

HOMO COMMUNICATIVUS

Filozofia - komunikacja - język - kultura

W numerze:

R.Rorty: *Wittgenstein i zwrot lingwistyczny*
Perspektywy komunikacji międzykulturowej.

Materiały z konferencji

1 (2) / 2007

ISSN 1896-3099

Homo communicativus

Filozofia - komunikacja - język - kultura

Pismo Koła Studentów Komunikacji Społecznej

1(2) / 2007



Instytut Filozofii
Wydział Nauk Społecznych
POZNAŃ 2007

Redaguje zespół

Redaktor naczelny *Emanuel Kulczycki*
Z-ca redaktora naczelnego *Lukasz Wiśniewski*
Sekretarz redakcji *Lukasz Kłós*

Adres redakcji

ul. Szamarzewskiego 89c
60-569 Poznań
e-mail: hc@amu.edu.pl

Wersja elektroniczna

www.hc.amu.edu.pl

Korekta

Lukasz Wiśniewski
Lukasz Kłós

Skład i łamanie

Emanuel Kulczycki

Wydano ze środków finansowych
Rektora UAM, Dziekana WNS oraz Instytutu Filozofii UAM

Druk i oprawa

Zakład Graficzny UAM
ul. H. Wieniawskiego 1
61-712 Poznań

Poznań 2007, ark. wyd. 8, format B-5, nakład 500 egz.

ISSN 1896-3099

SPIS TREŚCI

Wstęp od redakcji	5
-------------------------	---

Część I - Richard Rorty: Wittgenstein i zwrot lingwistyczny

Łukasz Wiśniewski <i>Zwrot lingwistyczny - 40 lat po</i>	9
--	---

Richard Rorty <i>Wittgenstein i zwrot lingwistyczny</i>	13
---	----

Część II - Materiały z konferencji *Perspektywy komunikacji międzykulturowej*

1. Joanna Bednarek <i>Wobec Realnego Innego. Slavoj Žižek i kryzys multikulturalizmu</i>	31
--	----

2. Magdalena Wijas-Podurgiel <i>Edyta Stein. Poszukiwanie prawdy drogą do komunikacji</i>	40
---	----

3. Michał Wendland <i>Relatywizm komunikacyjny a problem międzykulturowego porozumienia</i>	51
---	----

4. Michał Owsiak <i>Wpływ różnic kulturowych na interfejs użytkownika w aplikacjach komputerowych</i>	59
---	----

5. Emanuel Kulczycki <i>Utopia języka doskonałego w europejskim kręgu kulturowym</i>	65
--	----

6. Anna Kaja <i>Negocjacje międzykulturowe</i>	78
--	----

7. Maurycy Zajęcki <i>Motywy komunikacji (międzykulturowej) w literaturze science-fiction</i>	83
---	----

8. Natalia Komar <i>O projektach międzynarodowych języków pomocniczych</i>	94
--	----

9. Juliusz Iwanicki <i>Kultura europejska wobec „świata półksiężyca”. Trudności i perspektywy komunikacji międzykulturowej</i>	98
--	----

10. Małgorzata Praczyk <i>Strasburg - miasto pogranicza. Przestrzeń miejska w perspektywie historycznej jako element kształtujący tożsamość społeczności Strasburga</i>	106
---	-----

11. Izabela Lenartowicz <i>Jeżeli nie edukacja, to co? Pedagogika międzykulturowa jako odpowiedź na rzeczywistość społeczeństwa wielokulturowego</i>	112
--	-----

Drodzy Czytelnicy,

Trzymacie w swoich rękach drugi numer *Homo communicativa*, pisma Koła Naukowego Studentów Filozofii. Zwykle wydawnictwa opatrzone numerem drugim uchodzą za te „trudniejsze”, wymagające większego nakładu pracy i pochłaniającego więcej czasu, niż debiut. Tak było i tym razem. Dokładnie rok temu rozpoczynaliśmy przygotowania do wydania pierwszego numeru. Fakt, iż od tamtego momentu do chwili jego ukazania się, minęło zaledwie kilka tygodni, uznaliśmy za ogromny sukces. Postanowiliśmy natychmiast go zdyskontować, mając świadomość, że łatwiejsze od wydania jednego dobrze zapowiadającego się tytułu jest zapewnienie pismu ciągłości i – co najważniejsze – poczytności. Zależy nam na Waszych uwagach i opiniach, to właśnie Wy jesteście naszymi najuważniejszymi i najbardziej krytycznymi czytelnikami. Stąd propozycja, aby spojrzeć na drugi numer *Homo communicativa* jako na rodzaj cezury, jaką nam wystawicie. Cezury oddzielającej pismo, mające w założeniu jedynie wspierać działalność Koła Naukowego i promować studentów z nim związanych, od pisma o charakterze interdyscyplinarnym, przy tworzeniu którego liczymy na intelektualny wkład i pomoc studentów, doktorantów oraz pracowników naukowych UAM.

Niniejszy numer podzielony został na dwie części. Pierwsza to premierowa publikacja Richarda Rorty’ego, uważanego za najbardziej rozpoznawalnego amerykańskiego filozofa drugiej połowy minionego stulecia. Jego tekst poświęcony różnym interpretacjom filozofii języka Ludwiga Wittgensteina oraz współczesnym kontrowersjom wokół niej, jest niewątpliwie ozdobą „dwójki”. Łukasz Wiśniewski napisał krótkie, zaskakująco krytyczne wprowadzenie, ujawniające w myśleniu Rorty’ego tropy heglowskie. Na część drugą składają się referaty wygłoszone przez uczestników konferencji studencko-doktoranckiej *Perspektywy komunikacji międzykulturowej*, zorganizowanej przez Koło Studentów Komunikacji Społecznej. Konferencja odbyła się 1 grudnia minionego roku, moderowali ją Dominika Łukoszek oraz Emanuel Kulczycki. Zależało nam na wielości głosów w dyskusji, która w ostatnich latach całkowicie zdominowała przestrzeń publicznego dyskursu, a więc i nasze postrzeganie świata oraz komunikowanie. Wszystkim uczestnikom serdecznie dziękujemy, czekamy na kolejne inicjatywy, a Czytelnikom życzymy miłej lektury.

Redakcja

CZEŚĆ I

Richard Rorty
Wittgenstein i zwrot lingwistyczny

Łukasz Wiśniewski

Zwrot lingwistyczny - 40 lat po

Na początek Czytelnikom należą się małe wyjaśnienia. Niniejszy tekst *nie jest* poświęcony drobiazgowej analizie fenomenu filozoficznego, określanego przez wielu mianem „zwrotu lingwistycznego” (ze względu na samą objętość nie może nią być). Nie jest też ani krótkim wprowadzeniem do nurtu neopragmatycznego, reprezentowanego przez Richarda Rorty’ego, ani objaśnieniem głównych wątków przewijających się w prezentowanym w tym numerze eseju: dzisiejszej recepcji Ludwiga Wittgensteina i jego amerykańskim admiratorom. Jest raczej próbą przedstawienia ateoretycznej, oryginalnej i kontrowersyjnej koncepcji języka, czerpiącej zarówno z dokonań tradycji myśli kontynentalnej (wspomniany Wittgenstein, również Hegel, Heidegger), jak i z własnej, amerykańskiej. To właśnie za sprawą pism Rorty’ego nurt zwany „pragmatyzmem” doczekał się swoistej rehabilitacji w katedrach filozofii uniwersytetów amerykańskich i europejskich. Oddźwięk, jaki przyniosło ponowne odczytanie książek W. Jamesa, Ch. Morrisa i J. Deweya w USA, można porównać jedynie z wkładem odświeżonego przez Karla-Ottona Apla Charlesa Peirce’a w rozwój filozofii analitycznej i etyki dyskursu w Europie. Dzieła Rorty’ego, z których najważniejszym pozostaje *Filozofia jako zwierciadło natury* (wyd. amerykańskie 1979), błyskawicznie zdobywały uznanie środowiska filozoficznego, zyskując sobie jednocześnie popularność wśród tzw. „zwykłych” czytelników. Nagle filozofia stała się ponownie *modna*. Rorty przypomniał, że można pisać filozoficzne bestsellery, zjednał sobie szerszą publiczność prostym i jasnym językiem, klarownym wywodem, swobodnym korzystaniem z dorobku literatury, specyficznym humorem i łatwością, z jaką chyba tylko *amerykański* wykładowca może strącać dogmaty filozofii nauki i świadomości z piedestału. Kolejne pisma, najczęściej eseje, ugruntowały pozycję Richarda Rorty’ego jako najciekawszego i najoryginalniejszego myśliciela zza Oceanu, o randze dorównującej jedynie J. Habermasowi, J. Derridzie czy H.-G. Gadamerowi.

Kiedy mówimy o poglądach profesora ze Stanford, mamy najczęściej na myśli jego teksty poświęcone społeczeństwu liberalno-demokratycznemu, któremu Rorty od dawna kibicuje, pisma poświęcone literaturze i jej wpływowi na kształtowanie

się postaw etycznych, idei kultury zachodniej jako nieustannej *konwersacji*, czyli rozmowy prowadzonej na odmienne sposoby przez kolejne pokolenia. Jednak obok tekstów należących do tzw. „głównego nurtu”, Rorty równolegle uznawany był za jednego z czołowych przedstawicieli zwrotu lingwistycznego, jaki dokonał się w filozofii XX wieku, decydując wraz ze zwrotem pragmatycznym i hermeneutycznym¹ o jej nowym obliczu. Właśnie pod redakcją Rorty'ego (o czym wielu dziś zapomina) ukazał się w 1967 roku tom esejów zatytułowany po prostu *The Linguistic turn* (Zwrot lingwistyczny), z zasygnalizowaną już w podtytule myślą, iż chodzi tu przede wszystkim o *nową metodę* wglądu w badaniach filozoficznych. Zbiór otworzyła napisana przez Rorty'ego dwa lata wcześniej obszerna przedmowa, w której autor *Konsekwencji pragmatyzmu* zwrócił się *przeciwko samej filozofii*, rozumianej jako *nauka, zadaniem której jest „rozwiązywać pewne szczegółowe problemy”*². Książka zawiera teksty autorstwa, m. in. Gustava Begmanna, Petera Strawsona czy Normana Malcolma. Reedycja z 1992 roku zawiera również dwa retrospektywne posłowania Rorty'ego, napisane odpowiednio 10³ i 25 lat po pierwszej publikacji zbioru. Zmiana paradygmatu w filozofii, wcześniej jedynie intuicyjnie wyczuwana w pismach Fregego, Russella i oczywiście Wittgensteina, wreszcie uzyskała swą oficjalną nazwę. Próżno jednak czytać *The Linguistic turn* jako manifest „nowej filozofii”, sam *Wstęp* Rorty'ego już wyraźnie dystansuje się od analitycznej metody badania świata i języka, ton rozczarowania pobrzmiwa także w krótkich esejach powstałych z perspektywy lat mijających od przełomu, jakim zdawała się być publikacja. Zawsze życzliwy ideom Rorty'ego Jürgen Habermas podkreśla, iż *The Linguistic turn* był wyraźną „cezurą w historii myślenia analitycznego”⁴, wyrazem rozczarowania filozofią z jej metafizyczno-epistemologicznymi poszukiwaniami i aspiracjami, dlatego też niemiecki filozof traktuje zapędy swego amerykańskiego kolegi jako napędzaną przez pragmatyzm i nominalizm „próbę stworzenia filozofii, która miałaby zmieścić samą filozofię”⁵:

Zebrane w tym tomie teksty miały służyć spełnieniu podwójnego celu: wyciągając konkluzje z jej [filozofii lingwistycznej] triumfalnego rozwoju, miały zarazem zasygnalizować ich koniec⁶.

¹ Rorty'ego uznać można za reprezentanta wszystkich trzech zwrotów. Zob. A. Przyłębski: *Hermeneutyczny zwrot filozofii*, Poznań 2005

² R. Rorty: *Metaphilosophical Difficulties of Linguistic Philosophy*, w: R. Rorty (ed.): *The Linguistic turn. Essays in Philosophical Method*, University of Chicago Press, Chicago and London 1992, s. 23.

³ Z właściwą sobie ironią Rorty zatytułował ten pierwszy *Ten Years After*, odnoszący się do nazwy znanego zespołu rockowego lat 70.

⁴ J. Habermas: *Wahrheit und Rechtfertigung. Zu Richard Rortys pragmatischer Wende*, w: tegoż: *Wahrheit und Rechtfertigung*, Frankfurt a/M. 2004, s. 232.

⁵ Ibidem.

⁶ Ibidem.

Autor kieruje więc Rorty'ego w stronę Hegla. *The Linguistic turn* miałby być rodzajem heglowskiego *przekazu*. Zwrot lingwistyczny, przynajmniej w postaci zaprezentowej w książce, osiągnął swą najwyższą formę, stał się „dojrzały”, więc „dialektycznie” skazany jest na powolny rozkład. Dlatego rozważania R. Rorty'ego ze *Wstępu* Habermas określa mianem *postanalitycznych*⁷, my powiedzielibyśmy po prostu: metafizycznych. Zmiana paradygmatu w filozofii, która już u swego zarania byłaby oznaką kresu możliwości samej filozofii? Brzmi to nieco bluźnierczo, ale właśnie takie myślenie idealnie wpisuje się w całość poglądów Rorty'ego na historię myśli.

Dziwić może zestawienie antyplatońskiego i antymetafizycznego projektu Rorty'ego z autorem *Fenomenologii ducha*, będącym przecież symbolicznym reprezentantem tej samej „dusznej” metafizyki, którą Amerykanin wciąż z taką pasją zwalcza. Ale, paradoksalnie, to właśnie myślenie heglowskie dominuje w filozofii Rorty'ego, choć sam Hegel, *jako taki*, jest nieobecny. Jeśli już, to jest to Hegel ujęty „pragmatycznie”, jednostronnie⁸. Pojawia się, jak na ponowoczesność przystało, gdzieś na marginesach, w luźnych uwagach i wtrąceniach, bardziej jako użyteczna figura retoryczna, niż inspiracja. Jeśli jednak dyskurs Derridy *oddycha* Heideggerem, Deleuze'a i Foucaulta – Nietzschem, to Rorty jawi nam się jako jeden z największych współczesnych kontynuatorów myśli Hegla i niejako zwieńczenie historycystycznego pojmowania dziejów filozofii. Łączy ich głębokie przekonanie, że *żaden* element kultury, w dowolnym momencie jej rozwoju, nie rozgrywa się w przysłowiowej *próżni*, w pustej przestrzeni. W kulturze i historii nie ma miejsca na kantowski „purizm czystego rozumu”, w którym możliwe byłoby analizowanie poszczególnych dziedzin nauki czy metod w oderwaniu od pozostałych. Wszystko, czym dysponujemy, powiada Rorty, wszystko, co człowiek „posiada”, istnieje i może być analizowane dzięki temu, że jest *faktycznie* wcielane w życie, kontynuowane i powtarzane w obrębie danej wspólnoty. Język nie jest w neopragmatycznym ujęciu w żaden sposób uprzywilejowany. Nie jest żadnym „interfejsem”, znajdującym się pomiędzy jego „użytkownikiem” a „światem”, z trudem przyszłoby uznać go jedynie za „narzędzie”. To zbiór szumów i dziwacznych dźwięków, których objaśnianiem zajmuje się akurat w tym momencie historii wiedzy grono tęgich głów, a którym to za kilka, kilkanaście czy kilkaset lat nikt spośród badających kulturę nie będzie zainteresowany. „Język to po prostu coś, czego ludzie używają”⁹. Radykalne tezy Rorty'ego o filozofii idą jeszcze dalej: filozofia lingwistyczna to *tylko* metoda, i to jedna z wielu, podporządkowana aktualnemu centrum filozoficznych problemów – objaśnianiem i (za M. Dummettem) analizowaniem znaczeń. Być może jednak, pyta autor, filozofia *nigdy* nie zajmowała się czymś innym? Być może filozofia języka i sam „język” (choć sam Rorty uważa, że coś takiego po prostu nie istnieje) zastąpiły

⁷ Ibidem.

⁸ M. Kwiek: *Rorty's Elective Affinities*, Poznań 1996, s. 159.

⁹ R. Rorty: *Metaphilosophical Difficulties...*, op. cit., s. 368.

w historii filozofii relacje między człowiekiem, światem a „pojęciem”. Jeśli tak, to może „pojęcia” nigdy nie znajdowały się w centrum zainteresowania filozofii?¹⁰

Żywię głębokie przekonanie, że porzucenie przez bliskiego mi filozofa dogmatów epistemologii i „ostateczne” rozstanie z metafizyką, nie będzie pochopnym wylaniem dziecka wraz z kąpielą. W imię nominalizmu i „autentycznych” wyzwań (a może w imię autoironicznej kreacji i chęci podroczenia się z Czytelnikami), przed jakimi stoją dzisiejsze wspólnoty – nierówności społeczne, nędza, głód, fanatyzm religijny, terror – pragnie Rorty porzucić to, co od dawna stanowiło fundament zachodniej społeczności: intersubiektywnie podzielany język, sferę symboliczną, w której realizujemy siebie, zaspokajając swe *przygodne* pragnienia i potrzeby. Jednym gestem przecina więzy kultury i symbolicznej komunikacji, pozwalając także jego ukochanym liberałom na stanowienie siebie i zgłoszenie roszczenia do ważności swego pragmatycznego stanowiska. Obawiam się, że czytając dziś Rorty’ego i zasadniczo zgadzając się z nim w wielu kwestiach, musimy, aby nie popaść w sprzeczność, zawsze dodawać spójnik „ale...”. Łatwo zarzucić można nadzieję na odnalezienie czy stworzenie „prawdy”, nie mówiąc już o przyznaniu jej uniwersalnego obowiązywania. Można twierdzić, że to nie świat mówi, lecz jakieś transcendentale *my*¹¹, posługujące się po prostu dźwiękami, jakimi dysponujemy. Można odrzucić w kąć „nudne” książki (np. Kanta), zajmując się tylko tymi „ciekawymi” (np. Wittgensteinem). Można z łatwością rozstać się z wizją filozofii i języka jako zbędnych narzędzi czy „aktywności” człowieka, przyznać im jedynie funkcje praktyczne. Tylko czy wtedy kultura będzie jeszcze c i e k a w a ?

Oby coraz radykalniejsze poglądy Rorty’ego na najważniejsze w kontekście naszego pisma sfery kultury nikogo nie zniechęciły do zapoznania się z jego najważniejszymi i najbardziej przełomowymi tekstami, o eseju *Wittgenstein i zwrot lingwistyczny* nie wspominając. Kończąc, chciałbym serdecznie podziękować samemu profesorowi Rorty’emu za ciepłą i miłą korespondencję z redakcją *Homo communicativusa* oraz udostępnienie nam całkiem nowego, niepublikowanego jeszcze w USA tekstu. Chciałbym wreszcie podziękować Dominice Łukoszek, dzięki której przekładanie zamieszczonego poniżej artykułu stało się przygodą.

¹⁰ Ibidem, s. 362.

¹¹ R. Rorty: *The Contingency of Language*, w: tegoż: *Contingency, irony, and solidarity*, Cambridge University Press 1989, s. 6.

Richard Rorty

Wittgenstein i zwrot lingwistyczny

Istnieją głębokie różnice w opiniach między współczesnymi filozofami, dotyczące zarówno tego, czy warto czytać Wittgensteina, jak i tego, czego można się od niego nauczyć. Opinie te są również niezgodne co do tego czy i w jakim sensie problemy filozoficzne są problemami języka. W tym eseju zamierzam opisać trzy ujęcia Wittgensteina, związane z trzema sposobami myślenia o tzw. „zwrocie lingwistycznym w filozofii”. Takie podejście pomoże mi obronić dwa twierdzenia, za którymi opowiadałem się w przeszłości. Po pierwsze, nie ma żadnego interesującego sposobu, w jaki problemy filozoficzne jawią się jako problemy języka. Po drugie, zwrot lingwistyczny i tak był pożyteczny, ponieważ odwrócił uwagę filozofów od zagadnienia doświadczenia, w kierunku zachowania językowego. Zmiana ta pomogła przełamać dominację empirycyzmu oraz, szerzej, reprezentacjonalizmu.

Współcześni filozofowie, nazywający siebie „naturalistami”, dostrzegają zwykle niewielką wartość dzieła Wittgensteina. Dla nich głównym zagadnieniem filozofii jest to, co Phillip Pettit nazywa, w języku Sellarsa, zderzeniem pomiędzy „przedstawieniem” [*manifest image*] i „ogłędem naukowym” [*scientific image*]. Przedstawienie zawiera to, co Pettit nazywa „ideami, które przychodzą wraz z naszymi spontanicznymi, codziennymi praktykami, takimi jak idee, które zwykle łączymy z wolnością i świadomością, przyczynowością i prawem, wartością i obowiązkiem”. Ogląd naukowy, jak mówi, „stawia nam wyzwanie, żeby poszukiwać, gdzie w tym świecie może być miejsce dla zjawisk, które pozostają w przedstawieniu tak żywe jak nigdy: świadomość, wolność, odpowiedzialność, dobro, cnota, itp.”¹.

Nic w pismach Wittgensteina nie jest pomocne w tym, co Pettit nazywa problemami „miejsca” tych zjawisk w świecie cząstek fizycznych. Ponieważ te tzw. „problemy położenia” [*location problems*] są starymi, dobrymi problemami metafizycznymi – problemami tego, w jaki sposób to, co naprawdę rzeczywiste,

¹ Phillip Pettit: *Existentialism, quietism, and the role of philosophy*, w: Brian Leiter (wyd.): *The future for philosophy*, Oxford, 2004, s. 308.

łączy się z tym, co jedynie pozornie rzeczywiste. Ci, którzy tak jak ja, zostali przekonani przez Wittgensteina, że filozofia powinna unieważniać takie problemy, niż rozwiązywać je, odnoszą się do naturalistów jako do reakcjonistów. Odwracają się od zdobywcy, które Wittgenstein pomógł nam osiągnąć.

Naturaliści zwykle powątpiewają, by to, co Gustav Bergmann ochrzcił mianem „zwrotu lingwistycznego”, było dobrym pomysłem. Bergmann stwierdził, że zwrot ten był rezultatem odkrycia, iż „relacja pomiędzy językiem i filozofią jest bliższa, jak i istotnie różna od relacji pomiędzy językiem i jakąkolwiek inną dyscypliną”². W przeciwieństwie do większości naturalistów, wielu wielbicieli Wittgensteina wciąż w to wierzy. Jak napisał Timothy Williamson: „panuje wzrastające i powszechne przekonanie, że zwrot lingwistyczny należy do przeszłości”³.

Williamson zwraca uwagę, że z punktu widzenia wielbicieli Wittgensteina „wielki powrót <<realistycznego w duchu>> metafizycznego teoretyzowania” będzie wyglądał jak „przejaw powrotu to metafizyki prekantowskiej”⁴. W rzeczy samej. Williamson chce wyzwolić się zarówno od sposobu myślenia Kanta, jak i Wittgensteina. Podczas gdy Kant chciał, aby filozofowie studiowali raczej myśl niż rzeczywistość, Wittgenstein chciał, aby studiowali język. Jednak „jak się wydaje, nie można rozważać myśli lub mówić na temat rzeczywistości bez odniesienia się do rzeczywistości samej w sobie (...) To, co jest, determinuje to, co ma znaczyć dla nas”⁵, stwierdza Williamson.

Dyskusja na temat zagadnień, które oddzielają naturalistów w rodzaju Pettita i Williamsona od wielbicieli Wittgensteina, jest komplikowana przez brak zgody co do doniosłości dzieła Wittgensteina. Niektórzy zwolennicy Wittgensteina biorą na serio jego sugestię, iż to, co robią filozofowie to „sprowadzenie słów z ich zastosowań metafizycznych z powrotem do użytku codziennego” (*Dociekania filozoficzne*, 116) i jego twierdzenie, że „filozofia stawia nam jedynie coś przed oczami, niczego nie wyjaśniając i nie wysnuwając żadnych wniosków”⁶ (*DF*, 126). Powołują się na ostatnie ustępy *Traktatu* oraz na paragrafy 89-133 *Dociekań filozoficznych* jako dowód na to, że nie można myśleć o Wittgensteinie jako o kimś oferującym jakiegokolwiek tezy lub teorie o języku albo o czymkolwiek innym. Według nich był on wyłącznie terapeutą.

Nazwijmy ludzi, których właśnie opisałem, „wittgensteinowskimi terapeutami”. Ich rozumienie doniosłości Wittgensteina różni się od rozumienia filozofów, którzy,

² Gustav Bergmann: *Logical positivism, language, and the reconstruction of metaphysics*, przedruk w: Richard Rorty (red.): *The Linguistic turn: essays in philosophical method*, University of Chicago Press 1967; (II wyd. 1992), s. 64-65.

³ Timothy Williamson: *Past the linguistic turn*, w: *Leiter*, op.cit., s. 106.

⁴ *Ibidem*, s. 111.

⁵ *Ibidem*.

⁶ Wszystkie cytaty z Ludwiga Wittgensteina za następującymi wydaniem: *Tractatus logico-philosophicus*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa 2004; *Dociekania filozoficzne*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa 2004.

tak jak ja, znajdują w jego pismach wsparcie dla pragmatycznych ujęć prawdy i wiedzy. Nazwijmy tych ludzi „pragmatycznymi wittgensteinowcami”. Zwykli oni odsuwać na bok tylko te fragmenty, które terapeuci uważają za najważniejsze – jego *dicta* na temat źródeł problemów filozoficznych i potrzeby wyrzeczenia się filozoficznego teoretyzowania. Pragmatyczni wittgensteinowcy uważają, że doniosłość dorobku ich bohatera polega na zastąpieniu złej teorii na temat relacji między językiem a nie-językiem, jak ta zaproponowana w *Traktacie*, teorią lepszą, taką jak ta zaproponowana w *Dociekaniach filozoficznych*.

Pragmatyczni wittgensteinowcy twierdzą, że ani problemy położenia u naturalistów, ani „analityczna metafizyka” nie zainteresują Was, dopóki będziecie utrzymywać dwa fałszywe przeświadczenia. Po pierwsze, że język jest przekazywaczem wiedzy tylko dlatego, iż w kilku szczególnych punktach jest związany z nie-językiem. Po drugie, że obraz naukowy, wmawiając Wam, co jest naprawdę rzeczywiste, mówi zarazem, które nie-językowe punkty styeczne są dostępne. Ale *Dociekania filozoficzne* pomogły nam dostrzec to, że idea punktów styecznych może być po prostu porzucona. Zgodnie z pragmatycznym odczytaniem tej książki, Wittgenstein namawia nas do zaprzestania czynienia tego, co John McDowell nazywa „zewnątrznym punktem widzenia” języka – punktem widzenia umożliwiającym „ujmowanie języka z boku”. Jeżeli spojrzelibyśmy na to [język] pod tym kątem, moglibyśmy dostrzec miejsca, gdzie łączy się on ze światem.

Wittgensteinowscy terapeuci zgadzają się z McDowellem, że nie można próbować „spoglądania z boku” [na język], ale nie chcą zastąpić go alternatywnym ujęciem. Twierdzą, że Wittgenstein chce, aby filozofowie zaangażowali się w działalność zwaną „objaśnianiem”, która różni się znacznie od przedkładania tez i wspierania ich teoriami. Objasniać nie oznacza zastępować jednego poglądu o języku innym poglądem, ale zdawać sobie sprawę, że jakiegokolwiek ujęcie relacji między językiem a nie-językiem okaże się nonsensowne, i że filozofom, którzy przedstawiają takie poglądy nie udało się przypisać znaczenia słowom, których używają. Zgodnie z odczytaniem terapeutów, Wittgenstein nie mówił nam niczego substancjalnego. Raczej prowadził walkę z tym, co nazywał „opętaniem naszego umysłu przez środki naszego języka” (*DF*, 109). Terapeuci akceptują jego twierdzenie, iż „problemy, które rodzi błędna interpretacja naszych form językowych, mają charakter *głębi* (...) [są] zakorzenione w nas tak głęboko, jak formy naszego języka; a ich znaczenie jest tak wielkie, jak doniosłość naszego języka” (*DF*, 111).

Ludzie, którzy wybierają tę ścieżkę, czasami nazywają siebie „obytnymi czytelnikami” [*resolute readers*] dzieł Wittgensteina. Thomas Ricketts użył tego określenia w stosunku do siebie, podobnie Warren Goldfarb, Cora Diamond, James Conant i wielu innych. Czytelnicy tego rodzaju akceptują przekonanie, które Bergmann określił jako racjonalny fundament językowego zwrotu w filozofii. Uważają oni, że porzucenie tego przekonania doprowadzi do odrzucenia najważniejszego

wkładu Wittgensteina do filozofii. Z drugiej strony, pragmatyczni wittgensteinowcy są dokładnie określani przez Edwarda Minara jako traktujący „sposrządzenia Wittgensteina na temat filozofii, rozumianej jako wyraz bardzo szczególnego i idiosynkratycznego ujęcia jej natury, to stanowisko mniej lub bardziej możliwe do oddzielenia od jego podejścia do określonych filozoficznych problemów”⁷.

Pragmatyczni wittgensteinowcy skłaniają się w swoich metafizycznych poglądach ku byciu historycystami. Sądzą, iż problemy pre-kantowskiej metafizyki, te problemy, które ożywili naturaliści, są pozostałościami po pewnym szczególnym momencie w intelektualnej historii Zachodu. Te problemy biorą swój początek nie ze zderzenia pomiędzy zdrowym rozsądkiem i nauką, a raczej ze zderzenia pomiędzy poglądem immaterialistów, że chrześcijańska teologia jest spadkobierczynią Platona i Arystotelesa, a mechanistycznym i materialistycznym obrazem świata naszkicowanym przez Galileusza i Newtona. To zderzenie nastąpiło pomiędzy metafizycznymi poglądami [*metaphysical outlooks*], a nie pomiędzy metafizyką a premetafizycznym rozumieniem rzeczy.

Wynikiem tego zderzenia był zarówno kartezjański pogląd, że idee to pozory na „scenie wewnętrznego teatru”, jak i uwaga Locke’a o słowach jako o znakach takich idei. Mówiąc bardziej ogólnie, wynikiem był obraz wiedzy jako próby uzyskania dokładnej umysłowej reprezentacji rzeczywistości poza-umysłowej. Poglądy reprezentacjonalistów na temat relacji pomiędzy językiem a nie-językiem wyłoniły się z próby podzielenia języka na stwierdzenia reprezentujące obiekty rzeczywiste i te, które tego nie czynią. Z tego historycystycznego punktu widzenia doniosłość Wittgensteina polega na tym, że pomógł nam wyrwać się z kartezjańsko-locke’owskiego sposobu myślenia [*mindset*]. Pomógł nam przewyciężyć pokusę pytania o to, „które fragmenty naszego języka łączą się z rzeczywistością, a które nie?”. Zgodnie z pragmatycznym odczytaniem jego osiągnięcia, nie wykazał, że metafizyka jest nonsensem. Wykazał, że jest ona po prostu stratą czasu.

*

Opisuję tu trójstronną debatę. W jednym narożniku znajdują się naturaliści, którzy chcą wyjść poza zwrot lingwistyczny. W drugim znajdują się pragmatyczni wittgensteinowcy, którzy uważają, że zastąpienie kantowskiego mówienia o doświadczeniu, myśli i świadomości wittgensteinowskim mówieniem o użyciach wyrażen językowych, pomaga nam zastąpić gorsze teorie filozoficzne lepszymi. W trzecim znajdują się wittgensteinowscy terapeuci, dla których znaczenie zwrotu lingwistycznego polega na udzieleniu nam pomocy w uświadomieniu sobie, że filozofom nie udało się nadać znaczenia słowom, które wypowiadają. Ci

⁷ Edward H. Minar: *Feeling At home with language*, Synthese 103 (1995), s. 413.

z pierwszego narożnika w ogóle nie czytają Wittgensteina, a tamci z pozostałych dwóch czytają go w bardzo odmienny sposób. Chciałbym teraz dokładniej opisać różnice pomiędzy tymi dwoma odczytaniem.

Te dwa obozy nie są zgodne co do relacji między wczesnym a późnym Wittgensteinem. Terapeuci biorą ostatnie strony *Traktatu* naprawdę bardzo poważnie. Starają się jak mogą, by powiązać je z metafizycznymi fragmentami *Dociekań filozoficznych*. Znajdujący się na przeciwnym biegunie pragmatyki milcząco lekceważą ostatnie tezy *Traktatu* jako „niestrawione” pozostałości po Schopenhauerze. Uważają oni paragrafy 89-133 *Dociekań* za niefortunne „resztki” po wczesnym, pozytywistycznym okresie Wittgensteina – okresu, w którym uważał on, że „ogół zdań prawdziwych stanowi całość przyrodoznawstwa” (4.11). Dla nich nie ma już większego pożytku z twierdzenia, że „rezultaty filozofii to odkrywanie jednego czy drugiego czystego nonsensu”⁸ (DF 129), niż dla twierdzenia wcześniejszego, mówiącego iż „tezy i pytania, jakie formułowano w kwestiach filozoficznych, są w większości nie fałszywe, lecz niedorzeczne” (4.003).

Pragmatyczni czytelnicy Wittgensteina nie są zbyt zainteresowani jego autowizerunkiem – jego przekonaniem, że robi coś radykalnie różnego od tego, co robią inni filozofowie. Pod tym względem przypominają pragmatycznych czytelników Heideggera, którzy odrzucają na bok rozróżnienie, na które nalegał sam Heidegger – pomiędzy zwykłym filozofowaniem, które uprawiali rywale i krytycy Heideggera, a rzadszą i ważniejszą czynnością zwaną „Myśleniem”, w którą on sam był zaangażowany. Pragmatyczni wittgensteinowcy nie postrzegają go jako wzoru do naśladowania ani moralnego, ani metodologicznego. Uważają jednak, że sformułował zestaw mocnych i oryginalnych sądów krytycznych na temat ujęć kartezjańsko – locke’owskich.

Według nich wkład Wittgensteina do filozofii składa się zasadniczo z krytyki definicji ostensywnych, argumentu o języku prywatnym i argumentu o kierowaniu się regułą. Tak więc *Traktat* uznają oni za falstart. Jedynym, co ich zdaniem zasługuje na ocalenie z tej książki, jest zawarte w niej ujęcie przedmiotów, tak jak w interpretacji Ishiguro i McGuinnessa. To, co Anscombe nazwała „idealizmem językowym” – pogląd, że istota przedmiotu jest determinowana przez sposoby, w jakie o nim mówimy – dobrze współgra z anty-locke’owskim, niereprezentacjonalistycznym ujęciem wiedzy. Zgadza się to z tezą Davidsona, iż większość naszych przekonań na temat przedmiotu musi być prawdziwa, jak i z argumentem McDowella, mówiącym o tym, że „ponieważ świat jest wszystkim, co jest faktem... nie istnieje przepaść między myślą jako taką, a światem”⁹.

Pragmatyczni zwolennicy Wittgensteina sądzą, że jego naprawdę ważnym wkładem było sformułowanie argumentów, które zapowiadały, uzupełniały

⁸ W polskim przekładzie nie udało się odnaleźć tego fragmentu – przyp. tłum.

⁹ John McDowell: *Mind and Word*, Harvard, 1994, s. 27. Williamson cytuje ten fragment jako kontrargument w swojej dyskusji z McDowellem, w: *Past the linguistic turn*, op.cit., s. 109-110.

i wzmocniały krytykę rozróżnienia na „język” i „fakt” Quine’a i Davidsona oraz Sellarsa i Brandoma krytykę idei wiedzy zdobywanej poprzez doświadczenie. Według nich, porównywanie i przeciwstawianie tekstów wymienionych filozofów *Dociekaniom filozoficznym* pomaga nam wydobyć to, co jedynie idiosynkratyczne w pismach Wittgensteina. Pragmatyczni wittgensteinowcy nie chcą odtwarzać właściwego Wittgensteinowi sposobu myślenia, ale raczej ponownie potwierdzić jego najbardziej trafne argumenty na bardziej efektywne sposoby.

Naturaliści czasem odnoszą się do filozofów, którzy mają wątpliwości co do ich [naturalistów] powrotu do metafizyki, jako do „zachowawczych zwolenników Wittgensteina”. Jednak określenie to jest bardziej stosowne dla wittgensteinowskich terapeutów, takich jak Conant i Diamond, niż dla pragmatycznych zwolenników Wittgensteina. Terapeuci traktują „filozofię” jako nazwę choroby, która może być uleczona poprzez rozpoznanie, że ktoś wypowiada nonsensy. Jednak pragmatyści nie są zainteresowani pozbyciem się problemów filozoficznych jako takich. Mają wątpliwości co do twierdzenia, że problemy filozoficzne składają się z problemów przyrodniczych. Skupiają się na pewnych, szczególnych problemach – tych, które zyskały ważność w XVII wieku.

Te problemy znikają, gdy tylko reprezentacjonalistyczne podejście do myśli i języka zastąpione zostaje podejściem „społecznej praktyki”. Pragmatystom jest obojętne czy ktoś uważa, że stare problemy są tym samym rozwiązane albo zostały rozwiązane teraz. Ponieważ, zgodnie z pragmatycznym punktem widzenia, kartezjańskie i locke’owskie idee były nie mniej jasne i spójne niż teorie, które je zastąpiły, tak jak pojęcie „położenia naturalnego” i „flogistonu” były nie mniej spójne, niż pojęcia grawitacji i ruchu molekularnego. Jednakże starsze idee nie uległy rozwinięciu, podobnie jak ich odpowiedniki w naukach przyrodniczych. Spowodowały więcej problemów, niż były tego warte.

Z pragmatycznego punktu widzenia, pozytywiści, którzy zainicjowali zwrot lingwistyczny w filozofii, mylili się, sądząc, że istnieje wielka różnica pomiędzy postępowaniem w naukach empirycznych a postępowaniem w filozofii. Rozważmy przejście od Arystotelesowskiego hylemorfizmu do mechanizmu materialistycznego. Hylemorfizm nie był ani nonsensowny, ani niespójny, ani niejasny. Również problemy dyskutowane przez Arystotelików nie były pseudo-problemami. Ale problemy te zostały zapomniane, gdy tylko korzyści podejścia teoretycznego, zaproponowanego przez Galileusza i Newtona, stały się oczywiste. To, co stało się z nauką, stało się z filozofią. Kartezjański dualizm, epistemologiczny fundacjonalizm i dystynkcja na „fakty” i „wartości” nie są ani ucieleśnieniem błędów kategorialnych, ani rezultatami konceptualnej niejasności. Zawierały pomysły, które odgrywały ważną rolę w intelektualnym postępie. Teraz jednak nadszedł czas, by zastąpić je lepszymi pomysłami.

Pragmatyczni wittgensteinowcy uważają, że zwrot lingwistyczny był niepotrzebnym „nadłożeniem drogi”. Mając na względzie zalecenie Davidsona, że

powinniśmy przestać dokonywać rozróżnienia pomiędzy znajomością języka, a naszą ogólną wiedzą jak poruszać się w świecie, nie widzą sensu w wyróżnianiu czegoś zwanego „językiem”, co byłoby źródłem filozoficznych problemów. Ich zdaniem, zarówno naukowcy, jak i filozofowie, pomagają nam lepiej obchodzić się ze światem. Nie stosują metod rozróżniania. Jediną różnicą między nimi jest to, że nową teorię nazywamy „nauką”, jeśli ułatwia przewidywanie, a „filozoficzną” – taką, która tego nie robi.

Ale pragmatyczni wittgensteinowcy zgadzają się z terapeutami co do istnienia pewnych ważnych ogniw między wczesnym a późnym Wittgensteinem. Jak ujmuje to Jose Medina, „Istotnym punktem w ciągłości filozofii Wittgensteina jest próba wyartykułowania deflacyjnego ujęcia konieczności, która zerwałaby z metafizycznym ujęciem konieczności przedstawionym jako fakt.” Sądzą jednak, że jego późniejsze społeczno-praktyczne ujęcie konieczności pozwala porzucić pogląd o „uzyskaniu całkowitej jasności”. Odkąd zaczął traktować „trudność logicznego <<wynikania>>” jako zinternalizowaną presję swych kolegów – presję polegającą na używaniu słów na określone sposoby w określonych okolicznościach – byłoby lepiej dla Wittgensteina, gdyby skrytykował ten rodzaj filozofii, którego nie lubił, raczej na gruncie bezużyteczności niż „nonsensu”.

W *Traktacie* koncepcja ścisłych warunków sensownego użycia wyrażenia – warunków, których jasny obraz możemy uzyskać – użyczyła warunki prawdziwości od utożsamienia całości prawdziwych sądów z tymi używanymi do stwierdzenia faktów, tymi, które stanowią całość nauk przyrodniczych (*Traktat*, 4.11). Ale jak tylko porzucimy restrykcje co do wyrażen, które mogą mieć wartość prawdziwościową [*truth-value*], jak tylko spełniony jest warunek, że sądy moralne mogą być prawdziwe w dokładnie ten sam sposób, co empiryczne przewidywania – trudno jest dostrzec, w jaki sposób ostre rozróżnienie pomiędzy nauką a filozofią lub pomiędzy dyskursem filozoficznym a innymi rodzajami dyskursu, może się utrzymać.

W późnym dziele Wittgensteina nie ma próby odniesienia się do tego, co Popper nazwał „problemem demarkacyjnym” – odkrywania granicy między „dobrą” nauką a „złą” metafizyką. Nie próbuje on też uzasadniać zwrotu językowego. Próbuje po prostu przeciwstawić „codzienne użycie” wyrażen ich użyciu „metafizycznemu” (*DF*, 116). To pierwsze jest, jak nam się powiada, użyciem jasnym, to drugie – niejasnym. Wittgenstein pisze, jakby dla jego czytelników było oczywiste, że myśliciele tacy jak Kartezjusz, Locke, Hegel i Heidegger byli ofiarami „opętania naszego umysłu przez środki naszego języka” (*DF*, 109), a nie oryginalnymi myślicielami, którzy używając słów na nowe sposoby wyznaczyli nowe ścieżki badań. Nie interesuje go ani postawienie się na miejscu wielkich nieżyjących filozofów, ani traktowanie ich jako żywo reagujących na intelektualne i socjopolityczne wyzwania szczególnych czasów i miejsc.

W grze językowej *Traktatu* pojęciem przeciwstawnym, zarówno wobec „metafizyki”, jak i „nonsensu”, był „język stwierdzający stan rzeczy i odwzorowujący rzeczywistość”. Później rolę tę przejęło „codzienne użycie słów”. Ale w późniejszych książkach mówi nam się o wiele mniej o codzienności, niż mówi się o faktach w *Traktacie*. Codziennosc jest opisywana wyłącznie negatywnie. Jest to po prostu to, z czym filozofowie tracą kontakt. „Filozofia”, w metafizycznych paragrafach *Dociekań*, oznacza coś w rodzaju „dyskusji o problemach stworzonych przez błędne użycie języka”. Ale pogląd na „błędne użycie języka”, jak ten o „nonsensie”, uderza pragmatycznych czytelników Wittgensteina jako wyjaśnienie niejasnego przez bardziej niejasne.

*

Tyle na razie, jeśli chodzi o poglądy pragmatycznych wittgensteinowców. Chciałbym teraz przedstawić nieco pełniejsze ujęcie poglądów terapeutów; „stanowczych czytelników” – jak sami siebie opisują. Najoryginalniejszym i najbardziej prowokującym twierdzeniem, które ci czytelnicy wypowiadają, jest to, iż Wittgenstein nigdy nie zaakceptował doktryny logicznych pozytywistów o tym, że problemy filozoficzne powstają z niezrozumienia tego, co nazywają „logiczną składnią języka”. Nigdy nie wierzył, że istnieje taka składnia. Jego wersja zwrotu lingwistycznego była równie idiosynkratyczna, co jego aforystyczny styl. Nie powinien więc być wkładany do tej samej szufladki, co Schlick, Carnap, Russell i Ayer.

James Conant obstaje przy tym ujęciu, dokonując rozróżnienia pomiędzy „substancjalną koncepcją nonsensu” Fregego i Carnapa, a własną, „prostą” koncepcją Wittgensteina. Carnap wyjaśnił różnicę między „ene due rike fake”¹⁰ a „nicość nicuje” [*Das Nicht nichtet*] Heideggera jako różnicę pomiędzy wypowiedzią złożoną ze znaków, w których nie można dostrzec żadnego sensu, a wypowiedzią złożoną z znaków nacechowanych sensem, ułożonych w sposób, który narusza reguły syntaktyczne. Conant argumentuje - bardzo przekonująco - że Wittgenstein, kiedy pisał *Traktat*, nie wierzył w istnienie czegoś takiego jak „reguły syntaktyczne”. Zatem jedynym rodzajem nonsensu, jaki mógł zaaprobować, był „czysty nonsens”, w rodzaju „ene due rike fake”. Conant pisze:

Zamierzeniem objaśnień z *Traktatu* jest ukazanie, że te zdania, które najwyraźniej wyrażają substancjalnie nonsensowne myśli, właściwie nie wyrażają żadnych myśli (...) „Sądy”, z którymi występujemy, kiedy próbujemy sformułować te problemy, muszą być uznane za *Unsinn*. Jedynym „wglądem”, jaki wnoszą objaśnienia z *Traktatu* jest na jego końcu ten o samym czytelniku: że jest on skłonny do takich złudzeń myślowych (...) Złudzeniem, które *Traktat* chce rozwiązać ponad wszystko, jest to, że możemy szturmować granice języka¹¹.

¹⁰ W oryginale: „iggle piggle higgie”.

¹¹ James Conant: *Elucidation and nonsense In Frege and Early Wittgenstein*, w: Alice Cray, Rupert Read (wyd.): *The New Wittgenstein*, Routledge 2000, s. 197.

Edward Witherspoon zgadza się z Conantem i przywołuje fragment z wykładów Wittgensteina w Cambridge z lat 30. W nich Wittgenstein wyraźnie krytykuje próby Carnapa rozróżnienia między dwoma rodzajami nonsensu. Wyjaśnia ten fragment, odnotowując, że zwolennicy Carnapa „chcą powiedzieć, że istnieją pewne określone reguły lub warunki, do których zdania te nie przystosowują się i że dlatego właśnie są nonsensem”. Ale aby to zrobić „muszą poddać wypowiedź quasi-analizie, w celu wykazania, że składa się ona z sensownych pojęć złożonych w ściśle określoną, quasi-logiczną formę”¹². Dla odmiany, Witherspoon pisze:

(...) gdy Wittgenstein natyka się na wypowiedź, która nie ma jasno dostrzegalnego miejsca w grze językowej, nie zakłada, że może dokonać logicznego rozbioru tej wypowiedzi; raczej zaprasza rozmówczynię do wyjaśnienia, w jaki sposób używa ona swych słów, zaprasza do połączenia ich z innymi elementami gry językowej w taki sposób, aby ukazać ich bezsens (...). Kiedy Wittgenstein krytykuje wypowiedź jako bezsensowną, jego zamiarem jest nie ujawnienie wady w samych słowach, ale zamęt w relacji mówczynie do jej słów – zamęt, który przejawia się w niepowodzeniu mówczynie w określeniu ich sensu. (*The New Wittgenstein*, s. 345.)

Po lekturze Conanta, Witherspoona, Diamonda i innych współautorów *The New Wittgenstein* jestem przekonany, że Wittgenstein faktycznie używał terminu *Unsinn* w sposób odmienny od Fregego i Carnapa. Przekonali mnie również, iż Wittgenstein zaprojektował *Traktat* na kształt węża zjadającego swój własny ogon. Uznanie, że zdania tej książki podlegają kategorii *Unsinn*, zależy od – jak ujmuje to Conant – „rodzaju doświadczenia, któremu podlega właściwie czytelnik”, osiągnięcie to jest „znakiem, że czytelnik zrozumiał autora dzieła”¹³. Wittgenstein, kontynuuje Conant, „nie wzywa czytelnika do zrozumienia swoich zdań, ale raczej do zrozumienia *jego*, mianowicie autora i rodzaju działalności w jaką jest zaangażowany – objaśniania... Gdy objaśnianie spełniło swój cel, iluzja sensu jest rozsadzana od środka”¹⁴.

Chociaż jestem jednak skłonny do zaakceptowania tego jako wiernego oddania intencji Wittgensteina i wdzięczny jestem jego stanowczym czytelnikom za dostarczenie go, to nie interesuje mnie podejmowanie projektu, jaki opisuje Conant. Moja reakcja na podjętą przez Wittgensteina próbę rozsądzenia iluzji sensu od środka jest taka sama jak na próbę ucieczki Kierkegaarda od tego, co estetyczne do tego, co etyczne, a potem od tego, co etyczne, do świadomości Grzechu: *C'est magnifique, mais ce n'est pas la guerre*¹⁵. Admiratorzy Dewey'a, tacy jak ja,

¹² Edward Witherspoon: *Conception of Nonsense In Carnap and Wittgenstein*, w: *The New Wittgenstein*, op.cit., s. 345.

¹³ J. Conant: op.cit., s. 197.

¹⁴ Ibidem, s. 198.

¹⁵ (Franc.) *To wspaniale, ale to nie jest wojna*. Etym. - krytyczny komentarz do straceniwej szarzy brytyjskiej Lekkiej Brygady (opiewanej później przez Tennysona) na pozycje rosyjskie pod Bałakławą w czasie wojny krymskiej, wygłoszony w polu 25 X 1854 przez marszałka francuskiego Pierre Bosqueta (1810-61).

uważają, że istotą czytania książek filozoficznych nie jest samoprzekształcanie siebie [*self-transformation*], a raczej zmiana kulturowa. Nie chodzi o znalezienie sposobu na zmianę własnego stanu wewnętrznego, ale raczej o znalezienie lepszych sposobów na uporanie się z przeszłością w celu stworzenia lepszej przyszłości ludzkiej.

Pomimo ich sporów z Deweyem, pozytywiści podzielali jego pogląd dotyczący filozofii jako formy polityki kulturowej. Carnap i Ayer uważali, że będą w stanie uczynić społeczeństwo bardziej racjonalnym poprzez sformułowanie reguł rządzących naszym użyciem języka. Uwierzyli, że sami posiadają uprzywilejowane ujęcie tych reguł, dzięki ich znajomości logiki symbolicznej. Przez dokładne i jasne wyjaśnienie tych reguł mieli nadzieję na nawrócenie niezdyscyplinowanych myślicieli na właściwą drogę. Ich rozumienie „logicznej składni języka” umożliwiłoby im wyznaczenie jasnej granicy pomiędzy tym, co poznawczo sensowne, a tym, co poznawczo bezsensowne. Ale gdy tylko porzucimy pogląd, że taka składnia istnieje, trudno jest dostrzec, czemu mielibyśmy przyjąć zwrot lingwistyczny. Odwracając się od tego poglądu, Wittgenstein mógł uczynić niemożliwym obronę twierdzenia Bergmanna, iż „relacja między językiem a filozofią jest zarówno bliższa, jak i istotnie różna od relacji pomiędzy językiem a jakąkolwiek inną dyscypliną”.

Nikt teraz już nie uważa, by kulturalno-polityczne¹⁶ inicjatywy pozytywistów były owocne. Gdyby Carnap z mniejszą chęcią próbował dopuszczać do głosu logikę symboliczną i był odrobinę bardziej cierpliwy, mógłby łatwo połączyć „nicosć nicuje” z „innymi elementami gry językowej w sposób uwidaczniający jego bezsens” (by użyć sformułowania Witherspoona). Gra językowa, o której mowa, jest tą, którą Heidegger celowo i świadomie stworzył. Jest zupełnie nieprawdopodobnym sądzić, że Heidegger mógł być prowadzony, poprzez proces wyjaśniania, do odnalezienia siebie jako „zagubionego w relacji do jego własnych słów”. Tak jak Kartezjusz, Locke, Kant, Newton i Einstein nadawał techniczny sens znajomym terminom, wynajdował neologizmy, mając nadzieję na rozszerzenie naszego repertuaru językowego na takie sposoby, które byłyby owocne.

Pragmatyści, tacy jak ja, zwykle uznają większość gier językowych wynalezionych przez Heideggera za „nieopłacalne”. Dla przykładu, uważamy, że nie można powiedzieć niczego użytecznego o relacji pomiędzy „byciem” a „nicością”. Ale podejrzewamy także, że nie ma niczego interesującego w mówieniu o dystynkcji pomiędzy sensem a nonsensem. Jeżeli przyjmiemy społeczno-praktyczne ujęcie języka, wydaje się, że nie ma możliwości zrekonstruowania odpowiedniej idei „zagubienia” [*confusion*]. Wszystko będzie miało sens, jeśli postaramy się go nadać wystarczająco mocno. Nie będzie też żadnej możliwości zidentyfikowania choroby zwanej „filozofią”; takiej, która wymaga objaśnienia.

¹⁶ W oryginale niemieckim *Kulturpolitisch* - przyp. tłum.

Żeby to dostrzec, pomocne jest uwzględnienie różnicy pomiędzy codziennym użyciem epitetów takich jak „zagubiony” i „nonsensowny” a ich technicznego użycia przez wittgensteinowskich terapeutów. Kiedy Kartezjusz kpił z arystotelesowskiej definicji ruchu („aktualizacja potencjału qua potencjał”) jako niezrozumiałej, nie próbował uzasadnić tego oskarżenia. Określenie „niezrozumiały” było li tylko chwytem retorycznym. Chodziło mu po prostu o to, że byłoby lepiej traktować „ruch” jako określenie prymitywne, niż próbować syntetyzować mechanizm z hylemorfizmem. Gdy inni fani Nowej Nauki nazywali różne doktryny szkotów i ockhamistów „nonsensem”, nie mieli na myśli tego, że autorom tym nie powiodło się przypisanie sensu do słów, jakich używali. Określenie „nonsens” używali raczej do oznaczenia czegoś „niewartego uwagi teraz, gdy Arystoteles został zdetronizowany przez Galileusza i Newtona”. „Bezużyteczny” byłby epitetem równie stosownym, co „zagubiony”.

To Kant jako pierwszy wysunął zarzuty wobec zagubienia i beznaczeniowości, które wykraczały poza zwykłą, polemiczną retorykę. Kiedy upominał teologów naturalnych za błędne użycie terminów „przyczyna” i „substancja”, wsparł swój zarzut argumentami. Jeden z takich argumentów rozpoczął się od ukazania antynomii stworzonych przez próbę użycia tych terminów do opisania nieczasoprzestrzennych [*non-spatio-temporal*] całości. Antynomie te były już znane, a oryginalność Kanta polega na jego próbie zbudowania ogólnej teorii o właściwym i niewłaściwym użyciu pojęć. Ta teoria była przedstawiona jako owoc nowomodnej dyscypliny nazwanej „filozofią transcendentalną”. Kant uważał, że potrzebujemy ogólnej teorii przedstawienia, jeśli mamy zrozumieć, co poszło źle w historii filozofii. Budując taką teorię, dał filozofii nowy kontrakt na życie i zapewnił jej przetrwanie jako dyscypliny akademickiej.

Jednak własna teoria Kanta dla wielu jego krytyków była bardziej problematyczna, niż wartościowa. Sugerowali, że zastąpienie metafizyki filozofią transcendentalną, oznaczało przyjęcie lekarstwa równie złego jak choroba, którą miało uleczyć. A to dlatego, że ten nowy rodzaj filozofii wymagał poważnego potraktowania tego, co Strawson nazywał „mitycznym podmiotem transcendentalnej psychologii” – bezpieczeństwa dyscypliny: ani logiki, ani psychologii. Wymagał również wyrażenia zrozumienia dla pojęcia „rzeczy samej w sobie” – gotowości, na którą nie było stać tych, którzy rozkoszowali się kantowską krytyką zarówno Hume’a, jak i Leibniza.

Kiedy inicjatorzy zwrotu lingwistycznego zdecydowali, że nadszedł czas na wytyczenie jasnej linii pomiędzy logiką a psychologią, wciąż chcieli osiągnąć to, co nie udało się Kantowi: umieścić filozofię na bezpiecznej ścieżce nauki. Tak więc ogłosili odkrycie nowej dyscypliny – takiej, która służyłaby wielu spośród tych samych celów, co kantowska transcendentalna psychologia, ale byłaby „czysto formalna”. Ta – różnie nazywana „filozofia lingwistyczną”, „filozofią języka” czy „systematyczną teorią znaczenia” – umożliwiłaby nam zrobienie tego, co

próbował zrobić Kant i co mu się nie powiodło. Pozwoliłaby nam ona albo rozwiązać, albo rozmyć te wszystkie stare, filozoficzne problemy. Mogłaby to zrobić, ponieważ nie byłaby to ogólna teoria reprezentacji, ale reprezentacji językowej.

Jako rezultat popularności zwrotu lingwistycznego, „nonsens” stał się terminem z arsenału sztuki filozoficznej – tak jak stała się nim „reprezentacja” w ślad za Kantem. Filozofowie zaczęli myśleć o sobie jako o specjalistach w wykrywaniu nonsensu. Sugerowali, że zadanie filozofii zostałoby wykonane, kiedy wszystkie nasze pojęcia zostałyby zanalizowane. Wszystko, co mielibyśmy zrobić, to skorzystać z odrobiny zdrowego rozsądku, odrobiny logiki symbolicznej, a tradycyjne problemy filozofii rozmyłyby się. Jak tylko zorientowalibyśmy się, że problemy filozofii były - w tym lub innym sensie - problemami języka, wszystkie okazałyby się „bułką z masłem”.

Jednakże niepowodzenie interwencji pozytywistów w politykę kulturalną jest teraz oczywiste. Pomysł, że filozofowie powinni stosować „metody lingwistyczne” do ujawniania iluzorycznego charakteru problemów filozoficznych zdaje się być tylko niczym więcej jak ciekawostką. Pomimo doniosłości dorobku Ryle’a w przecieraniu szlaku dla filozofów umysłu w rodzaju Sellarsa, Dennetta i Davidsona, nikt nie chce oskarżyć Kartezjusza o popełnienie „błędu kategorii”. Nikt nie uważa, że nieszczęśliwie nie zauważył on, iż stwierdzenia o umyśle są „kategoryczno-hipotetycznymi mieszańcami”. Nikt też nie widzi obecnie większego sensu w maksymie Austina mówiącej, że „potoczny język jest zawsze pierwszym słowem”. Chociaż wielu filozofów wciąż akceptuje etykietkę „analitycznych”, nie próbują oni już dłużej wyjaśniać, czym jest „analiza filozoficzna” pojęcia, ani też według jakich rygorystycznych standardów analiza alternatywna ma być oceniana. Zadowolają się po prostu możliwością argumentowania za jedną lub drugą teorią filozoficzną bez przypisywania sobie dzierżenia wyjątkowych, ściśle lingwistycznych, metodologicznych narzędzi.

Zarówno zwrot transcendentálny, jak i zwrot lingwistyczny zostały przedsięwzięte przez ludzi, którzy uważali, że spory pomiędzy filozofami mogą być owocnie postrzegane z archimedejskiego punktu widzenia, poza kontrowersje reprezentowane przez tych filozofów. W obydwu przypadkach idea polegała na tym, że powinniśmy odstąpić od kontrowersji i pokazać, że zderzenie teorii jest możliwe wyłącznie z tego powodu, iż obydwie grupy teoretyków przeoczyły coś, co już tam było, co czekało na bycie zauważonym. Według Kanta, nie zauważyli oni granic wytyczonych przez naturę naszych możliwości. Według tych, którzy zainicjowali zwrot lingwistyczny, nie udało im się uchwycić warunków znaczenia językowego.

To cofnięcie się jest trudne do pogodzenia z ujęciem języka i myśli jako „społecznej praktyki”, jakie pragmatyczni czytelnicy Wittgensteina znajdują pomiędzy wersami *Dociekań*. To ujęcie jest zawarte w wittgensteinowskiej maksymie „nie pytaj o znaczenia, pytaj o użycie”. To nie jest „użyteczna teoria

znaczenia”, a raczej odrzucenie idei, że potrzebujemy sposobu ustalania znaczeń¹⁷. W myśl tego ujęcia próba zbudowania takiej teorii, to uleganie nadziei, że język może być postrzegany z boku, uwidaczniając punkty styeczne, w których język łączy się ze światem. Maksyma Wittgensteina sugeruje pragmatycznym czytelnikom, że jakiegokolwiek wypowiedzi może być nadane znaczenie, jeśli będzie omawiane odpowiednio długo w mniej lub bardziej przewidywalny sposób. Można odróżnić bardziej od mniej użytecznych sposobów mówienia i w ten sposób odróżnić lepsze naukowe czy filozoficzne teorie od gorszych. Trudno jednak znaleźć miejsce dla wittgensteinowskiego poglądu o „ukrytym nonsense”.

*

Alice Crary odrzuca pragmatyczne przywłaszczanie myśli Wittgensteina. Uważa, że błędem jest czytać Wittgensteina jako sprzyjającego „pewnym metafizycznym tezom o naturze logiki i języka w *Traktacie* oraz jako tego, który odrzucił je później na rzecz „czegoś na kształt ich zaprzeczenia”. Pogląd, który uważa za błędny, jest mniej więcej tym, który ja reprezentuję, ale przeformułowałbym jej stanowisko omijając zarówno słowo „metafizycznym”, jak i słowo „naturze”. Pragmatyści, przynajmniej ci mojego wyznania, powiedzieliby raczej, że Wittgenstein po prostu zmienił zdanie o tym, jak najlepiej mówić o logice i języku.

Podjeżewam, że Crary, Conant i Diamond odpowiedzieliby, że nie można wystrzegać się metafizyki, wciąż oferując teorie na temat relacji pomiędzy językiem a rzeczywistością. Dzieje się tak dlatego, że Crary definiuje metafizyczne zdanie

¹⁷ Davidson uważa, że nikt nie powinien konstruować T-teorii dla języka naturalnego, ani że skonstruowanie takiego języka pozwoliłoby nam na rozmycie pseudo-problemów. Brandom uważa, że zawartość twierdzenia rzadko, o ile w ogóle, jest taka sama dla jakiegokolwiek dwóch użytkowników tego samego językowego wyrażenia. Żaden z nich nie powołuje się na twierdzenie, iż problemy filozoficzne są problemami języka. W artykule *Wittgenstein's philosophy in relations to political thought*, w: *The New Wittgenstein*, op. cit.) na s. 131., Crary słusznie stwierdza, że jeśli przyjmiemy „użyteczną teorię znaczenia” jako ujęcie pozwalające na wyznaczenie znaczenia, to nie powinniśmy przypisywać Wittgensteinowi żadnej takiej teorii. No właśnie, ale nie powinniśmy przypisywać jej również Davidsonowi czy Brandomowi.

Crary (op.cit. s.127) zauważa, iż doszedłem do odrzucenia idei, że filozoficzne poglądy, jakich nie lubię, są „niekoherentne”, ale myśli jednocześnie, że poprzez to jestem zobowiązany do zaprzeczenia naszego „prawa do pewnych ideałów epistemicznych”. Jej krytyka moich poglądów, a w szczególności tego, co nazywa moim „relatywizmem”, zdaje się opierać na przypisywaniu mi ujęcia, którego nie zaakceptowałbym ani ja, ani też nie przypisałbym go Wittgensteinowi: mówiącego o tym, że podczas gdy użycie wyznacza znaczenie oraz znaczenie musi się zmieniać podobnie jak użycie, to granice pomiędzy różnymi użyciami są „nienaruszalne”. Ktoś, kto akceptuje inferencjalistyczne ujęcie „zawartości” według Brandoma lub krytycyzm Davidsona dotyczący schematu konceptualnego nie musi korzystać z idei nienaruszalnych granic – granic, których dalsza konwersacja nie może przekroczyć.

jako zdanie „prezentowane z pozajęzykowego punktu widzenia”. Przepuszczalnie uznaje ujęcie języka jako „praktykę społeczną” – tak jak występuje ono u Davidsona i Brandoma. Uważa ona, że taki punkt widzenia jest ujęciem, „do którego dążymy, lub sądzimy, że musimy założyć, kiedy filozofujemy – ujęcie języka jakby z zewnątrz, z którego, wydaje się, możemy uzyskać jasne ujęcie relacji pomiędzy językiem i światem”. To, jak powiada, jest „niczym więcej niż *iluzją* punktu widzenia”. Kiedy przyjmujemy taki punkt widzenia, „kończymy nie mówiąc niczego spójnego o stanie rzeczy”¹⁸.

Pragmatyczni zwolennicy Wittgensteina chętnie podążą tą ścieżką rozumowania, ale do pewnego punktu - zgadzamy się, że nie ma nic użytecznego do powiedzenia o relacji między dwiema wielkimi jednostkami zwanymi „Językiem” i „Światem”. Podejrzewamy, że są to znane nam, ale nie cieszące się poważaniem, jednostki znane wcześniej jako „Podmiot” i „Przedmiot”. Jest jednakże sporo do powiedzenia o naszym lingwistycznym zachowaniu. Jednym przykładem jest teza Davidsona, że większość naszych przekonań musi być prawdziwa. Innym jest wyjaśnienie Brandoma, dlaczego mamy predykcję *de re* i nazwy jednostkowe w naszym języku. Odpowiedni wybór takich holistycznych i inferencjonalistycznych doktryn jest tym, do czego się odnosiłem, swobodnie i dla wygody przedmiotu odniesienia jako do „społeczno-praktycznej” teorii języka. Teoria ta zaczerpnęła wiele ze swojej początkowej inspiracji w dokonanej przez Wittgensteina krytyce definicji ostensywnych i „wiedzy nabywanej poprzez doświadczenie”.

Czy Sellars, Davidson, McDowell i Brandom zakładają „iluzję punktu widzenia”? Nie widzę powodu, żeby tak myśleć. Nie wydają się cierpieć z powodu „naturalnego rozczarowania kondycją ludzkiej wiedzy”, o którym Crary, podążając za myślą Stanleya Cavella, mówi, że daje początek „naszej skłonności do zaplątywania się w filozoficzne zmieszanie”¹⁹. Ich dzieła w żaden sposób nie pokazują, aby kiedykolwiek brali na poważnie epistemologiczny sceptycyzm.

Wittgensteinowscy terapeuci wydają się zgadzać z Cavellem, że takie rozczarowanie wydaje nam się tak naturalne, jak naturalny według Freuda zdawał się edypalny resentyment. W tym ujęciu filozofia nie jest tylko jedną z wielu dziedzin kultury, którą jedni uważają za interesującą a inni nie, ale jest raczej pułapką, w którą wpada każdy, kto podejmuje refleksję. „Problemy, które rodzi błędna interpretacja naszych form językowych (...) są głębokimi niepokojami”. (DF, 111)

Nie uważam, że ten rodzaj rozczarowania jest szeroko rozpowszechniony, ale jestem przekonany, że terapeuci są na właściwej ścieżce. Chodzi o to, że wielu, choć na pewno nie wszyscy, którzy uważają filozofię za intrygującą, poszukują niewyraźnego – czegoś, co nie może być ujęte w słowa; czasem z powodu wizji Dobra, czasem z powodu wizji Boga. Jednak w ostatnich czasach, częściowo jako przyczyna, częściowo jako efekt zwrotu lingwistycznego w filozofii, poszukiwanie

¹⁸ Alice Crary: *Introduction*, w: *The New Wittgenstein*, Routledge 2000, s. 4.

¹⁹ *Ibidem*, s. 8.

to przybrało formę pragnienia kontaktu ze „Światem”, które nie byłoby zapośredniczone w języku. Sądzę, że zarówno wczesny, jak i późny Wittgenstein czuł to pragnienie bardzo głęboko, ale uznał, iż nie jest ono możliwe do spełnienia. Myślę też, że Conant jest na właściwej ścieżce, kiedy stwierdza: „celem [*Traktatu*] jest pokazanie nam, że poza <<granicami języka>> nie znajduje się niewyraźna prawda, ale raczej (...) *einfach Unsinn*, po prostu nonsens”²⁰.

Jak się wydaje, Wittgenstein myślał, że pragnienie wykroczenia poza granice tego, co wyrażalne, potrzeba przedarcia się poprzez język do „czegoś lepszego”, było czymś więcej niż tylko stosunkowo niezwykle formą obsesyjnej neurozy – taką, którą on sam dzielił z podobnymi mu nieszczęśnikami. Najwidoczniej wierzył on, że potrzeba ta jest częścią kondycji ludzkiej. Sądził, że poprzez uważniejsze spoglądanie na rezultaty poddawania się takiemu pragnieniu, możemy osiągnąć lepsze zrozumienie tego, co znaczy być ludzką istotą.

Jest z pewnością prawdą, iż pragnienie pozostawania w kontakcie z czymś, co pozostaje takie same, pomimo tego, że jest opisywane na różne sposoby, stale pojawia się w filozofii. Stawianie oporu wobec wittgensteinowskiej krytyki definicji ostensywnych lub wobec doktryny względności odniesienia Putnama może być łatwo postrzegane jako manifestacja takiego pragnienia. Potrzeba zepchnięcia na bok języka i dotarcia „bezpośrednio” do rzeczywistości umacnia ideę, że czynności wskazywania wyznaczają położenie punktów stycznych - miejsc, gdzie język łączy się ze światem: „Oto, co rozumiemy, kiedy mówimy <<czerwony>>!”

Uważam, że to samo pragnienie leży u podstaw próby Kripkego, aby używać wyrażenia „ta konkretna rzecz” jako sposobu określenia przedmiotu niezależnie od jego opisu. Wzmacnia to upieranie się Timothy’ego Williamsona przy tezie mówiącej, że ontologia jest bardziej pierwotna niż filozofia języka, ponieważ, *pace* Sellars, „definiując słowa – na przykład określenia przyrodnicze – musimy wskazywać na prawdziwe okazy”²¹. To prowadzi do wielu innych prób znalezienia tego, co Derrida nazwał „spokojną obecnością poza zasięgiem gry”.

Ale nie jest oczywistym, że to pragnienie, które czasami manifestuje się jako potrzeba „wydawania nieartykułowanego dźwięku” (*DF*, 126)²², ma głębokie korzenie. Pragnienie może być podzielane przez Parmenidesa, Mistrza Eckharta, Russella, Heideggera i Kripkego bez bycia przynależnym do kondycji ludzkiej. Czy naprawdę jesteśmy w stanie powiedzieć, że to pragnienie jest manifestacją tego, co Conant nazywa „naszymi najgłębszymi zamętami w duszy”? Wittgenstein był z pewnością przekonany, że tak. Ale to przekonanie może nam powiedzieć więcej o Wittgensteinie, niż o filozofii. Im bardziej ktoś się zastanawia nad związkiem pomiędzy technicznym użyciem „filozofii” przez Wittgensteina a jej codziennym

²⁰ J. Conants: op. cit., s. 197.

²¹ Williamson: *Past the linguistic turn*, op.cit., s. 111.

²² W polskim tłumaczeniu nie udało się znaleźć tego fragmentu.

użyciem, tym bardziej zdaje się, że zredefiniował on „filozofię” jako „wszystkie te złe rzeczy, które mam ochotę zrobić”.

Takie przekonujące redefinicje „filozofii” są cechą charakterystyczną próby wycofania się z rozumienia filozofii jako trwającej rozmowy i ujęcia tej rozmowy jako przeciwstawnej jej stałemu, ahistorycznemu tłu. Uważa się, że znajomość tego tła pozwoli raczej na krytykowanie samej rozmowy, niż na przyłączenie się do niej. Kantowski zwrot transcendentálny i późniejszy zwrot lingwistyczny były, jak już powiedziałem, przykładami takich właśnie nieuchronnych i nieudanych prób wycofania się z rozmowy. Kant nie był w stanie odpowiedzieć na pytanie, w jaki sposób udało mu się zdobyć tak wielką nieempiryczną wiedzę o granicach myśli. Filozofowie, którzy zgodzili się z Bergmannem, że filozoficzne problemy są problemami języka, nie byli w stanie uporać się z faktem, że ich ujęcia „logiki języka” były jedynie praktycznymi sugestiami o tym, jak najlepiej moglibyśmy rozmawiać.

Jak tylko porzucimy projekt „wycofania się”, będziemy myśleć o dziwnych sposobach, w jakich rozmawiają filozofowie, nie jako o tych, które mają być wynikające z samej egzystencji, ale jako propozycje mówienia w inny sposób, na równi z propozycjami naukowców i poetów. Możemy przyznać, że kilku filozofów jest niczym „ludzie dzicy, prymitywni, którzy słysząc mowę ludzi cywilizowanych, pojmują ją błędnie i wysnuwają stąd najdziwaczniejsze wnioski” (DF, 194). Większość z nich jednak tego nie robi. Przyczyniają się raczej do postępu cywilizacji. Posiadłszy wiedzę o ścieżkach donikąd, którymi podążaliśmy w przeszłości, zależy im na tym, aby przyszłym pokoleniom poszło lepiej. Jeśli spojrzymy na filozofię w ten historycystyczny sposób, powinniśmy porzucić ideę, że istnieje szczególny związek pomiędzy czymś zwanym „językiem”, a czymś innym zwanym „filozofią”.

Richard Rorty, 24.05.2006 r.

Tłum. Dominika Łukoszek, Łukasz Wiśniewski

Przekład przejrzał Marek Kwiek. Za korektę tekstu i cenne uwagi dziękujemy Łukaszowi Kłosowi.

CZEŚĆ II

Materiały z konferencji

*Perspektywy komunikacji
międzykulturowej*

1 grudnia 2006 r.

Joanna Bednarek

Wobec Realnego Innego. Slavoj Žižek i kryzys multikulturalizmu

Co to znaczy, że multikulturalizm znalazł się w fazie kryzysu? Jakie są jego przejawy i przyczyny? Zanim odpowie się na te pytania, trzeba wyznaczyć ich kontekst. Na początku więc zaznaczę, że multikulturalizm będę w tym tekście pojmować jako ideologię, to znaczy jako zespół skodyfikowanych, powiązanych ze sobą twierdzeń o charakterze teoretycznym, których przeznaczeniem jest wyznaczanie granic praktyki oraz jej regulowanie. Kodyfikacji nie należy oczywiście rozumieć dosłownie: istnieją zarówno liczne odnogi multikulturalizmu jako prądu intelektualnego, jak i liczne wersje jego zastosowania w polityce państw i innych podmiotów, takich jak na przykład organizacje międzynarodowe. Można jednak wyodrębnić pewne wspólne dla nich założenia¹.

Pierwszym z nich jest ujęcie kultury jako głównego, jeśli nie jedyne, czynnika określającego ludzką tożsamość. Łączy się z tym przekonanie o niemożności przyjęcia perspektywy pozakulturowej – ogólnoludzkiej czy też uniwersalnej, a roszczenia do zajęcia takiego punktu widzenia, kojarzone najczęściej z tradycją oświecenia, demaskowane są jako przejaw kulturowego imperializmu i tyranii zachodniego rozumu. Nie znaczy to oczywiście, że multikulturalizm jest równoznaczny z kulturowym determinizmem; w jego ramach kładzie się nacisk na możliwość krytycznego podejścia jednostki do kultury, w której się wychowała, na możliwość rewizji przekonań i modyfikacji praktyk uznawanych przez niektórych członków danej kultury za opresywne. Założenie to wiąże się z praktycznym – i nieco paradoksalnym – postulatem, by w poczet praw człowieka, zaprojektowanych przeciw przez ludzi wierzących jeszcze w dobrodziejstwa oświeceniowego uniwersalizmu, zaliczyć prawo do zachowania i rozwijania swojej partykularnej, kulturowej tożsamości. U podstaw tego postulatu leży koncepcja człowieka jako bytu ze swej istoty dialogicznego, zdolnego do samookreślenia jedynie za pośrednictwem Innych (czy ściślej, jak powołując się na G. H. Meada

¹ Cyt. za: B. Parekh: *What is multiculturalism?*, <http://www.india-seminar.com/1999/484/484%20parekh.htm>; Ch. Taylor: *The Politics of Recognition*, in: A. Gutmann (ed.), *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, Princeton 1994

stwierdza Ch. Taylor², „znaczących innych”) - bytu, którego tożsamość zależna jest od kulturowego, symbolicznego uznania.

Drugie twierdzenie zdaje sprawę z ograniczeń każdej kultury, wynikających z faktu, że każda z nich wyznaje inne wartości, inaczej przedstawia sobie „dobre życie”: „każda z nich realizuje ograniczony zakres ludzkich uzdolnień i emocji i obejmuje tylko część z całości ludzkiej egzystencji – a zatem potrzebuje innych kultur, by zrozumieć siebie lepiej”³. Zamykanie się w granicach jednej tylko kultury ogranicza twórczy potencjał jednostki lub grupy; wzajemne interakcje umożliwiają wzbogacenie tożsamości zarówno jednostki, jak i całej kultury. Pozostaje kwestią kontrowersyjną, czy i w jakim stopniu w procesie komunikacji międzykulturowej mają prawo pojawić się – *de facto* prędzej czy później nieuniknione – sądy wartościujące. Czy przedstawiciele jednej kultury są uprawnieni do wypowiedzania się w kwestii obiektywnej wartości osiągnięć innej kultury? Jaki byłby status takiej wypowiedzi? Rozwiązanie Taylora, polegające na apriorycznym założeniu, że każda kultura na jakimś etapie swego rozwoju miała do zaoferowania coś cennego wszystkim ludziom i wobec tego jesteśmy zobowiązani do szacunku wobec wszystkich kultur⁴, pozostawia nienaruszoną kwestię obiektywizmu sądu o wartości. Ten, wydawałoby się, teoretyczny problem stanowi, jak zobaczymy, jeden z symptomów słabości multikulturalizmu.

Trzecie założenie dotyczy heterogeniczności i wewnętrznej złożoności samej kultury: zwraca naszą uwagę na wielość – często pozostających w konflikcie – tradycji składających się na daną kulturę, jak również na fakt, że kształtuje się ona, podobnie jak jednostka, w interakcji ze swym „znaczącym innym”. „Każda kultura jest wewnętrznie wieloraka i odzwierciedla ciągłą rozmowę pomiędzy własnymi różnorodnymi tradycjami i prądami myślowymi. (...) Każda nosi w sobie cząstki innego i nigdy nie jest całkowicie *sui generis*”⁵. Opór wobec dialogu międzykulturowego jest więc na dłuższą metę destrukcyjny: nie przyjmuje do wiadomości, że kultura *jako taka* konstytuuje się i pozostaje żywa właśnie na skutek tego dialogu. Założenie to pozwala uniknąć popadnięcia w kulturowy esencjalizm⁶ – pojmowania kultury jako jednolitej, ahistorycznej całości, co w praktyce mogłoby doprowadzić do izolacji poszczególnych grup oraz zaostrzenia konfliktów między nimi, a nawet do wprowadzenia polityki apartheidu.

Multikulturalizm stanowił – obok postkolonializmu, feminizmu czy *queer theory* – jeden z prądów myślowych inspirujących politykę ruchów lewicowych

² Ch. Taylor: op. cit., s. 32.

³ B. Parekh: op. cit.

⁴ Ch. Taylor: op. cit., s. 66.

⁵ B. Parekh: op. cit.

⁶ U. Narayan: *Essence of Culture and a Sense of History: A Feminist Critique of Cultural Essentialism*, w: U. Narayan, S. Harding (eds), *Decentering the Center. Philosophy for a Multicultural, Postcolonial and Feminist World*, Bloomington and Indianapolis 2000

lat 70 i 80. Polityka ta, skupiająca się na wykluczeniach będących konsekwencjami tożsamości wyznaczonej przez pochodzenie etniczne, płeć i orientację seksualną, miała na celu wypracowanie nowego ujęcia demokracji – tak, by nie oznaczała ona tylko formalnej i abstrakcyjnej równości i prawa do uczestnictwa w życiu publicznym, przyznanego równie abstrakcyjnemu obywatelowi. Takie rozumienie demokracji generuje bowiem niesprawiedliwość wobec konkretnych obywateli, nie uwzględniając faktycznych różnic, wynikających z rozkładu przywilejów symbolicznych i ekonomicznych w społeczeństwie. Polityczna walka o uznanie i inkluzję toczyła się równoległe z debatą teoretyczną; ich owocem stało się z czasem przyjęcie postulatu aktywnego przeciwdziałania dyskryminacji ze względu na rasę, płeć czy orientację seksualną przez oficjalną politykę państwową Stanów Zjednoczonych i krajów zachodnioeuropejskich⁷.

Wizja wielokulturowego, tolerancyjnego, otwartego na inność społeczeństwa dość szybko jednak, bo już mniej więcej w drugiej połowie lat 90., okazała się – czy też została określona – iluzją. Złożyło się na to kilka czynników. Jednym z nich są narodziny islamskiego fundamentalizmu i rosnące – a dodatkowo sztucznie podsycane – zagrożenie atakami terrorystycznymi. Atak na World Trade Center (ale także zamachy londyńskie z 7 lipca 2005 roku) był traumą dla całego świata zachodniego, stał się, w dużej mierze za sprawą swego medialnego symulakrum, zagrożeniem dotyczącym bezpośrednio każdego z nas. O ile jednak Stany Zjednoczone zareagowały konsolidacją społeczeństwa w ramach patriotycznej poprawności, która zastąpiła poprawność polityczną, i retoryką wojny z terrorem w imię demokracji, o tyle Europa musiała stawić czoło faktowi istnienia w jej granicach całej populacji muzułmańskich imigrantów niezintegrowanych z albo zintegrowanych pozornie; korzystających z dobrodziejstw demokracji, by głosić sprzeczne z nią idee fundamentalistyczne, domagać się rewizji podstawowych swobód demokratycznych w imię poszanowania ich kulturowej i religijnej odrębności, czy wręcz nawiązywać współpracę z organizacjami terrorystycznymi.

Coraz częściej zaczęły pojawiać się głosy – zarówno ze strony polityków, jak i opinii publicznej – że multikulturalistyczna polityka była błędem. Zaczęło się rodzić poczucie, nie wiadomo wprawdzie, czy rzeczywiście podzielane przez ogół obywateli, zdecydowanie jednak przejawiające się w polityce rządów Wielkiej Brytanii, Holandii, Francji czy Niemiec, że należy powiedzieć „dość” i zaostrzyć kurs. Stąd posunięcia, które zintensyfikowały jeszcze konflikt – takie jak francuska batalia o muzułmańskie chusty w szkołach i miejscach publicznych czy testy dla imigrantów, mające gwarantować, że prawo pobytu czy obywatelstwo otrzymają tylko osoby nie stanowiące zagrożenia dla demokracji. Dialog – dla naszego bezpieczeństwa, rzecz jasna – należy zastąpić stawianiem wymagań, umacnianiem

⁷ Jak dla każdej reguły, i tu znajdzie się wyjątek: Kanada wprowadziła multikulturalizm jako oficjalną politykę już w 1971 roku.

drogocennej, a zagrożonej, zachodniej tożsamości, zachodnich wartości i tradycji demokratycznych. Tym samym niepostrzeżenie zyskuje prawo kulturowego obywatelstwa zachodni fundamentalizm – czy to chrześcijański, czy świecki, oświeceniowy. Zarówno dla Stanów Zjednoczonych, jak i dla Europy „Inny” w coraz większym stopniu zaczyna oznaczać muzułmanina – wroga demokracji, wroga tożsamości i cywilizacji zachodniej, zagrażającego im z zewnątrz i od wewnątrz, za pomocą terrorystycznych gróźb i wewnętrznej kolonizacji czy islamizacji Europy. Jak na początku lat 90. ostrożnie przewidywał S. P. Huntington:

Wojna światowa między państwami-ośrodkami głównych cywilizacji jest bardzo mało prawdopodobna, ale wykluczyć się nie da. (...) wojna taka może wybuchnąć na skutek eskalacji wojny kresowej między grupami należącymi do różnych cywilizacji, najprawdopodobniej muzułmanami i nie-muzułmanami. Eskalacja jest tym bardziej prawdopodobna, im bardziej ambitne państwa – ośrodki świata muzułmańskiego zaczną między sobą rywalizować, kto większej pomocy udzieli walczącym współwyznawcom⁸.

Przygodna konfiguracja polityczna, jaka zaważyła na kryzysie multikulturalizmu, nie wyczerpuje jednak jego przyczyn. Stanowi raczej wierzchołek góry lodowej. Nasuwa się przede wszystkim pytanie, dlaczego zachodnia demokracja, uwolniona w dużej mierze od ograniczających ją oświeceniowych dogmatów, okazała się tak mało odporna wobec pierwszego wyzwania, pierwszego kryzysu, który wystawił jej założenia tolerancji i pluralizmu na próbę?

Odpowiedzi dostarcza Žižek, od pewnego czasu (mniej więcej od roku 1998) niezmordowany krytyk patologicznej formacji, jaką jest kapitalistyczna demokracja liberalna, z pozycji lacanowsko-leninowskich. Problem nie tkwi w braku odporności na sytuacje kryzysowe, podatności obywateli na irracjonalne lęki czy w krótkowzroczności polityków; tkwi on w samej kapitalistycznej demokracji liberalnej jako formie organizacji społecznej. Jak stwierdza Žižek, jej głównym rysem jest niemożność zaakceptowania Realnego Innego. Jest on częścią ogólnej tendencji zmierzającej do całkowitego usunięcia wymiaru Realności z naszego życia. Uważa się powszechnie – przypisując temu różne kwalifikacje moralne – że głównym celem życia współczesnego człowieka Zachodu jest konsumpcja i pogoń za przyjemnością. I tak, zdaniem Žižka, jest w rzeczywistości, z tym, że zostaje to uzupełnione dążeniem do usunięcia z tej przyjemności jej Realnej substancji: tego, co mogłoby nam – zarówno jako żywym organizmom, jak i jako podmiotom – zaszkodzić.

⁸ S. P. Huntington: *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, tłum. H. Jankowska, Warszawa 1998, s. 481.

Wszystko jest dozwolone dla współczesnego hedonistycznego ostatniego człowieka – możesz się rozkoszować wszystkim, ALE pozbawionym swojej substancji, która czyni je niebezpiecznym⁹.

Przejawia się to zarówno w sferze konsumpcji – za sprawą (przysłowiowej już dla czytelników Žižka) kawy bez kofeiny czy piwa bezalkoholowego, jak i w życiu społecznym, za sprawą kampanii przeciwko paleniu, obsesji molestowania seksualnego, fetyszyzacji ochrony prywatności. Jak podsumowuje Žižek, liberalna wizja człowieka, jaka wyłania się z tych praktyk, to wizja bytu nieustannie narażonego na zranienie, szkodę, krzywdę ze strony innych. Podstawowym prawem tego człowieka w ustroju demokratycznym jest prawo do niebycia napastowanym:

Oto, co wyłania się w coraz większym stopniu jako centralne „prawo człowieka” w społeczeństwie późnokapitalistycznym: prawo do wolności od napastowania, czyli do zachowania bezpiecznego dystansu wobec innych¹⁰.

W sferze polityki prowadzi to do dominacji „kultury wiktyimizacji”; pojawiające się na scenie politycznej grupy interesu, obierają najczęściej strategię przedstawiania siebie jako grup dyskryminowanych, cierpiących z powodu sposobu, w jaki traktuje je społeczeństwo – i na tej podstawie mogą wysuwać roszczenia do tego, by państwo wzięło je w obronę. Celem polityki staje się promowanie równości w różnorodności, poprzez ochronę i zachowywanie w nienaruszonym stanie partykularnych tożsamości, przy jednoczesnym zapewnieniu posiadaczom tych tożsamości bezpieczeństwa. Jeśli jednak cel ten jest w ogóle możliwy do osiągnięcia, trzeba za niego zapłacić bardzo wysoką cenę eliminacji tych wymiarów odmienności, które są rzeczywiście, Realnie inne, które stanowią prawdziwą alternatywę dla liberalno - demokratycznego konsensusu.

Realne bowiem zaznacza dla nas swą obecność w polityce i kulturze właśnie poprzez obecność takich stanowisk czy postaw ideologicznych, takich wartości i „koncepcji dobrego życia”, które są nie do zaakceptowania, stanowią zagrożenie dla naszej własnej pozycji. Jeżeli więc stwierdzamy, że gotowi jesteśmy tolerować, a nawet akceptować i promować kulturowe odmienności, pod warunkiem, że nie zagrażają one niczyjemu życiu, zdrowiu czy wolności, nade wszystko zaś – że nie zagrażają demokracji - wówczas nasza obietnica jest pusta, nic nie znaczy. A zwolennicy multikulturalizmu kładą przeciw nacisk na konieczność ujęcia kulturowej różnorodności w ramy politycznej, demokratycznej wspólnoty, na potrzebę rozwijania w obywatelach poczucia solidarności wobec tej wspólnoty i zaangażowania w jej funkcjonowanie oraz na konieczność przestrzegania przez

⁹ S. Žižek: *Passion in the Era of Decaffeinated Belief*, <http://www.lacan.com/passionf.htm>

¹⁰ Ibidem.

przedstawiciele różnych kultur „ustalonych w drodze konsensusu warunków dobrego życia”¹¹. Ostatecznym horyzontem multikulturalizmu jest liberalna demokracja – i to decyduje, według Žižka, o jego słabości i o iluzoryczności jego obietnic.

Inny, którego mamy się obietnicą „inkluzyj”, ma do spełnienia w tym ustroju istotną funkcję. Kulturowane przez niego tradycje, religia, rytuały i zwyczaje są uznawane za świadectwo przywiązania do pewnych egzotycznych, partykularnych wartości, którego my – ludzie Zachodu, tolerancyjni liberałowie, nie podzielamy, świadectwem wiary, której my (już) nie posiadamy, bo zastąpiliśmy ją uznaniem względności wszystkiego i ironicznym dystansem. Oczywiście jest to iluzja; inny niejako „wierzy za nas”¹², pozwala nam nabrać dystansu do własnej wiary, nie wierzyć, że wierzymy, postrzegać siebie jako neutralnych, niezaangażowanych i wolnych od groźby fundamentalizmu czy ideologicznego zaślepienia. To dlatego jesteśmy tak otwarci na odmienne sposoby życia, na „inne kultury”; warunkiem otwartości jest jednak ich nieszkodliwość i nieistotność, niezdolność do bycia obiektem wiary i namiętności.

Być może „kultura” jest określeniem dla wszystkich tych rzeczy, które praktykujemy, tak naprawdę w nie nie wierząc, nie traktując ich „poważnie”¹³.

Tolerancja kończy się, kiedy na horyzoncie pojawia się realna wiara, realne zaangażowanie – zostaje ono napiętnowane jako fundamentalizm i kategorycznie, ze wstrętem odrzucone:

Obecnie postrzegamy jako zagrożenie dla „kultury” tych, którzy bezpośrednio żyją swoją kulturą, którym brakuje do niej dystansu¹⁴.

Ujmując, za Žižkiem, to rozróżnienie w terminologii lacanowskiej, powiemy, że w ramach liberalno-demokratycznego konsensusu możliwa jest jedynie akceptacja wyobraźniowego Innego, nigdy zaś innego Realnego.

Wyobraźniowy Inny należy do dziedziny pozorów. Znajduje się w pewnym dystansie wobec nas; ściślej biorąc, naprzeciw nas, podporządkowany rządzącymi rejestrem wyobraźniowym, prawom podobieństwa i symetrii. Jako taki umożliwia nam rozpoznanie siebie w odbiciu, w wizerunku; rozpoznanie to jest jednak od początku do końca rozpoznaniem błędnym, nieporozumieniem. Kiedy ulegamy

¹¹ B. Parekh: op. cit.

¹² S. Žižek: *Revolution at the Gates*, London - New York 2002, s. 174.

¹³ S. Žižek: *Passion...??*, op. cit.

¹⁴ Ibidem.

wyobrażeniowej iluzji, mylimy się i co do siebie, i co do Innego, uznając za prawdziwe zewnętrżność Innego wobec nas oraz jego do nas podobieństwo¹⁵.

Realny Inny jest natomiast tym, co „jest w nas bardziej niż my sami w sobie”¹⁶. Podmiot może zaistnieć wskutek alienującej operacji porządku symbolicznego; istnienia tego nie wyczerpuje jednak funkcjonowanie w ramach łańcucha znaczących, w charakterze przekazywanego sobie przez następujące po sobie znaczące braku¹⁷. Czy, ściślej mówiąc, to, co z perspektywy Symbolicznego jawi się jako brak i pustka, jest w rzeczywistości nadmiarem, traumatyczną pełnią Realnego. Obecności podmiotu należy szukać właśnie w tym obszarze, który wymyka się Symbolicznemu, w tym, co pozostaje, jako enigmatyczna „resztką” po jego wkroczeniu, niezagospodarowane przez łańcuch znaczących, metaforę i metonimię. Podmiot konstituuje się zawsze w odniesieniu do innego; o ile jednak wyobrażeniowy Inny jest tworem iluzorycznym, a symboliczny Inny – sprawcą alienacji, o tyle Inny Realny nie jest właściwie innym podmiotu, a podmiotem samym, jego najgłębszą istotą, która objawia się zawsze w postaci ekscesywności, trudnego do zniesienia nadmiaru. Jego obecność – po tym właśnie poznać, że mamy do czynienia z inwazją Realnego w symboliczno-wyobrażeniowy ład – nieodmiennie niepokoi, drażni, wytrąca z równowagi. Ucieleśnia on, jak ujmuje to Lacan „to, co we mnie jest najbardziej mną, co znajduje się w samym rdzeniu mnie, i poza mną (...), to wewnątrz czy pustkę, co do której nie wiem, czy należy do mnie, czy do nikogo”¹⁸.

Zamiast więc akceptować wyobrażeniowego, nieszkodliwego i będącego w dużej mierze tworem naszej fantazji Innego, należy stawić czoło Innemu Realnemu – jego fanatyzmowi, ograniczeniu, budzącym naszą odrazę obyczajom i poglądom – a tym samym stawić czoło temu, co odrażające w nas samych. Tak pojmowanej relacji do innego muszą z konieczności towarzyszyć nienawiść i okrucieństwo – jest to jednak tyleż okrucieństwo wobec Innego, co wobec nas samych. Oto, co Žižek, za Lacanem, nazywa miłością bliźniego – bliźniego, który zawsze znajduje się bliżej, niż byśmy sobie tego życzyli.

Jak można by to zastosować w praktyce? Žižek stwierdza:

Kiedy ludzie pytają mnie: „ale jak się upewnić, że nie jest się rasistą?” moja odpowiedź brzmi: jeśli możesz wymienić obelgi, brutalne żarty, sprośne kawały z kimś innej rasy i obaj wiecie, że nie ma w tym intencji rasistowskiej. Jeśli, z drugiej strony, gramy w tę

¹⁵ Por. J. Lacan: *Stadium zwierciadła jako czynnik kształtujący funkcje ja, w świetle doświadczenia psychoanalitycznego*, przeł. J. W. Aleksandrowicz, „Psychoterapia” 1987, nr 4

¹⁶ S. Žižek: *Wzniosły obiekt ideologii*, tłum. J. Bator i P. Dybel, Wrocław 2001, s. 97.

¹⁷ Por. J. Lacan: *The Instance of the Letter in the Unconscious*, w: *Ecrits. A Selection*, tłum. B. Fink, London – New York 2002, s. 138–168.

¹⁸ J. Lacan: *The Ethics of Psychoanalysis*, tłum. D. Porter, London- New York 1997, s. 198.

politycznie poprawną grę – «Och, szanuję cię, jakie interesujące są twoje zwyczaje» – to jest to odwrócony rasizm¹⁹.

Można zapytać, skąd ta pewność co do braku intencji rasistowskiej, i czy za którymś razem cienka linia oddzielająca taką przyjacielską wymianę żartów od agresji nie zostanie przekroczona. Žižek jest jednak zdania, że angażując się w tego rodzaju rytuały wzajemnego obrażania pozbywamy się swego wyobraźniowego narcyzmu, a także uprzejmego dystansu i szacunku wobec innego, który zwykle maskuje tylko nieświadomione uprzedzenia i lęki.

Žižek uznaje więc multikulturalizm z jego otwartością na wyobraźniową inność raczej za część problemu, którym jest dla niego kapitalistyczna demokracja liberalna, niż za rozwiązanie nękających ją napięć i sprzeczności. Jego zdaniem postrzeganie rzeczywistości społecznej poprzez pryzmat wielości kultur uniemożliwia w ogóle podjęcie skutecznej akcji politycznej, jest bowiem równoznaczne z określeniem warunków działania całkowicie błędnym z praktycznego punktu widzenia. Płaszczyzną, na której należy umieścić fundamentalny konflikt polityczny współczesności, jest nie sfera wartości kulturowych, a sfera ekonomii.

Czy wszystkie realne „zderzenia” nie są w jasny sposób powiązane z globalnym kapitalizmem? (...) Stosowna byłaby tutaj odpowiednia doza ekonomicznego redukcjonizmu: zamiast niekończących się analiz tego, jak islamski „fundamentalizm” jest nietolerancyjny wobec społeczeństw liberalnych (...) powinniśmy skierować naszą uwagę na ekonomiczne podłoże konfliktu – zderzenie interesów ekonomicznych i geopolitycznych interesów samych Stanów Zjednoczonych²⁰.

Jedynym prawdziwym, politycznym antagonizmem jest antagonizm ekonomiczny. Do niedawna jednak, wobec wyczerpania się i teoretycznego, i praktycznego tradycyjnej, marksistowskiej lewicy, stwierdzenie takie było czymś skrajnie niepopularnym.

Czy to nie symptomatyczne, że eksplozja multikulturalizmu nastąpiła dokładnie w tym momencie historycznym, kiedy ostatnie ślady polityki klasowej zniknęły z przestrzeni politycznej²¹?

Przekonanie, że w rzeczywistości nie ma miejsca konflikt między dwiema klasami definiowanymi poprzez swoją rolę w procesie produkcji, a jedynie wielość konfliktów między wieloma grupami określającymi się ze względu na tożsamość kulturową, służy również doskonale interesom kapitalizmu. Wizja pluralistycznej demokracji promującej

¹⁹ S. Žižek: *The One Measure of True Love is: You Can Insult the Other*, <http://www.spiked-online.com/Printable/00000002D2C4.htm>

²⁰ S. Žižek: *Revolution...*, op. cit., s. 236.

²¹ S. Žižek: *The One Measure...??*, op. cit.

kulturową różnorodność służy tu za wyobrażeniowy ekran przesłaniający konstytutywne dla kapitalizmu pęknięcie, podział na wyzyskujących i wyzyskiwanych. Kapitalizm rzeczywiście potrzebuje różnorodności, zapewniającej zróżnicowanie zarówno oferty rynkowej, jak i grup konsumenckich; tym samym jednak neutralizuje i komercjalizuje różnice kulturowe, czyniąc z nich coś, czego nie sposób traktować poważnie, i co – właśnie dlatego – tak łatwo można zaakceptować, czymś, co wprawdzie uprzyjemnia i urozmaica życie, ale tak naprawdę nie ma znaczenia.

Z perspektywy polityki klasowej, do której powrót postuluje Žižek, różnice kulturowe również nie mają znaczenia. Za to właśnie, za uniwersalizm, który może być tylko maską eurocentryzmu, krytykowano tradycyjny marksizm. Anulowanie różnic kulturowych na rzecz antagonizmu klasowego ma jednak charakter nie deskrypcji, lecz performatywu; jest ono aktem praktycznym, decyzją polityczną, która zmienia układ współrzędnych wyznaczających możliwości działania. Decyzja ta ma charakter zdarzenia, czegoś, co Žižek, podążając za Alainem Badiou, nazywa konkretną/osobliwą uniwersalnością (*concrete/singular universal*)²²; zdarzenia, które zapoczątkowuje nowy, uniwersalny i jednocześnie konkretny, jednostkowy, osobliwy paradygmat walk politycznych, kiedy stary może już tylko służyć podtrzymaniu *status quo*.

Bibliografia:

1. J. Lacan: *The Ethics of Psychoanalysis*, tłum. D. Porter, London – New York 1997.
2. J. Lacan: *The Instance of the Letter in the Unconscious*, w: *Ecrits. A Selection*, tłum. B. Fink, London – New York 2002, s. 138–168.
3. J. Lacan: *Stadium zwierciadła jako czynnik kształtujący funkcje ja, w świetle doświadczenia psychoanalitycznego*, tłum. J. W. Aleksandrowicz, „Psychoterapia” 1987, nr 4
4. *Multiculturalism. A Policy Response to Diversity*, <http://www.unesco.org/most/sydpaper.htm>
5. U. Narayan: *Essence of Culture and a Sense of History: A Feminist Critique of Cultural Essentialism*, w: U. Narayan, S. Harding (eds): *Decentering the Center. Philosophy for a Multicultural, Postcolonial and Feminist World*, Bloomington and Indianapolis 2000
6. B. Parekh: *What is multiculturalism?*, <http://www.india-seminar.com/1999/484/484%20parekh.htm>
7. Ch. Taylor: *The Politics of Recognition*, w: A. Gutmann (ed.): *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, Princeton 1994
8. S. Žižek: *From Politics to Biopolitics... and Back*, „The South Atlantic Quarterly”, Spring/Summer 2004
9. S. Žižek: *The Obscenity of Human Rights. Violence as Symptom*, <http://www.lacan.com/zizviol.htm>
10. S. Žižek: *The One Measure of True Love is: You Can Insult the Other*, <http://www.spiked-online.com/Printable/00000002D2C4.htm>
11. S. Žižek: *The Ongoing 'Soft revolution'*, <http://www.uchicago.edu/research/jul-crit-ing/issues/v30/30n2.zizek.html>
12. S. Žižek: *Passion in the Era of Decaffeinated Belief*, <http://www.lacan.com/passionf.htm>
13. S. Žižek: *Revolution at the Gates*, London – New York 2002
14. S. Žižek: *'You May!'*, http://www.lrb.co.uk/v21/u06/zize01_.html
15. S. Žižek: *Wzniosły obiekt ideologii*, przeł. J. Bator i P. Dybel, Wrocław 2001

²² S. Žižek: *Revolution...*, op. cit., s.177, 300.

Edyta Stein. Poszukiwanie prawdy drogą do komunikacji

Tęsknota za prawdą to bolączka współczesnego człowieka. Z jednej strony odnotowuje się banalność Prawdy, jej zrelatywizowanie, a zarazem zdegradowanie, z drugiej zaś lęk przed jej konsekwencjami, które porządkują myślenie i egzystencję w mało atrakcyjnym dla współczesnego człowieka kierunku¹.

Przywołam tu myśl Richarda Rorty'ego: „Natura Prawdy jest tematem nieopłacalnym, przypominającym w tym względzie naturę człowieka i naturę Boga”.

A co to jest prawda? Można zapytać współczesnego człowieka zwiedzonego iluzyjną konsumpcją; w świecie przepelnionym wielością pokus, gdzie coraz mniej jest miejsca na rozmowy, dialog i komunikację.

Zagubienie człowieka „naszych czasów” powoduje zwątpienie, a nawet odrzucenie prawdy, które służy jednemu: aby człowiek wewnętrznie ogłuchł i był w swej istocie ciągle poza sobą i poza prawdą².

Można jednak powiedzieć, że Prawdą jest również to, że Prawdy nie da się zagłuszyć. Głos Prawdy zawsze dociera tam, gdzie milkną głosy nawet największej propagandy. Prawda rozbrzmiewa bowiem w ludzkim sercu³.

Edyta Stein, św. Teresa Benedykta od Krzyża urodzona 12 października 1891 we Wrocławiu w żydowskie święto Pojednania (Jom Kippur). Wychowana w rodzinie żydowskiej, wyrastała w klimacie ortodoksyjnego judaizmu. Była także patriotką narodu pruskiego. W swoim *curriculum vitae* (zamieszczonym w pracy doktorskiej) napisała: „Jestem obywatelką narodu Pruskiego i jestem Żydówką”⁴. To wszystko jest o tyle ważne, że tym głębsza jest jej tragedia, iż padła ofiarą tego, co stało się potem. Ta święta zginęła 9 sierpnia 1942 roku w obozie koncentracyjnym w Oświęcimiu - Brzezince. I chociaż w chwili śmierci była już siostrą zakonną kościoła katolickiego, to wciąż czuła się odpowiedzialna za losy

¹ Anna Grzegorzczak: *Filozofia Światła Edyty Stein*, Poznań 2004, s. 184.

² Jan Krasicki: *Edyta Stein - świadek naszego czasu. Próba analizy fenomenologiczno- egzystencjalnej*, w: *Edyta Stein. Filozof i świadek epoki*, red. J. Piecuch, Opole 1997, „Sympozja” 21, s. 69.

³ Ibidem, s. 69.

⁴ Roman Ingarden: *O Badaniach filozoficznych Edith Stein*, Kraków 1971, „Znak”, Nr 202(4), s. 392.

narodu żydowskiego. Jej twórczość była zapisana na kartach jej życia. Dlatego też nie można zapomnieć o drogach życiowych, które ją wiodły ku nowym wyborom.

Filozofia i życie stanowią tu zintegrowaną całość, w której każdy element odpowiedzialny jest za drugi.

Edyta Stein poszukuje Prawdy na własną fenomenologiczną rękę. Na kartach swego największego dzieła *Byt Skończony a Byt Wieczny* powie: „Prawda jest tylko jedna, prawda głęboka”⁵.

Dla niej Prawda to ciągła gotowość do komunikacji i oczekiwanie komunikacji od innych. Komunikacja to miejsce spotkań. Człowieka z człowiekiem, człowieka z Bogiem jak również człowieka z samym sobą. Taka droga do Prawdy wyznacza nowy szlak dla współczesnego człowieka.

Życie Edyty Stein cechuje, jakże przenikliwa egzystencjalna interpretacja własnego losu i własnego przeznaczenia, tajemniczego związku wolności człowieka i odwiecznej woli Boga; związku Dobra i Zła, wolności i konieczności, tego co jest ciągle otwartą możliwością ludzkiej wolności i decyzji, wyboru siebie⁶.

Swoją postawą pokazała, że dążąc do prawdy naukowej można dążyć również do prawdy egzystencjalnej, do prawdy jako pewnego Absolutu, a zatem nieuchronnie do najwyższego dobra moralnego i dlatego ostatecznie do Boga i mistyki chrześcijańskiej.

Jej drogą do Prawdy nie ma być zatem prawda naukowa, lecz egzystencjalna, w której można żyć i dzięki której można mieć nadzieję⁷.

Edmund Husserl w swej fenomenologii odwraca spojrzenie na filozofię. Jego zwrot ku samym rzeczom [*zu den Sachen selbst*], odwołuje się do istoty bytu. Edyta Stein, tak jak i większość jego uczniów, rozumie to jako przygotowanie drogi dla prawdy i rzeczywistości wolnej od wszelkiej subiektywności. Była to próba wydobywania myślenia i poznania oraz skierowania go ku rzeczywistości, która byłaby niezależna od świadomości, czyli istniała sama w sobie. W poszukiwaniu prawdy pojawiło się pytanie o możliwość ponownego zwrotu metafizyki do teologii naturalnej⁸. Taka metafizyka miała być filozoficznym pytaniem o ostateczne uzasadnienie. Tą ostateczną racją staje się Absolut. Bez niego wszelki byt, a przy tym nasza świadomość byłaby bez ostatecznej przyczyny i celu oraz bez ugruntowania swej istoty, czyli bez sensu⁹. Dlatego dopiero Bóg może być dla szukającego ostatecznej prawdy odpowiedzią.

Husserl unika jednak pojęcia Boga. Byłoby ono bowiem przedmiotem świadomości i znajdowałoby się w pewnej od niej zależności.

⁵ Anna Grzegorzczak: op. cit., s. 11.

⁶ Jan Krasicki: op. cit., s. 57.

⁷ Josef Stallach: *Edyta Stein – od Husserla do Tomasza z Akwinu*, w: *Tajemnica osoby ludzkiej. Antropologia Edyty Stein*, red. J. Machnac, Wrocław 1999, s. 38.

⁸ Ibidem, s. 34.

⁹ Ibidem, s. 35.

Edyta Stein wyrosła w fenomenologii Husserla i rozwijała się dzięki rozstaniu z jego idealizmem transcendentnym¹⁰. Jest przekonana, że jeśli dokona się konstytucji transcendentnych obiektów w tym, co dane immanentne, w czystej świadomości, to wówczas osiągamy ostateczną jasność i już nie pozostaje więcej żadne pytanie nierozwiązane.

I doda: To właśnie jest cel fenomenologii¹¹. Dzięki wyjaśnieniu postępowania nauk dogmatycznych można szukać odpowiedzi, na pytanie czym jest wiedza. Stein przeciwstawia się relatywizmowi i sceptycyzmowi, nie tylko ufając intelektowi, lecz widząc w filozofii (chodzi o fenomenologię) ostateczną instancję w daniu niepowątpiewalnej odpowiedzi na nierozwiązane pytania¹².

Zarówno uczennica, jak i mistrz, odwołują się do intencjonalności świadomości i w tym znaczeniu nadają świadomości charakter światła, które coś uwidacznia i czyni sensownym. W rzeczach, sprawach, doświadczeniu jest światło - sens. Świat „świeci”, to znaczy jest sensowny i przebadanie tej sensowności należy do rozumu¹³.

Nastawienie na Ja jako źródło bądź odbiornik światła wskazuje na konieczność zajęcia się własną podmiotowością. Od mojego uświadamiania rzeczy i ludzi zależy ich sens¹⁴. Warunki sensu mają więc subiektywną naturę. Metoda dochodzenia sensu musi odwoływać się do mojego doświadczenia jako „rodzicielek” sensu. Nastawienie na Ja, jako źródło sensu, wyznacza podmiot jako światło naturalne i metodę transcendentną, a tym samym nurt fenomenologii transcendentalnej, której fundatorem jest Edmund Husserl¹⁵.

Przyznanie natomiast pierwszeństwa sensu świata doświadczeniu innych ludzi wyznacza nurt personalistyczny w fenomenologii. Jego prekursorką była Edyta Stein¹⁶.

Różnica poglądów uwidacznia się na poziomie określania sensów. Mianowicie dla Husserla, to człowiek jako czyste Ja jest fundatorem wszelkiego sensu, natomiast dla Stein, Bóg jako kreator absolutny otwiera przed nami sensy¹⁷. Można zatem stwierdzić, że oboje uprawiali filozofię sensu, lecz w pierwszym przypadku „świecił” człowiek a w drugim był „oświetlany”. Skoro zatem, dla człowieka rozum jest oświetlającym fundamentem w świecie, to konstytucja Ja wskazuje na łączność myślenia i istnienia świadomości, która zawsze jest wypełniona.

¹⁰ Anna Grzegorzczuk: *Edyta Stein - filozofia Światła*, w: *Filozofia XX wieku*, red. Z. Kuderowicz, Warszawa 2002, s. 45.

¹¹ Jan Krokos: *Edyta Stein – od fenomenologii do Tomasa*, w: *Edyta Stein. Filozofi świadek epoki*, red. J. Piecuch, Opole 1997, „Sympozja” 21, s. 38.

¹² Ibidem, s. 38.

¹³ Anna Grzegorzczuk: *Filozofia Światła...*, op. cit., s. 136.

¹⁴ Ibidem, s. 137.

¹⁵ Ibidem, s. 137.

¹⁶ Ibidem, s. 138.

¹⁷ Ibidem, s. 45.

Edyta Stein odniesie się tu do filozofii światła, która wpisuje się w platońska tradycję. Światło wyraża współcześnie tyle co sens i staje się jego synonimem¹⁸.

Z koncepcji filozofii sensu - światła wysuwa się idea *agathonu* - dobra. *Agathon* to zjednoczenie prawdy i dobra; idea idei. To światło, które oświetla wszystko, ale samo pozostaje poza zasięgiem wzroku. Rozumienie bycia to umiejętność widzenia światła, czyli *agathon*. U Edyty Stein idea *agathon* będzie wychodzeniem poza język i szukaniem ugruntowania w słowach - symbolach, które wyrażają rzeczywistość istotnie istniejącą.

Husserl uważał, że rzeczy świecą, tzn. mają sens, który nadawany jest im w poznawczych aktach intencjonalnych przez podmiot. Tym podmiotem jest człowiek a właściwie jego świadomość. Człowiek niejako jest sensorodny, tzn. obdarza znaczeniem sam siebie i świat.

Edyta Stein oddała się jednak od projektu swego mistrza już w pracy doktorskiej. Podejmuje ona problem „wczucia”, dzięki któremu odkryje sens drugiego Ja.

We współczesnych podstawach komunikacji międzykulturowej, jednym z głównych warunków wpisanym w proces komunikacji jest relacja wzajemności, która to jest następstwem pojawienia się intencji. Komunikowanie ludzi zachodzi wtedy i tylko wtedy, gdy pojawia się intencja¹⁹. Intencji nie można mylić z celem komunikatu - pobudza ona jedynie system do działania. Gdy zarówno nadawcę, jak i odbiorcę cechuje intencja komunikacyjna, to w umysłach ich obu toczy się proces poznawczy i pojawiają się związane z nim znaczenia. Bardzo niewiele badań poświęcono zagadnieniu zgodności znaczeń kształtujących się w umysłach dwóch (lub większej liczby) komunikujących się osób. Pytanie, jak duża musi być ta zgodność, aby ludzie rozumieli się wzajemnie, ma podstawowe znaczenie dla komunikowania międzykulturowego²⁰.

Teoria „wczucia” Edyty Stein wraz ze swoimi założeniami zadaje pytanie o fenomen przeżywania cudzych stanów psychicznych. Jak to się dzieje, że jesteśmy w stanie uobecnić sobie stany i przeżycia innego człowieka.

Wiadomym jest, że wychowanie, wyrastanie w danej tradycji kulturowej i religijnej, czy to, co stanowi o zabarwieniu minionych przeżyć, wpływa na jakość przeżycia w teraźniejszości. Jednym słowem, przeżycia człowieka nie są oderwaną rzeczywistością, ale odbywają się w danym kontekście. Na ile zatem jesteśmy zrozumieć cudzy ból, cierpienie czy radość? Czy istnieje jakieś kryterium, które pozwoliłoby ocenić ewentualną identyfikację przeżyć?

Zagadnienie „wczucia” stało się ważne dla fenomenologów z uwagi na program docierania do istoty wszelkich fenomenów, a więc również do drugiego człowieka.

¹⁸ Ibidem, s. 136.

¹⁹ Beata Ociepka: *Komunikowanie Międzynarodowe*, Wrocław 2002, s. 25.

²⁰ Ibidem, s. 26.

Dla Edyty Stein „wzucie się”, jako wnikięcie, zrozumienie to podstawowy rodzaj aktów, w których dane nam są cudze podmioty i ich przeżywanie.

W procesie „wzucia” dochodzi do bezpośredniego doświadczenia cudzego przeżycia, zlokalizowanego w drugim Ja, ale odniesionym do wiedzy o doznaniach podmiotu poznającego. „Wzucie” jest tutaj poznaniem *ainteletekualnym*, bardziej czuciowym i tym różni się od innych aktów próbujących w subiektywny sposób ująć cudze przeżycia. Punktem wyjścia staje się tutaj pewna samoobecność, czyli jakość przeżycia, a punktem dojścia natomiast jest chęć uchwycenia fenomenu człowieka w ogóle.

Polem analiz Edyty Stein są relacje zachodzące między Ja a światem zjawisk, a także między Ja i drugim Ja poprzez wspólny im świat. Są to również szczegółowe analizy dotyczące korelacji pomiędzy czystym Ja, świadomością, ciałem ludzkim, duszą i duchem. W ten sposób „wzucie” prowadzi nas do otwarcia się na świat wartości. Innymi słowy na wnikięcie w świat historii, kultury i myśli, w którym odczuwane przez nas drugie Ja czuje i działa²¹.

„Wzucie” jest tutaj specyficznym doświadczeniem, którego doświadczamy, obcując z innymi ludźmi. Może to dotyczyć naszych najprostszych kontaktów, jak też silnych bodźców emocjonalnych, takich jak współczucie i ból. Taki właśnie aspekt zainteresował szczególnie Edytę Stein.

Wyjaśnienie tego fenomenu rozpoczyna od tego, w jaki sposób jest człowiekowi dane jego własne ciało, aby następnie odkryte tu różnorakie powiązania życia psychicznego i cielesności wykorzystać w rozważaniu problemu konstituowania się ciała, a stopniowo całej osoby ludzkiej. To właśnie poprzez ciało manifestują się moje własne emocje, orientacje i moja wola. Poprzez ciało określam położenie w przestrzeni swoje i innych przedmiotów. Patrząc na ciało fizyczne postrzegam je jako przedmiot fizyczny i widzę tylko jedną jego stronę, ale jestem świadomy pozostałych stron i chcąc w pełni poznać ten przedmiot, dążę do zobaczenia niewidocznych elementów (jest to określone jako „tendencja do źródłowego wypełnienia”²²). Dlatego związek między wrażeniami a spostrzeżeniami ma szczególny wewnętrzny charakter. Zatem wszystko, co jest psychiczne ma bezpośredni kontakt z ciałem. Człowiek jest psycho-fizyczną jednością duszy i ciała. Dusza jest nabudowana na ciele i tworzy z nim psycho-fizyczne indywiduum²³.

Punktem wyjścia w filozofii, a więc w drodze ku prawdzie, jest dla Edyty Stein – fenomenologia, myślący podmiot – Ja²⁴. Warto się zatem zastanowić, w jaki sposób

²¹ Anna Grzegorzcyk: *Filozofia Światła...*, op. cit., s. 119.

²² Joachim Piecuch: *Poznanie drugiego człowieka w ujęciu Edyty Stein. Teoria wzucia i jej granice*, w: *Edyta Stein. Filozof i świadek epoki*, red. J. Piecuch, Opole 1997, „Sympozja” 21, s. 143-144.

²³ Jerzy Machnac: *Człowiek religijny w pismach Jadwigi Conrad-Martius i Edyty Stein*, Wrocław 1999, s. 193.

²⁴ Edyta Stein: *Byt skończony a byt wieczny*, tłum. I. J. Adamska, Kraków 1995, s. 67.

człowiek uświadamia sobie siebie samego, swoje Ja i jaki przebieg ma to poznanie, które Stein nazywa „najbardziej źródłowym” i „najbardziej wewnętrznym”²⁵.

Poprzez doświadczenie własnego Ja mogę przejść do doświadczenia innego indywiduum. To przejście ma trzy różne modalności: Ja najpierw obce wrażenia postrzegam, następnie na podstawie własnych wrażeń Ja te obce wrażenia tłumaczę, aż te obce przeżycia zinterpretowane przez Ja, przenosi na innego w akcie „obiektywizacji”, czyli konstytuuje obce indywiduum według analogii do własnego Ja, czyli jako „alter ego”.

Ja jest czymś, co jest u podstaw przeżyć, a w tych przeżyciach odkrywa swoje właściwości. Dlatego na kształtowanie mojego Ja ma również wpływ świadomość odrębności w stosunku do Ty, On, które odkrywam wokół siebie, co daje obraz mnie samego jako indywidualności. Owo widzenie siebie jako podmiotu odniesienia dla różnych aktów, dostrzeganie odrębności w stosunku do tego, co poza mną, do innych podmiotów, jest dane człowiekowi nie na drodze refleksji intelektualnej, lecz źródłowo, równocześnie z jego świadomym bytowaniem jako „jedności strumienia świadomości”, ponieważ wszystkie jednostki przeżyciowe są wzajemnie powiązane między sobą przez wspólne im wszystkim Ja. Każde Ja jest strumieniem świadomości o innej treści²⁶.

Moje Ja jest mną. Ja jestem moim Ja. Przez moją tożsamość odróżniam się od tego wszystkiego czym nie jestem²⁷. Ja zamieszkuje w „wewnętrznej przestrzeni” - w duszy. Jest ona nosicielem naszych przeżyć. Posiada trwałe własności, np.: pamięć, namiętność, słabość lub siłę aktów woli, wrażliwość itd. Stoi ona u podstaw substancjonalnej jedności bytu ludzkiego. Dusza stanowi we mnie wewnętrzną przestrzeń, w której może poruszać się moje Ja. Dusza, jak wynika z analiz Edyty Stein, jest czymś, co podlega prawom przyrody. W strukturze odkrywanego indywiduum psycho-fizycznego narzucają się jednak rysy, które wskazują na coś więcej, tzn. na podleganie także prawom rozumu – na przekraczającą przyrodę osobowość. Autorka pisze, że podczas badania Ja jako członu przyrody, „prześwitywało” w wielu miejscach coś duchowego²⁸.

Edyta Stein pisze, że wszystkie wytwory działalności ludzkiej, począwszy od rzemiosła a na technice skończywszy, są realnością będącą korelatem ducha. Wnioskuje zatem, że obok świata natury należy mówić o świecie ducha. W tym świecie człowiek może odkrywać i poznawać siebie, dochodzić własnej głębi. Wszystko co dokonuje się w człowieku, dzieje się na drodze ze światła natury do światła kultury. Kultura pochodzi z ducha człowieka a jej dzieła są materialnymi korelatami ducha²⁹.

²⁵ J. A. Kłoczkowski: *Drogi poznania Boga i człowieka w myśli filozoficzno-teologicznej Edith Stein*, w: *Odkrywanie Boga*, Materiały z Sympozjum, Kraków 1998, s. 54.

²⁶ Edyta Stein: *O zagadnieniu wczucia*, tłum. D. Gierulanka i J. Gierula, Kraków 1988, s. 58-60.

²⁷ Ibidem, s. 18.

²⁸ Ibidem, s. 121-137.

²⁹ Ibidem, s. 199.

Stein powtarza za Martinem Heideggerem, że istotą istnienia człowieka jest jego istnienie w świecie (*Dasein*). Dlatego, aby poznać w pełni istotę bytu ludzkiego, należy go rozpatrzeć również ze względu na wspólnotę.

Stein wyróżnia akty kategorialne i socjalne. Pierwsze umożliwiają człowiekowi poznanie przedmiotowe, drugie opisują relacje międzyludzkie. To właśnie dzięki aktom socjalnym możliwe jest życie społeczne. W tych aktach dostrzeganie przeżycia i istnienia drugiej osoby nie pozostaje bez wpływu na kształt naszego życia. W tych aktach tworzą się stosunki społeczne. Człowiek nie jest obojętny wobec osób, wśród których żyje i które spotyka na swej drodze. Akt socjalny wtedy jest uprawomocniony, kiedy nasza intencja dotrze do osoby lub grona osób.

Uwieńczeniem procesu „wczucia” jest uchwycenie drugiego jako osoby. Możliwość takiego „wczucia” widzi Edyta Stein w identyczności pomiędzy aktami, które budują własną osobę, a aktami „wczucia” konstytuującymi cudzą osobę. A ponieważ świat osobowy ducha to świat z istoty rozumny i sensowny, stąd mogą uchwycić niektóre akty drugiego człowieka jako wyraz jego duchowości.

Kiedy zatem następuje ten przełom wkraczania w uczucia drugiego człowieka? Proces wczucia cały czas musi być prowadzony poprzez doświadczenie zewnętrzne. „Wczucie” w drugiego rozpoczyna się od spostrzeżenia jego ciała. Dostrzegamy je nie jako martwe ciało fizyczne, lecz jako ciało doznające wrażeń. Stein przedstawia to w następujący sposób:

Ręka (cudza) spoczywająca na stole nie leży tu tak, jak ta książka obok, ona opiera się o stół, leży tu obwisła lub wyciągnięta i widzę to wrażenie nacisku i napięcia w sposób współźródłowy³⁰.

Współźródłowość, oznacza sposób prezentowania się ciała ludzkiego i postrzegania jego pól wraźniowych, jak gdy patrzy się na jedną stronę przedmiotu, współdane mi są w pewnym sensie pozostałe strony i środek tego przedmiotu. Aby teraz zgodnie z tendencją do źródłowego wypełnienia doprowadzić to nieźródłowe spostrzeżenie do tego, aby mi się prezentowało żywo, źródłowo, „wysuwa się moja ręka (nie realiter, lecz jak gdyby) na miejsce cudzej i doznaję teraz jej wrażeń”³¹.

Nigdy nie będzie to taka sama, pełna żywość jak w przypadku spostrzeżenia własnych wrażeń, ale mogę stopniowo, przybliżyć się do takiej źródłowości³².

Tak odbywa się proces „wczuwania” w drugą osobę. To ukonstytuowanie się w mojej świadomości czyjegoś ciała, czyli jego warstwy wraźniowej, odkrywa przede mną jednocześnie Ja drugiego, które może być (choć niekoniecznie) siebie

³⁰ Ibidem, s. 82.

³¹ Ibidem, s. 83.

³² Ibidem, s. 84.

świadome. Dzieje się tak dlatego, że dane mi wrażenia w sposób konieczny muszą się odnosić do jakiegoś podmiotu. Wrażenia bowiem ze swej istoty przynależą do jakiegoś Ja³³.

Jeśli teraz przenoszę się we wczuciu w doznające wrażów Ja, uzyskuję „nowy obraz” świata przestrzennego (ponownie chodzi tu o współźródłowość, gdyż ten „nowy obraz” jest mi dany jako źródłowo uchwytywany właśnie przez drugiego), tzn. uświadamiam sobie, że świat widziany oczyma drugiego człowieka nie jest identyczny z moim, a w konsekwencji, że Ja nie jestem jedynym punktem zerowym, czyli jedynym centrum orientacji świata³⁴.

Zatem, tak jak we własnych źródłowych aktach duchowych własna, tak też w aktach przeżytych we wczuciu konstytuuję się cudza osoba. Każde działanie drugiego przeżywam jako wypływające z pewnego chcenia, a to znów z jakiegoś uczucia; przez to dana mi jest zarazem pewna warstwa jego osoby. Pojedyncze działanie, a tak samo jakiś pojedynczy wyraz cielesny – jedno spojrzenie albo jeden uśmiech – może mi to zapewnić wejrzenie w rdzeń osoby³⁵. Są jednak granice, na które można napotkać „wczuwając”. Dotyczą one naszej psycho-fizycznej struktury. Gdy jestem niewierzący, mogę zrozumieć poświęcenie dla wiary kogoś innego, lecz nie muszę. Aby to wczuć trzeba widzieć pewne motywy postępowania, wartości, które – choć nie są mi bezpośrednio dostępne – jestem w stanie zrozumieć. Dlatego pomost przerzucony w ten sposób między mną a drugą osobą może być jednak na tyle szeroki, na ile „ja sam żyję w świecie ducha i wartości”³⁶.

Tak oto Edyta Stein wypracowuje własną drogę filozoficzną, w której już nie tylko czysty podmiot ukierunkowany na rzecz będzie w centrum zainteresowania, ale relacja pomiędzy podmiotami w ich byciu w świecie.

„Wczucie” jako metoda pozwalająca nam na poznanie drugiej osoby, w której to drugi staje się sensem dla naszego Ja, oddali Stein od Husserlowskiego projektu fenomenologicznego³⁷. Rozwijanie tej metody w ramach prac nad strukturą osoby poprowadzi ją w stronę kierunku współcześnie określanym jako filozofia dialogu i połączy jej myśl z takimi filozofami, jak Martin Buber czy Emanuel Levinas.

Metoda „wczucia” doprowadzi niewierzącą wówczas jeszcze Edytę Stein do Absolutu jako odniesienia przedmiotowego dla poszukiwanej prawdy – tym razem prawdy religijnej³⁸. Tym, co skierowało Edytę Stein ku nowemu wyborowi były nie intelektualne rozważania, ale spotkania z ludźmi. To właśnie w nich odnalazła

³³ Ibidem, s. 85.

³⁴ Ibidem, s. 87.

³⁵ Ibidem, s. 142.

³⁶ J. Piecuch: *Poznanie drugiego człowieka...*, op. cit., s. 154.

³⁷ Anna Grzegorzczak: *Filozofia Świata...*, op. cit., s. 188.

³⁸ Ibidem, s. 188.

drogę do Boga. Dzięki takim osobom jak Jadwiga Conrad-Martius, Max Scheler czy małżeństwo Reinach, otworzył się przed nią nieznany dotąd świat fenomenów, obok których nie mogła już przejść obojętnie. Ludzi, z którymi obcowała na co dzień, zaczęła postrzegać przez inny pryzmat - pryzmat wiary.

Do otwarcia się na drogę duchową poprowadzi ją także analiza doświadczenia siebie jako bytu skończonego, ograniczonego i czasowego, a więc bycia w odniesieniu do niebycia³⁹. Takie doświadczenie siebie odsłania przed nami ideę bytu wiecznego.

Droga ku Prawdzie jest głównym celem poznania filozoficznego Edyty Stein. Odnajduje w tym założeniu metodę łączącą naukę ścisłą i filozofię chrześcijańską. Jej zdaniem jedynie dzięki wierze poznajemy prawdę. Filozofia nie może się temu sprzeciwić, gdyż wtedy odwróciłaby się od swego fundamentalnego dążenia ku prawdzie. W ten oto prosty sposób Stein wyjaśnia formalną zależność filozofii od wiary. Jeżeli zatem filozofia nie może odrzucić prawdy wiary, to musi je sobie przyswoić jako ostateczne kryterium wszystkich prawd.

Edyta Stein, idąc śladem średniowiecznego ojca kościoła św. Tomasza z Akwinu, pojmuje wiarę jako drogę ku prawdzie. Rzeczy, na które patrzy filozof, stają się zrozumiałe dopiero z perspektywy wiary⁴⁰. Za pomocą rozumu dochodzimy do poznania, które otwiera nam drogę pozwalającą ujrzeć prawdziwy byt. Problem „stopienia” filozofii i wiary Edyta Stein rozumie jako ponadczasowe i ponadnarodowościowe poczucie konieczności w szukaniu prawdy. W rozbieżności stosunku wiedzy do wiary upatruje ona to, że filozofia - idąc za Kantem - ogranicza zasięg „naturalnego światła”, czyli rozumu, tylko do empirii i nie pozwala tym samym na rozwój wszelkiej metafizyki⁴¹. Poprzez takie ujęcie filozofii, zbliża się do początków myśli chrześcijańskiej. Chrześcijańską naukę wiary ujmowano za pomocą pojęć filozoficznych i nazywano filozofią, ponieważ upatrywano w niej to, do czego zmierzała myśl starożytnych, czyli umiłowanie mądrości.

Filozofia jest dla Edyty Stein wypełnieniem pomiędzy filozofią rozumianą jako nauka rozumu a teologią jako nauką objawioną. Wiara jako źródło poznania staje się pomocą dla teologii w szukaniu, zmaganiu i chęci zrozumienia przez człowieka, czym jest wiara.

Filozofię, która w podany powyżej sposób traktuje wiarę i teologię, można nazwać filozofią chrześcijańską i w takim sensie, według Edyty Stein, filozofią chrześcijańską jest tomizm. Jednak filozofia chrześcijańska w znaczeniu, jakie tej

³⁹ Ibidem, s. 188.

⁴⁰ Jerzy Machnac: *Wprowadzenie*, w: *Tajemnica osoby ludzkiej – antropologia Edyty Stein*, red. J. Machnac, Wrocław 1999, s. 110.

⁴¹ Ibidem, s. 116–117.

nazwie nada Edyta Stein, to coś o wiele bardziej „skandalicznego”. Uważa ona za postulat rozumu, by nie ograniczać się do czystej filozofii (zwykłego rozumu), aby przekraczać siebie, jeśli to konieczne, otwierać się i być otwartym na prawdę, gdzie i jak się ona tylko pokazuje⁴². A jest to przekraczanie konieczne i jeśli chce filozofia naprawdę dojść do racjonalnego rozumienia świata, tzn. metafizyki (co jest celem jawnym lub utajonym filozofii), to może to uczynić tylko rozum naturalny i nadprzyrodzony wspólnie⁴³.

Takie poglądy, na temat filozofii tworzonej w zależności od prawd wiary, owocują więc w koncepcji filozofii chrześcijańskiej Stein, która korzysta z wiary jako źródła poznania, tzn. jeśli napotykając w trakcie badania jestestw na problemy, których własnymi środkami nie może rozwiązać (np. problem pochodzenia ludzkiej duszy), filozofia przyswaja sobie odpowiedzi czerpane z wiary, aby w ten sposób osiągnąć ich adekwatne poznanie⁴⁴.

Edyta Stein przyznaje, że nie jest to już czysta i autonomiczna filozofia, choć wynika z tego, że nie jest to także teologia. Filozofia uzyskuje wykończenie dzięki teologii, nie zaś jako teologia⁴⁵.

Ciekawym jest, co skłoniło Edytę Stein - fenomenologa do podjęcia dialogu z filozofią św. Tomasza. Wydaje się, że filozofia Stein jest na wskroś personalistyczna w swym źródle, jakim jest filozofujący podmiot, a co za tym idzie, ma charakter mądrościowy⁴⁶. Oznacza to, że jej filozofia nie urasta do rangi Absolutu, tylko była jakby służebnicą najpierw samej filozofki, a potem względem innych osób. Poza tym, jej filozofia miała zawsze wymiar praktyczny, który nie sprzeciwia się teorii, ale traktuje ją jako fundament⁴⁷. Dlatego właśnie w Tomaszu znalazła mistrza w filozoficznej służbie człowiekowi.

Fenomenologia nie mogła już pełnić takiej roli, ponieważ żądała zakwestionowania wszystkiego, co było nieusprawiedliwione w źródłowo prezentującej naoczności, więc także dotyczyło to filozofującego podmiotu i innych osób. Można powiedzieć, że w ten sposób fenomenologia znieczulała czysty podmiot na potrzeby realnego człowieka. Jeśli zaś chodziło o filozofa średniowiecznego, to jak pisze Stein „jego filozofia nie była nigdy sprawą czysto teoretyczną, nawet jeśli postępował on - jak to czynił św. Tomasz - jako czysty

⁴² Josef Stallach: op. cit., s. 40-41.

⁴³ Edyta Stein: *Fenomenologia Husserla a filozofia św. Tomasza z Akwinu*, tłum. J. Zychowicz, w: *Edyta Stein albo filozofia i Krzyż*, „Znak Idee” 1, red. P. Taranczewski, K. Tarnowski, H. Woźnikowski, Kraków 1989, s. 85.

⁴⁴ Edyta Stein: *Byt skończony a byt wieczny*, op. cit., s. 56.

⁴⁵ Ibidem, s. 56-57.

⁴⁶ Jan Krokos: op. cit., s. 45.

⁴⁷ Ibidem, s. 47.

teoretyk, lecz szukał on zrozumienia dla świata jako podstawy dla właściwego, praktycznego zachowania się w świecie⁴⁸.

Dopiero filozofia oparta na wierze dała jej dostęp do głębi bytu ludzkiego. Odsłoniła przed nią sens bycia ludzkiego. Siła racjonalnych argumentów osiąga tu swój kres. Są to granice klasycznie rozumianej filozofii, później może być filozofia przemyślanej - przeżytej wiary.

Edyta Stein pokazuje poprzez symbol „żywych kamieni”, wpisany w jej myślenie i twórczość duchową, fundament, na którym wznosi się komunikacja ludzka. Wyraża ona między innymi autentyczne więzi. Komunikacja tak pojęta, to miejsce spotkania z drugim człowiekiem, z samym sobą i z Bogiem⁴⁹.

Zanik opozycji między pięknem a brzydotą, prawdą a fałszem, dobrem a złem, również sukcesywne, w miarę zaniku tych opozycji, zapominanie horyzontu pozytywnych wartości, zapominanie wartości bytu trzeciego (Boga, Absolutu, czy najogólniej - horyzontu pozytywnych wartości), powoduje, iż człowiek zaczyna błądzić w swoim labiryncie, z którego nie widać żadnego światła, celu i sensu⁵⁰.

Powrócić do rzeczywistości to nakaz dla współczesnego człowieka po przebywaniu w hipperrzeczywistości⁵¹. W dzisiejszej cywilizacji zagrożonej dehumanizacją, potrzebne jest nowe rozwiązanie, które nie zrywałoby równocześnie z pamięcią kulturową. Takie, które nakłaniałoby do większej refleksji nad życiem, nie wyłączając nas z czynnego w nim uczestnictwa.

Edyta Stein uważała, że świat, który zastajemy, w który zostajemy „wrzuceni”, nigdy nie pozostawia nas bez uśmiechu. Obiecuje on nam pewną otchłną rzeczywistości, przepelnioną mądrą miłością, która choć nigdy do końca nie jest nam dostępna, to jednak ku nam się otwiera i - jeśli tego chcemy - wtajemnicza nas coraz bardziej.

Nie chodzi o to by się zwrócić od rzeczy tego świata ku sobie samym, jako bytującym w świecie, lecz by poprzez rzeczy tego świata zwrócić się ku temu, co większe od nich i ode mnie samego.

Świadectwo życia i twórczości Edyty Stein, to sposób na Nową Rzeczywistość. Żydówka-chrześcijanka, filozof-teolog i mistyk, swoim życiem połączyła (pojednała) dwie kultury chrześcijańską i żydowską. Można powiedzieć, że wpisała się tym ona we współczesną komunikację porozumienia, która niesie ze sobą pewną koncepcję uprawiania humanistyki.

A także odpowiedzialność za człowieczeństwo, jego „napełnienie” poprzez odwołanie do uniwersalnych wartości i próbę ratowania przed nihilizującą go myślą i wyczerpującymi sytuacjami egzystencjalnymi.

⁴⁸ Ibidem, s. 47.

⁴⁹ Anna Grzegorzczak: op. cit., s. 99.

⁵⁰ Ibidem, s. 43.

⁵¹ Ibidem, s. 100.

Michał Wendland

Relatywizm komunikacyjny a problem międzykulturowego porozumienia

Problem wielokulturowości i uniwersaliów kultury obecny jest od dawna w filozofii, nie tylko w ramach filozofii kultury, ale również, przynajmniej od początku XX wieku, a nawet wcześniej – w filozofii języka. Tak zwany zwrot lingwistyczny, który dokonał się w zachodniej refleksji filozoficznej na początku ubiegłego stulecia, polegał przede wszystkim na przyjęciu założenia, że, odwołując się do słów Wittgensteina, język „wciska się” pomiędzy podmiot a przedmiot, determinując w ten sposób ludzkie procesy poznawcze, a także sferę szeroko rozumianej aksjologii. Współczesna filozofia języka, a od niedawna również pokrewna jej teoria i filozofia komunikacji, starają się podejmować problematykę kultury także z perspektywy językowej. W niniejszej pracy wychodzić będę więc z założenia, że, po pierwsze, całokształt ludzkiej działalności kulturowej nierozzerwalnie spleciony jest z działalnością językową i komunikacyjną, czyli, słowami np. G. H. Meada, nie ma kultury bez języka i nie ma języka bez kultury. W takim rozumieniu nauki o kulturze są jednocześnie naukami o komunikacji międzyludzkiej. Po drugie – idąc tropem wytycznych zwrotu lingwistycznego – przyjmować będę, że samo badanie kultury w jej wielości i jedności, zapośredniczone jest przez środki naszego języka, podobnie jak badanie innych zjawisk. Na takich założeniach pragnę oprzeć próbę skomentowania opozycji pomiędzy wielokulturowością a kulturowymi uniwersaliami. Oznacza to, że mówiąc o wielokulturowości szczególną uwagę przywiązywać będę do faktu wielości języków. I analogicznie – ujęcia problemu czy postulatu istnienia pewnych uniwersaliów kulturowych upatrywać będę w postulacie ogólnie rozumianego uniwersalizmu językowego. Natomiast tytułowy relatywizm komunikacyjny, rozwinięcie hipotezy Sapira-Whorfa, zakładający zdeterminowanie danej kultury, a także danego sposobu widzenia świata przez język (tzw. językowego obrazu świata), jakim posługują się członkowie danej wspólnoty kulturowo-komunikacyjnej, pragnę utożsamić z pojęciem wielokulturowości. Zgodnie z tym twierdzeniem, wielokulturowość może być postrzegana przez pryzmat relatywizmu lingwistycznego, a także – sięgając bezpośrednio do filozofii języka i kultury – przez pryzmat Cassirerowskiej filozofii form symbolicznych, koncepcji językowego świata

pośredniego Weisgerbera, a z propozycji dawniejszych – aprioryzmu lingwistycznego Humboldta. Poglądy wyżej wymienionych myślicieli traktować będą dalej jako pokrewne i wspólnie zakładające, że sposób widzenia rzeczywistości z perspektywy tak jednostki jak i społeczeństwa zdeterminowany i zrelatywizowany jest przez język, czyli że język konstruuje nasz świat przedmiotowy i społeczny, zarazem wyznaczając granice pomiędzy podmiotem a przedmiotem, a także pomiędzy podmiotem a innymi podmiotami. Mowa tu o tego typu granicach, o których pisze Wittgenstein, że są to granice mojego języka pokrywające się z granicami mojego świata¹.

Zjawisku wielości i odmienności kultur (czyli, jak to rozumiem – wielości i odmienności językowych sposobów ujmowania rzeczywistości) przeciwstawia się postulat uniwersaliów kulturowych. Oczywiście na pierwszy rzut oka widać wyraźnie, że choć wiele różnych kultur splecionych jest z wieloma różnymi sposobami językowego kategoryzowania świata, co owocuje zrelatywizowanymi przez język obrazami rzeczywistości, to jednak każda kultura oparta jest na jakimś języku, a każdy język z jakąś kulturą jest spleciony. Język więc, w niejako dialektyczny sposób, zarazem łączy i dzieli, jest jednocześnie „wspólnym mianownikiem” każdej wspólnoty kulturowej i czynnikiem różnicującym zarówno jednostki jak i całe kultury w ich refleksyjnym odnoszeniu się do jakoby obiektywnej rzeczywistości. Mówię; „jakoby obiektywnej”, gdybyśmy bowiem język właśnie w ten sposób potraktowali – jako środek referencji, czyli odnoszenia się podmiotu (jednostkowego bądź zbiorowego) do jakiejś postulowanej „rzeczywistości obiektywnej” - to rychło okaże się, że choć każda kultura do tej rzeczywistości za pośrednictwem języka odnosić się pragnie, to przecież wynikiem owych prób są ujęcia rzeczywistości bardzo od siebie odmienne, czyli zsubiektywizowane i zrelatywizowane. Doświadczenie świata z punktu widzenia danej kultury jest takie, jak nakazują dostępne jej środki językowe. Jak mówi E. Sapir: „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 (...) Widzimy, słyszymy i w ogóle doświadczamy tak, jak doświadczamy, w dużej mierze dlatego, że zwyczaje językowe naszej społeczności preferują pewne wybory interpretacyjne”². Takie spostrzeżenie może być potwierdzeniem relatywizmu komunikacyjnego jako wykładni zjawiska wielokulturowości. Zarazem jednak, pomimo różnic, każda z kultur jakimś systemem komunikacji językowej się

¹ Zob.: L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 2000, s. 64.

² E. Sapir: *Kultura, język, społeczeństwo. Wybrane eseje*, Warszawa 1978, s. 88-89.

posługuje. Pytanie brzmi – z czego ta językowo-kulturowa wielość wynika i w jaki sposób może być, poprzez wskazanie pewnych uniwersaliów, ujednoczona? W odniesieniu do współczesnej filozofii języka i komunikacji postaram się podjąć próbę naszkicowania pewnej odpowiedzi na to pytanie.

Postaram się najpierw podać filozoficzne uzasadnienie przyjętej powyżej interpretacji zjawiska wielokulturowości jako komunikacyjnego relatywizmu i założenia o zdeterminowaniu danego sposobu ujmowania rzeczywistości przez język. Badacze historii filozofii często spostrzegają, że źródeł takiego myślenia o języku, kulturze i rzeczywistości należy poszukiwać w poglądach myśliciela, który o języku wprost nigdy zgłosił się nie wypowiedział, czyli w myśli Immanuela Kanta. Aprioryzm i transcendentalizm Kantowski pozwolił Humboldtowi sformułować w pierwszej połowie XIX wieku jego koncepcję aprioryzmu lingwistycznego, a w wieku XX inny neokantysta – Ernst Cassirer na Kantowskim fundamencie zbudował filozofię kultury znaną jako filozofia form symbolicznych. Przewrót kopernikański Kanta zamyka podmiotowi drogę do poznania obiektywnej rzeczywistości – nasze ustosunkowanie się do świata uzależnione jest od immanentnych, warunkujących doświadczenie apriorycznych struktur, czyli czystych form naoczności i czystych kategorii intelektu. Już Humboldt, a nieco wcześniej także Herder, zauważyli, że w Kantowskiej krytyce brakuje miejsca na język, który – zdaniem Humboldta – również ma charakter immanentny i determinujący nasze poznanie. To właśnie Herder zauważył, że „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”³. Myśl ta w pełni rozwinięta została, jak już wspominałem, na początku XX wieku w wyniku zwrotu lingwistycznego. Podmiot nie ma bezpośredniego dostępu do rzeczywistości, poznaje ją i ustosunkowuje się do niej za pośrednictwem języka. Cassirer i wielu innych neokantystów radykalizowało zresztą pierwotne stanowisko Kanta uznając, że tzw. obiektywnej rzeczywistości nie ma, a to, do czego się odnosimy, to efekty, konstrukty naszej językowej, symbolicznej, komunikacyjnej aktywności. Oczywiście, spostrzeżenia te stosują się nie tylko do jednostki, ale i do całych społeczeństw i kultur, z czego już Humboldt, a po nim Whorf i Sapir zdawali sobie sprawę. Również Gadamer wyraża tę myśl znanymi słowami – „zamieszkujemy w języku”⁴.

Członkowie danej wspólnoty kulturowo-komunikacyjnej realizują podstawowe funkcje języka, jakimi są: 1. poznawcze odniesienie do rzeczywistości, 2. interpretacja wchodzących w jej skład zjawisk (czyli przedmiotów, zdarzeń, procesów, wartości), oraz 3. komunikowanie i porozumiewanie się między sobą. Każda kultura dysponuje pewnym systemem, kodem komunikacyjnym, na który

³ J. G. Herder : *Fragmente ueber neuere deutsche Literatur*, w: *Herders Werke*, Teil 19, Berlin, s. 347, cyt. za: A. Schaff: *Język a poznanie*, Warszawa 1964, s. 15.

⁴ H. - G. Gadamer: *Język i rozumienie*, tłum. P. Dehnel i B. Sierocka, Warszawa 2003, s. 24.

składają się określone znaki (w tym słowa, symbole, gesty, obiekty graficzne itp.). Jeśli więc wcześniej w sposób ogólny mówiliśmy, że podstawą kultury jest język, to teraz w sposób bardziej szczegółowy możemy powiedzieć, że każda kultura posługuje się pewnym systemem znaków, przy pomocy których jej członkowie odnoszą się do rzeczywistości, interpretują wchodzące w jej skład zjawiska i komunikują się między sobą. Innymi słowy, wkraczamy na obszar filozoficznie rozumianej semiotyki kultury albo filozofii znaku, która ma nas doprowadzić do pewnej wykładni problemu wielokulturowości.

Nie wchodząc w szczegółowe rozróżnienia przyjmijmy, że znak to narzędzie. Narzędzie takie samo jest konstruktem kulturowym, ale jest to jednocześnie narzędzie tworzące kulturę. Odwołujemy się tu do takiego rozumienia języka (a ogólniej znaku), w którym jest on ujmowany jako narzędzie konstytuowania i konstruowania świata przedmiotowego, a nie tylko jego biernym zwierciadłem. Pojęcie znaku wiąże się z pojęciem relacji. Oznacza to, że znak zawsze występuje w relacji pomiędzy nim samym a przedmiotem (jest to aspekt semantyczny), pomiędzy nim samym a innym znakiem (aspekt syntaktyczny) i w relacji pomiędzy nim samym a użytkownikiem znaku (aspekt pragmatyczny)⁵. Wynosząc takie relacyjne rozumienie znaku na poziom kulturowy, można powiedzieć, że wspólnota kulturowa to sieć relacji pomiędzy znakami a członkami tej kultury. Teraz jednak musimy zwrócić uwagę na dwa bardzo ważne aspekty znaku, o jakich do tej pory nie było tutaj mowy. Otóż znak, prócz tego, że charakteryzuje go relacyjność, jest zarazem czynnikiem konstruującym rzeczywistość przedmiotową, a przy tym czynnikiem kreślącym granice pomiędzy podmiotem a przedmiotem oraz pomiędzy samymi podmiotami. Mówiąc innymi słowy, posługując się znakami, człowiek wpada w charakterystyczną ambiwalencję: znak zarazem czyni dlań dostępnym poznawczo przedmiot, a zarazem odgranicza, oddziela człowieka od tegoż przedmiotu. W naszym poznawczym ustosunkowaniu się do przedmiotu zawsze pojawia się znak. Bardzo trudne, jeśli nie wręcz niemożliwe, jest odniesienie się do dowolnego przedmiotu, procesu lub wartości inaczej, niż za pośrednictwem jakiegoś znaku, czyli słowa, obrazu, symbolu, gestu. Można powiedzieć, że tam, gdzie nie ma znaku, tam nie ma dla nas przedmiotu. Dopiero znak nam go udostępnia. Wyrażając podobne stanowisko, Heidegger przywołuje słowa niemieckiego poety, Stefana Georgego, który w wierszu *Słowo* powiada: „nie ma tam rzeczy, gdzie brakuje słowa”⁶. A jednak znak ma naturę dialektyczną, ambiwalentną: zarazem udostępnia nam przedmiot, ale też zamyka go przed nami, udostępnia go nam tylko w pewnym sensie, pod pewnym względem (np. interpretacyjnym), oddzielając nas od innych sensów i aspektów. Znak otwiera nas ku przedmiotowi i ku sobie nawzajem – znakami przecież posługujemy się

⁵ Zob.: Ch. Morrisa podział semiotyki na semantykę, syntaktykę i pragmatykę.

⁶ Zob.: M. Heidegger: *W drodze do języka: Istota języka*, tłum. J. Mizera, Kraków 2000

w każdym akcie komunikacji – ale też znak nas przed przedmiotem i przed sobą nawzajem zamyka. A jak to wygląda w naszej kulturowej praktyce? Historyk ustosunkowuje się do przeszłych wydarzeń za pomocą znaków językowych, w swoim opisie czyni je dla siebie i dla innych dostępnymi. Ale zarazem użycie takich a nie innych znaków, takiego a nie innego sposobu opisu, skazuje go na konieczność wyboru i rezygnacji z opisów alternatywnych. Stąd jedno i to samo jakoby obiektywne wydarzenie historyczne opisywane jest zawsze inaczej, zawsze czyniąc przez znak pewien jego sens dostępnym, a zamykając sensory inne. Opis dziejów Polski w XVI wieku, dokonany przez autora posługującego się językiem prawniczym będzie inny, aniżeli opis tych samych dziejów sporządzony przez np. historyka wojskowości. I tak, od sposobu opisu zależy sposób konstruowania naszych wyobrażeń np. o wydarzeniach przeszłych. Nie da się dokonać opisu uniwersalnego, uwzględniającego wszelkie aspekty. Podobnie w naszej codziennej praktyce komunikacyjnej: ten sam język jako system znaków czyni nas sobie nawzajem bliskimi i dostępnymi, kiedy za jego pośrednictwem prowadzimy dialog, wymieniamy spostrzeżenia, uzewnętrzniamy emocje. Ale kiedy zdarzy się nam spotkać kogoś, kogo języka po prostu nie znamy, język z pomostu przekształca się w granicę. Ktoś, kto nie zna danego kodu, nie potrafi odczytać znaku, czyli – nie potrafi się tym znakowym narzędziem posłużyć. Z tego powstaje złożoność problemów komunikacji międzykulturowej. Odmienność systemów znakowych (językowych, symbolicznych), jakimi posługują się członkowie różnych kultur, staje się pierwszą przyczyną braku porozumienia i zrozumienia. Mówiąc językiem Cassirera – rozmaite kultury tworzą własne, często nieprzekładalne formy symboliczne, które determinują i relatywizują ich sposób bycia, odnoszenia się do rzeczywistości, komunikowania się między sobą. „Człowiek zawsze rozmawia tylko sam ze sobą”, powiada Cassirer w *Eseju o człowieku*⁷. A dzieje się tak, ponieważ „granice mojego języka oznaczają granice mego świata”.

Czy jednak istnieje jakaś możliwość wyjścia poza znakowy, komunikacyjny mur? Zakładamy, że innej drogi niż ta wiodąca przez „imperium znaków” nie ma. Można by powiedzieć, że również kulturowe uniwersalia wymykają się nam z powodu zróżnicowania społecznej praktyki posługiwania się znakami w procesach komunikacyjnych. Interesuje nas, czy poza ograniczenia, jakie narzuca nam język, można wyjść – mimo posługiwania się tym językiem w dalszym ciągu. Do tej pory mówiliśmy przede wszystkim o relacyjnej stronie znaku, należy jednak pamiętać, że inną, nie mniej ważną jego funkcją, jest funkcja określana pojęciem interpretacji. Ustaliliśmy, że bez pośrednictwa znaku nie można odnieść się ani do przedmiotu, ani do innego podmiotu. Jest jasne, że bez pośrednictwa znaku nie może być też mowy o interpretacji czegokolwiek. Nie może być więc w konsekwencji rozumienia (w hermeneutycznym sensie) i porozumienia. Nie

⁷ Zob.: E. Cassirer: *Esej o człowieku*, tłum. A. Staniewska, Warszawa 1991

może być tak, że odpowiedzią na trudności w np. międzykulturowym dialogu jest zaprzestanie dialogu. Jeśli nawet język nas od siebie odsuwa, to za jego pośrednictwem możemy się znów do siebie zbliżyć. Skoro więc poszukujemy jakiejś kulturowej jedności względem jej jednoczesnej wielości, a drogi do niej szukamy tylko wśród znaków, nie może to poszukiwanie polegać na np. ustaleniu jakiegoś znaku albo grupy znaków, które wszystkim kulturom byłyby wspólne. Początkowo myśl ta wydaje się kusząca: skoro bowiem wielość kultur wynikać ma z wielości systemów językowych, jakimi się członkowie tych kultur posługują w procesach poznawczych i komunikacyjnych, to rolę kulturowego powszechnika mógłby pełnić taki znak, którym posługiwałyby się i dzięki któremu między sobą porozumiewać mogłyby się wszystkie grupy kulturowe. Wydaje się jednak, że żadnego takiego uniwersalnego znaku nie ma. Znak krzyża w kulturze starożytnych Rzymian pełnił zupełnie inne funkcje, niż ten sam znak wśród chrześcijan. Choć uznaje się też, że czerń jest w większości kultur kolorem symbolizującym śmierć i żałobę, to jednak – w większości nie znaczy: we wszystkich. Nie ma też wśród znanych języków jakiegoś jednego rdzenia wspólnego im wszystkim. Języki etniczne można klasyfikować wedle wielu takich rdzeni, ale wciąż mamy do czynienia z wielością – na innych podstawach wznoszą się bowiem języki indoeuropejskie, na innych – np. japoński. Wielu dawnych filozofów i filologów poszukiwało „języka adamowego”, którym ludzkość miała się posługiwać przed upadkiem biblijnej Wieży Babel, a choć idea takiego prawdziwie uniwersalnego środka komunikacji międzykulturowej sama w sobie jest piękna, doświadczenie wskazuje, że ludzkość wspólnego języka „adamowego” nigdy nie znała. Z drugiej strony, próbowano tworzyć takie uniwersalne systemy komunikacji, jak choćby Esperanto, jednak nigdy nie przyjęły się one powszechnie.

Można by powiedzieć, że współcześnie język angielski, jak niegdyś łacina, spełnia rolę powszechnego medium komunikacyjnego umożliwiając w miarę swobodny dialog również na płaszczyźnie międzykulturowej. Czy to jednak wystarcza, byśmy mogli mówić o języku angielskim jako o „kulturowym powszechniku”? Być może tak, ale sądzę, że tylko w odniesieniu do tego typu kultury, jakim jest kultura masowa. Kultura masowa jako wytwór współczesny jest zjawiskiem interesującym jako potencjalna forma kultury powszechnej, w której uczestniczyć i spotykać się mogą członkowie pozostałych, warunkowanych etnicznie i historycznie kręgów kulturowych. Czy jednak można mówić o kulturze masowej jako powszechniku kulturowym, skutecznie przeciwstawionym problemom kulturowej wielości? Do pewnego stopnia zapewne tak, jednakże nie wydaje się pewne, czy jest ona zdolna doprowadzić np. do usprawnienia dialogu międzykulturowego. Jako system znaków swoiście „uniwersalnych” i „neutralnych”, kultura masowa zdaje się pełnić funkcję obszaru, na którym mogą spotykać się członkowie wielu etnicznych grup kulturowych, by potem jednak powrócić do swojego bardziej zindywidualizowanego świata i języka. Z drugiej strony,

powszechników kulturowo-komunikacyjnych poszukuje się np. w uniwersalizmie językowym Noama Chomsky'ego. Czyżby uniwersalizm językowy miał stanowić poszukiwaną analogię uniwersalizmu kulturowego? Chyba jednak nie, gdyż nawet jeśli przychodzimy na świat z wrodzonym, wspólnym u podstaw uposażeniem językowym, to w praktyce wykształcają się z niego bardzo różne, odmienne języki i, w konsekwencji, odmienne sposoby kulturowego ujęcia rzeczywistości. Jeśli więc nawet istnieje coś takiego jak „gen języka”, to ma on charakter na tyle „ogólny”, że nie determinuje wykształcenia się języków identycznych lub chociaż podobnych, które gwarantowałyby wspólne, obiektywne ujmowanie rzeczywistości za ich pośrednictwem.

Za powszechnik kulturowy uchodzić może przede wszystkim fakt posługiwania się językiem przez każdą kulturę, jednak z tego faktu jednocześnie wypływa oczywista konstatacja wielości języków i wielości kultur. To więc, co wszystkim ludziom wspólne, czyni ich zarazem różnymi. Nasza praktyka komunikacyjna powinna więc podążać w kierunku swego rodzaju językowego i kulturowego kompromisu, dialogu, dzięki któremu nastawimy się na wzajemne rozumienie i zrozumienie, zachowując przy tym indywidualność naszych różnych sposobów ujmowania rzeczywistości. Jak zauważa Humboldt, każda kultura, każde społeczeństwo jest ze swym językiem związane na dobre i na złe, toteż nie jesteśmy w stanie wydostać się z sieci tych semiotycznych relacji, z jakich składa się nasza kultura. Zdajemy sobie sprawę, że wiele takich znaków jest i pozostaje nieprzekładalnymi. Z jednej strony dawne, nieistniejące już cywilizacje stają się dla nas nieco bardziej poznawczo dostępne gdy poznajemy ich język. Zarazem jednak nawet najlepsza znajomość obcego języka nie gwarantuje, że wciąż nie znajdują się w nim obecne znaki, których poprawne dla danej kultury użycie wciąż będzie nam niedostępne. Zawsze bowiem, a na tym polega koło hermeneutyczne, do analizy jakiegoś fenomenu kulturowego przystępujemy wyposażeni w nasze własne narzędzia znakowe i kulturowe, a także zapośredniczeni w wielu wcześniejszych próbach interpretacji. Nasze rozumienie *Iliady* zawsze będzie tylko *naszym* jej rozumieniem, od tego bowiem sposobu, w jaki rozumieli ją ówczesi Grecy, oddziela nas odmienny sposób posługiwania się (choćby i pozornie tymi samymi) znakami oraz wszelkie dotychczasowe próby jej zinterpretowania. Każda kultura, która zapoznała się z *Iliadą*, zna swoją *Iliadę*, tzn. ma swój indywidualny sposób jej rozumienia i niemożliwym wydaje się jakieś jej „obiektywne”, uniwersalne rozumienie.

Czy to oznacza, że jesteśmy skazani na subiektywność, że relatywizm komunikacyjny jako podstawa relatywizmu kulturowego oraz faktyczna nieobecność „obiektywnych” uniwersaliów kulturowych powinny być wartościowane negatywnie? Zapewne nie. Te same znaki, te same języki, które tak bardzo różnicują nasze światy, stanowią zarazem drogę do porozumienia. Nieprzypadkowo K. O. Apel⁸, klasyk współczesnej filozofii komunikacji, łączy tę

⁸ Zob.: K. O. Apel: *Komunikacja a etyka. Perspektywa transcendentno-pragmatyczna*, Poznań 1996

dziedzinę z etyką: jednym z wielkich wyznań współczesności jest bowiem budowanie umiejętności porozumiewania się opartego na dialogu, na próbie uzgodnienia i uwspólnienia odmiennych systemów komunikacyjno-kulturowych, którymi się posługujemy. Szansą na przejście od relatywizmu do uniwersalizmu kulturowego jest taka wspólna płaszczyzna interpretacji wzajemnych zachowań językowych, by świadomość różnic pomiędzy językowo i kulturowo zdeterminowanymi obrazami rzeczywistości nie wywoływała wrogości, obojętności i zniechęcenia, ale chęć poznania, zrozumienia i porozumienia. Można odnieść wrażenie, że w ten sposób współczesna filozofia komunikacji stara się otworzyć drogę łącząca humanistykę z prawdziwym humanizmem.

Bibliografia:

1. Ernst Cassirer: *Esej o człowieku*, tłum. A. Staniewska, Warszawa 1991
2. Hans Georg Gadamer: *Język i rozumienie*, tłum. P. Dehnel i B. Sierocka, Warszawa 2003
3. Johan Gottfried Herder: *Fragmente ueber neuere deutsche Literatur*. w: *Herders Werke*, Teil 19, Berlin
4. Martin Heidegger: *W drodze do języka: Istota języka*, tłum. J. Mizera, Kraków 2000
5. Edward Sapir: *Kultura, język, społeczeństwo. Wybrane eseje*, Warszawa 1978
6. Adam Schaff: *Język a poznanie*, Warszawa 1964
7. Ludwik Wittgenstein: *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 2000

Michał Owskiak

Wpływ różnic kulturowych na interfejs użytkownika w aplikacjach komputerowych

1. Interfejs użytkownika jako forma komunikacji.

Rozpoczynając pracę z dowolnym programem komputerowym, musimy zdawać sobie sprawę z tego, że poprzez interfejs aplikacji „przemawia” do nas nie bezduszna maszyna, ale człowiek. Tym człowiekiem jest inżynier oprogramowania będący twórcą aplikacji, z którą przyszło nam pracować. Projektanci aplikacji komputerowych poprzez interfejs użytkownika starają się przekazać użytkownikowi najważniejsze dla niego informacje - te, które sprawiają, że praca z programem będzie przebiegała w jak najbardziej niezakłócony sposób. Informacje te są oferowane w takiej postaci, aby były dla pracujących z komputerami osób jak najbardziej zrozumiałe i łatwe do przyswojenia. Oczywiście nie zawsze się to udaje. Często intencje projektantów oprogramowania mijają się z rzeczywistymi potrzebami odbiorców aplikacji komputerowych. Bardzo często grupa docelowa odbiorców programu nie jest jednoznacznie określona i to, co łatwe dla jednego, jest niezwykle skomplikowane dla innego użytkownika programu¹. Ale bywają również sytuacje, w których problem nie leży w samej naturze komputerów - ich znacznej nieprzystępności - ale w naturze człowieka. W jego problemach z poprawnym wyrażaniem się oraz problemach z doбором poprawnych form komunikacji. Jest również tak, że komunikaty kierowane do odbiorców są dla nich niezrozumiałe w wyniku różnic kulturowych, istniejących między twórcami aplikacji komputerowych, a ich użytkownikami. Kolejną, bardzo istotną kwestią, jest brak podstawowej wiedzy twórców o społeczności, do której trafi produkt lub po prostu niechęć do weryfikacji podstawowych informacji, które mogą mieć wpływ na przebieg komunikacji. Dean Leffingwell przytacza wyniki badań Standish Group dotyczące tej problematyki: „Badania zespołu Standish Group wykazały, że «brak danych wejściowych od użytkownika» jest najczęściej wymienianym czynnikiem w kwestionowanych przedsięwzięciach. Chociaż 13% respondentów wskazywało

¹ A. Cooper: *Wariaci rządzą domem wariatów*, WNT, Warszawa 2001, s. 174.

na ten czynnik jako podstawową przyczynę niepowodzenia, to dodatkowo 12% respondentów wybrało «niepełne wymagania i specyfikacje»².

W trakcie tworzenia aplikacji komputerowych, mamy więc do czynienia z wieloma czynnikami mogącymi zaburzyć ten proces. Mogą pojawić się różnice kulturowe uniemożliwiające zrozumienie się twórców i odbiorców produktu, możemy mieć do czynienia ze źle dobranymi metaforami czy wreszcie całkowitym niezrozumieniem potrzeb użytkowników.

2. Symbole i komunikaty.

Graficzny interfejs użytkownika stanowi zbiór metafor. To co w życiu codziennym wykorzystujemy w trakcie powszednich zajęć, znajduje swoje odwzorowanie w programach komputerowych. Mamy do czynienia z metaforą biurka, kiedy pracujemy z pulpitem zawierającym uruchomione programy. Okna aplikacji są metaforą kartek, które zwykle umieszczamy na biurku - stąd, gdy jedno z nich jest na wierzchu, pozostałe leżą pod spodem. Z metaforą mamy do czynienia pisząc elektroniczny list. W zasadzie większość elementów ze świata cyfrowego wyrażana jest w postaci metafor, mających jak najwierniej przybliżyć przedmioty ze świata rzeczywistego. Jeżeli jakaś metafora zostanie niefortunnie dobrana, będzie stanowiła problem dla osób korzystających z komputera. Wyobraźmy sobie sytuację, w której ruch myszką w lewo sprawiałby, że kursor porusza się w prawo. Większość użytkowników byłaby zdezorientowana i najpewniej miałyby kłopoty z przyzwyczajeniem się do takiej wizji świata. Właśnie takie, źle dobrane metafory sprawiają użytkownikom aplikacji komputerowych kłopoty w użytkowaniu programów.

Interfejs użytkownika możemy traktować również jako swego rodzaju formę komunikacji *projektant aplikacji - użytkownik*. Cechuje się ona m.in. ograniczeniem, wynikającym z braku bezpośredniej relacji pomiędzy twórcą aplikacji, a jej użytkownikiem. Projektant oprogramowania ma tutaj do czynienia z komunikacją przypominającą model komunikowania masowego. Jego przekaz jest prezentowany różnym odbiorcom, ale nigdy nie wiadomo, która grupa społeczna stanowi największą ich część. Sprzężenie zwrotne wprowadzie istnieje, ale jest w tym przypadku bardzo ograniczone. O wystąpieniu sprzężenia decydują tylko i wyłącznie odbiorcy produktu. Twórca aplikacji nie ma możliwości wpłynięcia na użytkowników tak, aby ci przekazali informację zwrotną dotyczącą wykorzystywanego oprogramowania. Wydaje się, że najlepiej opisującym tę relację modelem jest *Interakcyjny model komunikowania masowego*³. Mamy tutaj do

² D. Leffingwell, D. Widrig: *Zarządzanie wymaganiami*, WNT, Warszawa 2003, s. 92.

³ B. Dobek-Ostrowska: *Podstawy komunikowania społecznego*, Astrum, Wrocław 2004, s. 108.

czynienia z wzajemnym interpretowaniem komunikatów słanych zarówno przez twórcę oprogramowania (interfejs aplikacji, instrukcja obsługi) oraz jego użytkowników - w postaci sprzężenia zwrotnego. Sprzężenie zwrotne wykorzystuje zwykle kanały udostępnione przez twórcę oprogramowania: strony WWW, adresy e-mail, linie telefoniczne.

W związku z tym, że interakcja *programista - użytkownik* jest w znaczny sposób ograniczona, twórcy produktów programowych muszą bardzo dokładnie dobierać formę przekazu do osób, które stanowią grupę docelową produktu. Ten wybór dotyczy doboru odpowiedniego języka, formy przekazu oraz odpowiedniej symboliki⁴.

Dobór symboli, zbioru metafor oraz języka, którym porozumiewa się program z użytkownikiem muszą być rezultatem wcześniejszych badań przyszłych użytkowników. Badając ich rzeczywiste potrzeby, stwierdzając kim są, możemy zaoferować im to, co będzie dla nich najbardziej odpowiednie. *Język* programu dla nastolatków może dalece odbiegać od tego co zostanie zaproponowane pracownikom biurowym. *Język gier* może znacznie się różnić od *języka programów użytkowych*. Niemniej jednak to na twórcach spoczywa obowiązek takiego doboru przekazu, aby nie był niestosowny, czy wręcz obraźliwy.

3. Ten „inny”

Bardzo ważną kwestią w trakcie prac nad oprogramowaniem jest dbałość o szacunek dla innych kultur. Wytwarzając produkt możemy narazić się na śmieszność czy wręcz wrogość ze strony naszych klientów, jeżeli nie będziemy zwracać należytej uwagi na aspekt kulturowy. Interesującym przykładem jest między innymi błąd, jaki popełniła firma Microsoft. W trakcie prac nad swoim oprogramowaniem (system operacyjny Windows XP) nie ustrzegła się dosyć zabawnego, a dla naszych rodaków wręcz gorszącego, błędu - opracowana przez firmę mapa świata nie uwzględniała terytorium Polski. Skutkiem tego Polska stała się częścią Morza Bałtyckiego, a Europa zmniejszyła swoją powierzchnię. Takie działanie wydaje się być mocno niestosowne. Innym przykładem może być gra *Codename Panzers*, której twórcy twierdzą, że stroną odpowiedzialną za rozpoczęcie drugiej wojny światowej była Polska. Takie błędy wydają się o tyle niebezpieczne, że mogą wpłynąć w znaczny sposób nie tylko na reputację firmy, ale nawet prowadzić do konfliktów na szczeblu dyplomatycznym. Wprawdzie producenci tego produktu próbowali wybrnąć z całej sytuacji obronną ręką, twierdząc iż gra miała dokładnie odwzorowywać realia wojny (fałszywy komunikat o ataku polskich oddziałów na niemiecką radiostację), niemniej jednak niesmak

⁴ A. Cooper: *Wariaci rządzą domem wariatów*, WNT, Warszawa 2001, s. 222.

pozostał. Niestety w tej całej sytuacji jest to, że bez jasnego przekazu oraz informacji dlaczego takie fakty znalazły się w grze, dokonywana jest kreacja historii w umysłach graczy. Jest to o tyle niebezpieczne, że kraje nie znające historii regionu, mogą wyrobić sobie na jej temat błędne mniemanie.

Odrębny problem stanowi oprogramowanie użytkowe, w którym bardzo często umieszcza się tzw. ikony, symbolizujące określone akcje użytkownika (np. symbol nożyczek jako określenie akcji „wytnij”). Okazuje się bowiem, że całkiem neutralne dla nas symbole, mogą w innej kulturze znaczenie nacechowane negatywnymi emocjami. Czy symbol „świnki” jako skarbonki jest dobrze dobraną metaforą? Przecież w niektórych krajach świnia jest uważana za zwierzę nieczyste. Wykorzystywany przez nas symbol uniesionej ręki - „stop” - w niektórych krajach jest gestem obraźliwym⁵. Wydaje się więc, że dobór symboli, które umieszczamy w programie, może mieć znaczenie większe, niż nam się wydaje. Kwestia dotyczy nie tylko „ikon”. Ważna jest również wtedy, gdy rozpatrujemy język, jakim posługują się użytkownicy produktów programowych.

Języki różnią się między sobą alfabetem, ale również kierunkiem stawiania znaków (chodzi mi tutaj tylko i wyłącznie o graficzną reprezentację języka). Jeżeli teraz wyobrazimy sobie program, który ma służyć do wprowadzania informacji w postaci tekstu (np. formularz adresowy), błyskawicznie zauważymy, że mogą pojawić się znaczne problemy. Nie w każdej kulturze pisze się „od lewej do prawej”, nie wspominając o tym, że istnieją języki, w których używa się całkiem innego alfabetu niż łaćński. Jak więc ma sobie poradzić np. Azjata z programem, który został napisany dla Europejczyków? Użytkownik z innego kręgu kulturowego zostaje postawiony w sytuacji, w której jego „świat językowy” zostaje wywrócony do góry nogami. Mało tego, taki człowiek może po prostu poczuć się urażony, uznając, że producent oprogramowania wykazał się ignorancją i brakiem znajomości jego kultury.

Opracowanie uniwersalnej formy przekazu wydaje się wręcz niemożliwością. Niemniej jednak producenci oprogramowania powinni dbać o to, by jego użytkownicy nie czuli, że ich świat został postawiony na głowie. Producent powinien dbać również o to, by dobrane metafory nie tylko były trafne, ale również nie niosły ze sobą negatywnych treści.

4. Problemy natury prawnej.

Problemy natury prawnej są w dzisiejszych czasach szczególnie istotne ze względu na łatwy dostęp do treści oferowanych w internecie. Tworząc program komputerowy musimy zdawać sobie sprawę z tego, że nie wszystko co jest legalne w naszym własnym kraju, musi być legalne na całym świecie. Stawia to twórców

⁵ J. Spolsky: *Projektowanie interfejsu użytkownika*, MIKOM, Warszawa 2001, s. 120.

oprogramowania w szczególnej pozycji. Oferując swój produkt poprzez internet muszą sobie zdawać sprawę, że to, co jest w pełni legalne w kraju ich działalności, może prowadzić do reperkusji prawnych na drugim końcu globu. Znakomitym przykładem są tutaj tak zwane metody silnego szyfrowania danych. Twórcy oprogramowania, stosujący takie algorytmy, muszą zdawać sobie sprawę z tego, że ustawodawstwo różnych krajów podchodzi w różny sposób do tej problematyki. Kraje takie jak Stany Zjednoczone Ameryki bardzo restrykcyjnie podchodzą do kwestii eksportowania tego typu algorytmów - narażony na reperkusje jest tutaj twórca oprogramowania, który udostępniając produkt w sieci, może narazić się na oskarżenie złamania prawa. Z kolei w Chińskiej Republice Ludowej, gdzie korzystanie z tego typu mechanizmów nie jest mile widziane przez władze, na reperkusje narażeni są wszyscy użytkownicy komputerów. Umieszczając więc w kodzie produktu mechanizmy szyfrowania danych, narażamy odbiorcę produktu z tego regionu na nieprzychylności ze strony aparatu państwa. Najprostszym przykładem jest aplikacja pocztowa pozwalająca na szyfrowanie danych. Jeżeli, jako twórca oprogramowania, pozwolimy na niczym nieskrępowany dostęp do naszego produktu, narażamy się na łamanie prawa eksportowego USA. Z drugiej strony, używając programu w Chinach, możemy zostać oskarżeni o działalność szpiegowską. Równie ciekawą wydaje się również kwestia patentów na oprogramowanie. To, co legalne w Europie, może się okazać chronionym prawnie elementem oprogramowania w Stanach Zjednoczonych Ameryki. Znakomitym przykładem może być algorytm szyfrowania RSA⁶, opatentowany w USA, ale nie chroniony prawnie w Europie⁷.

Odrębną kwestię stanowią przepisy dotyczące legalności określonych treści. Różne ograniczenia wiekowe dotyczące legalności prezentowanej treści mogą stawiać użytkowników naszego oprogramowania w co najmniej niezręcznej sytuacji. To, co w Europie jest legalne od osiemnastego roku życia, w USA jest zwykle legalne od dwudziestego pierwszego roku życia. Jeżeli nasz produkt zawiera takie treści, które podlegają ograniczeniom wiekowym, możemy narazić odbiorców naszego produktu na konsekwencje prawne.

Problem kwestii prawnych jest niezwykle skomplikowany i stanowi wyzwanie raczej dla prawników, niż twórców oprogramowania. Wydaje się wręcz niemożliwym dostosowanie wszystkich możliwych produktów programowych do wszystkich możliwych ograniczeń wynikających z ustawodawstwa poszczególnych krajów. Samo zawarcie wszystkich obostrzeń w umowach zawieranych pomiędzy twórcami oprogramowania a jego użytkownikami, wydaje się nierealne. Musiałyby to być opasłe tomy zawierające wszystkie szczególne przypadki związane

⁶ T. H. Cormen: *Algorytmy Teorio-liczbowe we Wprowadzenie do algorytmów*, WNT, Warszawa 2005, s. 902-909.

⁷ <http://www.cyberlaw.com/rsa.html>

z wykorzystaniem oprogramowania. Na dzień dzisiejszy, wydaje się, że wszyscy po trosze znajdujemy się poza prawem.

5. Podsumowanie.

Wydaje się, że uzyskanie jednolitego, jednoznacznie rozumianego interfejsu użytkownika jest skomplikowane, jeżeli wręcz nie niemożliwe. Należałoby znaleźć taki podzbiór wszystkich języków, który zawierałby treści identycznie rozumiane przez wszystkie kultury. To samo dotyczy symboli oraz znaków. Już sam fakt różnego sposobu zapisu tekstu sprawia, że tworząc program musimy mieć na uwadze przyszłą konieczność jego modyfikacji. Wydaje się więc, że twórcom produktów programowych pozostaje dbać o to, by dostarczany na dany rynek program był za każdym razem dostosowany do wymogów danej kultury.

Bibliografia:

1. B. Dobek-Ostrowska: *Podstawy komunikowania społecznego*, Astrum, Wrocław 2004
2. A. Cooper: *Wariaci rządzą domem wariatów*, WNT, Warszawa 2001
3. J. Spolsky: *Projektowanie interfejsu użytkownika*, MIKOM, Warszawa 2001
4. T.H. Carmen: *Algorytmy Teorio-liczbowe*, w: *Wprowadzenie do algorytmów*, WNT, Warszawa, 2005, s. 902–909.
5. P. J. Flinn, J. M. Jordan III: *Can You Encrypt, Decrypt, Sign and Verify without Infringing the RSA Patent?*, Alston & Bird LLP (<http://www.cyberlaw.com/rsa.html>)
6. D. Leffingwell, D. Widrig: *Zarządzanie wymaganiami*, WNT, Warszawa 2003

Emanuel Kulczycki

Utopia języka doskonałego w europejskim kręgu kulturowym

Homo sapiens, gatunek niemal pod każdym względem jednorodny fizjologicznie, poddany prawie jednakowym procesom biologicznym i społecznym, o podobnej ewolucyjnej przeszłości; gatunek, który porozumiewa się tysiącami różnych języków. Ludzie są identycznie zbudowani, ale nie posługują się jedną, uniwersalną mową. Korzyści, jakie wynikałyby ze wspólnego, zrozumiałego dla każdego człowieka języka, są oczywiste.

Tęsknota za takim językiem jest obecna we wszystkich cywilizacjach. Wątek pomieszania języków (*The Confusion of Tongues*), rekonstrukcja i konstrukcja języka doskonałego snuje się przez wszystkie kultury. W mitologii wielość języków to nieszczęście i słabość ludzkości. Starożytni Persowie wierzyli, iż wielojęzyczny ród człowieczy doczeka się w końcu wspólnego języka w królestwie Ormuzdowym¹. W Środkowej Ameryce możemy odnaleźć opowieść podobną do opowieści o Wieży Babel. Pomieszanie języków nastąpiło, gdy jeden z siedmiu ocalałych po potopie olbrzymów, rozpoczął budowę Wielkiej Piramidy w Cholula (Ameryka Środkowa). Zagniewani bogowie pomieszali języki budowniczych. Również Toltekowie (Meksyk) uważają, iż pomieszanie języków było karą za wzniesienie wieży, która miała chronić ich przed kolejnym zalaniem.

Tytuł tekstu zawęży rozważania do europejskiego kręgu kulturowego. Drugim ograniczeniem jest zdefiniowanie języka doskonałego, które pozwala spojrzeć z wspólnej perspektywy na projekty omawianych języków. Autorzy², którzy podjęli się chociażby częściowej klasyfikacji języków międzynarodowych, rekonstrukcji prajęzyków, często nie uściślają pojęcia języka doskonałego, w związku z czym, niejednokrotnie pod tym pojęciem rozumieją język uniwersalny³.

¹ Ormuzd (Bóg Jasności) - bóg stwórcy będący w wiecznej walce z Arymanem (Bogiem Ciemności). Królestwo Ormuzdowe to symbol pełni mądrości, piękna, prawości i jasności.

² Por. U. Eco: *W poszukiwaniu języka uniwersalnego*, tłum. Wojciech Soliński, Marabut, Gdańsk-Warszawa 2002 oraz M. Jurkowski: *Od Wieży Babel do języka kosmitów*, KAW, Białystok 1986

³ Wojciech Soliński nie zdaje sobie sprawy z tego bardzo istotnego dla, podjętych przez Eco, rozważań rozróżnienia. Tytuł w oryginale brzmi: *La Ricerca Della lingua perfetta nella cultura Europea*, gdzie przysłówek „perfetto” oznacza *doskonały*, a nie *uniwersalny* - „universal”. W przekładzie angielskim - *The Search for a Perfect Language* - ścisłość ta jest zachowana.

Poprzez wskazanie własności, które powinien posiadać taki język, zostanie przedstawione ujęcie „języka doskonałego” w niniejszej pracy. Termin „doskonały” będzie rozumiany za Arystotelesem⁴ jako określenie tego, co jest zupełne, zawiera wszystkie należne części. Zamknięcie definicji w tym miejscu spowodowałoby, że w rozważaniach zostałyby pominięte wszystkie języki ideograficzne, piktograficzne, a szerzej ujmując, wszystkie systemy pasygraficzne⁵, które z założenia służą jedynie do pisania i czytania, a nie do mówienia. Język, w którym nie można rozmawiać, nie mógłby, wedle tej definicji, pretendować do roli doskonałego. Doskonałe jest również to, co jest tak dobre, że w swym rodzaju nie może być lepsze oraz to, co osiągnęło swój cel⁶.

Władysław Tatarkiewicz w *O doskonałości* pisze, iż „należałoby odróżnić: definicje i teorie. Definicjami są te, które podają znaczenie wyrazu <<doskonały>>, a teoriami te, które wskazują istotne własności przedmiotów zdefiniowanych jako doskonałe”⁷. Na podstawie zaprezentowanej definicji „doskonałego”, własności języków doskonałych to: funkcjonalność, uniwersalność i praktyczność.

Zatem języki, którymi będziemy się zajmować, muszą być (przynajmniej w przekonaniu ich twórców): po pierwsze, funkcjonalne⁸ - dany język powinien służyć do tego, do czego został stworzony/zrekonstruowany. Będzie to taki język, który byłby zdolny wyrazić naturę rzeczy⁹. Będzie to np. język używany przez pierwszego człowieka w raju, który służył do nazwania wszelkiego stworzenia. Taki język był darem od Boga, więc zakłada się jego doskonałość, tj. przyjmuje się, że można było w nim wyrazić wszystkie własności rzeczy czy był wręcz izomorficzny z rzeczywistością. Będą to również projekty języków apriorycznych i logicznych.

Drugą cechą, która pozwala zaklasyfikować projekt jako język doskonały, będzie jego uniwersalność, tzn. chodzi o taki język, którym wszyscy mogliby się porozumiewać. Można nazwać go idealnym językiem uniwersalnym. Tę cechę posiadają głównie XIX-wieczne międzynarodowe języki pomocnicze, które zakładały uproszczenie gramatyki oraz uwspólnienie słownictwa. Będą to takie

⁴ „Doskonałym [dokonanym] nazywa się najpierw coś, czemu nic nie brakuje, choćby to była jakaś najmniejsza część”. Arystoteles: *Metafizyka*, księga *Delta*, V, 16, 1021 b 12 n, Tom I, tłum. Tadeusz Żeleźnik, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1996, s. 275.

⁵ Klasyfikacją tych projektów zająć się M. Jurkowski: op. cit., s. 78-103.

⁶ Por. W. Tatarkiewicz: *O doskonałości*, PWN, Warszawa 1976

⁷ W. Tatarkiewicz: op. cit., s. 11.

⁸ Galen uważał, iż doskonałe jest to, co spełnia wszystkie właściwe sobie funkcje, za: W. Tatarkiewicz: op. cit., s. 10.

⁹ Jak słusznie zauważa Jerzy Kopania, język doskonały, który miałby być sformalizowany, nie będzie opisywał rzeczywistości adekwatnie, „gdyż tym samym zdaniom można przypisywać w sposób adekwatnie poprawny – różne dziedziny empiryczne”. Zob. J. Kopania, *Descartes i Kant o użyteczności poznawczej języka naturalnego*, Polskie Towarzystwo Semiotyczne, Warszawa 1996, s. 38.

projekty jak Volapük, Esperanto czy Ido. Trzeba pamiętać, iż uniwersalność nie zawsze implikuje doskonałość.

Trzecią własnością będzie praktyczność takiego języka. Cechą tą charakteryzują się projekty graficzne, które posługują się obrazem (projekty ideograficzne) i „zdanie-rysunkiem” (projekty piktograficzne). Są to języki utrwalone w jakiejś konkretnej materii, głównie języki „optyczne”. Ich adresatem są nie uszy, lecz oczy człowieka, jak na przykład Isotype Otto Neurath’a.

Po określeniu ram przedstawione zostaną powody poszukiwań języka doskonałego. Podstawową przyczyną jest niedoskonałość języków naturalnych. Nie spełniają roli, jakiej oczekują od nich użytkownicy. Nie zawsze można wyrazić wszystko jasno i klarownie. Osoby, które podjęły się poszukiwań języka doskonałego, uważają że wadą języków naturalnych jest ich brak izomorficzności z rzeczywistością. Według Jeana Paula van Bendegema, można wyróżnić trzy podstawowe źródła poszukiwań takiego języka: religijne, filozoficzne, naukowe¹⁰. Zauważa również, że najbardziej oczywistą odpowiedzią na pytanie o źródło poszukiwań, jest chęć usprawnienia komunikacji. Jednakże ulepszenie może przybrać różne formy. Może to być eliminacja pomieszania i niezrozumienia, bądź też jedynność tego języka będzie implikowała doskonałość. Ludzie pragną takiego języka, aby móc wszystko komunikować, ale tak pojęta doskonałość może sugerować transparentność komunikacji. Zdaniem Bendegema, owa przeźroczystość między ludźmi mogłaby doprowadzić do utworzenia komunikacyjnego *Panopticonu*¹¹.

Z religijnego punktu widzenia, poszukiwanie doskonałego języka jest próbą powrotu do porządku rajskiego. Jest to powrót do momentu, w którym Adam posługiwał się językiem danym mu od Boga. Takie działanie równoznaczne jest z wskrzeszeniem świata z początku, sprzed wygnania pierwszego człowieka z raju. Byłby to stan niewinności sprzed budowy Wieży Babel. Właśnie dlatego odnalezienie pierwotnego języka, zdaniem Kościoła, jest równie złe jak konstruowanie człowieka. Rekonstrukcja języka doskonałego ma głównie negatywne konotacje. Bendegem uważa nawet, iż takie poszukiwanie może być odczytane jako próba naśladowania Boga przez człowieka¹².

Filozoficzne źródło poszukiwań języka doskonałego wymaga zmiany paradygmatu, nie w sensie chronologicznym, a teoretycznym. Próby te nie wpływały już z pobudek głęboko religijnych, a język doskonały autorzy traktowali

¹⁰ Zob. J. P. van Bendegem: *Why do so many people search so desperately for a universal language (and fortunately fail to find it)?*, Frank Brisard, Sigurd D'hondt & Tanja Mortelmans (eds.), *Language and Revolution/Language and Time*, Antwerp Papers in Linguistics, 106, Antwerpen: UA, Departement Taalkunde, 2004, s. 93-94.

¹¹ *Panopticon* – to nazwa budynku-więzienia wymyślonego przez Jeremy’ego Bentham’a w 1878 roku. Koncepcja więzienia opiera się na konstrukcji budynku, która strażnikom więziennym umożliwia obserwowanie więźniów tak, iż nie wiedzą, czy i kiedy są obserwowani.

¹² J. P. van Bendegem: op. cit., s. 94.

„raczej jako język filozoficzny, mający służyć eliminacji wszelakich idoli zaciemniających myśl ludzką i utrzymujących ją z dala od postępu w nauce”¹³. Zdaniem Umberto Eco, nie bez znaczenia jest to, iż większość projektów filozoficznych języków doskonałych (głównie apriorycznych) powstało na Wyspach Brytyjskich w XVII wieku¹⁴. Anglicy dążyli do odrzucenia łaciny, utożsamianej z językiem Kościoła katolickiego; w grę wchodziły także względy handlowe. Natomiast najważniejszym przyczynkiem do poszukiwań była konieczność znalezienia odpowiedniego słownictwa, opisującego nowe odkrycia z zakresu nauk przyrodniczych.

Źródło naukowe, zaproponowane przez Bendegema, wydaje się być równie interesujące, co żywotne. Próby podejmowane przez Gottfrieda Wilhelma Leibniza czy Izaaka Newtona, nie były przedsięwzięte tylko po to, aby stworzyć aprioryczny język filozoficzny, ale by sprostać wymaganiom stawianym przez ówczesną naukę. Marian Jurkowski kreśląc tło, jakie towarzyszyło tworzeniu języków doskonałych pisze, że „żadne prześladowania nie zdołały (...) powstrzymać postępu myśli ludzkiej, w tym także projektów uniwersalnego ogólnościowego języka Człowieka, zwłaszcza wspólnego języka nauki, co było tym ważniejsze, że traktaty naukowe zaczęto teraz coraz częściej pisać w językach rodzimych ich autorów”¹⁵. Starano się skonstruować język, który mógł być użyty do opisu wiedzy. Bertrand Russell w *Principia Mathematica* zaproponował język, który miał odzwierciedlać strukturę rzeczywistości. Gdy przełożymy zdanie języka naturalnego na ten język, wówczas jego znaczenie stanie się jasne. Język przedstawiony przez Russella (wraz z Alfredem Northem Whiteheadem) posiadał tylko składnię, ale po opatrzeniu go słownikiem, zdaniem Russella, byłby logicznie doskonały. Ludwik Wittgenstein również próbował w *Tractatus logico-philosophicus* stworzyć język, w którym każdy znak byłby użyty w jednoznaczny sposób i każde zdanie odzwierciedlałoby logiczną formę rzeczywistości. Natomiast Rudolf Carnap postawił sobie za cel stworzenie jednolitego języka nauki i przewyciężenie różnorodności języków. Język ten miałby być zrozumiały dla wszystkich i być logicznie doskonały.

Trzy źródła poszukiwań języka doskonałego nie mówią *explicite* o najważniejszym powodzie, mianowicie o potrzebie komunikacji bezproblemowej i czystej. Takiej, która pozwoliłaby bez przeszkód porozumieć się wszystkim narodom. Od niepamiętnych czasów ludzie interesowali się wspólnym językiem, który umożliwiłby nieograniczony handel, kontakty religijne i naukowe.

Już Platon napisał, iż bogowie najbardziej uszczęśliwiliby ludzkość, gdyby obdarowali ją jednym wspólnym językiem. Różnorodność języków, nawet jeśli

¹³ U. Eco: op. cit., s. 221.

¹⁴ Więcej na temat projektów języków filozoficznych zob. R. Jeremołowicz: *On The Project of a Universal Language In The Framework of The XVII Century Philosophy*, “Studies in Logic, Grammar and Rhetoric”, nr 6/2003

¹⁵ M. Jurkowski: op. cit., s. 20.

nie jest odczytywana jako kara, niewątpliwie staje się ogromną przeszkodą w komunikacji.

Człowiek, próbując skonfrontować swoją wiedzę z drugim człowiekiem, zdaje sobie sprawę z ograniczenia, jakie stawia mu wielość języków. Przekład z jednego języka na drugi nie może być adekwatny, jeśli w ogóle założy się, iż jest możliwy. Ludzie zdają sobie sprawę, że na ziemi nie istnieje żaden język doskonały. Taki język musiałby zostać zrekonstruowany bądź skonstruowany. Próby podejmowane ze względów religijnych, filozoficznych charakteryzowały wcześniejsze stulecia, natomiast odnalezienie remedium na niemożność porozumienia się z drugim człowiekiem charakteryzuje wiek XIX i XX. To właśnie wówczas próby stworzenia międzynarodowego języka pomocniczego osiągnęły swoje apogeum. Główną przyczyną ich tworzenia był rozwój kontaktów między mieszkańcami wszystkich krajów oraz wiele międzynarodowych spotkań o charakterze politycznym, gospodarczym, naukowym. Aż do początku XIX stulecia, do czasów, kiedy kolej żelazna nie umożliwiła masowego i tańszego przemieszczania się, ludzie byli przywiązani do miejsca zamieszkania, a głównymi środkami transportu były konie i własne nogi. Na początku XX wieku rozwój środków komunikacji był tak szybki, że podróż w 80 dni dookoła świata nie była żadnym wyczynem.

Początki języka doskonałego w Europie wiążą się z Pięcioksięgiem, napisanym w języku hebrajskim. Jednakże późna patrystyka i średniowiecze zapomniały o języku, w jakim został stworzony. Zanim chrześcijańska Europa zainteresowała się językiem doskonałym, pewna odmiana mistycyzmu żydowskiego, mianowicie kabała, wpłynęła zasadniczo na tę kwestię. O hebrajskim chrześcijańska Europa przypomni sobie dopiero w dobie renesansu. Wówczas powstaną koncepcje, głoszące, iż hebrajski był świętym językiem danym przez Boga pierwszemu człowiekowi. Tak uważał m.in. Guillaume Postel, który pisał, że wszystkie języki pochodzą od języka hebrajskiego. Wzywał również do przywrócenia hebrajskiego jako języka nie mającego sobie równych. Można odnaleźć również koncepcje głoszące powrót do języka prehebrajskiego. Wiązało się to z odkryciem przez podróżników i misjonarzy cywilizacji znacznie starszej niż hebrajska. Eco przytacza koncepcję Johna Webb'a, który w 1669 roku próbował uzasadnić pierwotność języka chińskiego. Uważał, iż po potopie Noe dopłynął do Chin i tam się osiedlił. Chińczycy nie uczestniczyli w budowie Wieży Babel, więc nie byli dotknięci skutkami pomieszania języków. W takim razie musieli zachować pierwotne dziedzictwo językowe¹⁶. W tym czasie również została podniesiona kwestia powrotu do języka adamowego.

Na powstanie kabały miała wpływ ustna tradycja komentarzy do Tory. Była to technika lektury i interpretacji Pisma Świętego. Kabała jest częścią mistycyzmu żydowskiego, lecz nie jest z nim tożsama. Dla kabalisty Pięcioksiąg jest zbiorem

¹⁶ Ibidem, s. 104.

imion boskich, które trzeba odczytywać. Tradycja żydowska głosi, iż Tora wieczna została zapisana na prawym ramieniu Boga jako ogień czarny na ogniu białym. Zatem zwoje Tory, z którymi ma do czynienia kabalista, są jedynie nadwątlonym odbiciem Tory wiecznej. Tekst dosłowny jest dla kabalistów jedynie punktem wyjścia. Punktem dojścia natomiast jest Tora, która poprzedziła stworzenie i została przekazana przez Boga aniołom.

Według kabalistów, kiedy Bóg tworzył świat, uobecniła się w nim Tora w formie zbioru liter, które nie były jeszcze uformowane w słowa. Gdyby wąż nie skusił pierwszych ludzi do spożycia zakazanego owocu, litery zostałyby użyte do sformułowania innej historii.

Abraham Abulafia żyjący w XIII wieku, był jednym z najsłynniejszych kabalistów i wywarł przemożny wpływ na odczytywanie Pięcioksięgu. Uważał, iż język hebrajski w swej utajonej strukturze (strukturze głębokiej?) zawiera wszystkie języki, jakich używa się na świecie. A tak naprawdę, to istnieje tylko jeden język, który się różnicował¹⁷. Abulafia pisał, iż zadaniem kabalisty jest odnalezienie wspólnej podstawy wszystkich języków. Należy pamiętać, iż kabała opiera się nie tyle na języku, co na piśmie hebrajskim. Abulafia ubolewał, że naród żydowski zapomniał pierwotnego języka, więc za kabalistę uważał osobę, która poszukuje prawdziwej macierzy wszystkich 70 języków¹⁸. Hebrajski zachował ważne elementy pierwotnego języka i dlatego poprzez badanie jego można odnaleźć znaczenie słów wszystkich istniejących języków. Oczywiście analizując słowa obcych języków, dokonują ich transkrypcji na język hebrajski.

Zasadniczą różnicą w podejściu kabalistów i chrześcijan do języka doskonałego jest kwestia rajskiego języka. Kabała nie roztrząsała tego, jakiego języka pierwszy człowiek używał w raju. Oczywiście było to, iż do momentu budowy Wieży Babel, potomkowie Adama posługiwali się hebrajskim, danym im przez Boga. Najważniejszy był tekst Tory, która zapisana została w języku doskonałym, boskim. Natomiast zadaniem kabalistów było pokazanie, iż „wszystkie języki mają niezaprzeczalną siłę twórczą – pod warunkiem jednak, że staną się częścią języka świętego, że umieści się je w formie hebrajskiej pisowni”¹⁹.

Poznanie i zrozumienie świata dokonuje się dzięki językowi, gdyż stworzenie świata było zjawiskiem językowym.

¹⁷ W krąg kategorii nawiązujących do kabały, można wliczyć koncepcję Waltera Benjamina. Uważał, że dzięki przekładowi z języka A na język B możemy odczuć istnienie języka C, który byłby językiem doskonałym. Wszystkie języki są fragmentaryczne, ale zawierają się w „czystym języku” (*die reine Sprache*). Język C byłby operatorem, dzięki któremu możliwy jest przekład.

¹⁸ Według tradycji jeden język sprzed Wieży Babel został podzielony na 70 lub 72 różne języki. Zdaniem G. Steinera, język rozpadł się na 72 odpryski lub na prostą wielokrotność tej liczby. Uważa, że odpowiedzi należy szukać w astronomii, gdyż liczbę tę można otrzymać mnożąc 6 przez 12. Ma to być korelacja odnosząca się do pór roku.

¹⁹ Ch. Mopsik: *Kabała*, tłum. A. Szymanowski, Wydawnictwo Cyklady, Warszawa 2001, s. 120.

Chrześcijańska Europa zaczyna się interesować językiem doskonałym na przełomie XIII i XIV wieku. Wówczas Dante Alighieri w traktacie *De vulgari eloquentia*²⁰ rozprawił się z językiem rajskim oraz z gramatyką uniwersalną. Doskonała forma pozwalająca tworzyć języki, zdaniem Dantego, przepadła wraz z Wieżą Babel.

Niektórzy ludzie wierzą, iż na Ziemi panował niegdyś jeden język i jeden naród, a wielość języków jest karą nałożoną na ludzi. Rozdział 11 Księgi Rodzaju tak mówi o losach ludzi ocalałych po potopie:

Mieszkańcy całej ziemi mieli jedną mowę, czyli jednakowe słowa. (...) I mówili jeden do drugiego: (...) <<Chodźcie, zbudujemy sobie miasto i wieżę, której wierzchołek będzie sięgał nieba, i w ten sposób zdobędziemy sobie imię, abyśmy się nie rozproszyli po całej ziemi>>. A Pan zstąpił z nieba, by zobaczyć to miasto i wieżę, które budowali ludzie, i rzekł: (...) <<Zejdźmy więc i pomieszajmy tam ich język, aby jeden nie rozumiał drugiego!>> (...) Dlatego to nazwano je [miasto] Babel, tam bowiem Pan pomieszał mowę mieszkańców całej ziemi. Stamtąd też Pan rozproszył ich po całej powierzchni ziemi (Rdz 11,1-9)²¹.

Wieża Babel stała się symbolem pomieszania języków, niezrozumienia między narodami i niemożności współpracy. Ów mit wycisnął ogromne piętno nie tylko na projektach języków doskonałych, ale równie mocno możemy zaobserwować go w sztuce²². Nazwa *Babel* pochodzi z hebrajskiej formy *Bābel* oznaczającej „Babilon”, natomiast sam wyraz hebrajski *bābel*, wywodzący się z akadyjskiego (gdzie brzmiał on *babilu*) oznaczał dosłownie „brama boga”. Jurkowski przytacza słowa Zenona Kosikowskiego na temat językowej genezy tego mitu:

Trzeba najpierw powiedzieć, że nazwa metropolii Babilon znaczy w języku babilońskim ‘brama boga’ (*bab-ilu*), a w hebrajskim podobnie brzmiące słowo *balal* oznacza czynność mieszania. W wyniku podobieństwa dźwiękowego obu słów, Babilon łatwo mógł stać się symbolem chaosu językowego na świecie, zwłaszcza że był miastem wielojęzycznym²³.

²⁰ Tłumacz traktatu na język polski, Włodzimierz Olszaniec oddał tytuł jako *O języku pospolitym*. Spotyka się również inne wersje tego tytułu: *O mowie potocznej*; *O mowie pospolitej*. Zob. Dante: op. cit., s. 7.

²¹ Cytaty z Pisma Świętego za: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia*, wyd. 5, Palotinum, Poznań 2002

²² Najbardziej znanym wizerunkiem Wieży Babel jest obraz *Wieża Babel*, namalowany przez Pietera Bruegela (1563). Gustave Doré namalował *Pomieszenie języków* (1865), przedstawiające Wieżę a średniowieczny malarz Maerten Valckenborch przedstawił jeden z pierwszych wizerunków budowli babilońskiej. Do mitu odwołuje się również Julian Korsak w wierszu *Dzień sądny* czy Wisława Szymborska w *Na wieży Babel*. Ciekawostką jest to, iż Athanasius Kircher (związany z doskonałym językiem wizerunków), zwany ojcem egiptologii, również podjął się namalowania wizerunku Wieży Babel.

²³ M. Jurkowski: op. cit., s. 12.

Z tego wynika, iż do momentu budowy Wieży Babel ludzkość posługiwała się jednym językiem. Jednakże wystarczy przeczytać rozdział 10 Księgi Rodzaju i skonfrontować go z Rozdziałem 11 (traktującym o budowanie wieży), by dostrzec isticie wybuchową mieszanke, znakomitą do rozważań filozoficzno-teologicznych:

Oto potomstwo synów Noego: Sema, Chama i Jafeta. (...) Od nich pochodzą mieszkańcy wybrzeży i wysp, podzieleni według swych krajów i swego języka, według szczepów i według narodów. (Rdz 10,1-5)

Zatem jak rozumieć wielość języków przed Wieżą Babel? Umberto Eco, tak pisze o tym problemie:

O ile rozdział 11 nie stwarzał problemów interpretacyjnych (...) i dlatego stanowił punkt wyjścia dla każdego marzenia o <<restytucji>> języka Adamowego, o tyle rozdział 10 zawierał <<materiał wybuchowy>>. Jeśli bowiem języki były już zróżnicowane po Noem, to czyż nie mogło stać się tak wcześniej? Oto i szczelina w babilońskim micie. Bo jeśli języki zróżnicowały się nie z powodu kary boskiej, ale w rezultacie naturalnej tendencji, to dlaczego traktować ich pomieszanie jako nieszczęście²⁴?

Tęsknota za wspólnym językiem zawiera się również w opisie zesłania Ducha Świętego na Apostołów, kiedy to mieszkańcy Jerozolimy i licznie przybyli ludzie z krajów sąsiednich zaczynają rozumieć się nawzajem.

„Kiedy nadszedł wreszcie dzień Pięćdziesiątnicy (...) dał się słyszeć z nieba szum (...). Ukazały się im też języki jakby ognia, które się rozdzielały i na każdym z nich spoczął jeden (...), i zaczęli mówić obcymi językami, tak jak im Duch pozwalał mówić” (Dz 2,1-4). Nie mogąc tego pojąć zadawali sobie pytanie: „Jakżeż więc każdy z nas słyszy swój własny język ojczysty?” (Dz 2,8). Czyżby Apostołom została przywrócona zdolność mówienia w języku rajskim, sprzed Wieży Babel?

Niezależnie od rekonstruowania podejmowano próby konstrukcji sztucznego języka, który miałby być idealny. Jednym z pierwszych projektodawców był słynny lekarz grecko-rzymski, Klaudiusz Galen. Niestety praca związana z tym językiem nie zachowała się, znana jest tylko z przekazu historyka Pizona, który w swojej *Historii* opisuje uniwersalny system znaków Galena. Miał to być jeden z pierwszych projektów pasygraficznych, tzn. był to międzynarodowy system znaków graficznych. Galen chciał, aby jego projekt służył współczesnym mu ludziom do łatwej komunikacji między różnymi krajami i narodami²⁵.

Stuleciem języków apriorycznych można nazwać wiek XVII, gdy pojawiło się najwięcej projektów filozoficznych języków. Jeden z najwybitniejszych uczonych tego okresu przedstawił swoje stanowisko w kwestii języka doskonałego w liście

²⁴ U. Eco: op. cit., s. 20.

²⁵ R. Jermolowicz: op. cit., s. 52.

do Marina Mersenne'a. Mowa o Kartezjuszu, który uważał, iż istnieje teoretyczna możliwość skonstruowania doskonałego języka, którego struktura odwzorowywałaby struktury myślenia. Nie podjął się jednak tego zadania, gdyż był zdania, iż najpierw trzeba odkryć „prawdziwą filozofię”²⁶.

W roku 1661 George Dalgarno w dziele *Ars signorum* przedstawił pomysł języka, opartego na logiczno-algebraicznej klasyfikacji pojęć: każdej literze odpowiadał określony termin w układzie hierarchicznym, np. literze „n” odpowiadało znaczenie „żywa istota”, „e” – „zwierzę”, „k” – „czworonóg”. Przez połączenie tych liter otrzymuje się znaczenie „zwierze czworonożne należące do istot ożywionych” – „nek”. Poprzez dodanie odpowiednich liter otrzymuje się takie pojęcia jak „koń”, „muł”, „osioł”²⁷. Próba Dalgarno jest typowym językiem apriorycznym, ponieważ dokonuje klasyfikacji podstawowych pojęć na podstawie wcześniej przyjętych przesłanek filozoficznych.

Podobny do projektu Dalgarno był projekt brytyjskiego biskupa Johna Wilkinsa, który zarysował w dziele *Essay Towards a Real Charakter and a Philosophical Language*²⁸. Był to najpełniejszy projekt sztucznego języka filozoficznego, który pojawił się w XVII wieku. Projekt ten stał się bardzo znany w Anglii, ale jak pisze J. L. Borges²⁹, czternaste wydanie Encyklopedii Britannica pomija artykuł o Wilkinsie. Zdaniem Borgesa, można to uznać za grzech, jeśli weźmiemy pod uwagę twórczość spekulatywną Brytyjczyka.

Do twórczości Dalgarno oraz Kartezjusza nawiązał Jan Amos Komeński. W swoich poglądach dążył do tzw. „wyształcenia pansoficznego”. Pansofizm jest wszechwiedzą, a taką wiedzę pansoficzną, zdaniem Komeńskiego, można by przekazywać ludziom za pomocą języka *panglotta* (powszechny język). W dziele *Pansophiae Christiane Liber III* opisał problemy języków naturalnych, i na podstawie tego nawoływał do reformy języka naturalnego. Czeski myśliciel postanowił skonstruować swój projekt po rozmowach z Kartezjuszem i po zapoznaniu się z pismami George'a Dalgarno. Uważał, że w tym języku powinny znaleźć się wszystkie głoski, jakimi dysponuje człowiek. Zaś „każdej głosce powinno się nadać określone znaczenie, natomiast kombinacji fonemów powinien odpowiadać ściśle zhierarchizowany system pojęć”³⁰. Komeńskiemu nie udało się nigdy zrealizować do końca swego projektu, który miałby w swych słownictwie odbijać porządek rzeczywistości, gdyż każde słowo miałoby ściśle określone znaczenie.

²⁶ Zob. J. Kopania: op. cit.

²⁷ Ibidem, s. 27. Umberto Eco również podaje przykład konstrukcji pojęć tego języka. Jednak przykłady różnią się od przykładów Jurkowskiego (odnoszących się do tych samych pojęć, np. koń, muł). Por. U. Eco: op. cit., s. 247.

²⁸ Zob. J. L. Borges: *Analityczny język Johna Wilkinsa*, w: tegoż: *Dalsze dociekania*, tłum. Andrzej Sobol-Jurczykowski, Prószyński i S-ka, Warszawa 1999, s. 148-155.

²⁹ Ibidem, s. 148.

³⁰ M. Jurkowski: op. cit., s. 27.

Characteristica Universalis, czyli język zaproponowany przez Leibniza, wpłynął nie tylko na pojmowanie języka doskonałego, obecnie wraca się do tego pomysłu podczas rozważań nad Sztuczną Inteligencją. Miał to być język naukowy, który byłby narzędziem odkrywania prawdy. W wieku XVII pojawiło się jeszcze wiele głosów na temat języka idealnego, wystarczy przywołać chociażby Izaaka Newtona czy pomysły przedstawione przez encyklopedystów francuskich. Można powiedzieć, iż końcem rozwoju filozoficznych języków apriorycznych był wiek XVIII. Główne dzieła z tego okresu to projekty Jean'a Delormel'a oraz Joseph'a De Maimieux. W tym czasie pojawia się wiele krytyk, odnoszących się do języków m. in. Wilkinsa i Leibniza. W roku 1823 Giacomo Leopardi, tak pisał o tych projektach:

Język ściśle uniwersalny, jakikolwiek by on był, musiałby na pewno być z konieczności i ze swej natury, najbardziej niewolniczym, ubogim, nieśmiałym, monotonnym, zuniformizowanym, oschłym i brzydkim językiem, najmniej odpowiednim do wyrażania każdego rodzaju piękna, obcym wyobraźni i najmniej od niej zależnym, co więcej, najbardziej od niej w każdy sposób oddzielonym, najbledszym, bezdusznym i martwym, jaki w ogóle można sobie wyobrazić; szkielet, cień języka (...) martwy, nawet jeśli powszechnie używany i rozumiany, bardziej martwy niż którykolwiek z tych języków, którymi się już nie pisze i nie mówi³¹.

I właśnie taki „niewolniczy i oschły” projekt przedstawił Jean Francis Soudrew roku 1817³². Mowa o *Solresolu*, który jest „najbardziej sztucznym i najbardziej niepraktycznym ze wszystkich języków apriorycznych”³³. Jest to projekt powszechnie zrozumiałego języka muzycznego, który oparty był na 7-nutowej gamie muzycznej i można było stworzyć w nim 7 wyrazów jednosylabowych: *do re mi fa sol la si*, 49 wyrazów dwuwyrzowych, 336 – trzysylabowych itd. Język ten można było wypowiadać, wygwizdywać, wygrywać na dowolnym instrumencie, wymalowywać używając siedmiu barw, układać bukiety z siedmiu różnych kwiatów. Jedną nutą można wyrazić „tak” (*nuta si*) lub „nie” (*do*). Wyrażanie przeciwieństw polegało na podaniu dźwięków w odwrotnej kolejności. Eco podaje taki oto przykład: jeśli akord doskonały *domisol*, oznacza „Bóg”, to jego przeciwieństwo *solmido* oznacza „szatan”.

Soudre spotkał się z dowodami uznania ze strony muzyków, Victora Hugo czy Alexandra von Humboldta, a na Wystawie Powszechnej w Paryżu otrzymał za

³¹ Giacomo Leopardi: *Tutte le opere*, Sansoni, Firenze 1969, vol. II, s. 814. cyt. za: U. Eco: op. cit., s. 317.

³² Eco popełnia błąd, pisząc iż Soudre zaproponował swój język w roku 1827. Projekt pojawił się w roku 1817. Por. U. Eco: op. cit., s. 319.

³³ U. Eco: op. cit., s. 320.

swój projekt nagrodę w wysokości 10 000 franków³⁴. Ciekawostką może być fakt, iż w filmie Stevena Spielberga *Bliskie spotkania trzeciego stopnia* z roku 1977, za pomocą języka *Solresol* obcy chcieli skontaktować się z Ziemią.

Rozwój prac nad doskonałym językiem, który byłby uniwersalnym narzędziem komunikacji między krajami i narodami, przypada na przełom wieku XIX i XX. Do początku XIX stulecia, do momentu rozprzestrzenienia się żelaznej kolei i tańszego przemieszczania się, ludzie byli przywiązani do miejsca zamieszkania. Jeszcze kilkadziesiąt lat wcześniej granicą poznania świata z autopsji była kilkudniowa podróż koniem. Ułatwienia komunikacyjne przyniosły w rezultacie rozwój stosunków handlowych, ekonomicznych i naukowych. Spotkanie człowieka mówiącego obcym językiem nie jest problemem. Otto Jespersen, osoba bardzo mocno związana z projektami języków sztucznych, we wstępie do książki *An International Language*³⁵ z roku 1928 pisze, że Amerykanin może podróżować z Bostonu do San Francisco bez słyszenia więcej niż jednego języka. Jeśli pokonać ten sam dystans wzdłuż Atlantyku, wówczas sprawa ma się zupełnie inaczej. Przekleństwo Wieży Babel, jak pisze Jespersen, jest wciąż z nami.

Pomysł międzynarodowego języka polega na umożliwieniu ludziom, którzy nie posiadają żadnego wspólnego języka, zrozumienia siebie nawzajem. Podstawowym założeniem budowy takich języków jest racjonalizacja gramatyki oraz wykorzystanie języków naturalnych, zatem w większości przypadków są to języki aposterioryczne. Jednymi z największych znawców języków doskonałych byli, żyjący na przełomie XIX i XX wieku, Louis Couturat oraz Léopold Leau. W roku 1903 wydali monumentalne dzieło *Histoire de la Langue Universelle*, w którym omówili m.in. projekty Kartezjusza, Wilkinsa, Dalgarno i Leibniza. Sami również zaproponowali język Ido, który nazywany jest zreformowanym Esperanto.

Jednym z pierwszych takich języków był Volapük (Wolapik), który w swoim czasie miał zasięg ogólnosiwiatowy. Jego twórca, bawarski ksiądz Joann Martin Schleyer, przedstawił swój projekt (w 500 egzemplarzach) w roku 1879. Nazwa Volapük jest wynikiem przekształcenia dwóch angielskich słów: *world=vola* „świat” oraz *speak=pük* „mowa”, co razem miałyby znaczyć „mowa światowa”. Wolapik nie będąc językiem filozoficznym, rościł sobie pewne pretensje do apriorycznej analizy pojęć. Przejmując wady tych języków, nie zyskiwał ich zalet. Jednakże ruch volapükistów był bardzo prężny. Jak pisze Jurkowski, w kilka lat po ukazaniu się projektu zarejestrowano 225 towarzystw liczących łącznie ponad 210 tys. członków,

³⁴ Marian Jurkowski podaje, iż było to w roku 1851, natomiast Umberto Eco za datę przyznania nagrody uznaje rok 1855. Jurkowski myli się co do daty Wystawy Światowej. W 1855 roku wystawa była w Paryżu, natomiast w roku 1851 wystawa miała miejsce w Londynie.

³⁵ Książka traktuje o historii międzynarodowych języków pomocniczych oraz jest przedstawieniem nowego języka *Novial*, który był próbą pogodzenia cech schematycznych i naturalistycznych w językach sztucznych. Zob. O. Jespersen: *An International Language*, Allen & Unwin, London 1928

a w Australii wystawiono opery w wolapiku. W Polsce w roku 1888 ukazały się dwa podręczniki do nauki tego języka.

Natomiast rok wcześniej, w roku 1887 doktor Lejzer Ludwik Zamenhof opublikował w Warszawie książkę *Język międzynarodowy. Przedmowa i podręcznik kompletny*. Powszechna nazwa Esperanto pochodzi od pseudonimu autora, który podpisał się jako Doktor Esperanto (co w tym języku oznaczało „doktor mający nadzieję”). Jest to projekt, który zdobył największy międzynarodowy rozgłos. Po rozprzestrzenieniu się Esperanta, próbowano wychodzić z nowymi projektami, takimi jak Idiom-neutral, Novial, Ido, Occidental czy Interlingua.

W roku 1924 założono Międzynarodowe Stowarzyszenie Języka Pomocniczego (*International Auxiliary Language Association*, w skrócie IALA), które za zadanie stawiało sobie propagowanie idei uniwersalnego języka. Od pierwszych lat działalności IALA głosiło, iż celem stowarzyszenia jest opracowanie naukowych podstaw dla porównania istniejących projektów, a nie utworzenie nowego międzynarodowego języka. W towarzystwie działali tacy wybitni uczeni jak Otto Jespersen, czy Aleksander Gode, który zaproponował nowy język Interlingua w 1951 roku.

Ernst Cassirer w *Eseju o człowieku* przytacza słowa Goethego, który uważa, że „żyć w świecie idealnym, to traktować niemożliwość tak, jakby była możliwością”³⁶. I właśnie takie życie ideą przyświecało wszystkim twórcom projektów języków doskonałych. Wierzyli, że ich wysiłek rozwiąże problemy związane z różnorodnością języków. Eco uważa, iż „historia języków doskonałych to historia pewnej utopii i długiego cyklu niepowodzeń. Ale nie jest powiedziane, że historia pewnej serii niepowodzeń musi okazać się historią klęski”³⁷.

Bibliografia:

1. Arystoteles: *Metafizyka*, Tom I, tłum. Tadeusz Żeleźnik, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1996
2. Bendegem van Jean Paul: *Why do so many people search so desperately for a universal language (and fortunately fail to find it)?*, Frank Brisard, Sigurd D’hondt & Tanja Mortelmans (eds.), *Language and Revolution/Language and Time*, Antwerp Papers in Linguistics, 106, Antwerpen: UA, Departement Taalkunde, 2004
3. Dante Alighieri: *O języku pospolitym*, tłum. Włodzimierz Olszaniec, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2002

³⁶ J.W. Goethe: *Sprüche In Prosa. Werke.* (wyd. Weimarskie) XLII, cz. II. s. 142. cyt. za: Ernst Cassirer: *Esej o człowieku*, tłum. Anna Staniewska, Warszawa 1998, s. 119. W oryginale: *In der Idee leben heisst das Unmögliche so behandeln als wenn es möglich wäre*, co można również przetłumaczyć: „Żyć ideą, to traktować niemożliwość tak, jakby była możliwością”.

³⁷ U. Eco: op. cit., s. 28.

4. Eco Umberto: *W poszukiwaniu języka uniwersalnego*, tłum. Wojciech Soliński, Marabut, Gdańsk-Warszawa 2002
5. Heinz Adam: *Dzieje językoznawstwa w zarysie*, PWN, Warszawa 1978
6. Jermołowicz Renata: *On The Project of a Universal Language In The Framework of The XVII Century Philosophy*, "Studies in Logic, Grammar and Rhetoric", nr 6/2003
7. Jespersen Otto: *An International Language*, Allen & Unwin, London 1928
8. Jurkowski Marian: *Od Wieży Babel do języka kosmitów*, KAW, Białystok 1986
9. Kopania Jerzy: *Descartes i Kant o użyteczności poznawczej języka naturalnego*, Biblioteka Myśli Semiotycznej nr 35, Polskie Towarzystwo Semiotyczne, Warszawa 1996
10. Mopsik Charles: *Kabała*, tłum. A. Szymanowski, Wydawnictwo Cyklady, Warszawa 2001
11. *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia*, wyd. 5, Palotinum, Poznań 2002
12. Sapir Edward: *Zadania międzynarodowego języka pomocniczego*, w: tegoż: *Kultura, język, osobowość*, tłum. B. Stanosz, R. Zimand, PIW, Warszawa 1978
13. Steiner George: *Po wieży Babel. Problemy języka i przekładu*, tłum. Olga i Wojciech Kubińscy, Universitas, Kraków 2000
14. Tatarkiewicz Władysław: *O doskonałości*, PWN, Warszawa 1976
15. Zwoliński Andrzej: *Słowo w relacjach społecznych*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2003

Anna Kaja

Negocjacje międzykulturowe

„Wszystkie kultury stają przed tymi samymi problemami,
lecz rozwiązują je w różny sposób.”

Fons Trompenaars *Siedem wymiarów kultury*

Żyjemy w czasach gospodarki globalnej. W świecie, w którym przekraczanie granic nie stanowi żadnego problemu. Gwałtowny rozwój przemysłu pociąga za sobą umiędzynarodowienie działalności przedsiębiorstw. Wszystko to prowadzi do spotykania się ze sobą przedstawicieli różnych kultur i niesie ze sobą nowe wyzwania dla negocjatorów.

W trakcie rozmów międzykulturowych negocjatorzy napotykać na wiele przeszkód. Jednym z podstawowych problemów jest szok kulturowy, jakiego doświadczają w wyniku zetknięcia się z obcą im kulturą. Międzykulturowe różnice ujawniają się m.in. w religii, rolach kobiet i mężczyzn, hierarchii w miejscu pracy, relacjach pomiędzy pracą a życiem prywatnym, poziomach formalności w języku i zachowaniu, komunikowaniu niewerbalnym lub organizacji czasu¹. Różnice kulturowe są widoczne nie tylko między Europą, a Azją czy USA, ale także między krajami samej Europy. Międzykulturowość ma także swój wymiar lokalny, regionalny i krajowy. Ponadto należy pamiętać, że każdy człowiek jest odrębną jednostką.

Kultura negocjacyjna jest związana z systemem wartości i norm oraz przekazywanym w czasie doświadczeniem związanych ze skutecznością podejmowanych działań w relacji z innymi². Według G. Hofstede możemy wyróżnić następujące wymiary kultury negocjacyjnej: dystans władzy, indywidualizm-kolektywizm, męskość-kobiecość, unikanie niepewności³.

¹ http://www.pressence.com.pl/portfolio/komunikacja_miedzykulturowa.html

² S. Winch: *Negocjacje*, Difin, Warszawa 2005, s. 166.

³ G. Hofstede: *Kultury i organizacje*, PWE, Warszawa 2002, s. 51.

W swoim artykule omówię dwa wymiary kultury z proponowanych przez Hofstede: indywidualizm-kolektywizm oraz unikanie niepewności. Według H. Tranidis, kolektywizm i indywidualizm dzielą odmienne sposoby definiowania własnego Ja, celów oraz obowiązków. Do przedstawicieli kultury indywidualistycznej możemy zaliczyć Amerykanów, Niemców, Szwajcarów, społeczeństwa skandynawskie, a do przedstawicieli kultury kolektywistycznej Japończyków, Chińczyków, Koreańczyków i Wietnamczyków. Indywidualizm wskazuje na dobro i interesy jednostki. Kolektywizm natomiast stawia wspólne potrzeby ponad potrzebami poszczególnych jednostek. Na dwóch, zupełnie różnych biegunach leżą kultury japońska i amerykańska. Japończycy to typowi przedstawiciele kultury kolektywistycznej, którzy utożsamiają się z pojęciem My, a wszystkich innych postrzegają w kategoriach My-Oni. Chcąc poznać drugą osobę będą interesowali się jej pochodzeniem i przynależnością do grupy społecznej, mniej ważne będzie poznanie postaw, uczuć i planów tej osoby. Amerykanie jako typowi reprezentanci kultury indywidualistycznej, według których każdy człowiek jest wyjątkowy. Chcąc poznać drugiego człowieka interesuje ich co czuje, myśli i planuje zrobić, poznawana przez nich osoba. Najważniejsze są dla nich własne potrzeby i cele, które przedkładają nad cele grupowe. Postrzegają się w kategoriach własnego Ja⁴.

Stella Ting-Toomey z instytutu komunikacji w California State University w Fullerton uważa, że ludzie wszystkich kultur nieustannie negocjują „twarz”. W swojej teorii „negocjowania twarzy” posługuje się terminologią Trinidisa i Halla. Hall rozróżnia kultury na wysoce i nisko skontekstualizowane. Niski stopień kontekstualizacji danego społeczeństwa przejawia się poprzez to, że to, co zostaje powiedziane, jest niezmiernie ważne. Znaczenie odnajduje się w słowach. Przykładem społeczeństwa nisko skontekstualizowanego są Amerykanie. Japończyków natomiast cechuje wysoki stopień kontekstu; znaczenie zależy od natury sytuacji danej relacji. Według Ting-Toomey, problem negocjowania twarzy dotyczy wszystkich społeczeństw bez wyjątku. Różnicę stanowi to, czyją twarz pragną zachować. Członkowie społeczeństw indywidualistycznych będą dążyli do *zachowania własnej twarzy*. Typową strategią pracy nad twarzą w kulturach indywidualistycznych jest *odzyskiwanie twarzy*. Jest to strategia stosowana w celu zachowania i ochrony wolności osobistej oraz wyznaczeniu własnego miejsca w życiu. Natomiast kultury kolektywistyczne w pracy nad wizerunkiem stosują strategię zwaną *dawaniem twarzy*. Charakteryzuje się troską o innych i stosuje się ją w celu obrony i poparcia potrzeby przynależności odczuwanej przez drugą osobę. Badania Ting-Toomey skupiają się głównie na ustaleniu związku między troską o twarz w różnych kulturach, a sposobem rozwiązywania konfliktów. Wyróżnia ona pięć sposobów rozwiązywania konfliktów: unikanie, pobłażanie, kompromis,

⁴ E. Griffin: *Podstawy komunikacji społecznej*, GWP, Gdańsk 2003 s. 444-445.

dominacja i integracja. Twierdzi ona, że wybrany przez nas sposób rozstrzygnięcia konfliktu ma związek ze stopniem zainteresowania własną twarzą i twarzą drugiego. Swoją teorię sprawdziła na studentach z Chin, Korei Południowej, Tajwanu i Stanów Zjednoczonych. Z badań tych wynika, że pobłażanie wybiorą osoby, dla których ważna jest twarz innych, natomiast dominację jako sposób rozwiązania konfliktu wybiorą ci, których interesuje odzyskanie własnej twarzy. Jeżeli chodzi o kompromis lub integrację jako sposób rozwiązywania konfliktów wyniki badań są nie jasne. Wynika to z tego, że poszczególne grupy kulturowe inaczej rozumieją pojęcie integracji i kompromisu. Dla Amerykanów integracja oznacza osiągnięcie dobrego rozwiązania, a dla Azjatów oznacza ustalenie pokojowych stosunków wzajemnych⁵.

Podsumowując, przedstawiciele kultur kolektywistycznych o pomoc w rozwiązaniu konfliktu wolą zwrócić się do znanej osoby, podczas gdy indywidualiści zwrócą się do osoby bezstronnej, której raczej nie będą znali. Ponadto Japończycy i wszyscy inni przedstawiciele kultur kolektywistycznych mogą poczuć się niezręcznie, gdy Amerykanie podczas prowadzenia negocjacji będą ich nakłaniali do ugody, prowadzili z nimi prywatne rozmowy oraz gdy będą nalegali na sporządzenie niezwykle szczegółowej ugody pisemnej. Do negocjatorów wywodzących się z kręgu kultur indywidualistycznych bardziej będą przemawiały argumenty podkreślające dobro jednostki. Oddzielają oni życie prywatne od zawodowego. Aby odnieść sukces w negocjacjach z członkiem kultury kolektywistycznej, należy zaprzyjaźnić się z drugą stroną i stać się „przyjacielem rodziny”. Należy również pamiętać, że ponad wszystko będzie on przedkładał dobro reprezentowanej przez siebie organizacji nad własne⁶.

Teraz omówię wymiar kultury negocjacyjnej zwany unikaniem niepewności. Wymiar ten określa podejście ludzi do zmian i ryzyka, związany jest on z potrzebą odczuwania porządku. Negocjatorzy, których stopień unikania niepewności jest niski są skłonni podejmować ryzyko, łatwiej akceptują zmiany, cechuje ich duża elastyczność zachowań, są w stanie zmienić taktyki prowadzenia rozmów w trakcie trwania negocjacji tak, by dostosować je do swego rozmówcy. Natomiast negocjatorzy o wysokim stopniu unikania niepewności sztywno trzymają się ustalonych wcześniej wytycznych, niechętnie podejmują ryzyko, przejawiają opór wobec zmian⁷. Kulturą, która przejawia największą zdolność do unikania niepewności, jest kultura japońska. Traktuje niepewność jako zagrożenie, któremu trzeba stawić czoło. Przejawia się to m.in. w zasadzie dożywotniego zatrudnienia - traktowanego jako sukces, definiowany w pozycji społecznej. Podobni do Japończyków w kwestii unikania niepewności są Arabowie. Aby uczynić życie

⁵ Ibidem, s. 446-450.

⁶ S. Winch: op. cit., s. 168-169.

⁷ Aleksy Pochtowski: *Międzynarodowe zarządzanie zasobami ludzkimi*, Oficyna Ekonomiczna, Kraków 2002, s. 64.

przewidywalnym, posługują się dużą ilością symboli i formalnych zasad. Natomiast Chińczycy w dużym stopniu wykazują skłonność do podejmowania ryzyka, ufają sobie i swojej intuicji, cechuje ich myślenie kontekstowe i konkretne. Potrafią stawić czoła niepewności. Niepewność jest czymś naturalnym dla Amerykanów i narodów skandynawskich. Według Bjerke, Skandynawowie lepiej sobie radzą z niepewnością w sferze biznesowej niż Amerykanie, ponieważ podejście amerykańskie jest nieco bardziej uporządkowane i przewidywalne niż skandynawskie. Najlepiej z niepewnością, według Bjerke, radzą sobie Chińczycy⁸.

Jednym z bardzo ważnych wymiarów kultury, według F. Trompenars i Ch. Hampden-Tuner, jest czas. Wyróżniają oni wśród poszczególnych kultur dwa główne podejścia do czasu. Czas jako liniową sekwencję zdarzeń oraz czas jako całość zdarzeń⁹. Poszczególne kultury uwzględniają w swoich działaniach bliższy lub dalszy horyzont czasowy. Najbardziej długofalowe podejście jest widoczne u Japończyków. W negocjacjach, zależy im na wypracowaniu dobrych kontaktów i długotrwałych kontaktów ze stroną przeciwną, bardziej niż na szybkości w zawarciu kontraktu. Także Arabowie i Skandynawowie prezentują podejście długofalowe. Uważają oni, że nie należy działać według harmonogramu lub też zgodnie z jakimś mechanizmem, co najwyżej wtedy, kiedy nadejdzie stosowna pora. Przeciwnieństwem są Amerykanie, którzy chcą wyników „teraz”, chociaż są zorientowani na przyszłość i pracują dla niej. Różne podejście poszczególnych narodów co do czasu przejawia się także w punktualności. Najbardziej punktualni są Szwedzi, więc na spotkania z nimi nie należy się spóźniać. W Ameryce Łacińskiej należy się spóźnić co najmniej o godzinę. W Hiszpanii nawet na spotkania biznesowe należy przyjść później o dwie godziny. Trzeba też uważać na słowo „jutro”, w niektórych krajach nie oznacza ono następnego dnia¹⁰.

Różnice kulturowe są także zauważalne w zwyczajach związanych z okazywaniem sobie szacunku, spożywania posiłku, prowadzenia rozmowy, również w absorbowaniu humoru. Nie należy być zaskoczonym, gdy członkowie delegacji rosyjskiej przywitają nas pocałunkami w oba policzki. Pod żadnym pozorem nie można tego zachowania powielać w Indiach, gdzie ludzie nie dotykają się podczas przywitania. W większości krajów Europy ludzie ściskają sobie dłoń podczas przywitania i na pożegnanie. Europejczycy mają zwyczaj trzymania widelca w lewej ręce, a w prawej nóż, podczas gdy Amerykanie w prawej ręce trzymają właśnie widelec. Natomiast jedzenie lewą ręką w krajach arabskich jest całkowicie niedopuszczalne. Jeżeli chodzi o dystans między rozmówcami, to Latynosi mogą naruszać w sposób rażący przestrzeń osobistą Europejczyków i Amerykanów, ponieważ, w odróżnieniu od przedstawicieli tych kultur, podczas rozmowy lubią

⁸ Bjorn Bjerke: *Kultura, a style przywództwa zarządzanie w warunkach globalizacji*, Oficyna ekonomiczna, Kraków 2004, s. 250-261.

⁹ S. Winch: op. cit., s. 166-167.

¹⁰ Bjorn Bjerke: op. cit., Kraków 2004, s. 88-251.

stać blisko siebie. Arab woli prowadzić rozmowę twarzą w twarz. W rozmowie z Chińczykiem należy unikać trzymania rąk na biodrach, chyba że jesteśmy rozniewani, bo tak też zostanie odczytane nasze zachowanie. Jeżeli przyjacielsko klepniemy Indonezyjczyka w plecy, znieważymy go. Natomiast w Tajlandii siedzenie ze skrzyżowanymi nogami uważane jest za przejaw braku wychowania¹¹.

Różne kultury odmiennie absorbują humor. O ile amerykańscy przedsiębiorcy zaczynają wystąpienia lub prezentacje od żartu, to po przystąpieniu do sedna sprawy próba żartu spotka się z zimnym milczeniem. Jest tak dlatego, ponieważ Amerykanie zwykli prowadzić interesy oparte na osobistej wolności i przedsiębiorczości. Dla Japończyków humor jest rozrywką dla niskich sfer, zatem traktują oni śmiech jak zło konieczne. Niemieccy menadżerowie nie stosują żartów. Dla rozładowania napięcia, wolą kiedyś mówić im się prawdę „prosto z mostu”. Francuzi tracą na poczuciu humoru po awansie. Żart z samego siebie może zostać zrozumiany opacznie. Dzieje się tak ponieważ struktura kariery we Francji jest hierarchiczna i opiera się na wykształceniu i osiągnięciach intelektualnych¹².

Różnice między poszczególnymi kulturami występują na wielu poziomach. Niektóre z nich są zauważalne natychmiast, inne wychodzą na jaw podczas dłuższego obcowania z daną kulturą. Negocjatorzy, którzy udają się pertraktować za granicę, powinni najpierw dobrze się przygotować. Na końcu artykułu pragnę przedstawić kompetencje interkulturowe, które powinny charakteryzować dobrego negocjatora według Jürgena Boltena: dwustronna tolerancja, dystans ról, elastyczność, empatia, gotowość do artykulacji, gotowość do interkulturowego uczenia się, metakomunikacja, odróżnianie struktur powierzchniowych i głębokich, otwartość, policentryzm, samodyscyplina, świadomość różnorodności myślenia, świadomość synergii, tolerancja, umiejętność tematyzowania, uznawanie granic akceptacji, wiedza kulturowa, zdolność akomodacji, zdolność komunikowania się, znajomość języków obcych.

¹¹ Bjorn Bjerke: op. cit., s. 88.

¹² http://www.pressence.com.pl/portfolio/komunikacja_miedzykulturowa.htm

Maurycy Zajęcki

Motyw komunikacji (międzykulturowej) w literaturze science-fiction

Dlaczego mamy się zajmować literaturą? My, czyli filozofowie, etnografowie, antropolodzy, lingwiści itd. Wszak mamy do dyspozycji niezliczoną ilość danych empirycznych – plemion do zbadania, języków do nauczenia się, symboli do zrozumienia. Po co więc zajmować się fikcją, wytworami intelektu pisarzy? Może warto tę działkę po prostu pozostawić literaturoznawcom – historykom literatury i krytykom literackim?

Odwołam się do nie byle jakiego autorytetu, bo do osoby Leszka Nowaka. Wskazał on na zastanawiające podobieństwo formalne dwóch dziedzin aktywności ludzkiej: nauki i sztuki. Przypomnę, dla formalności, że idealizacyjna koncepcja nauki zakłada, iż zjawiska przyrodnicze i społeczne warunkowane są zbiorami czynników o niejednakowej mocy wpływu. Praca naukowca-teoretyka polega na wyjaśnianiu zjawisk przez porządkowanie czynników – głównych i ubocznych – i opisywaniu ich wpływu na badane zjawisko. Gdzie tu jednak podobieństwo do sztuki?

Odwołajmy się do efektownego obrazu naszkicowanego po raz pierwszy przez Nowaka w korespondencji z Andrzejem Falkiewiczem¹. Otóż naukowiec, w procesie abstrahowania wytwarza zniekształcony obraz rzeczywistości – obraz świata, w którym pomija się pewne elementy, inne wyolbrzymia. Nie będę podawał sformalizowanych definicji i zamiast nich posłużę się intuicyjnym przykładem.

Wyobraźmy sobie konia.

Możliwe są rozmaite intelektualne ćwiczenia na tak pomyslanym obiekcie, operacje, które mogą przybrać postać opisu, dajmy na to:

- 1) konia powiększonego, np. *koń wielkości słonia*;
- 2) konia pomniejszonego, np. *koń wielkości psa*;

¹ Zob. A. Falkiewicz: *Jeden i liczba mnoga*, Wydawnictwo Kret, Wrocław 1989, s. 120 i nast.

3) konia z dodanym jakimis̄ atrybutem (cechą) nieistniejącą w rzeczywistości, np. *koń ze skrzydłami*, czyli po prostu pegaz;

4) konia z pominiętymi pewnymi cechami istniejącymi rzeczywiście, np. *siła pociągowa o mocy iluś watów i o takim, a takim zużyciu owsa*.

Sama idea jest jak sądzę jasna. Najciekawsza jest jednak teza nadbudowana nad ten obraz. Otóż wyróżnia prof. Nowak procedury pochodne – złożenia wyżej wskazanych procedur deformacyjnych (1)-(4). Przykładowo, przez *abstrakcję* rozumie się złożenie procedur minimalizowania cech i zarazem abstrahowania od pewnych właściwości (jest to fundament idealizacyjnej teorii nauki Leszka Nowaka). Natomiast przez procedurę *fikcjonalizacji* rozumie się złożenie procedur maksymalizowania pewnych cech i zarazem abstrahowania od pewnych właściwości rzeczywistości.

Widzimy tu, w jakim sensie nauka i sztuka są spokrewnione – poprzez procedurę abstrahowania. Rozbudowując wskazaną analogię, możemy powiedzieć, że odpowiednikiem narracji w nauce (np. narracji historycznej, czyli historiografii) jest fabuła literacka².

Celem konferencji jest zastanowienie się nad problemem komunikacji międzykulturowej. Bez wątpienia zaprezentowanych zostanie szereg przykładów ciekawych danych empirycznych. Być może niektórzy referenci pokuszą się o pewne uogólnienia i szkice rozwiązań teoretycznych czy metodologicznych. W badania te wkłada się wiele wysiłku, jako że odnalezienie prostoty w otaczającym nas świecie nie jest łatwe. Kulturoznawcy zderzają się z niesłychanie skomplikowaną i oporną materią empiryczną – z kulturą w całej jej złożoności. W niniejszych uwagach jednym zamachem zamierzam przeciąć ten węzeł gordyjski. Wezmę na warsztat dane „empiryczne” – w cudzysłowie – już przetworzone, gdzie nie będzie mnóstwa ubocznych czynników zakłócających, a li tylko problemy komunikacji międzykulturowej w postaci klinicznej.

Dlaczego wybrałem literaturę science-fiction? Wydawać by się mogło, że lepsza byłaby literatura opisująca wymaginowane przygody tu – na Ziemi – na przykład wojaże po interiorze Afryki czy Australii, spotkania z tubylcami i wynikające stąd problemy. Jest to podejście możliwe, byłoby ono jednak rozwiązaniem połowicznym. Wszak chodzi mi o odfiltrowanie „szumu”

² Podana analogia jest formułowana z punktu widzenia filozofa, który stara się uchwycić esencjalne podobieństwa w dwóch dziedzinach aktywności ludzkiej wykorzystujących narrację. Tak zdefiniowana fikcjonalizacja jest li tylko pewnym modelem twórczości artystycznej, mającym się do rzeczywistych praktyk np. pisarskich tak jak idealizacyjny model nauki do rzeczywistych praktyk badawczych naukowców. Do badania rzeczywistych form twórczości literackiej stworzono literaturoznawstwo i ta nauka – ewentualnie inspirując się przemyśleniami filozoficznymi – jest kompetentna do analizowania praktyk artystów-pisarzy.

kulturowego, a pisarze powieści przygodowo-podróżniczych nie pracowali na ugorze – czytali różne przewodniki, opisy prawdziwych podróży, ba, nawet opracowania etnograficzne. Stąd analizowanie perypetii komunikacyjnych, dajmy na to Stasia Tarkowskiego w pustyniach i w puszczech Afryki byłoby intelektualnie mało rozwijające. W literaturze s-f znajdujemy światy wykreowane przez autorów. Mówią nam o nich tyle, ile uważają za celowe (ważne), reszty nie sposób nam się w zasadzie domyśleć, więc nie istnieje dla nas cała „mikrologia” kulturowa. Wiemy to, co ważne. Światy, o których będę opowiadał, są zaiste ubogie. Ubóstwo to jednak dla idealizacyjnej koncepcji nauki jest bezcenne – podobnie jak dla fizyka laboratorium z kilkoma aparatami pomiarowymi jest cenniejsze od całej otaczającej go nieskończenie skomplikowanej rzeczywistości.

W tym miejscu trzeba też uściślić użyty w tytule termin „motyw”. Nie chodzi mi tu, rzecz jasna, o motyw w sensie literaturoznawczym, lecz o motyw jako środek artystyczny o strukturze – mniej więcej – procedury fikcjonalizacji, a więc świadome wyolbrzymienie w świecie przedstawionym zagadnienia komunikacji międzykulturowej, z jednoczesnym pomijaniem czynników zamazujących w fabule obraz tego zjawiska. „Motyw” jest więc swoistym synonimem terminu „modelowanie”.

*

Dla potrzeb referatu wybrałem kilka wątków z powieści s-f pokazujących problem komunikacji między rasami, rolę języka w tym procesie, uwarunkowania biologiczne i kulturowe języka, problem identyfikacji kulturowej w kontekście językowym oraz ocenianie faktu istnienia multikulturowości³.

Punktem wyjścia i osią rozważań jest słynna hipoteza Sapira-Whorfa. Przypomnę ją pokrótce.

Hipoteza Sapira-Whorfa (S-W) głosi, że „struktura języka ludzkiego wpływa na sposób, w jaki pojmujemy rzeczywistość i w jaki się wobec niej zachowujemy”⁴. W klasycznym ujęciu hipoteza S-W wzbudziła wielkie zainteresowanie i równie wielkie kontrowersje. Bez wnikania w szczegóły, wspomnę tylko, że wyróżnić można dwa główne nurty badań lingwistycznych. Nurt kognitywny zjawiska językowe łączy ze zjawiskami myślenia i percepcji. Nurt socjologiczny wyjaśnia

³ Jako że nie jestem specjalistą od krytyki literackiej, dość arbitralnie przyjąłem kryterium selekcji materiału – analizuję dzieła wydane w serii S-F MASTERWORKS, zawsze w języku oryginału, czyli po angielsku. Czytelników zainteresowanych polskim dorobkiem literackim, a zwłaszcza twórczością Stanisława Lema, odsyłam do doskonałego opracowania Jerzego Jarzębskiego *Wszechświat Lema* (Wydawnictwo Literackie 2003), zwłaszcza s. 124 i nast.

⁴ B. Lee-Whorf: *Język, myśl i rzeczywistość*, Wydawnictwo KR, Warszawa 2002, Wstęp, s. 33. Czytelnicy zainteresowani problematyką lingwistyczną znajdą w przytoczonym zbiorze tekstów przystępne wprowadzenie w problematykę hipotezy Sapira-Whorfa.

zjawiska językowe poprzez wpływ struktur społecznych. Oba ujęcia, na obecnym etapie rozwoju nauki, są w zasadzie komplementarne, co znajduje odzwierciedlenie w literaturze s-f, gdzie problematyka uwarunkowań biologicznych i kulturowych jest ujmowana oddzielnie.

Co jest zmorą kontaktu międzykulturowego? Oczywiście możliwość wybuchu konfliktu bazującego na nieporozumieniu. Klinicznego przykładu dostarcza powieść Joe Haldemana *The Forever War* (Wieczna wojna). Ziemianie nawiązują kontakt z tajemniczymi Tauranami. Wydają się oni być groźni, dochodzi więc do wybuchu długotrwałej, krwawej wojny. Pominę tu warstwę fabularną, nie będę też rozwodził się nad przesłaniem powieści, która w oczywisty sposób recenzowała „politykę” USA w Wietnamie. Ważne tu jest jedno. Pokój zawarty został dopiero wtedy, gdy do negocjacji wysłano sklonowanych ludzi. Okazało się, że Tauranie byli populacją klonów, gdzie pojęcie jednostki nie miało sensu. Dla Tauran idea podmiotowości indywidualnej była niezrozumiała, stąd dotychczasowe próby nawiązania kontaktu z Ziemianami były nieudane.

Przykład obrazuje hipotezę Sapira-Whorfa, w silnej interpretacji biologistycznej – determinowanie oglądu świata strukturą biologiczną i organizacją populacji. Wymiar komunikacyjny przybiera prostą postać niezrozumienia. Nie wiemy bowiem jak w istocie wygląda język Tauran. Weźmy więc inny przykład. W powieści *Babel-17* (Babel-17) Samuela R. Delany’ego główna bohaterka – poetka, powieściopisarka i spec od języków – ma za zadanie odkryć tajemnicze źródło zakodowanych komunikatów wysyłanych przez wrogą Ziemi rasę w celu organizowania akcji sabotażowych. Szybko się okazuje, że nie mamy do czynienia z prostą akcją typu „jak złamaliśmy Enigmę”. Na kartach powieści przytacza się różne kategorie językowe rozpatrywane przez lingwistów m. in. fonetyczne, leksykalne oraz gramatyczne (w tym słynny przypadek szesnastu przypadków języka fińskiego) [s. 97]. Bohaterka odkrywa w końcu, że wcale nie ma do czynienia z szyfrem. Komunikat nadawany jest po prostu w innym języku i to w języku, którego pryncypia nie przypominają ziemskiego sposobu kategoryzowania rzeczywistości w pojęciach. Okazuje się, że język Babel-17 nie posiada słowa „ja”, co więcej, samo pojęcie jestestwa w nim nie występuje. Bohaterka spotyka osobę nauczoną tego języka i w dłuższym dialogu próbuje – z niezłym skutkiem – „nauczyć” sensu słowa „ja” (i jego pochodnych – „mnie”, „mi”, „moje”, „samemu” itd.) [s. 128 nn]. W zakończeniu wyjaśnia się, że zaprojektowanie języka Babel-17 miało na celu stworzenie doskonałej broni – sabotażysty, który nie musi być indoktrynowany, gdyż sam język, jakim się posługuje – z wykluczeniem słowa „ja” – pcha go do działań niszczycielskich [s. 189 nn]. Całość fabuły służy uwydatnieniu tezy Sapira-Whorfa, którą bohaterka formułuje niemal *explicite*:

When you learn another tongue, you learn the way another people see the world, the universe. [s. 21]

Podane przykłady pokazały w kliniczny sposób, jak można rozumieć hipotezę Sapira-Whorfa. Są to jednak przykłady być może zbyt radykalne. Wszak autorzy potrzebują do jej prezentacji istot niehumanoidalnych, dziwnych, nierealnych. Wróćmy więc na Ziemię, na razie w przenośni, gdyż tak naprawdę chcę teraz mówić o Ekumenie – grupie światów stworzonych przez Urszulę le Guin. Są to światy podobne do ziemskiego, zamieszkujące je społeczności, każda na swój sposób odmienna od ziemskiej, wykazują jednak zarówno biologiczne jak i społeczne podobieństwo do Ziemi. Pozwala to Urszuli le Guin na stosowanie instrumentarium socjologicznego w modelowaniu tychże społeczeństw, a ten fragment jej twórczości zalicza się do tzw. s-f socjologicznej. Wybrałem jedną powieść do głębszego omówienia: *The Dispossessed* [Wydziedziczeni]. Sam początek już nas zaciekawi: główny bohater opuszcza pewną planetę – Anarres – i robi rzecz, jakiej zbyt często nie widzimy w literaturze s-f: zaczyna uczyć się pewnego języka, a konkretnie jego wymowy, bo gramatykę i leksykę zdaje się mniej więcej znać:

His spoken Iotic was slow, and, as he knew from the radio exchanges, badly pronounced, but it was grammatical enough. [s. 11]

Osią fabuły jest istnienie dwóch światów – planety macierzystej Urras oraz pustynnego satelity – Anarres. Sytuacja społeczno-polityczna na Urras wielce przypomina nasze ziemskie stosunki. Dowiadujemy się, że istniała tam grupa rewolucjonistów, którzy inspirowali się twórczością literacko-filozoficzną kobiety o imieniu Odo i widzieli szansę na stworzenie idealnego społeczeństwa. W bliżej nieznanych okolicznościach umożliwiono im opuszczenie Urras i założenie kolonii na Anarres, gdzie stworzyli społeczeństwo anarcho-syndykalistyczne. Założyciele nowego społeczeństwa zaprojektowali nowy, sztuczny język – Pravic – by zapobiec przeniknięciu starych stosunków społecznych chociażby w warstwie językowej. Jednak pierwsi koloniści uczyli się Pravic jako dorośli, dlatego przeniknęły do niego na tym etapie „stare” schematy, które jednak w kolejnych pokoleniach zaczęły się mitologizować i nabierać nowe sensy. Tak wymodelowany dwuświat pozwala Urszuli le Guin pokazać, jak warunki społeczne przekładają się na zachowania językowe. Ujmijmy to, dla uproszczenia, w formie tabelki:

zjawiska społeczne	zjawiska językowe
pojęcie wyższości i niższości społecznej	W języku Urras (Iotic) powiada się, że coś jest „wyższe”, w języku Anarres (Pravic) – coś jest „bardziej centralne”.
(nie)równouprawnienie płci	Na Anarres opisuje się stosunki patriarcalne z Urras przy pomocy zestawienia słów „małżeństwo” i „prostytucja” [s. 18-19], a jako synonimy bierze się słowa „mieć” i „pieprzyć” [s. 47].
luksus	Na pustynnym Anarres nie istnieje słowo „splendor”, którego bohater musi się dopiero nauczyć po przybyciu na Urras [s. 22]
własność	Dzieci na Anarres są w bardzo specyficzny sposób uczone sensu zaimków dzierżawczych („mój”, „twój”, ...), jako pochodnych słowa „dzielić się”. Bohater po przybyciu na Urras z mozołem odkrywa tutejszy zakres pojęcia własności [s. 23, 26].
pieniądze	Na Anarres zmitologizowaniu uległo słowo „żebrak”, a słowa „profiter” i „własnościowiec” są obelgami.
rodzina	W języku Pravic „mamo” i „tato” można powiedzieć do każdego dorosłego, który okazuje dziecku rodzicielską troskę; „bracie”/„siostrze” można powiedzieć do każdego [s. 42, przyp. *].
religia	Na Urras wyrażenie „iść do piekła” ma tradycyjny sens religijny (i przy okazji jest to przekleństwo), na Anarres – gdzie religia straciła sens transcendentalny – jest to synonim wyrażenia „pójść do ciężkiej roboty” [s. 195].

Bardzo ciekawie analizuje autorka problem „uczenia się” języka i problemy komunikacji międzykulturowej. Wskazane wyżej elementy struktury społecznej powodują mitologizację języka Pravic. Natomiast główny bohater przeżywa przygody, w których następuje swoiste odmitologizowanie sensu słów. Jeszcze jako mały chłopiec próbuje z grupą kolegów zgłębić znaczenie niejasnego ustępu z dzieł Odo, w którym pisze ona o „więzieniu”. Chłopcy wiedzą, że Odo była „uwięziona” na Urras, nie są jednak w stanie zrozumieć sensu tego słowa. Postanawiają więc przeprowadzić eksperyment i „uwięzić” kolegę w szkolnej komórce. W efekcie starają się znaleźć odpowiedź na szereg pytań: Dlaczego „więzień” nie opuszcza „więzienia”, gdy mu się tam znudzi? Co się robi w „więzieniu”? Co to znaczy „być skazanym”? Dlaczego „więźniów” się karmi, skoro nic nie robią? [s. 31nn]. Efekt eksperymentu jest połowiczny – chłopcy poznają fizyczną dolegliwość wiążącą się z więzieniem, natomiast sens społeczny tej instytucji jest li tylko intuicyjnie wyczuwany. Łatwiej przychodzi bohaterowi uczenie się języka Iotic, gdy już jest na Urras. Przykładowo, w rozmowie stara się wyjaśnić jak na Anarres rozumie się słowo „partnerka”, a zarazem uczy się użycia słowa „żona” na Urras [s. 166].

Jak widać, problem multikulturowości pozwala pisarzom zawiązać interesujące sytuacje problemowe i analizować komplikacje życia społecznego stąd wynika. Czy jednak skazani jesteśmy na obraz negatywnej waloryzacji zjawiska multikulturowości, prowadzącej do wrogości, wojen, rewolucji? Stanowisko takie można bronić i było ono zajadłe bronione od zarania dziejów, gdy zaczęto dzielić ludzkość na Hellenów i barbarzyńców, chrześcijan i niewiernych, Europejczyków i dzikusów itd. Przeciwno temu odwiecznemu argumentowi etnocentrycznego ekspansjonizmu (w dobie globalizacji zwanego delikatniej konwergencją czy zgoła „macdonaldyzacją”) wysuwa się wiele kontrargumentów. Wskażę na ślady tych argumentów w literaturze s-f.

Argument antropologiczny

Ludzie odczuwają niezbywalną potrzebę identyfikacji kulturowej. W powieści Grega Beara *Eon* [Eon] ludzkość weszła na etap ewolucji, w którym rasa czy język są kwestiami wyboru – możliwe jest kształtowanie ciał według własnego „widzimisię”; metody nauczania wspomaganego umożliwiają błyskawiczną naukę każdego języka. A jednak pewna grupa ludzi przyszłości – myśląca tradycjonalistycznie – uważa za potrzebne noszenie na ubraniach znaków (flag) wskazujących na pochodzenie od przodków z danego kraju. Mamy tu do czynienia z zaspokajaniem potrzeby identyfikacji kulturowej (a właściwie jej substytutu). „Postępowi” ludzie przyszłości odrzucili to ograniczenie. Dochodzi jednak do symbolicznego oddzielenia frakcji – „tradycjonałści” pozostają na asteroidzie w pobliżu Ziemi, podczas gdy „postępowcy” udają się w podróż w nieznanie – symbolicznie mamy pokazany koniec ewolucji ludzkości – nasi potomkowie przestają odczuwać tradycyjne ograniczenia kulturowe i przestają być ludźmi.

Argument socjologiczny

Multikulturowość jest użyteczna społecznie. W szczególności utrzymuje pewne bariery moderujące wpływy międzygrupowe, co przy istnieniu antagonizmów międzygrupowych (czy nawet klasowych) zapewnia pewne minimum stabilizacji społecznej. Ze strony władz istnieje tendencja do niszczenia „autonomii komunikacyjnej” poddanych, czego wspaniałym literackim opisem jest „nowomowa” (Newspeak) Orwellowskiej wizji roku *Nineteen Eighty-Four* (1984). W polskiej powieści z nurtu fantastyki socjologicznej Janusz Zajdel opisał izolowaną stację kosmiczną o nazwie *Paradyzja* – świat, w którym ludność jest bezustannie nadzorowana przez tajemniczych władców, którzy nagrywają i analizują wszystkie rozmowy. Wykształca się jednak w Paradyzji osobliwy język – język subtelných, jednorazowych aluzji, które tylko w kontekście wypowiedzenia są znaczące, dla

nadzorowanych mieszkańców dla nadzorców będąc cokolwiek dziwnymi wypowiedziami o znaczeniu dosłownym⁵. Książki Zajdla były, oczywiście, ukrytymi pod fabułą fantastyczną analizami peerelowskiego społeczeństwa totalitarnego i walki z cenzurą.

Argument z relatywizmu etycznego

Przykładem w literaturze s-f odwołania się do argumentu z relatywizmu etycznego jest słynny *The Man in the High Castle* (Człowiek z Wysokiego Zamku) Filipa K. Dicka. Jest to klasyczne dzieło z gatunku historii alternatywnych, w którym II Wojnę Światową wygrały państwa Osi. Ameryka jest okupowana przez Niemców i Japończyków. W powieści pokazane jest, że ekspansja kulturowa determinowana jest przez wpływy polityczne – Amerykanie tracą szybko autonomię kulturową i zaczynają przejmować wzorce kulturowe Orientu – w szczególności korzystanie w życiu codziennym ze starochińskich wróżb zapisanych w Księdze Przemian (*Yi Jing*). Jednocześnie obserwujemy rodzące się kontr-zjawisko poszukiwania własnej tożsamości, a także, co charakterystyczne, przejmowanie przez okupujących Zachodnie Wybrzeże Japończyków elementów kultury amerykańskiej. Wniosek stąd jest taki, że nie można oceniać kultur (w szczególności języków) kryteriami pragmatycznymi, gdyż wtedy prosta droga wiedzie do wniosku, że rację w konflikcie międzykulturowym mają zwycięzcy. Stąd, jeśli na serio wierzymy w wartość naszej własnej kultury, winniśmy zaakceptować etyczne uzasadnienie multikulturowości.

Na zakończenie argument być może najważniejszy – *estetyczny*. Multikulturowość jest ciekawa, prowadzi do napięć, ale i do twórczego fermentu, do ruchu społecznego, do sztuki itd. Wspaniale pokazała to Urszula le Guin w powieści *The Lathe of Heaven* (Jesteśmy snem). Główny bohater posiada midasowy dar – jego sny stają się realnością. Wykorzystuje to jego lekarz, by w hipnozie wymuszać sny, w których „naprawia” się ludzkość. Lekarz doszedł do wniosku, skądinąd słusznego, że przyczyną wielu nieszczęść ludzkości są konflikty kulturowe (w szczególności rasowe). Wymusza więc sen, w którym jest tylko jedna rasa ludzka. Gdy bohater budzi się – widzi świat, w którym nie ma konfliktów na tle rasowym, bo wszyscy ludzie są jednolicie szarzy. Szybko się jednak okazuje, że kobieta, którą kocha (w „poprzedniej” rzeczywistości mulatka), także stała się szara i nijaka. Łatwo domyśleć się, że bohater żałuje zmian, które mimowolnie spowodował. I do tego prowadzi nasza krótka wyprawa po krainie fikcjonalnych analiz ubranych w fabułę – do konkluzji, że komunikacja międzykulturowa jest interesująca. Tak, po prostu, ciekawa.

⁵ Podobne zjawisko pojawia się u Orwella, jednak dopiero u Zajdla staje się ono „motywem” w rozumieniu niniejszego tekstu. U Orwella główny bohater rozpoznaje podobnie mu myślącego „dysydenta” po zupełnie niewinnie brzmiącym stwierdzeniu: „We shall meet in the place where there is no darkness”.

*

Przykłady lepiej lub gorzej napisanych powieści i opowiadań można mnożyć. Na zakończenie chciałbym jednak wrócić do zagadnienia metodologicznego: czym różni się nauka od fikcji? Oczywiście nauka powinna odnosić się do rzeczywistości. Zauważmy jednak, że jednym z kryteriów naukowości jest przewidywanie przyszłości (moc predykcyjna). Tak więc pisarze s-f gdy uprawiają tzw. „twardą” s-f, stają się futurologami. A czy futurologia jest nauką? Bez wątpienia nie jest nauką teoretyczną. Można ją natomiast uznać za naukę praktyczną, być może spokrewnioną z etyką normatywną. Spójrzmy bowiem raz jeszcze na książki, które omówiłem. Czyż autorzy nie ostrzegają nas przed zagrożeniem dehumanizacji kontaktów międzyludzkich? I ten właśnie, praktyczny wymiar badań międzykulturowych, o którym zbyt często zapominają naukowcy, niech będzie konkluzją mego wystąpienia⁶.

Spis powieści analizowanych w tekście:

Joe Haldeman: *The Forever War*, SF Masterworks 1

Samuel R. Delany: *Babel-17*, SF Masterworks 6

Ursula le Guin: *The Dispossessed*, SF Masterworks 16

Ursula le Guin: *The Lathe of Heaven*, SF Masterworks 44

Greg Bear: *Eon*, SF Masterworks 50

Philip K. Dick: *The Man in the High Castle*, SF Masterworks, Hard Covers 2

George Orwell: *Nineteen Eighty-Four*, Penguin Books

Janusz A. Zajdel: *Paradyzja*, superNOWA

⁶ Wypada na zakończenie raz jeszcze przypomnieć, że powyższe refleksje spisane są z punktu widzenia filozofa i jako takie wymagają gruntownej przeróbki literaturoznawczej, by były aplikowalne do jakiegokolwiek problemu krytyczno-literackiego. Odsyłam dociekliwego Czytelnika do ciekawej, nowej rozprawy poświęconej problemom epistemologicznym w pisarstwie Stanisława Lema – M. Płaza, *O poznaniu w twórczości Stanisława Lema*, Monografie FNP, Seria humanistyczna, Wrocław 2006. Tam też rozważa się arcytrudny problem gatunku literackiego jako *modus* wypowiedzi (również filozoficznej).

Natalia Komar

O projektach międzynarodowych języków pomocniczych

„Menade bal – püki bal!”
 (“Jednej ludzkości – jeden język”)

Martin Schleyer
twórca języka uniwersalnego Volapük

Przyjęcie dziesięciu nowych państw do Unii Europejskiej spowodowało niemalże podwojenie liczby oficjalnych języków: z jedenastu do dwudziestu¹. W instytucjach Unii Europejskiej tłumaczy się 3,150,000 słów dziennie, przy czym przetłumaczenie jednego słowa kosztuje około 70 groszy². Aktualnie Parlament Europejski zatrudnia dwa razy więcej tłumaczy niż pracowników administracyjnych³. Teraz bardziej niż kiedykolwiek wcześniej widzimy potrzebę zaistnienia języka międzynarodowego, języka uniwersalnego, pełniącego rolę pomocniczą w stosunku do języków naturalnych, języka którym będzie posługiwała się nie tylko cała Europa, ale i cały świat.

Taka potrzeba zaistniała już w XIX wieku, ponieważ rozwój środków komunikacji i transportu doprowadził do znacznego ożywienia stosunków ekonomicznych, kulturalnych i naukowych, a europejska wymiana handlowa objęła cały ziemski glob⁴.

Pierwszym z międzynarodowych języków sztucznych, który zdobył rzesze zwolenników i w swoim czasie zyskał zasięg ogólnoświatowy, był Volapük. Nazwa ta powstała poprzez połączenie dwóch przekształconych słów angielskich: *world* na *vola* (świat) oraz *speak* na *pük* (mówić), co razem dało „mowę światową”. Taki

¹ http://europa.eu/pol/about_pl.htm. 29 - 11 - 2006, godz.18:35

² Por. T. Lang: *Euro Babel*, [w:] *Progreso*, IX-XII 2005, tłum. Jamesa Chandlera z Ido na angielski dostępne na: <http://www.geocities.com/Athens/Forum/5037/eurobabel.html>.

³ Ibidem

⁴ U. Eco: *W poszukiwaniu języka uniwersalnego*, tłum. Wojciech Soliński, Marabut, Warszawa 2002, s. 331.

też tytuł dał Johann Martin Schleyer – twórca tego języka – swojej pierwszej, wydanej w pięciuset egzemplarzach, książce o języku uniwersalnym⁵.

Schleyer był bawarskim duchownym, który posługiwał się czterdziestoma językami obcymi, a na pomysł utworzenia języka międzynarodowego wpadł w 1879 roku⁶. Wkrótce po publikacji książki, która miała miejsce w roku następnym, Volapük zaczął zyskiwać popularność w południowych Niemczech oraz Francji, a następnie rozprzestrzenił się po całym świecie⁷. Niestety, język ten nie zaczął funkcjonować jako faktyczny międzynarodowy język pomocniczy. Jego zwolennicy zaczęli poddawać go przeróżnym modyfikacjom i restrukturyzacji, co doprowadziło do powolnego zaniku zainteresowania Volapükiem⁸. Mimo iż świat potrzebował tego typu medium, to potrzeba ta nie była na tyle duża, by wspierać projekt języka o tak niedoskonałej strukturze⁹.

Niedoskonałość ta polegała przede wszystkim na tym, iż Schleyer, chcąc nadać stworzonemu przez siebie językowi wymiar uniwersalny, całkowicie wyeliminował głoskę „r”. Sądził, że Chińczycy nie będą w stanie jej wypowiedzieć, gdyż taki fonem nie występuje w ich języku. Ludy orientalne nie mają jednak problemu z wypowiedzeniem tej głoski, lecz jedynie z odróżnieniem jej od „l”. Całkowite usunięcie „r” z alfabetu doprowadziło do oczywistych problemów związanych ze słowotwórstwem. Angielskie „fire” stało się „fil”, natomiast niemieckie „Berg”(góra) – bel¹⁰. Za Marianem Jurkowskim, autorem książki *Od Wieży Babel do języka kosmitów*, podam przykład sposobu tworzenia słów w Volapüku.

Chcąc nadać volapücką nazwę na „nożyczki”, Schleyer początkowo przymierzył się do angielskiego „scissors”. Dochodząc ostatecznie do wniosku, iż słowa tego nie da się skrócić, za podstawę przyjął niemieckie słowo „Scheere”. Najpierw usunął końcówkę –e, potem zamienił *r* na *l* i w ten oto sposób otrzymał *szel* (pisane w Volapüku „jel”). Niestety ów wyraz istniał już w słowniku i oznaczał „obronę”. Następnym krokiem była zamiana *e* na *i*, w wyniku czego powstało *szil* („jil”), co już oznaczało „kobiecość”. Ostatecznie Schleyer zamienił wygłosowe *l* na *m*, uzyskując w ten sposób *szim* („jim”). Jak widać wyraz ów przypomina pierwowzór jedynie obecnością tej samej głoski początkowej, czyli „sz”¹¹.

Mimo iż Volapük oparty był głównie na słownictwie angielskim, to zauważyć można w nim także elementy takich języków jak niemiecki, francuski, czy łacina. Właśnie z języka niemieckiego Schleyer zaczerpnął samogłoski *ä*, *ö*, *ü*, które

⁵ M. Jurkowski: *Od Wieży Babel do języka kosmitów*, KAW, Białystok 1986, s. 42.

⁶ Ibidem.

⁷ Ibidem.

⁸ U. Eco: op. cit., s. 334.

⁹ O. Jespersen: *An International Language*, dostępne na <http://www.geocities.com/Athens/Forum/5037/AIL.html>

¹⁰ U ludów romańskich słowo „bel” ewokuje ideę piękna (od „belle”), nie zaś ideę góry; zob. U. Eco: op. cit., s. 335.

¹¹ M. Jurkowski: op. cit., s. 43.

zdecydowanie pomniejszały uniwersalność tego projektu. Dźwięki te nie były w owych czasach znane dla większości ludów Europy, a i dzisiaj wymówienie ich dostarcza wielu trudności.

Umberto Eco stwierdził, iż Volapük nie jest językiem apriorycznym, gdyż zaczerpuje rdzenie z języków naturalnych, ale nie jest też językiem aposteriorycznym, gdyż tworzenie wyrazów odbywa się w nim na zasadzie *a priori*¹². Spowodowało to lawinę pytań na temat reguł, zgodnie z którymi postępuje Schleyer tworząc swój system leksykalny. Wielu volapükistów uważało, że byłoby lepiej, gdyby słowa pozostawały podobne do ich form naturalnych, co ułatwiałoby ich szybkie nauczenie się. Te i inne niedoskonałości doprowadziły do rozłamu w świecie volapükim, a przez to do utraty zaufanie w stosunku do języków sztucznych.

W okresie, gdy Volapük przeżywał swój okres szybkiego wzlotu, a następnie dramatycznego upadku, powstał projekt innego języka uniwersalnego. Język ten osiągnął największą popularność ze wszystkich znanych nam języków sztucznych i po dziś dzień ma najliczniejsze grono użytkowników. Mowa tu oczywiście o Esperanto, języku utworzonym przez białostockiego lekarza - okulistę Ludwika Zamenhoffa. Język, który utworzył nazywał się po prostu „język międzynarodowy”, natomiast autor nie dał wydanej w 1887 roku książce swego nazwiska, lecz podpisał się „Dr. Esperanto”, czyli „Doktor mający nadzieję”. Wyraz „esperanto” to rzeczownikowa forma imiesłowu czynnego czasu teraźniejszego, pochodząca od czasownika *esperi*, co oznacza „mieć nadzieję, ufać”¹³.

Pierwsze broszury Zamenhoffa nie zyskały powszechnej aprobaty, jednakże z biegiem lat język ten stawał się coraz popularniejszy, a jego uczniowie zaczęli nazywać go, od pseudonimu twórcy, Esperanto. Według profesora Sydneya S. Culberta z Uniwersytetu Stanowego Washington w Seattle, obecnie językiem tym posługuje się swobodnie około dwóch milionów ludzi, co plasuje Esperanto wśród mniejszości językowych takich jak litewski czy hebrajski¹⁴.

Analizując dobór podstaw do tworzenia wyrazów w języku Esperanto, oblicza się, iż 60% słów zaczerpnięte jest z języków romańskich (akra – ostry, alta – wysoki, amiko – przyjaciel, arbo – drzewo, arko – łuk, betulo – brzoza, dento – ząb, fumo – dym, herbo – trawa), około 30% z języków germańskich (jaro – rok, kerno – ziarno, knabo – chłopiec, lando – kraj, monato – miesiąc), natomiast tylko 10% z języków słowiańskich (mazurko – mazurek, pogromo – klęska, prava – prawy, raboti – strugać, svati – swatać). Za Marianem Jurkowskim wyróżnić można także inny podział słownictwa, mianowicie na leksykę całkowicie uniwersalną (takie słowa jak: banano, katastrofo, adreso), leksykę nie w pełni uniwersalną, ale znaną

¹² U. Eco: op. cit., s. 335.

¹³ M. Jurkowski: op. cit., s. 46.

¹⁴ <http://esperanto.pl/page.php?tid=1,01-12-2006, godz. 17:20>

większości ludów europejskich oraz leksykę mało rozpowszechnioną w językach naturalnych¹⁵. Dodać należy także, iż język ten rozwija się podobnie do języków naturalnych, czyli powstają nowe słowa, takie jak komputero, lasero, sputniko.

W 1908 roku powstała i działa do dziś Akademia Esperanto, która czuwa nad prawidłowym rozwojem języka. Już w 1905 roku, na pierwszym kongresie esperantystów uchwalono deklarację, która postanowiła, iż „jedyną raz na zawsze obowiązującą podstawą języka esperanto jest dzieło *Fundamento de Esperanto*, w którym nikt nie ma prawa robić zmian”¹⁶.

Jak łatwo można się domyśleć, nie powstrzymało to przeciwników Zamenhoffa od prób udoskonalenia Esperanto. Komisja czuwała nad czystością tego języka, lecz w tym samym czasie zaczęły powstawać inne projekty, które nawiązywały do tego najpopularniejszego języka uniwersalnego. Ido, którego nazwa wywodzi się od „esperantido”¹⁷, czyli „dziecko esperanto” powstał na początku XX wieku i utworzony został przez francuski komitet utworzony z takich słynnych naukowców, jak: inżyniera Luisa de Beaufronta, jednego z najwybitniejszych interlingwistów Louisa Couturata oraz Leopolda Leau. Przedstawili oni projekt nowego, ulepszonego Esperanto (stąd inna nazwa tego języka, czyli „esperanto reformita”), w którym zastosowano wiele uproszczeń, takich jak usunięcie diaktrytów, biernika (z kilkoma wyjątkami) oraz wprowadzono ułatwienia fonetyczne¹⁸.

Twórcy tego języka wychodzili z założenia, że język sztuczny powinien się wciąż doskonalić i, podobnie jak języki naturalne, wciąż rozwijać i poszerzać swój zasób leksykalny. Stąd też najsłynniejsza dewiza idystów, która brzmiała: „Progreso esas vivo, stado esas morto!”, co znaczy „Postęp jest życiem, bezruch jest śmiercią!”¹⁹.

Związane z językami Esperanto i Ido są również dwa inne projekty języków uniwersalnych, mianowicie Occidental i Novial.

Pierwszy z nich stworzony został przez Estończyka Edgara de Wahla, a jego leksyka opierała się głównie na słownictwie języków zachodnioeuropejskich (stąd nazwa „occidental” co znaczy dosłownie „zachodni”). Od Esperanta i Ida odróżnia go przede wszystkim to, że rzeczowniki mogą w nim kończyć się na dowolną głoskę (samogłoskę lub spółgłoskę), czasowniki w bezokoliczniku kończą się na „r”, a czas teraźniejszy tworzy się poprzez odrzucenie tej końcówki²⁰. A oto przykład tekstu w języku Occidental²¹:

¹⁵ M. Jurkowski: op. cit., s. 52.

¹⁶ A. Zwoliński: *Słowo w relacjach społecznych*, WAM, Kraków 2003, s. 340.

¹⁷ Za pomocą przyrostka *id* tworzy się w Esperanto nazwy dzieci od nazw ojca, lub matki; zob. <http://www.angelfire.com/id/Avance/cotojestpolsk.html>, 02 - 12 - 2006, godz. 11: 23

¹⁸ <http://esperanto.pl/page.php?tid=311288>, 02 - 12 - 2006, godz. 13:16

¹⁹ M. Jurkowski: op. cit., s. 66.

²⁰ Ibidem, s. 68.

²¹ Tłumaczenie z niemieckiego wiersza Henryka Heinego *Ein Fichtenbaum steht*.

Un pine sta solitari
In nord sur calv altur.
It sominia. Circum it glasio.
De nive alb covritur.
It reva pri un palme
Lontan in Orient,
Quel morn e solitari
Sta trist sur rocc ardent.

W przekładzie na język polski wiersz ten brzmi następująco:

Sosna stoi samotna
Na północy na nagim wzgórzu.
Ona śni. Wokół niej lody,
Śniegiem białym okryta.
Ona marzy o palmie
Dalekiej na Wschodzie
Która milcząca i samotna
Stoi smutnie na skale płonącej²².

Novial utworzony został w 1928 roku przez duńskiego lingwistę Otto Jespersena, wcześniej zaangażowanego w projekt Ido. Nazwa „novial” to połączenie wyrazu „nov” oznaczającego „nowy” oraz IAL, co stanowi skrót od angielskiej nazwy International Auxiliary Languages. Słownictwo novialu bazuje głównie na leksyce języków romańskich i germańskich, natomiast jeśli chodzi o gramatykę, to zauważyć można w niej inspiracje językiem angielskim²³.

Oba te języki powstały w latach dwudziestych, na które to przypada okres największego zainteresowania międzynarodowymi językami pomocniczymi. W 1924 roku w Nowym Jorku powstało International Auxiliary Language Association, której celem było upowszechnienie problemu języka międzynarodowego i rzetelne rozpatrzenie wszelakich aspektów funkcjonowania tego typu medium²⁴. Opublikowano wtedy mnóstwo prac naukowych dotyczących tej tematyki, jak również starano się stworzyć nowy projekt języka uniwersalnego. Rewolucyjny jak na owe czasy pomysł polegał na wyekstrahowaniu wspólnego zasobu leksykalnego z czterech naczelnych języków europejskich (angielskiego, francuskiego, hiszpańskiego i włoskiego), a następnie

²² Przykład zaczerpnięty z: M. Jurkowski: op. cit., s. 69.

²³ <http://en.wikipedia.org/wiki/Novial>. 02 - 12 - 2006, godz. 17:07

²⁴ <http://www.interlingua.filo.pl/index.htm>. 02 - 12 - 2006, godz. 17:43

skodyfikowanie całości w postać języka. Projekt ten otrzymał nazwę Interlingua²⁵, co znaczy „międzyjęzyk”.

Przedstawione powyżej języki to tylko kropla w morzu wszystkich projektów międzynarodowych języków pomocniczych. Mimo iż wciąż powstają nowe, to dotychczas żaden z nich nie stał się faktycznym językiem pomocniczym. Przyczyn tego stanu rzeczy może być kilka. Przede wszystkim, żaden z tych języków nie był promowany przez media²⁶. Nie powstały również żadne oficjalne słowniki terminologiczne z rozmaitych dziedzin (np. polityki czy prawa)²⁷. Najważniejszym problemem jest jednak fakt, iż krajom anglojęzycznym zależy na utrzymaniu supremacji swojego języka, gdyż daje im to naturalną przewagę. Wprowadzenie języka pomocniczego zaszkodziłoby również interesom wielu firm oraz osobom żyjącym z tłumaczeń²⁸.

Na zakończenie zastanówmy się, jakie warunki powinien spełniać idealny, międzynarodowy język pomocniczy. Przede wszystkim powinien być on łatwy do przyswojenia. Nauka takiego języka nie powinna zajmować kilku czy nawet kilkunastu lat (jak ma to miejsce z większością języków naturalnych). Język ten powinien być aposterioryczny, czyli powinien swój zasób leksykalny czerpać z istniejących języków naturalnych, ale powinien w swej aposterioryczności pozostawać neutralny. Inną cechą, jaką powinien posiadać, jest elastyczność, czyli możliwość tworzenia w nim nowych wyrazów lub związków wyrazowych. Powinien także być łatwy w wymowie, czyli mieć ograniczoną do minimum liczbę fonemów²⁹.

Tak więc obecnie znajdujemy się w sytuacji, w której żaden ze sztucznych języków nie zyskał powszechnej akceptacji jako międzynarodowy język pomocniczy. Podziały lingwistyczne nie są już traktowane jako coś, czemu należałoby zapobiegać, lecz raczej jako przejaw tożsamości etnicznej. Unia Europejska oficjalnie promuje wielojęzyczność i różnorodność kulturową, godząc się na razie z negatywnymi skutkami tej wielojęzyczności.

Czy owy stan rzeczy ulegnie zmianie? Czy pojawi się idealny projekt międzynarodowego języka pomocniczego? Czy zyska on powszechną aprobatę? I, co najważniejsze, czy na pewno wyjdzie to wszystkim na dobre? Pozostaje tylko czekać...

²⁵ Nazwę taką otrzymał również wcześniejszy o ponad dwadzieścia lat projekt Giuseppe Peano, który stworzył „latino sine flexione”, czyli łacinę bez deklinacji i koniugacji. Dla odróżnienia tych języków obecnie używa się nazw: Interlingua – Peano oraz Interlingua – IALA.

²⁶ Por. U. Eco: op. cit., s. 348.

²⁷ Por. P. Wimmer, *Babel – nowa stolica Europy*, baza artykułów EIOBA, www.eioba.com

²⁸ Ibidem.

²⁹ Por. <http://neptune.spaceports.com/~words/ial.html>

Juliusz Iwanicki

Kultura europejska wobec "świata półksiężyca". Trudności i perspektywy komunikacji międzykulturowej

Oriana Fallaci (1930-2006) nazywała sama siebie „katolicką ateistką”, co jest rzeczywiście dziwnym określeniem. Jej specyficzny język oraz radykalna postawa powodują, że opisy i oceny współczesnej rzeczywistości są u niej bardzo kontrowersyjne. Europejczykom zarzucała odchodzenie od własnych wartości; pisała:

Kiedy wyrzekniesz się swoich zasad, swoich wartości, kiedy zaczynasz się śmiać z tych zasad i wartości, jesteś martwy, twoja kultura jest martwa, twoja cywilizacja jest martwa¹.

Niektórzy badacze porównują jej myśli do dzieł z zakresu historiozofii – przede wszystkim do Oswalda Spenglera i jego *Zmierzchu Zachodu*². Chociaż jest to raczej za daleko idące odniesienie, to jednak nastrój wzrastającej niemocy i utraty witalności rozwojowej Europy jest aż nadto widoczny w książkach Fallaci. Zapalną tezę *Siły rozumu* jest stwierdzenie, iż Stary Kontynent niedługo stanie się dominium islamu oraz że mieszkańcy Europy nieodpowiedzialnie skapitulowali przed „synami Allaha”³. Pisarka głosi koniec Europy, a początek „Eurabii”, czyli islamskiej kolonii w Europie⁴. Religię islamską krytykuje aż do jej korzeni, pisząc:

Allah nie ma nic wspólnego z Bogiem chrześcijańskim. Z Bogiem-ojcem, Bogiem-dobrym, który głosi miłość i przebaczenie. Z Bogiem, który w ludziach widzi swoje

¹ T. Varadarajan: *Oriana Fallaci. Niepokorna do końca*, w: „Dziennik” z 16-17 września 2006 roku, s. 28-29.

² Ibidem.

³ Ibidem.

⁴ Ibidem.

swoje dzieci. Allah jest Bogiem-władcą, Bogiem tyranem (...) jak można na jednej płaszczyźnie stawiać Jezusa i Mahometa?⁵

Oriana Fallaci zwraca się przeciwko dialogowi między kulturą europejską a „światem półksiężyca”. Nie wierzy ona w istnienie umiarkowanego islamu, który chciałby się asymilować z wartościami europejskimi⁶. Twierdzi nawet, że radykalizm jest immanentną częścią islamu⁷. Krytykę tą pogłębia swoją refleksją, iż islam nie jest zdolny do wyrzeczenia się przemocy⁸.

Fallaci nigdy nie przynależała do Kościoła ani nawet nie ukrywała swojego światopoglądowego ateizmu. Nie przeszkadzało to jednak jej solidaryzować się z wartościami chrześcijańskiej Europy, jak i jej cywilizacyjnym dorobkiem. Darzyła ona sympatią obecnego papieża Benedykta XVI, który przyjął ją nawet na prywatnej audiencji⁹. Znamienne są słowa, które wypowiedziała krótko przed śmiercią:

Czuję się mniej samotna, kiedy czytam Ratzingera (...) Jestem ateistką, a skoro ateistka i papież myślą tak samo, to musi być w tym coś z prawdy. To proste! Musi istnieć jakaś ogólnoludzka prawda, która wykracza poza religię¹⁰.

Paradoksalnie, chociaż Fallaci niewątpliwie była wrogiem kultury islamskiej i krytykowała zwolenników dialogu z muzułmanami, to jednak sama udzielała się w swoistym dialogu człowieka niewierzącego z kulturą chrześcijańską. W taki oto sposób możliwe było dla niej używanie określenia „katolicka ateistka”.

Chciałbym, kontynuując rozważania dotyczące radykalnych postaw Europejczyków wobec świata islamu, przedstawić poglądy filozofa Slavoj Žižka. W swoim tekście *Obrońcy wiary. Tylko ateizm może nas uratować*¹¹ broni on laickiego i oświeceniowego dorobku kultury europejskiej. Píše, że:

Dzisiaj (...) religia okazuje się być źródłem morderczej przemocy na całym świecie – zapewnienia, że chrześcijańscy, islamscy czy hinduistyczni fundamentaliści jedynie zniekształcają i nadużywają szlachetnego przesłania zawartego w ich wyznaniach wiary, brzmia pusto. Może należałoby przywrócić godność ateizmowi, który stanowi jeden z najważniejszych elementów dziedzictwa Europy i jest być może jedyną szansą na pokój¹²

⁵ P. Bravo: *Po śmierci Oriany Fallaci*, w: „Tygodnik Powszechny” z 24 września 2006 roku, s. 20.

⁶ D. Horowitz: *Kobieta, która bronila nas wszystkich*, w: „Dziennik” z 16-17 września 2006 roku, s. 29.

⁷ Ibidem.

⁸ P. Bravo: op. cit., s. 20.

⁹ Ibidem.

¹⁰ T. Varadarajan: op. cit., s. 29.

¹¹ S. Žižek: *Obrońcy wiary. Tylko ateizm może nas uratować*, w: „Europa” z 2 sierpnia 2006 roku, s. 6.

¹² Ibidem.

Žižek dalej uzasadnia swoją myśl broniącą ateizm, w taki sposób, iż dzięki państwowej laickości można utworzyć bezpieczną przestrzeń publiczną dla wierzących¹³. Sytuacja, w której żadne wyznanie nie jest faworyzowane przez państwo, powinna w szczególności, według niego, dotyczyć krajów wielokulturowych, ponieważ problem multikulturowości dotyka coraz więcej krajów Europy.

Filozoficzne poglądy Žižka, wydawałoby się, nie wnoszą nic nowego w tematykę dialogu pomiędzy kulturą europejską a „światem półksiężyca”. Tymczasem w tekście czytamy o specyficznej sytuacji w Słowenii, kraju z którego pochodzi autor. Otóż okazuje się, iż w dyskusji publicznej, która niedawno rozgorzała w tym państwie, debatowano na temat praw mniejszości muzułmańskiej. Jedyną grupą polityczną, która chciała zezwolić na budowę meczetu w Słowenii byli liberałowie, z którymi utożsamia się Žižek. Według Žižka, europejscy muzułmanie powinni zaakceptować świecki dyskurs publiczny, ponieważ:

(...) jedyna siła polityczna, która nie czyni z nich [muzułmanów – J.I.] obywateli drugiej kategorii i daje im przestrzeń do wyrażania ich tożsamości religijnej, to „bezbożni”, ateistyczni liberałowie¹⁴.

Ponadto, z punktu widzenia tego autora, można prowadzić dialog międzykulturowy na dwa sposoby – pierwszy stosują na ogół ludzie wierzący, drugi – ludzie niewierzący:

Szacunek dla przekonań innych jako najwyższa wartość mógłby oznaczać jedno z dwóch: albo traktujemy inną osobę w sposób protekcyjny i staramy się unikać sprawiania jej przykrości, aby nie zburzyć jej złudzeń, albo przyjmujemy relatywistyczne stanowisko zakładające istnienie wielu „reżimów prawdy”, odrzucając wszelkie dążenie do jednej Prawdy jako przemoc¹⁵.

Wydaje się, że konkluzje, jakie wyciąga ze swych rozważań Slavoj Žižek, chociaż ciekawe, oparte są na pewnych uproszczeniach, a także nadmiernym faworyzowaniu jednego stanowiska – świeckiej filozofii ateistycznej. Można mieć wątpliwości czy jest to wyczerpujące rozwiązanie problemu. Aby bardziej zbliżyć się do owej syntetycznej diagnozy, przejdę teraz do omawiania poglądów muzułmanów, zaczynając również od radykalnych przedstawicieli kultury islamskiej.

¹³ Ibidem.

¹⁴ Ibidem.

¹⁵ Ibidem.

Radykalny islam jako ideologia w obrębie „świata półkłęzycy”

W tytule tej części rozważań celowo zaznaczyłem, iż radykalny islamizm jest ideologią, podobnie jak ideologiami w zeszłym stuleciu były poglądy faszystowskie i komunistyczne. Stanowisko takie przyjmuje wielu współczesnych uczonych, takich jak Rene Girard, współczesny antropolog i filozof. W swoich badaniach wyraźnie zaznacza, iż radykalny islam stał się swoistym sukcesorem marksizmu, jeżeli chodzi o postawę antyzachodnią i inklinacje rewolucyjne¹⁶. Girard widzi przyczyny rozprzestrzenienia się radykalnego islamu w historycznych procesach, takich jak długotrwała kolonizacja świata orientalnego, co doprowadziło do powstanie ogromnych resentymentów. Nie bez znaczenia jest także fakt, iż islamscy radykałowie za wszelką cenę chcą zachować tożsamość i utrzymać różnice kulturowe¹⁷.

Także inny filozof - Peter Sloterdijk zastanawia się nad fenomenem radykalnego islamu. Zauważa, że działacze tego ruchu są przesiąknięci żądzą zemsty, a chęć odwetu na naszej cywilizacji za wieloletnią dominację polityczną i kulturową jest głównym składnikiem napędowym tej ideologii¹⁸. Zauważa również trzy istotne cechy, które upodobniają islam do komunizmu. Te trzy czynniki można tak scharakteryzować:

a) islam rozwija się poprzez wzmożoną dynamiką misyjną, o quasi-universalnym charakterze, to znaczy skierowaną do wszystkich ludzi, bez względu na nację i klasę społeczną;

b) polityczny islam oferuje swoim zwolennikom prosty i klarowny obraz świata, oparty na przyjacielach i wrogach; postać wroga klasowego zostaje zastąpiona wrogiem religijnym, a walka klasowa świętą wojną;

c) ogromną, demograficzną dynamikę; ruch ten jest właściwie przede wszystkim ruchem młodych mężczyzn pomiędzy 15 a 30 rokiem życia, którzy często znajdują się w kiepskiej sytuacji socjalnej, a swoją wściekłość mogą rozładować poprzez czynny udział - podobnie w komunizmie bardzo ważnym elementem (przynajmniej w początkowej fazie) był duży udział młodych ludzi¹⁹.

¹³ Ibidem.

¹⁴ Ibidem.

¹⁵ Ibidem.

¹⁶ R. Girard: *Islam, marksizm i apokalipsa*, w: „Europa” z 25 listopada 2006 roku, s. 8-9. Porównanie islamu do faszyzmu przeprowadził filozof Roger Scruton w tekście *Pułapka islamofaszyzmu*, w: „Europa” z 14 października 2006 roku

¹⁷ R. Girard: op. cit., s. 8.

¹⁸ P. Sloterdijk: *Demograficzna broń islamu*, w: „Europa” z 16 sierpnia 2006 roku, s. 6-7.

¹⁹ Ibidem.

Przytoczę teraz kilka przykładowych poglądów pisarzy i duchownych muzułmańskich, którzy sprzyjają rozwojowi radykalnego islamu. Ich myśli pokazują jak ogromne mogą być różnice pomiędzy kulturą europejską, a „światem półksiężyca”.

Adnan Kanafani, palestyński pisarz, uzasadnia i broni ideę męczeństwa w islamie w taki sposób:

Sądzę, że męczeństwo jest najszlachetniejszą ofiarą, którą można złożyć dla sprawy (...) Ci wspaniali ludzie – Arabowie – jako wspólnota ludów – stworzyli nową kulturę opartą na tej koncepcji – kulturę męczeństwa²⁰.

Podobnie radykalną postawę wyraża marokańska pisarka Khanatha Banouna:

(...) jestem przekonana, iż musimy trzymać się zasady krew za krew (...) Nie jesteśmy terrorystami, ale jeśli samoobrona i obrona naszych wartości, tożsamości, kultury, religii miałyby być terroryzmem – wtedy zachęcam do każdego typu aktu terrorystycznego na tej ziemi²¹.

Poglądy te nie pozostawiają żadnych złudzeń – są islamscy intelektualiści, którzy wprost nawołują do przemocy i aktów terroryzmu. Czy postawa taka jest podzielana przez większość wyznawców islamu?

Umiarkowane poglądy części wyznawców islamu oraz liberalnych muzułmanów

Na wstępie ostatniej części rozważań, związanej z umiarkowanym islamem, chciałbym podkreślić, że sytuacja komunikacyjna w zakresie dialogu kultur i religii w Europie wcale nie jest tak zła, jakby to chcieli widzieć radykałowie zarówno ze strony kultury europejskiej, jak i „świata półksiężyca”. Przede wszystkim trzeba wspomnieć o tym, iż istnieją historyczne podstawy do takiego współzycia. Jak wypowiada się mediewista Jacques Le Goff:

(...) mamy w Europie bardzo silną tradycję pokojowego współzycia z muzułmanami, która może stanowić wzorzec na przyszłość. Dużo zresztą o tym rozmawiałem z Francuzami wyznającymi islam. Są oni przekonani – podobnie jak ja – że spór między radykalnym islamem a świeckimi Europejczykami zostanie rozwiązany właśnie dzięki muzułmanom zamieszkującym dziś Europę. To oni stanowią klucz do przyszłości wzajemnych relacji, to dzięki nim rozwinie się – choć z pewnością bardzo powoli – laicki islam²².

²⁰ *Spisek Żydów i Amerykanów*, w: *Dziennik* z 9 i 10 września 2006 roku, s. 23.

²¹ *Ibidem*.

²² J. Le Goff: *Europa nigdy nie była nowoczesna*, w: „Europa” z 19 lipca 2006 roku, s. 3.

Często podczas badań nad cywilizacjami i ich wartościami różni uczeni wskazują na określone dziedzictwo, jakie każda z nich ze sobą niesie. W przypadku cywilizacji zachodniej, zwanej też łacińską – tymi filarami są chrześcijaństwo oraz Oświecenie, obydwie zaś nadbudowane na fundamentach kultury grecko-rzymskiej. Kultura islamska, narodziła się na Bliskim Wschodzie, a pierwszą konfrontację z nią Europa przeżyła już w VIII wieku po Chrystusie. Obecnie, kiedy to na naszym kontynencie wzrasta ilość imigrantów i ich dzieci, a systematycznie maleje liczba rdzennych Europejczyków, niezmiernie ważna jest skuteczna asymilacja nowych przybyszów. Gilles Kepel w wywiadzie *Wojna o przyszłość islamu toczy się w Europie* mówi:

(...) stawką dzisiejszej walki o Europę jest transformacja społeczna muzułmanów i taka redefinicja ich tożsamości, która umożliwi pokojowe współzycie²³.

Ta diagnoza wydaje się o tyle ważna, że dotyczy nie tylko islamu i kształtu, jaki może w przyszłości przybrać, ale samej Europy, gdyż wzrastające tendencje asymilacyjne lub fundamentalistyczne mogą zdecydować o tym czy przetrwa pokój między kulturami i religiami. W wyniku długofalowego dialogu społecznego, powinny pogłębić się procesy asymilacyjne mniejszości muzułmańskiej. Tak uważa w swoich pracach Niall Ferguson:

(...) muzułmańska kolonizacja europejskich miast (...) nie musi być zapowiedzią nastania nowej, niepokojącej Eurabii. Tak naprawdę świat muzułmański jest nie mniej podzielony niż w przeszłości (...)

W Europie bardzo niewielu muzułmanów otwarcie popiera działalność organizacji terrorystycznych. Większość wyznawców islamu w Wielkiej Brytanii od dżihadu zdecydowanie woli asymilację²⁴.

O stopniu asymilacji brytyjskich muzułmanów, może świadczyć fakt, iż postępuje w tamtejszych społecznościach emancypacja kobiet. Pojawił się już nawet przypadek kobiety, która chce zostać imamem, czyli muzułmańskim lokalnym przywódcą duchowym. W krajach arabskich taki przypadek byłby nie do pomyślenia, podobnie jak fakt, iż w angielskiej Izbie Lordów zasiada od 1998 roku kobieta-muzułmanka²⁵. Wydaje się więc, że asymilacja muzułmanów nie tylko może nastąpić, ale już dawno się zaczęła.

Guy Sorman w tekście *Islam w Europie* pisze na ten temat:

Jakie warunki muszą zostać spełnione, by w Europie narodził się islam spójny z kulturą europejską? Potrzeba więcej prawdziwych muzułmanów a mniej kaznodziejów szarlatanów.

²³ G. Kepel: *Wojna o przyszłość islamu toczy się w Europie*, w: „Europa” z 31 maja 2006 roku, s. 4.

²⁴ N. Ferguson: *Nowa Era Ciemności*, w: „Forum” z 7-13 listopada 2005 roku, s. 14.

²⁵ T. Dominiak: *Kobieta chce zostać imamem*, w: „Dziennik” z 7 czerwca 2006 roku, s. 37.

Muzułmanie są ofiarami słabej znajomości własnej historii i własnej religii. Gdyby europejskie seminaria kształciły więcej znawców islamu, staliby się oni bardziej oświeconymi rzecznikami prawdziwszego islamu. Ci światli znawcy byłiby najlepszymi adwersarzami dla kaznodziejów głoszących przemoc, których nihilizm wynika z ignorancji²⁶.

Sorman wykazuje, że islam oświeceniowy istniał już w przeszłości – był to islam, z którego wyłonił się mistyczny sufizm, a także tolerancja propagowana w pewnych okresach historycznych w Hiszpanii, Afryce i Indiach. W dziewiętnastym stuleciu islam uległ znacznym zmianom, stykając się z filozofią francuską²⁷. Wielką zaletą islamu jest to, iż obecnie nie jest scentralizowany i nie posiada kalifa²⁸. Dzięki temu możliwe są jego liczne, lokalne odmiany na całym świecie, a w szczególności na naszym kontynencie.

Rzecznikiem takiej europejskiej odmiany islamu jest z pewnością Tariq Ramadan, współczesny teolog i filozof muzułmański, nazywany niekiedy „Marcinem Lutrem islamu”. W artykule *Droga ku reformie* wyraźnie głosi tezę, że islam musi otworzyć się na świat²⁹. Potwierdza on narastający podział w kulturze islamskiej na reformistów i ich przeciwników, którzy nie chcą żadnej okcydentalizacji. Tariq Ramadan swoimi niektórymi myślami próbuje nadać większą rangę nauce, o czym świadczy następująca wypowiedź:

Święte teksty nie są bowiem jedynymi normatywnymi źródłami prawa islamskiego. Równorzędnym źródłem jest wszechświat, czyli „księga świata”, by posłużyć się sformułowaniem Al-Ghazalego. Zamiast być spychani na margines, świeccy naukowcy muszą stać się współtwórcami dzisiejszej etyki islamskiej³⁰.

Autor uważa, iż reformowany islam, który on także reprezentuje, ma przed sobą następujące zadania: propagowanie ducha krytycznego i reformę szkolnictwa, wypracowanie islamskiej etyki naukowej, zaproponowanie alternatywnych rozwiązań dla globalnej gospodarki, zmianę położenia kobiet w społecznościach muzułmańskich, budowę społeczeństw obywatelskich i powstrzymanie przemocy³¹. Te postulaty pokazują, jak daleko idą dziś niektórzy muzułmańscy działacze, tacy jak Tariq Ramadan i jakie nadzieje to za sobą niesie. Ten sam autor podkreśla jednak, że muzułmanie nie chcą modernizacji bez duszy i wartości moralnych³². Píše także o kulturze europejskiej, iż:

²⁶ G. Surman: *Islam w Europie*, w: „Europa” z 14 czerwca 2006 roku, s. 13.

²⁷ Ibidem.

²⁸ Ibidem.

²⁹ T. Ramadan: *Droga ku reformie*, w: „Europa” z 21 czerwca 2006 roku, s. 7.

³⁰ Ibidem.

³¹ Ibidem.

³² Ibidem.

Zachód i jego intelektualiści mają tutaj do odegrania ważną rolę: stawiając pytania, zgłaszając konstruktywną krytykę i słuchając różnorodnych głosów muzułmańskich (...) mogą stać się partnerami naszej rewolucji. Wszyscy uczestnicy tego procesu odkryją wspólne wartości³³.

Rozważania chciałbym zakończyć polskim akcentem. Niewiele wiadomo o tym, iż mniejszość islamska mieszkająca w naszym kraju, stworzyła interesujący dokument – Deklarację Muzułmańską. Na charakter tej deklaracji duży wpływ miała między innymi Liga Muzułmańska w Rzeczypospolitej Polskiej. Poszczególne paragrafy są bardzo bliskie duchowi otwartego islamu. Już ich tytuły mówią same za siebie – na przykład *Islam jest religią pokoju, Umiarkowanie i odrzucenie ekstremizmu* czy *Wolność i tolerancja*³⁴. Następujący fragment nie pozostawia żadnych wątpliwości:

Islam wzywa do poznania innych ludzi, do dialogu, do współpracy między narodami a wyznawcami religii w celu wzajemnego, pokojowego współzycia³⁵.

Po lekturze takich tekstów uważam, że są poważne widoki na to, iż w przyszłości wyłoni się, po spotkaniu z kulturą europejską, nowoczesny islam. W rozważaniach tych starałem się pokazać jak potrzebny jest aktywny udział w dialogu międzykulturowym, zarówno muzułmanów jak i Europejczyków.

³³ Ibidem.

³⁴ www.arabia.pl/content/view/280706/2/

³⁵ Ibidem.

Małgorzata Praczyk

Strasburg - miasto pogranicza. Przestrzeń miejska w perspektywie historycznej jako element kształtujący tożsamość społeczności Strasburga

Historia społeczna, historia mentalności jest historią, która potwierdza się nie tylko poprzez źródła pisane. Można ją też wyczytać z przestrzeni miejskiej, która pełna jest obiektów architektonicznych czy pomników, które są bezpośrednimi świadectwami na to, jak dane społeczności rozumiały swoją historię lub jak postrzegają swą teraźniejszość. Ludzie, poruszając się w przestrzeni miejskiej, właśnie z nimi obcuja na co dzień i pozostają pod ich wpływem, choćby dlatego, że to one zakreslają granice, w których ludzie się poruszają. Dostrzegają oni historię za pomocą określonych obiektów lub miejsc ją upamiętniających (jak choćby pomników) i tak kształtuje się ich wyobrażenie o przeszłości. Miejsca upamiętnione stają się miejscami godnymi zapamiętania i jako takie kształtują tożsamość określonych społeczności. Ale też sama architektura współczesna nie pozostaje wolna od ideologii i staje się komunikatem określonego sposobu myślenia – próbuje bowiem odzwierciedlić znaczenie, jakie niesie ze sobą przeznaczenie danego budynku.

Strasburg jest miastem pogranicza. Znajdując się na styku dwóch kultur – niemieckiej i francuskiej – i zarazem pomiędzy nimi, posiada dla siebie tylko charakterystyczną specyfikę. Wymyka się bowiem określeniom, które wskazywałyby na jego przynależność kulturową tylko do jednego z nich. Choć jest dziś miastem francuskim, jest przede wszystkim miastem europejskim, nie tylko dlatego, że pretenduje do takiego miana, ale też dlatego, że buduje dziś swoją tradycję głównie na poziomie lokalnym – charakterystycznym dla Strasburga, a następnie już na poziomie europejskim. Tak, jakby w Strasburgu właśnie koncentrować się miała europejskość – tożsamość budowana w pierwszej kolejności na przynależności do Europy. Takie budowanie tożsamości nie polega jednak na odrzuceniu tożsamości narodowych, ale jedynie na traktowaniu ich jako części tożsamości europejskiej. Nie polega więc ona na odrzuceniu jednych kosztem drugich lub próbie zawłaszczenia jednej przez drugą, ale właśnie na wskazaniu różnic, które wzboğacają ją właśnie jako europejską.

Strasburg oznacza dosłownie „miasto na rozstaju dróg”. Był on już od czasów rzymskich miastem, przez które ciągnęły się szlaki komunikacyjne, łączące północną i środkową Europę z jej częścią południową¹. Już wtedy było to miasto, któremu nie brakowało międzykulturowych doświadczeń. Nazwę tę, początkowo Strateburgum, zawdzięcza Frankom, którzy odbijając je z rąk Lemanów, wcielili je w 496 roku do Francji i zmienili nazwę z wcześniejszej – Argentoratum, która wywodziła się jeszcze z czasów rzymskich; od 12 roku p.n.e. był to bowiem obóz rzymskich wojsk wzniesiony na terenie wcześniejszej jeszcze osady celtyckiej.

Od IX do XVII wieku był Strasburg miastem niemieckim, jednak nie w sensie przynależności do państwa niemieckiego. Trzeba bowiem pamiętać, że Niemcy nie były wtedy jeszcze państwem zjednoczonym. Tym bardziej hołdowano tu swej regionalnej tradycji. Od 1681 roku do 1870 roku znajdował się pod panowaniem francuskim, a następnie od 1870 do 1918 roku znów stał się miastem niemieckim. Niemcy zaanektowały Strasburg raz jeszcze w czasie II Wojny Światowej, ale wyzwolony został w 1944 roku i przeszedł ponownie pod zwierzchnictwo Francji.

Charakterystyczny dla Strasburga i jego odrębnej specyfiki kulturowej jest język. Miasto to, znajdujące się na terenie Alzacji, ciągle kultywuje swój odrębny, alzacki język, którym wciąż posługuje się ludność Strasburga. Jest to jeden z dialektów alemańskich języka niemieckiego. Znaczenie jakie język alzacki ma ciągle dla Alzatczyków, więc i mieszkańców Strasburga, widać na przykład w nazewnictwie ulic, z których niektóre są dwujęzyczne: francusko-alzackie.

Strasburg jest dziś miastem przede wszystkim europejskim. Miasto to, nawet będąc miastem francuskim czy niemieckim, zawsze było miastem pogranicza w takim sensie, w jakim pogranicze wytwarza specyficzny dla regionu mikrokosmos. Ludność takiego miejsca najpierw identyfikuje się z nim przede wszystkim na poziomie lokalnym, w tym przypadku alzackim, potem dopiero na poziomie narodowym. Obecnie ważniejszy od poziomu narodowego staje się poziom europejski. Będąc Europejczykami, mieszkańcy Strasburga podkreślają więc potrzebę i możliwość funkcjonowania ponad podziałami narodowymi. W przypadku Niemiec i Francji jest to tym trudniejsze, że oba te państwa pozostawały w ostrym konflikcie przez stulecia.

W mieście historia obu narodów znajduje swoje odzwierciedlenie. Nie ma się więc wrażenia, że jego przestrzeń miejska zawłaszczona jest przez pamięć i historię tylko jednego narodu. Wielopłaszczyznowe spojrzenie na historię jest w mieście pogranicza warunkiem konstruktywnej koegzystencji ludności takiego miasta. Choć wybór wydarzeń i osób upamiętnionych staje się w takiej sytuacji

¹ Wszystkie informacje na temat historii Strasburga i jego pomników czerpię głównie z: Benoît Jordan: *Historie de Strasbourg*, ed. Jean-Paul Gisserot, Paris 2006; Lucie Marchel – Théodore Rieger en collaboration avec Léon Daul – Raymond Matzen: *Strasbourg insolite et secret*, ed. Jean-Paul Gisserot, Paris 1999; Strasbourg. Ville historique au bord de l'ill. Guide touristique, text: Marie-Christine Périllon, 2005.

dylematem, próba obiektywizacji historii jest próbą oddania „historycznej sprawiedliwości” miejscu, które znajduje się na pograniczu. Warto jednak pamiętać równocześnie o tym, że obiekty historyczne są zarazem elementem dyskursu politycznego. Jak udowodnił Michel Foucault, dyskurs polityczny jest zarazem dyskursem historycznym, a każdy dyskurs historyczny staje się dyskursem władzy w tym sensie, że każde wykorzystanie historii staje się wykorzystaniem historii przeciw komuś innemu². Tak więc nie ma możliwości wyjścia poza tę binarną opozycję historii i przeciw-historii i nawet gdy promowana wersja przedstawiania przeszłości nie wzbudza powszechnego sprzeciwu, zawsze jest w służbie określonego światopoglądu i zawsze znajdują się ci, którzy są przezeń wykluczeni.

Strasburg, nie będąc nigdy stolicą kraju, stał się stolicą Europy. W 1949 roku powołano do życia Radę Europy, na której siedzibę wyznaczono wtedy Strasburg. Z czasem wyznaczono go także na siedzibę wielu innych europejskich instytucji. Tak więc miasto to nie mogło poprzestać na reprezentowaniu jedynie Francji. Jako stolica Europy, nałożyło na siebie obowiązek wyjścia poza ściśle narodowy charakter. Na północy miasta znajduje się dzielnica europejska z budynkami takich instytucji jak Rada Europy, Europejski Parlament, czy Europejski Trybunał Praw Człowieka, zaprojektowany przez Richarda Rogersa i oddany do użytku w 1995 roku. Rogers jest brytyjskim architektem, deklarującym przywiązywanie do najnowszych, zaawansowanych technologii. Jako taki uważany jest za architekta High Tech³. Wybierając takiego architekta na projektanta budynku Europejskiego Trybunału Praw Człowieka, akceptuje się więc współczesne podejście do kwestii architektury, umotywowane nie tylko praktycznym spojrzeniem na obiekt, ale też próbą przedstawienia obiektu w określony sposób – nawiązujący do eksponowania wysokich technologii, sugerujący skoncentrowanie się na przyszłości, nowoczesne spojrzenie i podkreślenie jego osadzenia we współczesnej historii, bez nawiązań do tradycyjnej architektury. Takie potraktowanie europejskich obiektów w Strasburgu świadczy więc o próbie wyjścia poza narodowy charakter budynków i umieszczeniu ich w możliwie najbardziej neutralnym kontekście.

W mieście znajduje się też jednak dzielnica niemiecka. To tu można znaleźć wiele przykładów architektury wilhelmińskiej. W sercu tej dzielnicy znajduje się Plac Republiki, wokół którego znajduje się kilka reprezentatywnych dla tego okresu budynków, jak na przykład Palais du Rhin czy Biblioteka Narodowa i Uniwersytecka Strasburga zaprojektowana w końcu XIX wieku przez dwóch architektów z Lipska.

² Michel Foucault: *Trzeba bronić społeczeństwa. Wykłady w College de France*, 1976, Warszawa 1998

³ High Tech – styl w architekturze silnie uwidoczniający struktury, technologie i usługi danego obiektu. Uważa się go za nawiązujący do XIX wiecznych budowli stali i szkła, później natomiast do futuryzmu, a nawet brutalizmu. Ze stylem tym związana był grupa architektów Archigram. Za przykład architektury High Tech posłużyć może choćby Centrum Pompidou w Paryżu z 1977 roku zaprojektowane m.in. przez Rogersa, czy Laboratoria Badawcze Schlumberger w Cambridge z 1985 roku zaprojektowane przez Hopkinsa.

W centrum placu znajduje się pomnik przedstawiający matkę – Strasburg z jej dwoma synami na kolanach, z których jeden umarł za Francję, a drugi za Niemcy. Pomnik ten autorstwa Leona Drivera nazwany został Pomnikiem dla Zmarłych (Monument aux Morts) i powstał w 1936 roku. Wtedy upamiętniając tragedię I Wojny Światowej, okazał się proroczy wobec tragedii zbliżającej się już II Wojny Światowej, a dziś, w kontekście obu tych wydarzeń, nabiera szczególnego znaczenia, uwidaczniając bezsens konfliktów między narodami żyjącymi tu ze sobą w braterskich – jak prezentuje to pomnik – stosunkach. Pomnik ten nie został zburzony nawet przez nazistów, którzy uszanowali jego symbolikę, mimo okupacji miasta.

Traktowanie kultury niemieckiej jako istotnie wpływającej na kształt miasta jest, w tym alzackim mieście widoczne nie tylko za pośrednictwem zbudowanych w czasach panowania niemieckiego budynków. Jedynym pomnikiem upamiętniającym pisarza jest tu pomnik Goethego, który studiował tu prawo w latach 1770 – 1771. Został on w 1904 roku stworzony przez Ernsta Waegera i mieści się na Placu Uniwersyteckim, nad którym góruje Pałac Uniwersytecki wzniesiony w 1884 i inspirowany włoskim renesansem. Goethego traktuje się tu przede wszystkim jako jednego z najwybitniejszych studentów Strasburga, dodającego miastu chluby, a nie jako pisarza nie-Francuza, którego, z racji braku narodowości francuskiej, należałoby pominąć. Statua ta przetrwała więc obie wojny.

Nie obeszło się jednak w Strasburgu bez zniszczenia ważnego pomnika niemieckiego. Chodzi tu o pomnik konny Wilhelma I, który wyrzeźbiony został przez Louisa Tuaillona i umieszczony na czterometrowym cokole. Został on zniszczony w 1918 roku i czasowo zastąpiony przez dwupłatowiec Fokker – trofeum odebrane wrogowi w końcu wojny. Świadczy to jednoznacznie o niechęci, jaką Francuzi darzyli wtedy Niemców, a dowodem na radość z odzyskania miasta jest inny pomnik, który stał się kolejnym tropem historycznym w mieście, za którego pośrednictwem obserwujemy stosunek mieszkańców Strasburga do przeszłości. Chodzi tu o pomnik generała Leclerca, który wyzwolił Strasburg w listopadzie 1944 roku. Pomnik w kształcie obelisku ze statuą, przedstawiającą, pośmiertnie już wzniesionego do ranki marszałka, Leclerca, został odsłonięty w 1951 roku i znajduje się przed operą. Wraz z innym pomnikiem, pomnikiem generała Klébera, dowódcy z czasów napoleońskich, są to świadectwa postaci, które symbolizują francuskie zwycięstwa. Wielcy generałowie znani są już nie tylko z lekcji historii, ale też pod ich statuami umawiają się ludzie i z ich nazwiskami kojarzą historię miasta i Francji. Jednak zwycięstwo jednych jest porażką drugich, więc w miejscu, w którym następuje upamiętnienie przeszłości, która kiedyś była polityką, a dziś stała się upolitycznioną historią, nie można uniknąć stronniczości. Jednak założenie obiektywności wydaje mi się tutaj szczególnie nieuprawnione, bo zakłada z góry i fałszywie prawo do przedstawiania prawdy, której nie sposób nigdy sprostać. Tak więc założenie subiektywnego odzwierciedlenia przeszłości jest sprawiedliwsze,

bo dąży do mówienia w imieniu tych, do których jest skierowane, nie udając, że może mówić w imieniu każdego. Strasburg jest zatem przykładem miasta, które oddaje sobie sprawiedliwość, przedstawiając bohaterów swojego narodu, jednak z szacunkiem odnosząc się do przeszłości ich poprzedników, dla których także znajduje się w mieście miejsce.

Z historią tego miasta są jednak związane postaci, które wymykają się jednoznacznym określeniom ich przynależności. Jedną z nich jest Lezay-Marnesia – człowiek dwóch kultur. Wykształcony w Brunszwiku, minister w Salzburgu, prefekt Bas-Rhin wpłynął istotnie na rozwój miasta i, ze względu na ciekawy życiorys, stał się jego legendą. Jego pomnik, autorstwa Philippe Grassa, odsłonięto w 1857 roku.

Na koniec, by potwierdzić raz jeszcze wielokulturowe oblicze Strasburga, warto wspomnieć o jeszcze jednym pomniku postaci, którą historia na trwałe wpisała w dziedzictwo nie tylko europejskie, ale i światowe. W jednej z najstarszych części Strasburga, pamiętającej czasy rzymskie, znajduje się pomnik Gutenberga, który mieści się na placu jego imienia (Gutenberg przebywał w Strasburgu, jak wnioskujemy ze źródeł, w latach 1434 – 1444). Powstały w 1840 roku, pomnik ufundowany został na pamiątkę zbliżających się obchodów wynaleźnienia druku. Rzeźba wykonana przez Davida D'Angers przedstawia Gutenberga dzierżącego stronę z Biblii, na której widnieje napis: *I stała się jasność* („Et la lumière fut”). Na cokole znajdują się cztery reliefy z brązu, prezentujące dziedzictwo kulturowe, które zawdzięczamy Gutenbergowi dzięki jego wynalazkowi. Przedstawienia na reliefach wywołały jednak dyskusje, ponieważ początkowo d'Angers chciał na jednym z nich umieścić Lutra i Bossueta. By jednak nie urazić ani katolików, ani protestantów, postanowiono umieścić na nim Erazma i Monteskiusza. Pozostałe trzy tablice nawiązują do wydarzeń z dziejów Azji, Afryki i Ameryki. Pomnik ten, pochodzący jeszcze z XIX wieku, ma wymowę nie tylko francuską czy europejską, ale i światową – adekwatną do postaci, którym jest poświęcony. Jest on kolejnym dowodem na to, jak z pomocą obiektu historycznego – pomnika, komunikowane są określone znaczenia, które kształtują naszą świadomość kulturowego dziedzictwa.

W eseju tym próbowałam ukazać, jak przestrzeń miejska jest zdeterminowana historycznie i jak społeczność danego miasta za pomocą architektury czy pomników próbuje zaprezentować swój światopogląd i sposób postrzegania przeszłości. Takie przejawianie się historii wpływa na sposób myślenia mieszkańców miasta o swojej przeszłości. Postrzegają oni historię przez pryzmat tego, jak dostrzegają ją na co dzień. W ten sposób przestrzeń miejska staje się elementem kształtującym tożsamość mieszkańców. Strasburg jest miastem, które próbuje ogarnąć swoją bogatą, wielokulturową przeszłość. Choć w mieście tym dominują miejsca upamiętniające Francuzów, trudno odnieść wrażenie, by miasto to ignorowało swoją niemiecką przeszłość. Cały czas jednak podkreśla się, tam gdzie to możliwe, raczej alzackość postaci upamiętnionych. Od końca drugiej Wojny Światowej Strasburg funkcjonuje głównie jako stolica europejska i jako takie

jest postrzegane. Otwartość wobec innych kultur jest tu obligatoryjna, ale też traktowana jako przywilej i powód do dumy. Odwiedzane nie tylko przez rzesze turystów, ale i polityków, którzy spotykają się tu na równej płaszczyźnie i współdecydują o przyszłości Europy i Europejczyków, zyskuje wymiar ponadnarodowy, dobrze radząc sobie zarazem z lokalnym dziedzictwem. Wybrałam niektóre tylko przykłady odzwierciedlające fakt upamiętniania przeszłości za pomocą obiektów architektonicznych i historycznych. Przykłady te wydały mi się jednak charakterystyczne i symptomatyczne dla omawianego problemu.

Izabela Lenartowicz

Jeżeli nie edukacja to co? Pedagogika międzykulturowa jako odpowiedź na rzeczywistość społeczeństwa wielokulturowego

Celem artykułu jest prezentacja koncepcji edukacji międzykulturowej w kontekście wyzwań, jakie stawiają przed nią społeczeństwa wielokulturowe. Autorka nie zajmuje się więc tutaj szczegółowo rekonstrukcją pojęcia wielokulturowości, a jedynie wskazuje na teoretyczne podstawy pracy oraz wymienia cechy społeczeństw wielokulturowych, istotne dla refleksji nad omawianym problemem.

1. Rzeczywistość społeczeństwa wielokulturowego...

M. Golka (1997, s. 55.) definiuje wielokulturowość jako „współwystępowanie na tej samej przestrzeni (albo w bezpośrednim sąsiedztwie bez wyraźnego rozgraniczenia, albo w sytuacji aspiracji do zajęcia tej samej przestrzeni) dwóch lub więcej grup społecznych o odmiennych kulturowych cechach dystynktywnych: wyglądzie zewnętrznym, języku, zachowaniu, wyznaniu, pochodzeniu, układzie wartości itd., które przyczyniają się do wzajemnego postrzegania odmienności z różnymi skutkami”. Jak wskazuje autor, takie ujęcie zagadnienia pozbawione jest programu ideologicznego, tzw. pluralizmu kulturowego i zawiera jedynie treść kategorii badawczej, zyskując tym samym na obiektywności. A. Sadowski (za: Nikitorowicz, 2001, s. 17) zwraca jednak uwagę na to, że współwystępowanie dwóch lub więcej grup kulturowych nie jest jeszcze wielokulturowością, a jedynie zróżnicowaniem kulturowym. Idąc tym tropem, a także przyjmując, że z perspektywy edukacji międzykulturowej wspomniane w definicji Golki „różne (wzajemnego postrzegania odmienności) skutki” stanowią treść podstawową, gdyż współistnienie to powinno odbywać się według specjalnych reguł, przyjmuję w tej pracy jako punkt wyjścia stwierdzenie, że „społeczeństwo wielokulturowe uruchamia i realizuje proces współpracy i współdziałania na zasadach partnerskich, podejmując działania niwelujące napięcia i konflikty, jak też wspierające i wyrównujące możliwości i szanse grup” (Nikitorowicz, 2002, s. 266). Nawet jeżeli

uznamy ten projekt za stan idealny, edukacja jako jeden z czynników zmian społecznych, może nas do niego zbliżyć.

Oświata, oprócz funkcji wspomnianej powyżej, jest także elementem szerszego systemu społecznego i podlega przebiegającym w nim procesom. W tym miejscu wydaje się zasadne, wskazanie kilku tendencji, które w istotny sposób determinują kształt społeczeństw wielokulturowych i tym samym stanowią źródło fundamentalnych wartości, celów i zadań pedagogiki międzykulturowej. Ze względu na duży wachlarz możliwości, zdecydowałam się na autorski dobór i interpretację analizowanych procesów, czerpiąc z różnych dziedzin wiedzy i kierując się nadrzędnym celem artykułu, jaki przyjął.

Po pierwsze, mamy współcześnie do czynienia z życiem w warunkach nieustannej zmiany, która wymaga ciągłej reorganizacji doświadczenia i uruchamiania mechanizmów przystosowawczych. Ludzie odznaczają się jednak pod tym względem różnorodnymi kompetencjami. Zdolność adaptacji do nowych warunków można potraktować jako kontinuum, którego jeden z końców stanowi pełna adaptacja, a drugi jej brak. Zadaniem efektywnej edukacji jest wspieranie jednostek w ich wysiłkach osvajania niestabilnej, płynnej rzeczywistości. Aktywności tej sprzyja model *life-long learning* - uczenia się przez całe życie. W ten nurt działań wpisuje się również znakomicie wraz ze swoimi postulatami edukacja międzykulturowa. Konsekwencją bowiem braku przystosowania jest „produkcja ludzi-odpadów, ludzi-odrzutów czy też ludzi na przemiał (nadliczbowych i zbędnych)” (Bauman, 2005, s. 13). Podczas analizy tego procesu Z. Bauman wyróżnił trzy siły dynamizujące zjawisko wykluczeń - zaprowadzanie ładu, postęp gospodarczy oraz globalizację. Poszukiwanie zasobów, w sytuacji radzenia sobie ze zmianą, może odbywać się na kilku poziomach, wśród których wyróżnić można płaszczyznę intrapersonalną (np. otwartość, gotowość na nowe doświadczenia), interpersonalną (liczba i jakość relacji z innymi ludźmi), grupową (poczucie przynależności do grupy, tożsamość grupowa), instytucjonalną (sieć instytucji wsparcia społecznego) oraz społeczną (przykładem może być tutaj Kanada, w której wielokulturowość zagwarantowana jest wieloma aktami prawnymi) (na podst. Brzezińska, 2003). Należy pamiętać jednak, że te same obszary mogą stać się również źródłem zakłóceń.

Drugie zjawisko, obecne w kulturze współczesnej i o bardzo długiej tradycji, stanowi migracja. Uznać ją należy za istotny czynnik kształtowania się społeczeństw wielokulturowych i niezależnie od motywów, dla których jest podejmowana, warto spojrzeć na nią jako na formę kontaktu kulturowego. W literaturze spotkać można różne typy emigrantów. Paleczny (2006) wyróżnia np. wiecznego tułacza, zdobywcę, odkrywcę, uciekiniera, odszczepieńca i eksperymentatora. Dyskusja nad statusem imigrantów wydaje się wzbudzać obecnie duże emocje. Dla tych, którzy ze względów politycznych, religijnych, materialnych zmuszeni byli szukać „swojego” miejsca na ziemi poza ojczyzną, kluczowe wydaje się pytanie, jak zachować

tożsamość i utrwalony system wartości w zmieniających się okolicznościach. Z kolei gospodarzy stawia to w obliczu problemu: jak uszanować odrębność Innego, budując jednocześnie wspólne poczucie odpowiedzialności? W literacką formę ujęła świetnie te dylematy Z. Smith (2002, s.307), pisząc w *Białych zębach*: „Ale imigrantów śmieszą lęki nacjonalistów, bojących się panicznie zarazy, penetracji, wymieszania ras, bo to małe piwo, pestka w porównaniu z lękami imigrantów- przed rozpuszczeniem się, zniknięciem”.

Trzecią kwestię, na którą warto wskazać, stanowi spotkanie z Innym. Można zaryzykować twierdzenie, że jest ono kluczem do rozumienia relacji międzyludzkich w ramach społeczeństw wielokulturowych. Niesie ono ze sobą jednak wiele trudności, bowiem opozycja swój- obcy jest jedną z podstawowych kategorii porządkujących pojęciowo świat społeczny, wyodrębniając to, co znane i nieznanne, oswojone i zagrażające. Dodatkowo paradoksalne jest również znaczenie Innego dla kształtowania jednostkowej i grupowej tożsamości. Z jednej strony bowiem dzięki jego istnieniu możemy określić siebie, z drugiej strony- dzieje się to na zasadzie wykluczenia- Inny to nie ja. Pewien porządek tym rozważaniom nadaje koncepcja tożsamości całościowej (*wholeness*) E. H. Eriksona. Twierdzi on, że tylko osoby o takim statusie nie obawiają się spotkania z innymi, odmiennymi od siebie ludźmi oraz potrafią porozumieć się z nimi mimo znaczących niekiedy różnic. Cechuje ich bowiem poczucie własnej integralności i indywidualności, granice, jakie istnieją pomiędzy nimi a światem są stabilne, lecz jednocześnie przepuszczalne. Dzięki temu możliwe jest modyfikowanie wyobrażeń o sobie pod wpływem nowych informacji, bez poczucia zatracania się w nich (Brzezińska, 2000). Warto o tym pamiętać, gdyż afirmacja różnicy stanowi jedną z elementarnych zasad edukacji międzykulturowej.

Ostatnie zjawisko, o którym chciałabym krótko wspomnieć, to obecne w społeczeństwach wielokulturowych konflikty. Myślę, że w tym obszarze warto dokonać transferu prawidłowości zaobserwowanej na płaszczyźnie jednostkowej na płaszczyznę społeczną. Tak jak bowiem w relacjach międzyludzkich kryzys może spełniać funkcję dezintegracji pozytywnej, tak w relacjach społecznych, dzięki uzewnętrznieniu wzajemnych opinii, sądów, emocji, może doprowadzić do stabilnego consensusu.

2. ...wyzwaniem dla edukacji międzykulturowej.

Koncepcję edukacji międzykulturowej poprzedziły rozmaite pomysły organizowania stosunków społecznych w warunkach wzrastającego pluralizmu kulturowego. Zazwyczaj koncentrowały się one na poszukiwaniu sposobów podporządkowania imigrantów zastanej przez nich dominującej kulturze większości (działo się tak np. w Niemczech). Swoistą formą pedagogiki międzykulturowej było także wychowanie internacjonalistyczne w ramach obozu

państw socjalistycznych, zwane również, dla podkreślenia jego związków z konkretną ideologią i doktryną polityczną, internacjonalizmem proletariackim (Śliwerski, 2004). Tolerancja wobec innych narodów i zasada współpracy ograniczały się oczywiście do tych spośród nich, które wkroczyły na jedynie słuszną drogę, przeciwstawiając się kapitalizmowi i imperializmowi.

Współcześnie mamy do czynienia z zupełnie innym modelem. Edukacja międzykulturowa zazwyczaj definiowana jest przez pryzmat celów, do realizacji których ma prowadzić. W literaturze pedagogicznej najczęściej przywoływanym postulatem w przedmiotowej dziedzinie jest tworzenie warunków do pokojowego, równoprawnego współistnienia w obrębie danego społeczeństwa, heterogenicznych kulturowo i etnicznie grup (Śliwerski, 2004; Bartz, 1997). Aby stało się to możliwe niezbędne jest uruchomienie takich mechanizmów jak: poszerzanie wiedzy o obcych kulturach, poznawanie ich wartości i symboliki, gotowość do pozbawionego stereotypów i uprzedzeń spotkania z tym, co odmienne. Wszystkie one składają się na proces międzykulturowego uczenia się, który zachodzi wówczas, jak pisze Śliwerski (2004, s. 293.), gdy „w kontakcie z drugim człowiekiem staramy się zrozumieć jego specyficzny system orientacyjny- jego wartości, sposób myślenia i działania”. Rzeczywistość społeczeństwa wielokulturowego wymaga więc od jednostek specyficznych kompetencji komunikacyjnych, do których należą z pewnością tolerancja i dialog. Stwarzają one przestrzeń dla budowania pozytywnych i twórczych relacji pomiędzy przedstawicielami różnych grup. J. Nikitorowicz (2003), analizując tolerancję jako wartość edukacyjną, dostrzega jej trzy wymiary. Po pierwsze, tolerancja jako idea humanizmu związana jest z poszanowaniem godności i indywidualności drugiego człowieka, a także uznaniem jego prawa do wolności i odmienności. Po drugie, tolerancja jako zasada postępowania wyznacza pewne normy współżycia w obrębie danego społeczeństwa. Autor stwierdza przy okazji, że otwartość wobec innych systemów wartości nie wymaga rezygnacji z własnych ocen i opinii oraz ich wyrażania. Po trzecie wreszcie, tolerancja jako zintegrowana postawa człowieka wyraża się w ramach trzech komponentów: emocjonalnego, poznawczego i behawioralnego. Dotyka więc sfery uczuć, przekonań, sądów oraz zachowań.

Podsumowując ten wątek: tolerancja stanowi warunek wstępny gotowości do kontaktu z Innym. Dialog z kolei umożliwia aktywne jego poznawanie i doświadczanie. W ramach dyskursu ponowoczesnego zdecydowanie bardziej adekwatne wydaje się takie rozumienie dialogu, które dostrzega wartość podtrzymywania różnicy, zamiast usilnego dążenia stron, stojących na odmiennych pozycjach, do enigmatycznie ujmowanej „prawdy”. Kultura jawi się tutaj jako przestrzeń zdecentrowana, nie podlegająca uspołnieniu (Rutkowiak, 1994).

Międzukulturne uczenie się, a także wspomniane wyżej tolerancja i dialog jako fundamenty edukacji międzykulturowej, mają szansę realizować się tylko w określonych warunkach. Współistnienie na jednym obszarze różnych grup nie

zawsze przebiega bowiem w sposób dla nich korzystny. Śliwerski (2004) wspomina o czterech formach reakcji w sytuacji kontaktu z kulturą nam obcą: ucieczce (ksenofobii), dominacji, adaptacji oraz integracji. Jedną z ciekawszych, moim zdaniem, propozycji w tym zakresie przedstawił J. Nikitorowicz (2005). Jądrzem jego koncepcji jest wielość kultur, rozumiana jako odmienność idei, wartości, programów, nastawień, oczekiwań, potrzeb, koncepcji rozwoju, mitów, stereotypów i uprzedzeń. Dzięki uruchamianiu różnorodnych mechanizmów działania i procedur komunikacji może ona rozwijać się w czterech różnych kierunkach. I tak, poprzez podporządkowanie, izolowanie, antagonizowanie, dominowanie, agresywne narzucanie idei i wartości, zmierza ona w stronę separacji i hermetyczności kultury. Niedostrzeżenie, zaniedbywanie, ignorowanie, niezrozumienie, obojętność i niechęć prowadzić może do asymilacji i wchłaniania kultur. Obydwie tendencje kreują społeczeństwo etnocentryczne, nacjonalistyczne, kenofobiczne i separatystyczne. Z kolei takie procesy jak ustawiczna negocjacja, rekulturacja, transkulturowanie, wzajemne zapożyczenia, uznanie tożsamości „rozszczepionej”, rozproszonej i wielopłaszczyznowej, wytyczają drogę ku „trzeciej kulturze”. Natomiast dostrzeżenie, zainteresowanie, tolerancja, chęć zrozumienia oraz współpraca w procesie chronienia wartości uniwersalnych, prowadzą ku akceptacji i wzajemnemu uznaniu. W ten sposób kreowane jest społeczeństwo obywatelskie i demokratyczne. W zależności od form współistnienia kultur, wyróżnić można kilka strategii edukacji międzykulturowej, a wśród nich: strategię „rozdzielania”- edukacji obok siebie, strategię zintegrowanej edukacji poprzez subordynację (podporządkowanie) kulturze dominującej, językowi tej kultury, wartościom, zachowaniom, strategię „tygła”, zakładającą możliwość edukacji każdej z grup we własnej kulturze i fuzji z kulturą dominującą przy zachowaniu „inności” oraz strategię edukacji z tendencją do równego traktowania i z tendencją do przyznawania pierwszeństwa potrzebom grup mniejszościowych (Nikitorowicz, 1995).

3. Kryzys?

Na zakończenie chciałabym zasygnalizować kilka ważnych kwestii.

1. W mass mediach, zwłaszcza w ostatnich kilku latach, coraz częściej pojawiają się opinie diagnozujące kryzys edukacji międzykulturowej i stanowiącego jej kontekst społeczeństwa wielokulturowego. Problem współistnienia przedstawicieli różnych grup kulturowych i etnicznych na danym obszarze, sprowadzany jest najczęściej do pokazywania napięć pomiędzy uogólnionym i ujednoliconym światem muzułmańskim a światem Zachodu. Bez wątpienia, czynnikiem spustowym, który wywołał negatywne emocje i przekonania wobec imigrantów, stały się, wstrząsające co jakiś czas opinią publiczną, zamachy terrorystyczne.

Szczególnie znaczące w tej perspektywie były ataki na Londyn, dokonane 7 i 21 lipca 2005 r. Zamachowcy urodzili się bowiem i wychowywali w Wielkiej Brytanii.

2. Wspomniane wyżej wydarzenia sprowokowały pytania o granice integracji oraz wywołały problem trwałości i sztywności fundamentalistycznych tożsamości kulturowych. Poddawano także w wątpliwość sens takiej formuły społeczeństwa wielokulturowego, które oparte jest na tolerancji i wzajemnym uznaniu, w sytuacji, gdy zasady współżycia respektowane są tylko przez jedną stronę. W tekście J. Nikitorowicza (2003, s. 52.), w którym przedmiotem analizy jest tolerancja, autor wskazuje na następujące dylematy: „imigranci generalnie rzadko się asymilują, tworząc najczęściej getta kulturowe, jednocześnie stając się klientami systemu pomocy społecznej. Poza tym, nie poczuwają się do współodpowiedzialności za nową Ojczyznę, czym irytują gospodarzy. W sytuacjach konfliktowych, zamiast poznać racje nowych sąsiadów i gospodarzy, odwołują się do własnych tradycji etnicznych (np. do prawa koranicznego)”.

3. Ilość pytań i wątpliwości w tej dziedzinie wskazuje na potrzebę szeroko zakrojonej debaty społecznej nad pożądanym, a jednocześnie realnym, kształtem społeczeństwa wielokulturowego. Zlekceważone lęki i obawy, które nie zostaną zracjonalizowane i sprowadzone na grunt konkretnych problemów i ich możliwych rozwiązań, mogą potęgować strach przed Innym i wzmacniać agresję. Z jednej strony bowiem trudno oprzeć się wrażeniu, że reguły państwa demokratycznego, oparte na poprawności politycznej, są przez pewne grupy imigrantów wykorzystywane do działalności skierowanej przeciwko niemu. Takie praktyki należy jednoznacznie potępić. Z drugiej strony natomiast, język, jakiego używa się do opisu problemów z „asymilacją” wskazuje, że nie do końca przyswoiliśmy jeszcze postulowane przez edukację międzykulturową zasady, tkwiąc w przekonaniu o byciu niezmiennym, wyznaczającym standardy kulturowe, punktem odniesienia, według którego inni powinni postępować. W tym miejscu warto przywołać opinię L. Witkowskiego (2002, s. 44), który w jednym z tekstów pisze: „Upominam się o nowe myślenie o kulturze i o rozumienie świata oparte na wizji zdecentrowania. W przeciwieństwie do życia społecznego, do jego przejawów instytucjonalnych, kultura nie ma centrum. Kultura jest przestrzenią, w której rozszczenie do centrum jest wpisane w zachowania społeczne, zawsze ze szkodą dla niej, z groźbą jej wyjaławiania, redukcji, czynienia z niej zakładnika dominacji interesów i władzy”.

Bibliografia:

1. Bartz B. (1997), *Idea wielokulturowego wychowania w nowoczesnych społeczeństwach*, Duisburg- Radom: ITE
2. Bauman Z. (2005), *Życie na przemiał*, Kraków: Wydawnictwo Literackie
3. Borowiak A. (2004), *Światopogląd postmodernistyczny a postulat tolerancji*, w: Borowiak A., Szarota P. (red.), *Tolerancja i wielokulturowość - wyzwania XXI*

wieku, Warszawa: Wydawnictwo Szkoły Wyższej Psychologii Społecznej „Academica”

4. Brzezińska A. (2000), *Społeczna psychologia rozwoju*, Warszawa: Scholar
5. Brzezińska A. (2003), *Psychologia a edukacja: pomoc psychologiczna wobec transformacji systemu edukacji*, Edukacja, 1, s. 7- 17.
6. Golka M. (1997), *Oblicza wielokulturowości*, w: M. Kempny, A. Kapciak, S. Łodziński (red.), *Uprogu wielokulturowości. Nowe oblicza społeczeństwa polskiego*, Warszawa: Oficyna Naukowa
7. Możejko E. (2004), *Wielka szansa czy iluzja: wielokulturowość w dobie ponowoczesności*, w: Kalaga W. (red.), *Dylematy wielokulturowości*, Kraków: Universitas
8. Nikitorowicz J. (1995), *Pogranicze- Tożsamość- Edukacja międzykulturowa*, Białystok: Trans Humana
9. Nikitorowicz J. (2001), *Wielopłaszczyznowa i ustawicznie kreująca się tożsamość w społeczeństwie wielokulturowym a edukacja międzykulturowa*, w: J. Nikitorowicz, M. Sobiecki, D. Misiejuk (red.), *Kultury tradycyjne a kultura globalna. Konteksty edukacji międzykulturowej*, t. 1. Białystok: Trans Humana
10. Nikitorowicz J. (2002), *Edukacja międzykulturowa wobec dylematów kształtowania tożsamości w społeczeństwach wielokulturowych*, w: E. Malewska, B. Śliwerski (red.), *Pedagogika i edukacja wobec nowych wspólnot i różnic w jednoczącej się Europie. Materiały z IV Ogólnopolskiego Zjazdu Pedagogicznego*, Kraków: Impuls
11. Nikitorowicz J. (2003), *Tolerancja jako wartość edukacyjna społeczeństwa wielokulturowego*, w: A. Karpińska (red.), *U podstaw dialogu o edukacji*, Białystok: Trans Humana
12. Nikitorowicz J. (2005), *Kreowanie tożsamości dziecka. Wyzwania edukacji międzykulturowej*, Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne
13. Paleczny T. (2005), *Stosunki międzykulturowe. Zarys problematyki*, Kraków: Krakowskie Towarzystwo Edukacyjne
14. Rutkowiak J. (1994), *Nauczyciel i Inny: dialog pedagogiczny a zagadnienie różnicy*, w: J. Brzeziński, L. Witkowski (red.), *Edukacja wobec zmiany społecznej*, Poznań- Toruń: Edytor
15. Smith Z. (2002), *Białe zęby*, Kraków: Znak
16. Szerląg A. (2005), *Fenomenologia obcego i jej reperkusje dla edukacji międzykulturowej*, w: A. Szerląg (red.), *Wielokulturowość- międzykulturowość obszarami edukacyjnych odniesień*, Warszawa: Impuls
17. Śliwerski B. (2004), *Współczesne teorie i nurty wychowania*, Kraków: Impuls
18. Witkowski L. (1994), *W stronę zdecentrowanego rozumienia świata*, w: J. Brzeziński, L. Witkowski (red.), *Edukacja wobec zmiany społecznej*, Poznań- Toruń: Edytor

Noty o autorach:

1. Łukasz Wiśniewski – *student filozofii – komunikacji społecznej, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu*

2. Richard Rorty – *emerytowany profesor filozofii i literaturoznawstwa porównawczego, Uniwersytet Stanforda*

3. Joanna Bednarek – *doktorantka w Instytucie Filozofii, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu*

4. Magdalena Wijas-Podurgiel – *doktorantka w Instytucie Filozofii, Uniwersytet Wrocławski*

5. Michał Wendland – *doktorant w Instytucie Filozofii, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu*

6. Michał Owsiak – *mgr inż. informatyki - Politechnika Wroclawska; student filozofii – komunikacji społecznej, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu*

7. Emanuel Kulczycki – *student filozofii – komunikacji społecznej, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu*

8. Anna Kaja – *studentka filozofii – komunikacji społecznej, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu*

9. Maurycy Zajęcki – *doktorant w Katedrze Prawa Rzymskiego i Historii Prawa Sądowego, Wyższa Szkoła Pedagogiki i Administracji w Poznaniu*

10. Natalia Komar – *studentka filozofii – komunikacji społecznej, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu*

11. Juliusz Iwanicki – *student filozofii w ramach Międzywydziałowych Indywidualnych Studiów Humanistycznych, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu*

12. Małgorzata Praczyk – *studentka historii, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu*

13. Izabela Lenartowicz – *studentka pedagogiki, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu*