym przykładem działania komunikacyjnego spełniającego powyższe warunki może być np. deklamowanie wiersza przed (przynajmniej jednoosobową) publicznością. Deklamujący pełni rolę nadawcy; podejmuje działanie intencjonalne (towarzyszy mu zamiar zakomunikowania czegoś). Słuchacz pełni rolę odbiorcy. Interpretuje on działanie deklamującego: po pierwsze, identyfikuje je *jako* intencjonalne działanie komunikacyjne (pod warunkiem, że jest przytomny, że ma sprawy słuch, że zna język, w jakim napisano wiersz itd.); po drugie, interpretacji podlega sama treść deklamowanego utworu, będącego komunikatem. Z kolei sytuacja, w której np. ktoś chrapie, śpiąc samotnie w pokoju, nie jest działaniem komunikacyjnym (w ogóle nie jest działaniem, ale zachowaniem) – chrapiący nie jest nadawcą, chrapanie nie jest komunikatem, ponieważ chrapaniu nie towarzyszy intencja zakomunikowania czegokolwiek, nie ma też żadnego odbiorcy, który mógłby to w jakikolwiek sposób zinterpretować. A nawet, gdyby w pokoju znajdowała się inna osoba (przyjmijmy nawet, że nie spałaby), w dalszym ciągu nie mielibyśmy do czynienia z działaniem komunikacyjnym ze względu na to, że nadal niespełniony pozostawałby warunek intencji. Oczywiście osoba słyszająca czyjeś chrapanie mogłaby to zachowanie w jakiś sposób interpretować, jednak byłoby to wciąż za mało, by mówić o komunikacji.

W tym miejscu konieczna jest dygresja – zbyt ważna, by zamieszczać ją na marginesie. Otóż użyte przeze mnie powyżej terminy: „intencjonalność” i „intencja/nastawienie na zakomunikowanie czegoś”, są wysoce dyskusyjne. Ich pojawienie się w szkicowej charakterystyce działania komunikacyjnego może sugerować przyjęcie założenia psychologistycznego (czy mentalistycznego). Przecież pojęcie intencjonalności jest fundamentalne dla klasycznej postaci psychologizmu (w sensie Franza Brentany i jego uczniów)<sup>31</sup>. Mimo to staram się (o czym

<sup>30</sup> A. Schuetz, *Potoczna i naukowa...*, s. 162.

<sup>31</sup> Oczywiście znane są formy antypsychologistycznie ujmowanej kategorii intencjonalności, choćby u Edmunda Husserla. Jednak przyjęcie rozwiązań fenomenologicznych nie rozwiąże omawianego tu problemu bez wygenerowania kolejnych trudności.

będzie mowa niżej) zdecydowanie omijać psychologistyczne (mentalistyczne) wykładnie działania komunikacyjnego, które redukują takie działanie do „transmisji treści psychiki podmiotu A do psychiki podmiotu B”. Intencjonalnego wymiaru działania komunikacyjnego z perspektywy nadawcy nie postrzegam więc jako wyłącznie „aktu psychicznego”. Zastosowanie kategorii intencjonalności przy jednoczesnym odrzuceniu mentalizmu w odniesieniu do działania komunikacyjnego wygląda zatem na sprzeczność. Nie potrafię jednak wskazać żadnego terminu lepszego, niż „intencjonalność”. Mogę jedynie powtórzyć zastrzeżenie, iż określenie to nie oznacza tu „aktu psychicznego”, ale raczej przystąpienie do działania podyktowane zasadami kulturowymi regulującymi aktywność podmiotu-nadawcy. Innymi słowy – intencjonalność czyli własność działania identyfikowanego jako komunikacyjne, oznacza działanie spełniające warunki określone społecznie, kulturowo-objektywnie, a nie np. biologiczne (instynktowne).

Problem ten – pobieżnie tylko zasygnalizowany – ma jeszcze szerszy zasięg, kiedy uświadomimy sobie trudności badacza komunikacji, bliskie problemom, na jakie napotyka również np. antropolog. Skoro działanie komunikacyjne ma być określone jako „intencjonalne” i „podlegające interpretacji” (ze strony – odpowiednio – nadawcy i odbiorcy), a w sumie – jako racjonalne, to w jaki sposób badacz, przyjmujący trzecioosobową perspektywę, ma prawomocnie stwierdzić spełnienie bądź niespełnienie tych warunków przez obserwowanych uczestników interakcji komunikacyjnej? Jakie są warunki uprawomocnienia sądów wydawanych przez badacza komunikacji na temat „intencjonalności” nadawcy? Jest to jednak problem, z którym boryka się nie tylko nauka o komunikacji, ale większość obszarów humanistyki, z zaznaczoną wyżej antropologią na czele. Nie odważę się w tym miejscu na próbę uporania się z nim; jest to zadanie wymagające całkowicie odrębnego omówienia.

Zaznaczam tylko, że problemy zasygnalizowane wyżej stają się tym bardziej dokuczliwe, im silniej postulujemy transmisyjny, mentalistyczny model komunikacji (w rodzaju modelu Shannona-Weavera). Jeśli bowiem podtrzymywać obraz działania komunikacyjnego jako „transmisji treści psychiki podmiotu A do psychiki podmiotu B”, to w jaki sposób badacz takiego działania miałby uzyskać dostęp do owych „treści”? W jaki sposób miałyby zostać zagwarantowana ich intersubiektywność? W obliczu tych trudności staję na stanowisku zbliżonym do Wittgensteinowskiego antypsychologizmu: tym, co dane zarówno uczestnikom interakcji komunikacyjnej jak i jej badaczom, są nie „prywatne” transmitowane akty mentalne, ale „publiczne”, funkcjonujące w obszarze rzeczywistości społecznej znaki, słowa czy gesty. Nie potrafię jednak zastosować określeń lepszych, niż np. „intencjonalność” – co może powodować zamieszanie i wywoływać wrażenie sprzeczności.

Z powyższym zastrzeżeniem, wracam do głównego wątku wyводу.

Aby uzasadnić powyższe postulaty charakterystyki działania komunikacyjnego, odwołam się ponownie do elementów społeczno-regulacyjnej teorii kultury.



Przed wszystkim przyjmuję obecną tam wykładnię działania racjonalnego (czynności racjonalnej) i uznaję działania komunikacyjne za działania (czynności) racjonalne. Jak już wcześniej wspominałem, odwołuję się zarazem do Weberowskiej kategorii działania w odróżnieniu od zachowania. Jeżeli dla Webera zachowania mają charakter nieświadomy, bezrefleksyjny i stanowią przedmiot zainteresowania ze strony nauk przyrodniczych (zwłaszcza biologii i psychologii), to działania mają podłoże kulturowe i są do nich „przywiązane” określone sensory. W tej właśnie perspektywie staram się ujmować działania komunikacyjne. Jednak nie wszystkie działania/czynności racjonalne są automatycznie działaniami komunikacyjnymi. Są natomiast działaniami/czynnościami kulturowymi. Jak piszą Jerzy Kmita i Leszek Nowak,

czynność, dla której dokonania konieczne jest przestrzeganie reguł wyznaczających sposób, w jaki ta czynność powinna być dokonana, nazywać będziemy czynnością kulturową (w węższym znaczeniu)<sup>32</sup>.

Działanie komunikacyjne jest czynnością kulturową i wymaga (ze strony nadawcy i odbiorcy, czyli „minimalnej wspólnoty komunikacyjnej”) przestrzegania reguł warunkujących i określających jej dokonanie. Co ważne, nie każde użycie języka będzie w tym ujęciu działaniem komunikacyjnym:

Powiedzenie komuś, o kim się wie, że nie zna języka polskiego: „Tam stoi drzewo”, jest sformulowaniem wypowiedzi (oznajmującej) języka polskiego, ale nie jest zakomunikowaniem temu komuś, że w określonym miejscu stoi drzewo. Podobnie powiedzenie – komuś, kto nawet zna język polski, ale o kim się wie, że nie zna zwyczaju składania kondolencji – „Składam najszczerze kondolencje” nie jest złożeniem kondolencji<sup>33</sup>.

Odwołując się do przykładów podawanych przez Kmitę i Nowaka, można powiedzieć, że nie są one przykładami działań komunikacyjnych, ponieważ nie spełniają warunku interpretacji. Jeżeli ktoś (jako odbiorca, ale tylko „potencjalny”) nie zna zwyczaju składania kondolencji, a nadawca powie „Składam najszczerze kondolencje”, to – chociaż zapewne nadawca działa intencjonalnie (jest więc spełniony pierwszy warunek) – nie mamy w tym przypadku do czynienia z działaniem komunikacyjnym. Można powiedzieć, że działanie „zatrzymuje się” na poziomie nadawcy i nie zostaje zrealizowane jako działanie komunikacyjne, ponieważ nie zostało (z takich czy innych względów) zinterpretowane. A odwołując się do terminologii Johna Austina, można powiedzieć, że działanie nadawcy okazało się „niewypałem” (było „niefortunne”) – nie zyskało „mocy performatywnej”. Nie oznacza to jednak, jakoby działania komunikacyjne sprowadzały się

<sup>32</sup> J. Kmita, L. Nowak, *Studia nad teoretycznymi podstawami humanistyki*, Poznań 1968, s. 253.

<sup>33</sup> Tamże, s. 245.



wyłącznie do wypowiedzi performatywnych, ponieważ łatwo wyobrazić sobie zwykłą wypowiedź deskryptywną (w sensie Austinowskim), która spełnia wszelkie kryteria działania komunikacyjnego.

Nawiązując dalej do wykładni czynności racjonalnej ze *Studiów nad teoretycznymi podstawami humanistyki* Kmity i Nowaka, warto postawić pytanie, czy działania komunikacyjne jako działania/czynności kulturowe są nimi tylko w wąskim, czy też również w szerokim sensie pojęcia kultury. Zdaniem poznańskich uczonych,

O czynności racjonalnej zdeterminowanej przez rozpowszechnioną w danej grupie społecznej wiedzę i takich porządek wartości można by mówić jako o czynności kulturowej w szerokim tego słowa znaczeniu. Wytwory takich czynności, to wytwory kulturowe w szerokim tego słowa znaczeniu.

W wąskim znaczeniu czynności kulturowe, to obrzędy religijne, czynności językowe, tworzenie dzieł sztuki, stanowienie norm, czynności obyczajowe, czynności związane z faktem uczestnictwa w najrozmaitszych grach itd. Natomiast takie czynności, jak uprawa roli, wytwarzanie sprzętów codziennego użytku itp. nie są czynnościami kulturowymi w wąskim tego słowa znaczeniu, aczkolwiek są czynnościami kulturowymi w szerszym znaczeniu (pod warunkiem, że są (...) upowszechnione w odnośnej społeczności)<sup>34</sup>.

Nie ulega wątpliwości, że działania komunikacyjne są czynnościami kulturowymi w wąskim znaczeniu – należą do nich zapewne wymieniane wyżej przykłady obrzędów religijnych, czynności językowych, tworzenie dzieł sztuki itd. W przypadku czynności kulturowych w szerszym znaczeniu Autorzy podają, że są one zdeterminowane rozpowszechnioną w danej grupie wiedzą i wartościami. Sam Kmita natomiast (w swoich *Wykładach z logiki i metodologii nauk*) łączy kategorię kultury w szerszym znaczeniu z kulturą „materialną” (a zarazem z czynnościami określanymi przez reguły techniczno-użytkowe), zaś kulturę w węższym znaczeniu z kulturą „symboliczną” (a zarazem z czynnościami określanymi przez reguły interpretacji kulturowej):

Wyróżnimy teraz dwa rodzaje reguł kulturowych. (1) reguły *technologiczno-użytkowe*, (2) reguły *interpretacji kulturowej*. Czynności podejmowane według reguł technologiczno-użytkowych nie wymagają – dla realizacji swego sensu – interpretacji ze strony osób innych. (...) Natomiast reguły interpretacji kulturowej sterują czynnościami, które pod tym tylko warunkiem uzyskują realizację swego sensu, że zostaną zinterpretowane przez określone osoby – różne od ich podmiotów – na podstawie znajomości tych właśnie reguł. Przykładem czynności kierowanych regułami technologiczno-użytkowymi mogą być na ogół czynności zawodowe rzemieślnika, robotnika czy

<sup>34</sup> Tamże, s. 256-257.

rolnika; przykładem czynności kierowanych regułami interpretacji kulturowej mogą być akty wzajemnego komunikowania się, np. językowego, różnego rodzaju czynności obrzędowe, zwyczajowe itp.

Czynnościom określonym przez reguły technologiczno-użytkowe nadamy nazwę czynności *techniczno-użytkowych*, natomiast czynnościom określonym przez reguły interpretacji kulturowej nadamy nazwę czynności *symboliczno-kulturowych*<sup>35</sup>.

Wynikałoby z tego, że interesujące nas działania komunikacyjne byłyby Kmitowskimi czynnościami określonymi przez reguły interpretacji kulturowej i tym samym należałyby do obszaru kultury „symbolicznej”. Sformułowanie Kmity i Nowaka ze *Studiów nad teoretycznymi podstawami humanistyki*, przytoczone wyżej byłoby o tyle nieprecyzyjne, że mówi ono tylko o czynności racjonalnej zdeterminowanej przez rozpowszechnioną w danej grupie społecznej wiedzę i system wartości jako czynności kulturowej w szerokim sensie (a więc o kulturze „materialnej”, determinowanej regułami techniczno-użytkowymi). Gdyby poprzestać tylko na takim określeniu, trudno byłoby wyłączyć działania komunikacyjne z obszaru kultury materialnej (kultury w szerokim znaczeniu). Kiedy jednak Kmita rozróżnia później wyraźnie dwa zbiory reguł i porządków wartości, sprawa staje się oczywista:

Kultura „materialna” danej grupy kulturowej – to zbiór wszystkich upowszechnionych w niej reguł technologiczno-użytkowych oraz zbiór akceptowanych w tej grupie, związanych z owymi regułami, porządków wartości. Analogicznie kultura „duchowa”, ewentualnie też kultura „symboliczna” danej grupy kulturowej – to zbiór wszystkich upowszechnionych w niej reguł interpretacji kulturowej oraz zbiór akceptowanych w niej, związanych z owymi regułami, porządków wartości<sup>36</sup>.

Przekonanie o zasadności umieszczenia komunikacji w obszarze kultury symbolicznej wyraża również Emanuel Kulczycki:

W ramach kultury symbolicznej w węższym sensie możemy wyróżnić *komunikacyjną sferę kultury*, w której jako nadrzędne realizuje się wartości o charakterze komunikacyjnym. W skład tej sfery wchodzi m.in. takie dziedziny jak język, obyczaj czy sztuka. Owe formy świadomości społecznej regulują typy *praktyki komunikacyjnej*, w zakres których włączymy takie działania jak manifestowanie, demonstrowanie czy okazywanie stanów rzeczy – ale oprócz nadawania komunikatów trzeba tu także uwzględnić ich odbieranie, rozumienie, interpretowanie<sup>37</sup>.

---

<sup>35</sup> J. Kmita, *Wykłady z logiki i metodologii nauk dla studentów wydziałów humanistycznych*, Warszawa 1975, s. 28-29.

<sup>36</sup> Tamże, s. 30.

<sup>37</sup> E. Kulczycki, *Komunikacja jako...*, s. 62.

Przypisanie działań komunikacyjnych do obszaru kultury symbolicznej pozwala na bardziej precyzyjne uzasadnienie warunków intencjonalności i interpretacji. Jak już wcześniej zauważono, działanie komunikacyjne wymaga możliwości jego interpretacji ze strony odbiorcy, a więc znajomości tych samych reguł, jakie determinują nadawcę podejmującego działanie komunikacyjne. Natomiast warunek intencjonalności wiąże się z kategorią czynności racjonalnej nastawionej na interpretację. Czynność racjonalna nastawiona na interpretację jest czynnością określaną przez reguły interpretacji kulturowej, a tym samym czynnością kulturową w węższym znaczeniu (przynależną do obszaru kultury „symbolicznej”), i odróżniona jest od czynności określanej przez reguły techniczno-użytkowe (czyli przynależnej do kultury „materialnej”).

Odróżnione przez Kmitę dwa typy czynności racjonalnych można uznać za podstawę odróżnienia działań komunikacyjnych od wszystkich pozostałych rodzajów działań racjonalnych podejmowanych przez człowieka.

Rozważmy dwie następujące czynności racjonalne.

Oto X spotyka po raz pierwszy w danym dniu swego przełożonego i kieruje do niego formułę powitalną: „Dzień dobry”. Czynnością jest tutaj wygłoszenie zwrotu „Dzień dobry”, sensem tej czynności jest powitanie przełożonego.

A teraz – druga czynność racjonalna: X ujmuje w jedną rękę gwóźdź, w drugą młotek i przyłożywszy gwóźdź ostrzem do ściany, uderza młotkiem w łepkę gwoździa. Sensem tej czynności jest wbicie gwoździa w ścianę<sup>38</sup>.

Można powiedzieć, że pierwszy przykład czynności racjonalnej podawany przez Kmitę jest przykładem działania komunikacyjnego (o ile zostanie spełniony omówiony wyżej warunek interpretacji, tj. o ile przełożony zna zwyczaj witania się słowami „Dzień dobry”, analogicznie do wcześniejszego przykładu ze składaniem kondolencji).

Natomiast drugi przykład dotyczący wbijania gwoździa będzie przykładem czynności racjonalnej, która nie jest jednak działaniem komunikacyjnym, ale nie tyle dlatego, że jego ewentualny odbiorca nie potrafiłby go zinterpretować (jako działanie komunikacyjne), ale głównie dlatego, że podmiotowi takiego działania nie towarzyszy intencja podjęcia działania komunikacyjnego. Jak pisze dalej Kmita,

Jedną z istotnych różnic między obydwiema czynnościami można by scharakteryzować w sposób następujący. Podmiot czynności pierwszej wie, że sens jej (powitanie przełożonego) nie może być zrealizowany, jeśli adresat tej czynności (przełożony) nie dostrzeże jej, nie rozpozna jej sensu – nie zinterpretuje; nie można powitać, pozdrowić kogoś, jeśli ten ktoś w ogóle nie zauważy tej czynności i nie przypisze jej odpowiedniego sensu.

<sup>38</sup> J. Kmita, L. Nowak, *Wykłady z logiki...*, s. 26-27.

Natomiast gwoździć będzie wbity w ścianę niezależnie od tego, czy ktokolwiek czynność wbijania gwoźdźcia dostrzeże i czy zinterpretuje ją, ustali jej sens.

Otóż czynność racjonalna, której sens realizuje się – z punktu widzenia podmiotu tej czynności – pod tym tylko warunkiem, że istnieje ktoś (mniej lub bardziej określony), kto czynność tę trafnie zinterpretuje, nazywa się czynnością racjonalną *nastawioną na interpretację*.

Czynność powitania jest czynnością nastawioną na interpretację, zaś czynność wbijania gwoźdźcia w ścianę nie jest czynnością nastawioną na interpretację.

Czynność racjonalna nastawiona na interpretację charakteryzuje się więc tym, że podmiot czynności mniema, iż sens jego czynności będzie zrealizowany pod tym tylko warunkiem, że ktoś trafnie ją zinterpretuje. Ponieważ zaś – z drugiej strony – jest to czynność właśnie racjonalna, więc podejmujący ją podmiot czynności sądzi, że odpowiednia interpretacja będzie miała miejsce<sup>39</sup>.

Samo sformułowanie „czynność nastawiona na interpretację” znakomicie oddaje, a właściwie syntezuje dwa wskazywane wyżej warunki umożliwiające wyodrębnienie działania komunikacyjnego. Mamy do czynienia z „czynnością nastawioną na...”, a więc z czynnością intencjonalną. W przypadku działania komunikacyjnego można powiedzieć, że jest to czynność „nastawiona na komunikowanie” i zarazem „nastawiona na interpretowanie”. A z podanych przez Kmitę przykładów wynika, że czynność wbijania gwoźdźcia w ścianę nie jest działaniem komunikacyjnym: podmiot podejmujący tego rodzaju czynność zapewne nie przystępuje do niej z zamiarem zakomunikowania czegokolwiek, nie oczekuje, że wykonywana przezeń czynność będzie w ogóle interpretowana, a tym bardziej nie oczekuje, że będzie ona interpretowana jako działanie komunikacyjne.

Rzecz jasna, można sobie wyobrazić sytuację, w której mimo wszystko czynność wbijania gwoźdźcia stanie się czynnością zorientowaną na komunikowanie i na interpretację. Stałoby się tak np. wówczas, gdyby dwie osoby umówiły się, że jedna z nich wejdzie do pokoju, kiedy usłyszy uderzenia młotka. Tym samym czynność wbijania gwoźdźcia nabrałaby charakteru celowego, symbolicznego, podatnego na interpretację i stałaby się działaniem komunikacyjnym. Trzeba jednak przyznać, że w zdecydowanej większości przypadków podejmowania czynności tego typu i jej podobnych nie jest to czynność nastawiona na interpretację i nie jest tym samym działaniem komunikacyjnym – przede wszystkim dlatego, że nie ma nikogo, kto miałby tę czynność interpretować (brakuje więc odbiorcy), a sam podmiot nie wykonuje jej z intencją zakomunikowania czegokolwiek (nie jest więc nadawcą).

Takie rozumienie działania komunikacyjnego może się wydać zbyt wąskie. Wielu badaczy wykazuje skłonność do uznawania wszelkich czynności (a nawet zachowań) za działania komunikacyjne: w szerokim rozumieniu komunikacji

---

<sup>39</sup> Tamże, s. 27.

nawet wbijanie gwoźdźcia w ścianę czy składanie kondolencji osobie nieznaną – tego zwyczaju jest identyfikowane jako komunikowanie – a przyjmując tego rodzaju stanowisko, włącza się działania komunikacyjne w zakres kultury nie tylko symbolicznej, ale również materialnej, najczęściej zapominając o konsekwencjach takiego zabiegu. O powodach, dla których uznałem zasadność przyjęcia węższego rozumienia komunikacji, pisałem wcześniej. Odwołanie się do podstawowych elementów społeczno-regulacyjnej teorii kultury służy więc, po pierwsze, pokazaniu pewnego przykładu możliwości badania komunikacji w ramach humanistyki i badania jej w oparciu o solidne podłoże metodologiczne. Drugi powód, o czym również wcześniej wspominałem, jest taki, że ową możliwość pragnę tu wykorzystać jako podstawę dla wywodu dotyczącego konstrukttywizmu komunikacyjnego. Oznacza to, że działania komunikacyjne, których kryterium jest intencjonalność oraz interpretacja i które jako czynności racjonalne nastawione na interpretację wchodzą w zakres kultury w wąskim znaczeniu tego słowa, stanowią – w myśl stawianej przeze mnie tezy – jeden z najważniejszych czynników konstruujących tę kulturę, a szerzej – rzeczywistość społeczną.

## Rozdział III

# Perspektywa konstruktywizmu komunikacyjnego

Aby pozostać w zgodzie z powszechnie przyjmowanym, tradycyjnym pojmowaniem języka i mowy, trzeba raczej założyć, że to nie język jest odpowiedzialny za kształt świata, w którym bytuje człowiek, ale raczej mowa jako jego praktyczna realizacja. Klasycznie rozumiany język (jako system zasad gramatyczno-składniowych, fonologicznych, semantycznych itd.) pełni przede wszystkim funkcje opisowe, deskryptywne i jako system (struktura) nie zawsze może (i nie musi) być rozumiany jako główny czynnik „światotwórczy”, lecz raczej porządkujący i utrwalający całość społecznych i komunikacyjnych wytworów człowieka. Czynnikiem „światotwórczym”, a w gruncie rzeczy narzędziem, jest natomiast mowa. Wobec tego należałoby powiedzieć, że język stanowi swego rodzaju schemat instruujący nas, ludzi uczestniczących w działaniach komunikacyjnych, w jaki sposób z tych narzędzi (z aktów mowy) korzystać w procesie komunikowania się, konstituowania wiedzy o świecie i konstruowania świata społeczno-kulturowego.

Jak już wcześniej parokrotnie wspominałem, w tradycyjnym słowniku filozoficznym nie przyjęło się używać określenia „filozofia mowy”. Wskazywałem także na istotne różnice pomiędzy językiem a mową i działaniem komunikacyjnym. Skoro zatem język jest przedmiotem zainteresowania filozofii *języka* (i dotyczy to przede wszystkim współczesnej tradycji analitycznej oraz, w dużej mierze, filozofii języka nauki i jej aspektu semantycznego), a także językoznawców i logików, kto więc, można zapytać, interesuje się „mową”? Oczywiście, mówiąc

o „filozofii języka potocznego” (*philosophy of ordinary language, Philosophie der Alltagssprache*), mamy na myśli właśnie refleksję nad mową raczej, niż nad językiem, sama ta filozofia bywała natomiast często określana mianem „filozofii lingwistycznej”. Problem – przynajmniej na gruncie filozofii brytyjskiej (anglosaskiej, w tym również amerykańskiej) – wynika z braku konsekwencji w wyodrębnianiu (również w języku polskim, francuskim czy niemieckim) pojęć „język” i mowa”, (*Langue i Parole, Sprache i Rede*). W filozoficznej terminologii anglojęzycznej różnica między *language* a *speaking* (czy *speech*) nie pociąga tak istotnych konsekwencji, jak w innych terminologiach. Już choćby z tego powodu trudno na gruncie tradycji angielskiej mówić o „filozofii mowy”: określenie *Philosophy of speech* albo *Philosophy of speaking* raczej w angielskiej terminologii nie funkcjonuje i brzmiałoby dziwnie.

Niemniej jednak w terminologii niemieckiej, francuskiej czy polskiej, jakkolwiek występuje w nich wyraźna różnica między językiem a mową, nie używa się określenia „filozofia mowy”. Jaka możliwość, jaki wybór terminologiczny więc pozostaje?

Jedną z propozycji jest uznanie, że kategoria komunikacji zawiera w sobie zarówno język, jak i mowę. Pociąga to za sobą takie rozumienie teorii komunikacji, w którym przedmiotem jej zainteresowania są ludzkie działania komunikacyjne oparte przede wszystkim na mowie (albo, mówiąc ściślej, na mówieniu, bądź po prostu na roz-mowie). „(...) trzeba stwierdzić, że język ma swój właściwy byt dopiero w rozmowie, a więc w realizacji porozumienia”<sup>2</sup>, powiada Gadamer. I wtórują mu Funkie – „To, czym jest język, spełnia się tylko poprzez mówienie”<sup>3</sup>, oraz Cassirer – „Dopiero w procesie mówienia (*Rede*) słowo staje się tym, czym jest, przez co język staje się, jak powiada za Humboldttem Cassirer, *wehikulem myśli*”<sup>4</sup>.

Mowa, która wedle Heideggera może być rozumiana jako „mieszkanie bycia”, może być traktowana również jako podstawowa płaszczyzna komunikacji międzyludzkiej. Tak właśnie interpretowana mowa jest, w perspektywie konstruktywistycznej, właściwym czynnikiem konstruowania wiedzy o świecie i upowszechniania jej, a także budowania świata i przedmiotów (stanów rzeczy, procesów, wydarzeń, instytucji społecznych), w którym i wśród których bytuje człowiek. Na uzasadnieniu tego stwierdzenia koncentruje się ten, w istocie najważniejszy dla całej pracy, rozdział.

<sup>1</sup> A w każdym razie nie jest to sformułowanie szeroko rozpowszechnione i jego wprowadzenie musiałyby być związane z licznymi, poważnymi uwarunkowaniami i konsekwencjami, o ile miałyby odgrywać jakąś istotniejszą rolę.

<sup>2</sup> H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda...*, s. 599.

<sup>3</sup> G. Funke, *Hermeneutyka i język...*, s. 39.

<sup>4</sup> B. Andrzejewski, *Język a inne formy kultury w filozofii Ernsta Cassirera*, w: „Studia Filozoficzne” 1981, nr 3 (184), s. 117.



## 1. Teza o językowym budowaniu obrazu rzeczywistości i jej ograniczenia

Stanowisko konstruktywizmu komunikacyjnego staram się odróżnić od pokrewnego mu, ale jednak odmiennego stanowiska (zbioru stanowisk), które zazwyczaj określa się mianem „tezy o językowym budowaniu (obrazu) rzeczywistości”. Szereg stanowisk reprezentujących tego typu tezę określa się również jako „aktywistyczne koncepcje języka”. Kwestia ta jest w gruncie rzeczy bardzo szczegółowa, choć nie mniej przez to istotna, ale nie wynika z niej, podkreślam mocno, jakoby te dwa stanowiska (konstruktywizm i aktywizm) *wykluczały* się. Raczej należałoby uznać, że wspomniana teza o budowaniu (obrazu) świata za pomocą języka (którą krytykuje np. Adam Schaff, o czym pisałem wcześniej) wymaga pewnego uszczegółowienia i dookreślenia, np. w postaci proponowanej przez stanowisko konstruktywizmu komunikacyjnego.

Przede wszystkim należy podkreślić, że rozmaite przykłady aktywistycznych koncepcji języka (rozumianego w nich jako forma zapośredniczenia pomiędzy człowiekiem a światem, który buduje w przestrzeni ludzkiej „duchowości” przedmioty poznania) stanowią niejako „prehistorię” komunikacyjnego konstruktywizmu. Świadomość zasług, jakie w dziejach formułowania współczesnej postaci komunikacyjnego konstruktywizmu położył transcendentalizm, idealizm i różne etapy przejmowania „spadku po Kancie”, nie może jednak powstrzymać koniecznego przeformułowania istoty tezy o językowym budowaniu obrazu rzeczywistości.

Nie oznacza to, rzecz jasna, że omawiana tu perspektywa konstruktywistyczna w ogóle nie zawiera wątków zbliżonych do aktywistycznych koncepcji języka. Wprost przeciwnie. Należy jednak pamiętać, że nie każda postać aktywizmu językowego automatycznie utożsamia się z konstruktywizmem. Aktywistyczny aspekt konstruktywizmu komunikacyjnego opiera się na przekonaniu o aktywnej roli człowieka w procesie poznania (wątek Kantowski), a ściślej – na przekonaniu o aktywnej roli języka w procesie poznawczego ustosunkowania się człowieka do rzeczywistości.

Aktywizm językowy przywołuję tu w postaci zaproponowanej przez Bolesława Andrzejewskiego<sup>5</sup>. Zgodnie z jego wykładnią aktywizm językowy wywodzi się z racjonalizmu metodologicznego (aprioryzmu) Kanta – co w pełni odpowiada przyjętej w założeniach tej rozprawy optyce „linii dziedziczenia spadku po Kancie”. Do przedstawicieli aktywizmu zalicza Andrzejewski: Humboldta, Cassirera, Sapira, Whorfa i Weisgerbera (oraz jego kontynuatorów – Messinga, Vosslera i przede wszystkim Gippera). Wynika z tego, że aktywistyczne ujmowanie języ-

---

<sup>5</sup> Patrz: B. Andrzejewski, *Aktywistyczne koncepcje języka a rzeczywistość pozajęzykowa*, w: *Poznańskie studia z filozofii nauki*, nr 10, Poznań 1984.

ka stanowi poniekąd syntezę tradycji aprioryzmu lingwistycznego, symbolizmu komunikacyjnego, determinizmu i relatywizmu językowego oraz neohumboldtowskich koncepcji językowego obrazu świata.

Sam komunikacyjny konstruktywizm jest z pewnego punktu widzenia *także* koncepcją aktywistyczną, ale również wychodzi *poza* aktywizm, stanowi poniekąd jego zradykalizowaną odmianę. Najistotniejsze w tych poszczególnych stanowiskach wydaje się to, że we wszystkich przeciwstawia się język jako zjawisko „aktywne” językowi jako czemuś „biernemu” – biernemu względem świata. Jak pisze Ewa Piotrowska,

Dla społecznych konstruktywistów język jest drogą do poznawczego doświadczenia. Określa często konkretnie złożoną świadomościową strukturę człowieka. Taki pogląd jest usprawiedliwiony komunikatywnością języka, jego strukturą i treścią naszego umysłu. Język wytwarza i konstruuje doświadczenie wypływające z nas samych i zdobywane od innych, z zewnętrznego świata. (...) Pogląd społecznego konstruktywizmu cechuje się jednak bardziej funkcyjnym nastawieniem do języka. Powstają bowiem i tworzą się określone, często złożone relacje językowe. Język jest nie tylko narzędziem refleksji nad otaczającym nas światem (...)<sup>6</sup>.

W różny natomiast sposób propozycje aktywistyczne ustosunkowują się do problemu rzeczywistości pozajęzykowej – podczas gdy z perspektywy konstruktywistycznej przyjmuje się, że takowej (jako ontologicznie obiektywnej) po prostu nie ma, że znaki językowe nie ukrywają (ani nie odsłaniają) żadnej rzeczy samej w sobie. Jest to – można powiedzieć – neokantowski aspekt konstruktywizmu. Bolesław Andrzejewski w ten sposób zradykalizowany aktywizm określa mianem „kreatywizmu językowego”. Ja pozostaję jednakże przy określeniu „konstruktywizm”.

Pomimo tych podobieństw można jednak wskazać liczne – i ważne – różnice pomiędzy stanowiskami postulującymi budowanie (obrazu) rzeczywistości za pomocą języka (a do takich właśnie należy aktywizm językowy) od komunikacyjnego konstruktywizmu. W paru słowach postaram się teraz zarysować te różnice, aby w ten sposób uniknąć ewentualnych nieporozumień i uczynić przewodnią tezę tej pracy możliwie jasną.

Wskazać można następujące podstawowe różnice między komunikacyjnym konstruktywizmem a tezą o językowym budowaniu (obrazu) rzeczywistości: po pierwsze, ta ostatnia zakłada istnienie językowego *medium*, pomostu pomiędzy subiektywnym światem człowieka a obiektywną rzeczywistością fizyczną (poza-językową), niejako na wzór „trzeciego świata”, znanego z pism Gottloba Fregego czy Karla R. Poppera. Owym *medium*, „trzecim światem”, miałby być właśnie język, ujmowany jako swego rodzaju „okulary”, poprzez które człowiek spoglą-

<sup>6</sup> E. Piotrowska, *Spoleczny konstruktywizm...*, s. 281.

da na świat pozajęzykowy. Przyznaje się, że nie istnieje możliwość spojrzenia na świat inaczej niż przez pryzmat form językowych, jednak owa poza-językowa rzeczywistość wciąż jest – przynajmniej domyślnie – postulowana, w słabszej lub mocniejszej postaci, z większym lub mniejszym naciskiem, jako istniejąca obiektywnie w sensie ontologicznym. W takim wypadku mowa raczej o stanowiskach, zgodnie z którymi język tworzy pewien *obraz* świata i do tego sprowadza się jego konstruktywny charakter. Przykładem realizacji takiego stanowiska jest tzw. obrazkowa teoria języka z *Traktatu...* Wittgensteina, który rozumuje następująco: „Tworzymy sobie obrazy faktów”<sup>7</sup>, „logicznym obrazem faktów jest myśl”<sup>8</sup>, „myśl jest to zdanie sensowne”<sup>9</sup>, „język to ogół zdań”<sup>10</sup>, „granice mojego języka oznaczają granice mojego świata”<sup>11</sup>. Nie wynika z tego jednak, jakoby świat, złożony z faktów, był w jakimkolwiek sensie konstruowany przez język, a jedynie przez niego (prawdziwie lub nie) odzwierciedlany. Komunikacyjny konstruktywizm jest po prostu bardziej radykalny w tym względzie i, na swój sposób, proponuje coś znacznie prostszego: redukcję owego „trzeciego świata”, czyli ostateczne rozstanie się z pozostałościami Kantowskiego „X-a”. Z drugiej strony perspektywa konstruktywistyczna wpisuje się w szereg stanowisk polemizujących z możliwością istnienia „czystych faktów”, niezależnych od całokształtu czynności kulturowych.

Różnica druga dotyczy tego, że wiele przykładów teorii językowego budowania rzeczywistości posiada wyraźny rys subiektywistyczny. Zakładają one, że człowiek tworzy sobie unikatowy, indywidualny światopogląd za pośrednictwem swoich form językowych (tak to wygląda np. u von Glasersfelda). Komunikacyjny konstruktywizm w zasadniczy sposób znosi potrzebę rozróżnienia pomiędzy tym, co subiektywne, a tym, co obiektywne. Człowiek nie tworzy żadnego subiektywnego obrazu świata, który byłby jego obrazem „prywatnym”; sam konstruktywizm nie jest również żadną z odmian klasycznego czy jakiegokolwiek innego subiektywizmu, o czym już wcześniej była mowa. W innych wypadkach można by interpretować to stanowisko jako jeden z przypadków idealizmu (i w tej idealistycznej interpretacji spotyka się on z ostrą polemiką ze strony realistów). Istotnie, do szeroko pojmowanego idealizmu zalicza się poglądy Cassirera czy Weisgerbera. Nie jest to jednak ujęcie, w jakim sytuuje się komunikacyjny konstruktywizm. Również klasyczne czy jakiegokolwiek inne rozróżnienie pomiędzy idealizmem a realizmem jest z tej pozycji brane w nawias jako zasadniczo zbędne. Nie jest więc konstruktywizm idealizmem, ani obiektywnym ani subiektywnym.

Różnica trzecia (w istocie bliska merytorycznie drugiej) sprowadza się do tego, że wśród różnych filozoficznych koncepcji językowego budowania obrazu

---

<sup>7</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus...*, s. 9.

<sup>8</sup> Tamże, s. 10.

<sup>9</sup> Tamże, s. 20.

<sup>10</sup> Tamże.

<sup>11</sup> Tamże, s. 64.

rzeczywistości utrzymywane bywa przekonanie o koniecznej psychologiczno-fenomenologicznej podstawie procesów językowych, w tym również komunikacyjnych. Zakłada się, że (tak czyni np. Humboldt), ścisły związek języka z myślą, szeroko pojętą sferą mentalną, czy – odwołując się do terminu znamiennego dla filozofii niemieckiej – *duchem* (*Geist*) człowieka. Przedstawiciele takich stanowisk uznają, że język konstruuje taką „duchową” rzeczywistość człowieka; że efekty konstruktywnej aktywności komunikacyjnej sytuowane są w „świecie” ludzkiej świadomości (indywidualnej lub zbiorowej).

Tym samym działania komunikacyjne identyfikowane są jako procesy wymiany „zawartości” świadomości poszczególnych osób. Konstruktywizm komunikacyjny natomiast przyjmuje zasadniczo „zdementalizowaną”, więc antymentalistyczną i zdecydowanie antypsychologistyczną wizję komunikacji: efekty konstruktywnej aktywności symbolicznej człowieka sytuuje nie w jego świadomości, lecz w inter-subiektywnym kulturowo-objektywnym świecie, będącym raczej „własnością publiczną” aniżeli „własnością prywatną”. Z tego punktu widzenia można byłoby powiedzieć, że „zawartość świadomości” człowieka (stany mentalne, myśli, uczucia itp.) nie ma większego wpływu na działania komunikacyjne (tj. nie bierze w nich bezpośrednio udziału) ani na samo zjawisko konstruowania w nich kulturowo-objektywnego świata, ponieważ status objektywności zyskują tylko zeksternalizowane wytwory działalności społeczno-komunikacyjnej człowieka. Jakkolwiek działanie komunikacyjne polegające np. na wypowiedaniu określonego słowa, można również rozumieć po Humboldtowsku jako „pas transmisyjny”, „wehikuł myśli”, to zdecydowanie nie jest to jedyny, ani tym bardziej najważniejszy aspekt komunikacji. Innymi słowy, problem sprowadza się do odpowiedzi na pytanie: czy działanie komunikacyjne może być zredukowane do czynności psychicznych (a ściślej – do transmisji „stanów psychicznych, zarówno intelektualnych, jak i emocjonalnych”<sup>12</sup>). Odpowiedź udzielona z perspektywy komunikacyjnego konstruktywizmu będzie negatywna<sup>13</sup>. W miejsce komunikacyjnego psychologizmu można przyjąć stanowisko zbliżone do interakcjonizmu symbolicznego Meada:

To właśnie umysł powstaje w wyniku komunikacji dochodzącej do skutku dzięki konwersacji za pomocą gestów w procesie społecznym lub w kontekście doświadczenia – a nie komunikacja w wyniku istnienia umysłu<sup>14</sup>.

W zbliżonym duchu wypowiada się Kulczycki:

<sup>12</sup> Określenie to nawiązuje do sformułowania definicji komunikacji przez Walerego Pisarka.

<sup>13</sup> Co oczywiście nie oznacza np. negacji samych procesów psychicznych – byłby to zresztą nonsens. Natomiast nie ma potrzeby redukcji działania komunikacyjnego do czynności psychicznych.

<sup>14</sup> I. Krzemiński, *Symboliczny interakcjonizm i socjologia*, Warszawa 1986, s. 350.

Wszystko to oznacza, iż nie można redukować komunikacji do psychiki pojedynczego podmiotu, gdyż każde działanie komunikacyjne (praktyka komunikacyjna) ma wymiar zarówno indywidualny, jak i społeczny. Zatem nie możemy rozpatrywać sytuacji komunikacyjnych w oderwaniu od kultury, w której jesteśmy przez cały czas zanurzeni i która to, poprzez przekonania normatywne, wyznacza wartości, jakie realizujemy w komunikacji. Jedynie dzięki istnieniu powszechnie respektowanych przekonań normatywnych i dyrektywalnych możemy cokolwiek komunikować: gdyby w kulturze, w której podmiot realizuje działanie komunikacyjne, nie było respektowane przekonanie, iż ustąpienie pierwszeństwa kobiecie przez mężczyznę przy przejściu przez drzwi jest oznaką szacunku, to takie działanie niczego by nie komunikowało<sup>15</sup>.

Jak wynika z powyższych uwag, komunikacyjny konstruktywizm jest na tych trzech płaszczyznach bardziej radykalny aniżeli inne koncepcje, zakładające możliwość budowania obrazu rzeczywistości przez język. Wydaje się jednak, że jest on również stanowiskiem bardziej „nowoczesnym” od takich, jakie reprezentowali m.in. Humboldt, Sapir czy Weisgerber – odcina się bowiem od pewnych kategorii filozoficznych, które dla tych myślicieli były jeszcze zupełnie oczywiste i w pełni obowiązujące, natomiast podejmuje i wykorzystuje wiele kategorii i ujęć, które w filozofii i humanistyce pojawiły się stosunkowo niedawno. Widać tu, że Kantowskie pra-źródło konstruktywizmu komunikacyjnego zawiera również liczne wątki, które już nie wchodzą w zakres teoretycznej treści omawianego tu stanowiska.

Oczywiście owa Kantowska i neokantowska geneza konstruktywizmu pozostaje w mocy i nie ma powodu, by się od niej odcinać. Należy jednak pamiętać o tym, że „spadek po Kancie” nie może być w tym wypadku przyjmowany w całości, ani tym bardziej – bezkrytycznie.

Wydaje się, że podstawową trudnością, z jaką borykali się dawniejsi zwolennicy tezy o językowym budowaniu obrazu rzeczywistości, jest znów pojęcie obiektywności i sposób dookreślania tego, *co* właściwie miałoby być przez język budowane, konstytuowane czy konstruowane. Mowa tu o trudnościach tego typu, ze względu na które np. Adam Schaff był skłonny tak ostro i bezkompromisowo zaatakować znane mu wersje interesującej nas tezy, określając ją takimi epitetami, jak „mistycyzm” czy „idealizm”. Trudności owe, które w wiążący dla bieżących wywodów sposób zostały przezwyciężone dopiero przez Heideggera, Gadamera i „późnego” Wittgensteina, sprowadzały się do kłopotów z określeniem świata jako obiektu konstruowanego. Uprawianie filozofii w paradygmacie epistemologicznym, o którym wspomina Apel, implikowało myślenie o świecie jako „przed-stawieniu”, zbiorze „przed-miotów” i te „przed-stawione (względem podmiotu) przed-mioty” miały być w jakiś sposób konstruowane za pośrednic-

---

<sup>15</sup> E. Kulczycki, *Komunikacja...*, s. 63.

twem form językowych<sup>16</sup>. Rozumowano mniej więcej w ten sposób: skoro przedmiot poznania jest w jakiś sposób danym mi (mojemu umysłowi, rozumowi) przedstawieniem (*Vorstellung*), a w procesy poznawcze włączamy teraz dodatkowo język, to najwyraźniej owe przedmioty są współ-konstituowane przez tenże język i dopiero za jego pośrednictwem jawią się jako przedstawienia. Do takiego sformułowania sprowadza się np. aprioryzm lingwistyczny Humboldta. Wynikało z tego, że proces komunikowania się polega na wymianie myśli (przedstawień) pomiędzy indywidualnymi podmiotami złożonymi z kartezjańskiej *res extensa* i *res cogitans*. Tym samym wymiar konstrukcyjny działania społecznego sytuowano w bardziej abstrakcyjnym pojęciu języka, a nie (lub w mniejszym stopniu) w działaniach komunikacyjnych realizowanych w mowie. Jeszcze przedstawiciel jednej z wersji konstruktywizmu w Polsce, Andrzej Zybortowicz, uważa właśnie konstruktywizm za kontynuację transcendentalizmu. Jest to niewątpliwie trafna identyfikacja i zapewne można przy takim stwierdzeniu pozostać w perspektywie socjologii wiedzy. Jednak omawiana tutaj odmiana konstruktywizmu, przy całej swojej bliskości względem konstruktywizmu epistemologicznego i społecznego, jest bardziej radykalna i podchodzi do tradycji transcendentalizmu nieco bardziej krytycznie.

Jakkolwiek przyjęto już na początku tych wywodów, że pra-źródłem konstruktywizmu w omawianej tu postaci jest właśnie transcendentalizm, to jednak nie jest to transcendentalizm w czystej, pierwotnej postaci, przyjmowany bez zastrzeżeń. Najważniejszym z zastrzeżeń jest konieczność wzięcia pod uwagę dokonań Heideggera i Gadamera, którzy na obszarze filozofii transcendentalnej dokonują znaczących, głębokich przeformułowań. Sam Kantyzm można uznać za źródło tezy o językowym budowaniu (obrazu) rzeczywistości; teza o komunikacyjnym konstruktywizmie wymaga jednak uwzględnienia przemian, jakim myśl Kanta ulegała w XIX i XX wieku.

Nie wystarczy powiedzieć, że komunikacyjny konstruktywizm jest tylko „uwspółcześnionym transcendentalizmem”, czy też prostą jego kontynuacją. Podstawowa różnica dotyczy wzmiankowanej wyżej kwestii przedstawiania i przedmiotowości (przeciwstawianej podmiotowości) oraz identyfikacji „obiektywu” konstruowanego przez komunikowanie. Tym, co konstruowane, nie jest jawiące się podmiotowi za pośrednictwem języka przedstawienie przedmiotu poznania, ale to, co *inter*-subiektywne. Wytwory działań komunikacyjnych nie są tu sytuowane „wobec” podmiotu, ale *między* nim a innym podmiotem (w teorii komunikacji – między nadawcą, indywidualnym lub zbiorowym, a odbiorcą, indywidualnym lub zbiorowym).

<sup>16</sup> A kiedy dodatkowo przyjmowano materialistyczny punkt widzenia, zgodnie z którym przedmioty przedstawienia są bytami materialnymi (i jako takie – obiektywnymi), nie należy się dziwić, że propozycje konstruktywistyczne mogły budzić tak silny sprzeciw. Zapewne teza o komunikacyjnym (czy nawet językowym) budowaniu przedmiotów materialnych byłaby absurdalna – a przecież komunikacyjny konstruktywizm nie postuluje możliwości konstruowania takich właśnie przedmiotów.



Ogólniej rzecz ujmując, wytwory działań ludzkich sytuowane są w obszarze wspólnoty komunikacyjnej współdzielącej doznanie świata i współdzielącej reguły komunikowania się między sobą, przechowywane w strukturze językowej. Istnienie czegoś skonstruowanego w wyniku takich działań jest właśnie istnieniem intersubiektywnym i nie można na tym gruncie uzasadniać żadnego innego rodzaju istnienia niż owo komunikacyjno-kulturowe, ani nie da się na tym gruncie uprawomocnić żadnej innej wiedzy o świecie niż ta ufundowana i upowszechniona w świecie społecznym. Chyba że komuś udałoby się spojrzeć na świat *sub specie aeterni* – jednak jest bardzo wątpliwe, aby ktoś taki był później w stanie w intersubiektywnie zrozumiały sposób zakomunikować innym wyniki takiej obserwacji.

Określiwszy już komunikacyjny konstruktywizm na tle koncepcji językowego budowania rzeczywistości, warto jeszcze nadmienić, że stanowisko to respektuje ustalenia językowego determinizmu i relatywizmu. Zakłada się, że konstruktywizm jest *spokrewniony* z determinizmem – w tym sensie, że aktywność komunikacyjna postrzegana jest jako czynnik determinujący świat społeczno-kulturowy. Aspekt relatywistyczny komunikacyjnego konstruktywizmu zasadza się na pokrewieństwie z relatywizmem kulturowym i lingwistycznym.

Przyjmuje się, że działania komunikacyjne konstruują nie jeden, lecz wiele światów oraz wiele różnych rodzajów wiedzy o świecie (wiele różnych świato-ogładów, wyobrażeń świata) i te poszczególne wersje (konstrukcje) są postrzegane jako *względne* – w tym podstawowym sensie, że 1) nie istnieje żaden obiektywny ontologicznie świat, który mógłby stanowić „wzorzec”, tj. kryterium np. prawdziwości pozostałych światów lub ich elementów; 2) światy i systemy wiedzy lub przekonań skonstruowane, są względne *wzajemnie* wobec siebie, tj. przy jednoczesnym braku świata obiektywnego (bez-względnego), który nie byłby światem „ludzkim” (ludzkim wytworem), żaden z nich nie jest w jakiś sposób wyróżniony, zwłaszcza w sensie aksjologicznym. Jedynym kryterium pozostaje praktyka społeczna, szczególnie komunikacyjna. Ocena danego „świata” z perspektywy innego „świata” zawsze naznaczona jest jakimś *-centryzmem*, uprawnionym jedynie przy zastrzeżeniu, że ocena odnosi się do (czy też: jest względna wobec) wartości przestrzeganych i realizowanych (jako komunikowalnych intersubiektywnie) w tym świecie.

Konsekwentny relatywizm oznacza jednak, że np. świat przeciętnego współczesnego Europejczyka, skonstruowany jako zbiór wyobrażeń, wzorców działań i, zachowań itd. za pomocą specyficznych dla tego świata narzędzi i oceniany z tej perspektywy – „z wnętrza systemu” – nie powinien być, w myśl relatywizmu, wartościowany jako np. lepszy, piękniejszy czy bardziej prawdziwy od jakiegoś innego świata. Oczywiście, może i *bywa* tak oceniany: trudno konstatować brak jakiegoś *centryzmu*, można go co najwyżej postulować i starać się przestrzeżać. Chodzi jednak o to, że powszechne np. u XIX-XX wiecznych antropologów określenie „kultury pierwotne” zakładało pewną „bez-względność” ich własnej perspektywy badawczej (i ich sytuacji aksjologicznej), wobec której względne



(i jako takie „prymitywne”) pozostawać miały inne kultury<sup>17</sup>. Tymczasem komunikacyjny konstruktivism będzie postulować konsekwentny relatywizm tj. względność wszystkich światów wobec siebie nawzajem przy braku jakiegokolwiek obiektywnego, bez-względego punktu odniesienia.

Nie sposób na koniec nie wspomnieć o jeszcze jednym stanowisku filozoficznym, stanowiącym również ważny kontekst teoretyczny komunikacyjnego konstruktivismu – a jest nim *konwencjonalizm*. O ile Kazimierz Ajdukiewicz (ponieważ to konwencjonalizm radykalny w jego ujęciu mam tu na uwadze) treść i formę świata z perspektywy teorii naukowych uzależnia w swym radykalnym konwencjonalizmie od zastosowanej aparatury pojęciowej, od języka danej nauki, o tyle konwencjonalizm w niniejszym ujęciu będzie miał charakter – choć również radykalny – to bardziej „humanistyczny”. Aparaturę pojęciową znamionną dla języka danej nauki można uznawać za czynnik konwencjonalny, jednak z zastrzeżeniem, że nie tylko język nauki bierze udział w konstruowaniu świata (a dokładniej – że język nauki konstruuje świat nauki, świat naukowych form symbolicznych, podczas gdy np. język religii konstruuje świat religijny, świat religijnych form symbolicznych itd.). Taką samą, równorzędną funkcję odgrywa w tym procesie język sztuki, mowa potoczna ze wszelkimi regionalizmami, gwarami czy dialektami włącznie. Co więcej – struktura pojęciowa danej dyscypliny naukowej, mająca – za Ajdukiewiczem (i niektórymi antynaturalistami z drugiej strony) – charakter konwencjonalny, sama jest wytworem symbolicznej aktywności komunikacyjnej człowieka, w podobnym sensie, w jakim określają to np. Weisgerber, Würst czy Olschki.

Większość stanowisk konwencjonalistycznych nie jest aż tak radykalna, by utożsamiać się z konstruktivismem<sup>18</sup>, jednak konstruktivism zawiera w sobie bardzo wyraźny wątek konwencjonalistyczny. O konwencji chcemy jednak mówić przede wszystkim w kontekście aktów komunikacji: do uzgodnienia (konsensu) dyskursów dochodzi w procesie symbolicznej interakcji. Jak przyjąłem w poprzednich podrozdziałach, sama komunikacja ma charakter konwencjonalny w tym sensie, że nie jest zdeterminowana biologicznie (albo determinanty naturalne odgrywają tu zupełnie drugo- czy trzeciorzędną rolę); komunikowanie jest swego rodzaju nieustannym zawieraniem specyficznej „umowy społecznej”, a więc – konwencji społecznej, konwencji kulturowej. W przeciwieństwie do klasycznych koncepcji umowy społecznej (Rousseau, Locke, Hobbes) ukonstytuowane zostaje nie tylko społeczeństwo czy ustrój polityczny, ale znacznie szerzej – całość kształt wspólnie kulturowo przeżywanego świata. *Notabene* umowa społeczna

<sup>17</sup> Tego typu nastawienie było charakterystyczne dla przedstawicieli podejścia ewolucjonistycznego na gruncie antropologii kulturowej (Lewis H. Morgan, Edward Tylor, James Frazer).

<sup>18</sup> Między konwencjonalizmem (np. radykalnym) a konstruktivismem komunikacyjnym zachodzi taka sama relacja, jak między tym ostatnim a aktywistycznymi koncepcjami języka: konstruktivism jest od nich bardziej radykalny, ale wypływa z bardzo podobnego źródła filozoficznego i dzieli z nimi wiele założeń (zwłaszcza w odniesieniu do oceny roli języka).

w klasycznym sensie również jest aktem komunikacji, co warto podkreślić. Jednak ani Hobbes, Rousseau czy Locke, ani inni późniejsi teoretycy umowy społecznej (np. John Rawls) nie podnoszą, niestety, jej komunikacyjnego wymiaru. Koncepcje te jednak można zinterpretować właśnie jako akty konstytuowania lub wręcz konstruowania rzeczywistości społecznej przez ludzką zbiorowość. Zakładam, że taka konwencja nie ma tylko wymiaru społecznego w aspekcie państwowości, polityki, wspólnotowości, ale odnosi się do całego ludzkiego świata, tj. innych, aniżeli tylko polityczny, jego aspektów.

Jeśli „byt społeczny” ma charakter konwencjonalny w myśl rozmaitych koncepcji umowy społecznej, to zgodnie z komunikacyjnym konstruktywizmem cały świat, jako „miejsce zamieszkiwania człowieka”, również ma charakter konwencjonalny. Do uzgadniania różnych, często bardzo odmiennych, „umów społecznych” konstruujących naszą rzeczywistość dochodzi nieustannie w każdym aspekcie życia wspólnoty.

## 2. Mowa jako narzędzie

W trakcie działania komunikacyjnego człowiek posługuje się różnymi instrumentami, formami wyrazu, środkami przekazu, narzędziami itd. Należą do nich wytwory kultury symbolicznej (a pod pewnymi warunkami także materialnej), np. słowa, gesty, znaki, obrazy, barwy, przedmioty codziennego użytku itd. Niestety, żadna z obecnie znanych teorii komunikacji nie znalazła jednej kategorii, która byłaby na tyle uniwersalna i pojemna, że zawierałaby w sobie wszystkie możliwe rodzaje działania komunikacyjnego. Z tego powodu proponuję użycie pojęcia „symbolu” dla skrótowego oznaczenia wszystkich tych instrumentów i narzędzi, za pośrednictwem których realizowane są działania komunikacyjne.

Propozycja ta ma pewne ograniczenia – przede wszystkim pojęcie „symbolu” jest dobrze znane i szeroko wykorzystywane w filozofii, w kulturoznawstwie, religioznawstwie, semiotyce i innych naukach społecznych. Jego znaczenie jest utrwalone na tyle, że bardzo trudno byłoby używać go w jakimś nowym kontekście. Za przyjęciem tej propozycji przemawia jednak to, że określenie „symbol” konotuje konwencjonalny charakter powiązania znaku z jego znaczeniem (np. w semiotyce Peirce’a), a Cassirerowska „forma symboliczna” jest znaczeniowo bardzo pokrewna temu znaczeniu, jakie chciałbym tutaj roboczo nadać słowu „symbol”. Co więcej, pojęcie to odpowiada przyjmowanej tu koncepcji komunikacji, w myśl której działania komunikacyjne odróżniane są od innych typów działań (zwłaszcza od zachowań) poprzez to, że mają właśnie charakter symboliczny (konwencjonalny), a nie instynktowny. Decydując się na używanie słowa „symbol”, będę przez nie rozumiał wszystko to, czym, za pomocą czego (poprzez

co) ludzie komunikują się ze sobą. Tak więc symbolem będzie słowo, ale również np. taniec, barwa czy gest<sup>19</sup>.

Największe wątpliwości co do powyższej propozycji budzi niewątpliwie fakt, że człowiek nie zawsze na przestrzeni swoich dziejów posługiwał się symbolami, a jednak nawet wówczas realizował działania komunikacyjne. Dotyczy to głównie specyfiki komunikacji w magicznym (synkretycznym) trybie myślenia o świecie, który nie miał charakteru symbolicznego, ale metamorficzny. Jak widać, nawet kategoria symbolu nie jest wystarczająco pojemna, aby zawrzeć w sobie wszystkie możliwe typy i aspekty działań komunikacyjnych. Zdając sobie sprawę z tej trudności i przyznając całkowitą słusność ustaleniom np. Artura Dobosza czy Andrzeja Kowalskiego, uzasadniam raz jeszcze ów wybór terminologiczny autorytetem Cassirera, który również w odniesieniu do mitu (a więc odpowiednika magii w *Filozofii form symbolicznych*) używa określenia „forma symboliczna”. Cassirer doskonale zdawał sobie sprawę ze specyfiki magicznej/mitycznej formy organizacji doświadczania świata, był też świadom nieobecności znaków (symboli) we współczesnym tego słowa sensie w kulturze archaicznej i owego braku odróżnienia w jej perspektywie między tym, co symbolizujące/oznaczające, a tym, co symbolizowane/oznaczane. Mimo to uznawał mit za jedną z form *symbolicznych*, i właśnie w takim kontekście będą się posługiwał określeniem „symbol”.

Być może należałoby użyć jakiegoś innego określenia, np. znak, jednak w semiotyce przyjmuje się prawie powszechnie, że to właśnie symbol jest takim rodzajem znaku, który ze swoim przedmiotem łączy się na zasadzie społecznie ustalonej konwencji, podczas gdy inne znaki, np. indeksowe, łączy z odniesieniami przedmiotowymi więź naturalna (np. związek przyczynowo-skutkowy). Jednak pojęcie symbolu w znaczeniu, jakie jest tu proponowane, nie jest, gwoli ścisłości, do końca zbieżne z Peirce'owską wykładnią semiotyki. Symbol rozumiem tu, zgodnie z powyższymi uwagami, bardziej w sensie Cassirerowskim. Wynika to przede wszystkim z uwikłanej w tradycję niemieckiej filozofii istoty stanowiska komunikacyjnego konstrukttywizmu. I tak Peirce (jako realista) w swojej semiotyce zakłada jednak uprzedniość rzeczy (odniesienia przedmiotowego) względem oznaczającego go znaku (w tym i symbolu). Amerykański semiotyk jest, podobnie jak wielu innych teoretyków znaku, realistą w takim przynajmniej sensie, że uznaje, iż za znakiem kryje się reprezentowany przezeń realny przedmiot. Sugeruje, że słowa (nazwy, znaki) są swego rodzaju „etykietkami” niejako „naklejnymi” na rzeczy w procesie nazywania i identyfikowania przedmiotów przez nazwy. Z konstrukttywistycznego punktu widzenia sytuacja wygląda jednak odwrotnie.

<sup>19</sup> Barwa, gest, taniec itp. mogą być uznane za symbole służące działaniom komunikacyjnym, o ile są w interakcjach międzyludzkich wykorzystywane zgodnie z wcześniej przyjętymi kryteriami, tzn. o ile są działaniami racjonalnymi uwikłanymi w kulturę, intencjonalnymi i podatnymi na interpretację. Barwa sama w sobie nie jest symbolem i nie służy działaniu komunikacyjnemu, ale np. noszenie czarnej odzieży w czasie pogrzebu nosi cechy działania komunikacyjnego. Odpowiada to trychotomii „środka przekazu” w modelu Peirce'a, gdzie wyróżnia się możliwość stania się środkiem przekazu (*qualisignum*) oraz realny środek przekazu (*sinsignum*).

Przyjmuję zatem w duchu *Filozofii form symbolicznych*, że za znakiem, a ściślej – za symbolem, nie istnieje żadna forma ontologicznie obiektywnej rzeczywistości, takiej, że gdyby „zdjąć” znak z rzeczy, rzecz pozostałaby, ujmijmy to metaforycznie, „nietknięta”. Przeciwnie – „Nie będzie bytu, gdzie brakuje słowa”, można powiedzieć za Heideggerem. Z tych właśnie względów wolę posługiwać się pojęciem symbolu, a nie znaku. Jest to dość radykalna decyzja terminologiczna, wynika z niej bowiem, że wszystkie znaki są jednak, przynajmniej w pewnym sensie, symbolami.

W takim sensie, że również związek między znakiem a przedmiotem oparty np. na związku przyczynowo-skutkowym czy na zasadzie fizycznego podobieństwa, (np. znak indeksowy, ikoniczny) albo na innym związku naturalnym, a w każdym razie nie-konwencjonalnym, jest określany z „punktu widzenia” człowieka i kultury. A ów „punkt widzenia kultury” (samo jego przyjmowanie) to nic innego jak proces intersubiektywizacji przedmiotu w procesie komunikacji. Ujmując rzecz bardziej wprost, nie byłoby mowy o *naturalnym* związku między ogniem a dymem, gdyby nie człowiek, który z określonej pozycji kulturowej (określonej jego wiedzą, systemem wartości, światopoglądem naukowym, religijnym itp.) może taki związek zidentyfikować, skonstatować i *wypowiedzieć* (zakomunikować). Dopiero wtedy można uznać, że w tak skonstruowanym świecie istnieje kulturowo-obiektywnie ów przykładowy „naturalny związek między ogniem a dymem”. Z prezentowanego tu punktu widzenia taki „naturalny” związek zawsze sprowadza się ostatecznie do aktywności ludzkiej, przejawiającej się w aktach komunikacji.

Komunikowanie się za pośrednictwem symboli przy uwzględnieniu takiego rozumienia symbolu (formy symbolicznej), jakie zostało wskazane wcześniej, może oczywiście przybierać bardzo wiele rozmaitych postaci, czego konsekwencją jest konstruowanie rozmaitych „światów” w obrębie ogólnego „świata ludzkiego”, który niejako „rozpada” się na poszczególne „obszary świata”<sup>20</sup> zależne od form symbolicznej interakcji, w jakiej uczestniczą zamieszkujący je ludzie. Istnieje też wiele rozmaitych sposobów posługiwania się takimi symbolami, podobnie zresztą jak istnieje bardzo wiele sposobów posługiwania się narzędziami. Rola symbolu-narzędzia nie sprowadza się tylko do tego, że symbol-słowo albo symbol-znak graficzny (np. napis, obrazek) coś przedstawia, coś *reprezentuje*. Co więcej, należałoby raczej powiedzieć, że rolą symbolu nie jest tylko reprezentowanie przedmiotu, ale jego konstruowanie (i – ewentualnie, dopiero wtórnie, reprezentowanie). W perspektywie konstruktywistycznej powinniśmy raczej powiedzieć, że znak (symbol), jeśli jest czegoś reprezentacją, to owo „coś” zostaje uprzednio skonstruowane przez znak (symbol), a dopiero później jest przez niego (w nim) reprezentowane. Dlatego można wskazać dwa podstawowe rodzaje kulturowo-

---

<sup>20</sup> Oczywiście nie mam tu na myśli wyłącznie obszarów w sensie geograficznym – ale głównie np. religijne, artystyczne, polityczne „obszary” świata – innymi słowy: różne obszary kultury.

-społecznego posługiwania się symbolami. Pierwszym z nich jest posługiwanie się symbolem jako narzędziem służącym skonstruowaniu przedmiotu, do którego miałby się on (wtórnie) odnosić. Drugim – komunikowanie pewnych treści za pośrednictwem symboli (np. tekst). Widać jednak, że sposób drugi w gruncie rzeczy można sprowadzić do pierwszego – jest on tylko jego rozszerzeniem.

Pojawia się w ten sposób istotne pytanie – czy *każdorazowe* posługiwanie się formami symbolicznymi ma charakter narzędziowy, a więc i konstruktywny. Zapewne nie każdy przypadek posługiwania się formami symbolicznymi (a więc działania komunikacyjnego) ma charakter narzędziowy i *vice versa*, nie każdy przypadek działania komunikacyjnego służy konstruowaniu wiedzy o świecie lub samego świata. Była o tym mowa wcześniej (w podrozdziale *Konstruktywizm a kategoria narzędziowości*). Kiedy np. rolnik kopie studnię, jego działanie jest racjonalne, ale nie ma charakteru symbolicznego (precyzyjniej – nie należy do obszaru kultury symbolicznej) i jakkolwiek jest ono intencjonalne, to nie towarzyszy mu intencja zakomunikowania czegośkolwiek. Za Kmitą można powiedzieć, że kopanie studni nie jest działaniem nastawionym na interpretację, a tym samym nie jest działaniem komunikacyjnym, chociaż jest działaniem, które wykonywane jest za pomocą narzędzia (łopaty) i którego efektem jest skonstruowanie pewnego nowego obiektu w świecie (studni). Tego typu sytuacje nie są jednak przedmiotem moich rozważań.

Ale to wyjaśnia tylko jedną stronę powyższego pytania. Jeżeli nie każdy przypadek konstruowania czegoś za pomocą narzędzia jest działaniem komunikacyjnym, to czy każdy przypadek działania komunikacyjnego skutkuje skonstruowaniem czegoś (wiedzy, stanu rzeczy, rzeczy).

Z jednej strony możemy przyjąć np., że tworzenie neologizmów (pod warunkiem, że zostaną one jednak powszechnie zaakceptowane, a przynajmniej że będą w danym społeczeństwie zrozumiałe) można postrzegać jako tworzenie nowych „elementów świata”, i to niejako „od podstaw”. Przykładem może być nadawanie nazw nowo odkrywanym kontynentom albo gatunkom zwierząt i roślin, a także ciałom niebieskim czy pierwiastkom chemicznym. Przypisanie jakiejś nowo odkrytej gwiazdzie nazwy (może to być chociażby liczba porządkowa) jest równoznaczne z „wciągnięciem” jej w obszar świata społeczno-kulturowego<sup>21</sup>; staje się ona bytem istniejącym kulturowo-objektywnie, intersubiektywnie komunikowalnym.

Czy kiedy jednak w codziennej praktyce komunikacyjnej posługujemy się już dobrze znanymi, zrozumiałymi i upowszechnionymi określeniami (słowami, gestami itd.), to należy sądzić, że *každorazowo* „konstruujemy” świat albo przynajmniej jakiś jego wycinek, by tak rzec, od nowa? Nie<sup>22</sup>, ponieważ dane sformu-

<sup>21</sup> Tak jak u Hegla *Rozum* „zagarnia” (włącza w swój zakres) przedmiot poznania, dopiero czyniąc go rzeczywistym.

<sup>22</sup> Nie, aczkolwiek można odnieść wrażenie, że znakomita większość działań komunikacyjnych posiada przynajmniej pewien „aspekt konstrukcyjny”. Najlepiej w tym wypadku unikać kategori-

łowanie w postaci symbolu (wypowiedanego słowa, tekstu, obrazu, gestu itd.) raz przyjęte i rozpowszechnione w danej wspólnotcie jako zrozumiałe i zgodne z panującymi (przestrzeganymi) regułami, zostaje utrwalone w języku – oczywiście nie od razu procesów nie do końca na stałe, ponieważ sam język ewoluuje i wiele pojęć, nazw, związków frazeologicznych, fleksji czy sposobów pisowni ulega zmianom wraz z upływem czasu, niekiedy zaś w ogóle ze słownika i z gramatyki zostaje usuniętych, przestaje być rozumianych i używanych. Całokształt symboli, jakimi posługiwał się np. mieszkaniec średniowiecznej Polski różni się pod wieloma ważnymi względami od całokształtu *instrumentarium* komunikacyjnego używanego przez mieszkańca tego kraju z przełomu XX i XXI wieku – co samo w sobie jest zresztą lingwistycznym truizmem. Uwzględnijmy jednak twierdzenie, zgodnie z którym ów zbiór narzędzi symbolicznych wraz z regułami określającymi sposób ich używania ma wpływ na świat, w jakim żyją korzystający z niego ludzie, procesów także na wiedzę o nim i wszelkie możliwe przekonania. Z tego powodu powiemy, iż mieszkaniec Polski średniowiecznej żyje w świecie innym niż ten z np. 2011 roku.

Owszem, różnice między tymi światami są stosunkowo mniejsze niż np. między owym światem średniowiecznego mieszkańca Polski a światem starożytnego mieszkańca Chin. Całość doświadczanej rzeczywistości jest jednak w tych wypadkach kategorizowana, porządkowana i ostatecznie konstruowana za pośrednictwem odmiennych narzędzi, odmiennych symboli.

Idąc tropem analogii poczynionej przez Wittgensteina, można powiedzieć, że przedstawiciele tych różnych kręgów kulturowych, różnych okresów historycznych i obszarów geograficznych mają do dyspozycji różne „skrzynki z narzędziami”, a wykorzystując dostępne im narzędzia, kształtują swoje światy i wiedzę o nich. Rzecz jasna, narzędzia te nie są dane raz na zawsze i same mogą ulegać modyfikacjom, podobnie jak ulegają im same światy czy systemy wiedzy, kanoony estetyczne, wierzenia religijne i wszystkie pozostałe obszary rzeczywistości społecznej.

Warto przy tym zauważyć, że również użyte powyżej kategorie, takie jak „okresy historyczne”, „obszary geograficzne”, „kręgi kulturowe” itp., same są dobrymi przykładami narzędzi – form symbolicznych, za pomocą których konstruujemy nasze wyobrażenia o człowieku, o jego dziejach, o zamieszkiwanych przez niego obszarach geograficznych itd. *Poza* formami językowymi (czyli: niezależnie od nich), które w aktach komunikacji możemy uzgadniać i uwspólniać, posługując się nimi, nie istnieje nic takiego, jak „epoka starożytna”, „lata przed narodzeniem Chrystusa”, „kultury basenu Morza Śródziemnego” itp. Są to określenia charakterystyczne dla konkretnych czasów, konkretnych ludzi żyją-

---

nych orzeczeń typu „każdy” lub „żaden”, ale nawet w sytuacji, w której np. nauczyciel fizyki po prostu dokonuje opisu ciała fizycznego, konstruowana jest wiedza uczniów o nim (bo przecież nie sam ów przedmiot), o ile przyznać słuszność stanowisku konstruktywistów w odniesieniu do procesów nauczania i uczenia się.



cych w takiej a nie innej kulturze i na określonym obszarze<sup>23</sup>. Mowa oczywiście o antropocentryzmie i jego „regionalnych” odmianach, z „europocentryzmem” (w tym przypadku) na czele.

Bez względu na to, w jaki sposób to ocenimy, antropocentryzm jest jednak jednym z pierwszorzędných zjawisk mieszczących się w perspektywie komunikacyjnego konstruktywizmu. Tym samym, niezależnie od ocen etycznych, np. europocentryzm jest konsekwencją działań komunikacyjnych. Powszechne w nowożytnej i współczesnej Europie postrzeganie dziejów tego kontynentu, okazuje się pewnym konstruktem zbudowanym za pośrednictwem dostępnych nam, Europejczykom, środków symbolicznych, które są na obszarze naszej wspólnoty kulturowej komunikowalne intersubiektywnie, zrozumiałe, akceptowalne. Określenie „A.U.C.”, stosowane np. przez Liwiusza było analogicznie używane, komunikowalne intersubiektywnie, akceptowane przez starożytnych Rzymian, podczas gdy określenie „p.n.e.” (względnie „p.n.Ch.”) to forma symboliczna konstruująca porządek chronologiczny dziejów z perspektywy człowieka żyjącego np. we współczesnej Polsce (dodajmy, że oczywiście i określenia takie, jak „współczesna” i „Polska” są podobnymi narzędziami-symbolami)<sup>24</sup>. Tak jak używanie młotka przy próbie przepołowienia deski jest nieporęczne, tak samo nieporęczne byłoby, gdyby hiszpański konkwistador sugerował napotkanemu Aztekowi, że „jest rok 1521 po narodzeniu Chrystusa” (co zresztą konkwistadorzy czynili, z wiadomym skutkiem, a raczej – bezskutecznie). Z inną, ale nadal nieporęczną sytuacją mielibyśmy do czynienia, gdyby jakiś ekscentryczny historyk współczesny opisujący dzieje Azteków posługiwał się rachubą lat, licząc je *ab Urbe condita*. Można by to uznać za co najmniej dziwne, ale na pewno nieprzydatne, niepraktyczne, zwłaszcza dla czytelnika pochodzącego z np. Ameryki Południowej. Oczywiście nie miałoby również większego sensu, gdyby współczesny historyk, pisząc o dziejach starożytnych, liczył lata od pierwszej olimpiady albo „od założenia Miasta” – oczywiście posługiwać się będzie liczbą lat „przed naszą erą” albo „naszej ery” itp., bo po prostu taka forma symboliczna jest obecnie powszechnie bardziej komunikowalna niż inne. Nie pozostaje to jednak bez wpływu na kształt świata, jaki opisujemy (problem interpretacji historycznej, sprowadzalny w tym wypadku do kwestii koła hermeneutycznego), a także świata, w jakim owego opisu się dokonuje.

<sup>23</sup> W tego typu przykładach szczególnie wyraźny staje się relatywistyczny komponent komunikacyjnego konstruktywizmu.

<sup>24</sup> W kontekście tego z kolei typu przykładów chciałoby się wskazać na retorykę polityczną – stosowaną oczywiście nie tylko w Polsce – jako na znakomity przykład „świato-twórstwa” ze wszystkimi jego konsekwencjami, niezależnie nawet od tego, jak są one oceniane. Każdy zgola akt polityczny jest w istocie aktem komunikacyjnym, ale w oczywisty sposób nie sprowadza się do samego tylko przekazywania danych – konsekwencje aktów komunikacji w świecie politycznym bywają odczuwalne (pozytywnie lub negatywnie) przez całe społeczeństwa. Innym rodzajem przykładów, które tu tylko sugeruję, jest wymiar społeczny historiografii: najzupełniej realny wpływ na kształt dziejów i na kształt samego świata, jaki mieli np. rzymscy historycy, interpretujący/przeinaczający „fakty” ku większej chwale państwa i rządzących, jest nie do przecenienia.



Mówiąc o posługiwaniu się narzędziami – formami symbolicznymi, uznając zarazem kulturowe zdeterminowanie percepcji i zachowań uwarunkowanych biologicznie. Zachowanie naturalne (tj. uwarunkowane biologicznie, a więc postulowane (domyślnie) jako nie-/poza-/przed-kulturowe) jawi się jednak jako takie właśnie dopiero w zależności od sposobu posłużenia się formami symbolicznymi. Zjawisko wyładowań atmosferycznych było zapewne *postrzegane* (pod względem optycznym i neurologicznym) np. przez starożytnego Greka dokładnie tak samo, jak przez nas, żyjących współcześnie, tym bardziej że ludzie jak przedstawiciele *Homo Sapiens* mają identyczne (a przynajmniej bardzo podobne) „wyposażenie” percepcyjne, bardzo podobnie zbudowane mózgi itd. Mimo to wyładowanie atmosferyczne identyfikował (i opisywał) dawny Grek jako zjawisko religijne, objaw gniewu bóstwa i jego emanację. Stwierdzenia tego typu, że „ów Grek mylił się, bo nie wiedział, czym *naprawdę* są pioruny”, można w tym kontekście potraktować jako wyraz nieuzasadnionego przeświadczenia o wyższości pewnego systemu form symbolicznych (np. naukowego) nad innymi. Wolno raczej przypuszczać, iż systemy takie są równorzędne, równoprawne – o ile spełniają swoje praktyczne funkcje. W V wieku p.n.e. eksplikacja wyładowania atmosferycznego na podstawie nowożytnych teorii naukowych byłaby równie niepraktyczna (nieporeczna), jak owo starożytne wyjaśnienie dzisiaj. W gruncie rzeczy powtarzam tu argumentację Cassirera z *Filozofii form symbolicznych*. Okazuje się, że wspólne „wyposażenie” percepcyjne odgrywa rolę drugorzędną w procesach ujmowania (interpretowania) świata. Gdyby było inaczej, musielibyśmy uznać, że starożytny Grek „widział” piorun tak samo jak my, tzn. jako wyładowanie elektryczne – podczas gdy „widział” go jako coś zupełnie innego. A widział go na swój specyficzny sposób, ponieważ wiedział o nim co innego niż człowiek współczesny.

Szczególnym momentem w procesie konstruowania świata społecznego jest moment interakcji symbolicznej, rozumianej jako akt komunikowania się za pośrednictwem rozmaitych symboli. Można mówić też o konstruowaniu w ten sposób wiedzy, przekonań, poszczególnych przedmiotów, stanów rzeczy, wydarzeń itp. albo o konstruowaniu pewnych „obszarów” świata, czyli określonych jego przejawów, fragmentów, wersji. Wśród działań komunikacyjnych będą jednak poszukiwać jej ogólnej (a zarazem efektywnej dla analiz tego zjawiska) postaci, która ujmowałaby wszystkie te symboliczne działania i czynności podejmowane za pośrednictwem symbolu. W tym celu posługiwać się będą pojęciem „roz-mowy”.

*Roz-mowa* to tyle co pewne specyficzne (szczególne) rozumienie mowy. O ile mowa, jako podstawowa forma komunikowania, jest również pewnym *pojęciem*, o tyle roz-mowę pojmuję jako rodzaj *wydarzenia* – konkretny moment, w którym (co najmniej dwie, czyli „minimalna wspólnota komunikacyjna”) osoby, posługując się np. słowami (i regułami dyktowanymi przez aktualny, tj. aktualnie wykorzystywany system językowy), porozumiewają się ze sobą, w tym również wymieniają informacje, ale przede wszystkim – konstruują swój (wspólny) świat, a także

wiedzę, stany rzeczy i przedmioty do niego należące. Różnicę pomiędzy językiem a mową podkreśla np. Gerhard Funke:

Kto mówi o „języku”, ten posiada obiekt wykonania: właśnie język; jednocześnie wszakże dla bycia tego obiektu niezbędna jest umożliwiająca to bycie działalność (*Leistung*). Język istnieje tylko dlatego, ponieważ i o ile się mówi: w mówieniu ufundowane jest to, co język (jako obiekt późniejszych rozważań) przejawia jako przedmiot. To, że mogę mówić *hic et nunc* o języku, wynika z konstytucji języka, zaś ta znów stanowi wynik sprawności mówienia w ogóle. To, czy należy wówczas mówić o „projekcie”, „koncepcie”, jest sprawą celowości<sup>25</sup>.

Pojęcie roz-mowy<sup>26</sup> ma dodatkowo podkreślać praktyczny, a także w pewnym sensie „potoczny”, wydarzeniowy charakter działania komunikacyjnego. Można też powiedzieć, że uczestnicy komunikacji „uczestniczą w mowie”, że prowadzą ze sobą (czyli niejako „wykonują”) roz-mowę. Fakt istnienia mowy (jako dyspozycji, kompetencji komunikacyjnej) umożliwia wejście w roz-mowę, w interakcję komunikacyjną. Ów fakt istnienia kompetencji mowy można z grubsza uzasadnić w taki sposób, w jaki Gadamer mówi o „językowości”, o pierwotnie językowym charakterze świata. Można zatem powiedzieć, nawiązując do myśli autora *Prawdy i metody*, że ludzki świat (świat społeczno-kulturowy) jest światem „zanurzonym” w mowie. Świat konstruowany podczas roz-mowy jest zdeterminowany i zrelatywizowany przez środki komunikacyjne (symbole) używane w roz-mowie. Przez „mowę” można rozumieć coś więcej, niż tylko „wykorzystywanie aparatu głosowego”, coś więcej niż tylko artykulację, tylko wydawanie artykułowanych dźwięków itd. Oczywiście mowa opiera się na artykulacji, jednak zawsze towarzyszy jej szerszy lub węższy *kontekst* – poczynając od mimiki i gestykulacji mówiącego, poprzez warunki zewnętrzne, w jakich roz-mowa się dokonuje, na intencjach (wartościach do realizacji) mówiącego i słuchacza kończąc. Warto też podkreślić, że mowa (i roz-mowa jako jej konkretny przypadek) może być tu rozumiana podobnie jak Wittgensteinowska „gra językowa”.

To właśnie mowa i jej konkretne przypadki, czyli poszczególne roz-mowy, ujmowane są jako specyficzny rodzaj narzędzi. Bezpośrednie odwołanie się w tym miejscu do Heideggera byłoby wskazane między innymi dlatego, że mowa jest zawsze czymś *obecny*, czymś, za pomocą czego „obchodzimy się”; podobnie, jak Heideggerowskie narzędzie, mowa może być, choć nie musi, „poręczna”.

<sup>25</sup> G. Funke, *Hermeneutyka...*, s. 36.

<sup>26</sup> Dodam, 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 odwołuję się do tych autorów, to nie bez zastrzeżeń. Z tego względu zdecydowałem się używać pojęcia roz-mowy. Nie jest ono do końca tożsame ze zwykłą „rozmową”, która na ogół – potocznie przynajmniej – oznacza konwersację. W roz-mowie mogą brać udział więcej niż dwie osoby, nie jest ona tylko wymianą myśli itp., ale „rozmową” w sensie Sokratejskim lub Gadamerowskim. Kategoria roz-mowy stanowi również nawiązanie do „mowy” w późnej filozofii Heideggera.

Jednak myślenie autora *Bycia i czasu* można tu przywołać tylko jako – co prawda bardzo ważny – kontekst. Słowo jako narzędzie nie jest narzędziem w taki sam sposób, jak jest nim np. młotek, o czym wspominałem wcześniej. Słowo (a ogólniej – mowa) jest narzędziem „pierwotnym” (jak to określałem wcześniej – „meta-narzędziem”). To dzięki niemu i w nim zostaje ukonstytuowane również i narzędzie takie, jakim jest np. młotek.

Zestawmy tę sytuację z pojęciem języka, jakie wcześniej przyjęto tu stosować. Powiemy, również w duchu Heideggerowskim, że nie trzeba znać dokładnej charakterystyki pojęciowej (teoretycznej) młotka, aby się nim sprawnie (skutecznie) posłużyć. Podobnie nie musimy znać dokładnych zasad funkcjonowania telefonu komórkowego, aby skutecznie porozumiewać się za jego pośrednictwem. Innymi słowy, do praktycznego wykorzystywania tego typu narzędzi nie jest potrzebny ich opis fizyczny. Nie ma potrzeby werbalizacji tego, czym jest (jak jest zbudowane, jak działa itp.) narzędzie. W tym sensie posługiwanie się nim ma charakter przed-pojęciowy. Tym samym można powiedzieć, że język (jako zbiór reguł) *nie musi* towarzyszyć posługiwaniu się narzędziem (aczkolwiek może; to, że *nie musi*, nie oznacza bowiem, że *nie może*).

Inaczej ma się rzecz z mową. Mowa, jako realizacja języka, wraz z całym towarzyszącym jej (pozawerbalnym) kontekstem, towarzyszy również korzystaniu z narzędzia – o tyle, o ile sama jest właśnie narzędziem. Posługiwanie się młotkiem ma charakter performatywny, zapewne również konstruktywny w prostym tego słowa znaczeniu. Młotek służy *do czegoś, ażeby...* Jednak pierwotnym warunkiem posługiwania się młotkiem jest uprzednie „zaistnienie” młotka w świecie społecznym. Oznacza to tyle, że „młotek” – jako narzędzie – musi zostać uprzednio skonstruowany w danym akcie komunikacyjnym, w roz-mowie. Zresztą posługiwaniu się młotkiem również towarzyszy często roz-mowa (czego znakomitym przykładem są opisy sytuacji z początkowych paragrafów *Dociekań filozoficznych* Wittgensteina). W sytuacji języka polskiego (a tym samym i ukonstytuowanej na nim polskiej, w tym przypadku, wspólnoty kulturowej) można powiedzieć, że skuteczne posługiwanie się młotkiem jako narzędziem wymaga uprzedniego posłużenia się słowem „młotek”; dodajmy – posłużenia się słowem „młotek” właśnie jako narzędziem. Po wtóre, owo słowo-narzędzie ma charakter symboliczny. Wyobraźmy sobie, dla przykładu, sytuację, bardzo podobną do tej, jaką opisuje Wittgenstein na początku *Dociekań...* Oto dwie osoby wykonują pracę przy wykorzystaniu narzędzi. Wyobraźmy sobie też, że jeden z pracujących z jakichś względów nie zna (jeszcze) słowa „młotek” (tzn. nie ma takiego słowa w znanym mu słowniku); nie potrafi się więc posłużyć tym słowem w roz-mowie. Gdyby druga osoba poprosiła go o podanie młotka, ten nie byłby w stanie spełnić prośby. Fakt, że widzi on ów młotek, może nawet podnieść go itd., nie oznacza jeszcze, że wie on, czym młotek jest (tzn. do czego służy), a w konsekwencji nie jest w stanie odszukać go i wręczyć partnerowi zgodnie z życzeniem. Nie ma sensu przytaczać w tym miejscu całej argumentacji Wittgensteina na temat zawodności

zarówno mentalistycznej definicji znaczenia słowa, jak również jego krytyki nazywania przez wskazanie (definicja ostensywna). Konsekwencją byłoby uwikłanie się w problem uczenia się języka (jako obserwacji sposobu używania danego słowa w określonej grze językowej). Powiem raczej, że słowo „młotek” jest narzędziem, za pomocą którego młotek (już nie jako tylko słowo, ale po prostu narzędzie służące do wbijania gwoździ), zostaje ukonstytuowany, a mówiąc ściślej – skonstruowany w świecie na potrzeby sprawnego posługiwania się nim.

Idąc dalej tym tropem, można przyjąć, że w społeczności, która nie posługiwałaby się słowem „młotek” (ani żadnym innym symbolem, który oznaczałby to, co w języku polskim oznacza słowo „młotek”), młotek jako narzędzie (ale również i jako rzecz) po prostu nie istniałby obiektywnie. Nie wystarczy nawet sama „fizyczna obecność” rzeczy, aby można uznać ją za element świata. Coś – w tym i młotek – staje się elementem rzeczywistości społecznej, zostaje skonstruowany przez ludzi dopiero wtedy, kiedy upowszechni się sposób operowania jakąś formą symboliczną w praktyce odnoszącą się do takiej rzeczy. Przy czym, co bardzo ważne, *nie musi* to być, i bardzo często istotnie nie jest, forma symboliczna w postaci *pojęciowej*, a więc taka, która byłaby wyrażalna opisem fizycznym i np. przekazywana w postaci teorii naukowej. Równie dobrze owo upowszechnienie się operowania daną formą symboliczną może być wyrażane właśnie w opisie narzędziowym jako, za Heideggerem, przed-pojęciowe. Istotą powyższego przykładu jest zatem próba połączenia pojęcia narzędziowości w Heideggerowskim sensie z narzędziowym ujmowaniem środków komunikacji – tj. ujmowaniem ich jako narzędzi.

Można dodać, że przedmioty, również narzędzia, nie istnieją w świecie „od razu”, gotowe na człowieka i gotowe na bycie opisanymi lub zastosowanymi. Przeciwnie – dopiero słowo, słowo użyte w roz-mowie, konstruuje rzecz, niejako „wydobywa” ją.

Oczywiście nie znaczy to, że słowo „kreuje” rzecz w ontologicznym sensie, że jakoby „przywołuje” ją z niebytu, *ex nihilo*. Takie możliwości należałoby raczej pozostawić w gestii metafizyki tomistycznej, a konstruktywizm postulujący coś takiego byłby nieuchronnie stanowiskiem bardzo naiwnym. Mówimy tu bowiem cały czas o istnieniu kulturowym, o obiektywizacji jako intersubiektywizacji rzeczy w świecie.

Jeżeli przyjąć za Wittgensteinem, że znaczeniem słowa jest sposób jego użycia w grze językowej, to znaczenie słowa jako rzecz (narzędzie, stan rzeczy, proces, wydarzenie) nie istnieje w danej wspólnotce kulturowej dopóty, dopóki nie używa ona danego słowa w roz-mowie.

Czy określenie „roz-mowa” jest na tyle szerokie, że można obejmować nim całokształt albo przynajmniej większość działań komunikacyjnych? Zapewne określenie to ma charakter tylko pewnego przybliżenia. Podkreśla ono dyskursywny, dialektyczny, procesualny charakter aktów komunikowania, jednak konotuje przede wszystkim aktywność werbalną:

To, czym jest język, spełnia się tylko poprzez mówienie. (...) Kto mówi o mówieniu, o językowych stosunkach, o języku, ten nie obejmuje po prostu przedmiotowego, potrójnie rozczłonowanego obiektu, lecz dokonuje na swoim przedmiocie zabiegu (*Zugriff*), ujawnia sam pewną, niczym niepoprzedzoną sprawczość (*Leistung*), poza którą nie można się cofnąć i którą wolno dlatego nazwać konstytutywną<sup>27</sup>,

powiada Gerhard Funke. Owszem, można wyobrazić sobie posługiwanie się określeniem „roz-mowa” także w kontekście np. odbioru dzieła sztuki – jeśli sztukę postrzegać jako formę komunikacji, wówczas, zależnie od intencji artysty, wiedzy odbiorcy, kontekstu historycznego itp., można mówić o swego rodzaju roz-mowie odbywającej się pomiędzy odbiorcą (jednostkowym lub masowym) dzieła sztuki a artystą. Jeśli bowiem zakładać, a czyni się tak dość powszechnie, określoną „racjonalność artystyczną” (polegającą na intencjonalnym charakterze działań podejmowanych przez artystę), to można wskazać na pewne „kody”, które umożliwiają odbiorcy rozumienie dzieła sztuki, jego „czytanie” (w przypadku dzieła literackiego – w dosłownym sensie) – ale nie tylko „czytanie” jako np. postrzeganie tekstu lub faktury Ingardeńskiego „malowidła”, lecz również jako interpretowanie, poszukiwanie i odnajdywanie sensu (sensów). W tym wypadku można zatem mówić o „roz-mowie” na gruncie estetycznym.

Również w innych aspektach kategoria roz-mowy mogłaby znaleźć uzasadnienie i zastosowanie, choć na pewno nie w randze pełnego, wyczerpującego ich wyjaśnienia i zrozumienia. W każdym razie przez roz-mowę staram się rozumieć coś więcej niż zwykłą rozmowę, czyli „wymianę zdań” między dwiema lub więcej osobami. Oczywiście taka „rozmowa” jest także przykładem roz-mowy. Ta druga charakteryzowana jest jednak znacznie szerzej – jako czynność polegająca na intencjonalnym posługiwaniu się daną formą symboliczną najpierw w celu nawiązania kontaktu, potem wejścia w interakcję, a wreszcie np. osiągnięcia porozumienia, czego konsekwencją jest skonstruowanie określonej sytuacji, przedmiotu, wersji wyobrazonego, przeżywanego świata społecznego.

### 3. Komunikacja a konstruowanie wiedzy o świecie

W podrozdziale bieżącym postaram się przejść do konkluzji, będących zarazem punktem docelowym dotychczasowego toku wywodów. Założenia, na jakich opierały się one dotychczas, zostaną teraz ujęte syntetycznie w taki sposób, aby dokonać się mogło możliwie wyczerpujące i jednocześnie podsumowujące ujęcie zasadniczego tematu tej rozprawy. Punktem wyjścia będzie wyżej omówione

---

<sup>27</sup> G. Funke, *Hermeneutika i język...*, s. 39

pojęcie roz-mowy jako czynności komunikowania opartej na narzędziowym wykorzystaniu powszechnie akceptowanych, rozumianych i używanych w danej wspólnotocie form symbolicznych.

Dla zachowania większej przejrzystości wywodów, najpierw skupię się na omówieniu zagadnienia konstruowania wiedzy o świecie, a w następnym podrozdziale – na tezie mocniejszej, zakładającej konstruowanie świata.

Jak wcześniej wielokrotnie już wskazywałem, konstruktywizm komunikacyjny podziela założenia konstruktywizmu epistemologicznego i społecznego, z jakimi spotkać się można na gruncie filozofii nauki i metodologii nauk zarówno humanistycznych, jak i przyrodniczych. Zgodnie z nimi wiedza ludzka odnosząca się do rzeczywistości jest konstruowana:

Spółeczni konstruktywiści są przekonani, że cała nasza wiedza jest konstruowana. Nie odwołują się do bliżej nieokreślonej, (...) absolutyzowanej „transcendentnej rzeczywistości” i dlatego tak istotna dla nich jest konstrukcja wiedzy. Konstruowaną wiedzę tworzą pojedynczy badacze lub grupy ekspertów, najczęściej podczas dyskusji oraz za pomocą odpowiedniego syntetyzowania idei i koncepcji. Powstają w ten sposób coraz to nowe kognitywne artefakty jako wytwory ludzkiej pracy. Twórcze jednostki oraz grupy badaczy posługują się przy tym różnymi poziomami wiedzy. (...) Jak wiadomo, dla społecznego konstruktywizmu ważny jest jedynie proces tworzenia (konstruowania), a nie odkrywania. Dla czynnych naukowo społecznych konstruktywistów jest to sprawa o znaczeniu kluczowym<sup>28</sup>.

Postulat konstruowania wiedzy dotyczy zarówno wiedzy naukowej (w naukach przyrodniczych, humanistycznych czy formalnych), jak również wiedzy potocznej (czy, jak to bywa niekiedy określane, zdroworozsądkowej, przed-pojęciowej)<sup>29</sup>. Wiedza potoczna dotycząca świata życia codziennego jest konstruowana przez wszystkich członków danej zbiorowości, podczas gdy badacze konstruują wiedzę naukową na temat konstruktów potocznych, o czym pisze Schuetz:

Obiekty myślowe konstruowane przez badaczy społecznych odnoszą się do myślowych obiektów, tworzonych przez potoczne myślenie ludzi, przeżywających swe codzienne życie wśród bliźnich i na nich oparte. Dlatego konstrukty używane przez badacza można nazwać konstruktami drugiego stopnia, to znaczy konstruktami konstruktów tworzonych na społecznej scenie przez aktorów, których zachowanie badacz obserwuje i stara się wyjaśnić zgodnie z regułami proceduralnymi swej nauki<sup>30</sup>.

<sup>28</sup> E. Piotrowska, *Spółeczny konstruktywizm...*, s. 174.

<sup>29</sup> A także wszelkich innych rodzajów wiedzy racjonalnej (spekulatywnej, artystyczno-literackiej) i irracjonalnej, o ile przyjąć stanowisko Jana Sucha w kwestii gatunków wiedzy.

<sup>30</sup> A. Schuetz, *Potoczna i naukowa...*, s. 141.



Wiedza jest konstruowana zarówno w aspekcie przekazywania jej (nauczania), jak i zdobywania (uczenia się). O wszelkich treściach, wchodzących w skład wiedzy można powiedzieć, że są one raczej wynajdywane niż odkrywane. Jak pisze Andrzej Zybertowicz,

praktyki wiedzotwórcze należy traktować jako dziedzinę działań kulturowo zdeterminowanych, czyli wyznaczanych w swoim przebiegu przez poddające się standardowej, socjologicznej rekonstrukcji empirycznej zespoły reguł. Jeśli np. teorie naukowe są obiektami kulturowymi, pod istotnymi względami podobnymi np. do dzieł sztuki to, ze względu na to podobieństwo, mogą być badane w ramach takich samych wyjściowych założeń badawczych. Jak często podkreślają przedstawiciele konstruktywizmu, badania empiryczne ukazują powszedni, ziemski (...), by nie rzecz przyziemny, charakter nauki i aktywności badawczej: ujawniają to, że w nauce nie ma nic nadzwyczajnego, co czyniłoby poznanie naukowe przedsięwzięciem bardziej szlachetnym od budowy autostrad, zarządzania gminą lub produkcji konkursów telewizyjnych. We wszelkich sytuacjach, gdy wydaje nam się, że o sukcesie działań wiedzotwórczych rozstrzyga stosunek naszych hipotez do rzeczywistości, mamy do czynienia ze społecznie, kulturowo uregulowanymi (np. w sensie Kmity) działaniami lub efektami wcześniejszych działań, które cechują się tym, że zostały skonwencjonalizowane i wdrukowane w nasze umysły jako reguły postrzegania (interpretowania) świata na tyle głęboko, by tworzyć wrażenie rzeczywistości przemawiającej własnym głosem<sup>31</sup>.

Zybertowicz mówi w tym przypadku o konstruktywizmie epistemologicznym: obiektywność, realność, racjonalność mają charakter „lokalny”, tzn. poznanie samo ma postać nieredukowalnie ideologiczną. Epistemologiczny konstruktywizm bada,

w jaki sposób to, co – kulturowo, praktycznie – zastygłe, wyznacza obszar tego, co postrzegane jest jako obiektywne. Przechodząc do języka socjologii powiemy, że zastygłe, postrzegane jako rzeczywiste, staje się to, co zostało w taki lub inny sposób zinstytucjonalizowane<sup>32</sup>.

To ujęcie można oczywiście mówić również o możliwości empirycznego badania procesów funkcjonowania wiedzy (skonstruowanej) – tezy samego konstruktywizmu mogą być, zdaniem Zybertowicza, badane empirycznie.

Uważam konstruktywizm za koncepcję metodologicznie istotną, ponieważ identyfikuje on empirycznie mechanizmy warunkujące sukcesy poznawcze w nauce. Dokład-

---

<sup>31</sup> A. Zybertowicz, *Konstruktywizm jako orientacja metodologiczna...*, s. 19.

<sup>32</sup> A. Zybertowicz, *Przemoc i poznanie...*, s. 111.



niej: osiąganie rezultatów uznawanych w danych zbiorowościach badawczych za takie sukcesy<sup>33</sup>,

pisze ów Autor, przy czym nie wyklucza, że konstruowana jest nie tylko sama wiedza (w tym wypadku wiedza z zakresu socjologii), ale wytworami są również same fakty społeczne. Do tego jednak przejdziemy za moment.

O pewnych zdolnościach, umiejętnościach czy kompetencjach mówimy, że mają przed-pojęciowy (a więc nie-zwerbalizowany w terminach naukowych, nie (przed-) teoretyczny, „zdroworozsądkowy”) charakter. „Przed-pojęciowa” praktyka (indywidualna czy społeczna) jest – w duchu Heideggerowskim – zestawiana z kategorią narzędziowości i opisem narzędziowym i, jako wiedza praktyczna, przeciwstawiana wiedzy pojęciowej teoretycznej, mogącej przybrać postać w pełni rozwiniętych teorii (wchodzących w skład wiedzy naukowej). Konstruktywizm epistemologiczny dotyczy przede wszystkim wiedzy teoretycznej (i naukowej), warto uwzględnić jednak również kwestię konstruowania wiedzy potocznej i wiedzy praktycznej. Konsekwentne trzymanie się perspektywy konstruktywistycznej prowadzi do sformułowania wniosku, zgodnie z którym konstruktami (wytworami) są zarówno wiedza na poziomie refleksji teoretycznej, jak i wiedza praktyczna, odpowiadająca na pytanie „jak?”. Widać to wyraźnie na przykładzie wiedzy artystyczno-literackiej.

Z metodologicznego punktu widzenia dokonuje się (oczywistego zresztą) rozróżnienia pomiędzy sztuką (jako praktyką artystyczną) a refleksją nad sztuką (jako refleksją teoretyczną w ramach nauk społecznych, np. kulturoznawstwa). W pierwszym przypadku mamy do czynienia z racjonalną działalnością danego artysty, np. muzyka, podczas gdy w drugim – z wiedzą naukową, z dziedziną humanistyki, jaką jest – akurat w tym przykładzie – muzykologia. Weźmy pod uwagę, że ludowy artysta-muzyk z Podhala nie musi znać np. Wagnerowskich koncepcji sztuki absolutnej, ażeby zupełnie swobodnie (a przy tym skutecznie) wykonywać swoje zajęcie. Wiedza praktyczna umożliwiającą mu grę na skrzypcach, którą może on przekazać komuś innemu, jest skonstruowana (przez niego samego, jeżeli jest całkowitym samoukiem, albo przez kogoś, kto był jego nauczycielem). Ale to samo dotyczyłoby wiedzy teoretycznej o muzyce, która również jest konstruowana.

Podobnie rzecz miałaby się z religią: indywidualne lub zbiorowe doznania religijne, odprawianie obrzędów, uczestniczenie w rytuałach itp. odróżnia się w oczywisty sposób od religioznawstwa jako wiedzy teoretycznej odnoszącej się do rzeczonych praktyk. Człowiek religijny nie musi posiadać wiedzy teoretycznej z zakresu religioznawstwa (czy nawet teologii). Nie zmienia to faktu, że wiedza praktyczna dotycząca np. przebiegu liturgii bądź poszczególnych wyobrażeń eschatologicznych jest konstruowana przez daną wspólnotę (w tym przypad-

---

<sup>33</sup> A. Zybortowicz, *Konstruktywizm jako orientacja metodologiczna...*, s. 7.

ku – wspólnotę religijną). Ale również konstruowana jest teoretyczna wiedza religioznawcza – tylko że tym razem „budowniczymi” tej wiedzy nie są członkowie wspólnoty religijnej, ale uczeni.

Zresztą analogiczna zależność dotyczy sytuacji, w której pod uwagę weźmiemy nauki przyrodnicze – szczegółowa wiedza z zakresu chemii organicznej nie jest wcale konieczna, aby przygotować kompot z gruszek. Można więc powiedzieć, że muzykologia, religioznawstwo czy chemia organiczna to uporządkowane formy wiedzy teoretycznej o świecie (o różnych aspektach świata), ujmowanej w terminach właściwych dla tych dyscyplin, podczas gdy praktyka artystyczna, religijna czy kulinarna to realizacja wiedzy praktycznej o świecie, która *nie musi* (choć może, jeśli zachodzi taka potrzeba) być uogólniana w postaci teorii, werbalizowana w pojęciowe struktury.

Kiedy zatem mówi się o „konstruowaniu wiedzy o świecie”, należy wyraźnie zaznaczyć, w którym momencie sprawa dotyczy konstruowania wiedzy teoretycznej, a w którym praktycznej. W obu wszakże przypadkach mamy do czynienia z wiedzą konstruowaną i w obu też – w każdym razie na gruncie komunikacyjnego konstruktywizmu – proces ten dokonuje się za pośrednictwem narzędzi-symboli używanych w trakcie realizacji działań komunikacyjnych. Przypomnę, iż różnica między konstruktywizmem społecznym (i epistemologicznym) a komunikacyjnym dotyczy przede wszystkim tego, że ów ostatni kładzie szczególnie silny nacisk na rolę komunikacji w procesie konstruowania wiedzy. Poza tym komunikacyjny konstruktywizm jest o tyle bardziej radykalny od pozostałych odmian tej perspektywy, że postuluje możliwość konstruowania nie tylko wiedzy, ale również obiektywnie istniejącego przedmiotu (lub przedmiotów) wiedzy naukowej, zdroworozsądkowej, artystyczno-literackiej, spekulatywnej oraz irracjonalnej, który w uogólnieniu określa się mianem rzeczywistości społecznej.

Wydaje się, że procesy konstruowania w obu przypadkach (tzn. podczas konstruowania wiedzy teoretycznej oraz wiedzy praktycznej) przebiegają jednak odmiennie, tj. w inny sposób konstruuje się wiedzę teoretyczną, a w inny – praktyczną. Przede wszystkim różne są formy działań komunikacyjnych towarzyszące wytwarzaniu wiedzy praktycznej i teoretycznej. W pierwszym przypadku, do czego za moment powrócę, zdecydowanie większą rolę odgrywa mowa, w drugim – język. Co więcej, można uznać, że konstruowanie wiedzy praktycznej pod pewnymi względami zbiega się z konstruowaniem samego świata: wynika to ze swoistej „bezpośredniości” wiedzy praktycznej. Nabywanie wiedzy przebiega tu niemal zawsze równoległe z procesem wytwarzania konkretnego artefaktu, innego jednak aniżeli w przypadku wiedzy teoretycznej. W związku z tym spostrzeżeniem wróć jeszcze do przykładu z artystą ludowym, który np. nabywa (praktyczną) wiedzę o grze na skrzypcach. Nabywa ją, *już grając* na nich, *już wytwarzając* muzykę, podobnie jak, w może bardziej wyrazistym przykładzie, uczący się sztuki rzeźbienia w drewnie (a więc zdobywający pewną praktyczną

wiedzę artystyczną) już rzeźbi. Czego natomiast nie robi? Nie (niekoniecznie) uczy się teorii – tak bowiem będzie postępował dopiero jako zarazem muzykolog czy historyk sztuki (który *notabene* wcale nie musi sam grać na skrzypcach, żeby doskonale znać ich budowę i dzieje sztuki gry na instrumentach smyczkowych). Teoretyczna wiedza np. muzykologiczna jest tedy również konstruowana, ale sam wytwór ma specyficzny charakter (jest najczęściej teorią naukową, a przynajmniej jej fragmentem lub przyczynkiem do niej). Nabywanie jej i formułowanie w teoretycznych terminach nie polega na *odkrywaniu*, ale na *wynajdywaniu*. Podział instrumentów na „strunowe” czy „dęte” jest wynaleziony, a nie odkryty: wynika on z ustalonej konwencji, mógłby bowiem wyglądać zupełnie inaczej, gdyby procesy komunikacyjne, w jakich biorą udział muzykolodzy tworzący wiedzę teoretyczną o typach instrumentów muzycznych, przebiegały inaczej, według jakichś innych reguł, innych kryteriów<sup>34</sup>. W ogóle wszelkie znamienne dla wiedzy naukowej klasyfikacje czy typologie są znakomitą eksplikacją postulatów konstruktywistycznych.

Tak samo konstruowaniem jest jednak i nabywanie wiedzy praktycznej: tu również mamy do czynienia z aktywnością komunikacyjną. Co bardzo ważne – wiedza tego rodzaju obywają się jednak bez udziału języka, a towarzyszy jej, o czym wspominałem wyżej, tylko *mowa*. Jak ujmuje to Anna Pałubicka:

Myślenie czynami, (...) może się odbywać tylko z pomocą *mowy ludzkiej, bez języka* [podkreślenie moje – M.W.], jeśli język rozumieć chociażby tak jak definiuje go językoznawstwo czy logika. Jest to wiedza typ „jak”, a nie typu „wiem” (...). Wiedza werbalizowana pojęciowo składa się z sądów, których budulec zasadniczo stanowią pojęcia (...). Odmienne rysuje się problem mowy, języka w perspektywie myślenia praktycznego, narzędziowego. Można posługiwać się umiejętnie danym narzędziem bez konieczności werbalizacji swoich umiejętności, a pojawiające się w trakcie operowania nim artykulacje słowne (komendy, rozkazy, pouczenia) są elementem składowym sposobu używania narzędzi. Postuluję, by odróżniać wypowiedzianie słów, komunikatów w trakcie manipulowania narzędziem od opisu językowego umiejętności posługiwania się nim. W tym pierwszym przypadku wyrażenia językowe są częścią sposobu używania narzędzia<sup>35</sup>.

Postulat Pałubickiej pokrywa się z przyjmowanym tu rozumieniem komunikacji, zakładającym odróżnienie pomiędzy językiem a mową (roz-mową). Warto w kontekście powyższego cytatu przypomnieć, że z punktu widzenia komunikacyjnego konstruktywizmu konstruowanie świata dokonuje się przede wszystkim w procesach mowy, w mówieniu (w roz-mowie); z tego też względu wiedza teore-

<sup>34</sup> Na przykład według kryterium brzmienia poszczególnych typów instrumentów, a nie wedle kryterium rodzaju materiału, z jakiego zostały one wykonane.

<sup>35</sup> A. Pałubicka, *Narzędzie i rzecz w interpretacji kulturoznawczej...*, s. 127.

tyczna, która wyrażana jest w języku (w terminach naukowych, w strukturach pojęciowych) konstruowana jest natomiast przez język. Przyjmuję jednak – za Heideggerem i Gadamerem – że ludzkie bycie-w-świecie ma pierwotnie charakter przed-pojęciowy, w związku z czym pierwotna konstrukcja świata dokonuje się najpierw właśnie w owym praktycznym, przed-teoretycznym nastawieniu. Dopiero wtórnie pojawia się, skonstruowana w języku, wiedza pojęciowa (naukowa, teoretyczna) dotycząca skonstruowanych w mówieniu arte-faktów. Podam bardzo prostą ilustrację tej konstatacji: zanim Isaac Newton sformułował zasadę powszechnego ciężenia (powiemy: skonstruował w języku fizyki, jakim operowano w XVII wieku, pewne narzędzie służące wyjaśnianiu świata i opisywaniu go z fizykalnego punktu widzenia), wcześniej (zapewne dużo, dużo wcześniej) fakt, iż np. z gałęzi spadają owoce (i że w ogóle przedmioty spadają), został rozpoznany i usankcjonowany jako element wspólnego, współ-dzielonego społecznie doświadczenia świata, co było wynikiem interakcji komunikacyjnych, symbolicznych. Innymi słowy, najpierw w sposób przed-pojęciowy, przed-teoretyczny skonstruowano społecznie pewien element kulturowo-obiektywnego świata, tzn. dokonano intersubiektywizacji doświadczenia, które wyrażało się w słowach: „przedmioty (np. jabłka) spadają”.

Dodajmy, że skonstruowany w ten sposób arte-fakt (czyli w tym przypadku wiedza potoczna, jeszcze nienaukowa) łączył się z wiedzą praktyczną, którą łatwo opisywać wedle zasad Kmitowskiej koncepcji kultury w kategoriach zdań normatywnych i dyrektywalnych: ów konstrukt, owo współ-skonstruowane społecznie, współ-dzielone doświadczenie (jako sformułowanie treści wiedzy potocznej: „przedmioty spadają”) mogło (i, oczywiście, nadal można) przybierać postać przekonań normatywno-dyrektywalnych (np. w postaci: „Nie należy zasypiać pod jabłonią uginającą się od owoców” albo „Nie należy wyrzucać szklanych naczyń przez okno”). Na podstawie tych potocznych uzgodnień Newton mógł dokonać uogólnienia *teoretycznego* tego doświadczenia: skonstruował teorię powszechnego ciężenia. W ten sposób skonstruował również pewien element świata, gdyż jego teoria jest również pewnym arte-faktem, a język fizyki w tym przypadku odegrał rolę narzędzia.

Co łączy te przypadki skonstruowania współ-dzielonego społecznie arte-faktu w postaci powszechnej wiedzy potocznej (wiedzy o charakterze praktycznym, przed-teoretycznym) i skonstruowanej wtórnie wiedzy teoretycznej? Otóż w każdym z nich warunkiem jest *intersubiektywna komunikowalność* treści wiedzy. Zarówno więc wiedza praktyczna, jak i wiedza teoretyczna o świecie musi być komunikowalna w sposób, który umożliwi zrozumienie jej przez wspólnotę komunikacyjną. Poza tym w każdym z tych przypadków musi dojść do *interakcji symbolicznej* – zarówno wiedza potoczna jak i naukowa konstruowana jest za pomocą – być może odmiennych – ale jednak narzędzi-symboli. W omawianym przykładzie mogłyby to być, odpowiednio, symbole matematyczne w odniesieniu do Newtona oraz dowolny język potoczny (etniczny), jeśli chodzi o intersu-

biektywizację (eksternalizację) doświadczenia spadania przedmiotów. Natomiast konstruowanie wiedzy jako jej przekazywanie (nauczanie) przebiegałoby odpowiednio w postaci wykładu z zakresu dynamiki Newtonowskiej w pierwszym przypadku („ $F=Gm_1m_2/r^2$ ”) lub np. prostego, rodzicielskiego poinstruowania („nie zrzucaj talerza ze stołu, bo się stłucze”) w drugim przypadku.

Kiedy więc mówimy o komunikacyjnym konstruowaniu wiedzy w aspekcie konstruowania wiedzy o świecie, wydaje się niezbędne poczynienie powyższych zastrzeżeń i rozróżnień. Natomiast pojęcie komunikacyjnego konstruowania świata jest bardziej ogólne – obejmuje zarówno wiedzę teoretyczną, jak i praktyczną, dotyczy całości aktywności człowieka. Oczywiście konstruowanie wiedzy o świecie w zasadniczy sposób można określić jako *również* konstruowanie świata, jest to jednak rzeczywiście mocno uogólnione, a przez to niejasne stwierdzenie. Jego ogólność posiada jednak tę zaletę, że pozwala ująć całość działań kulturowych człowieka: naukowych, potocznych, religijnych, artystycznych, technicznych itd.

Kiedy więc mowa o konstruowaniu świata religijnego za pośrednictwem specyficznych dla tej sfery kultury narzędzi-symboli, można byłoby mówić zarazem o konstruowaniu wiedzy religijnej (jako rodzaju wiedzy irracjonalnej zgodnie z podziałem Sucha). W przypadku religii (*praktyki* religijnej) mamy do czynienia z konstruowaniem pewnego świata (pewnego aspektu świata), czyli zbioru determinowanych wierzeniami wyobrażeń, przekonań, specyficznych działań itp. Trudno byłoby uznać np. stwierdzenie, że „Chrystus ponownie przyjdzie na ziemię, by sądzić nas za nasze grzechy”, za wyraz wiedzy naukowej – w oczywisty sposób nie powiemy, iż jest to orzeczenie z zakresu jakiejś nauki, chyba że na gruncie teologii, nie musi to być jednak oczywiste.

Można też przyjąć, że sformułowanie tego rodzaju (jako wyraz wiedzy irracjonalnej) konstruuje zarazem pewien świat – w tym przypadku świat człowieka wierzącego, a dokładniej chrześcijanina. Wyrażenie takie musi być jednak również intersubiektywnie komunikowalne – choć jest to zupełnie inny rodzaj komunikowalności niż w przypadku sformułowań w postaci zdań teoretycznych z zakresu jakiejś dyscypliny naukowej.

Musi być zrozumiałe (w każdym razie zrozumiałe dla wierzących) i nie ma znaczenia, czy jest to wyrażenie prawdziwe, czy nie, czy jest sensowne, czy nie, czy posiada ono jakiś desygnat, czy nie. Jeśli kapłan wypowiada je z ambony, to – na kształt Austinowskich performatywów (nie jest to bowiem na pewno wypowiedź deskryptywna w sensie Austinowskim) – wywołuje ono określone skutki, konstruuje pewien element świata, rozumiały, akceptowany i respektowany przez członków tej wspólnoty komunikacyjnej, jaką w tym przypadku jest Kościół rzymsko-katolicki.

#### 4. Komunikacja a konstruowanie świata

Skupię się w tym ostatnim podrozdziale na zagadnieniu konstruowania świata. Dotychczasowe ustalenia postaram się wzbogacić o konkluzję i próbę uogólnienia, podam również kilka przykładów ukazujących różne przejawy konstruktywnego wymiaru działań komunikacyjnych.

Odwołując się do przypomnianych wcześniej stanowisk Gadamera bądź Heideggera, można mówić o „świecie/bycie ukonstytuowanym językowo” lub o „świecie/bycie, którego charakter jest pierwotnie językowy”. Sens takich sformułowań chcę rozumieć w ten sposób, że rzeczywistość ludzka, tożsama z rzeczywistością kulturową – jedyną, jaka jest człowiekowi dana – jest ukonstytuowana w mowie. Trawestując słowa tych klasyków filozofii hermeneutycznej: ludzkie bycie w świecie ma charakter komunikacyjny. Jest to oczywiście skrót myślowy, niemniej jednak dość trafnie oddaje on i podsumowuje moje dotychczasowe rozważania.

Kiedy w nawiązaniu do Heideggera i Gadamera postuluje się „komunikacyjny charakter ludzkiego bycia w świecie”, można również użyć określenia „charakter mowy”, które jednak wydaje się mniej precyzyjne od tego pierwszego<sup>36</sup>. Swego rodzaju terminem pośrednim między kategoriami „języka” i „mowy” jest wprowadzone wcześniej określenie roz-mowa. Przyjąłem, że działania komunikacyjne rozgrywają się (są realizowane) w roz-mowie i w jej obszarze ujawnia się konstruktywny charakter samej komunikacji. Gadamer pisze, że

każdą rozmowę cechuje również wewnętrzna nieskończoność i brak końca. Przerwywamy ją – bo wydaje się nam, że dość już powiedzieliśmy albo że nie ma już nic do powiedzenia. Ale przerwanie takie nigdy nie jest ostateczne – rozmowa zawsze daje się podjąć na nowo<sup>37</sup>.

Pojęcie roz-mowy, którą można postrzegać również jako dia-log, wskazuje na specyficzną dia-lektyczną własność działania komunikacyjnego. Samo komunikowanie ma charakter dia-lektyczny, a tym samym i właśnie *dzięki* temu – dia-logiczny. Logos komunikacji, jako rozumne słowo<sup>38</sup>, którym uczestnicy dialogu się posługują, zawsze niejako rozłożony jest na dwa bieguny, konstytuujące

---

<sup>36</sup> Choćby tylko dlatego, że trudno byłoby utworzyć przymiotnik od rzeczownika „mowa”, takiego problemu nie nasręcza natomiast rzeczownik „komunikacja”.

<sup>37</sup> H.-G. Gadamer, *Człowiek...*, s. 157.

<sup>38</sup> Bądź jakaś inna forma symbolu-narzędzia. Sądzę jednak, że to właśnie słowo jest najważniejszą formą działania komunikacyjnego. Nie przekonują mnie argumenty sugerujące, że tzw. komunikacja werbalna stanowi około 10% całości działań komunikacyjnych. Jak już wspominałem, kategoria roz-mowy łączy w sobie wszelkie formy komunikacji i nie dotyczy tylko „wymiany zdań”. Roz-mowa to tyle, co faktyczna, w danym momencie realizowana sytuacja komunikacyjna bez względu na to, jaką przybiera postać.



perspektywę porozumienia komunikujących się podmiotów. W rozpowszechnionej tradycji badań nad komunikacją owe dwa bieguny dia-logu określane są najczęściej jako „nadawca” oraz „odbiorca”. Bardzo często owe podmioty ujmowane są jednak (w rozmaitych teoriach komunikacji) w sposób swoiście statyczny: ich role wydają się trwale i niezmiennie. Wiele modeli czy schematów procesu komunikacji nie uwzględnia (albo niewystarczająco podkreśla) dialektyczny wymiar tych ról – nadawcy i odbiorcy. Tymczasem proces wyłaniania się dia-logicznej sytuacji (relacji), w której dochodzi do działania komunikacyjnego, ma wiele cech relacji dialektycznej: nadawca i odbiorca, intencjonalnie przystępujący do działań komunikacyjnych i dysponujący wiedzą pozwalającą im na interpretowanie tych działań, nie są statycznymi elementami kilkuelementowego zbioru, ale raczej współ-konstituującymi się wzajemnie uczestnikami relacji. Nie stoją więc po przeciwległych stronach granicy, ale nieustannie ją przekraczają. Tak postrzegana rozmowa staje się – według Gadamera – swoiście nieskończona.

Wynika z tego, że tym, co pierwotnie (w sensie logicznym) konstituowane i konstruowane przez działanie komunikacyjne, są uczestniczące w nim racjonalne podmioty (nadawca i odbiorca). Wejście w rozmowę, przystąpienie do działania komunikacyjnego w pierwszym rzędzie definiuje relację określającą jej uczestników. Oczywiście, co do czasu, racjonalne podmioty przystępujące do rozmowy są czymś pierwotnym, jednak dopiero w samym działaniu konstituują się one (wzajemnie) jako takie.

Analogiczną sytuację opisuje Johann Gottlieb Fichte w swojej *Teorii wiedzy*. Tak jak *Ja absolutne* konstituuje się dopiero na zasadzie zakreślenia granicy *Ja* i tym samym przeciwstawienia się *Nie-Ja*, tak w procesie komunikacji rozumienie, interpretacja komunikatu, czyli rozumienie mowy drugiego, staje się możliwe tylko o tyle, o ile dynamika działania uwzględnia moment swoiście dialektyczny (dialogiczny).

Komunikacja i samo mówienie (roz-mawianie) nie jest tylko mono-logiem, ale zawsze dia-logiem i jeśli np. porozumienie ma być konsensem zawierany przez co najmniej dwie strony uczestniczące w dialogu, sam dia-log powinien uwzględniać ukonstituowanie się podmiotu-nadawcy wobec podmiotu-odbiorcy, oparte na dynamice dialektycznej. Nie-dialektyczny (nie-dia-logiczny), a więc mono-logiczny tryb mówienia nie stwarza jeszcze możliwości komunikacji<sup>39</sup>. Jest więc tak samo niemożliwy, jak niemożliwy jest „język prywatny”, krytykowany przez starszego już Wittgensteina w *Dociekaniach filozoficznych*.

Odwołując się do innej terminologii, można również powiedzieć, że przystąpienie do rozmowy polega na podjęciu czynności racjonalnej nastawionej na interpretację. Dopiero nastawienie podejmującego takie działanie podmiotu na interpretację ewokuje podmiot, który w działaniu komunikacyjnym pełnić

<sup>39</sup> Abstrahuję w tym momencie od problematyki tzw. komunikacji intrapersonalnej, która zastępowałaby na osobne omówienie.



będzie rolę odbiorcy, interpretatora. Czynności nienastawione na interpretację nie wymagają ukonstytuowania żadnego odbiorcy i mogą być realizowane bez jego udziału, ale nie są wówczas działaniami komunikacyjnymi. W tym właśnie sensie roz-mowa jest dia-logiem, relacją, a sam relacyjny charakter komunikacji wskazuje na warunek ukonstytuowania się co najmniej dwóch podmiotów biorących udział w działaniu komunikacyjnym. Jak czytamy u Schuetza,

Ja, istota ludzka zrodzona w świecie społecznym i przeżywająca w nim swe życie codzienne, doświadczam świata społecznie zbudowanego wokół mego miejsca w nim, otwartego dla mojej interpretacji i działania (...). Tylko przez odniesienie do mnie pewne typy stosunków z innymi zyskują specyficzny sens, który określam słowem „my”; tylko przez odniesienie do „nas” – których centrum jestem ja sam – inni występują jako „wy” i w odniesieniu do „was” – którzy odnosicie się do mnie – trzecia grupa występuje jako „oni”<sup>40</sup>.

Ukonstytuowana w roz-mowie „minimalna wspólnota komunikacyjna” może konstruować wiedzę o świecie (w tym również o sobie samej czy też o sobie wzajemnie, o ile elementem świata jest sama taka „wspólnota komunikacyjna” lub dany jej element), a także świat, w którym bytuje. Innymi słowy, komunikacja pomiędzy człowiekiem a światem (zatem i z innym podmiotem jako elementem świata) ma charakter konstytutywny dla ludzkiego bycia w świecie:

Język jest więc prawdziwym centrum ludzkiego bytowania – jeżeli widzi się go tylko w jemu właściwej dziedzinie, w dziedzinie ludzkiego współbycia, dziedzinie porozumienia, stale na nowo narastającej zgody, niezbędnej ludzkiemu życiu tak bardzo jak powietrze, którym oddychamy. Człowiek jest rzeczywistości, jak to powiedział Arystoteles, istotą mówiącą. Albowiem wszystko, co ludzkie, powinniśmy dać sobie powiedzieć<sup>41</sup>.

Świat dany człowiekowi w doświadczeniu to świat zobiektywizowany w akcie komunikacji, polegającej na posługiwaniu się usankcjonowanymi kulturowo narzędziami-symbolami. Momentem, w którym do tego aktu posłużenia się symbolem (symbolami) dochodzi, jest właśnie moment roz-mowy. Z tego punktu widzenia można powiedzieć, że świat jest tu traktowany jako „epifenomen roz-mowy”. Jeśli, jak twierdzi Apel, w rozmowie ustalone zostają, na zasadzie dojścia do konsensu, wspólne warunki pozwalające na osiągnięcie porozumienia, to podejście konstruktywistyczne jeszcze poszerza to założenie. W akcie komunikacji skonstruowany zostaje również wspólny rozmówcom świat, świat przez nich przeżywany:

---

<sup>40</sup> A. Schuetz, *Potoczna i naukowa...*, s. 153.

<sup>41</sup> H.-G. Gadamer, *Człowiek i język...*, s. 158-159.

Spółeczni konstruktywisci zwracają (...) uwagę, (...) że wszelkie subiektywne znaczenia są skonstruowane społecznie i mają związek z obiektywnymi działaniami. Poprzez interakcję poszczególnych jednostek powstają symboliczne struktury (np. matematyczne), a symbole czynią przedmioty rzeczywistymi. Równocześnie symboliczna interakcja pozwala prowadzić nam dialog, dokonywać różnych (np. naukowych) przedsięwzięć i manipulacji, a w szerszym wymiarze – zmieniać struktury i rzeczywistość. (...) Kontakty osobiste w tych symbolicznych interakcjach przekształcają się w społeczną rzeczywistość<sup>42</sup>.

Co bardzo ważne, roz-mowa (akt mowy) ma zawsze charakter między-ludzki (społeczny) i nie rozgrywa się wedle *dowolnych* reguł (bądź przy zupełnym ich braku) – przeciwnie: komunikowanie się, uczestniczenie w roz-mowie odbywa się wedle pewnych reguł intersubiektywnych. Stwierdzenie takie jest nastawione polemicznie wobec np. koncepcji *passing theories* nominalistów lingwistycznych, np. Donalda Davidsona. Kontrowersje związane z jego postulatem „przygodności komunikacji” i „nieobecności języka” raz jeszcze przywołują kwestię uzgodnienia relacji między językiem a mową (roz-mową) w kontekście komunikacyjnego konstruktywizmu. Jeśli język rozumieć jako system określający reguły posługiwania się narzędziami-symbolami, wówczas będziemy uznawali język również za wtórny względem mowy, jakkolwiek brzmieć to może paradoksalnie. Jeśli nawet język jest systemem określającym posługiwanie się mową, to nie musi to jeszcze znaczyć, że jest on *uprzedni* (pod względem czasowym, aczkolwiek jest uprzedni pod względem logicznym) względem mowy. Język jako system reguł jest gwarantem trwałości reguł determinujących działania komunikacyjne.

Z drugiej strony, o czym była mowa w rozdziałach poprzednich, sugeruje się, iż język tworzy *obraz* świata, o ile ujmować go poprzez metaforę „zwierciadła”. Jak wolno przypuszczać, możliwym wyjściem z tej sytuacji jest uznanie, że język, owszem, opisuje świat, podczas gdy mowa świat konstruuje (wytwarza). Język (jako taki, który może zostać sformalizowany, którym rządzą określone reguły semantyczne, składniowe i fonetyczne, a więc taki, w którym można formułować teoretyczne uogólnienia naukowe) *opisuje* więc świat, uprzednio w sensie chronologicznym *skonstruowany* w aktach komunikacyjnych, czyli skonstruowany przez mowę. Opisywanie tak skonstruowanego świata przez język sprowadza się do ustalania systemu reguł porządkujących i utrwalających z kolei działania komunikacyjne i ich wytwory, dzięki czemu unikamy sytuacji, w której konstruowanie intersubiektywnego świata w akcie komunikacyjnym musiałoby powtarzać się wciąż od nowa.

Dzięki takiemu rozwiązaniu możliwe jest zachowanie prawomocności nauki na gruncie konstruktywistycznym. Polega ono na tym, że intersubiektywnie ważne reguły posługiwania się narzędziami komunikacyjnymi pozwalają

<sup>42</sup> E. Piotrowska, *Społeczny konstruktywizm...*, s. 323.

na formułowanie naukowych uogólnień, które nie sprowadzałyby się tylko do *passing theories* Davidsona. Zgodnie ze stanowiskiem Jerzego Kmity<sup>43</sup> uprawianie nauki, w tym humanistyki, byłoby zgoła niemożliwe przy uznaniu radykalnych wniosków prezentowanych przez Davidsona. Konstruktivistyczne podejście do komunikacji pozwala, jak sądzę, zaproponować pewne kompromisowe rozwiązanie. Działania komunikacyjne w przyjmowanym tutaj rozumieniu konstruuja rzeczywistość społeczno-kulturową, w jakiej bytuje człowiek. Warunkiem trwałości takiego świata, a także trwałości wiedzy o nim, są określone reguły determinujące posługiwanie się symbolami-narzędziami ujmowane w języku. Dzięki ich zachowaniu i przestrzeganiu możliwe jest przyjmowanie założenia o racjonalności i dokonywanie uogólnień doświadczenia w postaci opisów teoretycznych, na jakie składa się nauka. W przypadku braku jakichkolwiek reguł (czyli również w przypadku braku języka), człowiek tworzyłby nieskończoną ilość „światów”, można powiedzieć – „światów chwilowych”, co doprowadziłoby do swoistej „schizofrenii” komunikacyjnej (czyli do solipsyzmu). Gdyby usunąć z procesów komunikacyjnych ich językowy rdzeń (szkielet), zjawisko konstruowania świata musiałyby się w nich dokonywać nieustannie wciąż i wciąż od nowa, od początku – a taka konsekwencja jawi się po prostu jako absurd: komunikacyjny konstruktivismus uwzględnia ciągłość wspólnotowego przeżywania świata. Podejście konstruktivistyczne jest tedy pod tym względem znacznie bliższe Wittgensteinowi i Aplowi niż Davidsonowskiemu nominalizmowi:

Myślę, w tym kontekście, o opinii Wittgensteina, że filozofia jest „krytyką języka”, że „granice mojego języka są granicami mojego świata”, czy też, w jego późniejszych pracach, że istota rzeczy leży w gramatyce i że istnienie gier językowych jest warunkiem możliwości czyjś kierowania się *regułami* [podkreślenie moje – M.W.] oraz identyfikacji zjawisk<sup>44</sup>,

powiada Apel. Nie jest więc tak, że każdy człowiek konstruuje sobie swój własny (prywatny) świat na własny użytek i przy użyciu własnych reguł. Taki stan rzeczy uniemożliwałby, między innymi, uprawianie refleksji naukowej. Natomiast zasada relatywizmu językowego oznacza w tym kontekście tyle, że nie istnieje jeden świat wspólny dla wszystkich ludzi, ale że wielość form działań komunikacyjnych implikuje wielość światów – jednakowoż światów *wspólnych* dla danej wspólnoty kulturowo-komunikacyjnej i w jej obrębie intersubiektywnych. Humboldt określa to jako wytwarzanie światopoglądu, w którym zawiera się i wyraża „duch narodu”, a więc intersubiektywnie ważny dla niej zbiór norm i przekonań, bo tak chcemy interpretować owego „ducha”. Język utrwała więc i „przechowuje” dotychczasowe uzgodnienia wspólnoty co do reguł i form komunikowania i zarazem tworzenia

<sup>43</sup> Patrz: J. Kmity, *Wymykanie się uniwersaliom...*, Warszawa 2000.

<sup>44</sup> K.O. Apel, *The transcendental Conception ...*, s. 83.

współ-przeżywanego świata. Ustalenia takie nie są tedy ulotne, przygodne, chwilowe, lecz trwałe. Przez światopogląd naukowy w ujęciu konstruktywistycznym należałoby rozumieć pewien konkretny system regulujący konstruowanie świata za pomocą specyficznych dla naukowej „gry językowej” narzędzi. Nauka byłaby jedną z możliwych propozycji co do sposobu konstruowania świata przez wspólnotę kulturowo-komunikacyjną i tak właśnie postrzega ją Nelson Goodman, który przecież zastrzega wyraźnie, że nie ma najmniejszego zamiaru podważać zasadności samej nauki. Z perspektywy konstruktywistycznej nauka nie jest zatem niemożliwa, ale opiera się ona na innym niż obiektywistyczny model poznania. Byłaby natomiast niemożliwa, gdyby uznać, że efekty porozumienia zawarte w poszczególnych aktach komunikacji są jedynie (w sensie Davidsonowskim) przygodne, że obowiązują tylko na czas trwania danej rozmowy. Owszem, możemy za Davidsonem powtórzyć, że:

jeśli język miałby być czymś takim, za co mają go przeważnie filozofowie i lingwiści, to nie ma języka. Nie ma go tedy jako rzeczy, której trzeba się uczyć, opanować ją czy cierpliwie ją znosić<sup>45</sup>.

Tylko że konsekwencje wyprowadzone z takiego stwierdzenia na gruncie konstruktywistycznym byłyby zupełnie inne od konsekwencji wyprowadzanych w perspektywie nominalizmu lingwistycznego. To prawda, że konstruktywizm zakłada rozumienie roli języka zasadniczo pod wieloma względami odmienne od tego, jakie przyjmuje większość językoznawców i filozofów języka. Nie musi to jednak oznaczać, że języka w ogóle nie ma (albo że w ogóle nie jest on istotny dla działań komunikacyjnych). To właśnie przyjęcie, że języka nie ma, a wszelkie uzgodnienia są przygodne, prowadziłyby do komunikacyjnego solipsyzmu, a nie do komunikacyjnego konstruktywizmu.

Pewną konsekwencją bliskiego pokrewieństwa między konstruktywizmem a relatywizmem, które jednak nie oznacza dowolności i Davidsonowskiej „przygodności” komunikacji, jest przyznanie, że jedną z możliwości, jakimi dysponuje człowiek jako uczestnik i współtwórca świata kulturowo-obiektywnego, jest konstruowanie takiej „wersji” świata, w której postuluje się istnienie realnych przedmiotów, rzeczy samych w sobie itp. Realizm-obiektywizm w ocenie konstruktywizmu sprowadza się więc do uznania w danej wspólnocie (np. we wspólnocie uczonych) ustaleń co do reguł posługiwania się symbolami-narzędziami i uznania ich wytworów za istniejące niezależnie od tych ustaleń, tzn. obiektywne (w ontologicznym sensie), samoistne substancjalnie. Analogicznie, średniowieczni realści pojęciowi (zwłaszcza skrajni) uznawali realne istnienie przedmiotów, do których odnoszą się pojęcia ogólne, jak „człowiek” czy „piękno”.

---

<sup>45</sup> D. Davidson, *Reality Without Reference*, s. 446, cyt. za: J. Kmita, *Wymykanie się uniwersaliom*, s. 47.

Konstruktywiści, gdyby żyli w średniowieczu, staraliby się przekonać ówczesnych realistów, że przedmioty oznaczane nazwami ogólnymi istnieją jako twory działań komunikacyjnych determinowanych przyjętymi w danej wspólnocie kulturowo-komunikacyjnej regułami posługiwania się mową<sup>46</sup>. Konstruktywista argumentowałby zatem, że owszem, powszechniki istnieją, ale nie jako obiektywne ontologicznie, samoistne byty (*universalialia in res*), ani nawet nie jako zindywidualizowane obiekty mentalne (*universalialia in menti*), ale jako konstrukty, artefakty danego światopoglądu zawartego w języku. Jak widać, konstruktywizm nie „obala” twierdzeń dotyczących istnienia pewnych rodzajów bytów, ponieważ tym samym sam stawałby na gruncie klasycznej ontologii, czego za wszelką cenę stara się unikać. Zamiast tego usiłuje uznać ich obiektywne istnienie jako wytworów, jako wynik aktywności kulturo(świato)twórczej człowieka. Wszystkie rodzaje bytów (idealne, materialne, subiektywne, obiektywne, absolutne i inne) zostają więc w konstruktywizmie niejako „równouprawnione” – a każdy z nich odgrywa określoną rolę, ale już nie jako „byt” (w ontologicznym sensie), lecz jako symbol-narzędzie. Relatywistyczny aspekt konstruktywizmu czyni równoprawnymi wszystkie światopoglądy zbudowane przez procesy komunikacyjne, odmawia natomiast prawa do „monopolu” pewnym pojedynczym, wyróżnionym światopoglądom, które rościłyby sobie prawo do prawomocności jako „jedynie słuszne”. Innymi słowy, konstruktywizm wpisuje się w charakterystykę współczesnej filozofii, taką, jaką podaje Anna Pałubicka:

Jednym z najistotniejszych problemów filozofii współczesnej jest dostarczanie wiedzy na temat przebiegu *myślenia o naszym ludzkim myśleniu*, której przedmiotem nie jest to, co się myśli o świecie, lecz jak myślimy o naszym myśleniu<sup>47</sup>.

Odnosząc te słowa do komunikacyjnego konstruktywizmu, należałoby powiedzieć, że nie jest on jeszcze jedną ontologiczną próbą powiedzenia o tym, „co jest”, ale próbą określenia rozmaitych *sposobów mówienia* o tym, „co jest” – o ile przyjąć, że to, „co jest”, jest zawsze zanurzone w mowie, że zawsze jest ono konstruowane, a nigdy dane „z góry” czy „uprzednio”.

Wspólnotowy charakter działań komunikacyjnych stanowi nie tylko gwarancję możliwości uprawiania nauki, ale również spójności potocznych wyobrażeń o świecie. Podobnie jak w przypadku zagadnienia konstruowania wiedzy o świecie, komunikacyjny konstruktywizm odrzuca – poza kilkoma ściśle określonymi

---

<sup>46</sup> Zarysowana tu hipotetyczna sytuacja dyskusji realisty pojęciowego z konstruktywistą komunikacyjnym może nasuwać skojarzenia z konceptualizmem, jedną z odmian realizmu umiarkowanego. Nie jest ono jednak tożsame z konstruktywizmem, ale po prostu przenosi istnienie przedmiotów ogólnych do umysłu (*universalialia in menti*), nie ma jednak w przypadku konceptualistów mowy o wspólnocie kulturowej. Jeśli już o tym mowa, wydaje się, że konstruktywizm komunikacyjny byłby najbardziej zbliżony do nominalizmu w wersji Abelarda (sermonizm), jest to jednak tylko odległe porównanie.

<sup>47</sup> A. Pałubicka, *Relatywizm kulturowy a pojmowanie percepcji*, w: *Język i przedstawienie*, A. Pałubicka (red.), G. Dominiak, Bydgoszcz 2008, s. 28.

mi przypadkami – możliwość konstruowania świata przez pojedynczą jednostkę. Świat ludzki jest w tej perspektywie rozumiany jako świat społeczno-kulturowy i jakkolwiek można również powiedzieć, że zamieszkują go *jednostki* ludzkie, to jednostki owe zawsze ujmuje się jako funkcjonujące w określonej zbiorowości<sup>48</sup>. Dopiero wspólnota lub społeczeństwo konstruuje intersubiektywną rzeczywistość, która jest miejscem jej „zamieszkiwania”. Nawiązuję tu do opinii m.in. Schuetza:

Analizując konstrukty potocznego myślenia w życiu codziennym, postępowałem tak, jakby świat był moim prywatnym światem i jakby wolno mi było nie dostrzegać faktu, że jest on od samego początku intersubiektywnym światem kultury. Jest on intersubiektywny, ponieważ żyjemy w nim jako ludzie wśród innych ludzi, związani z nimi przez wzajemne wpływy i pracę, rozumiejąc innych i będąc przez nich rozumiani<sup>49</sup>.

Wspólnota i komunikowanie są komplementarne, rozważanie jednego z tych pojęć w oderwaniu od drugiego jest dokonywaniem podziału sztucznego, nie oddającego faktycznego, stałego związku między nimi. Nie ma społeczeństwa bez komunikowania i nie ma komunikowania bez społeczeństwa, by odwołać się do George'a H. Meada czy Johna Deweya, który twierdził, iż społeczeństwo istnieje nie tylko *dzięki* komunikacji, ale dlatego, że jego istnienie *polega na* procesach komunikacji<sup>50</sup>.

Oczywiście, można wskazać sporadyczne, specyficzne przypadki sytuacji, w których świat lub jakiś jego element, a także wiedza o nich, skonstruowany zostaje przez *jednostkę*.

Przykładem mogą być osoby, które są autorami neologizmów (świadomymi lub nie) lub nowych związków frazeologicznych, tudzież twórcy jakichś nowych systemów medialnych czy nowych teorii nauowych itp. Jednak zawsze takie zjawiska rozgrywają się w kontekście społecznym i nawiązują do form znanych i obowiązujących wcześniej.

Również uczonych można uznać za jednostki, które dokonując nie tyle odkryć, ile wynalazków, dokonując pojęciowej, teoretycznej interpretacji zjawisk, czynią je obiektywnymi. Mowa tu, rzecz jasna, o konwencjonalnym aspekcie konstruktywizmu. Powiemy, że uczony „odkrywający” nowy gatunek biologiczny lub wprowadzający nową klasyfikację gatunków zwierząt, jest jednostką konstruującą określony fragment świata ujmowanego z perspektywy naukowych form symbolicznych. Podobna sytuacja dotyczy również artystów. Jednak w żadnym

---

<sup>48</sup> Innymi słowy, perspektywa komunikacyjnego konstruktywizmu zawiera również nawiązanie do krytyki, jaką Karol Marks przedstawił w odniesieniu do prób traktowania człowieka jako wyabstrahowanego z bytu społecznego („robinsonady”).

<sup>49</sup> A. Schuetz, *Potoczna i naukowa...*, s. 146.

<sup>50</sup> Patrz: J. Dewey, *Democracy and Education. An Introduction to the Philosophy of Education*, New York 1930, s. 5.



z tych przypadków nie mamy do czynienia z jednostkami w jakikolwiek sposób wyabstrahowanymi ze wspólnoty komunikacyjnej.

Stwierdzenie, że komunikowanie dokonuje się w roz-mowie, nie wyklucza przecież sytuacji, w której jednostka roz-mawia (przystępuje do realizacji działania komunikacyjnego) z grupą, ze wspólnotą (komunikacja masowa). I w takich sytuacjach dochodzi również do uzgodnienia zasad posługiwania się formą symboliczną, która konstruuje tym samym dany element świata wspólnie przeżywanego. Nie ma natomiast możliwości, w której jednostka dokonałaby aktu obiektywizacji zupełnie niezależnie od wspólnoty i przyjmowanych przez nią wartości. Na przykładzie uczących się języka (wdrażających się do umiejętności posługiwania się symbolami-narzędziami) dzieci widać dobrze, że socjalizacja przebiega równoległe, równocześnie z procesem nabywania kompetencji komunikacyjnych. Z tego punktu widzenia wielu psychiatrów interpretuje np. schizofrenię jako niemożność sprawnego uczestniczenia we wspólnocie komunikacyjnej. Osoba cierpiąca na schizofrenię<sup>51</sup> żyje we „własnym”, swoście prywatnym świecie również w tym sensie, że nie jest ona w stanie uczestniczyć we wspólnocie konstytuowanej poprzez (dzieloną z innymi) umiejętność sprawnego i skutecznego porozumiewania się.

Podobnie dzieci, które z jakichś powodów nie nauczyły się mówić do piątego roku życia, nie są, wedle ustaleń psychologów poznawczych, w stanie wykształcić później pełnych kompetencji językowych, na czym cierpi ich możliwość uczestniczenia we wspólnocie komunikacyjnej i we wspólnym świecie. Gadamer porównuje sytuację, w której człowiek porzuca z jakichś względów znany sobie system komunikowania, do sytuacji emigranta, osoby opuszczającej ojczysty kraj – powiedzielibyśmy: „ojczysty świat”.

Wspólnotowy charakter konstruowania świata w aktywności komunikacyjnej stanowi zabezpieczenie przed możliwością dowolności, swoistej „anarchii”, która miałaby polegać na tym, że każdy człowiek zdolny byłby do konstruowania swojego świata, swojej własnej, prywatnej wersji rzeczywistości. Tak nie jest. Wynika to z samej istoty komunikacyjnego konstrukttywizmu: konieczne jest, zgodnie z tym stanowiskiem, uwspólnienie przeżycia, aby przedmiot przeżywany mógł być traktowany jako istniejący obiektywnie. Uwspólnienie dokonuje się w akcie komunikacji.

To właśnie nazywamy intersubiektywizacją świata. Możliwość intersubiektywizacji uwarunkowana jest uczestniczeniem w roz-mowie. Jak ujmuje to autor *Prawdy i metody*:

Mówienie należy więc nie do sfery jednostki, lecz do sfery wspólnoty (...). Duchowa realność języka jest bowiem realnością *pneuma*, ducha łączącego Ja i Ty. Język jest rzeczywisty w rozmowie – na co już dawno zwrócono uwagę. W każdej rozmowie zaś

---

<sup>51</sup> Podobnie jest w przypadku osób cierpiących na autyzm.



panuje duch, dobry lub zły, duch zatwardziałości i zahamowania lub duch otwarcia się ku sobie i płynnej wymiany między Ja i Ty<sup>52</sup>.

Rozwijając wątek współ-doświadczenia konstruowanej rzeczywistości społeczno-kulturowej, warto podkreślić, że z punktu widzenia komunikacyjnego konstruktywizmu wspólność doświadczenia świata warunkowana i umożliwiana jest przez podzielaną z innymi kompetencję posługiwania się narzędziami komunikacyjnymi, wykształcanymi kulturowo, a nie tylko identycznymi możliwościami, np. percepcyjnymi. Jak ujmuje to Anna Pałubicka,

Najważniejszą cechą rysującego się tu, podmiotowego istnienia jest to, iż możliwe jest ono tylko ze względu na akceptowane czy niekiedy tylko respektowane (upowszechnione) przekonania. Jeśli masz i respektujesz lub tylko respektujesz odpowiednie przekonania, to z uwagi na tę okoliczność istnieje kulturowo-realnie określone narzędzie lub rzecz. Czy nie zastanawia nas fakt, że np. lekarz, patrząc na ranę, widzi określoną jednostkę chorobową, a niespecjalista zupełnie tego nie widzi. Od czego to widzenie zależy, skoro wszyscy, spoglądający na ranę, mamy takie same mózgi i zmysły oraz żyjemy w jednej wspólnocie, w której oczywiście istnieje podział pracy. Różniemy się m.in. posiadaniem zakresem wiedzy, niekiedy bardzo specjalistycznej. Pełną świadomość tego stanu rzeczy miał, jak się zdaje Fryderyk Nietzsche, kiedy pisał: „W rzeczach człowiek nie znajduje niczego innego niż to, co sam w nie włożył”<sup>53</sup>.

Wspólności postrzegania rzeczy nie wyprowadza się więc jedynie ze wspólne-go (identycznego) wyposażenia somatycznego, percepcyjnego, neurofizjologicznego czy intelektualnego<sup>54</sup>. Innymi słowy, posiadanie przez ludzi wspólnych cech tego typu, jak identycznie (bardzo podobnie) zbudowany mózg, jest warunkiem koniecznym, ale niewystarczającym (i to nawet dalece niewystarczającym) wspólnego przeżywania świata. Oczywiście, nie sposób wykluczyć możliwej powszechności dzielenia przekonań, identyfikowania wartości, zmysłowego percypowania świata, czy rozumienia praw nauki w różnych, może nawet bardzo odmiennych kręgach kulturowych. Fakt, że np. Japończyk, Hindus i Anglik w identyczny sposób interpretują zasady Newtonowskiej mechaniki, wynika z tego, że wypracowali oni intersubiektywną zdolność sprawnego, skutecznego posługiwania się konkretnym systemem form symbolicznych, składających się na to, co ogólnie nazywamy „mechaniką Newtonowską”. Zarazem, trzymając się tego przykładu, zasady mechaniki stają się obiektywnie (czyli powszechnie) obowiązujące

<sup>52</sup> H.-G. Gadamer, *Człowiek...*, s. 156-157.

<sup>53</sup> A. Pałubicka, *Narzędzie i rzecz w interpretacji kulturoznawczej...*, s. 123-124.

<sup>54</sup> Oczywiście każdy „egzemplarz” gatunku *Homo Sapiens* dysponuje, jeśli nie identycznym, to bardzo zbliżonym „wyposażeniem” percepcyjnym, np. postrzega obiekty fizyczne w trzech wymiarach. Ta, wywodząca się od Kanta, idea identyczności władz poznawczych nie musi być jednak warunkiem identyczności treści poznania, wbrew temu, co postulował Kant.

wówczas, gdy w danej wspólnocie kulturowej wypracowane zostaną zasady rozumienia jej, czyli, jak to ujęto wyżej, zasady określające umiejętne posługiwanie się symbolami, za pomocą których zbudowana jest ta teoria.

Czy miałyby to oznaczać, że np. na Filipinach w XVI wieku, gdzie nie znano zasad mechaniki Newtona, jabłka nie spadały z drzew? Absolutnie nie. Tak postawione pytanie świadczyłoby o niezrozumieniu intencji komunikacyjnego konstruktywizmu. Pewne jest jednak, że w tym okresie na Filipinach wspólnie doznawane zjawisko spadania przedmiotów na ziemię nie było interpretowane za pomocą mechaniki Newtona (nie było tak w XVI wieku interpretowane nigdzie, bo zasady jej po prostu jeszcze nie zostały sformułowane), a zatem to nie coś takiego jak naukowe pojęcie „siły ciężenia” pozwalało ówczesnym społecznościom interpretować rzeczony zjawiska. To z kolei determinowało jego interpretację i postrzeganie.

W świecie przeżywanym przez tych ludzi „siła ciężenia” nie istniała w sensie kulturowo-objektywnym. Gdyby nawet, czysto hipotetycznie, wprowadzono wówczas takie słowa do języka Filipinczyków, nie mogłyby być one skutecznie wykorzystywane w praktyce komunikacyjnej, ponieważ byłyby pozbawione całości kontekstu, w jakim prowadzono je do języka nowożytnej nauki. Co przecież nie znaczy, że ciała fizyczne nie spadały tam wówczas na ziemię. Jednak konstatacja (przybierająca postać teorii naukowej), że zjawisko spadania przedmiotów zachodzi w wyniku działania siły ciężenia, staje się możliwe dopiero z punktu widzenia takiej wspólnoty kulturowo-komunikacyjnej, która zasady podane przez Newtona poznała, zrozumiała i potrafiła skutecznie zastosować (a więc takiej, dla której zasady te stały się intersubiektywnie komunikowalne). Dzieje się tak dlatego, że żaden człowiek nie jest w stanie spojrzeć na dane zjawisko, abstrahując od kulturowo uwarunkowanych standardów myślenia i wyobrażania sobie, które zapośredniczone są w działaniach komunikacyjnych. Albo, jak ujmowała to Ruth Benedict,

Żaden człowiek nie patrzy nigdy na świat absolutnie czystym wzrokiem. Odbiera go za pośrednictwem określonego zespołu zwyczajów, instytucji i sposobów myślenia. Nawet w dociekaniach filozoficznych nie jest w stanie wyjść poza te stereotypy; pojęcia prawdy i fałszu będą się ciągle dla niego wiązały z określonymi tradycyjnie odrębnościami<sup>55</sup>.

Postrzeżony przedmiot nie jest nigdy postrzegany pierwotnie jako „wolny” od symbolicznych uwarunkowań kulturowych, ale – i wydaje się to zgodne z duchem *Krytyki czystego rozumu* – jest od nich pierwotnie zależny. To, co np. widzimy lub słyszymy, zależy więc od tego, co wiemy i co potrafimy powiedzieć, a nie odwrotnie.

---

<sup>55</sup> R. Benedict, *Wzory kultury*, tłum. A. Kłosowska, Warszawa 1999, s. 7.

Na przykład przedmiot, jakim jest ołówek, nie jest ukonstytuowany (skonstruowany) jako istniejący kulturowo-objektywnie dopóty, dopóki pewien symbol-narzędzie (w tym wypadku np. słowo „ołówek”, wypowiedziane lub pisane) nie zostanie użyte przez kogoś w odniesieniu do przedmiotu w sposób intencjonalny i „podatny na interpretację”. Jednak słowo takie (ani żadne inne) nie może w tym wypadku być użyte „prywatnie”, niejako „na użytek własny”, ale tylko w akcie komunikacji. Kiedy co najmniej para uczestniczących w działaniu komunikacyjnym ludzi uzgodni sposób posługiwania się słowem-narzędziem „ołówek”, wówczas będzie można mówić o zobjektywizowaniu/zintersubiektywizowaniu tego przedmiotu w ich świecie: zostanie mu nadany status przedmiotu istniejącego objektywnie w danej wspólnotie kulturowo-społecznej. Natomiast później, w zależności od tego, czy uczestnicy komunikacji zdecydują się na korzystanie z opisu fizykalnego, czy narzędziowego, ołówek będzie odpowiednio opisywany jako rzecz fizyczna bądź jako narzędzie służące do określonego celu (np. do pisania, rysowania itd.).

Opisy takie będą „przechowywane” (formalnie utrwalone) w języku, przy czym, jak wcześniej ustaliliśmy, dla posługiwania się ołówkiem jako narzędziem nie jest podmiotowi konieczna wiedza pojęciowa. Ustalenie sposobu posługiwania się danym symbolem-narzędziem (np. słowem „ołówek”) nie wymaga wiedzy pojęciowej, np. naukowej na temat ołówka. Nie trzeba koniecznie wiedzieć choćby w jaki sposób przebiega proces jego produkcji, aby skutecznie się nim posługiwać. Natomiast brak symbolu-narzędzia (np. słowa „ołówek”) w obszarze działań komunikacyjnych faktycznie wykluczałaby możliwość posługiwania się samym ołówkiem, ponieważ ten nie istniałby objektywnie we wspólnotie takim symbolem się nieposługującej.

Wiedza pojęciowa, a także możliwość dokonania opisu fizykalnego są jednak wtórne względem skonstruowania samego przedmiotu w akcie zintersubiektywizowania go za pośrednictwem środków komunikacyjnych. Polecenie: „podaj mi ołówek” nie może zostać spełnione, jeśli osoba, do której jest ono skierowane, nie zna *sposobu używania* słowa „ołówek” (czyli, mówiąc prościej, nie wie, co ono znaczy). Powiemy, że z punktu widzenia takiej osoby ołówek nie został jeszcze skonstruowany, to znaczy nie istnieje on objektywnie w jego rzeczywistości kulturowej, i że osoba taka nie posługuje się narzędziem, które umożliwiałoby jej skonstruowanie takiego przedmiotu i następnie praktyczne z niego korzystanie. Nie ma tu większego znaczenia, czy osoba taka zapozna się z tym narzędziem pod postacią słowa brzmiącego: „ołówek”, napisu „ołówek” czy może np. obrazka przedstawiającego ołówek. Istotne jest to, że aby nasze polecenie zostało wykonane, osoba, do której jest ono adresowane, musi posiadać kompetencję posługiwania się odpowiednim narzędziem-symbolem (w postaci graficznej, fonetycznej czy jakiegokolwiek innej). Kompetencja taka pozwala owej osobie na osiągnięcie porozumienia z tą, która daje jej takie polecenie, rozmowa między nimi będzie więc obustronnie zrealizowana co do celów (wartości), jakie zakładano, przystę-

pując do tej przykładowej prostej sytuacji komunikacyjnej (wydawanie polecenia i wykonywanie go).

Analogicznie ma się sprawa z innymi, bardziej abstrakcyjnymi narzędziami-symbolami. Wyobraźmy sobie sytuację negocjacji pokojowych między dwiema grupami walczących ze sobą żołnierzy. Aby osiągnąć porozumienie, muszą wejść w określoną sytuację komunikacyjną. Powiemy, że ich celem (wartościami, jakie chcą zrealizować) jest „zawieszenie broni” – a zatem skonstruowanie takiej realnej sytuacji, w której nie będzie dochodziło do dalszej wymiany aktów przemocy. Efektem konstruowania świata za pomocą środków komunikacyjnych nie muszą być bowiem tylko rzeczy, ale również procesy, stany rzeczy, sytuacje, pojęcia ogólne, zachowania itd. Aby doprowadzić do porozumienia walczących stron, konieczna jest rozmowa między nimi. Rozmowa dokonuje się za pośrednictwem symboli-narzędzi. Funkcją taką może pełnić biała flaga, podniesione do góry ramiona, wykrzykiwanie odpowiednich słów czy inne. Tego typu działania komunikacyjne mają na celu skonstruowanie sytuacji, jak już powiedzieliśmy, w której walka zostanie wstrzymana. Stan określany mianem „zawieszenia broni” jest więc projektowanym wytworem działań komunikacyjnych. Można też powiedzieć, że posługiwanie się odpowiednimi symbolami będzie miało charakter performatywny. Do skonstruowania tej projektowanej przez przynajmniej jedną ze stron sytuacji nie dojdzie jednak, jeśli druga strona nie wejdzie w interakcję komunikacyjną. Oczywiście odpowiednią (interpretacją) na wywieszenie białej flagi mogą być równie dobrze strzały – jednak i w takiej sytuacji mamy do czynienia ze skonstruowaniem nowego stanu rzeczy, który można określać jako np. „kontynuację działań zbrojnych”. Ponadto do porozumienia może nie dojść i z tego względu, że jedna ze stron po prostu *nie potrafi* posługiwać się żadnym z zastosowanych przez adwersarzy symboli (np. nie wiedząc, co oznacza biała flaga w tym kontekście, nie znając języka, w jakim woła przeciwnik itp.). Jak widać, w każdym przypadku dojdzie do skonstruowania *jakiejś* sytuacji – różnica polegać będzie na tym, czy będzie to sytuacja, jakiej życzyła sobie jedna ze stron, przystępując do czynności komunikacyjnych względem strony drugiej. Mówiąc krótko, zawieszenie broni „samo” się nie dokona. Aby sytuacja taka stała się realna, musi najpierw zająć sytuacja komunikacyjna polegająca na posługiwaniu się określonymi narzędziami-symbolami. Oczywiście symbole takie nie mogą być *dowolne* – gdyby dowódca jednej ze stron rozpoczynał negocjacje, wywieszając np. flagę w kolorze niebieskim, do porozumienia na pewno by nie doszło, przynajmniej nie w kulturze, nie we wspólnocie komunikacyjnej, w której sygnałem do zaprzestania walki jest, wedle uzgodnionych reguł, flaga biała. Nikt nie uznałby również, że zawieszenie broni faktycznie obowiązuje, gdyby jeden z dowódców doszedł do takiego wniosku i np. zapisałby w notesie, że „doszło do zawieszenia broni”, albo gdyby postanowił wywiesić białą flagę w bezpiecznym zaciszu swego bunkra. W takim przypadku symbol, jakim posłużyłby się dowódca, nie miałby statusu narzędzia, ponieważ nie mógłby uczestniczyć w procesie intersu-

biektywizacji. Austin powiedziałby, że taka sytuacja okazała się „niewypałem”. Coś może zostać skonstruowane, o ile symbol-narzędzie do skonstruowania tego czegoś służące zostanie użyte w sposób intersubiektywnie komunikowalny, intencjonalny i podlegający interpretacji. Świata nie tworzy się na własny użytek, lecz tylko wspólnie i na użytek społeczny.

Innym przykładem ilustrującym intersubiektywny, społeczno-kulturowy charakter konstruowania świata w procesach komunikacyjnych może być sytuacja, w której dziecko uczące się języka wymyśla własne słowa, próbuje niejako stworzyć własny słownik. Próby takie stanowią wyraz dążenia do wejścia w krąg wspólnoty kulturowo-komunikacyjnej, czyli do „zamieszkania” we wspólnie skonstruowanym świecie. Dziecko, jak to ujmował Cassirer, „dosięga” przedmiotu nazwą. Czyni sobie przedmiot znajomym, „podnosząc go do poziomu pojęcia”, jak z kolei ująłby to Hegel. Przedmiot może zaistnieć w świecie (w *Umweltie*) dziecka dopiero wtedy, kiedy skonstruuje go ono za pomocą odpowiedniego symbolu-narzędzia. Stąd próby poszukiwania takiego symbolu. Dziecko przekonuje się (albo jest przekonywane w procesie wychowania i kształcenia), że prywatny słownik nie da mu jednak wstępu do komunikacyjnej wspólnoty. Owszem, mogłoby ono opracować sobie jakiś własny symbol i za jego pomocą skonstruować, a następnie przybliżyć i udostępnić sobie dany przedmiot. Jednak z czasem, prędzej czy później, orientuje się ono, że członkowie jego komunikacyjno-kulturowej wspólnoty, mieszkańcy świata, do którego również ono aspiruje, posługują się innym symbolem. Dlatego przyswaja go sobie i odtąd uczestniczy w intersubiektywności świata, bierze udział we wspólnej rozmowie. Podkreślmy raz jeszcze, że proces ten ma charakter przedpojęciowy, czysto praktyczny. Nie jest tak, że dziecko najpierw poznaje struktury językowe, gramatykę, fleksję itd. i dzięki temu zaczyna z kolei poprawnie posługiwać się symbolami. Język jako struktura jest tu czymś całkowicie wtórnym. Potwierdza to tezę Heideggera o pierwotnie przedpojęciowym, ontycznym, narzędziowym stosunku człowieka do świata, a zarazem stanowi przyczynek do krytyki teorii uniwersalistycznych na temat języka. Tak, jak człowiek nie musi posiadać zwerbalizowanej wiedzy pojęciowej o zasadach działania telefonu komórkowego, by sprawnie się nim posługiwać, tak samo nie musi on posiadać pojęciowej, zwerbalizowanej wiedzy o gramatyce, składni czy fleksji, aby się komunikować. Nie jest bowiem przecież tak, że ktoś, kto nie zna nazw przypadków, nie potrafi odmieniać poprawnie. Gramatykę swojego języka poznajemy teoretycznie np. w szkole, podczas gdy praktycznie już od pewnego czasu całkiem sprawnie się porozumiewamy. Nauka języka (np. obcego) nie jest tym samym, co nauka mowy. Języka uczymy się później, najpierw poznajemy mowę, i poznawanie jej ma charakter praktyczny: ucząc się mowy, uczymy się bowiem posługiwania się narzędziami i tym samym poznajemy zasady konstruowania wspólnego świata, w którym żyjemy. Tym samym dziecko uczące się obowiązujących we wspólnocie, do której należy, form komunikowania się, przyswaja sobie nie tylko słowa i struktury gramatyczne, ale również i sam świat, w którym żyje.

Dziecko bowiem posiada świat jako świat podobny do jego własnej istoty i jemu zrozumiały tylko przez to, że pozostaje z nim w nieustannym związku językowym. Wszelki byt jawi się dziecku jako w pewnym sensie uduchowiony, ponieważ wszelkie bycie towarzyszy mu w jakiś sposób językowo, ponieważ otwiera mu się językowo i odpowiada na jego pytania. W tym językowo uwarunkowanym wzajemnym kontakcie zawiązuje się w dziecku nie tylko jakiegokolwiek odniesienie do świata specyficznie ludzkiego, lecz także do przedmiotowego<sup>56</sup>,

pisze Cassirer.

Przykłady można mnożyć: wybory parlamentarne w państwach demokratycznych można określić jako wspólne konstruowanie rzeczywistości politycznej dokonujące się za pośrednictwem czynności komunikacyjnych polegających na posługiwaniu się określonymi symbolami (choćby „krzyżykiem” stawianym przy konkretnym nazwisku). Podobnie konstruowana jest rzeczywistość gospodarczo-ekonomiczna. Giełda, systemy bankowe, przelewy, transakcje itp. – są to czynności o charakterze symbolicznym (sam pieniądz jest świetnym przykładem symbolu-narzędzia, za pośrednictwem którego konstruuje się bardzo wiele rozmaitych sytuacji społecznych), gdzie w intersubiektywnych procesach komunikacyjnych, przy zachowaniu ustalonych „reguł gry” tworzy się bardzo ważne aspekty wspólnego świata.

---

<sup>56</sup> E. Cassirer, *Język i budowa...*, s. 99.





# Zakończenie

Zdaniem Apla największą zdobyczą filozofii XX wieku było uświadomienie sobie wpływu, jaki na człowieka (jako jednostkę), na społeczeństwo, na ludzkie postrzeganie świata i na sam świat ma język i komunikacja językowa. Jednocześnie zakwestionowane zostały w ubiegłym stuleciu stare, tradycyjne ścieżki poszukiwań obiektywnej rzeczywistości poza-kulturowej, a także wcześniejsza wiara w obiektywność poznania, w tym i poznania naukowego.

Komunikacyjny konstruktywizm jako postulat filozoficzny wpisujący się w szeroki nurt przemian współczesnej humanistyki jest możliwy do utrzymania jako stanowisko syntetyczne, uzasadniane, dopiero przy wykorzystaniu składających się na jego aparaturę pojęciową terminów, takich jak komunikacja, kultura, narzędzie czy intersubiektywność. Innymi słowy, sama tylko analiza języka jako medium, czynnika osadzonego pomiędzy człowiekiem a światem, nie wystarczyłaby do uzasadnienia tezy o konstruowaniu świata przez człowieka.

Znaczenie, jakie konstruktywizm (nie tylko komunikacyjny) odgrywa w tak wielu różnych dziedzinach współczesnych nauk społecznych i przyrodniczych, każe traktować to stanowisko jako co najmniej liczące się głównie we współczesnej humanistyce. Wymierne sukcesy, jakie perspektywa owa odnosi (i w wielu przypadkach już odniosła) na polu socjologii, pedagogiki czy medioznawstwa, zachęcają do podejmowania prób potraktowania konstruktywizmu właśnie jako jednej z potencjalnych podstaw metodologicznych w refleksji nad komunikacją – bez względu na to, czy będziemy ją określać jako „komunikologię”, „nauki o komunikowaniu”, „teorię komunikacji” czy „filozofię komunikacji”.

Jednym z najważniejszych celów niniejszej rozprawy było postawienie pytania: czy w obliczu rozwoju badań nad komunikacją oraz intensyfikacji rozważań filozoficznych nad tym zjawiskiem zasadne jest (a jeśli tak, to pod jakimi warunkami) wykorzystanie potencjału, jaki leży w konstruktywizmie oraz w jego licznych, już zrealizowanych, osiągnięciach. Jak wynika z toku całego wcześniejszego wywodu, do próby udzielenia odpowiedzi na to pytanie przystąpiłbym z dużym optymizmem. Optymizm ów zasadza się na przeświadczeniu, iż rozwijająca się w obliczu aktualnych przekształceń humanistyki refleksja teoretyczna nad komunikacją, stanowiąca kontynuację, rozwinięcie ale i, pod pewnymi względami, alternatywę dla klasycznej filozofii języka, z powodzeniem mogłaby być prowadzona na konstruktywistycznym fundamencie. Przede wszystkim perspektywa konstruktywistyczna jest w stanie zaoferować realną alternatywę metodologiczną wobec tzw. transmisyjnych modeli komunikacji. Modele transmisyjne, wciąż cieszące się sporą popularnością, także wśród badaczy, należą do grupy stanowisk opartych na obiektywistycznym modelu poznania. Biorąc pod uwagę ogólne tendencje we współczesnej nauce – nie tylko w humanistyce – można przewidywać, że stanowiska takie staną się w najbliższym czasie nieaktualne, a przynajmniej znajdą poważną i wciąż wzmacniającą się konkurencję ze strony stanowisk nie-obiektywistycznych, w tym i konstruktywistycznych.

Starłem się pokazać zarówno ogólną perspektywę konstruktywistyczną, jak i jej szczególną, komunikacyjną postać właśnie w roli potencjalnej konkurencyjnej podstawy metodologicznej w badaniach nad komunikacją. Ustalenie, jakie byłyby faktyczne wyniki prowadzenia takich badań przy uwzględnieniu przynajmniej niektórych stanowisk i założeń, jakie tu zaprezentowałem, stanowiłoby już temat zupełnie innej monografii.

# Bibliografia

- Ajdkiewicz K.**, *Język i poznanie*, t. I-II, Warszawa 2006.
- Anderski S.**, *Maxa Webera olśnienia i pomyłki*, Warszawa 1992.
- Andrzejewski B.**, *Animal symbolicum. Ewolucja neokantyzmu Ernsta Cassirera*, Poznań 1980.
- Andrzejewski B.**, *Język a inne formy kultury w filozofii Ernsta Cassirera*, „Studia Filozoficzne” 1981, 3/184.
- Andrzejewski B.**, *Leo Weisgerbera relatywistyczna koncepcja języka*, „Studia Metodologiczne” 1983, nr 22.
- Andrzejewski B.**, *Aktywistyczne koncepcje języka a rzeczywistość pozajęzykowa*, „Poznańskie Studia z Filozofii Nauki” 1984, nr 10.
- Andrzejewski B.**, *Wilhelm von Humboldt*, Warszawa 1989.
- Andrzejewski B.**, *Przyroda i język*, Warszawa 1989.
- Andrzejewski B.** (red.), *Komunikacja – rozumienie – dialog*, Poznań 1990.
- Andrzejewski B.** (red.), *Symbol a rzeczywistość*, Poznań 1996.
- Andrzejewski B.**, *Poznanie i komunikacja*, Poznań 2005.
- Anusiewicz J., Bartmiński J.** (red.), *Język a kultura*. t. I, Wrocław 1988.
- Amsterdamska O.**, *Odmiany konstruktywizmu w socjologii nauki*, w: J. Niżnik (red.), *Pogranicza epistemologii*, Warszawa 1992.
- Austin J.L.**, *Mówienie i poznawanie. Rozprawy i wykłady filozoficzne*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1993.
- Banaszak G., Kmita J.**, *Spoleczno-regulacyjna koncepcja kultury*, Warszawa 1994
- Beaumie K.**, *Social Constructivism. From Emerging Perspectives on Learning, Teaching and Technology*, 2001.

- Berger P.L., Luckmann T.**, *Społeczne tworzenie rzeczywistości*, tłum. J. Niżnik, Warszawa 1983.
- Bartmiński J.** (red.), *Językowy obraz świata*, Lublin 1999.
- Benedict R.**, *Wzory kultury*, tłum. A. Kłoskowska, Warszawa 1999.
- Berlin I.**, *Mag północy. J.G. Hamann i źródła nowożytnego irracjonalizmu*, tłum. M. Pietrzak-Merta, Warszawa 2000.
- Bottani L.**, *Przekaz, dialog i komunikacja. Martina Heideggera koncepcja języka*, w: *Komunikacja – rozumienie – dialog*, B. Andrzejewski (red.), Poznań 1990
- Buczowska J.**, *Systemowe rozumienie języka*, Warszawa 2002.
- Buczyńska-Garewicz H.**, *Cassirer*, Warszawa 1963.
- Buksiński T.** (red.), *Człowiek w świecie znaczeń*, Warszawa 1991.
- Burr V.**, *An Introduction to Social Constructivism*, London 1995.
- Cassirer E.**, *Symbol i język*, tłum. B. Andrzejewski, Poznań, 2004.
- Cassirer E.**, *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, tłum. A. Staniszevska, Warszawa 1977.
- Charbonnier R.**, *Rozmowy z C. Levi-Straussem*, Warszawa 1968.
- Davidson D.**, *Eseje o prawdzie, języku i myśli*, tłum. B. Stanosz, Warszawa 1992.
- Dobek-Ostrowska B.**, *Nauka o komunikowaniu. Podstawowe orientacje teoretyczne*, Wrocław 2001.
- Dobek-Ostrowska B.**, *Podstawy komunikowania społecznego*, Wrocław 1999.
- Dobosz A.**, *Tożsamość metamorficzna a komunikacja językowa*, Poznań 2002.
- Dobosz A., Pałubicka A.**, *Konstruktywizm w humanistyce*, Bydgoszcz 2004.
- Fiske J.**, *Wprowadzenie do badań nad komunikowaniem*, tłum. A. Gierczak, Wrocław 2003.
- Fleischer M.**, *Communication design czyli projektowanie komunikacji*, Łódź 2010
- Foerster H. von, Glasersfeld E. Von, Hejl P.**, *Eunfuhrung in den Konstruktivismus*, Muenchen 2000 .
- Fras J.** (red.), *Studia nad mediami i komunikowaniem masowym*, , Toruń 2007.
- Funke G.**, *Hermeneutyka i język*, tłum. B. Andrzejewski, Poznań 1994.
- Gadamer H.-G.**, *Język i rozumienie*, tłum. P. Dehnel, B. Sierocka, Warszawa 2003.
- Gadamer H.-G.**, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, Warszawa 2004.
- Gadamer H.-G.**, *Granice języka*, w: tegoż, *Język i rozumienie*, tłum. B. Sierocka, Warszawa 2003.
- Galton H.**, *Komunikacja a rozumienie*, w: *Komunikacja – rozumienie – dialog*, B. Andrzejewski (red.), Poznań 1990.
- Godlewski G.** (red.), *Antropologia słowa. Zagadnienia i wybór tekstów*, Warszawa 2003.
- Gellner E.**, *Słowa i rzeczy czyli nie pozbawiona analizy krytyka filozofii lingwistycznej*, tłum. T. Hołówka, Warszawa 1984.
- Glasersfeld E. von**, *Radikaler Konstruktivismus. Ideen, Ergebnisse, Probleme*, Frankfurt am Main 1997.

- Glaserfeld E. von**, *Cognition, Construction of Knowledge, and Teaching*, „Synthese” 1989, nr 80/1.
- Glaserfeld E. von**, *Die Unterscheidung des Beobachters: Versuch einer Auslegung*, w: V. Rieqas, Ch. Vetter (red.), *Zur Biologie der Kognition*, Frankfurt am Main, 1990.
- Glaserfeld E. von**, *Die Wurzeln des ‚Radikalen’ Konstruktivismus*, w: H. Fischer (red.), *Die Wirklichkeit des Konstruktivismus. Zur Auseinandersetzung um ein neues Paradigma*, Heidelberg 1995.
- Glaserfeld E. von**, *Radikaler Konstruktivismus. Ideen, Ergebnisse, Probleme*, Frankfurt 1997.
- Glaserfeld E. von**, *Trzecia rozmowa w Siegen*, w: E. Kuźma (red.), *Konstruktywizm w badaniach literackich. Antologia*, Kraków 2006.
- Goffman E.**, *Człowiek w teatrze życia codziennego*, tłum. H. Datner-Śpiewak, P. Śpiewak, Warszawa 2008.
- Goodman N.**, *Jak tworzymy świat*, tłum. M. Szczubiałka, Warszawa 1997.
- Gurczyńska K.**, *Metafizyczne tezy „Traktatu logiczno-filozoficznego” Ludwiga Wittgensteina*, Lublin 2000.
- Gurczyńska K.**, *Podmiot jako byt otwarty. Problematyka podmiotowości w późnych pismach Wittgensteina*, Lublin 2007.
- Grondin J.**, *Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej*, tłum. L. Łysień, Kraków 2007.
- Habermas J.**, *Działanie komunikacyjne i detranscendentalizacja rozumu*, tłum. W. Lipnik, Warszawa 2004.
- Habermas J.**, *Filozofia analityczna i hermeneutyczna. Dwie komplementarne odmiany zwrotu lingwistycznego*, tłum. A. Romaniuk, w: L. Krasieński (red.), *Język, dyskurs, społeczeństwo*, Warszawa 2009.
- Habermas J.**, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. I, tłum. A.M. Kaniowski, Warszawa 1999.
- Hacking I.**, *The Social Construction of What?*, Cambridge MA 1999.
- Heidegger M.**, *W drodze do języka*, tłum. J. Mizera, Kraków 2000.
- Heidegger M.**, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 1994.
- Heinz A.**, *Dzieje językoznawstwa w zarysie*, Warszawa 1983.
- Hejl P.**, *Universalismus und Konstruktivismus*, Frankfurt am Main 2000.
- Hoover W.E.**, *The Practice Implications of Constructivism*, w: SED Letter, 1993.
- Humboldt W. von**, *Rozmaitość języków a rozwój umysłowy ludzkości*, tłum. E. Kowalska, Lublin 2001.
- Janich P.**, *Die methodische Ordnung von Konstruktivismus. Der Radikale Konstruktivismus aus der Sicht des Erlanger Konstruktivismus*, Frankfurt am Main 1992.
- Kant I.**, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Kęty 2001.
- Kmita J.**, *Jak słowa łączą się ze światem*, Poznań 1998.
- Kmita J.**, *Konieczne serio ironisty*, Poznań 2007.
- Kmita J. (red.)**, *Tropem nietscheańskiego kłamstwa słów*, Poznań 1999.

- Kmita J.**, *Racjonalność uwolniona od hipotezy metafizycznej*, Bydgoszcz 2001.
- Kmita J.**, *Wykłady z logiki i metodologii nauk dla studentów wydziałów humanistycznych*, Warszawa 1975.
- Kmita J.**, *Wymykanie się uniwersaliom*, Warszawa 2000.
- Kmita J., Nowak L.**, *Studia nad teoretycznymi podstawami humanistyki*, Poznań 1968.
- Kołąkowski L.**, *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone z lat 1955-1968*, Warszawa 1989.
- Kostyrko T., Kmita J.**, *Elementy teorii kultury*, Poznań 1983.
- Kowalski A.**, *Symbol w kulturze archaicznej*, Poznań 1999.
- Krapiec M.**, *Język i świat realny*, Lublin 1985.
- Krzemiński I.**, *Symboliczny interakcjonizm i socjologia*, Warszawa 1986.
- Kulczycki E.**, *Kulturowo-obiektywne istnienie procesu komunikacji jako warunek projektowania autonomicznej dyscypliny komunikacji*, „Kultura i Historia” 2011, nr 21.
- Kulczycki E.**, *Komunikacja jako dyscyplina praktyczna* [maszynopis rozprawy doktorskiej], Poznań 2011.
- Kuniński M.**, *Myślenie modelowe w socjologii Maxa Webera*, Wrocław 1980.
- Kuźma E.** (red.), *Konstruktywizm w badaniach literackich. Antologia*, Kraków 2006.
- Lenk H.**, *Filozofia pragmatycznego interpretacjonizmu*, tłum. Z. Zwoliński, Warszawa 1995.
- Liberkowski R.**, *O intersubiektywnej komunikatywności*, w: *Komunikacja – rozumienie – dialog*, B. Andrzejewski (red.), Poznań 1990.
- Maćkiewicz J.**, *Słowo o słowie. Potoczna wiedza o języku*, Gdańsk 1999.
- Madejski J.**, *Konstruktywizm Ernsta von Glasersfeld: wiedza jako wynalazek*, w: E. Kuźma (red.), *Konstruktywizm w badaniach literackich. Antologia*, Kraków 2006.
- Mańczyk A.**, *Wspólnota językowa i jej obraz świata. Krytyczne uwagi do teorii językowej Leo Weisgerbera*, Zielona Góra 1982.
- Mańczyk A.**, *Komunikacja myśli*, Wrocław 2001.
- Mańczyk A.**, *Pochodzenie umysłowych symboli rzeczy*, Zielona Góra 2003.
- Mańczyk A.**, *Narzędzia, znaki, umysł*, Zielona Góra 2001.
- Mead G.H.**, *Umysł, osobowość i społeczeństwo*, tłum. Z. Wolińska, Warszawa 1995.
- Michalczyk S.**, *Nauka o komunikowaniu masowym: struktura i charakter dyscypliny*, w: J. Fras (red.), *Studia nad mediami i komunikowaniem masowym*, Toruń 2007.
- Muszyński Z.** (red.), *Język, znaczenie, rozumienie i relatywizm*, Warszawa 1991.
- Muszyński Z.**, *Komunikacja i znaczenie. Semantyczny aspekt komunikacji*, Lublin 2000.
- Niżnik J.** (red.), *Pogranicza epistemologii*, Warszawa 1992.
- Ollivier B.**, *Nauki o komunikacji*, tłum. I. Piechnik, Warszawa 2010.

- Pałubicka A.**, *Orientacje epistemologiczne a rozwój nauki*, Warszawa 1977.
- Pałubicka A.**, *Kulturowy wymiar ludzkiego świata obiektywnego*, Poznań 1990.
- Pałubicka A.**, *Myslenie w perspektywie poręczności a pojęciowa konstrukcja świata*, Bydgoszcz 2006.
- Pałubicka A., Dominiak G.A.** (red.), *Język i przedstawienie*, Bydgoszcz 2008.
- Pawliszyn A.**, *Filozofia a humanistyka*, Poznań 2000.
- Phillips D.C.**, *Constructivism in Education*, Chicago 2000.
- Piotrowska E.**, *Spoleczny konstrukttywizm a matematyka*, Poznań 2008.
- Putnam H.**, *Upadek metafizyki naturalnej*, w: tegoż, *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, tłum. A. Grobler, Warszawa 1998.
- Putnam H.**, *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, tłum. A. Grobler, Warszawa 1998.
- Rorty R.**, *Filozofia a zwierciadło natury*, tłum. M. Szczubiałka, Warszawa 1994.
- Rorty R.**, *Przygodność, ironia, solidarność*, tłum. W.J. Popowski, Warszawa 2009.
- Rorty R.**, *Wittgenstein i zwrot lingwistyczny*, w: „Homo Communicativus” 2007, nr 2.
- Rusch G., Schmidt S.J.**, *Konstruktivismus in der Medien- und Kommunikationswissenschaft*, Frankfurt am Main 1998.
- Sapir E.**, *Kultura, język, osobowość*, tłum. B. Stanosz, Warszawa 1978.
- Schmidt S.**, *Zur Ideengeschichte des Radikalen Konstruktivismus*, w: E. Braidbach (red.), *Das Gehirn – Organ der Seele? Zur Ideengeschichte der Neurobiologie*, Berlin 1993.
- Schaff A.**, *Język i poznanie*, Warszawa 1967.
- Sierocka B.** (red.), *Via communicandi. Przełom komunikacyjny a filozoficzna idea konsensu*, Wrocław 2003.
- Sikora M.**, *Problem reprezentacji poznawczej w nowożytnej i współczesnej refleksji filozoficznej*, Poznań 2007.
- Simon J.**, *Filozofia znaku*, tłum. J. Merecki, Warszawa 2004.
- Stanosz B.** (red.), *Lingwistyka a filozofia*, Warszawa 1977.
- Such J., Szcześniak M.**, *Filozofia nauki*, Poznań 1999.
- Szacki J.**, *Znanięcki*, Warszawa 1986.
- A Szahaj**, *Zniewalająca moc kultury. Artykuły i szkice z filozofii kultury, poznania i polityki*, Toruń 2004.
- Szulakiewicz M.**, *Filozofia jako hermeneutyka*, Toruń 2004.
- Trojanowska B.** (red.), *Rzeczywistość języka*, Wrocław 1999.
- Tuchańska B., Sieczkowski T.**, *Obrona realizmu w filozofii nowożytnej i współczesnej*, Łódź 2004.
- Watzlawick P.**, *The Invented Reality. How Do We Know What We Believe We Know?*, New York 1984.
- Wendland M.**, *Komunikowanie a wymiana informacji – pytanie o zakres pojęcia komunikacji*, w: „Homo Communicativus” 2008, nr 3.
- Wendland M.**, *Czy optymistyczna ocena kondycji nauki o komunikacji w Polsce jest uzasadniona?*, „Lingua ac Communitas” 2010, nr 20.



- Wendland M., *Perspektywa konstruktywistyczna jako filozoficzna podstawa rozważań nad komunikacją*, „Kultura i Edukacja” 2011, nr 4/11.
- Whorf B.L., *Język, myśl i rzeczywistość*, tłum. T. Hołówka, Warszawa 2002.
- Wittgenstein L., *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 2000.
- Wittgenstein L., *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 2000.
- Zaporowski A., *Inspiracje Wittgensteinowskie: bodźce i reakcje werbalne nie kłamią*, w: J. Kmita (red.), *Tropem nietzscheańskiego kłamstwa słów*, Poznań 1999.
- Zaporowski A., *Czy komunikacja międzykulturowa jest możliwa? Strategia kulturoznawcza*, Poznań 2006.
- Zeidler P., *Spór o status poznawczy teorii. W obronie antyrealistycznego wizerunku nauki*, Poznań 1993.
- Znaniński F., *Pisma filozoficzne*, t. I-II, Warszawa 1991.
- Zybertowicz A., *Przemoc i poznanie. Studium z nieklasycznej socjologii wiedzy*, Toruń 2000.
- Zybertowicz A., *Konstruktywizm jako orientacja metodologiczna w badaniach społecznych*, „ASK: Społeczeństwo, badania, metody” nr 8/1999.
- Żuk A. (red.), *Granice języka*, Lublin 1998.

# Summary

## Communication Constructivism

The most important feature common to the different varieties of constructivism is the assumption that the man, a “social being,” constructs (creates), knowledge (both theoretical and practical) about the world. Such an assumption I define in this study as “the weaker form of the constructivist perspective,” as opposed to “the strong constructivist perspective,” according to which man builds not only the knowledge of the world, but also the world itself, understood here as the socio-cultural reality. The difference between the weak and the strong form of the constructivist perspective comes down to the fact that not every constructivist-scientist, who accepts the weaker form will be time willing to accept the strong, more radical version of constructivism.

In this monograph I use the term “general constructivist perspective”. It stands for the collection of all positions (accepted by the social, natural and formal sciences), which share the weak or the strong form of the constructivist idea. As part of the overall constructivist perspective one can distinguish the most important of its variations. They include: social constructivism, epistemological (methodological) constructivism, and cognitive constructivism. In turn, within these three main varieties we find the individual, specific views, such as Niklas Luhmann’s

systemic constructivism, Ernst von Glasersfeld's so called radical constructivism, Seymour Papert's constructionism and a number of viewpoints indirectly referring, to a greater or lesser extent, to the general constructivist perspective, such as Nelson Goodman's irrealism or the concept of the "indirect world of language" by Leo Weisgerber. The wide range of the general constructivist perspective's representatives include representatives of various science disciplines, various trends, schools and positions, and they include among others: Heinz von Foerster, Niklas Luhmann, Ernst von Glasersfeld, Peter Berger, Thomas Luckmann, Paul Watzlawick, Seymour Papert, Francisco Varela, Humberto Maturana, Siegfried Schmidt, Peter M. Hejl, Paul, Ernest and Kenneth Gergen.

Communication Constructivism is a position (rather a hypothesis than a thesis), generalizing and synthesizing a number of assumptions adopted by some modern and contemporary philosophers (especially the philosophers of language active after the so-called linguistic turn). It comes down to stating that in the process of constructing knowledge about the world and/or constructing the world itself (as a socio-cultural reality in which man exists), communication activities play a particularly important role. I will consider the view that communication, as a specifically human phenomenon, is one of the most important tools by which human communities construct their ideas and/or concepts of the world, and through which they construct the individual elements of this world. The content of my work is also an attempt to examine the possibilities of application of the assumptions of the general constructivist perspective within the theoretical reflection dedicated to interpersonal communication.

In other words, this thesis amounts to the consideration of a very specific, special, and also a radical variety of constructivist perspective. According to it, people as participants of culture, construct the world in which they live, and the knowledge about it. In addition, I will consider the position, according to which the human being-in-the-world is determined and relativised, and also (and perhaps primarily) constructed through communication activities. These statements may be treated as the main theme of this book.

Using a metaphor, we might say that according to the presented point of view, man does not live in a world like in a rented apartment. The human dwelling – the place "freed from the metaphysical mortgage" – is a house built by himself and for himself. The construction of this home-world building is an activity requiring cooperation: the man does not build and does not live alone, but builds and lives with others, creating a cultural- communicative community. No construction would not be possible without the skill of effectively use of tools. In the case of a man and his house co-constructed with others, the tools are communication activities. Communication Constructivism is a proposal which lies near the modern anti-realism, pragmatism and relativism (cultural and linguistic). Originating from the tradition of Kant's Copernican Revolution, Communication Constructivism refers to the achievements of the excellent representatives

of the contemporary German philosophy and humanities – Ernst Cassirer, Martin Heidegger and Hans-Georg Gadamer, to name only the biggest personalities whose beliefs are the foundation of the arguments presented below.

The bafflement of constructivism – constructivism not in general, but its special form of Communication Constructivism – is also based on the fact that the idea is somehow “scattered” among the views of various modern and contemporary thinkers, whereas it is relatively rare to find among them one who directly, openly and consistently believed (or believes) himself to be a constructivist in the strict sense. Rather, the philosophical notion presented here is sometimes justified in the field of the humanities on the basis of positions often in some respects different from each other, coming from different traditions of modern philosophy and various social science disciplines. An additional, sort of “background” aim of this work is also an attempt to array these positions and to find points of contact between them.

The current work consists of two parts, the first one is composed of four chapters. The first (entitled *General constructivist perspective*) presents the key findings of constructivism in the social sciences and humanities, discusses its origins, the main varieties and positions of the most important representatives. Naturally, it is not a complete and exhaustive presentation, however, my aim is to analyse only the particular form of constructivism – that is its philosophical, communication form. That is why I limit the scope of this part of the work to a cursory sketch of the constructivist perspective and to a review of its main assumptions in a way that would enable their use in later chapters (often in a critical way) with respect to the issue of communication. Chapter Two – *Philosophical determinants of Communication Constructivism* – presents how to narrow the topic of this treatise to the area of modern and contemporary philosophy. I realize that constructivism is present in the social sciences, mainly in the area of sociology, pedagogy, or theory of knowledge, however, I am primarily interested in its philosophical background, and philosophical implications. I stand on the position, according to which a relation can be postulated between constructivism, especially its communication variant, with the philosophy of language, after the so-called linguistic turn, practiced both in the analytical as well as the hermeneutic traditions. Only after the linguistic turn an understanding of language (or more precisely – communicative action) is possible, not only as a factor reflecting and describing the objective reality, but also as a factor actively influencing and shaping the reality by a man as the one who uses the language. I also accept that the second (and chronologically the first) most important philosophical “ingredient” of Communication Constructivism is Kant’s transcendentalism and its transformations within the neo-Kantian tradition.

This theme is continued in the third chapter – *In search of the sources of Communication Constructivism*. There I try to substantiate the thesis on the Kantian and neo-Kantian origin of this position by appealing not only to the idea of a “Coper-

nican Revolution”, but also to some followers of Kant. I assume the existence of a “line of succession after Kant,” which goes from the pages of *The Critique of Pure Reason*, through Wilhelm von Humboldt’s linguistic apriorism (whose elements of transcendentalism and apriorism I adapt to the consideration over the language), to the philosophy of Ernst Cassirer’s symbolic forms, in which numerous themes, directly or indirectly corresponding to the Communication Constructivism, can be found. In this context, the “legacy of Kant”, also reaches Leo Weisgerber’s Neohumboldtianism and the concept of “linguistic image of the world,” which within the framework of linguistics is a less radical equivalent of communications constructivism. Finally, the fourth chapter of Part One (*Constructivism’s presence in contemporary philosophy*), consists of a review and a brief discussion of selected positions of contemporary philosophers who indeed are not among to the “heirs” of Kant so evidently as Humboldt or Cassirer (albeit mostly belong to the German philosophical tradition), philosophers who probably can not be described as “constructivists” in the strict sense. Nevertheless, I believe that many themes which in my opinion, anticipate, support and/or contribute to Communication Constructivism can be found in their views. These include representatives of the analytical tradition (such as Ludwig Wittgenstein, John L. Austin, Nelson Goodman) and the hermeneutic one (Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer).

While the second part of this treatise is an attempt at synthesising positions outlined in the first part and coming to such conclusions which would allow to create a general, theoretical thesis on communicative construction of the socio-cultural world. The second part consists of three chapters. In the first chapter (*Man and culture*) I discuss the three concepts fundamental to Communication Constructivism: culture, objectivity and readiness-to-hand. I assume that man is always a participant and also the creator of culture, and the specifically human reality is a socio-cultural reality, and that communication activities carried out by humans are one of the most important factors in constructing such a reality and knowledge about it. For the purposes of these considerations, I accept the interpretation of culture (or at least elements of the interpretation), which was suggested by Jerzy Kmita, in his socio-regulatory theory of culture. The notion of objectivity (objective existence), also discussed in the first chapter of the second part, is associated with it: in modern and contemporary philosophy the interpretation of objectivity as intersubjectivity has been adopted. The objective existence I define after Anna Pałubicka as the culturally-objective existence, while postulating that the world constructed by man and the knowledge about are of such a character. Finally, the third key category is readiness-to-hand. I assume that the various forms of communication activities realisation are of utilitarian character, i.e. that the human communities produce their culturally-objective reality by means of specific symbolic tools, especially words, gestures, etc. I use the term “tools-symbols” in relation to the Cassirerian category of symbolic forms,

although the same understanding of readiness-to-hand is obviously a reference to Heidegger's thought.

In the second chapter (*Social sciences' approach to the problem of communication*), I move on to the second key issue, directly related to the topic of this work – communication. I assume here that communication is a specifically human activity (e.g. it does not apply to animals, or inanimate nature), and it is recognized to be a rational act (after Weber) not an instinctive behaviour. In Kmita's concept of culture's terms it can be said that the act of communication is an action oriented on interpretation, that is, one which is intentionally performed and is subject to interpretation. Communication understood only thus can be – in my opinion – regarded as a factor constructing the world. Therefore, I take the view that the concept of communication is not reducible to the concept of information (or at least it is not synonymous with it). Whereas the term “communication action” itself is not in this case a reference to Jürgen Habermas's thought – I use it rather to emphasize the difference between action and behaviour.

The third and final chapter, entitled *Communication Constructivism perspective*, is the most important in all the work and includes a summary, a generalization of earlier arguments, and conclusions derived from them. In it I introduce the category of a-talk. By a-talk (an equivalent of „speech act”) I understand an actual implementation of communicative action, in which knowledge about the world is produced (both theoretical and practical), and the construction of the world itself is done. A-talk is not just speaking as saying the words, but also any non-verbal actions (if they are of a rational nature) and the broader context of communicative action (with reference to Wittgenstein's “language games”). I assume that it is talking (and a-talk as the actual “here and now unfolding of” talking) is a constructing factor, a tool-symbol, while language (as a dictionary and a set of rules of semantics, syntax, etc.) is a form making the artefacts of speech permanent and objectively existing in human community.





# Table of Contents

<b>Biblioteka Filozofii Komunikacji – preface</b> .....	9
---------------------------------------------------------	---

<b>Introduction</b> .....	11
---------------------------	----

## **PART ONE**

### *The ideas, genesis and the development of Communication Constructivism*

#### **Chapter I**

##### *General constructivist perspective*

1. Introductory remarks about the concept of language and the socio-cultural world ..	21
2. Most important varieties of constructivism and the dispute over its genesis .....	32
3. Constructivism in the modern humanities.....	52

#### **Chapter II**

##### *Philosophical determinants of Communication Constructivism*

1. Basic philosophical premises of constructivism.....	63
2. Linguistic turn and constructivism.....	72

#### **Chapter III**

##### *In search of the sources of Communication Constructivism*

1. Kant and the problem of language: the question of inspiration .....	85
2. Linguistic apriorism: Wilhelm von Humboldt as the heir of Kant.....	93
3. “Reform” of Kantianism: Ernst Cassirer’s philosophy of symbolic forms .....	101
4. Leo Weisgerber and the concept of “linguistic image of the world” .....	110

#### **Chapter IV**

##### *Constructivism’s presence in contemporary philosophy*

1. Pragmatic nature of Ludwig Wittgenstein’s late philosophy .....	123
2. The speech acts theory of John L. Austin .....	128

3. Nelson Goodman's irrealism .....	132
4. Language and speech in Martin Heidegger's philosophy .....	135
5. Hans-Georg Gadamer's linguicity .....	140
6. Karl-Otto Apel's transcendental-pragmatic approach .....	144
7. The linguistic determinism and relativism hypothesis.....	148
8. Summary of Part One .....	156

## **PART TWO**

### *Communication Constructivism*

#### **Chapter I**

##### *Man and culture*

2. Culture and Communication .....	161
3. The problem of the objectivity concept.....	171
4. Constructivism and the category of readiness-to-hand .....	181

#### **Chapter II**

##### *Social sciences' approach to the problem of communication*

1. The specificity of theoretical reflection on communication .....	189
2. Communication in constructivist perspective.....	200

#### **Chapter III**

##### *Communication Constructivism perspective*

1. The linguistic construction of reality thesis of and its limitations.....	219
2. Speech as a tool .....	227
3. Communication and the construction of knowledge about the world .....	237
4. Communication and the construction of reality .....	245

<b>Conclusion</b> .....	261
-------------------------	-----

<b>Bibliography</b> .....	263
---------------------------	-----

<b>Summary</b> .....	269
----------------------	-----

<b>Table of Contents</b> .....	275
--------------------------------	-----