

John Durham Peters

John Locke, jednostka i pochodzenie komunikacji

Musicie wiedzieć, że gdy „bierzecie w usta” słowo, to nie używacie go tak, jak dowolnego narzędzia, które jeśli wam nie odpowiada, może zostać odrzucone, lecz że decydujecie się w istocie na pewien kierunek myślenia, który przychodzi z dala i wykracza daleko poza was.

Hans-Georg Gadamer (2006, s. 162-163)

Wprowadzenie

Jak wyjaśnić panowanie pod koniec XX wieku terminu *komunikacja* jako powszechnego określenia na dyskurs i współpracę? Skąd pochodzi to najbardziej interesujące i problematyczne pojęcie? Jakie społeczne, polityczne i intelektualne zaangażowanie towarzyszyło jego narodzinom, czym wówczas owo pojęcie nasiąknęło i jakie ma to teraz skutki? Jakie są zyski i straty z trwania i powszechnego stosowania *komunikacji* jako centralnego terminu refleksji teoretycznej nad językiem i społeczeństwem?

Chociaż *komunikacja* jest słowem, które podlega wielu debatom i jest różnorodnie stosowane, to jednak nie jest nieskończenie plastyczne. Jego użytkownicy są wrzuceni w ściśle określony sposób myślenia i zastane doświadczenie życia społecznego. Komunikacja nie jest niepokalanym początkiem. Wzrasta wprawdzie w klasycznym liberalizmie, który jest zarówno filozoficznym podejściem do natury ludzkiej oraz społeczeństwa, jak i konkretnym rodzajem życia społeczno-politycznego (Unger, 1975). Rozdzwięk pomiędzy jednostką a społeczeństwem jest kluczowy dla teorii i praktyk liberalizmu –

owa szczelina przybiera postać pokrewną w podziale na sferę prywatną i publiczną. Ten podstawowy i rzadko uznawany podział definiuje warunki, poprzez które „komunikacja” może być wyobrażona. Intelktualnie skomplikowane idee często odzwierciedlają naprężenia i napięcia istniejące w konkretnych społeczeństwach. Dlatego komunikacja jest problemem i teoretycznym, i egzystencjalnym. Dla teoretyków problemem jest to, jak pogodzić ze sobą kreatywność jednostki w procesie tworzenia znaczenia ze społeczną i publiczną naturą budulców owych znaczeń (kultury i języka). Komunikacja odzwierciedla dla współczesnych mężczyzn i kobiet skrzyżowanie pragnień własnego ja z wymogami zobowiązań względem innych¹. Emerson, pisząc o połączeniu pomiędzy warunkami społecznymi i poszukiwaniami intelektualnymi, wskazał: „Kondycja każdego człowieka zaszyfrowana została w hieroglifach, nad których odczytaniem będzie się on trudził” (Emerson, 2005, s. 7).

Określenie *komunikacja* pasuje nam, ponieważ pojęcie to może być sposobem na złożenie Humpty Dumpty’ego². Komunikacja jawi się jako opis prywatności rozkwitającej w sferę publiczną, przekraczającej podziały na podmiot i przedmiot oraz ja i inni. Wydaje się, że w ten sposób teoria komunikacji ma za zadanie wytlumaczyć, jak nachodzą na siebie publiczne rytuały i prywatne doświadczenia. Realizacja tego celu wymagałaby pożenienia ze sobą socjologii i psychologii (zatem likwidacji podziału dyscyplinarnego,

¹ Sprzeczność „komunikacji” odnotowały niedawno opublikowane i świetnie sprzedające się krytyki społeczeństwa amerykańskiego i kultury: *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life* (Bellah et al., 1986, s. 101) oraz *The Closing of the American Mind* (Bloom, 1987).

² Humpty Dumpty (w polskich wersjach często przybiera nazwę *Wańki-wstańki*) jest bardzo popularnym bohaterem angielskiej rymowanki. Humpty Dumpty spotykany jest w wielu utworach (m.in. w *Po drugiej stronie lustra* Lewisa Carrolla) i najczęściej wyobrażany pod postacią jajka. Dziecięca rymowanka opowiada historię, w której Humpty Dumpty siada na murze i z niego spada, a nikt z dworzan nie jest w stanie złożyć go na powrót. Przywołując tę postać, Peters odwołuje się do powszechnego wyobrażenia niemożliwości połączenia na powrót tego, co było kiedyś całością – sposobem na to miałyby być właśnie *komunikacja* (przyp. tłum.).

w ramach którego starannie reprodukuje się starsze i bardziej podstawowe rozdzielenie na społeczeństwo i jednostkę). Niemal wszyscy zgadzają się, że teoretyzowanie komunikacji jest sprawą raczej obu dyscyplin niż żadnej z nich, jednak rzadko podejmuje się próby takiego teoretycznego opracowania, które wykraczałoby poza te słubne metafory. Takie próby kończą się raczej uwięzieniem pomiędzy Scyllą anarchicznego doświadczenia prywatnego a Charybdą tyranicznych symboli publicznych – z jaźnią zamkniętą³ w swoich własnych percepcjach albo zniewoloną przez język wspólnoty.

Od kiedy dyskurs nad komunikacją nie skłania się ku żadnemu z tych biegunów i próbuje radzić sobie z nieuchwytną właściwością pojęcia będącego czymś pośrednim, zwykle ucieka się do języka tajemnicy i cudu. Charakterystycznym przykładem jest rozdział z pracy Johna Deweya zatytułowany „Nature, Communication and Meaning” (1925/1968, s. 138–170). Według tego myśliciela przeistoczenie chleba i wina w ciało i krew jest niewielkim cudem w porównaniu z komunikacją – i nic w tym dziwnego, gdyż Dewey przyznaje komunikacji zadanie pośredniczenia pomiędzy materią a umysłem, między naturą a wyobraźnią. Ponadto komunikacja jest „naturalnym mostem” pomiędzy istnieniem a istotą. Dewey jest wyraźnie i niezwykle mocno przekonany do tego, co komunikacja powinna czynić i gdzie jej działanie jest najbardziej potrzebne. Jednakże nigdzie nie precyzuje, ani czym faktycznie jest ta cudowna jednostka (lub proces), ani jak działa. Aby oddać sprawiedliwość Deweyowi, trzeba powiedzieć, że nikt inny przed nim ani po nim nie zrobił tego lepiej – wielu natomiast zostało zwabionych przez to słowo, które obiecuje rozwiązanie wielkich problemów filozoficznych i zagadek społecznych. Stosy tych spraw są rzeczywiście wysokie, a teoria komunikacji mogłaby oddać sprawiedliwość indywi-

³ W tłumaczeniu polskim zanika gra słów zastosowana przez Petersa. Wspominając o „zamkniętej” jaźni, autor pisze angielski przymiotnik wielką literą („Locked”), nawiązując tym samym do empirysty brytyjskiego. Taki zapis można odczytać w ten sposób: pojęcie jaźni zostało „za-Locke’owane”, czyli zamknięte albo zniewolone za sprawą koncepcji Johna Locke’a (przyp. tłum.).

dualności umysłów i wspólnotowości dyskursów. Jej zadanie sprowadzałoby się tylko do jednego – do bycia zunifikowaną teorią pola życia społecznego.

Jednakże wyobraźmy sobie, że terminy, jakimi myślimy, mogą być zmienione. Przypuśćmy, że możemy sobie wyobrazić społeczeństwo lub sposób myślenia, w którym wielki podział na ja i społeczeństwo, sferę prywatną i publiczną nie będzie warunkiem naszych badań. Czy wówczas nadal myślelibyśmy o komunikacji tak jak teraz? Czy w ogóle myślelibyśmy w tych terminach? Jak wyglądałoby nasze podejście do konwersacji i bycia towarzyskim? Niniejszy tekst nie próbuje odpowiedzieć na te pytania, ale za cel stawia sobie uczynić klarownym splątanie zobowiązań politycznych i mądrów intelektualnych, które utrzymują współczesne teoretyzowanie na temat komunikacji. W skrócie: celem artykułu jest odczytanie owych hieroglificznych warunków, które kształtują nasze myślenie. Wówczas możliwe, że będziemy w stanie wyobrazić sobie inne sposoby działania i pojmovania, inne warunki i inne badania.

1. Locke, liberalizm i powstanie jednostki

Serge Moscovici zauważył, że jednostka jest jednym z najważniejszych wynalazków czasów współczesnych (Moscovici, 1981). Indywidualność jest wytworem politycznym, prawnym, religijnym i naukowym, który powstać może tylko w ramach konstelacji określonych warunków społecznych (Marks, 1978b, s. 222–223; Dewey, 1927/1954, s. 50, zob. również s. 22–25, 69, 86–96, 102, 147–155, 186–192). Jednostka staje się najwyższym władcą swojego życia tylko poprzez utrwalenie statusu i pozycji społecznej. W społeczeństwach przednowożytnych jaźnie były konstytuowane poprzez tradycyjny porządek ról i pozycji. We współczesnych społeczeństwach liberalnych prawa są przypisane do ludzi („mężczyzn”) po prostu przez to, że są oni istotami ludzkimi niezależnie od zajmowania jakiegokolwiek pozycji społecznej. Liberalizm równocześnie z psychologią

i ekonomią polityczną – dwiema wielkimi naukami społecznymi XVIII wieku – jest częścią odkrycia „człowieka jako człowieka”, a nie „człowieka” jako poddanego, szlachcica czy króla⁴.

John Locke odegrał kluczową rolę w wynalezieniu i legitymizacji jednostki. Pomógł zaprojektować taki porządek społeczny, którego konstrukcja uwalnia przedsięwzięcia jednostki od zewnętrznych form władzy, czy też od społeczeństwa, królów, tradycji i samego języka – zarówno na poziomie formułowania idei, jak i gromadzenia własności. Mury, które pomógł zbudować pomiędzy jednostką i społeczeństwem, sferą prywatną i publiczną były zaprojektowane tak, aby zawsze chronić pierwszy człon każdej z tych par. Indywidualizm Locke’a rozciąga się od polityki do lingwistyki, a jednostka (nie zaś społeczeństwo, język czy tradycja) jest władcą znaczenia. Ta sytuacja sprawia, że wzajemne zrozumienie staje się zarówno rozpaczliwie potrzebne, jak i wysoce problematyczne. Znamię Locke’a jest widoczne i w warunkach społecznych, w których żyjemy (wymagają one tak rozdzielenia, jak harmonijnej pracy jednostki oraz społeczeństwa), i we wzorach myślenia o życiu społecznym i języku⁵. Mówiąc krótko, Locke pomaga dostarczyć warunków społecznych i intelektualnych, które czynią komunikację w takim samym stopniu potrzebną, jak niemożliwą.

Prześledzę zaangażowanie Locke’a w jednostkę jako władcę znaczenia poprzez jego teorie psychologiczne i lingwistyczne (w *Rozważaniach dotyczących rozumu ludzkiego*) oraz polityczne i ekonomiczne (w *Drugim traktacie o rządzie*). Będę starał się uwypuklić wspólne powiązania, odesłania i problemy pomiędzy tymi podejściami.

⁴ John Locke uważa, że pewne rzeczy przynależą do nas i posiadamy je „jako ludzie, nie zaś członkowie społeczeństwa” (Locke, 1992, s. 173, paragraf 14). John Dewey w swoich *Lectures on Psychological and Political Ethics: 1898* twierdzi, że psychologia jest „odkryciem człowieka jako człowieka” (1976, s. 3–9). W kontekście psychologii i ekonomii politycznej zob. Wolf, 1952. Droga życiowa Adama Smitha pokazuje harmonię tych dyscyplin. Na temat Locke’a jako prekursora psychologii zob. Aaron, 1971.

⁵ Bloom pisze wprost: „Amerykanie są Locke’ańczykami” (1987, s. 167). Zob. dogłębną analizę Alexisa de Tocqueville’a (1835/1969).

2. Locke na temat rozumu ludzkiego

Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego Johna Locke'a z 1690 roku były wielkim przebojem filozoficznym⁶. Locke mówi nam, że kompozycja tego przydługiego szkicu została zainspirowana rozmową z przyjaciółmi na temat spraw metafizycznych. Filozof uważał, że debaty na takie tematy powinny być wpiery ugruntowane na rozważaniach związanych z funkcjonowaniem i ograniczeniami ludzkiego umysłu. Dlatego też powstanie *Rozważań...* ma swoje źródło w próbie umieszczenia racjonalności w tej dyskusji i analizach. Podejście Locke'a do rozumu ludzkiego było zamierzone tak, aby uwolnić ludzi od bezowocnych metafizycznych sporów: pojmowanie ludzkie jest zdolne do funkcjonowania i nadzorowania życia jednostki, a nie do penetrowania zagadek czasu i wieczności (*Rozważania*, I.i). Locke (jak wielu innych), w następstwie sporów religijnych swojej epoki, postrzegał naukę nie tylko jako środek odkrywania sekretów natury, ale też jako ogólną metodę i przewodnik do dostarczenia rozsądnego dyskursu.

Ogólny rys Locke'owskiego podejścia do rozumu ludzkiego jest dobrze znany. W centrum stoi „idea» idei”. Według Locke'a idea „ma oznaczać pewien bezpośredni przedmiot w umyśle, jaki umysł ma przed sobą, zna bezpośrednio i postrzega i który jest różny od dźwięku, jakiego używa jako znaku dla tego przedmiotu” (*Rozważania*, „List do czytelnika”)⁷. Idea jest słowem stosowanym przez Locke'a w oszalamiającym spektrum użyć (jak już to jego krytycy dawno zauważyli), lecz jednocześnie jest podstawową jednostką jego epistemologii⁸. Filozof uznaje „idee proste” za surowiec całej

⁶ *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. 1-2 (Locke, 1955). Praca ta będzie cytowana w nawiasach zgodnie z przyjętym sposobem w studiach Locke'owskich, czyli ze wskazaniem: księgi (wielka cyfra rzymska), rozdziału (mała cyfra rzymska) i paragrafu (liczba arabska). Na temat wpływu Locke'a w Anglii zob. Maclean, 1962; Howell, 1971. Na temat wpływu na amerykański sposób myślenia zob. Wills, 1978, s. 170.

⁷ Na temat „idei» idei” zob. Hacking, 1979, s. 48-50, 192 i n.

⁸ Na temat zagmatwanych losów terminu zob. Vesey, 1982, s. 1-18.

wiedzy, a cała prawdziwa wiedza może być ostatecznie sprowadzona do idei prostych, które przedostają się do umysłu poprzez organy zmysłowe. Ten aspekt jego empiryzmu jest związany z zainegowaniem idei wrodzonych. Niczego bowiem nie ma w umyśle, czego wcześniej nie byłoby w zmysłach. Idea prosta jest bezpośrednią daną zmysłową, która nie może być zdefiniowana. Dla Locke'a te najbardziej podstawowe komponenty ludzkiego rozumu są aspołeczne i alingwistyczne. Zmysły mają dostęp do „rzeczy, jakimi one są”; język, społeczeństwo i kultura zniekształcają tę czystość i prymat percepcji. Nikt nie może powiedzieć ani zdefiniować, czym jest „słodkość” czy też „czerwoność”, trzeba po prostu samemu posmakować cukru lub zobaczyć czerwoną różę. Wiedza ludzka znajduje swoje źródła w obszarze wzajemnego oddziaływania jaźni i świata – nic więcej nie może się w sposób uprawniony wydarzyć.

Pogląd, zgodnie z którym źródłem całej wiedzy są doznania zmysłowe, daje Locke'owi możliwość wzmocnienia jednostek. Po pierwsze dlatego, że wiedza może stać się działaniem politycznym: jednostki mogą postrzegać rzeczy takimi, jakie one są, a nie takimi, jak je przedstawia Kościół, korona czy obyczaj⁹. Po drugie, doznania zmysłowe pozwalają Locke'owi na zminimalizowanie społecznych, czy też intersubiektywnych, aspektów ludzkiej wiedzy. Jego przykłady – smak gruszki, kolor czerwieni, twardość złota – wydają się doświadczeniami wolnymi od społeczeństwa i niekomunikowalnymi. Locke poprzez skupianie się na takich przykładach buduje epistemologię, która umiejscawia jednostki w centrum wszechświata i marginalizuje zobowiązania, język i kulturę jako to, co jest zarówno narzędziem kształtowania, jak i substancją ludzkiej wiedzy.

Locke nie poprzestaje jednak na ideach prostych. Jeśli wszystkie myśli byłyby z nich stworzone, wówczas żadna prawdziwa wiedza nie byłaby możliwa. Ta bowiem pochodzi z „idei złożonych”, które

⁹ Immanuel Kant tak oto uchwycił zintegrowany epistemologiczno-polityczny projekt liberalizmu, kiedy wskazał motto oświecenia: „*Sapere aude!* Miej odwagę posługiwać się swym własnym rozumem” (Kant, 1966, s. 164). Na temat wiedzy jako wyzwolenia zob. również Condorcet, 1794/1966.

ludzie mogą tworzyć poprzez różnorodne mechaniczne operacje dodawania, odejmowania, łączenia i układania. Podczas gdy umysł jest pasywny w recepcji idei prostych, zarazem jest aktywny w tworzeniu idei złożonych z idei prostych. Dla przykładu, idea „kradzieży” jest złożeniem różnych „idei” ukrywania, transferu, własności i zgody (*Rozważania*, II.xii.5). Idee złożone są zatem jednocześnie niezbędne i niebezpieczne. Stanowią bowiem drogę do istotnej wiedzy, ale też źródło intelektualnych dziwactw od czasu, gdy ludzie są w stanie wymyślać jednorożce, kwadratowe koła i tym podobne. Pojęcie, które nie może być całkowicie sprowadzone do idei prostych, jest porywem wyobraźni lub chimerą, która w najlepszym razie nadaje się do zabawy, lecz powinna być porzucona w przypadku poważniejszych zajęć.

Biorąc pod uwagę obstawanie Locke’a przy doznaniach zmysłowych jako wyłącznej skarbnicy wiedzy, należy postawić pytanie, w jaki sposób radził sobie z językiem. Można mieć pewność, że nie jest on źródłem wiedzy, nie kształtuje myślenia ani nie jest kluczowym składnikiem definiującym istotę ludzką. Jest on „głównym narzędziem porozumienia i wspólną więzią społeczną” (*Rozważania*, III.i.1). W trzeciej księdze *Rozważań...* zatytułowanej „O słowach, czyli o języku w ogólności” Locke pokazuje nam swoje podejście do języka, który jego zdaniem jest pewną zmianą w projekcie pracy nad rozumem ludzkim – gdy zaczynał swoje przedsięwzięcie nad tym zagadnieniem, sądził, że językowi poświęci niewiele uwagi. Ta początkowa nieufność do języka jako czegoś nieistotnego przybiera nowy kształt przy podziale pomiędzy ideami a słowami. Teraz uczoney przyznaje, że język ma coś wspólnego z umysłem – dotychczas starał się te dwa składniki umiejętnie rozdzielać. Język jest podrzędny względem idei, a kiedy miesza się z potokiem idei, w najlepszym razie powoduje rozbawienie i chaos, niesnaski, a w najgorszym razie nieporozumienie.

Locke, tak jak wielu siedemnastowiecznych angielskich myślicieli, rozróżnia dwa rodzaje „dyskursu”: wewnętrzny strumień idei, które pochodzą z doznań zmysłowych i refleksji, oraz strumień

zewnątrzny, czyli publiczne używanie języka – a więc to, co obecnie nazywamy „dyskursem” (Hacking, 1979, s. 16 i n.). John Wallis, współczesny Locke’owi członek Towarzystwa Królewskiego, powiedział w 1687 roku: „w języku angielskim mówimy *dyskurs* zarówno, aby odnieść się do wewnętrznych obliczeń umysłu, jak i uzewnętrzniczonych rozmów ” (cyt. za: Howell, 1971, s. 32). Dla Locke’a słowa są „zewnątrznymi i dostrzegalnymi znakami” idei lub „wewnętrznymi wyobrażeniami”. Słowa nie odnoszą się bezpośrednio do rzeczy czy do świata, ale do idei w umysłach poszczególnych mówców i słuchaczy (Kretzmann, 1968, s. 175–196). Słowa są „dołączone” do idei poprzez marionetkowe sznurki konwencji i zgody. Język znajduje się zaraz obok idei – jest najlepszym pośrednikiem idei w umysłach mówców. „W swym pierwotnym i bezpośrednim sensie słowa oznaczają jedynie idee w umyśle tego, kto ich używa” (*Rozważania*, III.ii.2). Słowa są wskazówką dającą obietnicę, która nie ma wartości, dopóki nie jest wspierana przez idee umiejscowione w umysłach ludzi: bez idei słowa są po prostu zbiorem dźwięków, hałasem czy złą walutą. Jeśli słowa są rozpowszechniane bez stojących za nimi idei (Locke, ku swemu rozczarowaniu, uważał, że tak się dzieje), wówczas są wpuszczonymi w obieg fałszywymi monetami (sprawcami) oszustwa i zamieszania (przykłady Locke’owskich metafor monetarnych odnoszących się do języka znajdują się w *Rozważaniach*, III.viii.2, III.x.2–5, III.xi.11).

Dlatego też Locke postuluje dwa równoległe systemy: system *idei*, które są źródłem wiedzy i nie są ani społeczne, ani lingwistyczne, oraz system *słów*. Słowa są podrzędne względem idei i pasożytują na nich. Według Locke’a znaczenie słów pochodzi nie z ich wzajemnych relacji w całościowym systemie znaków (jak dla de Saussure’a), nie z ich odniesienia do obiektów w świecie (jak dla Augustyna z Hippony), ale z ich połączenia z ideami w umysłach ludzkich. Locke’owi przypisuje się przyczynienie do rozpropagowania zdrowego rozsądku – taką pozycję zajmuje w wielu podstawowych podręcznikach do badań nad komunikacją oraz w popu-

larnym wyrażeniu głoszącym, że „znaczenia są w ludziach”¹⁰. Podejście takie można nazwać indywidualizmem semiotycznym.

Wobec tego funkcją języka jest przenoszenie „idei” – nic więcej, nic mniej. Język nie jest instrumentem wyrażającym przyjemności i pokusy (takim był dla Rousseau). Dla Locke’a jest funkcjonalnym urządzeniem do przesyłania czystych idei i unikania zamieszania (por. Rousseau, 1970). Jest to wyraziste w Locke’owskim podejściu do pochodzenia języka: „Jeśli ktoś ma obfitość rozmaitych myśli i to takich, które zarówno innym, jak jemu samemu mogłyby przynieść pożytek i zadowolenie, to jednak wszystkie one są w nim, niewidzialne dla innych i przed innymi ukryte, nie mogą też ujawnić się same przez się. Ale bez wymiany myśli nie może być mowy o pożytku społecznym i dogodnościach życia; i wobec tego trzeba było, by człowiek znalazł pewne zewnętrzne znaki zmysłowe, przy których pomocy mógłby komunikować innym owe niedosięgte dla wzroku idee, z których składają się jego myśli” (*Rozważania*, III.ii.1). Według Locke’a u źródeł społeczeństwa znajdują się ludzie nieposiadający języka: mają (przedspołecznie) myśli i idee, jednak te idee są uwięzione w ich piersiach. Nadejście języka staje się wielką ulgą, gdyż oferuje klucz do skrzyń ze skarbem jaźni.

Zwróćmy uwagę na język Locke’a, kiedy pisze o języku: zewnętrzne zmysłowe znaki umożliwiają „komunikację myśli”, gdy zostaną połączone z wewnętrznymi pojęciami. Komunikacja natomiast umożliwia istnienie społeczeństw. Zatem jaki powinniśmy zrobić z tego użytek? Czy powinniśmy beztrwosko przyjąć, że Locke jest jednym z nas i ma na myśli to samo znaczenie co my, kiedy mówi o *komunikacji*? Jeśli tak zrobimy, to utracimy specyfikę innowacji semantycznej wprowadzonej przez Locke’a. Dopiero w XVII

¹⁰ Dla przykładu zob. Mudd i Sillars, 1979, s. 2. Bardziej wyszukane podejście prezentuje Karl Popper, 1999, s. 18. Michael Reddy uważa, że taki sposób mówienia jest częścią struktury języka angielskiego (Reddy, 1979, s. 284–324). Jeśli uznaje się języki za wytwór, a nie dar, wówczas analiza historyczna prawdopodobnie wykazałaby, że metafora przewodu pojawia się znacząco w XVII wieku. Locke sam język nazywał „wspólnym przewodem” (*Rozważania*, III.xi.1).

wieku pojawia się postrzeżenie komunikacji jako odwiecznego elementu kondycji ludzkiej, jako powszechnego terminu dla języka. Wraz z tym pojawia się pogląd, że słowa muszą być tworzone tak, by „służyć komunikowaniu myśli (...), co jest celem rozmów i mowy w ogóle” (*Rozważania*, III.ix.6).

A dokładniej, Locke prawdopodobnie wymyślił pojęcie komunikacji jako dzielenia się myślami przez jednostki. Chociaż można odnaleźć podobne użycia w języku angielskim przed Lockiem, to jednak zarówno Samuela Johnsona *Dictionary of the English Language* z 1755 roku, jak i *Oxford English Dictionary* wskazują Locke’a jako źródła takiego znaczenia komunikacji (Johnson, 1755/1983, hasło „Communication”; Murray, 1933, s. 699–700). Trzeba zauważyć i rozpoznać, że użycie słowa *komunikacja* do opisanego dyskursu ludzkiego było czymś na kształt innowacji. W XVII wieku w języku angielskim *komunikacja* powszechnie odnosiła się do fizycznych procesów transmisji i metafizycznych procesów współlistnienia: namacalnych jak szata, majątek, uprawy, towary handlowe, a także nienamacalnych, takich jak światło, ciepło, błogosławieństwo, pochwała, sekrety, nawyki, myśli oraz idee – wszystkie mogły być „komunikowane” (zob. Murray, 1933, s. 699–700). W pismach Locke’a stare znaczenia tego terminu splatają się z jego nowatorskim użyciem. Mówił on nie tylko o ludziach komunikujących idee między sobą, ale też o Bogu komunikującym doskonałość swym aniołom i duchu komunikującym się z ciałem. *Komunikacja* nie jest czymś wymyślonym przez wczesne hominidy: jest wynalazkiem, który kształtuje naszą historię. Mówiąc krótko, komunikacja jest dzieckiem nowoczesności, a nie antyku¹¹. Dostarcza określonego, lecz nie

¹¹ Ktoś może mi zarzucić, że nie dostrzegam klasycznej teorii retorycznej jako tej mówiącej o „komunikacji”. Odpowiedziałbym wówczas tak, iż postrzeżenie jej w ten sposób wynika z naszej lektury i jest *post hoc* narzucone. W łacinie *communicatio* nie było używane jako zbiorczy termin dla określenia ludzkiego dyskursu (zob. Glare, 1968, s. 369). Był to termin w pełni techniczny w teorii retorycznej na oznaczenie figury stylistycznej (zob. Ciceron, 1873, 3.204 [XLVII]; Lausberg, 1960, s. 379–384). Hannah Arendt, cytując Sofoklesa, Plutarcha i Cicerona, utrzymuje, że Grecy

odwiecznego, sposobu myślenia o życiu społecznym i wytwarzaniu go; życiu społecznym, które wyrasta w klasycznym liberalizmie.

To właśnie pojęcie sugeruje, że w chwili, kiedy ludzie mówią, muszą robić coś więcej, niż tylko mówić: muszą obnażać swoje dusze, odsłaniać swoje serca i uzewnętrzniać to, co jest w środku. Oczywiście, dla Locke'a sama rozmowa jest niewystarczająca. Dopomina się on o coś ważniejszego: o komunikację myśli. Mówiąc dokładniej, Locke przyjmuje różne stopnie precyzji w procesie przekazywania idei, rozróżniając w ten sposób dwa rodzaje „komunikacji”: „społeczny” i „filozoficzny” (*Rozważania*, III.ix.3). Pierwszy pozwala na zwykłe i luźne połączenia pomiędzy słowami i ideami, podczas gdy drugi, który jest przeznaczony do dociekań naukowych, wymaga daleko idącej dokładności. I nadal, gdy Locke wspomina komunikację jako kategorię ogólną, pojawia się obraz niemalże telepatycznej transmisji: „Aby słowo mogło służyć komunikowaniu myśli, musi ono wzbudzać w słuchaczu dokładnie tę samą ideę, jaką reprezentuje w umyśle mówiącego. W przeciwnym razie ludzie wypełniają nawzajem swe uszy szumem i dźwiękiem, ale nie przekazują sobie przez to myśli i nie wymieniają między sobą idei, co jest celem rozmów i mowy w ogóle” (*Rozważania*, III.ix.6). Jest to uderzający wymóg: ludzie podczas rozmowy muszą „precyzyjnie” dopasowywać idee, gdyż inaczej ich rozmowa może stać się szumem i pomieszaniem (dzisiaj możemy powiedzieć, że rozmówcy ponoszą ryzyko błędnego skomunikowania się).

Uderzające jest to, w jaki sposób Locke oczekuje, aby *komunikacja* działała, jednocześnie wskazując jednostkę jako źródło znaczenia. Jednostki nie tylko poprzez swoje zmysły dostarczają czystych surowców do budowania znaczeń, ale również ustanawiają połączenia pomiędzy słowami i ideami. Każda jednostka jest władcą w królestwie znaczenia. Locke w swoim podejściu do języka jest

nie myśleli o języku jako wehikule czy narzędziu odseparowanym od myśli (zob. Arendt, 1958, s. 25–26, przypis 8). Jak pokazuje ta autorka, historycznie warunkami koniecznymi dla naszego pojęcia komunikacji są: zmiana w ustawieniu sfer prywatnej i publicznej oraz zwiększenie duchowości jednostek.

typowym konwencjonalistą (argumentuje, że jeśli słowa byłyby w sposób naturalny połączone z ideami, wówczas na całym świecie byłby jeden język). Dla Locke'a połączenie pomiędzy słowem a ideą jest kontraktem społecznym podtrzymywanym jedynie poprzez zbiorową zgodę jednostek. Każdy może się wycofać z języka w dowolnym momencie, chociaż praktyczne aspekty codziennego współżycia wymagają niemalże od każdego „milczącej zgody” na język jako obecnie ustanowiony (*Rozważania*, III.iii.8). Jak pisze Locke, słowa są „znakami ustanowionymi rozmyślnie” (*Rozważania*, III.ii.2) i nabierają znaczeń za zgodą swoich użytkowników. Uczony dodaje: „każdy zaś ma tak zupełną swobodę w posługiwaniu się słowami jak mu się podoba i w oznaczaniu nimi dowolnych idei, że nikt nie jest władny przymusić ludzi, aby mieli w umyśle takie same idee jak on, gdy używają tych samych co on słów” (*Rozważania*, III.ii.8). W ten sposób Locke chroni każdą z jednostek przed potencjalną tyranią języka: jeśli cudze słowa zagrażają i mogą przebić się przez osłony otaczające mój umysł, mogę w prosty sposób przegrupować „idee”, z którymi te słowa są połączone. Według Locke'a wolność jednostki w tworzeniu znaczenia chroni ją przed bezprawną kontrolną ze strony woli i opinii innych. Dla brytyjskiego filozofa jednostka jest panem oznaczania.

Locke potrzebuje *komunikacji* (w jego czasach termin ten obciążony jest implikacjami odnoszącymi się do fizycznej transmisji pomiędzy oddzielnymi istotami), aby zniwelować lukę w swoim indywidualizmie semiotycznym: w jaki sposób społeczeństwo złożone z niezależnych jednostek jest w stanie istnieć? Ten termin chroni wolną jednostkę przed solipsyzmem¹². Zobowiązanie jednostek do bycia jedynym źródłem znaczenia sprawia, że dwie idee, tj. idea bycia społecznym rozumiana jako czytanie umysłów oraz idea języka jako jedynego wehikułu myśli, są niemalże nieuniknione.

¹² Lawrence Grossberg pomocnie prezentuje relacje między językiem a przedmiotem (zob. Grossberg, 1982, s. 83–101).

3. Nauka – ocalenie jednostki przed solipsyzmem

W jaki sposób pogodzić, biorąc pod uwagę indywidualizm semiotyczny Locke'a, roszczenia każdego człowieka do bycia panem własnych myśli z poglądem filozofa wskazującym, że „idee” są komunikowane z jednego umysłu do drugiego. Jeśli każda jednostka jest prawodawcą znaków, to co utrzymuje społeczeństwo przed stanieniem się anarchią monad, w której każdy zamyka się w odosobnieniu własnych idei i doświadczeń? Albo na odwrót: co chroni jednostki przed byciem pogwałconymi, gdy komunikowanie idei działa zbyt dobrze? Czy nie ma sprzeczności pomiędzy wolnością indywidualną (w ramach której ludzie są władcami swojej własnej świadomości) a „komunikacją” (w ramach której treści mentalne są pozornie powielane)? Locke chce, aby język funkcjonował na kształt działania psychicznego na odległość, i jednocześnie pragnie zagwarantować suwerenność każdej jednostki od jej własnej świadomości.

Sprzeczność ta nie była tak oczywista z powodu panowania nauk przyrodniczych i ich wpływu na siedemnastowieczną wyobraźnię. Alasdair MacIntyre wskazał na ciekawe zjawisko, mianowicie na to, że empiryczne pojęcie doświadczenia i pojęcie nauk przyrodniczych wyrosły w tej samej kulturze (i nigdzie bardziej nie współgrają ze sobą niż u Locke'a). Podczas gdy empiryczne pojęcie doświadczenia skłania się do czynienia „zamkniętego królestwa z każdego doświadczanego przedmiotu” i sprawiania, że doświadczenia są całkowicie prywatne, nauki przyrodnicze oparte są na powtarzalności obserwacji przez różnych ludzi, zaś nowe technologie służące do obserwowania, takie jak mikroskop czy teleskop, umożliwiają taką powtarzalność (MacIntyre, 1984, s. 80). Empiryczne pojęcie doświadczenia grozi czystym subiektywizmem, natomiast nauki przyrodnicze dążą do czystego obiektywizmu. Mówiąc krótko, nauki przyrodnicze pozwoliły Locke'owi myśleć o czystej współpracy i komunikacji między ludźmi oraz pozwoliły mu odpędzić obawę, że każda osoba będzie uwięziona w nieprzezroczystym kręgu swoich własnych percepcji. Praktyka naukowa dostarczyła modelu dla

intersubiektywnego sposobu łączenia percepcji pozornie oddzielonych od języka i dyskursu. Każdy mógł spojrzeć przez teleskop, wypowiedzieć i mieć tę samą „ideę” (spospozrzenie). Praktyka naukowa dostarczyła najlepszego wzoru „komunikowania idei”.

Sposób ujmowania przez Locke’a języka jest częścią większego trendu siedemnastowiecznego życia intelektualnego. Bacon, Sprat, Dryden, Wilkins, Komeński, Huygens, Boyle i Newton – wszyscy na różne sposoby starali się radzić sobie z udoskonalaniem i oczyszczeniem języka (Cohen, 1977; Howell, 1971). Sam Locke natomiast postrzegał powszechny pokój jako wynik uporządkowania niedoskonałości języka (*Rozważania*, III.ix.21). Zwłaszcza że, jak zdawał się sugerować Isaac Newton, poważany przyjaciel Locke’a, siły umysłu mogą zgłębiać wszelkie niejasności zawarte w naturze i społeczeństwie, co widoczne jest w klarowności porządku nauk przyrodniczych. Jak zauważył William James: „Kiedy odkryto pierwsze prawa, ludzie byli pod takim wrażeniem piękna i prostoty owych praw, iż uznali, że oto udało im się naprawdę przeniknąć odwieczne zamysły Wszechmocnego” (James, 2004, s. 30). W tym samym duchu Galileusz nazywał matematykę językiem księgi natury¹³. W czasach Locke’a naukę postrzegano nie tylko jako narzędzie służące do badania natury, ale również jako środek do odwrócenia przekleństwa Wieży Babel. Wspaniałe odkrycia nauk przyrodniczych przedstawiły taki obraz świata, w którym wszystko jest wynikiem wielkiego inteligentnego porządku. Obraz ten stał się normatywny dla wszystkich ludzkich dążeń (w entuzjazmie XVIII wieku). Metody naukowe zdawały się oferować sposób rozwiązywania problemów i brania pod rozwagę spraw, pozwalając przekroczyć sporne gmatwaniny głosów charakteryzujące debaty religijne i polityczne tego okresu. Według Lewisa Mumforda nowa astronomia, „ten nowy świat światła i przestrzeni aż do naszych czasów był ucieczką od dogma-

¹³ Richard Rorty (1998) podąża za Jamesem w podkreślaniu znaczenia tej metafory we własnym obrazie nowoczesnej nauki. Inaczej natomiast Ian Hacking (1975), który sugeruje, że Galileusz użył metafory księgi natury jako chwytu retorycznego, a nie jako rzeczowego opisu swojego projektu.

tycznych waśni i okrutnych prześladowań religijnych, jakie panowały w XVI i XVII wieku. Jeszcze w XVIII wieku uczonych kontemplujących nowy system przyrody w całym jego majestacie odświeżonym przez Newtona urzekały przede wszystkim «porządek» i «piękno». Chociaż milczenie nieskończonych przestrzeni przerażało Pascala, właśnie ich cisza i bezmiar niosły pocieszenie wielu tym, którzy czuli się prześladowani” (Mumford, 2014, s. 58).

Locke’owskie pojęcie komunikacji narodziło się z podobnego pragnienia ciszy i porządku. Brytyjski filozof, jak wielu myślicieli oczarowanych osiągnięciami nowej nauki, uwierzył, że ludzie od dawna byli niewolnikami słów („zewnątrznego dyskursu”). Najbardziej znanym przykładem jest zakazanie przez Towarzystwo Królewskie dyskusji o sprawach związanych z religią lub polityką. Thomas Sprat w napisanej przez siebie w 1667 roku *History of the Royal Society* [Historii Towarzystwa Królewskiego] tak opisywał członków-założycieli: „Ich pierwszym celem nie było nic więcej niż tylko radowanie się z oddychania świeżym powietrzem i dyskusowanie w ciszy ze sobą, nie będąc zaangażowanym w namietności i szaleństwa tej ponurej ery. (...) Krótko mówiąc, ich celem było tworzenie wiernego Świadczenia wszystkich Dziej Natury i Sztuki, które mogą wchodzić w ich zakres (...) i aby to osiągnąć, usiłowali oddzielić wiedzę o Naturze od barwności Retoryki, wymysłów Wyobraźni czy wspaniałych przewrotności Bajkowych opowieści” (Sprat, 1667/1958, s. 53, 61–62). Język i retoryka były naroślami, łuskami na oczach, które powinny zostać odrzucone, aby rzeczy takie, jakimi są w rzeczywistości, mogły przemówić, a ludzie mogli komunikować swoje idee między sobą¹⁴. Sam Locke natomiast uważał, że retoryka i metafora mogą być wykorzystywane wtedy, kiedy jest jasne, iż służą rozrywce, jednak wówczas, „gdy jednak zechcemy mówić o rzeczach, jak one są, to trzeba przyznać, że cała sztuka retoryki (...) nie innemu służy celowi niż poddawa-

¹⁴ Popper (1999) omawia szeroko rozpowszechnione w XVII i XVIII wieku ujęcie, według którego prawda bezproblemowo manifestuje samą siebie.

niu błędnych idei, poruszaniu uczuć i sprowadzaniu przez to naszych sądów na manowce” (*Rozważania*, III.x.34). Retoryka, tak jak komentarze, dodaje tylko spór do sporu, nigdy nie dostarczając rozwiązania dla przyszłej dyskusji czy interpretacji (*Rozważania*, III.ix.9).

Chociaż Locke miał wpływ na pewne rozważania z zakresu teorii i praktyki retoryki, to jednak jego rozumienie *komunikacji* było odmienne od ujmowania teje jako rodzaju mowy, sztuki retoryki czy dyskursu¹⁵. *Komunikacja* wkroczyła we wczesny wiek XX, będąc kojarzona z transferem, wymianą i działaniem na odległość – zarówno fizycznym: grawitacja, elektryczność, jak i psychicznym: hipnoza, telepatia (Peters, 1986). Wraz z Lockiem termin ten rozpoczął długą drogę od materii do umysłu, od fizycznego do psychicznego dzielenia się: jest używany do konstruowania teorii społeczeństw, w których myśli są przenoszone w możliwie najmniej językowo zdeformowany sposób. Locke był w stanie opisać typ społeczeństwa zgodny ze swoimi naukowymi i politycznymi zasadami, dzięki użyciu pojęcia mającego bezpośrednie zastosowanie w fizyce i metafizyce do opisywania zjednoczenia różnorodnych jednostek poprzez niematerialne czy niewidzialne siły. W jego ramach – przy całym ryzyku, które pociąga za sobą język – mężczyźni i kobiety nie *mówią* – oni *komunikują*. Kiedy język został oczyszczony ze swojej niedoskonałości i zorganizowania według zasad dźwiękowych, idee mogły zacząć przepływać od jednego umysłu do drugiego z taką łatwością, z jaką magnetyt „komunikuje się” z kawałkiem żelaza. Pojęcie to wciąż tworzy obraz natychmiastowej wspólnoty myśli lub elektrycznej transmisji informacji, lecz nie pośród osób, które rzeczywiście rozmawiają ze sobą w języku. „Komunikacja” jest praktyką dyskursywną, która przesłania to, jak takie praktyki w rzeczywistości działają. Jest to termin, który sprawia, że wgląd

¹⁵ Howell i Corbett podkreślają wkład Locke’a w teorię retoryczną (Howell, 1971; Corbett, 1982, s. 73–84). Nie można jednakże zapominać zarówno o jego wyrażonej niechęci do retoryki (której został nauczony i której nauczał), jak i o tęsknocie za retoryką dla wszystkich retoryk – najwyższą antyretoryką „komunikacji”.

wewnątrz tego, co pojęcie to desygnuje, jest trudny. Równie trudno jest pojąć podłoże językowe terminu, jak materialność form kulturowych oraz widniejące na pierwszym planie umysły jednostek mające być najwyższą władzą.

4. Cechy komunikacji

Locke w podejściu do języka wyraża swoją główną zasadę semiotyczną (konwencjonalność znaczenia) w terminach podstawowej zasady politycznej (nienaruszalność własności jednostki). Locke'owska teoria polityczna przeplata się z jego psychologią, teorią znaczenia i teorią własności. Podejścia te bronią jednostki jako posiadacza prywatnej własności, nieważne, czy jest to własność świadomości („idee”) czy własność rzeczywista („życie, wolność, majątek”). Locke w obu przypadkach musi znaleźć sposób na przejście pomiędzy tym, co wspólne (i w posiadaniu wszystkich), do tego, co prywatne (i posiadane przez jedną osobę lub kilka).

Locke'owska teoria własności została wyłożona w jego *Drugim traktacie o rządzie*, opublikowanym anonimowo w tym samym roku co *Rozważania*. Głównym celem tej pracy jest analiza źródeł własności prywatnej i legitymizacja tego, co Locke nazywa „społeczeństwem obywatelskim”. Brytyjski filozof w *Pierwszym traktacie*... próbował zdyskredytować stanowisko (używane do legitymizowania monarchii dziedzicznej) głoszące, że Bóg przekazał władzę Adamowi, a jego królewski rodowód daje mu wyłączne prawo do władania na Ziemi. W *Drugim traktacie*... Locke ponownie próbuje pokazać, jak różnią się źródła posiadania, mimo iż pierwotnie Bóg dał świat „we wspólne” posiadanie ludzi.

Na początku uczony wysuwa hipotezę, że wszystko w świecie było wspólne dla każdego. Zasoby naszej planety są samoistnie wytwarzane przez naturę, „wspólną matkę nas wszystkich”, dlatego żaden z nas nie powinien mieć wyłącznego prawa do żadnego z tych zasobów. Jednakże ten pierwotny stan wspólności nie mógł

trwać zbyt długo, od czasu kiedy ludzie, działając w świecie, „zmieszali” swoją pracę z zasobami naturalnymi. I właśnie ta praca nie jest własnością wspólną, lecz każdej z jednostek: „Mimo że ziemia i wszystkie niższe istoty są wspólne wszystkim ludziom, to jednak każdy człowiek dysponuje własnością swej osoby. Nikt nie ma do niej żadnego uprawnienia poza nim samym. Możemy więc powiedzieć, że praca jego ciała i dzieło jego rąk słusznie należą do niego” (Locke, 1992, s. 181, paragraf 27, kursywa pominięta). Pierwotne prawo własności nakłada się na czyjaś pracę, dlatego własność zostaje przeniesiona na te zasoby, w które została zainwestowana praca. Można powiedzieć, że praca jest przenoszeniem własności; alchemią, która przemienia pierwotnie wspólne zasoby do stanu prywatnego posiadania. Im bardziej jest ktoś pracowity, tym bardziej jest w stanie dodać swojej pracy do natury i w ten sposób wydzielić własność indywidualną ze wspólnej. W ten sposób praca dostarcza tytułu własności. Dla Locke’a fundamentem wszelkiej własności prywatnej jest bycie panem samego siebie oraz praca własna. U podstaw głoszenia prawnej legitymizacji posiadania samego siebie leży u Locke’a jego antropologia filozoficzna sprawiająca, że własność prywatna jest postrzegana przez filozofa jako naturalna i konieczna: „warunki ludzkiego życia, wymagające pracy i niezbędnych do niego środków, czyniły koniecznym wprowadzenie prywatnego posiadania” (Locke, 1992, s. 186, paragraf 35)¹⁶.

Locke próbuje tutaj poradzić sobie z fundamentalną dystynkcją leżącą u podstaw jego myślenia zarówno o własności, jak i o komunikacji, czyli z różnicą pomiędzy wspólnym (publicznym) a prywatnym. Problematiczne w jego teorii własności jest to, jak przejść od rajskiej wspólnotowej własności funkcjonującej w stanie naturalnym do własności prywatnej w społeczeństwie obywatelskim. Natomiast problemem w jego podejściu do języka jest kwestia, w jaki

¹⁶ C.B. Macpherson w pracy *The Political Theory of Possesive Individualism: Hobbes to Locke* (1962) w genialny i kontrowersyjny sposób odniósł się do poglądów Locke’a na temat własności. Zob. również ripostę Isaiaha Berlina (1964, s. 444–468).

sposób to, co jest prywatne i odgradza „idee”, przenieść do wspólnego królestwa rozmowy. Locke rozwiązuje problem własności poprzez samoposiadanie jednostki: poprzez narzucanie swych możliwości na świat jednostka zaczyna – „w sposób właściwy”, jak podkreśla Locke – posiadać własność w świecie. Jednakże w problemie z komunikacją rzeczywistym kłopotem jest „naturalna” prywatność doświadczeń każdej jednostki. Doświadczenie jest podobne do pracy: gdy ludzie doświadczają świata, zbierają w sobie jego fragmenty. Kiedy Locke uczynił tak ważną kwestią prywatyzację pracy jednostki, wówczas pozostał z zadaniem wyjaśnienia tego, jak różni ludzie mogą wspólnie coś rozumieć, czyli jak mogą *komunikować* (jest to termin, który etymologicznie znaczy, oczywiście, *uczynić wspólnym*). Locke’owska obrona jednostki jako posiadacza prywatnej własności sprawia, że filozof pozostał bez dobrego sposobu na to, aby mówić o źródłach porządku publicznego i wspólnocie – stąd magiczna moc przyznana *komunikacji* mającej być panaceum. Pojęcie to jest wynikiem porażki w teoretyzowaniu wspólnego nam świata.

W związku z tym podejście Locke’a do własności i komunikacji jest bliźniacze. Podejście do własności musi wyjaśniać, jak przejść od wspólnego do prywatnego (na poziomie fizycznym). Natomiast podejście do komunikacji musi wyjaśniać, jak przejść od prywatności z powrotem do wspólności (w umyśle). Przyjmuję, że teoria języka Locke’a, a w szczególności jego nowatorskie użycie terminu *komunikacja*, jest próbą wypełnienia braku w teorii, która pozostawia niewyjaśnionym (lub co najmniej niedoteoretyzowanym) pytanie o to, jak może istnieć społeczeństwo złożone z wolnych jednostek. Jednakże takie postawienie owego pytania było co najmniej dziwne. Locke zakłada jako nieistniejące wspólne znaczenia (na tym etapie postuluje tylko idee jednostek) i dopiero wówczas pyta, jak to się dzieje, że takie wspólne znaczenia zaczynają istnieć. Zamiast wysunąć na plan pierwszy problem pochodzenia indywidualnych umysłów, Locke sprawia, że publiczne znaczenia zdają się kruche i nieprawdopodobne. Jednak był zaangażowany w walkę polityczną

i musiał postulować prymat jednostki. *Komunikacja* pokazała, jak jednostki mogą współistnieć bez naruszania swojej suwerenności. Osobliwość tego rozwiązania spowodowana jest po części abstrakcyjnością samego pytania (Marks, 1978a, s. 92).

5. Trwałość dziedzictwa Locke'a

Jeśli nawet nie wprost, to myśl Locke'a jest klarownym przykładem ideologicznie nacechowanych elementów, które definiują pojęcie *komunikacji*. Kiedy wypowiadamy to słowo, jesteśmy niemalże przeznaczeni do oplakiwania nieadekwatności słów, których używamy do wyrażania naszych wewnętrznych uczuć, do strachu przed ich tyrańską mocą i chwaleń nauki czy też metod naukowych jako sposobów zabezpieczania rozsądnego ludzkiego współżycia. Locke nauczył nas (bez obawy o polityczne konsekwencje takiego poglądu) opierać się próbom wyobrażenia sobie języka i znaczenia jako jednostkowych, lecz mieszkających gdziekolwiek. Obawiamy się, że jeśli jednostki nie kontrolują znaczenia, wówczas wyczuwalna jest pobliska tyrania. Na przykład powiedzenie Heideggera, że my nie mówimy językiem, lecz to język mówi nami, jest często opacznie rozumiane w ten sposób, jakoby ludzie byli bezwolnymi istotami kontrolowanymi przez język. Najważniejszą częścią dziedzictwa Locke'a jest poświęcenie teoretycznej koherencji powstania światów społecznych na ołtarzu wolności jednostki.

Jednak mówienie, iż znaczenie jest społeczne i publiczne, nie jest tożsame z poglądem, że znaczenie jest ustalone na wieki ani że tworzy nieodparty przymus na ludzkiej duszy (czego obawiają się klasyczne teorie liberalizmu). Mówienie, że znaczenie jest społeczne i publiczne, oznacza, iż znaczenie jest działaniem zbiorowym, trwającym, wytwarzającym, dyskutowanym i dyskusyjnym; jest działaniem, w którym spotykają się siła i prawda, rozum i pasja. Takie Locke'owskie wartości jak indywidualność i wolność mogą być rozpatrywane bez popadania w metafory wewnętrzności i zewnętrz-

ności. Wolność jednostek może zawierać się w możliwości tworzenia nowych, nigdy niesłyszanych zdań, które odnoszą się do kondycji owych jednostek. Do tego nie potrzeba solipsystycznego składania słów i znaczeń. To, że mówimy w języku opartym na splecionej sieci historii, społeczeństwa i natury, a nasze myślenie jest dialogiem pomiędzy żywymi i martwymi, nie oznacza, że nie możemy mówić, działać i myśleć w sposób kreatywny. O te pierwszorzędne wartości walczyli Locke i inni. Walczyli, aby zaistniały w społecznym budulcu języka i wspólnoty, a nie były ukryte w zakamarkach ludzkiego serca. Zatem owocne może się okazać takie wyobrażenie teorii komunikacji, które nie tworzy odniesień do jednostkowych umysłów.

Można wskazać pewne zastrzeżenia odnoszące się do takiego stanowiska. Nie uważam, że ludzie są w stanie powiedzieć wszystko, czego zapragną, ani też że niezrozumienie nie jest czasami prawdziwe czy tragiczne. Sugeruję natomiast, iż nie jest spójne postrzeganie źródeł społecznego, intersubiektywnego znaczenia w czymś, co nie jest społeczne (nawet jeśli Locke i jego niezliczeni uczniowie tak właśnie nauczyli nas czynić).

Co w takim razie mamy począć z błędną komunikacją? Co, jeśli powiem „dziewiąta” w znaczeniu „dziewiąta rano”, a ty pomyślisz o „dziewiątej wieczorem”? Czy ta możliwość nieporozumienia świadczy o tym, że znaczenie językowe jest wspierane przez myśl i intencje jednostek? Podstawowe teksty z zakresu teorii komunikacji często przywołują na myśl przypowieści o mnichach zen, którzy poprzysięgli milczenie i którzy rozmawiają poprzez podnoszenie palców i układanie ich w znaki liczb, czy też rewolucjonistów, którzy posługiwali się latarniami do komunikowania się na odległość. Te opowieści mają przestrzec nas przed tragikomicznymi konsekwencjami jednego znaku o dwóch znaczeniach oraz wskazują na potrzebę przejrzystej komunikacji. W tak specyficznych warunkach intencje jednej osoby i interpretacje drugiej mogą się bardzo mocno rozbiegać – kiedy słownik jest minimalny, składnia nie istnieje, a odniesienie jest indeksowe. Takie sytuacje są pojęciowo niezwykle

natarczywe i stanowią najczęstszy przypadek, kiedy myśli się o „komunikacji”.

Innymi słowy, błędna komunikacja jest zgorszeniem, które umotywowuje pojęcie komunikacji. Jest to szczególny przypadek, kiedy jednostki rzeczywiście determinują znaczenia. Jednak sytuacje, w których sens dyskursu jest wspierany przez jednostki, są rzadkie w rzeczywistym życiu społecznym. Zakres problemów, które można rozwiązać poprzez lepszą komunikację, jest niewielki. Mít o Tezeuszu mówi nam wszystko, co powinniśmy wiedzieć: wracając po zabójstwie Minotaura, Tezeusz zapomniał zmienić czarne żagle na białe, co miało sygnalizować zwycięstwo. Jego ojciec, Egeusz, widząc na horyzoncie znak porażki i myśląc, że Tezeusz nie żyje, rzucił się ze skał do morza (odtąd zwanego od jego imienia Morzem Egejskim). Morał jest następujący: twórzmy redundancje w komunikatach, od których zależy życie i śmierć. Czasami komunikacja występuje jako cudowne rozwiązanie bolączek ludzkości, lecz większość problemów, jakie pojawiają się w relacjach międzyludzkich, nie pochodzi z porażki łączenia ze sobą znaków i znaczeń. Najczęściej kontekst i składnia sprawiają, że sens słów jest doskonale klarowny, natomiast podstawą niezgody nie jest nieudana komunikacja, ale różnica w zaangażowaniu. Ogólnie mówiąc, rozumiemy siebie całkiem nieźle – po prostu się ze sobą nie zgadzamy.

Pojęcie komunikacji, którego ojcem jest Locke, sprawiło, że w umysłach ludzi pojawiła się różnica, różnorodność i zainteresowanie. Pojęcie to sugeruje, że dyskurs jest nieskuteczny, ponieważ ludzie mają różne (prywatne) doświadczenia ukryte za tymi samymi słowami. W ten sposób Locke usuwa niewspółmierność ze społecznej rzeczywistości polityki i sprawiedliwości, a umiejscawia ją w rzeczywistości prywatnych doświadczeń i wyborów. Źródła konfliktu zostały przeniesione ze społeczeństwa do jednostki i jej znaczeń (do tego najmniej istotnego i nieznaczącego przedmiotu, jak jednostkę nazywał de Tocqueville). To przesunięcie było rozmyślnym działaniem w krucjacie mającej na celu ustanowienie przestrzeni rozumnej konwersacji w czasach namiętności i szaleństwa –

usuwa ono bowiem religię i politykę z przestrzeni publicznej, przez co stają się one prywatnymi sprawami sumienia jednostki, która może współlistnieć w atmosferze wzajemnej „tolerancji”, pozostawiając sferę publiczną dla nauki i rozumu (Sprat, 1667/1958, s. 56). Jednakże w ten sposób odmawia się debacie publicznej środków do decydowania o wyborze spośród konkurencyjnych zobowiązań i propozycji. To przesunięcie wyprowadza politykę poza sferę mowy.

Podsumowując, pojęcie komunikacji jest spadkiem po tradycji liberalnej zapoczątkowanej po Locke’u. Dziedziczymy siły i dylematy tej tradycji. Opisywanie społecznego życia języka jako *komunikacji* uprawomocnia jednostki jako władców znaczeń, jednak sprawia również, że wszelkie pojęcie społecznego znaczenia staje się niezrozumiałe i niebezpieczne. Odziedziczone zobowiązanie do niezależności jednostki rządzi komunikacją i jej pomyłkami. Ilekroć postanawiamy poważnie pomyśleć lub porozmawiać o *komunikacji*, prawie zawsze odnajdujemy i powtarzamy ponownie filozoficzne i polityczne dramaty po raz pierwszy spisane przez Johna Locke’a¹⁷.

O autorze

John Durham Peters jest profesorem studiów nad komunikacją w Uniwersytecie Iowa. Autor dziękuje za pomocne komentarze Richardowi Pruittowi, Ann Swidler, Alwinowi Sniderowi, Michaelowi McGee, Johnowi Nelsonowi, Gregory’emu Shepherdowi, Thomasowi Streeterowi oraz Ericowi Rothenbuhlerowi. Wczesna wersja tekstu pojawiła się w rozprawie doktorskiej autora (Stanford, 1986), której promotorem był Donald F. Roberts.

Przekład *Emanuel Kulczycki*

¹⁷ Artykuł pierwotnie opublikowany jako: J.D. Peters (1989). John Locke, The Individual, and the Origin of Communication. *Quarterly Journal of Speech* 75(4). Tekst przetłumaczony i przedrukowany za zgodą Autora.

Bibliografia

- Aaron, R. (1971). *John Locke*. Oxford: Clarendon.
- Arendt, H. (1958). *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press.
- Bellah et al. (1986). *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*. New York: Perennial Library.
- Berlin, I. (1964). Hobbes, Locke, and Professor Macpherson, *Political Quarterly* 35.
- Bloom, A. (1987). *The Closing of the American Mind*. New York: Simon and Schuster.
- Cohen, M. (1977). *Sensible Words: Linguistic Practice in England, 1640–1785*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Condorcet, M. (1794/1966). *Esquisse d'un tableau historique des progrès des l'esprit humain*. Paris: Editions Sociales.
- Corbett, E.P.J. (1982). John Locke's Contributions to Rhetoric, [w:] J. Murphy (ed.), *The Rhetorical Tradition and Modern Writing*. New York: Modern Language Association.
- Cyceron (1873). *Rozmowa o mówcy: odbitka z pism krasomówczych i politycznych Marka Tulliusza Cycerona*, tłum. E. Rykaczewski. Poznań: Nakładem Biblioteki Kórnickiej.
- Tocqueville, A., de (1835/1969). *Democracy in America*, J.P. Mayer (ed.), trans. G. Lawrence. Garden City: Doubleday.
- Dewey, J. (1925/1968). *Experience and Nature*. LaSalle: Open Court.
- Dewey, J. (1927/1954). *The Public and Its Problems*. Athens: Swallow Press.
- Dewey, J. (1976). *Lectures on Psychological and Political Ethics: 1898*, D.F. Koch (ed.). New York: Hafner Press.
- Emerson, R.W. (2005). *Natura. Amerykański uczyony*, tłum. M. Filipczuk. Kraków: Zielona Sowa.
- Gadamer, H.-G. (2006). *Jak daleko język dyktuje myślenie*, tłum. A. Przyłębski, [w:] A. Przyłębski, *Gadamer*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Glare, P.G.W. (1968). *Oxford Latin Dictionary*. Oxford: Clarendon.
- Grossberg, L. (1982). The Ideology of Communication: Post-structuralism and the Limits of Communication, *Man and World* 15.
- Hacking, I. (1975). *The Emergence of Probability*. London: Cambridge University Press.
- Hacking, I. (1979). *Why Does Language Matter do Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Howell, W.S. (1971). *Eighteenth-Century British Logic and Rhetoric*. Princeton: Princeton University Press.

- James, W. (2004). *Pragmatyzm: nowa nazwa kilku starych metod myślenia. Popularne wykłady z filozofii*, tłum. M. Filipczuk. Kraków: Zielona Sowa.
- Johnson, S. (1755/1983). *A Dictionary of the English Language*. London: Times.
- Kant, I. (1966). *Co to jest Oświecenie*, tłum. A. Landman, [w:] T. Kroński, *Kant*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Kretzmann, N. (1968). The Main Thesis of Locke's Semantic Theory, *Philosophical Review* 77(2).
- Lausberg, H. (1960). *Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft*. München: Hueber.
- Locke, J. (1955). *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. 1-2, tłum. B.J. Gawęcki. Warszawa: PWN.
- Locke, J. (1992). *Drugi traktat o rządzie*, tłum. Z. Rau. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- MacIntyre, A. (1984). *After Virtue: A Study in Moral Theory*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Maclean, K. (1962). *John Locke and English Literature of the Eighteenth Century*. New York: Russell and Russell.
- Macpherson, C.B. (1962). *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*. Oxford: Clarendon.
- Marks, K. (1978a). Economic and Philosophical Manuscripts of 1844, [w:] R. Tucker (ed.), *The Marx-Engels Reader*. New York: Norton.
- Marks, K. (1978b). Grundrisse (1857-58), [w:] R. Tucker (ed.), *The Marx-Engels Reader*. New York: Norton.
- Moscovici, S. (1981). *L'âge des foules: un traite. Un traité historique de psychologie des masses*. Paris: Fayard.
- Mudd, Ch.S., Sillars, M.O. (1979). *Speech: Content and Communication*. New York: Harper and Row.
- Mumford, L. (2014). *Mit maszyną. Pentagon władzy*, t. 2, tłum. M. Szczubiałka. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Murray, J., ed. (1933). *Oxford English Dictionary*, vol. 2. Oxford: Clarendon.
- Peters, J.D. (1986). *Reconstructing Mass Communication Theory* (rozprawa doktorska: Uniwersytet Stanforda).
- Popper, K.R. (1999). *O źródłach wiedzy i niewiedzy*, tłum. S. Amsterdamski, [w:] idem, *Droga do wiedzy*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Reddy, M.J. (1979). The Conduit Metaphor: A Case of Frame Conflict in Our Language about Language, [w:] A. Ortony, *Metaphor and Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rorty, R. (1998). *Metoda, nauki społeczne i społeczna nadzieja*, tłum. C. Karowski, [w:] R. Rorty, *Konsekwencje pragmatyzmu: eseje z lat 1972-1980*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.

- Rousseau, J.J. (1970). *Essai sur L'origine des langues* (1782), Ch. Porset (ed.), Bordeaux: Guy Ducros.
- Sprat, T. (1667/1958). *History of the Royal Society*, J.I. Cope, H.W. Jones (eds). Saint Louis: Washington University Press.
- Unger, R.M. (1975). *Knowledge and Politics*. New York: Free Press.
- Vesey, G. (1982). Foreword: A History of „Ideas“, [w:] G. Vesey (ed.), *Idealism Past and Present*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wills, G. (1978). *Inventing America: Jefferson's Declaration of Independence*. Garden City: Doubleday.
- Wolf, A. (1952). *A History of Science, Technology, and Philosophy in the 18th Century*, vol. 2. New York: Harper and Row.