

**Filozoficzne i metodologiczne
podstawy historii komunikacji**

UNIWERSYTET IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU

SERIA FILOZOFIA I LOGIKA NR 117

MICHAŁ WENDLAND

Filozoficzne i metodologiczne podstawy historii komunikacji



POZNAŃ 2014

ABSTRACT. Wendland Michał, *Filozoficzne i metodologiczne podstawy historii komunikacji* [Philosophical and Methodological Foundations of the History of Communication]. Poznań 2014. Adam Mickiewicz University Press. Seria Filozofia i Logika nr 117. Pp. 406. ISBN 978-83-232-2838-7. ISSN 0083-4246. Text in Polish with a summary in English.

It was not long ago that the contemporary humanities started to deal with communication-related phenomena, and yet these phenomena are among those areas of the science of communication, which is also called *communicology*, that are developing most rapidly. This book explores the history of communication which is understood as a subdiscipline of *communicology*, i.e. a field of science that focuses on past communication practices, past means and forms of communication (the media) as well as collective notions of communication of the past.

The monograph is mainly methodological and philosophical in nature, and it deals with history to a much lesser extent. This means that it does not provide a cross-sectional perspective on the history of human communication or a systematic overview of historical-philosophical stances on communication. The methodological foundations of the history of communication are the main topic of this book, which attempts to answer the question of how this field of knowledge can be studied.

The book presents the most important methodological guidelines which are formulated with reference to the history of communication, and mainly to a *culturalist* approach. Probably the most significant assumption made in this book is that communication constitutes one of the areas of symbolic culture and that communication and culture are inextricably bound with each other. Consequently, as regards methodology, the book concludes and postulates that the study of past communication is closely related to such fields of the humanities as the history of culture (cultural history) and anthropology of culture, and it is not only limited to exploring the forms and means of communication, i.e. the media, of the past.

Michał Wendland, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Wydział Nauk Społecznych, Instytut Filozofii, ul. Szamarzewskiego 89, 60-568 Poznań, Poland

Recenzent: prof. dr hab. Wojciech Burszta

Książka finansowana z grantu Narodowego Centrum Nauki (Sonata 2) nr (2011/03/D/HS1/00388) pt. „Historia idei komunikacji. Analiza przekształceń praktyk komunikacyjnych i ich społecznych uwarunkowań w perspektywie filozofii kultury”

© Michał Wendland 2014

This edition © Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2014

ISBN 978-83-232-2838-7

ISSN 0083-4246



Spis treści

Wprowadzenie	9
Rozdział 1. Historia komunikacji a filozofia komunikacji	15
1.1. Komunikologia	15
1.2. Refleksja filozoficzna nad zjawiskami komunikacyjnymi	26
1.3. Główne problemy metodologiczne historii komunikacji	38
Rozdział 2. Geneza i rozwój historii komunikacji jako subdyscypliny komunikologii	48
2.1. Od transmisyjnych do rytualnych ujęć komunikacji	48
2.2. Znaczenie i dokonania szkoły toronckiej	61
2.3. Wyłanianie się kulturowej historii komunikacji	74
2.4. Refleksywne historyzowanie zjawisk komunikacyjnych	86
Rozdział 3. Warunki historycznego ujmowania komunikacji	96
3.1. Uniwersalistyczne i historyczne ujęcie komunikacji	96
3.2. Esencjalizm a fenomenalizm w nauce o komunikacji	101
3.3. Naturalizm, antynaturalizm i różne odmiany historyzmu	118
3.4. Obiektywistyczny i konstruktywistyczny model poznania wobec nauki o komunikacji	130
Rozdział 4. Transmisyjne ujęcie komunikacji jako „przemoc metafory”	140
4.1. Główne konceptualizacje metaforyczne komunikacji	140
4.2. Przekroczenie transmisyjnego ujęcia komunikacji	151

Rozdział 5. Działanie komunikacyjne	159
5.1. Komunikacja a przekazywanie informacji	159
5.2. Komunikacja jako działanie czy zachowanie?	178
Rozdział 6. Kulturalistyczna definicja komunikacji	188
6.1. Ujęcie kulturalistyczne	188
6.2. Intencja komunikacyjna	195
6.3. Interpretacja działania komunikacyjnego	200
6.4. Znak jako narzędzie komunikacyjne	207
6.5. Konteksty kulturalistycznej definicji komunikacji	211
Rozdział 7. Komunikacja a kultura	223
7.1. Praktyki komunikacyjne a dziedziny kultury	223
7.2. Związek komunikacji i kultury	231
Rozdział 8. Właściwy przedmiot historii komunikacji i jego dwa aspekty ...	240
8.1. Pytanie o właściwy przedmiot historii komunikacji	240
8.2. Aspekt „materialny” i „idealny” praktyk społecznych	256
8.3. Aspekt medialny i wyobrażeniowy praktyk komunikacyjnych	266
Rozdział 9. Historia mediów	274
9.1. Media a medium: środki i formy komunikowania	274
9.2. Aspekt medialny historycznych praktyk komunikacyjnych	281
Rozdział 10. Historia zbiorowych wyobrażeń o komunikacji	292
10.1. Koncepcja wyobrażeń zbiorowych	292
10.2. Aspekt wyobrażeniowy historycznych praktyk komunikacyjnych	313
10.3. Wyobrażenia teoretyczne (historia idei i historia intelektualna) ...	321
10.4. Wyobrażenia potoczne (historia mentalności)	326
Rozdział 11. Problem tekstów źródłowych i roli badacza	340
11.1. Wyobrażenia „przedkomunikologiczne” i „komunikologiczne” ..	340
11.2. Interpretacja historyczna i adaptacyjna w odniesieniu do historii komunikacji	354
11.3. Rola badacza w interpretacji tekstów źródłowych	363
Rozdział 12. Komunikacja i jej historia a problem intersubiektywności	372
Bibliografia	388
Philosophical and Methodological Foundations of the History of Communication (Summary)	400



Table of Contents

Introduction	9
Chapter 1. Communication History and Communication Philosophy	15
1.1. Communicology	15
1.2. Philosophical Reflection on the Phenomena of Communication	26
1.3. The Main Methodological Problems of Communication History	38
Chapter 2. Origin and Development of Communication History as a Sub-discipline of Communicology	48
2.1. From Transmission to Ritual View on Communication	48
2.2. Significance and Achievements of the Toronto School	61
2.3. The Emergence of the Cultural Communication History	74
2.4. Reflexive Historicising of Communication Phenomena	86
Chapter 3. Conditions of Historical View on Communication	96
3.1. Universalist and Historical View on Communication	96
3.2. Essentialism and Phenomenalism in Communication Science	101
3.3. Naturalism, Anti-naturalism and Various Varieties of Historicism	118
3.4. Objectivist and Constructivist Model of Cognition and Communication Science	130
Chapter 4. Transmission View on Communication as “Violence of the Metaphor”	140
4.1. Main Metaphorical Conceptualizations of Communication	140
4.2. Beyond Transmission View on Communication	151

Chapter 5. Communication Action	159
5.1. Communication and Transfer of Information	159
5.2. Communication as an Action or Behaviour?	178
Chapter 6. Culturalist Definition of Communication	188
6.1. Culturalist View	188
6.2. Communicative Intention	195
6.3. Interpretation of Communication Action	200
6.4. Sign as Communication Tool	207
6.5. Culturalist Contexts of Definition of Communication	211
Chapter 7. Communication and Culture	223
7.1. Communication Practices and Fields of Culture	223
7.2. Relation of Communication and Culture	231
Chapter 8. Proper Object of Communication History and Its Two Aspects	240
8.1. The Question of Proper Object of Communication History	240
8.2. "Material" and "Media" Aspect of Social Practices	256
8.3. Media and Imagination Aspect of Communication Practices	266
Chapter 9. Media History	274
9.1. Media and Medium: Means and Forms of Communication	274
9.2. Media Aspect of Historical Communication Practices	281
Chapter 10. History of Collective Views on Communication	292
10.1. Concept of Collective Views	292
10.2. Imagination Aspect of Historical Communication Practices	313
10.3. Theoretical Views (History of Ideas and Intellectual History)	321
10.4. Common Views (History of Mentality)	326
Chapter 11. Problem of Source Texts and the Role of the Researcher	340
11.1. "Pre-communicological" and "Communicological" Views	340
11.2. Historical and Adaptive Interpretation with Respect to Communication History	354
11.3. Researcher's Role in Interpretation of Source Texts	363
Chapter 12. Communication and Its History and the Problem of Inter-subjectivity	372
References	388
Philosophical and Methodological Foundations of the History of Communication (Summary)	400



Wprowadzenie

Rozważania nad przeszłymi zjawiskami komunikacyjnymi są prowadzone we współczesnej humanistyce od stosunkowo niedawna i można powiedzieć, że należą do najbardziej intensywnie rozwijających się obszarów nauki o komunikacji, nazywanej również *komunikologią*. W prezentowanej książce zamierzam potraktować historię komunikacji jako specyficzną subdyscyplinę komunikologii, której przedmiotem są przeszłe praktyki komunikacyjne, przeszłe środki i formy komunikowania (czyli media) oraz przeszłe wyobrażenia zbiorowe o komunikacji.

Monografia ta ma charakter przede wszystkim metodologiczny i filozoficzny, a w znacznie mniejszym stopniu – historyczny. Oznacza to, że nie zawiera przekrojowego omówienia dziejów komunikacji międzyludzkiej ani też analiz poświęconych jakiemuś bardziej szczegółowemu zagadnieniu, np. rozwojowi i wpływowi słowa drukowanego na europejskie społeczeństwa wczesnonowożytne. Nie ma w niej również systematycznego przeglądu historycznych stanowisk filozoficznych, których przedmiotem była komunikacja. Podstawowym tematem książki są metodologiczne fundamenty historii komunikacji, a więc próba udzielenia odpowiedzi na pytanie: w jaki sposób można uprawiać tę dziedzinę wiedzy?

Z jednej strony postaram się zaprezentować niektóre spośród najważniejszych dyrektyw metodologicznych formułowanych w odniesieniu do historii komunikacji, z propozycją refleksywnego historyzowania na czele. Z drugiej strony zamierzam zaprezentować określone ujęcie historii komunikacji, które nazywam ujęciem kulturalistycznym. Nie przybiera ono jeszcze postaci kompletnej, w pełni rozwiniętej propozycji metodologicznej, niemniej głównym celem niniejszej monografii jest przedstawienie argumentacji na rzecz tego ujęcia. Z tego powodu będę się odwoływać przede wszystkim do argumentów filozoficznych, wychodzę bowiem z założenia, że to właśnie filozofia może spełnić – po raz kolejny – rolę „budowniczej fundamentów”, na których miałyby się wznosić gmach historii komunikacji.

Zapewne najważniejszym założeniem przyjmowanym w tej pracy jest uznanie komunikacji za obszar *kultury*. Zakładam, że komunikacja i kultura są kategoriami nierozzerwalnie związanymi ze sobą, a takie założenie implikuje zarazem określony sposób myślenia o samej komunikacji, a także o jej przeszłych postaciach. Komunikację traktuję jako rodzaj działania mającego racjonalny, czyli celowy i intencjonalny, charakter, a praktyki komunikacyjne postrzegam jako szczególnie ważny rodzaj praktyk społecznych. Innymi słowy, przyjmuję, że praktyki komunikacyjne umożliwiają funkcjonowanie pozostałych praktyk społecznych, np. religijnych, politycznych, naukowych itd. Oznaczać to będzie, iż badanie przeszłości komunikacji jest blisko spokrewnione z takimi obszarami humanistyki, jak historia kultury (historia kulturowa) i antropologia kultury.

Bardziej szczegółowe założenia, które zostaną przedstawione w kolejnych rozdziałach, sytuują proponowane tu kulturalistyczne ujęcie historii komunikacji w bezpośrednim „sąsiedztwie” z takimi stanowiskami filozoficznymi i metodologicznymi, jak konstruktywizm, antyrealizm i historyzm. Przyjmuję zdecydowanie antynaturalistyczną, bliską nawet narratywizmowi, wizję nauk historycznych, zgodnie z którą badanie przeszłych praktyk społecznych,

w tym przypadku – praktyk komunikacyjnych, polega nie na „odkrywaniu” lub „odtworzeniu” przeszłości, ale raczej na konstruowaniu przez badaczy pewnych wyobrażeń o niej.

Proponowane ujęcie różni się zasadniczo od wielu innych, przyjmowanych na świecie trybów uprawiania historii komunikacji. Obranie perspektywy kulturalistycznej oznacza, że dzieje komunikacji międzyludzkiej nie muszą być postrzegane jako sekwencja kolejno następujących po sobie „rewolucji informatycznych” czy „przełomów medialnych”. Kwestia rozwoju technologii informacyjnych i samych mediów stanowi tylko jeden, niekoniecznie najważniejszy, aspekt historii komunikacji. Nie sprowadza się ona do historii technologii i nie przybiera formy prostego, linearnego, chronologicznego schematu ukazującego wyłanianie się kolejnych środków komunikacji, od glinianych tabliczek do Internetu. Twierdzę, że badania nad *aspektem medialnym* przeszłych praktyk komunikacyjnych powinny zostać uzupełnione o badania nad ich *aspektem wyobrażeniowym*, czyli nad tym, w jaki sposób ludzie myśleli o komunikacji, jak wyobrażali ją sobie w przeszłości. Przeniesienie punktu ciężkości rozważań nad historią komunikacji z „technologii” na „kulturę” stanowi przewodnią myśl mojej pracy. W konsekwencji kategoria komunikacji nie jest ujmowana w perspektywie medioznawczej, lecz filozoficznej: działanie komunikacyjne jest działaniem *intersubiektywnym*. A historia komunikacji jest w istocie *historią intersubiektywności*, czyli poniekąd historią samego myślenia, o ile myślenie ma charakter zbiorowy, wspólnotowy, a nie tylko subiektywny.

Książka została podzielona na dwanaście rozdziałów. Pierwszy z nich stanowi wprowadzenie do podejmowanej tu tematyki i prezentację trzech głównych komponentów teoretycznych wyводу, czyli „komunikacji”, „filozofii” i „historii”. W tym rozdziale przedstawiam również podstawowe założenia przyjmowane w książce. Drugi rozdział dotyczy przede wszystkim aktualnego stanu badań, zawiera przegląd i analizę literatury przedmiotu. Staram się w nim również zidentyfikować genezę refleksji nad przeszłością zjawisk

komunikacyjnych oraz warunki teoretyczne, dzięki którym historia komunikacji mogła wyłonić się w latach osiemdziesiątych XX wieku jako subdyscyplina komunikologii. Natomiast w rozdziale trzecim przechodzę do bardziej szczegółowej prezentacji założeń filozoficznych leżących u podstaw proponowanego tu ujęcia kulturalistycznego. Wśród nich szczególnie wiele uwagi poświęcam historyzmowi, antynaturalizmowi, antyrealizmowi oraz konstruktywizmowi. Rozdział czwarty wieńczy rozważania wstępne i dotyczy tzw. transmisyjnego ujęcia (modelu) komunikacji, mocno rozpowszechnionego w nauce o komunikacji. Argumentuję tam na rzecz tezy, zgodnie z którą ujęcie transmisyjne jest zasadniczo ahisteryczne (zjawiska komunikacyjne traktuje jako pozakulturowe i pozahisteryczne), toteż przekroczenie (choć niekoniecznie przewyciężenie) tego ujęcia jest ważnym warunkiem uznania historyczności komunikacji.

Piąty rozdział obejmuje rozważania terminologiczne i definicyjne w odniesieniu do pojęcia komunikacji. Staram się w nim wykazać, że zjawiska komunikacyjne nie muszą być redukowane do zjawisk polegających na przepływie informacji, a jednocześnie – że są one raczej działaniami (w sensie Weberowskim) aniżeli zachowaniami. Szósty rozdział zawiera pogłębioną prezentację kulturalistycznej definicji komunikacji wraz z omówieniem jej poszczególnych elementów i aspektów. Wreszcie rozdział siódmy porusza bardzo ważne zagadnienie związku pomiędzy komunikacją a kulturą.

W kolejnym, ósmym, rozdziale podejmuję próbę naszkicowania pewnego schematu teoretycznego przeszłych praktyk komunikacyjnych, rozumianych jako przedmiot badań w zakresie historii komunikacji. Przyjmuję, że badania nad nimi powinny uwzględniać dwa aspekty praktyk komunikacyjnych: medialny oraz wyobrażeniowy. Rozdziały dziewiąty i dziesiąty poświęcone zostały bardziej szczegółowemu omówieniu tych dwóch aspektów. Natomiast w rozdziale jedenastym zawarłem rozważania dotyczące niektórych spośród najbardziej problematycznych wątków omawianego zagad-

nienia. Należą do nich kwestie podnoszone również w ramach metodologii historii, m.in. problem interpretacji tekstów źródłowych oraz problem roli badacza w realizacji praktyk naukowych. Ostatni, dwunasty, rozdział pełni zarazem rolę konkluzji oraz zakończenia wywodów. Staram się w nim wykazać zasadniczy związek kategorii komunikacji z pojęciem intersubiektywności, a także wskazać niektóre możliwe drogi rozwoju kulturalistycznej historii komunikacji.

W wielu przypadkach cytowane w książce fragmenty literatury przedmiotu zostały przetłumaczone przeze mnie osobiście na język polski; w takich sytuacjach nazwisko tłumacza nie jest podawane, natomiast we wszystkich pozostałych przypadkach dane dotyczące tłumaczy widnieją w przypisach odsyłających do źródeł cytowań.

Monografia może okazać się rozczarowująca dla tych, którzy poszukują prezentacji rozwoju komunikacji poprzez wieki. Poza niektórymi przykładami, pełniącymi czysto ilustracyjną rolę, nie ma tutaj omówienia przeszłości („dziejów”) komunikacji w całości ani też fragmentarycznie. Nie jestem bowiem historykiem, lecz filozofem, i nie mam kompetencji do prowadzenia badań empirycznych. Nie omawiam więc przeszłości komunikacji, lecz tylko rozpatruję formy i kryteria myślenia o niej w sposób naukowy. Być może pewną wartością mojej pracy jest to, że rozważania metodologiczne i filozoficzne nad komunikacją, a zwłaszcza nad historią komunikacji, nie są prowadzone zbyt często. Z drugiej strony niektóre z zaproponowanych tu postulatów mogą zostać odczytane jako zbyt radykalne, a nawet kontrowersyjne, są one jednak konsekwencją moich bardziej podstawowych zapatrywań filozoficznych, mających wyraźnie (choć nie skrajnie) relatywistyczny charakter.

Oddawana do rąk Czytelników publikacja ma wprowadzić jednego autora, ale – podobnie jak w przypadku większości prac naukowych – na jej treść złożyła się aktywność intelektualna oraz dobre chęci wielu osób. Powstała ona jako element programu badawczego „Historia idei komunikacji. Analiza przekształceń praktyk komunikacyjnych i ich społecznych uwarunkowań w perspektywie filozofii

kultury” – mam przyjemność być jego kierownikiem, a realizowanego dzięki grantowi Narodowego Centrum Nauki. Program ten uzyskał finansowanie w ramach konkursu, którego celem było powstanie „nowego zespołu badawczego” – i rzeczywiście zespół taki powstał. Składa się on nie tyle ze współpracowników, ile z przyjaciół: Pawła Gałkowskiego, Stanisława Kandulskiego i Emanuela Kulczyckiego, którym pragnę serdecznie podziękować za wspólne przemyślenia oraz dokonania. Szczególne podziękowania kieruję pod adresem prof. Stefana Petruccianiego z Sapienza Università di Roma oraz pani Jennifer Lecky-Thompson z University of Cambridge, za umożliwienie przeprowadzenia wielu staży badawczych w tych znakomitych ośrodkach naukowych.



ROZDZIAŁ PIERWSZY

Historia komunikacji a filozofia komunikacji

1.1. Komunikologia

Wśród przedstawicieli wielu różnych dyscyplin wchodzących w skład nauk społecznych i humanistycznych panuje dość zgodna opinia, że *zjawiska komunikacyjne* są obecnie jednym z najważniejszych i najbardziej intensywnie eksploatowanych problemów badawczych. Tym samym można uznać, że *nauka o komunikacji* należy do tych obszarów wiedzy naukowej, które przeżywają swego rodzaju renesans. Jednak użycie słowa „renesans” w tym kontekście nie jest zbyt trafne: oznacza ono bowiem dosłownie „odrodzenie”, a więc niejako rozkwit powtórny, tymczasem nauka o komunikacji jest stosunkowo młoda i nie da się wskazać jakichś znacznie wcześniejszych etapów jej rozwoju, sięgających np. XVII czy XVIII wieku, jak ma to miejsce w przypadku fizyki, historii bądź innych, starszych dyscyplin naukowych. Niemniej z pewnością można mówić o rozkwicie nauki o komunikacji.

Nie chcę się wypowiadać na temat przyczyn tego gwałtownego rozwoju refleksji teoretycznej nad komunikowaniem, który datuje się od – mniej więcej – połowy ubiegłego stulecia. Tematem niniejszej monografii jest raczej przeszłość zjawisk komunikacyjnych,

toteż obecnym stanem oraz kierunkami, w jakich rozwija się nauka o nich, będą się zajmować tylko w niewielkim stopniu.

Osobnym zagadnieniem jest to, do jakiego stopnia faktycznie ugruntowana jest dziś nauka o komunikacji. Opinie są podzielone. Przykładowo, zdaniem Stanisława Michalczyka nauka o komunikacji jako „dyscyplina osiągnęła tzw. samoświadomość istnienia – w sensie obiektywnym wykształciła swój przedmiot poznania, rozwinęła metodologię badawczą i skupiła wokół siebie grono badaczy zgłębiających jej tajniki”¹. Ale z drugiej strony Emanuel Kulczycki konstatuje, że

(...) w tzw. nauce o komunikacji nie można wskazać na podstawowy, istniejący w sposób „obiektywny” przedmiot badawczy, którego status pozwalałby badaczom mówić o samodzielnej dyscyplinie akademickiej badającej odnośny przedmiot. Oczywiście wskazanie i ugruntowanie w refleksji takiego przedmiotu badawczego nie wystarcza do mówienia o dyscyplinie naukowej (należy dodatkowo wskazać chociażby przyjmowane metody)².

Albo więc mamy do czynienia z w pełni rozwiniętą, zaawansowaną dyscypliną naukową, dysponującą określonymi podstawami metodologicznymi, albo nauka o komunikacji wciąż się rozwija, jeśli nawet nie jest już *in statu nascendi*. Z pewnością nadal trwają spory dotyczące stosowanych w jej obrębie metod badawczych, jej właściwego przedmiotu, podstawowej terminologii itd. Jestem skłonny przyznać większą słuszność temu drugiemu podejściu: nauka o komunikacji jest w stanie rozkwitu, ale to oznacza, że jest wciąż młoda i – trzymając się „roślinnej” metafory – nie wydała jeszcze owoców. Można powiedzieć, iż poszczególne gałęzie tego drzewa rozwijają się w różnym tempie – gałąź medioznawcza nauki o komunikacji jest chyba rozwinięta najbardziej. Tutaj interesować mnie będzie raczej młoda gałąź, jaką jest *historia komunikacji*.

¹ S. Michalczyk, *Nauka o komunikowaniu masowym: struktura i charakter dyscypliny*, w: J. Fras (red.), *Studia nad mediami i komunikowaniem masowym*, Toruń 2007, s. 16.

² E. Kulczycki, *Kulturowo-obiektywne istnienie procesu komunikacji jako warunek projektowania autonomicznej dyscypliny komunikacji*, „Kultura i Historia” 20, 2011, s. 2.

Jednym z kryteriów oceny stopnia zaawansowania danej dyscypliny jest również poziom jej instytucjonalizacji w postaci rozmaitych wydziałów, instytutów, departamentów w ramach uczelni wyższych na całym świecie, które w nazwie mają „komunikację”. Gdyby przyjąć tylko takie kryterium, okazałoby się, że faktycznie nauka o komunikacji jest już całkiem dobrze rozwinięta. Szczególnie wyraźnie widać to w odniesieniu do licznych – również w Polsce – instytucji naukowych badających media. W innych krajach, szczególnie w Stanach Zjednoczonych, taka sytuacja jest wynikiem działalności Wilbura Schramma, który w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych ubiegłego wieku lokował studia nad komunikowaniem w ramach struktur instytucji uniwersyteckich zajmujących się prasą i dziennikarstwem. „Dziedzictwo Schramma” (*Schramm Legacy*) to określenie wprowadzone przez historyków teorii komunikacji (m.in. Everetta Rogersa³), których celem jest wyjaśnienie powodu, dla którego studia nad komunikowaniem często utożsamiane są ze studiami medioznawczymi i dziennikarskimi⁴. Nie należą jednak do zwolenników oceniania rozwoju nauki tylko zgodnie z kryterium stopnia jej instytucjonalizacji. Gdyby konsekwentnie trzymać się tego kryterium, musielibyśmy uznać np. homeopatię lub astrologię za ugruntowane dyscypliny nauki, jako że na niektórych uczelniach (ostatnio również w Polsce) studia nad nimi sąsiadują ze studiami fizycznymi, historycznymi czy filologicznymi.

Poza tym można dyskutować, czy utożsamienie nauki o komunikacji z nauką o mediach nie jest pochopne, albo nawet upraszczające. Takie utożsamienie jest jednak dość często przeprowadzane: przyjmuje się, że badania nad komunikacją można sprowadzić do badań nad prasą, mediami masowymi, propagandą, praktykami dziennikarskimi itd. Podejście tego typu budzi pewne wątpliwości, tym bardziej że stoi w sprzeczności z deklarowanym, a zapewne

³ E. Rogers, *History of Communication Study: A Biographical Approach*, New York 1997.

⁴ Na ten temat patrz: E. Kulczycki, „Dziedzictwo Schramma” jako źródło specyfiki polskiej nauki o komunikacji, *„Lingua ac Communitas”* 11, 2011, s. 79–88.

również faktycznym, wysoce interdyscyplinarnym charakterem nauki o komunikacji. W istocie badanie zjawisk komunikacyjnych nie powinno być ograniczane tylko do analiz medioznawczych, dotyczących przede wszystkim zjawisk współczesnych (np. tzw. Nowe Media).

Interdyscyplinarny charakter nauki o komunikacji jest jednocześnie jej obciążeniem i zaletą:

Z pewnością różnorodność teoretyczno-metodologiczna (...) badań nad komunikowaniem (...) była – i zapewne pozostanie – głównym znamiennym kształtowania tożsamości tej dyscypliny i środowiska badawczego nie tylko w Polsce. Łączenie bowiem badań nad komunikacyjnymi działaniami człowieka w jedną wielką dziedzinę niesie ze sobą zarówno możliwości, jak i ograniczenia. Możliwości wynikają z całościowego, unifikującego podejścia do skądinąd bardzo złożonych obiektów, które współtworzą ludzką komunikację (...). Mnogość obiektów skutkuje przede wszystkim trudnością wypracowania i powszechnego przyjęcia spójnej metodologii badań (...). Kolejnym ograniczeniem jest wielość kategorii i siatek pojęciowo-terminologicznych, często synonimicznych i nieracjonalnie zbudowanych⁵,

pisze Janina Fras. Interdyscyplinarny charakter nauki o komunikacji może być dla niej samej obciążeniem, ponieważ w mnogości poszczególnych trendów, nurtów, szkół i stanowisk często bardzo trudno jest znaleźć jakikolwiek wspólny fundament, nawet na poziomie tak elementarnym jak ustalenia terminologiczne czy sama definicja komunikacji. Do problemów podstawowych, wymagających dalszych ustaleń i uściśleń, należą takie zagadnienia, jak: rozstrzygnięcie kwestii komunikacji jako dyspozycji tylko (lub nie tylko) ludzkiej, ustalenie relacji między kategoriami komunikacji i informacji, problem ewentualnego aspektu normatywnego nauki o komunikacji itd. Można wskazać również problemy bardziej elementarne, np. ustalenie miejsca nauki o komunikacji w przestrzeni klasyfikacji nauk: czy mamy do czynienia z dyscypliną wchodzącą

⁵ J. Fras, *Wstęp*, w: J. Fras (red.), *Studia nad mediami...*, s. 7.

w skład nauk społecznych, humanistycznych, przyrodniczych, a może formalnych⁶. W istocie nawet jednoznaczna odpowiedź na pytanie: „co oznacza słowo *komunikacja*?”, nastrecza niespodziewanie wielu trudności. Propozycje odpowiedzi podawane w różnych obszarach nauki różnią się między sobą, niekiedy w stopniu zahaczającym o wzajemną sprzeczność. Bogactwo samego słowa uchwycił John Durham Peters, pisząc:

Komunikacja to słowo mające bogatą historię. Wywodzi się z łacińskiego słowa *communicare*, oznaczającego dzielenie się czymś albo czynienie czegoś powszechnym, a do języka angielskiego zawitało w czternastym i piętnastym wieku. Kluczowym rdzeniem tego słowa jest *mun-* (a nie *uni*), spokrewnione z takimi wyrazami, jak „szczodry” (*munificent*), „wspólnota” (*community*), „znaczenie” (*meaning*) czy *Gemeinschaft*. Łacińskie *munus* łączy się z darami lub powinnościami ofiarowanymi lub spełnianymi publicznie – jak organizacja walk gladiatorów, płacenie trybutu czy odprawianie rytuałów poświęconych zmarłym. W łacinie *communicatio* nie oznacza ogólnej postaci ludzkich relacji za pośrednictwem symboli, ani też nie sugeruje nadziei na osiągnięcie jakiegoś wspólnego porozumienia. Poza tym sens tego słowa nie wiązał się ze sferą mentalną: *communicatio* generalnie dotyczy tego, co namacalne. W klasycznej teorii retorycznej *communication* było również terminem technicznym oznaczającym figurę stylistyczną, dzięki której orator uwzględnia hipotetyczne zdanie adwersarza lub publiki⁷.

Do stanowiska Petersa będę się odwoływać w tej książce wielokrotnie, zaś jego powyższe stwierdzenia będę traktować jako reprezentatywne dla podejścia omawianego w kolejnych rozdziałach. O wiele mniej bliskie są mi natomiast takie definicje komunikacji, które kładą nacisk na jej aspekty technologiczne i mają matematyczno-cybernetyczną proveniencję.

⁶ Patrz: M. Wendland, *Czy optymistyczna ocena kondycji nauki o komunikacji w Polsce jest zasadna?*, „Lingua ac Communitas” 20, 2010.

⁷ J.D. Peters, *Speaking into the Air. A History of the Idea of Communication*, Chicago 1999, s. 7.

Z drugiej strony interdyscyplinarność jest dla nauki o komunikacji wyzwaniem mogącym przynieść wiele korzystnych rezultatów. Szeroka perspektywa rozważań nad zjawiskami komunikacyjnymi umożliwia uniknięcie dogmatyzmu, ułatwia syntezywanie wyników badań i dynamizuje dyskusję. Robert T. Craig wskazał siedem głównych tradycji, czy też perspektyw badawczych, w ramach ogólnego „pola” (*field*) nauki o komunikacji. Są to tradycje: (1) retoryczna, (2) semiotyczna, (3) fenomenologiczna, (4) cybernetyczna, (5) socjopsychologiczna, (6) socjokulturowa oraz (7) krytyczna⁸. Natomiast wśród bardzo licznych gałęzi i subdyscyplin nauki o komunikacji można wymienić m.in. teorię reklamy, teorię argumentacji, chronemikę, komunikowanie o zdrowiu (*health communication*), teorię zarządzania, kinezykę, teorię *agenda-setting*, ekologię mediów, teorię propagandy⁹ itd. Z kolei wśród gałęzi nauk splatających się z nauką o komunikacji, wchodzących z nią w rozmaite relacje i często podzielających wspólny przedmiot, można wskazać m.in. etnometodologię, hermeneutykę, socjologię wiedzy, filozofię dialogu, informatykę, studia genderowe, semiologię, kognitywistykę, kulturoznawstwo itd.

W niniejszej monografii chcę skoncentrować się na słabiej znanej i zapewne wciąż rozwijającej się subdyscyplinie nauki o komunikacji, jaką jest *historia komunikacji*. Zamierzam przyjrzeć się przede wszystkim jej aspektom *metodologicznym*, a więc przedstawić pewną propozycję sposobu jej uprawiania. Natomiast perspektywa tych rozważań będzie perspektywą *filozoficzną*. Nim jednak przejdę do wstępnej prezentacji problemu historii komunikacji oraz filozofii komunikacji, chcę jeszcze przyjąć kilka założeń oraz rozwiązań terminologicznych w odniesieniu do samej nauki o komunikacji.

⁸ Patrz: R.T. Craig, *Communication Theory as a Field*, „Communication Theory” 9/2, 1999; W. Eadie, *Communication as a Field and as a Discipline*, s. 16, w: W. Eadie (ed.), *21st Century Communication. A Reference Handbook*, London 2009.

⁹ Patrz: S.W. Littlejohn, K.A. Foss (eds), *Encyclopedia of Communication Theory*, London 2009.

Sygnalizowana wyżej mnogość perspektyw, szkół i tradycji, wielka rozpiętość tematyczna, a także wielość źródeł inspiracji powodują, że nawet sam termin „nauka o komunikacji”, jako nazwa określonej dyscypliny, nie jest jednoznaczny ani bezdyskusyjny. Wprawdzie na tych kilku pierwszych stronach posługiwałem się właśnie tym terminem, jednak trzeba podkreślić, iż w literaturze fachowej (jak również w języku potocznym) funkcjonuje kilka innych, alternatywnych określeń – i nie ma pełnej zgody co do charakteru relacji między nimi. Jak słusznie zauważa Emanuel Kulczycki, „na określenie badań używa się w polskiej literaturze wielu terminów: nauka(i) o komunikacji, nauka o komunikowaniu, dziedzina komunikacji, badania nad komunikowaniem, studia nad komunikacją, komunikologia, komunikatyka, komunikoznawstwo i wiele innych”¹⁰. Co więcej,

za każdym z tych określeń stoją preferencje badaczy i różne perspektywy. Powyższe określenia można podzielić na dwie kategorie. Pierwsza nadaje refleksji i badaniom status samodzielnej dyscypliny naukowej / akademickiej – nauka(i) o komunikacji, nauka o komunikowaniu, komunikologia; druga wyznacza obszar badawczy, pewną interdyscyplinarną dziedzinę, temat-dziedzina komunikacji, badania nad komunikowaniem, studia nad komunikacją czy refleksja nad komunikacją¹¹.

Również na świecie w literaturze anglojęzycznej można zaobserwować podobną mnogość, noszącą znamiona pewnego chaosu terminologicznego. Spotykamy więc między innymi określenia: *communicology*, *communication*, *communications*, *communication studies*, *communication science* itd. Szczególnie uciążliwe i wywołujące nieporozumienia może być określenie *communication*, które często bywa używane jako nazwa dyscypliny, choć zarazem jest rzeczownikiem oznaczającym jej przedmiot. Struktura gramatyczna języka niemieckiego pozwala na uniknięcie części tego zamieszania dzięki

¹⁰ E. Kulczycki, *Teoretyzowanie komunikacji*, Poznań 2011, s. 60.

¹¹ Tamże, s. 50.

terminowi *Kommunikationswissenschaft*, który powstał w oczywistym nawiązaniu do nazw starszych, dobrze ugruntowanych dyscyplin akademickich (np. *Kulturwissenschaft*, *Naturwissenschaft* itp.). W przypadku języka polskiego mamy trzy wyjścia. Możemy albo próbować „kalkować” terminologię anglojęzyczną, co jednak niesie znaczne ryzyko zwiększenia chaosu pojęciowego; możemy również odwołać się do terminologii francuskiej, czyli do określenia *les sciences de la communication* – do niego nawiązuje bezpośrednio termin „nauki o komunikacji”. Trzecia możliwość polega na posłużeniu się członem -logia, jak w przypadku nazw wielu (choć przecież nie wszystkich) dyscyplin naukowych i filozoficznych (filologia, geologia, epistemologia itp.). Wówczas mielibyśmy do czynienia z terminem „komunikologia”, który ma swoje odpowiedniki w innych językach (np. *Kommunikologie*, *communicology*).

Opcja używania słowa „komunikologia” jako zbiorczej nazwy wszystkich odmian, postaci i nurtów nauki o komunikacji wydaje się kusząca, ale również nie jest pozbawiona kontrowersji, jako że słowo to ma już określone tradycją znaczenie. Jak zauważa Kulczycki, „w Polsce refleksję nad komunikacją nazywa się zarówno «nauką o komunikacji», jak i «komunikologią» (...). Problem w nazwaniu drugiego członu w relacji przedmiot badawczy – dyscyplina badawcza zawiera się w pytaniu: «Czy naukę o komunikacji można nazywać komunikologią?»”¹². Tak czynią w istocie również niektórzy polscy badacze komunikacji, np. Bogusława Dobek-Ostrowska¹³. Niemniej kwestia nie jest jednoznacznie rozstrzygnięta.

Jakie jest pochodzenie i tradycyjne znaczenie terminu „komunikologia”? Pomijając jej raczej sporadyczne wystąpienia w literaturze fachowej w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych XX wieku¹⁴, nazwa ta używana była i jest głównie przez Viléma Flussera oraz Richarda L. Lanigana. W propozycji Flussera jego *Kommunikologie*

¹² Tamże, s. 54.

¹³ Patrz: B. Dobek-Ostrowska, *Komunikologia jako dyscyplina naukowa*, Wrocław 1999.

¹⁴ Na ten temat patrz: E. Kulczycki, *Teoretyzowanie...*, s. 54–55.

z 1978 roku miała być propozycją filozoficznego ujęcia mediów. Natomiast drugie podejście, autorstwa Lanigana, okazało się chyba trwalsze i bardziej ugruntowane, o czym może świadczyć również funkcjonowanie założonego przezeń w roku 2000 Międzynarodowego Instytutu Komunikologii (*International Communicology Institute*). Zdaniem Lanigana

Komunikologia jest nauką o ludzkiej komunikacji. Dyscypliną humanistyczną, która posługuje się metodami semiotyki oraz fenomenologii do wyjaśnienia ludzkiej świadomości oraz zachowań w obrębie kultury. Jej subdyscypliny to: (1) komunikologia medialna (*Media Communicology*) – antropologiczne, psychologiczne oraz socjologiczne analizy ludzkiego zachowania w kontekście mediów elektronicznych, fotografii oraz telekomunikacji. (2) komunikologia kliniczna (*Clinical Communicology*) – nastawienie terapeutyczne na (a) zaburzenia komunikacji związane z zaburzeniami mowy oraz słuchu lub (b) pomyłki w zachowaniu spowodowane mylną interpretacją (na poziomie pragmatycznym lub semantycznym). (3) komunikologia sztuki (*Art Communicology*) – studia nad estetyką mediów jako kulturowej transmisji oraz rozprzestrzeniania się, w szczególności jako performatywnej twórczości, np.: taniec, opowiadania ludowe, muzyka, ikonografia oraz malarstwo. (4) filozofia komunikologii (*Philosophy of Communicology*) – studia nad komunikacją w szerokim kontekście służące wyjaśnieniu języka, lingwistyki, kognitywistyki oraz cybernetyki wewnątrz dyscyplin filozoficznych: metafizyki, epistemologii, logiki oraz estetyki¹⁵.

Warto podkreślić przynajmniej dwa interesujące elementy Laniganowskiej definicji komunikologii. Po pierwsze, uznaje on ją za samodzielną dyscyplinę naukową wchodzącą w skład humanistyki. Po drugie, nie ogranicza przedmiotu komunikologii do samych tylko mediów i praktyk dziennikarskich – przeciwnie, wymienia trzy inne obszary: psychologiczny, artystyczny oraz filozoficzny. Zwłaszcza uwzględnienie przez Lanigana filozoficznego aspektu

¹⁵ R.I. Lanigan, *Communicology: Lexical Definition*, tłum. E. Kulczycki, wersja elektroniczna: www.communicology.org/content, dostęp: 21.09.2014.

komunikologii jest bardzo interesujące, choćby tylko ze względu na to, że niniejsza monografia jest pisana właśnie w perspektywie filozoficznej, a przecież (niestety) włączanie refleksji filozoficznej do głównego nurtu nauki o komunikacji ma miejsce sporadycznie.

Można, jak sądzę, przedstawić trzy główne argumenty, dla których używanie słowa „komunikologia” na oznaczenie refleksji teoretycznej nad zjawiskami komunikacyjnymi jest jednak uzasadnione. Po pierwsze, można zastanawiać się, czy faktycznie istnieje „nauka o komunikacji”, tzn. czy istnieje ona jako w pełni rozwinięta, ugruntowana, całkowicie samodzielna i dysponująca określonymi metodami badawczymi. Jak wspominałem już wcześniej, według niektórych badaczy – jednak nie, a w każdym razie można mieć wątpliwości związane z jej statusem i tożsamością¹⁶. Zdaniem Kulczyckiego

(...) refleksja ta nie osiągnęła jeszcze postaci w pełni naukowej, jest wciąż dziedziną przedparadygmatyczną (jeśli nie nieparadygmatyczną) i, co równie ważne, nie każda refleksja podejmowana nad komunikacją musi być postrzegana jako nauka: możemy sobie wyobrazić (...) refleksję nad komunikacją, którą określilibyśmy mianem refleksji humanistycznej czy filozoficznej¹⁷.

Tu ktoś mógłby jednak zapytać: czy refleksja humanistyczna lub filozoficzna, o których pisze Kulczycki, nie jest jednak refleksją naukową. Jest, ale tylko w bardzo ogólnym, by nie powiedzieć – potocznym, sensie słowa „nauka”. Zakładam, że filozofia (a zatem i refleksja filozoficzna) nie jest nauką, lecz formą praktyki intelektualnej odmienną od nauki zarówno pod względem metod, jak i celów¹⁸. Natomiast „humanistyka” jest również pod wieloma wzglę-

¹⁶ Patrz: B.E. Gronbeck, *Is Communication a Humanities Discipline? Struggles of Academic Identity*, „Arts and Humanities in Higher Education” 4/3, 2005.

¹⁷ E. Kulczycki, *Teoretyzowanie...*, s. 50–51.

¹⁸ Odwołuję się w tym miejscu do typologii wiedzy racjonalnej przedstawionej przez Kazimierza Ajdukiewicza, który obok wiedzy potocznej i naukowej (oraz artystyczno-literackiej) wyróżnia wiedzę spekulatywną, a więc właśnie filozoficzną.

dami nader odmienna od nauk przyrodniczych, co wiąże się z drugim argumentem na rzecz używania terminu „komunikologia”. Otóż współcześnie dość konsekwentnie (zwłaszcza w krajach anglojęzycznych) słowa „nauka” – czyli *science* – używa się niemal wyłącznie w odniesieniu do przyrodoznawstwa. Określenie *communication science*, będące tłumaczeniem określenia „nauka o komunikacji”, mogłoby więc sugerować osadzenie jej w gronie innych dyscyplin przyrodoznawczych, a to byłoby zapewne co najmniej nieporozumieniem.

Trzeci argument jest konsekwencją dwóch poprzednich, a także tego, że w propozycjach zarówno Flussera, jak i Lanigana znajduje się miejsce – nawet eksponowane – dla filozofii, dla *filozofii komunikacji*. Jak wspomniałem wcześniej, w „nauce o komunikacji” bezpośredni udział filozofii jest znikomy – a szkoda, bo zastosowanie zarówno filozoficznej aparatury pojęciowej, jak i pewnych rozwiązań konkretnych stanowisk nowożytnych i współczesnych mogłoby pomóc rozwikłać wiele dylematów, nieścisłości i sporów w ramach nauki o komunikacji, która dzięki temu zapewne zbliżyłaby się bardziej do ideału naukowości. Filozofia komunikacji, o której mowa będzie w następnym podrozdziale, stanowi fundament, na którym wzniesiona jest niemal cała argumentacja, niemal cały tok wyводу, jaki tutaj przedstawiam, toteż stanowiska „komunikologiczne” uwzględniające filozofię komunikacji (w taki czy inny sposób) są mi w naturalny sposób bliskie.

Dodatkowy argument na rzecz terminu „komunikologia” ma charakter językowy, a właściwie gramatyczny. Otóż o wiele łatwiej jest utworzyć przymiotnik („komunikologiczny, -a, -e”) od rzeczownika „komunikologia”, aniżeli utworzyć przymiotnik od zwrotu „nauka o komunikacji”. Dlatego kiedy będzie mowa o takich stanowiskach filozoficznych, jak np. antyrealizm, fenomenalizm

Próby „unaukowienia” filozofii podejmowane wielokrotnie z pozycji pozytywistycznych i neopozytywistycznych są jednak odległe od tych, które prezentowane są w niniejszej monografii.

itp., wygodniej będzie mówić o komunikologicznym antyrealizmie czy komunikologicznym fenomenalizmie, biorąc pod uwagę specyficzną postać tych stanowisk na gruncie refleksji nad zjawiskami komunikacyjnymi.

W konsekwencji wielokrotnie będę się posługiwać określeniem „komunikologia” na oznaczenie refleksji teoretycznej nad komunikacją, niekoniecznie naukowej (w sensie *science*) – raczej właśnie humanistycznej i filozoficznej. Wprawdzie do definicji komunikologii podanej przez Richarda Lanigana mam stosunek krytyczny (zwłaszcza ze względu na to, że w filozofii komunikacji odwołuje się on głównie do fenomenologii, która nie jest mi szczególnie bliska), jednak podstawowe znaczenie tego określenia jest pod wieloma względami bliższe treści tej książki niż nieprecyzyjne, kontrowersyjne określenie „nauka o komunikacji”. Ten ostatni termin mógłbym przyjąć, gdyby słowo „nauka” było synonimem samej tylko humanistyki (a przecież nie jest). Niekiedy będę używać tych określeń wymiennie, ilekroć jednak pojawiać się będzie zwrot „nauka o komunikacji”, będzie on oznaczać *komunikologię jako dyscyplinę wchodzącą w zakres humanistyki*. Laniganowskie stwierdzenie, że komunikologia jest dyscypliną humanistyczną, najlepiej oddaje moje własne intencje. Dlatego też historię komunikacji, która jest głównym tematem tych rozważań, uznawać będę za *subdyscyplinę komunikologii*¹⁹ – przy uwzględnieniu wszystkich powyższych zastrzeżeń.

1.2. Refleksja filozoficzna nad zjawiskami komunikacyjnymi

Podstawowym tematem tej książki są filozoficzne i metodologiczne podstawy historii komunikacji. Innymi słowy, będę się sta-

¹⁹ Można powiedzieć, że „historia komunikacji jako subdyscyplina komunikologii” byłaby uzupełnieniem Laniganowskiej komunikologii o piąty element – obok innych subdyscyplin, czyli „komunikologii medialnej”, „klinicznej (psychologicznej)”, „artystycznej” i „filozoficznej”.

rał zaproponować pewien zestaw możliwości określających sposoby prowadzenia refleksji teoretycznej nad zjawiskami komunikacyjnymi, ale takimi, które należą do przeszłości. Zakładam tym samym, że metody badania przeszłych zjawisk komunikacyjnych będą pod wieloma ważnymi względami odmienne od tych, które wykorzystuje się w odniesieniu do zjawisk współczesnych badaczowi. Wynika to ze specyfiki samej historii jako nauki oraz jej przedmiotu. Jednak problemy metodologiczne będą tutaj rozważane z perspektywy filozoficznej. Oznacza to, że mamy do czynienia z trzema dyscyplinami: *komunikologią*, *historią* oraz *filozofią*. Jak wynika z ustaleń poczynionych w poprzednim podrozdziale, *historia komunikacji jest subdyscypliną komunikologii* – taką, której przedmiotem są przeszłe zjawiska komunikacyjne. Tym samym jej pole badawcze krzyżuje się niejako z historią. Równie dobrze można więc powiedzieć, że historia komunikacji jest subdyscypliną historii. W istocie ma ona wysoce interdyscyplinarny charakter: na historię komunikacji składają się bowiem również inne nauki społeczne i humanistyczne, przede wszystkim kulturoznawstwo i antropologia, ale także elementy socjologii, semiologii i psychologii. Swego rodzaju „część wspólna” tych poszczególnych dyscyplin, plus zestaw określonych założeń i metod badawczych, tworzą historię komunikacji.

Co ważne, owa interdyscyplinarność ma jednak pewne wady i ograniczenia, o których trzeba wspomnieć już na początku. Należy zwrócić uwagę na to, że każda z tych „składowych” dyscyplin wnosi swoje własne, specyficzne problemy metodologiczne. Powstaje pytanie: jakimi metodami historia komunikacji miałaby być uprawiana? Historycznymi, antropologicznymi, kulturoznawczymi czy może jakimiś innymi? Szczególną rolę w udzieleniu odpowiedzi na to pytanie pełni filozofia. Zadaniem filozofii jest w tym przypadku dostarczenie określonych narzędzi interpretacyjnych, jak również dokonanie uogólnienia dylematów teoriopoznawczych, metodologicznych i terminologicznych w taki sposób, by zyskać na klarow-

ności, nie tracąc nic z zakresu i specyfiki historii komunikacji. Taka rola filozofii nie powinna być traktowana jako *novum*.

Ale filozofia nie pełni funkcji porządkującej i syntezującej wyłącznie w odniesieniu do metodologicznych (czy naukoznawczych) problemów wynikających z interdyscyplinarności (oraz stosunkowo „młodego wieku”) historii komunikacji. W proponowanym ujęciu filozofia ma również konkretne zastosowanie w odniesieniu do samego przedmiotu badań, czyli do zjawisk komunikacyjnych, a zwłaszcza – przeszłych zjawisk komunikacyjnych. W tym przypadku mówimy już nie tyle o filozofii w ogóle, ile raczej o *filozofii komunikacji*. Perspektywa filozoficzna powinna zatem pomóc nie tylko w ustaleniu i doprecyzowaniu tego, w jaki sposób badać przeszłe zjawiska komunikacyjne, ale również w ustaleniu i doprecyzowaniu tego, czym są te zjawiska.

Do jakich konkretnie zagadnień związanych z problematyką komunikacyjną może ustosunkowywać się filozofia? Jakie są najważniejsze kwestie podejmowane przez filozofię komunikacji? Zapewne na pierwszym miejscu należałoby wskazać zdolność refleksji filozoficznej do ujmowania danych problemów w sposób ogólny i abstrakcyjny, co dobrze służy konstruowaniu schematów teoretycznych, modeli i definicji naukowych. Trudno byłoby oczekiwać od filozofii, że będzie miała jakiś znaczący udział w badaniach czysto empirycznych, polegających na gromadzeniu i analizie szczegółowych danych; jej właściwa rola ujawnia się wówczas, gdy pojawia się potrzeba dostarczenia narzędzi służących do prowadzenia takich badań. Jedną z bolączek nauki o komunikacji jest – wspomniany już parokrotnie w tym rozdziale – chaos terminologiczny. Nie ma wśród badaczy komunikacji pełnej zgody co do zakresu semantycznego wielu podstawowych kategorii i pojęć; często ich znaczenia uznawane są na zasadzie *ad usum*. Wynika to głównie z wysoce interdyscyplinarnego charakteru rozważań nad komunikacją: badacze afiliujący się jako medioznawcy posługują się terminologią medioznawczą; psychologom wygodniej jest odwoływać się do własnych kategorii, podobnie jest w przypadku informatyków czy

antropologów. Również i tu filozofia może pomóc, wszakże nie tyle przez proste wprowadzenie własnej terminologii, lecz raczej przy ustalaniu znaczeń poszczególnych terminów i przy wyznaczaniu kryteriów ich obowiązywania.

Do szczegółowych zagadnień, w których badaniu filozofia może mieć znaczący udział, należą m.in. wszelkie kwestie etyczne związane z komunikowaniem, a także zagadnienia epistemologiczne²⁰. W tym drugim przypadku ważne jest zwłaszcza wskazywanie poszczególnych stanowisk, szkół i nurtów filozoficznych leżących u podstaw współczesnych teorii komunikacji (np. Kartezjański dualizm psychofizyczny czy empiryzm Johna Locke'a i Davida Hume'a). Mowa tu więc przede wszystkim o metodologicznym wymiarze udziału filozofii w badaniach nad komunikacją.

Ktoś mógłby w tym miejscu powiedzieć, że przecież ustaleniu definicji zjawisk komunikacyjnych (przeszłych czy teraźniejszych) służą już inne dyscypliny: teoria mediów, psychologia, socjologia itd. Cóż więc filozofia miałaby do dodania w tym zakresie? Odwołując się do tego, o czym mowa była w poprzednim podrozdziale, można stwierdzić, że filozofia jest w stanie wniesić bardzo wiele do nauk o komunikacji bez względu na to, czy będziemy określać je mianem komunikologii, nauki o komunikacji, medioznawstwa czy jakkolwiek inaczej. Zdaniem Emanuela Kulczyckiego

filozoficzna perspektywa nie ma zastąpić „nauki o komunikacji”, tak samo jak filozofia nie stara się zastąpić psychologii – są to rozważania umiejscowione na różnych poziomach teoretycznych. Może jednakże stawiać fundamentalne pytania i wymagać eksplikacji podstawowych założeń w przyjmowanej optyce. To właśnie jest samoświadomość metodologiczna, na brak której cierpi wiele podejść teoretycznych w ramach studiów nad komunikacją. W momencie, w którym nie zdajemy sobie sprawy z założeń ontologicznych czy epistemologicznych, na których wznosi się nasza kon-

²⁰ Znakomitym przykładem zastosowania czysto filozoficznych rozwiązań w refleksji nad komunikacją jest – na gruncie polskim – wydana w 2013 roku praca Jana Pleszczyńskiego *Epistemologia komunikacji medialnej* (Lublin).

strukcja, nie jesteśmy w stanie wyznaczyć poprawnie relacji pomiędzy teorią komunikacji a praktyką komunikacyjną²¹.

Swego rodzaju „grzechem pierworodnym” nauki o komunikacji było to, że formowała się ona (i nadal formuje) w kierunku odwrotnym aniżeli większość innych, tradycyjnych i dobrze ugruntowanych dyscyplin naukowych. Zazwyczaj różne szkoły, a w ich ramach różne teorie, powstają i są formułowane jako konsekwencja odmiennych interpretacji jednego przedmiotu badań. Natomiast w przypadku nauki o komunikacji najpierw powstały szkoły, a dopiero później, poprzez ich wtórne łączenie, próbowano znaleźć w miarę jednolity obszar, na którym mogłyby się one „interdyscyplinarnie” spotykać.

W tej sytuacji należałoby oczekiwać, że właśnie refleksja o charakterze filozoficznym jest w stanie dokonać uporządkowania, uogólnienia, doprecyzowania i rozwinięcia tych podstawowych wątków teoretycznych związanych z komunikacją, które zazwyczaj albo się pomija, albo uznaje za aksjomatyczne, a więc niepodważalne i w konsekwencji – dogmatyczne. W istocie treść tej książki jest swego rodzaju prezentacją możliwości, jakie daje filozofia w rozważaniach nad metodologicznymi podstawami jednej z subdyscyplin komunikologii – historii komunikacji.

Niestety, nauka o komunikacji dość rzadko odwołuje się do filozofii, lecz zarazem wśród filozofów zainteresowanie problematyką komunikacyjną nie jest tak duże, jak by się należało spodziewać. Można mówić w sposób uzasadniony tylko o nielicznych myślicielach współczesnych (zwłaszcza wybitnych), których bez większego ryzyka dałoby się określić mianem „filozofów komunikacji” w sposób podobny, jak np. Ludwiga Wittgensteina określa się mianem „filozofa języka” czy Ernsta Cassirera jako „filozofa kultury”. Niełatwo wskazać wybitnych i uznanych filozofów, którzy sami siebie określiliby mianem „filozofów komunikacji” i zarazem byli po-

²¹ E. Kulczycki, *Teoretyzowanie...*, s. 57-58.

wszechnie za takich uważani. W gruncie rzeczy należałoby wymienić dwóch myślicieli niemieckich – Jürgena Habermasa oraz Karla-Ottona Apla. Na obszarze niemieckojęzycznym należałoby uwzględnić również przywołanego już wcześniej Viléma Flussera i jego *Kommunikologie*, a także Niklasa Luhmanna, przedstawiciela konstruktywizmu systemowego i filozofa mediów. Nieco mniej jednoznaczna sytuacja panuje w filozofii anglojęzycznej. Trudno wskazać na tym obszarze filozofów takiej rangi jak Habermas czy Apel, niemniej należałoby przywołać m.in. Gary’ego Radforda²², Johna Stewarta²³ czy Ronalda C. Arnetta²⁴.

Faktycznie więc liczba filozofów określających siebie jako filozofów komunikacji nie jest imponująca. Oczywiście, przyjmuje się, że oprócz wymienionych „filozofami komunikacji” byli (lub są) również niektórzy „klasycy” filozofii współczesnej, m.in. Ludwig Wittgenstein, Hans-Georg Gadamer, Donald Davidson, Ernst Cassirer czy John L. Austin. Z filozofią komunikacji łączony jest również nurt filozofii dialogu Martina Bubera. Jednak, jak łatwo zauważyć, większość z nich to w istocie filozofowie języka albo filozofowie kultury.

Stanowisko reprezentowane przez Karla-Ottona Apla jest tu szczególnie znamienne i warte podkreślenia, ponieważ ten niemiecki filozof przyjmuje, że filozofia komunikacji jest nie tylko możliwa do wyodrębnienia na tle filozofii współczesnej, ale że pełni ona rolę paradygmatyczną i wiodącą. Jak pisze Apel,

w następstwie pewnej rewolucji fundamentów filozofii w naszym stuleciu relacja między filozofią a komunikacją, a w szczególności między etyką a komunikacją, nie jest jedynie jedną (zewnątrzną) relacją pośród innych relacji, których możliwość tematyizacji istnieje w filozofii. Z drugiej strony

²² G. Radford, *On the Philosophy of Communication*, Boston 2004.

²³ J. Stewart, *Together: Communicating Interpersonally. A Social Construction Approach*, New York 2005.

²⁴ R.C. Arnett, *Philosophy of Communication: The Career of Meaning*, New York 2012.

okazało się, że komunikacja (...) stanowi pierwotną kwestię i zarazem metodologiczny środek Pierwszej Filozofii – w podobnym, choć bardziej uzasadnionym sensie, jak byt stanowił główny temat filozofii w metafizyce ontologicznej, czy, później, samoświadomość Ja tworzyła pierwotny temat i metodologiczne medium refleksji filozoficznej w okresie tzw. krytycznej lub transcendentalnej epistemologii, a więc od Descartes’a i Locke’a przez Kanta do Husserla. Jednym słowem, to, co pragnę stwierdzić, to fakt, iż filozofia komunikacji (...) stała się Pierwszą Filozofią naszych dni, w miejsce metafizyki ontologicznej i/lub transcendentalnej filozofii rozumu lub świadomości²⁵.

Postulat Apła brzmi bardzo radykalnie i obiecująco, można jednak wyrazić pod jego adresem kilka wątpliwości. Przede wszystkim – czy faktycznie na rangę *prima philosophia* zasługuje dziedzina reprezentowana przez tak nielicznych filozofów? Owszem, kryterium ilościowe może nie mieć w tym przypadku decydującego znaczenia, jak jednak wspominałem wcześniej, filozofami komunikacji *expressis verbis* określa się najczęściej tylko Habermasa i właśnie Apła. Być może jednak nie „tylko”, lecz „aż”, i niewykluczone, że zdaniem autora tego postulatu właśnie *dlatego* filozofia komunikacji miałyby być „pierwszą filozofią”. Bez niepotrzebnej złośliwości trzeba jednak podkreślić, iż w porównaniu z blisko spokrewnioną filozofią języka, filozofia komunikacji nie odnotowuje aż tak wielkich sukcesów.

Być może warto postawić następujące pytanie: czy w ogóle należy wyodrębnić samodzielną (przynajmniej do pewnego stopnia) dziedzinę, jaką byłaby filozofia komunikacji? A jeśli nawet tak, to czy miałyby ona wyodrębnić się z filozofii języka, z filozofii kultury, a może z filozofii społecznej lub z hermeneutyki? A może miałyby zostać ukonstytuowana jako część wspólna tych wszystkich klasycznych dziedzin? Skoro tak stosunkowo niewielu wybitnych filo-

²⁵ K.-O. Apel, *Komunikacja a etyka: perspektywa transcendentalno-pragmatyczna*, tłum. A. Przyłębski, w: B. Andrzejewski (red.), *Komunikacja, rozumienie, dialog*, Poznań 1990, s. 83–84.

zofów współczesnych nazywa siebie samych filozofami komunikacji, to może jednak wyodrębnianie jej nie jest uzasadnione? Może problematyka komunikacyjna jest tylko częścią problematyki filozofii języka i filozofii kultury i może być podejmowana na tradycyjnym gruncie?

Ale z drugiej strony nie należy wyciągać pochopnych wniosków z tego, że tylko nieliczni filozofowie są „filozofami komunikacji” *expressis verbis*. Co więcej, w wielu przypadkach ich zainteresowania i poglądy mają o wiele większy wpływ na teoretyzowanie komunikacji, niż wynikałoby to choćby z tytułów ich prac. Dobrym przykładem takiej sytuacji mogą być rozważania Ludwiga Wittgensteina, zwłaszcza te zawarte w jego *Dociekaniach filozoficznych*. Idea wykorzystania stanowiska jednego z najwybitniejszych filozofów współczesnych do rozważań teoretycznych nad komunikacją jest niewątpliwie kusząca, tym bardziej że komunikologia, jako dość młoda dyscyplina, zyskałaby wiele na odwołaniu się do uznanych ustaleń filozoficznych.

To na przykład, że Wittgenstein nie posługiwał się terminem „komunikacja”, nie oznacza, iż jego propozycje nie mogą mieć szerokiego zastosowania – filozoficznego właśnie – w namyśle teoretycznym nad zjawiskami komunikacyjnymi. Jak stwierdził John D. Peters, „(...) z najbogatszym filozoficznie myśleniem o komunikacji – ujmowanej jako problem intersubiektywności bądź trudności w osiągnięciu porozumienia – mamy do czynienia najczęściej tam, gdzie najrzadziej używa się słowa *komunikacja*”²⁶. To nader trafne spostrzeżenie z łatwością można odnieść nie tylko do Wittgensteina, ale również do wielu innych, wymienionych wcześniej filozofów.

Sugerowałbym przyjęcie następującego rozwiązania: nawet jeśli nie ma potrzeby postulowania samodzielnej „filozofii komunikacji” jako nowej dziedziny filozofii (poza tymi konkretnymi przypadkami, w których pewni filozofowie świadomie używają tego określe-

²⁶ J.D. Peters, *Speaking into the Air...*, s. 7.

nia w taki właśnie sposób, jak na przykład Apel), można mówić o filozofii komunikacji jako o pewnym określonym rodzaju namyślu filozoficznego nad zjawiskami komunikacyjnymi, który jednak nie jest w pełni redukowalny do tradycyjnej filozofii języka tudzież filozofii kultury. Na tej samej zasadzie można mówić choćby o filozofii pieniądza (Georg Simmel), filozofii muzyki (Friedrich Nietzsche, Theodor Adorno) czy filozofii czasu (Augustyn, Henri Bergson), nie postulując jednak konieczności istnienia ich jako niezależnych, odrębnych dziedzin filozofii, obok np. filozofii dziejów, filozofii języka czy filozofii sztuki.

Z drugiej strony zasięg i różnorodność problemów podejmowanych w ramach filozofii komunikacji wydaje się jednak dość znacząco wykraczać poza ściśle i wąsko określone ramy przywołanych wyżej przykładowo filozofii muzyki czy filozofii pieniądza. Mimo wszystko zjawiska komunikacyjne – bez względu na to, jak je zdefiniujemy – mają znacznie więcej wartych rozważenia aspektów niż mnóstwo innych zjawisk społecznych. Co więcej, rozważania dotyczące tych zróżnicowanych aspektów komunikacji mogą być prowadzone w ramach różnych działów filozofii. To oznaczałoby, że na obszarze hipotetycznej filozofii komunikacji możliwe byłoby uprawianie choćby etyki komunikacji, epistemologii komunikacji, estetyki komunikacji itd.

Zdaniem Jamesa Andersona i Geoffreya Bayma taki punkt widzenia jest uzasadniony. Ci dwaj badacze postulują istnienie filozofii komunikacji: „termin *filozofia komunikacji* odnosi się zarówno do pewnych przyjmowanych założeń i systemów przekonań, stanowiących uzasadnienie dla praktyk profesjonalnych i pragmatycznych, jak również do badań nad tymi założeniami i przekonaniem”²⁷. Z drugiej strony przyznają, że mnogość aspektów refleksji filozoficznej nad zjawiskami komunikacyjnymi powoduje, iż są one jak rzeka, wprawdzie szeroka, ale dość płytka i pozbawiona wyraźnego głównego nurtu.

²⁷ J.A. Anderson, G. Baym, *Philosophies and Philosophic Issues in Communication 1995–2004*, „Journal of Communication” 54/4, 2004, s. 589.

Aby do raczej chaotycznego obrazu postulowanej filozofii komunikacji wprowadzić nieco porządku, Anderson i Baym proponują schemat ilustrujący jej główne nurty i podziały. Odwołując się do przykładów kilkudziesięciu prac powstałych w latach 1995–2004, przyjmują, że poszczególne stanowiska w nich prezentowane można podzielić według następującego kryterium – filozofia komunikacji jako pole badawcze dzieli się na cztery główne obszary, opozycyjne wobec siebie parami: fundamentalizm–refleksywność (*foundational-reflexive*) oraz empiryzm–filozofia analityczna (*empirical-analytical*). Wyznaczają w ten sposób cztery główne obszary filozofii komunikacji: (1) fundamentalistyczno-empiryczny, (2) fundamentalistyczno-analityczny, (3) refleksywno-empiryczny oraz (4) refleksywno-analityczny.

Autorzy ci przyjmują, że para: fundamentalizm *versus* refleksywność różni się pod względem podstawowych postulatów ontologicznych i epistemologicznych. Badacze reprezentujący podejście fundamentalistyczne uznają istnienie materialnych, obiektywnych, samoistnych obiektów, zaś wiedza o nich opiera się na korespondencji między tymi obiektami a umysłem. Natomiast w podejściu refleksywnym przyjmuje się raczej, że przedmiot poznania jest uzależniony od takich czynników, jak „praktyki społeczne, język czy dyskurs”²⁸, a wiedza jest raczej wytwarzana niż odkrywana. Podział ten może być stosowany nie tylko do zjawisk komunikacyjnych, ale w ogóle do wszystkich przedmiotów rozważań naukowych i filozoficznych. Nieco inaczej, lecz analogicznie, można go określić jako podział na obiektywistyczny i konstruktywistyczny model poznania²⁹. Może się on stosować nie tylko do sposobów istnienia przedmiotów lub sposobów ich poznawania, ale również na przykład do kwestii sposobów obowiązywania wartości etycznych lub estetycznych.

²⁸ Tamże.

²⁹ Więcej na temat obiektywistycznego i konstruktywistycznego modelu poznania w podrozdziale 3.4 rozdziału trzeciego.

Natomiast podział drugi, wyznaczający różnicę między podejściem empirycznym a analitycznym, można także określić jako opozycję między realizmem a idealizmem, tudzież empiryzmem a racjonalizmem. Dotyczy on, zdaniem przywoływanych autorów, nie tyle przyjmowanych rozstrzygnięć teoretycznych, ile raczej metod i sposobów prowadzenia rozważań.

W pierwszym obszarze (fundamentalistyczno-empirycznym) Anderson i Baym umiejscawiają między innymi behawioryzm, kognitywistykę, strukturalizm, pozytywizm, a w drugim (fundamentalistyczno-analitycznym) między innymi studia retoryczne, teorię krytyczną, teorię piśmienności. Natomiast do obszaru refleksywno-empirycznego miałyby należeć takie nurty, jak etnografia, analiza dyskursu, interakcjonizm symboliczny, podczas gdy do obszaru refleksywno-analitycznego między innymi marksizm, postmodernizm, poststrukturalizm. Łatwo zauważyć, że przyporządkowanie niektórych nurtów i stanowisk do tych czterech obszarów jest co najmniej kontrowersyjne, niemniej sam podział jest zasadny i może służyć jako schemat ułatwiający identyfikację odmiennych aspektów i stanowisk w ramach filozofii komunikacji.

Najciekawsze okazują się jednak wnioski, jakie obaj badacze wyciągają po przeanalizowaniu licznych (niemalże stu) prac z zakresu filozofii komunikacji i ustaleniu ich miejsca w schemacie. Otóż dominują pozycje plasujące się w obszarze fundamentalistycznym – zarówno analityczne, jak i empiryczne. Anderson i Baym podkreślają również bardzo silne zróżnicowanie w obrębie filozofii komunikacji, konkludując:

schemat koła, którym można zilustrować filozofię komunikacji, okazuje się figurą nader posegmentowaną. Zaletą takiego stanu rzeczy jest to, iż słyszane są teraz takie opinie i stanowiska, które jeszcze ledwie dekadę wcześniej spowijało milczenie. Natomiast jego wadą jest to, że z każdą kolejną, nową wygłaszaną opinią maleje liczba wysłuchujących jej członków naukowej wspólnoty. Pojawia się więc ryzyko nieskończonej segmentacji [refleksji filozoficznej nad komunikacją – dopisek M.W.]³⁰.

³⁰ J.A. Anderson, G. Baym, dz. cyt., s. 610.

Nie podzielam tej obawy wywołanej mnogością stanowisk, jest to bowiem niezbywalna cecha samej filozofii. Potwierdza ona natomiast zasadność twierdzenia o rosnącym znaczeniu właśnie filozofii komunikacji.

Na schemacie Andersona i Bayma poglądy filozoficzne w odniesieniu do zjawisk komunikacyjnych prezentowane w niniejszej monografii sytuowałyby się po stronie refleksywnej (czyli „konstruktywistycznej”) i raczej analitycznej niż empirycznej – czyli bliższej antyrealizmowi niż realizmowi. W kolejnych rozdziałach przedstawię argumentację, zgodnie z którą filozofia komunikacji jest ściśle związana ze współczesnymi naukami społecznymi i humanistycznymi i może na nie wielorako oddziaływać. Natomiast jej związek z przyrodoznawstwem i naukami formalnymi jest – przynajmniej w niniejszym ujęciu – słabszy, niż można by się spodziewać, biorąc pod uwagę choćby silne zakorzenienie znacznej części teorii komunikacji w informatyce i cybernetyce. Podzielam więc zdanie Jeana Robillarda, który w artykule pod znamienym tytułem *Co filozofia komunikacji ma wspólnego z filozofią nauk społecznych*³¹ stwierdza, że informatyczne i cybernetyczne modele komunikacji, z których najbardziej znana jest teoria Claude’a Shannona,

nie mogą być generalizowane w odniesieniu do społeczeństw, ponieważ kategorie społeczne są opisywane w sposób najbardziej wiarygodny w terminach analitycznych, a nie empirycznych. Tak więc tym, czego potrzebujemy, jest taki model komunikacji społecznej, który zawierałby schemat rzeczywistości społecznej przynajmniej częściowo ujęty w terminach komunikologicznych i lingwistycznych³².

Podsumowując, można powiedzieć, że po pierwsze, filozofia komunikacji jest równie słabo rozwinięta co nauka o komunikacji

³¹ J. Robillard, *Philosophy of Communication: What Does It Have to do With Philosophy of Social Sciences*, „Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy” 1/2, 2005.

³² Tamże, s. 257.

(komunikologia), ale w ostatnich dwóch czy trzech dekadach można zaobserwować jej coraz bardziej intensywny rozwój. Po drugie, filozofia jako taka jest jednak wciąż bardzo skromnie obecna w nauce o komunikacji; z jednej strony stosunkowo niewielu filozofów funkcjonuje jako filozofowie komunikacji (zarówno w świadomości odbiorców, jak i w ich własnym wyobrażeniu o sobie), z drugiej strony badacze skoncentrowani na mediach, polityce, propagandzie czy dziennikarstwie tylko sporadycznie odwołują się do stanowisk i rozwiązań filozoficznych. Po trzecie, bardzo wielu – często wybitnych – filozofów współczesnych ma do zaoferowania bardzo dużo w zakresie refleksji teoretycznej nad zjawiskami komunikacyjnymi. Teorie komunikacji aspirujące do rangi pełnej naukowości zapewne sporo by skorzystały na dopuszczeniu i uwzględnieniu rozważań filozoficznych.

W dalszych rozdziałach zamierzam przedstawić konkretne rozwiązania filozoficzne, które mogą się przyczynić do ugruntowania podstaw metodologicznych jednej z subdyscyplin komunikologii, jaką jest historia komunikacji.

1.3. Główne problemy metodologiczne historii komunikacji

Czym jest *historia komunikacji*? W poprzednich dwóch podrozdziałach przyjąłem, że jest ona jedną z subdyscyplin komunikologii, której fundament filozoficzny może zostać zbudowany – a przynajmniej wzmocniony – dzięki aparaturze pojęciowej, jaką oferuje filozofia, nie tylko filozofia komunikacji, ale również m.in. filozofia języka i filozofia kultury. Natomiast w następnym rozdziale omówię genezę i rozwój historii komunikacji, zaprezentuję obecny stan badań w jej zakresie oraz wskażę najważniejsze nurty i stanowiska, jakie uformowały się w ostatnich czterech dekadach. Teraz chciałbym poświęcić historii komunikacji kilka uwag ogól-

nych, wprowadzających, jako że do tej pory zarysowałem charakterystykę dwóch poprzednich komponentów tworzących mój obszar zainteresowań, czyli komunikologii oraz filozofii. Pora na wstępne przedstawienie historii komunikacji w odniesieniu do tamtych dwóch.

Ponieważ nauka o komunikacji czy komunikologia jest względnie młodym obszarem namysłu teoretycznego, tym młodsza jest jedna z jej subdyscyplin – historia komunikacji. Wprawdzie jej początki – w postaci historycznego ujęcia mediów – sięgają początków samej komunikologii (mam tu na myśli szkołę toroncką), jednak świadomość potrzeby ukształtowania takiego obszaru badań w postaci samodzielnej i wyraźnie określonej jest znacznie młodsza³³. Biorąc pod uwagę kryterium instytucjonalne, o ugruntowaniu historii komunikacji może świadczyć utworzenie sekcji Historii Komunikacji (*Communication History*) w strukturach International Communication Association w 2013 roku, a także opublikowanie – w tym samym roku – fundamentalnej pracy *The Handbook of Communication History*³⁴. Można powiedzieć, że instytucje badawcze poświęcone historii komunikacji oraz podstawowe publikacje w jej zakresie powstają właśnie teraz.

Już w tym miejscu należy podkreślić silnie interdyscyplinarny charakter tej gałęzi wiedzy. Badania prowadzone w ramach historii komunikacji angażują nie tylko teoretyków komunikacji i medioznawców, ale również historyków kultury, antropologów, językoznawców, filozofów, kulturoznawców i socjologów. I jakkolwiek historię komunikacji należy uznać przede wszystkim za subdyscyplinę komunikologii, to siłą rzeczy obecność przedstawicieli wymienionych wyżej dziedzin nauk społecznych i humanistycznych jest w niej bardzo wyraźna i ważna.

³³ Więcej o początkach i rozwoju historii komunikacji w rozdziale trzecim.

³⁴ P. Simonson, J. Peck, R.T. Craig, J.P. Jackson (eds), *The Handbook of Communication History*, New York 2013.

Wspominałem już wcześniej, że sposób uprawiania historii komunikacji różni się pod wieloma istotnymi względami od metod stosowanych w innych obszarach komunikologii, które skoncentrowane są nie na przeszłych, lecz teraźniejszych zjawiskach komunikacyjnych. Owa specyfika oraz problemy, jakie się z nią wiążą, stanowią główny temat tej książki. Po części są to problemy, które dotyczą samej historii jako dyscypliny naukowej – historia komunikacji dziedziści je w oczywisty sposób. Problematiczne jest to, że w wielu opracowaniach odnoszących się do historii komunikacji nie bierze się pod uwagę właśnie zagadnień z zakresu metodologii historii lub czyni się to w stopniu niewystarczającym. W konsekwencji wiele takich opracowań zasada się na prostym układzie chronologicznym i sprowadza do prezentacji kolejno następujących po sobie form i środków komunikowania, czyli mediów. W istocie historia komunikacji jest często postrzegana jako historia mediów. Jest to jednak obraz niepełny i uproszczony. Postaram się wykazać, że w badaniach nad przeszłością komunikacji należy uwzględnić przede wszystkim zmienność i przekształcenia, jakim podlegały w przeszłości (i nadal podlegają) *praktyki komunikacyjne*, które podejmowane są i realizowane właśnie za pomocą mediów. Same media to jednak nie wszystko.

Najważniejszym założeniem, jakie tutaj będę przyjmował, jest *założenie o historyczności komunikacji*. Może to być oczywiste i brzmieć nawet banalnie, niemniej założenie takie jest, po pierwsze, wcale nie bezdyskusyjnie przyjmowane, po drugie zaś, nawet jeżeli się z nim zgodzić, to wymaga ono jeszcze możliwie solidnego uzasadnienia. Historyczność zjawisk komunikacyjnych nie jest założeniem przyjmowanym powszechnie i bezdyskusyjnie. Przeciwnie – w wielu odmianach badań nad komunikacją przyjmuje się raczej ahistoryczną wykładnię komunikacji, a ona sama bywa traktowana jako uniwersalne (i jako takie – niezmiennie) zjawisko determinowane czynnikami biologicznymi.

Zgodnie z założeniem o historyczności zjawisk komunikacyjnych można powiedzieć, że są one zmienne i względne, tzn. podle-

gają przekształceniom pod wpływem złożonych czynników historyczno-społecznych. Komunikacja w takim ujęciu jawi się jako jeden z obszarów kultury symbolicznej³⁵, który nie ma niezmiennego, bezwzględnego i uniwersalnego charakteru.

Aby – na razie wstępnie – naświetlić to założenie, przyjrzyjmy się założeniu przeciwnemu, które będę określał mianem założenia o uniwersalności komunikacji. Zgodnie z nim ludzie zawsze (i wszędzie) komunikowali się w taki sam sposób. Oznaczałoby to, że na gruncie wiedzy naukowej możliwe jest takie zdefiniowanie komunikacji, które będzie odnosiło się do wszystkich przypadków komunikowania się – zawsze i wszędzie.

Można przedstawić takie dwa przeciwstawne ujęcia – dla porównania – na jakimś innym przykładzie. Rozważmy zagadnienie starsze i bardziej ugruntowane w refleksji filozoficznej: myślenie (ale również postrzeganie, wiedza, rozum itd.). Możemy przyjąć, że myślenie ma charakter historyczny i że możliwe jest stworzenie pewnej historii myślenia. Przykładem mogłaby być *Społeczna historia wiedzy*³⁶ Petera Burke’a (autora również *Społecznej historii mediów*³⁷). Ale zarazem możliwe jest stanowisko opozycyjne, uniwersalistyczne, zgodnie z którym procesy psychiczne polegające na „myśleniu” (postrzeganiu, wnioskowaniu, rozumieniu) zawsze (i wszędzie) polegały na tym samym, miały taki sam przebieg.

Rozwińmy tę myśl. Reprezentant ujęcia ahistorycznego uznałby, że na przykład procesy myślowe (a także komunikacyjne) starożyt-

³⁵ Mianem kultury symbolicznej określa się zazwyczaj niematerialne (duchowe) wytwory człowieka w przeciwieństwie do wytworów materialnych, składających się na kulturę materialną. Bardziej precyzyjnie pojęciem tym posługuję się w odwołaniu do społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury autorstwa Jerzego Kmity, mającej charakter ideacyjny, zgodnie z którą kultura symboliczna to zbiór reguł interpretacji kulturowej oraz porządków wartości związanych z tymi regułami. W tym ujęciu kultura symboliczna przeciwstawiana jest kulturze techniczno-użytkowej. Więcej na ten temat w rozdziale siódmym.

³⁶ P. Burke, *Social History of Knowledge: From Gutenberg to Diderot*, Cambridge 2013.

³⁷ A. Briggs, P. Burke, *Społeczna historia mediów: od Gutenberga do Internetu*, tłum. J. Jedliński, Warszawa 2011.

nego Egipcjanina polegały na tym samym, na czym polegają u człowieka współczesnego, i mogą być opisywane w ten sam sposób – za pomocą takiej samej metafory. W przypadku komunikacji postuluje się zazwyczaj, że taką uniwersalną konceptualizacją metaforyczną jest metafora transmisji³⁸. Podejście takie można określić jako uniwersalistyczne, również ahistoryczne lub naturalistyczne. W jego obrębie argumentacja byłaby mniej więcej następująca: ludzie żyjący przed wiekami mogli wprawdzie ujmować komunikację (myślenie, wnioskowanie, postrzeganie) w jakiś własny, specyficzny sposób, ale i tak możliwy jest naukowy opis tych zjawisk i procesów jako takich, jakimi one w istocie, faktycznie, naprawdę są, niezależnie od tego, co ówczalni sobie o nich wyobrażali.

W istocie ujęcie ahistoryczne ma dwie postaci. W pierwszej z nich przyjmuje się, że ludzie myśleli, postrzegali, komunikowali się zawsze i wszędzie tak samo; że nic się nie zmieniło od czasu ostatecznego ukształtowania się *Homo sapiens* w toku ewolucji. Myślenie czy komunikowanie, jak wiele innych kategorii i zjawisk społecznych, mogłoby więc mieć w takim ujęciu tylko *historię naturalną*. Druga postać założenia uniwersalistycznego – nieco bardziej finezyjna – to twierdzenie, zgodnie z którym „nic się nie zmieniło” w ludzkim myśleniu, postrzeganiu czy komunikowaniu oprócz tego, co ludzie żyjący w minionych epokach sami w tych kwestiach sądzą. Kiedyś sądzą *tak*, dziś my sądzą *inaczej*, zaś nasze podejście jest prawdziwe, a przynajmniej bardziej prawdziwe (zgodnie z rygorami naukowości) od niegdysiejszego. Innymi słowy, w ujęciu pierwszym zakłada się, że na przykład człowiek starożytny myślał, postrzegał, wnioskował i komunikował się tak samo jak współczesny, a gdyby zapytać go o te zjawiska, to również opisałby je tak samo, jak czyni to człowiek współczesny. W drugim ujęciu przyznaje się, że opis tych zjawisk podany przez człowieka starożytnego różniłby się wprawdzie od opisu podanego przez człowieka współczesnego,

³⁸ Więcej na temat metafory transmisji i transmisyjnego ujęcia komunikacji w rozdziale czwartym.

ale zarazem uznaje się, że „to my wiemy lepiej”, albo raczej, że jego opis był nieadekwatny wobec tego, czym *faktycznie* są te zjawiska, a my dziś potrafimy opisać je adekwatnie.

Dlaczego i w jaki sposób mielibyśmy polemizować z ahistorycznym, uniwersalistycznym ujęciem zjawisk komunikacyjnych? Jeśli weźmiemy pod uwagę pierwszą postać tego ujęcia, zgodnie z którą ludzie myśleli, postrzegali, komunikowali się zawsze i wszędzie tak samo, to polemika polegać będzie głównie na odwołaniu się do argumentów wynikających z materiałów źródłowych. Dość łatwo byłoby wykazać, że ta pierwsza postać ahistorycznej wizji komunikacji jest po prostu naiwna. Szczególnie wyraźnie widać to na przykładach zaczerpniętych z historii mediów rozważanych choćby przez przedstawicieli szkoły toronckiej. Jeżeli Michael Reddy w głośnym artykule z 1979 roku zatytułowanym *The Conduit Metaphor: A Case of Frame Conflict in Our Language About Language*³⁹ stwierdza, że komunikacja zawsze i wszędzie polega na procesie opisywanym metaforą transmisji⁴⁰, to można uznać to za przykład tezy o ahistorycznym, uniwersalnym charakterze komunikacji. Ale kolejni badacze postulują funkcjonowanie innych metaforycznych konceptualizacji zjawisk komunikacyjnych w przeszłości. Przykładowo, William M. Short analizuje starożytnie rzymskie wyobrażenia o komunikacji, które oparte są na metaforze nie transmisji, lecz gotowania i przygotowywania jedzenia⁴¹. Z kolei Rob Wiseman krytykuje postulat ahistorycznego ujmowania metafory transmisji, stwierdzając, że

koncepcja *transferowania* czegoś od jednej osoby do drugiej była zjawiskiem względnie nowym dla Rzymian w pierwszych wiekach przed Chrystusem

³⁹ M. Reddy, *The Conduit Metaphor: A Case of Frame Conflict in Our Language About Language*, w: A. Ortony (ed.), *Metaphor and Thought*, Cambridge 1979.

⁴⁰ W istocie Reddy pisze o metaforze przewodu (*conduit metaphor*), jednak w literaturze fachowej najczęściej używa się właśnie określenia „ujęcie transmisyjne” czy „metafora transmisji”. O subtelnych różnicach między „transmisją” a „przewodem” piszę szerzej w rozdziale czwartym.

⁴¹ W.M. Short, *'Transmission' Accomplished? Latin's Alimentary Metaphors of Communication*, „American Journal of Philology” 134/2, 2013.

i po, dlatego nie opracowali dla niej bogatej terminologii. Opierali się na kilku wysoce uogólnionych terminach odnoszących się do *przechodzenia* lub *przenoszenia*⁴².

Jego zdaniem metafora transferu/transmisji również ma historię, nie wyłoniła się nagle, gotowa i kompletna, w XX wieku, lecz raczej przechodziła wielowiekową ewolucję. Tym bardziej interesujące są rozważania Wisemana nad sposobem ujmowania komunikacji przez Greków z epoki homeryckiej⁴³, dla których podstawą są kategorie *thumos* i *phrenes* związane z oddychaniem (mówienie to oddychanie, a myślenie to mówienie – tak Wiseman podsumowuje archaiczne greckie wyobrażenia procesów myślowych i komunikacyjnych). Natomiast samą metaforę transmisji można uznać również za historyczną, to znaczy zmienną i względną, ulegającą przekształceniom pod wpływem czynników społecznych: John D. Peters wskazuje, że genezy tej metafory należałoby upatrywać w pismach Johna Locke'a⁴⁴.

Stosunkowo bardziej problematyczna jest druga wersja ahisterycznego ujęcia komunikacji, ta, zgodnie z którą ludzie żyjący w przeszłości wypracowali wprowadzić pewne podzielane przez nich wyobrażenia o zjawiskach komunikacyjnych różniące się od wyobrażeń współczesnych, lecz istnieje pewna „prawdziwa”, ponadczasowa postać zjawisk komunikacyjnych i jest ona znana nam, ludziom współczesnym. Uzasadnienia takiego poglądu odwołują się do przeszłości innych zagadnień teoretycznych, np. do wyobrażeń o budowie Układu Słonecznego. Wyobrażenia Ptolemeusza czy Kopernika w tym zakresie były inne od współczesnych, ale były błędne, podczas gdy wyobrażenia współczesne są prawdziwe,

⁴² R. Wiseman, *Ancient Roman Metaphor for Communication*, „Metaphor and Symbol” 22/1, 2007, s. 52.

⁴³ R. Wiseman, *Metaphors Concerning Speech in Homer*, w: R.T. Craig, H.L. Muller (eds), *Theorizing Communication. Readings Across Traditions*, 2007.

⁴⁴ Podobne stanowisko przedstawia E. Kulczycki w artykule *Źródła transmisyjnego ujęcia procesu komunikacji*, „Studia Humanistyczne AGH” 11/1, 2012.

uchwytują dane zjawisko takim, jakim jest ono w istocie. Stanowisko w przywołanej wyżej postaci ma zasadniczo fundamentalistyczny i pozytywistyczny charakter. Na przeciwległym biegunie leży stanowisko skrajnie relatywistyczne, zgodnie z którym wszystkie twierdzenia, przeszłe i teraźniejsze, są równie prawomocne, a ich uzasadnienie i moc obowiązywania są pochodną ideologii. W dalszych rozważaniach nie będę wprowadzić przyjmować skrajnego relatywizmu, jednak rozwiązania tego drugiego typu są mi znacznie bliższe.

Nie chcę w tym miejscu rozważać przykładów zaczerpniętych z nauk przyrodniczych⁴⁵ i skoncentruję się tylko na humanistyce i naukach społecznych, w których problem ten wydaje się nawet jeszcze bardziej dogłębny i poważny. Dotykamy tutaj zagadnienia znacznie szerszego niż przeszłość komunikacji – jest to zagadnienie fundamentalne dla nauki, teorii wiedzy i metodologii. Nie czuję się na siłach, by zmierzyć się z tak rozbudowanym, wielowątkowym i doniosłym problemem, którego dotyczy zapewne najważniejszy spór w filozofii nauki. Ograniczę się do podania kilku argumentów skierowanych przeciwko pozytywistycznemu, fundamentalistycznemu ujmowaniu wiedzy naukowej – głównie w odniesieniu do humanistyki, historii i zagadnień komunikacyjnych. Dla celów budowania analogii o wiele poręczniej będzie odwołać się do innych zagadnień niż wyobrażenia o budowie Układu Słonecznego – najlepiej do takich, które stanowią domenę humanistyki, jak np. pojęcie piękna. Twierdzenie o uniwersalnym, ahistorycznym charakterze kategorii piękna wyrażałoby się w przekonaniu, że ludzie w przeszłości różnie i odmiennie postrzegali i definiowali piękno, jednak istnieje pewna ponadczasowa postać piękna, jakiś uniwersalny kanon estetyczny, który przekracza granice czasów, miejsc, kultur.

⁴⁵ W naukach przyrodniczych uzasadnieniem tezy o zmiennym, historycznym charakterze teorii naukowych są propozycje metodologiczne zgłaszane między innymi przez Thomasa Kuhna (teoria paradygmatów), Ludwika Flecka czy Paula Feyerabenda.

Analogicznie można postulować uniwersalność myślenia czy komunikowania.

Takie ujęcie – które ma charakter platoński – jest narażone na zarzut prezentyzmu. Przyjęcie własnej (czyli domyślnie: współczesnej) perspektywy jako nadrzędnej to jeden z najczęstszych grzechów popełnianych w humanistyce i naukach społecznych w XIX i jeszcze w XX wieku. Grzech ten szczególnie wyraźnie widać było w antropologii, teorii sztuki czy historii (która jednak jako pierwsza zaczęła uwalniać się spod wpływów prezentyzmu). Filozoficzne zarzuty pod adresem prezentyzmu i uniwersalizmu zostały sformułowane przede wszystkim pod koniec XIX stulecia, a ich przykładami mogą być stanowiska Friedricha Nietzschego (jego ujęcie prawdy jako „ruchomej armii metafor”) czy Ernsta Cassirera. Historyczne i odmienne sposoby myślenia i doświadczania, historyczne i odmienne formy organizacji społecznej, jak również historyczne i odmienne kanony estetyczne i etyczne przestały być traktowane jako „gorsze”, a europocentryczna arogancja, z jaką uczeni podchodzili do odmiennych systemów wartości, przestała być synonimem naukowości.

Nie rozwiązało to jednak wszystkich problemów. Wprawdzie współczesny badacz nie traktuje starożytnego Greka jako „głupszego” od siebie dlatego, że ów Grek interpretował wyładowania atmosferyczne w kategoriach mitycznych i religijnych, ale z drugiej strony powstaje pytanie o granice imputacji kulturowej, zwłaszcza w naukach historycznych⁴⁶. Traktujemy poważnie i staramy się zrozumieć (choć może to być bardzo trudne) szamana twierdzącego, że staje się niedźwiedziem, ale raczej nie uznamy, iż faktycznie się nim staje. Uwzględniamy odmienną perspektywę oraz specyficzną mentalność starożytnego Greka, kiedy z tekstów źródłowych wynika jego przekonanie o możliwości kontaktowania się z bóstwami. Ale nie utrzymujemy, że w przeszłości bogowie faktycznie porozumiewali

⁴⁶ Patrz: W. Wrzosek, *Historia – kultura – metafora. Powstanie nieklasycznej historiografii*, Wrocław 1995.

się ze śmiertelnikami, potem zaś zaprzestali takich praktyk. Dystans cechujący postawę badacza nie musi, a nawet nie powinien, przerażać się w prezentyzm ani uniwersalizm.

Należy odróżnić historię naturalną od historii społecznej. Historia naturalna zjawisk czy procesów dotyczących *Homo sapiens* może rościć sobie prawa do (gatunkowej) uniwersalności i powszechności. Ale sprawa wygląda inaczej w przypadku historii społecznej czy kulturowej. Powstaje pytanie, jak szerokie możliwości, jak szeroki margines można dopuścić w przypadku tej drugiej. Jest to pytanie o istotę nauk społecznych i humanistyki. Do jakiego stopnia możemy dopuszczać punkt widzenia badanego podmiotu (człowieka, zbiorowości, społeczeństwa), a do jakiego stopnia dopuszczamy punkt widzenia badacza? Nie sądzę, abym był w stanie choćby szkicowo odpowiedzieć na to pytanie, choć w zasadzie jest ono głównym problemem metodologicznym rozważanym w tej książce. Zamierzam przyjąć bardziej ograniczoną, szczegółową perspektywę i podjąć kilka prób odniesienia się (czy raczej: wypróbować kilka możliwych podejść) do tego problemu w ramach rozważań nad historią komunikacji. Przyjmuję, że w badaniach również nad przeszłymi zjawiskami komunikacyjnymi dominuje perspektywa badacza, ale musi ona uwzględniać punkt widzenia człowieka badanego. Tym bardziej, że również punkt widzenia badacza nie jest punktem *sub specie aeterni*, lecz sam ma charakter historyczny.



ROZDZIAŁ DRUGI

Geneza i rozwój historii komunikacji jako subdyscypliny komunikologii

2.1. Od transmisyjnych do rytualnych ujęć komunikacji

W tym rozdziale chcę zrekonstruować proces kształtowania się historii komunikacji jako subdyscypliny komunikologii, a więc przedstawić warunki jej powstania, główne źródła inspiracji oraz zarys obecnego stanu badań w tej dziedzinie. Na początek omówię pokrótce kształtowanie się samej refleksji teoretycznej nad komunikacją ze szczególnym uwzględnieniem transmisyjnego ujęcia komunikacji, z którym refleksja nad komunikowaniem jest często wręcz utożsamiana. Chcę jednak pokazać, że od samego początku funkcjonowania nauki o komunikacji – a więc od późnych lat czterdziestych XX wieku – rozwijały się równoległe dwa konkurencyjne nurty w jej łonie: nurt cybernetyczny, w którym mieści się właśnie ujęcie transmisyjne, oraz nurt związany z historią mediów, reprezentowany głównie przez szkołę toroncką. Przyjmuję założenie, zgodnie z którym ewolucja i stopniowe przekroczenie dominacji ujęcia transmisyjnego w kierunku ujęcia rytualnego i konstytutywnego stanowiły jeden z głównych warunków ukonstytuowania się historii komunikacji jako odrębnej subdyscypliny. Tym samym

uznają działalność kanadyjskiej szkoły medioznawczej za pierwsze – i bardzo ważne – źródło inspiracji dla współczesnej historii komunikacji, będące nawet jej wczesną postacią.

Ponadto w niniejszym rozdziale chciałbym przedstawić okoliczności oraz określone nurty badań, które doprowadziły do powstania historii komunikacji mniej więcej na przełomie lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych ubiegłego wieku. Wreszcie na koniec zaprezentuję najważniejsze kierunki jej obecnego rozwoju.

Kiedy powstała nauka o komunikacji i jaki był jej pierwotny charakter? Stawiając tak sformułowane pytanie, mam na myśli sytuację, w której refleksja teoretyczna nad zjawiskami komunikacyjnymi zaczęła być prowadzona nie w ramach jakichś innych obszarów nauki, lecz w sposób samodzielny. Najważniejszymi kryteriami takiej samodzielności są: po pierwsze, samoświadomość metodologiczna samych badaczy, czyli przekonanie, że prowadzone przez nich badania wymagają odrębnej, specyficznej terminologii, specyficznych rozwiązań metodologicznych, oraz przekonanie, iż mają one własne cele badawcze; po drugie, kryterium (choć słabsze) stanowi również powstanie i rozwój instytucji naukowych poświęconych danej dyscyplinie.

Skoro tak, to w odniesieniu do kryterium instytucjonalnego można by wskazać lata czterdzieste i pięćdziesiąte XX wieku, a obszarem powstawania nauki o komunikacji byłyby Stany Zjednoczone (i Kanada). Biorąc pod uwagę pierwsze kryterium, można jednak wyobrazić sobie i taką ocenę, zgodną z którą nauka o komunikacji jako samodzielna dyscyplina w ogóle nie powstała, ponieważ stopień spełnienia kryterium wyznaczonego przez samoświadomość metodologiczną badaczy jest w najlepszym razie przedmiotem polemik. Świadom tych wątpliwości, Wolfgang Donsbach zwraca uwagę, że

przez długi czas zastanawialiśmy się nad tym, czy komunikacja jest w ogóle jakąś dyscypliną. Zazwyczaj dyscypliny badawcze lub akademickie definiowane są w odniesieniu do poziomu koherencji w obrębie ich przed-

miotu oraz poziomu koherencji w obrębie ich teorii. Weźmy za przykład fizykę: jej przedmiotem jest natura, a jej teorie budowane są w odniesieniu do siebie nawzajem i nie ma potrzeby zbytnio zastanawiać się nad tym, które teorie przynależą do tej dyscypliny. Einsteina teoria względności powstała na fundamencie mechaniki Newtonowskiej. Nikt nie kwestionuje tego, że teorie te, podobnie jak wiele innych, należą do obszaru fizyki jako dyscypliny¹.

Autor ten powołuje się na porównanie statusu nauki o komunikacji do fizyki, jednak analogiczne porównanie można uczynić wobec humanistyki i nauk społecznych. O ile w ramach przyrodoznawstwa fizyka jest przykładem dyscypliny szczególnie zaawansowanej i silnie ugruntowanej, to w humanistyce taką oceną cieszy się historia. Istotnie, w porównaniu z nią (czy nawet z dziedzinami młodszymi, jak np. socjologia), stopień zaawansowania nauki o komunikacji wydaje się wątpliwy.

Donsbach zauważa:

Przyjrzyjmy się teraz nauce o komunikacji. Niektórzy powiedzą, że jest to raczej „pole badawcze” (*field*) niż dyscyplina definiowana przez wspólny przedmiot – mianowicie komunikację. Wątpię jednak, czy kiedykolwiek zdołamy faktycznie zdefiniować ów przedmiot! Komunikacja jako przedmiot badań jest po prostu zbyt szerokim zagadnieniem; niemal wszystko w życiu wiąże się jakoś z komunikacją. Co więcej, nie wszystko, co dotyczy różnych aspektów komunikacji medialnej, stanowi, moim zdaniem, przedmiot badań nauki o komunikacji. Przykładowo, badania nad deformacjami psychologicznymi wynikającymi z oddziaływania mediów, których treścią jest przemoc, wciąż przynależą do psychologii; podobnie badania nad zjawiskiem koncentracji przynależą do ekonomii, a nie do nauki o komunikacji².

Czy refleksja nad komunikacją osiągnęła poziom dyscypliny naukowej, a jeśli tak, to w jakim stopniu – jest to jednak odrębne, szczegółowe zagadnienie, dlatego (przy wszystkich nasuwających

¹ W. Donsbach, *The Identity of Communication Research*, „Journal of Communication” 56, 2006, s. 439.

² Tamże.

się wątpliwościach) przyjmuję z dużą dozą zaufania, że nauka o komunikacji jednak istnieje również pod tym względem³.

Nie jest to książka poświęcona genezie i rozwojowi nauki o komunikacji (bądź komunikologii) w ogólności, toteż zagadnienie to potraktuję szkicowo⁴. Ograniczę się do omówienia przede wszystkim jej pierwszej, wyjściowej postaci cybernetyczno-informatycznej, reprezentowanej przez matematyczną teorię komunikacji Claude'a Shannona i traktowanej jako fundament transmisyjnego ujęcia komunikacji. Następnie przejdę do jej krytyki oraz do omówienia stanowisk, jakie w kolejnych dekadach XX wieku formułowano w opozycji do ujęcia transmisyjnego.

Wczesne sformułowania teoretyczne w zakresie nauki o komunikacji, które zaproponowano w Stanach Zjednoczonych w latach czterdziestych i pięćdziesiątych ubiegłego wieku, wywodziły się z nurtu cybernetycznych i matematycznych badań nad przesyłaniem informacji w sieciach telekomunikacyjnych. Wyrastały one przede wszystkim na gruncie matematycznej teorii komunikacji Claude'a Shannona i Warrena Weavera oraz na studiach medioznawczych i dziennikarskich Wilbura Schramma. Pod wieloma względami były jednym z teoretycznych owoców II wojny światowej⁵, czyli związanego z nią przełomu w technologiach informatycznych oraz zjawiska propagandy politycznej, które stało się wówczas przedmiotem intensywnych badań. Do najwybitniejszych, uważanych dziś za klasyków, reprezentantów nauki o komunikacji w tym okresie zaliczyć należy (oprócz trzech wymienionych wyżej: Shannona, Weavera i Schramma) m.in. Harolda Lasswella, Paula Lazarsfelda, Carla Hovlanda, Theodore'a Newcomba, George'a Gerbnera czy Bernarda Berelsona.

³ Na ten temat pisałem w przywoływanym już artykule *Czy optymistyczna ocena kondycji...*

⁴ Odsyłam do takich prac, jak: E. Rogers, dz. cyt.; D.W. Park, J. Pooley (eds), *The History of Media and Communication Research: Contested Memories*, New York 2008.

⁵ Por. Y. Winkin, *Antropologia komunikacji. Od teorii do badań terenowych*, tłum. A. Karpowicz, Warszawa 2007, s. 28.

Szczególnie istotny dla rozwoju nauki o komunikacji w XX wieku okazał się klasyczny model Shannona (zwany nawet niekiedy „matką wszystkich modeli”); zdeterminował on znaczną część teorii komunikacji, a przy tym stanowi zapewne najbardziej wyrazisty przykład ujęcia transmisyjnego. Jak zauważa Emanuel Kulczycki,

techniczno-transmisyjne ujęcie procesu komunikacji jako przekazu informacji/idei/wiedzy zyskało od pierwszej połowy XX wieku szerokie grono zaangażowanych badaczy niemalże z każdej dyscypliny naukowej. Podstawową przyczyną sukcesu modeli transmisyjnych jest według badaczy ich prostota, ogólność, ujęcie ilościowe oraz zgodność z potocznym wyobrażeniem procesu komunikacji⁶.

Warto rozważyć postulat, zgodnie z którym ze względu na zakres i siłę oddziaływania propozycji amerykańskich badaczy należałoby mówić o „paradygmacie transmisyjnym” w ramach refleksji naukowej nad komunikacją.

Nie można jednak zapominać o fundamentach, na jakich paradygmat ten został skonstruowany i na jakich wznosi się do dzisiaj. Bez względu na to, czy model transmisyjny zostanie przyjęty jako podstawa badań, czy raczej będzie poddany krytyce i odrzucony, trzeba brać pod uwagę, że cały ten paradygmat został ufundowany w silnej relacji z matematyką, cybernetyką i informatyką. A jednocześnie Shannon i Weaver pracowali na rzecz przemysłu telekomunikacyjnego i prowadzili badania nad przepustowością linii telefonicznych, na których użytek stworzono matematyczną teorię komunikacji. Jest ona niewątpliwie bardzo użyteczna jako narzędzie badań nad tymi rodzajami komunikacji, którymi interesowali się Shannon i Weaver, jednak często bywa przedmiotem nadinterpretacji i staje się ofiarą własnej popularności⁷. Przed zarysowaniem możliwości krytyki transmisyjnego modelu komunikacji warto

⁶ E. Kulczycki, *Źródła transmisyjnego ujęcia...*, s. 22.

⁷ D. Mortensen, *Communication: The Study of Human Interaction*, New York 1972, s. 55–56.

przypomnieć najważniejsze jego sformułowania i podać najistotniejsze jego założenia.

W słynnym artykule z 1948 roku Shannon pisał:

Podstawowym zagadnieniem nauki o komunikacji (*communications*) jest zjawisko reprodukcji wiadomości (*message*) przechodzącej z punktu do punktu w stanie takim samym lub bardzo zbliżonym do wyjściowego. Zazwyczaj wiadomości mają swoje znaczenia; innymi słowy, odnoszą się one do pewnego systemu w odniesieniu do określonych przedmiotów fizycznych lub umysłowych bądź są z nim skorelowane. Owe semantyczne aspekty komunikacji nie są zbieżne z zagadnieniami inżynierskimi. Jej aspektem szczególnym jest to, iż faktyczna wiadomość jest tą wyodrębnioną z grupy możliwych wiadomości. System musi być jednak zaprojektowany w taki sposób, aby pozostawał operacyjny wobec każdego możliwego wyboru, a nie tylko tego wyboru, który właśnie został dokonany⁸.

Z tej propozycji, przywoływanej rok później w pracy napisanej wspólnie z Weaverem, wyrasta wiele definicji komunikacji mieszczących się w paradygmacie transmisyjnym. Do najważniejszych należą propozycje klasyków teorii komunikacji, m.in. Carla Hovlanda („Zdefiniowałem komunikację jako proces, w którym jednostka (komunikator) transmituje bodźce (zazwyczaj symbole werbalne) w celu zmodyfikowania zachowania innej jednostki”⁹), Theodore’a Newcomba („Wszelkie działanie komunikacyjne jest ujmowane jako transmisja informacji złożonej z wyróżnionych bodźców, od źródła do odbiorcy”¹⁰), Bernarda Berelsona („Komunikacja: transmisja informacji, idei, emocji, umiejętności itp. za pośrednictwem symboli – słów, obrazów, figur, grafów itd. To właśnie akt lub proces transmitowania jest zazwyczaj nazywany komuni-

⁸ C. Shannon, *A Mathematical Theory of Communication*, „Bell System Technical Journal” 27, 1948, s. 379.

⁹ C. Hovland, *Social Communication*, w: R.T. Craig, H.L. Muller (eds), dz. cyt., s. 320.

¹⁰ T. Newcomb, *An Approach to the Study of Communication Acts*, w: A.G. Smith (ed.), *Communication and Culture*, New York 1966, s. 66.

kowaniem”¹¹) czy Johna Hobena („Komunikacja to werbalna wzajemna wymiana myśli lub idei”¹²). Zdaniem Bruce’a Pearsona „komunikacja oznacza transmisję znaczących danych z jednego organizmu do drugiego. Nie jest możliwe, aby dwa systemy nerwowe były bezpośrednio połączone ze sobą, jednak język dostarcza środków służących odkodowywaniu wiadomości w taki sposób, że dwa (lub więcej) systemy nerwowe mogą uzyskać połączenie w celach praktycznych”¹³. W podobnym duchu pisał z perspektywy filozofii analitycznej również Alfred Ayer:

Używamy słowa „komunikacja” albo w odniesieniu do czegoś, co jest transmitowane, albo w odniesieniu do środków, dzięki którym coś jest transmitowane, a czasami do całego procesu. W wielu przypadkach to, co ulega przekazaniu, wciąż pozostaje czymś podzielanym; jeżeli przekażę komuś informację, nie przestaję być jej posiadaczem, chociaż należy też już do niego¹⁴.

Oprócz cytowanych autorów do najważniejszych reprezentantów ujęcia transmisyjnego zalicza się również m.in. Harolda Lasswella, Denisa McQuaila, Paula Lazarsfelda czy Romana Jakobsona.

Na podstawie materiałów źródłowych można podać uogólnioną wersję transmisyjnego ujęcia komunikacji, która zawierałaby wszystkie najważniejsze jego cechy. Wyglądałaby ona następująco: zakłada się, że komunikowaniem jest przekazywanie (transmisja) treści psychicznej (intelektualnej lub emocjonalnej) przez podmiot A (zwany nadawcą) podmiotowi (lub podmiotom) B (zwanemu odbiorcą). Określenie „treść psychiczna” oznacza zazwyczaj to, co się myśli, lub to, co się czuje (akt mentalny). Samo przekazywanie treści psychicznej (jej transmisja) dokonuje się za pośrednictwem danego (zewnętrznego, odbieranego zmysłowo) środka przekazu.

¹¹ B. Berelson, G.A. Steiner, *Human Behavior*, New York 1964, s. 254.

¹² J. Hoben, *English Communication at Colgate Re-Examined*, „Journal of Communication” 4, 1954, s. 77.

¹³ B.L. Pearson, *Introduction to Linguistic Concepts*, New York 1977, s. 4.

¹⁴ A.J. Ayer, *What is Communication?*, w: A.J. Ayer et al., *Studies in Communication*, London 1955, s. 12.

Środek przekazu przybiera różne postaci, np. słowa (w przypadku komunikacji werbalnej), gestu (w przypadku komunikacji niewerbalnej), znaku graficznego itp.

Następnie zakłada się, że komunikowanie polega na kodowaniu i dekodowaniu. Tym, co kodowane (przez nadawcę) i dekodowane (przez odbiorcę), jest owa „treść psychiczna”. Kodowanie polega na „przyoblekaniu” komunikowanej treści psychicznej w formę środka przekazu (np. słowo jako dźwięk artykułowany). Zakodowana myśl (traktowana często jako informacja) jest następnie przekazywana (transmitowana) pomiędzy uczestnikami procesu komunikacji drogą empiryczną: odbiorca odbiera zakodowaną, „przyobleczoną” w znak treść psychiczną dzięki zmysłom (wzrok, słuch itd.). Następnie dekoduje dany znak, tzn. „wypakowuje” zeń zawartą w nim treść psychiczną, czyniąc ją treścią własnej psychiki, dostępną mu odtąd poznawczo i rozumiałą. Warunkiem efektywnego zakończenia procesu komunikowania jest znajomość wspólnego kodu przez uczestników tego procesu. Tego rodzaju wyobrażenie komunikacji znajdujemy w wielu opracowaniach dawniejszych, pochodzących z lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych XX stulecia, jednak podobne przykłady definiowania komunikacji można odnaleźć z łatwością również pół wieku później.

Oczywiście, powyższa rekonstrukcja jest uproszczoną i uogólnioną kompilacją wielu stanowisk, zakładam jednak, że zawiera ona przynajmniej najważniejsze właściwości transmisyjnego ujęcia komunikacji. Warto też dodać – co nie pozostanie bez znaczenia dla dalszych wywodów – że taki sposób myślenia o komunikacji z grubsza odpowiada potocznym, zdroworozsądkowym wyobrażeniom o tym, czym ona jest. Powyżej scharakteryzowane ujęcie jest często uznawane przez badaczy za swego rodzaju aksjomat, fundament wszelkich dalszych rozważań nad komunikacją. Niebezzasadne byłoby chyba mówienie wręcz o paradygmacie transmisyjnym w nauce o komunikacji¹⁵. Sama powszechność jego występowania i akcep-

¹⁵ Patrz: D. McQuail, *Reflections on Paradigm Change in Communication Theory and Research*, „International Journal of Communication” 7, 2013; R.M. Krauss, *The Psycho-*

towania nie powinna być wszakże jedyną gwarancją teoretycznej wartości i jakości tego modelu.

Metaforyczna konceptualizacja komunikacji jako transmisji była skutecznym narzędziem badawczym w odniesieniu do sieci telekomunikacyjnych, jednak miała również liczne ograniczenia. Przedstawiciele tego nurtu zazwyczaj abstrahowali od historyczności komunikacji, ponieważ albo interesowały ich wyłącznie zjawiska im współczesne, albo przyjmowano, że komunikacja nie ma historii, ponieważ jest zjawiskiem uniwersalnym i pozakulturowym, i jako takie – ahistorycznym. Autorzy *The Handbook of Communication History*, porównując stan ówczesnej (w połowie XX wieku) nauki o komunikacji w Kanadzie i w Stanach Zjednoczonych, stwierdzają, że na tym drugim obszarze „historii przyznawano o wiele mniej znaczącą pozycję”, i przywołują opinię Dallasa Smythe’a z 1954 roku, już wtedy zarzucającego badaniom nad komunikacją „antyhistoryczny” i „scjentyistyczny” charakter¹⁶. Wprawdzie podejmowano wówczas również problematykę przeszłych zjawisk komunikacyjnych, ale najczęściej ograniczała się ona do historii środków przekazu w prostym ujęciu chronologicznym, niemal wyłącznie w odniesieniu do prasy. Pewnym śladem uznania dla historii (oraz innych dyscyplin humanistyki) było dostrzeżenie wartości pism Platona i Arystotelesa między innymi przez Bernarda Berelsona, jednak sama konstatacja obecności szeroko rozumianych „wątków komunikacyjnych” u dawnych autorów była jeszcze odległa od przyznania zjawiskom komunikacyjnym charakteru historycznego i wyciągnięcia z tego wniosków.

Znamienne, że transmisyjne ujęcie komunikacji, dominujące w Stanach Zjednoczonych i nawet dziś (pomimo licznych głosów krytycznych, polemik i przedstawienia rozwiązań alternatywnych) cieszące się dużą popularnością, miało niemal od początku poważ-

logy of Verbal Communication, w: N. Smelser, P. Baltes (eds), *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*, 2002.

¹⁶ P. Simonson et al., dz. cyt., s. 26–27.

ną konkurencję w nieodległej Kanadzie – w postaci szkoły toronckiej. Jej przedstawiciele, zainteresowani głównie historią i społecznymi implikacjami mediów, przyjmowali, że transmisja informacji to tylko jeden z aspektów komunikacji, że transmisyjne ujęcie komunikacji jest wyrazem pewnego uproszczenia i powinno zostać może nie odrzucone, lecz przekroczone. Szkole toronckiej chcę poświęcić jednak osobny podrozdział, teraz więc – zaburzając nieco porządek chronologiczny – przejdę do omówienia najważniejszych stanowisk alternatywnych dla ujęcia transmisyjnego.

Przedstawiciele szkoły toronckiej, ale również inni liczni badacze, analizowali procesy, efekty i technologie komunikacyjne, odwołując się nie tylko do historii, ale również do antropologii, archeologii i językoznawstwa. W drugiej połowie XX wieku nasilił się krytycyzm pod adresem ujęcia transmisyjnego, do głosu doszło nowe pokolenie, już nieunikłane wyłącznie w badania nad telekomunikacją i nieafiliujące się jako przedstawiciele cybernetyki i informatyki. Zjawisko to było równoznaczne ze stopniowym, ale wyraźnym poszerzaniem się zakresu pola badawczego nauki o komunikacji, albo nawet jego przesuwaniem się od matematyki, cybernetyki i informatyki w stronę nauk społecznych i humanistycznych.

Tendencja ta stała się szczególnie wyraźna w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych ubiegłego wieku, kiedy do głosu doszli, po matematykach i medioznawcach, przedstawiciele antropologii i socjologii. Na fali polemik z dominującą pozycją ujęcia transmisyjnego pojawiło się – niezależnie od dokonań Kanadyjczyków z Toronto i ich współpracowników z innych krajów, ale często w zgodzie z ich poglądami – wiele propozycji alternatywnych. Są to przede wszystkim: (1) *koncepcja orkiestralna*¹⁷ reprezentowana przez

¹⁷ Na temat kształtowania się antropologii komunikacji pisze Yves Winkin w przywoływanej już pracy *Antropologia komunikacji*. Autor ten pozostaje krytyczny zarówno wobec ujęcia transmisyjnego (które nazywa „telegraficznym”, albo nawet „hydraulicznym”), jak i orkiestralnego (Birdwhistell, Bateson), traktując je jako dwie

Gregory'ego Batesona i kinezjetyka Raya Birdwhistella, a zwłaszcza (2) ujęcie rytualne (konstytutywne) związane z projektem etnografii komunikacji Della Hymesa¹⁸ i Johna Gumperza tworzonej w ramach socjolingwistyki oraz (3) koncepcja rytuału interakcyjnego Erica Rothenbuhlera i Ervinga Goffmana. Za punkt szczytowy rozwoju tego nurtu należy uznać propozycję (4) kulturalistycznej koncepcji komunikacji i sformułowanie jej rytualnego ujęcia (*ritual view*) przez Jamesa W. Careya.

A jednak w ramach tego antropologiczno-socjologicznego nurtu nie kładziono (w przeciwieństwie do szkoły toronckiej) szczególnego nacisku na samo zagadnienie historyczności komunikacji. Na tym etapie historia komunikacji nie istniała jeszcze jako samodzielne pole badawcze, jednak wskazane wyżej rozwiązania teoretyczne czyniły to możliwym. Niektórzy przedstawiciele ujęcia rytualnego przyjmowali założenie o historycznym charakterze działań komunikacyjnych tylko *implicite*, zasadniczo jednak interesowały ich współczesne im zjawiska komunikacyjne. Podstawową zasługą tych propozycji było znaczne poszerzenie zakresu zainteresowań nauki o komunikacji – przeniesienie akcentu z badań osadzonych w tradycji cybernetyczno-medioznawczej na badania antropologiczne i socjologiczne¹⁹, a także wypracowanie ujęcia rytualnego (konstytutywnego) jako alternatywy dla ujęcia transmisyjnego.

Na gruncie ujęcia rytualnego historyczność komunikacji w największym stopniu uwzględniał James W. Carey. Zainspirowany pracami McLuhana i skłonny do konstruktywnej krytyki ujęcia transmisyjnego²⁰ wykazywał skłonność do „refleksywnego history-

skrajności. Przeciwstawia je ujęciu rytualnemu i projektowi antropologii komunikacji Hymesa z 1964 roku.

¹⁸ Patrz: D. Hymes, *The Anthropology of Communication*, w: F.E. Dance (ed.), *Human Communication Theory*, New York 1967.

¹⁹ Podobne położenie nacisku na socjologiczne aspekty nauki o komunikacji dotyczy również tzw. nurtu krytycznego, nie wspominam jednak o nim szerzej, ponieważ nie odegrał większej roli w kształtowaniu się historii komunikacji.

²⁰ Przykładem może być artykuł Careya (*Technology and Ideology: The Case of the Telegraph*, w: J.W. Carey, *Communication as Culture. Essays on Media and Society*, New

zowania” komunikacji, pytając: „Jak przemiany form i technologii komunikacji wpływają na wytwory naszego doświadczenia? W jaki sposób dana technologia komunikowania zmienia kształt społeczności, w ramach której owo doświadczenie jest uzyskiwane i wyrażane? Co – pod wpływem warunków historycznych, technologicznych i społecznych – się myśli, z kim się myśli i wobec kogo myślenie się wyraża?”²¹. Postawienie tak brzmiących pytań umożliwiło również sformułowanie założenia, że klasyczne, transmisyjne ujęcie komunikacji jest „dzieckiem swoich czasów”, że metafora transmisji nie ma charakteru uniwersalnego, lecz wyłoniła się pod wpływem czynników historyczno-społecznych na przełomie XVII i XVIII wieku²².

Propozycje między innymi Hymesa, Birdwhistella, Goffmana i Careya miały trudne do przecenienia znaczenie dla rozwoju refleksji teoretycznej nad komunikacją. Dzięki nim wykazano, po pierwsze, że można przełamać i przekroczyć dominację ujęcia transmisyjnego, a po drugie, że ugruntowanie nauki o komunikacji na fundamencie cybernetyki i informatyki wymaga poszerzenia o nauki społeczne, z antropologią na czele. Tym samym komunikacja zaczęła być traktowana jako zjawisko kulturowe (*komunikacja jako kultura* – zgodnie z tytułowym postulatem Careya), podlegające uwarunkowaniom społecznym ze wszelkimi konsekwencjami (również metodologicznymi) tego założenia. Ponadto zakwestionowana została dominacja i ekskluzywny charakter ujęcia transmisyjnego. Jak zawyrokował Bruno Ollivier,

komunikacja nie może być już pojmowana jako wysyłanie przekazu, który wychodzi od nadawcy, by dojść do odbiorcy. Trzeba bowiem zrozumieć, że

York 2009), w którym analizował on wpływ rozwoju telegrafii na społeczeństwo amerykańskie, nie odwołując się do transmisyjnego ujęcia komunikacji, lecz kładąc nacisk na społeczno-kulturowe implikacje tego zjawiska.

²¹ J.W. Carey, *Communication as Culture...*, s. 64.

²² W kwestii historyczności transmisyjnego ujęcia komunikacji odsyłam głównie do artykułu E. Kulczyckiego *Źródła transmisyjnego ujęcia...*, s. 21–34.

krążenie komunikatów na nośnikach warunkujących ich treść jest przedmiotem ciągłych (re)interpretacji ze strony użytkowników i aktywnych odbiorców-czytelników. Stereotypy, które zakładają komunikację czysto telegraficzną, pochodzące ze starych prac nad przekazywaniem informacji, nie odpowiadają aktualnemu stanowi nauki²³.

Krytycyzm wobec dominacji ujęcia transmisyjnego można odnotować również w samej filozofii komunikacji, jako że dla rozważań etycznych czy estetycznych związanych z komunikowaniem koncepcje wywodzące się z dyscyplin technologicznych nie mogły być atrakcyjne. Widać to wyraźnie w pracach Karla-Ottona Apla poświęconych etycznemu wymiarowi komunikacji:

Po pierwsze muszę uczynić jasnym, iż pojęcie komunikacji, które zakładałem i którego użyłem w swym twierdzeniu o roli komunikacji we współczesnej filozofii, nie jest tym samym, które zwykle zakłada się w technologii środków komunikacji. To ostatnie pojęcie oznaczałoby, iż komunikacja jest tylko pewnym środkiem przekazu dla zakładanych treści znaczeniowych (lub przynajmniej – treści znaczących) tak zwanej wiadomości. To z kolei zakładałoby, iż środek komunikacji, a stąd nawet technologiczny proces komunikacji jako przekazywania, nie ma nic wspólnego z konstruowaniem znaczenia wiadomości lub z konstytuowaniem jej znaczącej treści²⁴.

Najważniejszą z licznych konsekwencji przekroczenia dominacji ujęcia transmisyjnego było wyjście komunikologii z „zakłętą kręgu” badań wyłącznie medio- i prasoznawczych, czyli znalezienie alternatywy dla „dziedzictwa Schramma”. Odtąd przedmiotem zainteresowania badacza komunikacji nie musiały być już tylko na przykład informacje prasowe i oddziaływania propagandowe w polityce, ale również codzienne konwersacje, interakcje symboliczne w skali mikro. Spektrum obszarów zainteresowania komunikologów znacznie się poszerzyło.

²³ B. Ollivier, *Nauki o komunikacji*, tłum. I. Piechnik, Warszawa 2010, s. 368.

²⁴ K.-O. Apel, dz. cyt., s. 85.

2.2. Znaczenie i dokonania szkoły toronckiej

Jak wspominałem w poprzednim podrozdziale, fundamentalne dla transmisyjnego ujęcia komunikacji prace ukazały się w roku 1948 (*Cybernetyka* Wienera) i 1949 (*Matematyczna teoria komunikacji* Shannona i Weavera). Daty te zazwyczaj uznaje się za symboliczny początek ukonstytuowanej, samodzielnej dyscypliny naukowej – nauki o komunikacji. Jednakże również w roku 1949 kanadyjski historyk i politolog Harold Innis wygłosił na Uniwersytecie Michigan odczyt zatytułowany *The Bias of Communication*. W roku 1951 ukazała się jego praca pod tym samym tytułem, a rok wcześniej słynne *Empire and Communications*. Innis sformułował w tych dziełach fundamentalne założenie, które stało się punktem wyjścia dla całego nurtu badań nad komunikacją i jej przeszłością: „(...) używanie danego medium komunikacji przez długi czas zaczyna determinować do pewnego stopnia charakter komunikowanej wiedzy”²⁵. Nietrudno zauważyć, iż dosłownie równocześnie z cybernetyczną i matematyczną tradycją nauki o komunikacji w Stanach Zjednoczonych, w Kanadzie rozwijała się tradycja historii mediów i komunikacji reprezentowana przez szkołę toroncką. Nie będę omawiał jej dokonań w sposób bardzo szczegółowy, tym bardziej że są one w Polsce dość dobrze znane; jednak wpływ stanowisk zajmowanych przez jej przedstawicieli na współczesną postać historii komunikacji jest niekwestionowany i na tyle znaczący, iż nie sposób choćby nie przypomnieć ich głównych elementów.

Mianem szkoły toronckiej (*Toronto School*) lub „kanadyjskiej szkoły komunikacji” tudzież „kanadyjskiej szkoły historii mediów” określa się grupę badaczy działających od lat czterdziestych i pięćdziesiątych XX wieku wraz z tymi, którzy należeli do niej (mniej lub bardziej bezpośrednio), nie będąc Kandyjczykami. Jej najważniejszymi przedstawicielami byli: Harold Innis (1894–1952), Marshall McLuhan (1911–1980), Jack Goody (ur. 1919) oraz Walter Jackson

²⁵ H. Innis, *The Bias of Communication*, Toronto 2006, s. 34.

Ong (1912–2003). Goody nie był wprawdzie kanadyjskim medioznawcą, lecz brytyjskim antropologiem, jednak w 1968 roku wprowadził do powszechnego obiegu określenie „szkoła toroncka” i sam przyjął (choć nie bezkrytycznie) jej założenia. Innym wybitnym myślicielem łączonym często z tą grupą jest filolog klasyczny Eric Havelock, jeden z głównych (obok Milmana Parry’ego i przywołanego przed chwilą Onga) twórców tzw. Wielkiej Teorii Piśmienności (*Great Literacy Theory*)²⁶. Havelock nie należał bezpośrednio do szkoły toronckiej, jednak chcę przypomnieć o nim przy tej okazji, jako że teoria piśmienności stanowi nader istotny element w dorobku całej tej grupy badaczy. Natomiast do pozostałych, późniejszych reprezentantów (lub przynajmniej „sympatyków”, a także życzliwych krytyków) szkoły toronckiej należą m.in. Northrop Frye, Derrick de Kerckhove, Elihu Katz i James W. Carey.

Uogólniając, można powiedzieć, że zasadnicze tematy podejmowane przez przedstawicieli szkoły toronckiej to (1) teoria i historia mediów oraz (2) teoria piśmienności (jako medium szczególnie ważnego i intensywnie analizowanego).

Harold Innis jest słusznie uznawany za faktycznego twórcę kanadyjskiej szkoły komunikacji. Jego karierę naukową można podzielić na dwa etapy. W pierwszym dał się poznać głównie jako historyk gospodarki²⁷: „książki i artykuły [Innisa] z wczesnego okresu jego działalności dotyczą głównie handlu surowcami, zwłaszcza na terenie Kanady”²⁸. Natomiast w drugim etapie, pod koniec życia, zasłynął jako teoretyk komunikacji i historyk mediów. Właśnie z drugiego etapu pochodzą jego najbardziej znane prace: *Empire and Communications* z 1950 roku oraz *The Bias of Communication* z roku 1951.

²⁶ Patrz: G. Godlewski, *Słowo – pismo – sztuka słowa. Perspektywy antropologiczne*, Warszawa 2008, s. 151–153.

²⁷ H. Innis, *The Fur Trade in Canada: An Introduction to Canadian Economic History*, New Haven 1930.

²⁸ R.J. Deibert, *Between Essentialism and Constructivism: Harold Innis and World Order Transformations*, w: M. Blondheim, R. Watson (eds), *The Toronto School of Communication Theory. Interpretations, Extensions, Applications*, Jerusalem 2007, s. 31.

Warto dodać, że te dwa etapy w twórczości naukowej Innisa nie są oderwane od siebie. Jak sugeruje Menahem Blondheim, jego późniejsze badania nad komunikacją są konsekwencją wcześniejszych ustaleń z zakresu ekonomii politycznej i historii gospodarki. Również Blondheim przypisuje Innisowi odkrycie „doniosłości komunikacji” (*the significance of communication*) w badaniach nad strukturami społecznymi i ich rozwojem.

Owa doniosłość komunikacji polega – zdaniem Innisa – na tym, że poszczególne zbiorowości ludzkie pozostają „pod głębokim wpływem komunikacji, a określone przekształcenia w sposobach komunikowania mają poważne implikacje”²⁹. Wpływ ten należy doprecyzować jako wpływ danego medium komunikacyjnego rozpowszechnionego w danej zbiorowości w określonym przedziale czasowym. Medium „(...) wywiera istotny wpływ na rozprzestrzenianie się (*dissemination*) wiedzy w przestrzeni i w czasie (...), a badania im poświęcone są niezbędne, aby właściwie ocenić ich wpływ w obszarze kultury”³⁰. Co więcej, medium ma również bezpośredni wpływ na naszą wiedzę o innych, przeszłych zbiorowościach: „Nasza wiedza o dawnych cywilizacjach w dużej mierze oparta jest na charakterze mediów, jakich używały poszczególne cywilizacje, o ile tylko media te zachowały się lub mogą być odzyskane w następstwie ekspedycji archeologicznych”³¹. Innis przeanalizował wpływ poszczególnych mediów na różne historyczne zbiorowości ludzkie; rozważał takie środki i formy komunikacji, jak gliniane i kamienne tabliczki, papirus, pergamin, pismo klinowe i alfabetyczne, prasa drukarska, wreszcie radio i telewizja. Każda wielka cywilizacja, argumentował Innis, wykazuje specyficzne „odchylenie komunikacyjne” (*bias of communication*) uwarunkowane określonym, dostępnym i rozpowszechnionym w niej medium: „kultura sumeryjska oparta na medium glinianym ulegała fuzji z kulturą semicką opartą

²⁹ H. Innis, *The Bias...*, s. 3.

³⁰ Tamże, s. 33.

³¹ Tamże.

na medium kamiennym, dzięki czemu mogło powstać imperium babilońskie³², pisze w pracy *Empire and Communications*. Z kolei „monarchie Egiptu i Persji, imperium rzymskie, a także miasta-państwa były w zasadzie produktami pisma”³³.

Poglądy Innisa były kontynuowane (i popularyzowane) przez Marshalla McLuhana, wpływowego, lecz kontrowersyjnego badacza mediów, zwanego „papieżem popkultury”. Problem z McLuhanem, twórcą pojęcia „globalnej wioski” (oraz wielu innych sloganów), polega głównie na jego statusie naukowego „celebryty”, samozwańczej „wyroczni”, której proroctwa jednak się nie spełniały. Recepcja poglądów McLuhana przeżywała wzloty i upadki jeszcze za jego życia, dzisiaj być może nadszedł czas na obiektywną ocenę wpływu i znaczenia tej postaci. Z jednej strony zasługi autora *Galaktyki Gutenberga* są niekwestionowane – nie tylko nadał szkole toronckiej zorganizowaną postać, ale również przyczynił się znacząco do rozwoju badań nad mediami zarówno historycznymi (druk), jak i współczesnymi (radio, telewizja). Często uważa się jednak, że po opublikowaniu *Galaktyki Gutenberga* w 1962 i *Zrozumieć media* w 1964 roku McLuhan przyjął rolę popularyzatora i komentatora, a nawet autorytetu w niemal każdej dziedzinie kultury masowej. Zdaniem niektórych badaczy był raczej „arcykapłanem popmyśli, który przed ołtarzem historycznego determinizmu odprawia czarną mszę dla dyletantów”³⁴, niż naukowcem. Zdaniem innych był pierwszym naukowcem nowej, audiowizualnej ery. Nie chcę jednoznacznie oceniać McLuhana, ale uważam, że jego faktyczne znaczenie okazało się duże, niemniej jednak o wiele mniejsze, niż pierwotnie przyjmowano.

Zapewne najtrwalszym dokonaniem McLuhana jest sformułowanie przezeń tzw. czterech praw mediów. Prawa te można traktować jako skuteczne narzędzie metodologiczne służące analizie

³² H. Innis, *Empire and Communications*, Toronto 1950, s. 166.

³³ Tamże, s. 8.

³⁴ E. McLuhan, F. Zingrone (eds), *Marshall McLuhan. Wybór tekstów*, tłum. E. Różalska, J.M. Stokłosa, Poznań 2011, s. 382.

dowolnego środka komunikacji. U podstaw tej koncepcji leżą dwa założenia przyjęte przez autora *Galaktyki Gutenberga*. Po pierwsze, przyjmuje on, że media stanowią „przedłużenie” (ekstendencję) ludzkiego aparatu poznawczego. Takie ujęcie mediów jest bardzo szerokie i sprowadza się do uznania za nie wszystkiego, co pośredniczy pomiędzy człowiekiem a światem, co umożliwia i ułatwia interakcję człowieka z otoczeniem. Na tej zasadzie można powiedzieć, że koło jest rodzajem medium jako „przedłużenie” stopy, ale również język jest przedłużeniem myśli, a długopis – ręki. W istocie koncepcja medium sprowadza się tu do kategorii dowolnego artefaktu, wytworu ludzkiego.

Po drugie, McLuhan przyjmuje, że każdy przekaznik jest przekazem, że środek przekazu jest treścią przekazu (*the medium is the message*). McLuhan uznawał, iż treścią każdego medium jest zawsze jakieś inne medium, np. treścią pisma jest mowa, a treścią mowy – myśl, w konsekwencji czego nigdy nie jest tak, że tylko jedno medium (np. pismo) ma decydujący wpływ na rzeczywistość społeczną, lecz cały zestaw, konglomerat mediów stanowi czynnik oddziaływania. Takie założenie prowadzi do tezy o konwergencji mediów.

Na tych dwóch głównych założeniach McLuhan buduje swoje prawa mediów. Pierwsze z nich, prawo wzmocnienia (*Enhancement*), głosi, że (1) każdy wytwór człowieka wzmacnia jego możliwości i zdolności, ale zgodnie z drugim prawem, prawem zanikania (*Obsolescence*), (2) każdy wytwór jednocześnie eliminuje jakieś inne możliwości. Kolejne, prawo odzyskiwania (*Retrieval*), głosi, iż (3) dzięki nowym wytworom te, które były przestarzałe, mogą odzyskać swoje wcześniejsze znaczenie. Wreszcie zgodnie z prawem odwrócenia (*Reversal*) należy uznać, że (4) dany wytwór, osiągnąwszy maksymalny poziom rozwoju i możliwości jego zastosowania, zaczyna ulegać degradacji. W konsekwencji każde medium rozumiane jako wytwór może być analizowane w świetle czterech kryteriów, czy też pytań: jakie zjawiska/procesy dany wytwór wzmacnia,

jakie zjawiska eliminuje, jakie zjawiska przywraca i w co się przekształca.

W dorobku McLuhana za szczególnie ważne uchodzą jego rozważania nad kulturą typograficzną, opartą na druku. Dominacja słowa drukowanego nad słowem zapisywanym ręcznie spowodowała rewolucję, podobnie jak przejście od kultury oralnej do piśmiennej. Komentując teorię McLuhana, Katarzyna Sitkowska pisze, że „pojawienie się kultury piśmiennej oznaczało (...) nie tylko zmianę sposobu przechowywania i przekazywania doświadczenia, ale także zmianę indywidualnego i społecznego działania w świecie oraz kulturowych wzorców jego postrzegania”³⁵. Swoimi rozważaniami zawartymi w *Galaktyce Gutenberga* McLuhan wkracza więc na pole teorii piśmienności, ale zarazem wykracza poza nią i przenosi dotychczasowe propozycje teoretyczne na media późniejsze niż pismo:

Przejście od kultury piśmiennej do typograficznej było mniej radykalnym zwrotem aniżeli przejście od kultury oralnej do piśmiennej. Oznaczało ono bowiem zmianę jednej kultury piśmiennej na inną - manualnej na zmechanizowaną, która bazowała na korzyściach uzyskanych dzięki alfabetycznemu fonetycznemu. Kultura typograficzna jeszcze bardziej uwypukliła charakterystyczne cechy kultury piśmiennej, wypracowując jednocześnie nowe możliwości, które pozwoliły zniwelować ograniczenia pisma odręcznego³⁶.

Jednocześnie tytułowa „galaktyka Gutenberga” - dominacja medium typograficznego - weszła, zdaniem McLuhana, w fazę schyłkową i stopniowo wypierana jest przez nowe media, media audiowizualne i cyfrowe, które implikują rewolucję równą tej, jaką spowodowało pojawienie się pisma.

W tym aspekcie poglądy McLuhana, a częściowo także Innisa, spotykają się z teorią piśmienności, przywoływaną już wcześniej.

³⁵ K. Sitkowska, *Kulturowy wymiar ewolucji mediów w ujęciu przedstawicieli „Szkół Toronto”*, „Kultura - Media - Teologia” 11, 2012, s. 47.

³⁶ Tamże, s. 49.

W ramach szkoły toronckiej badania nad kulturami oralnymi i piśmiennymi prowadzili przede wszystkim Walter Ong oraz Jack Goody. Zdaniem Erica Havelocka³⁷ teoria oralności i piśmienności zyskała pełną postać w roku 1963, wtedy to bowiem ukazało się niemal równocześnie kilka ważnych prac naukowych poświęconych temu zagadnieniu. Były nimi: *Przedmowa do Platona* Erica Havelocka, *Galaktyka Gutenberga* Marshalla McLuhana, *Myśl nieoswojona* Claude'a Lévi-Straussa oraz *Konsekwencje piśmienności* Jacka Goody'ego. Przy uwzględnieniu wszystkich różnic między poglądami tych badaczy można powiedzieć, że podzielali oni stanowisko, zgodnie z którym pismo stanowi kryterium podstawowego odróżnienia pomiędzy tzw. kulturami oralnymi, a więc albo nieznanymi pisma wcale, albo dysponującymi nim w stopniu marginalnym, oraz tzw. kulturami piśmiennymi. Pojawienie się pisma – np. w kulturze greckiej, co stanowiło przedmiot badań Havelocka – spowodowało bardzo znaczące zmiany obejmujące (1) strukturę społeczną oraz (2) charakter i możliwości procesów poznawczych. Ponadto pismo miało powodować głębokie przeobrażenia w zakresie wierzeń religijnych (czym zajmował się Goody), stosunków ekonomicznych, praktyk artystycznych itd. Jak stwierdził Walter Ong, „procesy umysłowe ludzi, którzy głęboko zinterioryzowali pismo, i tych, których to nie dotyczy, są diametralnie odmienne”³⁸. Teoria piśmienności, początkowo rozwijana głównie przez filologów i antropologów, zyskała również argumenty z obszaru psychologii poznawczej (głównie przez nawiązanie do badań prowadzonych przez Lwa Wygotskiego i Aleksandra Łuriję), co oznacza jednak, że jej współczesna postać przewartościowuje i odrzuca niektóre wcześniejsze sformułowania pochodzące z lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku.

³⁷ Patrz: E. Havelock, *Muza uczy się pisać. Rozważania o oralności i piśmienności w kulturze Zachodu*, tłum. P. Majewski, Warszawa 2006, s. 45–49.

³⁸ W.J. Ong, *Osoba – świadomość – komunikacja. Antologia*, tłum. J. Japola, Warszawa 2009, s. 136.

Teoria piśmienności – choć trudno przyjmować ją bezkrytycznie – ma również duże znaczenie dla historii komunikacji i trudno byłoby abstrahować od niej w niniejszym opracowaniu. Jak łatwo zauważyć, teoria piśmienności zdecydowanie sprzyja nakreślonej w poprzednim rozdziale tezie o historyczności zjawisk komunikacyjnych, a zarazem jest krytyczna wobec opozycyjnych stanowisk uniwersalistycznych.

Szczególnie cennym jej elementem jest dla moich rozważań fakt, że przedstawiciele teorii piśmienności – zarówno dawniejsi, jak i bardziej współcześni – zwracają uwagę nie tylko na technologiczny, ale również na kulturowy i społeczny wymiar przekształceń w zakresie sposobów komunikowania się. Podkreśla się, iż wiele pojęć oraz wyobrażeń – związanych bezpośrednio i z potocznymi, i z teoretycznymi ujęciami komunikacji – było uwarunkowanych pojawieniem się oraz stopniem oddziaływania danego środka i formy komunikowania. Przykładowo, koncepcja duszy lub umysłu jest traktowana jako jedna z konsekwencji rewolucji piśmienniczej. Zdaniem Erica Havelocka

szczególna teoria piśmienności greckiej twierdzi także, że pojęcia jaźni i duszy w ich dzisiejszym rozumieniu powstały w czasie i na skutek technologicznej zmiany, jaką było wprowadzenie pisma – to dzięki niemu spisany język, myśl i osoba, która tę myśl sformułowała, mogły zostać oddzielone od siebie, co doprowadziło do nowego ujęcia osobowości użytkowników słów³⁹.

Podobne stanowisko prezentuje (krytyczny wobec klasycznej teorii piśmienności) David Olson:

Nikt w *Iliadzie* nie postanawia, nie myśli, nie boi się, nie wie lub nie pamięta czegokolwiek w swojej *psyche* (...). Grecy epoki Homera przedstawiali mówienie, myślenie, odczuwanie i działanie jako mające źródło poza jaźnią, zazwyczaj w mowie bogów (...). Grecy epoki klasycznej zaczęli uwa-

³⁹ E. Havelock, dz. cyt., s. 136.

zać mowę i działanie za powstające w umyśle i w coraz większym stopniu pod kierownictwem jaźni. Ten nowy sposób myślenia (...) nazywamy pojawieniem się samoświadomości. Sądzę, że przyczyną jej powstania jest pojawienie się pisma. Pismo dostarczyło modelu dla mowy⁴⁰.

Ale pismo – nowy środek komunikacji – doprowadziło również do istotnych przekształceń społecznych, wywołało swoisty ferment, który odczuwamy w krytyce pisma, jaką przedstawił Platon w *Fajdrosie* i w *Liście VII*. W dłuższej perspektywie rewolucja piśmienna wpływała nie tylko na filozofów i artystów, ale również na zwykłych ludzi, także tych, którzy nie potrafili posługiwać się pismem. Jack Goody zwracał uwagę na implikacje piśmienności w zakresie prawa:

Wprowadzenie pisemnych tytułów własności do ziemi w społeczeństwie, w którym prawa i obowiązki przekazywano dotąd jedynie oralnie, miało daleko idące konsekwencje, szczególnie przykre dla ludzi pozbawionych dostępu do nowego medium. Przejście to można w istocie uznać za przełomowe (...) decyduje ono bowiem o możliwości przywłaszczenia sobie praw do ziemi przez wielkich właścicieli ziemskich⁴¹.

Założenie o rewolucyjnym charakterze przejścia od kultury zorganizowanej wokół komunikacji ustnej do kultury piśmiennej staje się punktem wyjścia dla szczegółowych badań nad historią mediów, historią pisma, historią książki itd., a wszystkie one podziela ją przekonanie, że komunikacja nie tylko polega na przekazywaniu informacji, ale przede wszystkim jest czynnikiem określającym charakter rzeczywistości społecznej – i w dodatku czynnikiem podlegającym przekształceniom historycznym.

Dorobek szkoły toronckiej oraz badaczy z nią związanych nie jest jednak wolny od rozmaitych wątpliwości i kontrowersji. Zarówno teorie mediów Innisa i McLuhana, jak i Wielka Teoria

⁴⁰ D.R. Olson, *Papierowy świat. Pojęciowe i poznawcze implikacje pisania i czytania*, tłum. M. Rakoczy, Warszawa 2010, s. 350–354.

⁴¹ J. Goody, *Logika pisma a organizacja społeczeństwa*, tłum. G. Godlewski, Warszawa 2006, s. 130.

Piśmienności były i nadal są tematem licznych polemik, którym chcę się teraz przyjrzeć.

Przede wszystkim należy – przynajmniej pokrótce – rozważyć pytanie, czy (lub w jakim stopniu) Innis, McLuhan lub Ong mogą być łączeni z nurtem *determinizmu technologicznego*. Czy teoria „odchylenia komunikacyjnego” jest jednoznaczna z determinizmem technologicznym? Niekoniecznie – jak przekonuje Blondheim. Innisa można uznać za przedstawiciela determinizmu technologicznego tylko w zdecydowanie ograniczonym zakresie, a do charakterystyki jego stanowiska o wiele bardziej pasowałoby określenie „determinizm komunikacyjny”⁴².

Nie jest to kwestia oczywista: niekiedy szkoła toroncka, a zwłaszcza poglądy McLuhana (ale również Innisa) uznawane są za przejaw determinizmu technologicznego *par excellence*⁴³, podczas gdy inni badacze⁴⁴ podważają taką tezę. Klasyczną postacią determinizmu technologicznego reprezentują głównie dziewiętnastowieczni amerykańscy antropolodzy ewolucyjni, z Lewisem Morganem i Thorsteinem Veblenem (zwanym „ojcem technokratyzmu”) na czele. Główne założenie tego nurtu głosi, że technologie w sposób zasadniczy wpływają na (determinują) struktury społeczno-kulturowe, co łączy się z charakterystyczną wiarą w postęp ludzkości uzależniony od rozwoju środków technicznych. Istotnie, pewne elementy takiego przekonania można odnaleźć w poglądach reprezentantów szkoły toronckiej.

Na krytykę zasługuje również głęboko zakorzeniony u kanadyjskich badaczy pogląd o liniowym rozwoju środków i form komunikowania. Historia mediów w ich ujęciu jest przedstawiana w prostym schemacie chronologicznym (od glinianych tabliczek do Internetu), a sam rozwój odbywa się „skokowo” w ramach kolejnych „rewolucji”. Również koncepcja czterech następujących po

⁴² Patrz: M. Blondheim, „*The Significance of Communication*” according to Harold Adam Innis, w: M. Blondheim, R. Watson (eds), dz. cyt., s. 64–65.

⁴³ Patrz: J. Miller, *Spór z McLuhanem*, tłum. A. Bogucka, Warszawa 1974.

⁴⁴ Np. przywoływany już M. Blondheim, dz. cyt.

sobie form kultury zdeterminowanych mediami (oralnej, piśmiennej, typograficznej i audiowizualnej) wydaje się nawiązywać do dawniejszych koncepcji antropologicznych Edwarda Taylora i Lewisa Morgana, wyróżniających etapy „dzikości”, „barbarzyństwa” i „cywilizacji”.

Z drugiej strony linearna i „skokowa” wizja rozwoju mediów nie była i nie jest dogmatem wśród badaczy związanych ze szkołą toroncką. Wprawdzie McLuhan ujmował historię mediów właśnie w taki upraszczający sposób, jednak choćby Ong był skłonny do mniej radykalnego podejścia. Jak słusznie podkreślał,

wielokrotnie zwracano uwagę, że pismo nie było „wynalazkiem”, to znaczy nie było wynikiem świadomego poszukiwania rozwiązania jasno sformułowanego problemu. To, co często nazywamy „pełnym pismem”, czyli system symboli graficznych, który można wykorzystać do przekazania każdej myśli, ludzie, potykając się na błędach, wypracowywali stopniowo, przez stulecia, udoskonalając to, co początkowo stanowiło niezdarnie i niekompletne kody wizualne⁴⁵.

W istocie historia mediów nie sprowadza się do opisu „rewolucji informatycznych” rozpisanych na prostej osi czasu. Ewolucja mediów to proces o wiele bardziej złożony i wielowątkowy.

Podobne zarzuty stawiane są również samej teorii piśmienności. Od czasów Havelocka była ona wielokrotnie poddawana krytyce. Przede wszystkim zakwestionowano radykalne odróżnienie kultur oralnych od piśmiennych, argumentując, że zwolennicy teorii piśmienności *de facto* powtarzają uproszczenia i błędy teorii „Wielkiego Podziału” (do której zwolenników można zaliczyć m.in. Maxa Webera, Émile’a Durkheima czy Luciena Lévy-Bruhla)⁴⁶, zgodnie z którą istnieje głęboka „przepaść”, jakościowa różnica między tzw. wspólnotami pierwotnymi a cywilizowanymi. Druga grupa zarzutów dotyczyła potencjalnego związku teorii piśmienności z determinizmem technologicznym: „opiera się ona na, jawnym lub ukry-

⁴⁵ Tamże, s. 303.

⁴⁶ Patrz: G. Godlewski, dz. cyt., s. 152.

tym, determinizmie technologicznym i prowadzi, bezpośrednio lub pośrednio, do przeceniania czy nawet absolutyzowania pozytywnych skutków wprowadzenia pisma, a także kolejnych, bardziej zaawansowanych technicznie mediów⁴⁷. Podstawowy zarzut podnoszony pod adresem Havelocka dotyczy faktu, że w opisywanych przez niego społecznościach odsetek ludzi posługujących się pismem był nader znikomy – toteż wyciąganie wniosku o „rewolucji” przekształcającej całą kulturę grecką może być pochopne. Jak pisze Marek Sierńko, „tworzone na gruncie Wielkiej Teorii Piśmienności analizy akcentujące rolę pisma czy druku budzą dziś coraz większe wątpliwości. Wpływ pisma na kulturę grecką mógł nie być tak znaczący, jak chciałby to widzieć Havelock (...), podobnie druk nie musiał być tak ważnym czynnikiem zmian, jak chcieliby to widzieć McLuhan czy Eisenstein. Może i rola komputeryzacji jest tu przeceniana⁴⁸. Ale te zarzuty nie oznaczają jednak porzucenia czy obalenia teorii piśmienności, lecz raczej znamionują wielowątkowe przekształcenia w jej obrębie. Badania w tym zakresie są nadal prowadzone, ale nie zawsze przy uwzględnieniu tez sformułowanych w latach sześćdziesiątych, czego przykładem mogą być rozważania Ruth Finnegan nad poezją oralną⁴⁹ czy prace Michaela Cole’a i Sylvii Scribner⁵⁰ (będące kontynuacją psychologicznych badań nad piśmiennością prowadzonych przez Lwa Wygotskiego i Aleksandra Łuriję). Szczególnie ciekawym i ważnym przykładem konstruktywnej krytyki jest również praca Davida R. Olsona pt. *Papierowy świat. Pojęciowe i poznawcze implikacje pisanego i czytania*⁵¹, w której autor – wykładający w Toronto następca, ale i krytyk tra-

⁴⁷ Tamże, s. 158.

⁴⁸ M. Sierńko, *Metapiśmienność jako narzędzie rozumienia i optymalizacji komunikacji*, w: E. Kulczycki, M. Wendland (red.), *Komunikologia. Teoria i praktyka komunikacji*, Poznań 2012.

⁴⁹ R. Finnegan, *Literacy and Orality. Studies in the Technology of Communication*, Oxford 1988.

⁵⁰ S. Scribner, M. Cole, *The Psychology of Literacy*, Cambridge, MA 1981.

⁵¹ D.R. Olson, dz. cyt.

dycji tamtejszej szkoły – proponuje „demitologizację piśmienności” i przeanalizowanie tego zagadnienia w sposób krytyczny i w odwołaniu do mniej dogmatycznej argumentacji. Olson generalnie przyjmuje tezę o zasadniczym wpływie pisma na człowieka, jednak porzuca prosty determinizm, zwłaszcza technologiczny, i koncentruje się raczej na konsekwencjach poznawczych niż ogólnocywilizacyjnych.

Ocena znaczenia i wpływu szkoły toronckiej nie jest jednoznaczna, niemniej dorobek jej reprezentantów stanowi w moim przekonaniu zarazem (1) ważny etap na drodze prowadzącej do ukonstytuowania się historii komunikacji, jak i (2) źródło jej inspiracji w wielu wymiarach. Odnosząc się do wskazanych wyżej wątpliwości i polemik kierowanych pod adresem toronckiej szkoły teorii komunikacji, można powiedzieć, że jej największą słabością jest skoncentrowanie się tylko na medialnym aspekcie zjawisk komunikacyjnych, a dodatkowo – na technologicznym podłożu tego aspektu. W ten sposób Innis, McLuhan, Ong i inni narazili się na zarzuty redukcjonizmu i determinizmu. Różne próby usprawiedliwiania ich i postulowania, że był to raczej „komunikacyjny determinizm”, zaś rdzeniem poglądów McLuhana był humanizm, a nie technologia, nie wydają się przekonujące.

Wskazanie „doniosłości komunikacji” przez Innisa było faktycznie niezwykle ważne dla komunikologii jako takiej i dla historii komunikacji w szczególności. Kanadyjczycy i ich współpracownicy przełamali dominację ahistorycznego ujęcia transmisyjnego i wprowadzili do badań nad komunikacją wątek historyczny – na tym polega ich olbrzymia i niekwestionowana zasługa. Również teoria piśmienności wniosła nieoceniony wkład w rozwój historii komunikacji, dostarczając silnych argumentów na rzecz tezy o zmienności i względności zjawisk komunikacyjnych.

Ale problemy i wątpliwości pozostały. Różnica pomiędzy teorią i historią mediów taką, jaką zaprezentowała szkoła toroncka, a historią komunikacji taką, jaką staram się tutaj przedstawić, polega głównie na tym, że ta druga uwzględnia więcej czynników niż same tylko

media. Kanadyjczycy skoncentrowali się na formach i środkach komunikowania, zbliżając się do obszaru determinizmu technologicznego, albo i nań wkraczając, a nawet swoiście ontologizując media i technologie komunikacyjne. O wiele mniejszą wagę przywiązywali do mentalności, do wyobrażeń zbiorowych, a mówiąc prościej – do kultury (zwłaszcza rozumianej w sposób ideacyjny). Dopiero później, na trzecim etapie kształtowania się historii komunikacji, do omówienia którego zaraz przejdę, wprowadzono ten nowy, brakujący wcześniej wątek. Było nim osadzenie zjawisk komunikacyjnych – w tym i mediów – w ramach historii kulturowej i historii społecznej.

Zdaniem Menahema Blondheima Innis „wierzył, że historia komunikacji jest kluczem do [zrozumienia] historii świata, starał się odczytywać historię świata jako historię komunikacji”⁵². Istotnie, można zgodzić się z takim stwierdzeniem. Innis zainicjował niezwykle ważny nurt i zaproponował perspektywę myślenia o komunikacji jako zjawisku historycznym. Ale pełne uzasadnienie tej tezy wymaga uzupełnień i komentarzy.

2.3. Wyłanianie się kulturowej historii komunikacji

Do tej pory przedstawiłem dwa pierwsze etapy przekształceń, jakie dokonywały się w ramach komunikologii, prowadząc do powstania historii komunikacji jako jej subdyscypliny. Etap pierwszy polegał na zakwestionowaniu dominacji transmisyjnego ujęcia komunikacji i zaproponowaniu ujęć alternatywnych: orkiestralnego i rytualnego/konstytutywnego, co było jednoznaczne ze wzbogaceniem komunikologii o wątki antropologiczne, językoznawcze i socjologiczne. Etap drugi to kształtowanie się i dokonania szkoły toronckiej, omówione wyżej. Zakładam, że te dwa etapy były

⁵² M. Blondheim, dz. cyt., s. 66.

wyznacznikami pojawienia się nieodzownych warunków prowadzących do powstania historii komunikacji. Natomiast etap trzeci, który chcę omówić teraz, polegał na wyłonieniu się samej historii komunikacji, a trwa on nadal, czego wyrazem jest wzrastająca samodzielność tej subdyscypliny, jej ugruntowanie instytucjonalne oraz intensyfikacja badań prowadzonych w jej ramach.

Przywołane w poprzednich dwóch podrozdziałach stanowiska, szkoły i nurty pozwalają zaobserwować znamienne ciągi przekształceń i przełomów w świadomości metodologicznej badaczy, dzięki któremu możliwe stało się otwarcie komunikologii na znacznie szerszy niż wcześniej zakres problemów teoretycznych. Punktem wyjścia jest podejście transmisyjne oraz badania ilościowe nad prasą i innymi mediami masowymi. Wraz z upływem czasu obszar zainteresowań poszerza się, obejmując wymiar społeczny i międzykulturowy komunikacji, a także sięgając w przeszłość ku historycznym praktykom komunikacyjnym, dawnym mediom i minionym wyobrażeniom zbiorowym o komunikacji.

Bez takich przełomów, bez owego poszerzenia pola badawczego trudno byłoby wyobrazić sobie przebieg współczesnych badań nad dziejami komunikacji. Odkrycie, że komunikacja to nie tylko publikowanie artykułów prasowych na użytek współczesnych społeczeństw zachodnich, ale również na przykład wykonywanie rytualnego tańca przez Aborygenów, doprowadziło do tego, że badacze zaczęli traktować zjawiska komunikacyjne jako zróżnicowane, uwarunkowane kulturowo, zmienne i względne. Natomiast dokonane przez przedstawicieli szkoły toronckiej odkrycie, iż formy i środki komunikacji nie tylko zmieniały się w czasie, ale też wpływały na kształt przeszłych struktur społecznych, pozwoliło uznać zarówno zróżnicowanie, jak i historyczność praktyk komunikacyjnych. Kolejne badania ukazały liczne konsekwencje tych wcześniejszych ustaleń, prowadząc już bezpośrednio do ukonstytuowania się historii komunikacji jako wyróżnionej subdyscypliny komunikologii.

W latach osiemdziesiątych XX wieku między innymi Peter Burke zaczął prezentować argumenty na rzecz ukonstytuowania się „spo-

łączej historii komunikacji" (*social history of communication*) czy „kulturowej historii komunikacji" (*cultural history of communication*), która byłaby skoncentrowana bezpośrednio na zjawiskach komunikacyjnych i wspierała się na określonej metodologii badań historycznych, z dziedzictwem francuskiej szkoły *Annales* na czele. Jego zdaniem „w ostatnich kilku latach rozwinął się względnie nowy obszar badań historycznych, który może być określony jako społeczna historia języka, społeczna historia mowy albo jako społeczna historia komunikacji"⁵³. Burke nie poprzestał jednak na tej konstatacji i prowadzi badania między innymi nad społeczną historią mediów, społeczną historią wiedzy i społeczną historią języka⁵⁴.

Czy jednak istnieje historia kulturowa (tudzież historia społeczna)? Pojęcie historii kulturowej jest szczególnie istotne dla niniejszych wywodów, ponieważ w odwołaniu do jej właśnie założeń miałyby być uprawiana *kulturalistyczna historia komunikacji*, której poświęcona jest ta książka. Powołuję się akurat na propozycje Petera Burke'a, ponieważ w gronie licznych historyków kulturowych i znawców tej problematyki to on szczególnie często porusza zagadnienia zjawisk komunikacyjnych.

Historia kulturowa jest kategorią wysoce zróżnicowaną i niejednoznaczną. Podanie jej ścisłej, analitycznej definicji uchwytującej wszystkie przypadki uprawiania historii kulturowej jest zadaniem niemalże niewykonalnym – tym bardziej że terminowi „historia kulturowa" towarzyszy całe *spectrum* określeń spokrewnionych z nim mniej lub bardziej, np. historia społeczna, historia mentalności, antropologia historyczna, mikrohistoria, etnohistoria itd. Omówienie (zwłaszcza uwieńczone jednoznaczną konkluzją) całej typologii historii kulturowej wymagałoby osobnego opracowania⁵⁵,

⁵³ P. Burke, *The Social History of Language*, w: tegoż, *The Art of Conversation*, Cambridge 2007, s. 1.

⁵⁴ A. Briggs, P. Burke, dz. cyt.; P. Burke, *Social History...*; P. Burke, R. Porter, *The Social History of Language*, Cambridge 1987.

⁵⁵ Odsyłam m.in. do prac: P. Burke, *Varieties of Cultural History*, Cambridge 1997; E. Domańska, *Mikrohistorie. Spotkania w międzyświatach*, Poznań 2005; J. Kowalewski,

toteż ograniczyć się tylko do uporządkowania podstawowych informacji.

Zdaniem Burke'a, definiując historię kulturową, należy zwrócić uwagę raczej na stosowane w jej ramach metody niż na jej przedmiot. Według tego autora

wspólną płaszczyznę historyków kulturowych można opisać jako zainteresowanie sferą symboliczną i jej interpretacją. Symbole, świadome bądź nieświadomiane, występują wszędzie, od sztuki po życie codzienne, lecz badanie historii przez pryzmat symboli jest tylko jedną z wielu metod. Na przykład kulturowa historia spodni będzie odmienna od historii gospodarczej tego przedmiotu, podobnie jak historia kulturowa parlamentu będzie się różnić od historii politycznej tej instytucji⁵⁶.

Początków historii kulturowej należy upatrywać w tradycji niemieckiej *Kulturgeschichte* powstałej na przełomie XVIII i XIX stulecia. Wśród przedstawicieli klasycznej historii kulturowej z przełomu XIX i XX wieku można wymienić przede wszystkim Jacoba Burckhardta oraz Johana Huizingę, a także Norberta Eliasa, George'a M. Younga czy również Maxa Webera (o ile potraktować jego *Etykę protestancką* jako dzieło historycznokulturowe). Komentując punkt widzenia Burke'a, Jakub Sadowski pisze:

Historia kulturowa z przyjętego przezeń założenia odnosi się bowiem do wszystkich typów refleksji nad kulturą w jej historycznym rozwoju. Termin stosowany jest więc przez autora analogicznie do sformułowań typu „historia społeczna” czy „historia gospodarcza” i z pełną świadomością, że w niektórych ujęciach społeczeństwo i gospodarka będą komponentami bądź projekcjami systemu kulturowego⁵⁷.

W. Piasek (red.), *Antropologizowanie humanistyki. Zjawisko – procesy – perspektywy*, Olsztyn 2009; C. Geertz, *Interpretacja kultur: wybrane eseje*, tłum. M. Piechaczek, Kraków 2005; E.A. Clark, *History, Theory, Text. Historians and the Linguistic Turn*, London 2004.

⁵⁶ P. Burke, *Historia kulturowa. Wprowadzenie*, tłum. J. Hunia, Kraków 2012, s. 3.

⁵⁷ J. Sadowski, *Historia kulturowa – schyłek czy nowa odłoga?*, „Studia Religio-logica” 45/4, 2012, s. 323–324.

Bez wątpienia historia kulturowa ma bardzo szeroki zakres zarówno w odniesieniu do jej przedmiotu, jak i metod badawczych. Sytuacja staje się jeszcze bardziej złożona, kiedy uwzględnimy pojawienie się w latach osiemdziesiątych ubiegłego wieku tzw. nowej historii kulturowej (*new cultural history*). Postulat nowej historii kulturowej można odczytywać jako konsekwencję – także w wymiarze terminologicznym – francuskiej nowej historii (*nouvelle histoire*), reprezentowanej przez kolejne pokolenia przedstawicieli szkoły *Annales*. O tej francuskiej tradycji pisać będę szerzej w rozdziale dziesiątym, w tym miejscu muszę jednak wspomnieć o niej krótko w celu wyjaśnienia charakteru nowej historii kulturowej.

W pierwszej połowie XX wieku równolegle rozwijały się dwa nurty w naukach historycznych. Pierwszym z nich, rozpowszechnionym głównie wśród historyków niemieckich i (po części) francuskich, była wspomniana wcześniej klasyczna historia kulturowa. Drugi nurt, obecny głównie w nauce anglojęzycznej, a reprezentowany głównie przez Arthura Lovejoya, Robina G. Collingwooda i Perry'ego Millera, określa się zazwyczaj mianem historii idei (*history of idea*). Traktowana pierwotnie głównie jako historia idei filozoficznych, historia idei przekształciła się w historię intelektualną (*intellectual history*), której przedmiotem są sami intelektualiści, koncepcje głoszone przez nich oraz określone wzorce intelektualne dominujące w określonych okresach historycznych. Zdaniem niektórych badaczy, np. Patricka Huttona, nurty klasycznej historii kulturowej oraz historii intelektualnej były w istocie zbieżne i pod wieloma względami tożsame (Hutton ujmuje Burckhardta i Huizingę jako przedstawicieli historii idei lub historii intelektualnej)⁵⁸.

Podzielając perspektywę przyjmowaną nie tylko przez Huttona, ale również m.in. przez Elizabeth Clark czy Wojciecha Wrzoska, można powiedzieć, że do zaznaczenia ostrzejszej różnicy między historią kulturową a historią intelektualną doszło dopiero za spr-

⁵⁸ Patrz: P.H. Hutton, *The History of Mentalities: The New Map of Cultural History*, „History and Theory” 20/3, 1981.

wą przedstawiciele szkoły *Annales* oraz prowadzonych przez nich badań w ramach historii mentalności (*histoire des mentalités*). Głównymi inicjatorami i reprezentantami tego nurtu byli Michel Vovelle, Philippe Ariès, Georges Duby oraz Jacques Le Goff, a więc przedstawiciele tzw. trzeciego pokolenia annalistów, choć samo pojęcie mentalności pojawiło się wcześniej, w pracach Luciena Febvre'a (koncepcja „wyposażenia mentalnego”, *l'outillage mental*) oraz Georges'a Lefebvre'a („historia mentalności zbiorowej”, *histoire des mentalités collective*).

Jak zaznacza Elizabeth Clark,

w odróżnieniu od starszej historii idei, która skoncentrowana była na elitach, na literaturze „pięknej” i na tekstach filozoficznych (...), historia mentalności została opisana jako intelektualna historia nie-intelektualistów. Skupiła się na zwykłych ludziach, na zbiorowych nastawieniach, na codziennych automatyzmach zachowania i na impersonalnej zawartości myśli⁵⁹.

Wtóruje jej Wojciech Wrzosek: „(...) badania nad *mentalité* przedkładają zbiorowe nad indywidualne; procesy kulturowe nad twórczość elit; psychologiczne, emocjonalne nad intelektualne; automatyzmy, nawyki, stereotypy nad racjonalne, przemyślane konstrukcje intelektualne”⁶⁰. Krótko mówiąc, historia mentalności dotyczy głównie „dnia codziennego”, potocznych, zdroworozsądkowych wyobrażeń o świecie, podczas gdy historia intelektualna skoncentrowana jest na „wielkich ideach”, na koncepcjach naukowych i filozoficznych, na tzw. „kulturze wysokiej”⁶¹.

⁵⁹ E.A. Clark, dz. cyt., s. 69–70.

⁶⁰ W. Wrzosek, *Historia – kultura – metafora...*, s. 135.

⁶¹ Jest to wszakże tylko jedno z możliwych ujęć wzajemnej relacji między tymi dwoma nurtami. Trzeba bowiem podkreślić, że tę samą szkołę *Annales* reprezentowali (lecz pokolenie wcześniej) również Marc Bloch i Lucien Febvre, których prace dotyczące królów Francji czy rzekomego ateizmu François Rabelais'go nie koncentrują się na „życiu codziennym”, w przeciwieństwie do np. *Montaillou, wioski heretyków 1294–1324* Emmanuela Le Roy Laduriego czy *Historii dzieciństwa* Philippe'a Ariès'a. Świadczy to tylko o złożoności nurtu „nowej historii”.

Nie tylko Francuzi ze szkoły *Annales* doprowadzili do ukształtowania się nowego oblicza historii kulturowej. Wspomnieć należy również choćby o historykach włoskich (Carlo Ginzburg, Carlo Pontti), o wielowątkowym nurcie badań nad historią książki i lektury (Roger Chartier) czy o dokonaniach Roberta Darntona na gruncie antropologii historycznej. „Nowa historia kulturowa” uwzględnia właśnie te i tym podobne koncepcje, szkoły i nurty, łączy się z nimi i przenika je. Zdaniem Ewy Domańskiej „jest oczywiste, że rodzaje historii określane jako: historia antropologiczna, antropologiczna historia, mikrohistoria, etnohistoria, historia życia codziennego, historia społeczna i nowa historia kulturowa wzajemnie się przenikają i uzupełniają”⁶². I właśnie taką wykładnię nowej historii kulturowej proponuje Peter Burke:

Słowo *nowy* ma odróżniać *nową historię kulturową* – podobnie jak w latach siedemdziesiątych francuska *nouvelle histoire*, z którą ma ona wiele wspólnego – od wymienionych wyżej nurtów starszej daty. Przymiotnik *kulturowy* odróżnia ją od historii intelektualnej, konotując nacisk na mentalność, założenia bądź uczuciowość, a nie idee bądź systemy myślowe⁶³.

Powyzsze spostrzeżenia dają asumpt do wyjaśnienia Burke’owskiego postulatu „kulturowej historii komunikacji” czy „kulturowej historii mediów”. Taki sposób ujmowania przeszłości zjawisk komunikacyjnych (który można określić mianem *kulturalistycznego*) ma kilka charakterystycznych cech: (1) odróżnia się niewątpliwie od skoncentrowanego na technologiach ujęcia przedstawicieli szkoły toronckiej, ponadto (2) poszerza badania nad przeszłością samych mediów o zakres badań nad zbiorowymi wyobrażeniami o komunikacji. Wreszcie (3) kulturowa historia komunikacji odwołuje się przede wszystkim do kategorii praktyk komunikacyjnych⁶⁴. Jak

⁶² E. Domańska, *Postłowie. Historia antropologiczna. Mikrohistoria*, w: N. Zemon Davis, *Powrót Martina Guerre’a*, tłum. P. Szulgit, Poznań 2011, s. 199.

⁶³ P. Burke, *Historia kulturowa...*, s. 59.

⁶⁴ O pojęciu praktyk komunikacyjnych mowa będzie w rozdziałach siódmym i ósmym.

pisze Burke, „praktyki to jedno z haseł wywoławczych nowej historii kulturowej, w której mowa raczej o praktyce religijnej niż teologii, raczej o historii mowy niż lingwistyce, raczej o historii doświadczeń naukowych niż teorii naukowej”⁶⁵. Warto przyjrzeć się nieco dokładniej tym trzem cechom, jakie zyskuje historia komunikacji, wchodząc w nurt (nowej) historii kulturowej.

Podkreślałem już wcześniej, że tradycja szkoły toronckiej wykazywała silne zainteresowanie technologią, a ściślej – technologiami medialnymi. Łączyło się to z – podnoszonym nierzadko jako zarzut – uleganiem stanowisku determinizmu technologicznego. Przejście od „technologicznej” do „kulturowej” historii mediów jest bardzo istotną zmianą, choć pod pewnymi względami sprowadza się do zamiany determinizmu technologicznego na kulturowy. W istocie na przyjęciu swoistego determinizmu kulturowego opiera się prezentowana w tym opracowaniu propozycja kulturalistycznej historii komunikacji. Jest ona skoncentrowana nie tylko na rozwoju mediów, ujmowanym już niekoniecznie w linearnym schemacie chronologicznym, ale uwzględnia również przekształcenia, jakim ulegały zbiorowe wyobrażenia o komunikacji, zarówno wyobrażenia potoczne (będące przedmiotem historii mentalności), jak i teoretyczne (będące przedmiotem historii intelektualnej). Zarówno media (formy i środki komunikowania), jak i wyobrażenia o komunikacji traktowane będą w dalszych rozdziałach jako dwa *aspekty* praktyk komunikacyjnych. Zakładam, że badanie przeszłych praktyk komunikacyjnych uwzględnia i ich aspekt medialny, i wyobrażeniowy. Docenienie wagi tego drugiego elementu jest możliwe dzięki dokonaniom nowej historii kulturowej, a badania nad pierwszym z nich zostały zapoczątkowane przez szkołę toroncką. Żaden z nich nie powinien być lekceważony, powinny być traktowane komplementarnie.

Na przełomie XX i XXI wieku, poczynając od lat osiemdziesiątych, postulaty Burke’a trafiły na podatny grunt i uwaga wielu

⁶⁵ P. Burke, *Historia kulturowa...*, s. 68.

historyków i antropologów skoncentrowała się na zagadnieniach z zakresu przeszłości komunikacji. Rzecz jasna, nie była to wyłączna zasługa Burke'a, niemniej jego prace mają szczególne znaczenie w tym procesie.

W omawianym okresie ukonstytuowało się również kilka innych nurtów badań historycznych i antropologicznych, które pozostawały jednak w mniej lub bardziej ścisłym związku z ogólniejszą (nową) historią kulturową, a obejmowały przeszłość zjawisk komunikacyjnych. Natomiast nurty te (oraz poszczególne stanowiska) nie zawsze w sposób bezpośredni i deklaratywny odnoszą się do komunikacji. W wielu przypadkach mamy więc do czynienia z sytuacjami, w których historycy zainteresowani są szeroko lub wąsko rozumianymi praktykami komunikacyjnymi, ale nie określają samych siebie mianem „historyków komunikacji”, ani też nie przejawiają zainteresowania analizowaniem i definiowaniem samej komunikacji. John Nerone pisał o tej asymetrii nie bez ironii:

Historycy nie interesują się zbytnio badaniami nad komunikacją ani wynikami badań historycznych prowadzonych przez teoretyków komunikacji, aczkolwiek sami z ochotą pożyczają od nich czasem koncepcję lub dwie. Z drugiej strony badacze komunikacji często adoptują historyków – np. Elizabeth Eisenstein – wciągając ich w rozważania, w których tamci nie zamierzali uczestniczyć. Aby osiągnąć pełną tożsamość jako odrębne pole badawcze, historia komunikacji będzie musiała uporać się z tą asymetrią⁶⁶.

Do dobrych przykładów tego rodzaju badań historycznych i antropologicznych, które nie zaliczają się do historii komunikacji *expressis verbis*, lecz są z nią jednak splecione, należą przede wszystkim badania nad wpływem pojawienia się i upowszechnienia druku we wczesnonowożytnej Europie, prowadzone m.in. przez Roberta Darntona i Elizabeth Eisenstein⁶⁷, oraz prężny nurt historii

⁶⁶ J. Nerone, *The Future of Communication History*, „Critical Studies in Media Communication” 3, 2006, s. 255.

⁶⁷ R. Darnton, *Revolution in Print: The Press in France 1775–1800*, Berkeley 1989; E. Eisenstein, *The Printing Press as an Agent of Change*, Cambridge 1980.

książki i historii lektury, reprezentowany m.in. przez Rogera Chartiera czy Stevena Fischera⁶⁸, rozwijający się również w kierunku historii lektury. Zwłaszcza w przypadku prac Darntona i Chartiera wyraźnie zarysowana jest tendencja, by media traktować nie tylko jako narzędzia przekazywania informacji, ale raczej jako wytwory kultury mające swoją historię, osadzone w konkretnym kontekście społecznym i – co wydaje się szczególnie istotne – mające istotny wpływ na kształt odnośnych społeczeństw historycznych.

W ostatnich dwóch dekadach zapoczątkowane zostały również badania prowadzone już bezpośrednio, deklaratywnie i świadomie w ramach historii komunikacji. Szczególne znaczenie w tym zakresie miała – przełomowa pod wieloma względami – praca Johna D. Petersa z 1999 roku *Speaking into the Air. A History of the Idea of Communication*⁶⁹. Stanowi ona znakomitą wykładnię stanowisk filozoficznych od Platona do Hegla, które Peters ujmuje jako przykłady teoretycznych wyobrażeń o komunikacji. W kolejnych latach pojawiły się publikacje wchodzące w zakres kilku możliwych do wyróżnienia bloków tematycznych ukazujących obecną perspektywę historii komunikacji. Za pierwszy taki blok uznałbym (stosunkowo nieliczne) prace o charakterze metateoretycznym tudzież metodologicznym, jak i te odnoszące się do genezy i kondycji samej historii komunikacji. Pod pewnym względem przynajmniej niektóre z nich można zaliczyć do szeroko rozumianej historii intelektualnej – w tym przypadku: intelektualnej historii badaczy komunikacji i jej historii. Zdaniem Marii Löblich

historie intelektualne skoncentrowane są na rozwoju poznawczym w obszarze (*field*) studiów nad komunikacją i dotyczą pochodzenia, swoistości

⁶⁸ Odsyłam m.in. do prac: R. Chartier, *Inscrire et effacer: culture écrite et littérature (XIe-XVIIIe siècle)*, Paris 2003; R. Chartier, G. Cavallo (eds), *A History of Reading in the West*, Amherst 2003; S.R. Fischer, *A History of Reading*, London 2003; A. Petrucci, *Writers and Readers in Medieval Italy: Studies in the History of Written Culture*, New Haven 1995.

⁶⁹ J.D. Peters, *Speaking into the Air...*

oraz koherencji teorii, paradygmatów, problemów badawczych oraz metod wchodzących w skład tej dyscypliny. Śledząc daną ideę w czasie, historycy uzyskują również możliwość pogłębienia swojej świadomości badawczej⁷⁰.

Należą do nich między innymi prace autorstwa: Johna Nerone (*The Future of Communication History*), Everetta Rogersa (*A History of Communication Study: A Biographical Approach*), Jeffersona Pooleya i D.W. Parka (*The History of Media and Communication Research: Contested Memories*), Marii Löblich i A.M. Schaua (*Writing the History of Communication Studies: A Sociology of Science Approach*), Jesse'ego G. Delii (*Communication Research: A History*), a także *Wprowadzenie do The Handbook of the History of Communication* (wspólne autorstwo Petera Simonsona, Janice Peck, Roberta T. Craiga i Johna Jacksona)⁷¹.

Do kolejnego bloku zaliczyłbym prace dotyczące historii komunikacji w odniesieniu do kultur starożytnych. Dobrymi przykładami mogą być: *Epea and Grammata. Oral and Written Communication in Ancient Greece* pod redakcją Iana Worthingtona i Johna M. Foleya, *Literacy and Orality in Ancient Greece* Rosalindy Thomas czy *Community and Communication: Oratory and Politics in Republican Rome* pod redakcją Catherine Steel i Henriette van der Blom⁷².

Można również przywołać prace z zakresu zjawisk komunikacyjnych w średniowieczu, np. Sophii Menache *The Vox Dei: Communication in the Middle Ages* czy Karla Leysera *Communications and Power in Medieval Europe*⁷³.

⁷⁰ M. Löblich, A.M. Schau, *Writing the History of Communication Studies: A Sociology of Science Approach*, „Communication Theory” 21, 2011, s. 3.

⁷¹ J. Nerone, dz. cyt.; E. Rogers, dz. cyt.; D.W. Park, J. Pooley (eds), dz. cyt.; M. Löblich, A.M. Schau, dz. cyt.; J.G. Delia, *Communication Research: A History*, w: C. Berger, S. Chaffee (eds), *Handbook of Communication Science*, London 1987; P. Simonson, J. Peck, R.T. Craig, J.P. Jackson, *The Handbook of Communication History*, New York 2013.

⁷² I. Worthington, J.M. Foley (eds), *Epea and Grammata. Oral and Written Communication in Ancient Greece*, Leiden 2002; R. Thomas, *Literacy and Orality in Ancient Greece*, Oxford 1992; C. Steel, H. van der Blom (eds), *Community and Communication: Oratory and Politics in Republican Rome*, Oxford 2013.

⁷³ S. Menache, *The Vox Dei: Communication in the Middle Ages*, New York 1990; K. Leyser, *Communications and Power in Medieval Europe*, London 1994.

Należy podkreślić, że wiele prac publikowanych w ostatnich latach dotyczy komunikacji społecznej w Europie okresu wczesnonowoczesnego, głównie ze względu na doniosłość wynalezienia i upowszechnienia się druku w tym okresie przy jednoczesnych intensywnych przekształceniach społecznych w różnych wymiarach ówczesnej rzeczywistości społeczno-kulturowej. Spośród licznych przykładów prac wchodzących do tego bloku tematycznego warto przywołać m.in.: *Information and Communication in Venice: Rethinking Early Modern Politics* Filippa de Viva, *Cultures and Communication from Reformation to Enlightenment* pod redakcją Jamesa van Horna Meltona, *Printing, Writers and Readers in Renaissance Italy* Briana Richardsona, *Złoty wiek konwersacji* Benedetty Craveri albo *Communication, Knowledge and Memory in Early Modern Spain* Fernanda Bouzy⁷⁴.

Do tej listy reprezentatywnych pozycji z zakresu historii komunikacji należy dodać prace podręcznikowe lub zbiory tekstów, np. *Communication in History. Technology, Culture, Society* pod redakcją Davida Crowleya i Paula Heyera oraz *Theorizing Communication: A History* Dana Schillera⁷⁵.

Z powyższych przykładów, z których większość stanowią prace opublikowane w latach 1999–2013, wyłania się obraz historii komunikacji jako subdyscypliny prężnie się rozwijającej, podejmującej wiele zróżnicowanych zagadnień i nawiązującej do wielu różnych tradycji badawczych. Jednak z drugiej strony trudno nie zauważyć, że na jej obszarze nie panuje zgodność metodologiczna. Trudno również mówić o określonych „szkołach”, które gromadziłyby grupy

⁷⁴ F. de Vivo, *Information and Communication in Venice: Rethinking Early Modern Politics*, Oxford 2007; J. Van Horn Melton (ed.), *Cultures and Communication from Reformation to Enlightenment*, Leiden 2002; B. Richardson, *Printing, Writers and Readers in Renaissance Italy*, Cambridge 1999; B. Craveri, *Złoty wiek konwersacji*, tłum. J. Ugniewska, K. Żaboklicki, Warszawa 2009; F. Bouza, *Communication, Knowledge and Memory in Early Modern Spain*, Philadelphia 2004.

⁷⁵ D. Crowley, P. Hayer (eds), *Communication in History: Technology, Culture, Society*, Boston 2006; D. Schiller, *Theorizing Communication: A History*, Oxford 1996.

badaczy skoncentrowanych na określonych zagadnieniach. Jak skonstratował już kilka lat temu John Nerone,

(...) historia komunikacji wykazuje postępujący brak koherencji teoretycznej. Jest tak interdyscyplinarna i eklektyczna jak żadna inna z pokrewnych jej dyscyplin (...). Bez wyraźnego określenia tożsamości dyscyplinarnej historycy komunikacji nigdy nie będą cieszyć się takim poważaniem, jakie mają inni historycy⁷⁶.

Nerone zapewne ma rację, że historia komunikacji wymaga większej koherencji teoretycznej i znacznie silniejszej „samoświadomości metodologicznej”, niemniej na obecnym etapie rozwoju wzajemne przenikanie się jej z innymi obszarami humanistyki przynosi nie najgorsze rezultaty.

2.4. Refleksywne historyzowanie zjawisk komunikacyjnych

W roku 2013 opublikowany został *The Handbook of Communication History*, a pracę tę można uznać za przejaw usamodzielniania się historii komunikacji jako subdyscypliny komunikologii. Dla ugruntowania się jej podstaw metodologicznych szczególne znaczenie zdaje się mieć *Wprowadzenie*, napisane wspólnie przez redaktorów tego podręcznika. W jego części zatytułowanej *The Future of Communication History* autorzy przedstawiają sześć możliwości dalszego rozwoju historii komunikacji, wskazując tym samym kilka najbardziej obiecujących nurtów, kierunków badań i postaw metodologicznych w historii komunikacji. Jako ostatnie wymienione jest pojęcie „refleksywnego historyzowania komunikacji” (*reflexive historicising of communication*), ale autorzy omawiają je najszerzej i przypisują mu szczególne znaczenie dla dalszego rozwoju historii komunikacji.

⁷⁶ J. Nerone, dz. cyt., s. 260.

W niniejszym podrozdziale chcę skoncentrować się na tej propozycji, ponieważ wyznacza ona i – w pewnym sensie – wieńczy dzisiejszy stan badań w interesującym mnie zakresie. Zarówno pojęcie „refleksywności”, jak i (a nawet zwłaszcza) pojęcie „historyzmu” mają długą i bogatą tradycję w naukach społecznych, zaś przywołanie ich w odniesieniu do badań nad komunikacją brzmi niezwykle zachęcająco. Autorzy tego postulatu formułują dość precyzyjnie, niemniej lakonicznie, ogólne znaczenie „refleksywnego historyzowania komunikacji”. Podają również kilka sugestii odnoszących się do sposobu jego realizacji w konkretnych praktykach badawczych. Mamy więc do czynienia z określoną dyrektywą metodologiczną – zapewne jedną z pierwszych sformułowanych bezpośrednio w ramach historii komunikacji. Ponieważ zasadniczym tematem mojej książki jest metodologia historii komunikacji, nie sposób abstrahować od tej propozycji. Posłużę się więc nią dwojako. Z jednej strony traktuję ją jako wyraz przełomu polegającego na faktycznym ukonstytuowaniu się historii komunikacji jako samodzielnej subdyscypliny, a zarazem jako esencję obecnego stanu badań wyznaczającą kierunki ich rozwoju na przyszłość. Z drugiej strony postulat refleksywnego historyzowania komunikacji pozwoli mi na przejście do kolejnego rozdziału, poświęconego bezpośrednio warunkom historycznego ujmowania komunikacji. Prześledziliśmy najważniejsze etapy genezy i kształtowania się badań nad przeszłymi zjawiskami komunikacyjnymi i doszliśmy do punktu, w którym możliwe jest już formułowanie określonych propozycji metodologicznych oraz ich krytyka. Innymi słowy, koncepcja refleksywnego historyzowania zawarta w *The Handbook of Communication History* będzie przeze mnie traktowana jako punkt wyjścia i zarazem punkt odniesienia do dalszych rozważań, jako podstawowa dyrektywa metodologiczna⁷⁷.

⁷⁷ Na marginesie pragnę podkreślić, że choć w angielskim oryginale używane jest słowo *historicizing*, tłumaczę je jako *historyzowanie*, a nie *historycyzowanie*. Powody takiej decyzji terminologicznej podaję w kolejnym rozdziale (podrozdział 3.3) poświęconym zagadnieniu historyzmu.

Czym więc jest refleksywne historyzowanie komunikacji? Zdaniem autorów tej propozycji

refleksywne historyzowanie odnosi się do badaczy zajmujących się wszystkimi obszarami badań nad komunikacją i oznacza uznanie historyczności przedmiotów ich zainteresowań, a także potrzebę uwzględniania w badaniach wiedzy historycznej, rozumianej choćby tylko jako kontekst wyjaśniania współczesnych zjawisk komunikacyjnych⁷⁸.

Określenie owo można rozumieć przede wszystkim jako określony sposób, czy też kierunek dalszego rozwoju historii komunikacji w najbliższych latach, ale można traktować je również szerzej i bardziej ogólnie: jako zwięzłe sformułowanie jednej z najbardziej fundamentalnych dyrektyw metodologicznych w odniesieniu do historii komunikacji.

Z zacytowanego fragmentu można, jak sądzę, wyciągnąć kilka interesujących wniosków: (1) redaktorzy *Handbook...* stawiają postulat uprawiania historii komunikacji w ramach wyróżnionego nastawienia, czy też perspektywy badawczej, jaką jest „refleksywne historyzowanie”. Trudno określić w sposób jednoznaczny, czy takie nastawienie może mieć rangę konkretnej i świadomie sformułowanej propozycji metodologicznej, zakładam jednak, że autorom przyświecała taka właśnie intencja. Warto zauważyć, że (2) postulat refleksywnego historyzowania komunikacji odnoszony jest bardzo szeroko do „wszelkich obszarów badań nad komunikacją (...), a korzyść czerpią z tego zarówno *historia (history)*, jak i *studia historyczne (historical studies)*”⁷⁹. Autorzy tego postulatu zdają się także postrzegać go (3) zarówno w odniesieniu do wielu (lub nawet wszystkich) subdyscyplin nauki o komunikacji, jak i do samej historii komunikacji (jako jednej z tych subdyscyplin). Przykładem realizacji tego postulatu może być opinia wyrażona przez Johna Petersa:

⁷⁸ P. Simonson et al., dz. cyt., s. 7.

⁷⁹ Tamże.

badania nad przeszłością komunikacji same niedawno stały się historyczne. Do końca XIX wieku nikt nie myślał o komunikacji jako o pewnej całości, w której można wyodrębnić takie obszary, jak transport, publikowanie, wymiana, język czy mowa. Idea czegoś takiego jak komunikacja oraz tego, że ma ona historię, zaczęła wyłaniać się z dziewiętnastowiecznej historii i ekonomii politycznej⁸⁰.

Innymi słowy, refleksywne historyzowanie oznacza zarówno (a) „uhistorycznianie” zjawisk komunikacyjnych w ogóle, jak i (b) „uhistorycznianie” historii komunikacji. W kolejnych dwóch częściach tego artykułu postaram się wykazać, że owo „uhistorycznianie” w sensie (a) jest postulatem zakorzenionym głęboko w tradycji historycyzmu niemieckiego⁸¹, natomiast „uhistorycznianie” w sensie (b) odpowiada idei refleksywności sformułowanej na przykład na gruncie socjologii Pierre’a Bourdieu.

Interesujący mnie wątek powraca jeszcze w pierwszym rozdziale *Handbook...* zatytułowanym *The History of Communication History* i również napisanym wspólnie przez wszystkich redaktorów tomu. Sugerują w nim bardzo szerokie zastosowanie tego zabiegu: „(...) nasza konkluzja jest wezwaniem do coraz większego historyzowania w całej rozciągłości badań nad komunikacją, od jej skrzydła humanistycznego po przyrodoznawcze. Wezwanie to odnosi się nie tylko do historii komunikacji jako takiej, ale również do studiów nad komunikacją związanych z historią, albo przynajmniej tylko świadomych historii”⁸². Powraca więc wcześniejszy postulat zastosowania metody refleksywnego historyzowania na możliwie szerokim polu, co świadczy o dużym znaczeniu przywiązywanym do niego przez autorów.

Następnie znajdujemy cztery formy, jakie zdaniem autorów, może przybrać refleksywne historyzowanie. Pierwsza z nich doty-

⁸⁰ J.D. Peters, *History as a Communication Problem*, w: B. Zelizer (ed.), *Explorations in Communication and History*, London 2008, s. 19.

⁸¹ Różnica między „historyzmem” (niem. *Historismus*) a „historycyzmem” (niem. *Historizismus*) zostanie omówiona bardziej szczegółowo w podrozdziale 3.2.

⁸² P. Simonson et al., dz. cyt., s. 42.

czy przedmiotu historii komunikacji, a więc przeszłych praktyk i działań komunikacyjnych, które powinny być ujmowane w perspektywie historycznej: „(...) historyzujemy badane zjawiska, przyjmując, że wyrażają się one w określonym czasie i miejscu, nawet jeśli docelowo zakładamy uniwersalność naszych ustaleń lub wysoki stopień reprezentatywności uzyskanych wyników”. Forma druga dotyczy nie tyle przedmiotu badań, co ich metod, a więc refleksywne historyzowanie winno obejmować także „(...) teorie oraz robocze koncepcje w ten sposób, że uwzględniamy aspekt ich pojawienia się i ich genealogii”.

Trzecia wskazana postać refleksywnego historyzmu dotyczy sposobu traktowania wcześniejszych form refleksji nad historią komunikacji i samą komunikacją (a więc traktowania źródeł): „(...) projekty badawcze są historyzowane poprzez odniesienie ich do dorobku naszych poprzedników, co polega nie tylko na uwzględnieniu ich w pobieżnym przeglądzie literatury, ale również na uwzględnieniu konkretnych dokonań uzyskanych w ramach struktur instytucjonalnych”. Natomiast czwarta i ostatnia forma obejmuje szeroki zakres samoświadomości metodologicznej badacza komunikacji: „(...) historyzowane jest szerokie pole naszych badań w ten sposób, że postrzegamy je jako efekt problematyki społecznej i akademickiej, która zmieniała się w czasie (...). Historycy komunikacji jako grupa badaczy mogą wziąć udział w staraniach o uzyskanie większej świadomości historycznej poprzez współpracę z kolegami pracującymi w tradycyjnie niehistorycznych obszarach nauki, argumentując na rzecz edukacji historycznej (...) i znajdując nowe drogi prowadzące do połączenia historii komunikacji z teraźniejszością i najbliższą przyszłością”⁸³.

Przywołane wyżej cztery formy refleksywnego historyzowania komunikacji z pewnością obrazują wielki potencjał tego zabiegu metodologicznego i ujawniają mnogość jego ewentualnych zasto-

⁸³ Omówienie wszystkich czterech form refleksywnego historyzowania patrz: tamże.

sowań. Ale autorzy nie wyjaśniają nigdzie w sposób bardziej szczegółowy dokładnego znaczenia tego sformułowania, choć jest ono nowe na obszarze nauk o komunikacji i w literaturze nie pojawiało się wcześniej. Można oczywiście wysnuwać pewne wnioski dotyczące znaczenia, charakteru i konsekwencji refleksywnego historyzowania, czytając między wierszami i odnosząc się do stanowisk przyjmowanych przez poszczególnych autorów-redaktorów.

Pojęcie refleksywności ma bardzo szerokie znaczenie i zastosowanie, lecz w tej monografii zawężę je do wymiaru metodologicznego wyłącznie na obszarze nauk społecznych. Będę odwoływał się przede wszystkim do takiego rozumienia refleksywności, jakie występuje w socjologii, zwłaszcza w ramach stanowiska Pierre'a Bourdieu lub w teorii strukturacji Anthony'ego Giddensa. Należy jednak zaznaczyć, że przyjmowane przeze mnie rozumienie refleksywności jest bliskie również wielu innym obszarom nauk społecznych i można odnaleźć je choćby w antropologii kulturowej Clifforda Geertza, w etnometodologii Harolda Garfinkela czy w antropologii komunikacji Gregory'ego Batesona⁸⁴. Jednocześnie abstrahuję od takich ujęć refleksywności, z jakimi można się spotkać w matematyce, logice lub ekonomii.

Zdaniem Loïca Wacquanta refleksywność może być ujmowana jako samoodniesienie albo jako samoświadomość (metodologiczna): „koncepty refleksywności rozciągają się od problematyki samoodniesienia po samoświadomość (...). Nauki społeczne są refleksywne w tym sensie, że wiedza, którą generują, jest «wstrzykiwana» na powrót w rzeczywistość opisywaną przez nie”⁸⁵. Zgodnie z tym podejściem refleksywność można traktować jako (1) zabieg metodologiczny polegający na wskazaniu i zastosowaniu wobec danej dyscypliny naukowej tych samych wymogów teoriopoznawczych, kryteriów metodologicznych i warunków interpretacji/wyjaśniania,

⁸⁴ P. Bourdieu, L. Wacquant, *An Invitation to Reflexive Sociology*, Chicago 1992, s. 36.

⁸⁵ Tamże, s. 37.

które stosowane są w ramach tej dyscypliny w odniesieniu do jej przedmiotu (jako obszaru/pola badawczego). W tym pierwszym sensie refleksywność oznacza więc realizację postulatu „samozwrotności” założeń teoretycznych względem ich przedmiotu. W odniesieniu do badaczy uprawiających daną dziedzinę nauki można powiedzieć, że refleksywność polega na (2) uzyskiwaniu przez nich „samoświadomości” metodologicznej, czyli nie tylko znajomości procedur badawczych, ale również umiejętności krytycznego oglądu i ukontekstowania ich.

Można także mówić o refleksywności w nieco innym sensie. Byłaby to refleksywność jako (3) „samoodporność” nie tyle metod wobec przedmiotu czy badacza wobec metod, ile dyscypliny wobec swego przedmiotu. Innymi słowy, refleksywność w trzecim sensie polega na tym, że przedmiot refleksji teoretycznej jest odróżniony od niej samej tylko w „porządku wykładu”. Zjawisko takie ma miejsce choćby w socjologii, językoznawstwie, teorii komunikacji czy metodologii i polega na przykład na tym, że językoznawca, realizując praktykę badawczą poświęconą językowi, sam jednocześnie realizuje praktykę językową; podobnie socjolog, prowadząc badania nad rzeczywistością społeczną, sam pozostaje jej częścią. Ta ostatnia interpretacja refleksywności odpowiada projektowi „socjologii wiedzy socjologicznej” (*sociology of sociology*) Bourdieu: „projekt refleksywnej socjologii przedstawia systematyczne podejście do zrozumienia rzeczywistości społecznej poprzez uznanie samego siebie za jej część (...). Refleksywna socjologia poszukuje potwierdzenia i sproblematyzowania swojego praktycznego zanurzenia w rzeczywistości społecznej. Tym samym projekt refleksywności jest projektem socjologicznego kwestionowania samego siebie (*self-questioning*), uznawania tego, że nasz obraz świata zależy w dużej mierze od naszego miejsca w świecie”⁸⁶.

⁸⁶ S. Susen, *The Foundations of the Social: Between Critical Theory and Reflexive Sociology*, Oxford 2007, s. 133.

Ten ostatni typ refleksywności, czyli samoodność, ma szczególne znaczenie w badaniach nad komunikacją w ogóle, a zwłaszcza na gruncie historii komunikacji. Zjawisko samoodniesienia w tym przypadku zauważył, przykładowo, Gary Radford:

Zrozumienie istoty komunikacji jako konwersacji wymaga od nas uczynienia czegoś, co wygląda na sprzeczność. Musimy zaangażować się w konwersację na temat konwersacji. Musimy komunikować się z innymi na temat naszej możliwości komunikowania się. Muszę napisać tekst, aby opisać możliwość komunikowania się poprzez tekst⁸⁷.

Wskazane powyżej trzy ujęcia refleksywności proponuję traktować zbiorczo jako trzy uzupełniające się aspekty tego samego zabiegu metodologicznego. Refleksywność w podanym wyżej rozumieniu jest stosowana głównie na obszarze nauk społecznych, gdzie dyskusja nad nią urasta niekiedy do debaty nad podstawami samej humanistyki: „debata nad refleksywną socjologią jest w istocie debatą nad samymi naukami społecznymi”⁸⁸.

Z powyższego stwierdzenia można wyciągnąć kilka wniosków. Po pierwsze (1) refleksywne historyzowanie komunikacji jest zabiegiem stojącym w opozycji do uniwersalistycznych ujęć komunikacji. Historyzując, i w dodatku historyzując refleksywnie, uznajemy, że nie istnieje jakaś ogólna, uniwersalna, ponadczasowa definicja komunikacji, że same praktyki i działania komunikacyjne nie miały zawsze i wszędzie takiego samego charakteru, lecz ulegały przekształceniom w przestrzeni i w czasie. Historyzując komunikację refleksywnie, wchodzimy w polemikę z wszystkimi tymi teoriami i modelami komunikacji, które skłonne są formułować jej analityczne definicje i uznają, że pewne konceptualizacje metaforyczne komunikacji są uniwersalne. Przykładem takiej metafory komunikacji, względem której postuluje się jej uniwersalność i ahistoryczność,

⁸⁷ G. Radford, dz. cyt., s. 179.

⁸⁸ S. Susen, dz. cyt., s. 149.

jest klasyczna metafora transmisji, „przepływu”, „przekazu”⁸⁹. Jednak historyzując refleksywnie, uznalibyśmy, że metafora transmisji (podobnie jak każda inna) ma swoją historię, że powstała w określonym czasie i w określonych warunkach społecznych i – jako taka – jest reprezentatywna dla wyobrażeń o komunikacji rozpowszechnionych wśród badaczy w konkretnej epoce, ale nie zawsze i nie wszędzie.

Warto również podkreślić, że z historyzowaniem wiąże się nastawienie antynaturalistyczne, które wpisane było już w dziewiętnastowieczne wersje historycyzmu. Historia komunikacji, o ile miałaby korzystać z zasady refleksywnego historyzowania, byłaby tym samym subdyscypliną związaną z tradycją antynaturalizmu (antypozytywizmu) w naukach społecznych⁹⁰.

Kolejny wniosek jest konsekwencją i rozwinięciem poprzedniego: (2) skoro komunikacja ma historię, to historię mają też wszystkie składowe teorii komunikacji ujmowanej historycznie, czyli m.in. media, wyobrażenia zbiorowe o komunikacji, a także same poszczególne działania komunikacyjne oraz praktyki komunikacyjne (np. praktyki epistolarne, argumentacyjne, marketingowe itp.). Warto zwrócić uwagę, że historyczne podejście do mediów nie jest nowością: w ramach szkoły toronckiej ujmowano media historycznie od lat pięćdziesiątych XX wieku.

Jednak nie każda „historia komunikacji” polega na konsekwentnym historyzowaniu. Wiele starszych opracowań z tego zakresu koncentrowało się tylko na mediach i polegało na prostym wyliczeniu kolejno po sobie następujących form i środków komunikowania (według schematu: „od glinianych tabliczek do Internetu”). Sprowadzało się to do ustalenia następstwa chronologicznego. Refleksywne historyzowanie – i to jest kolejny wniosek – polega na (3) wyjściu poza badanie samych mediów i na wyjściu poza prosty schemat chronologicznego następstwa. Historyzowane mogą być

⁸⁹ M. Reddy, dz. cyt.

⁹⁰ B. Ellis, *Scientific Essentialism*, Cambridge 2001, s. 180.

również na przykład zbiorowe wyobrażenia o komunikacji. Wyobrażenia takie mogą mieć charakter teoretyczny, a w takim wypadku mamy do czynienia z historią idei komunikacji lub intelektualną historią komunikacji. Zbiorowe wyobrażenia o komunikacji mogą być także wyobrażeniami potocznymi, a wówczas, badając przeszłość komunikacji, należałoby odwołać się, przykładowo, do tradycji francuskiej historii mentalności. Z kolei dobrym przykładem wychodzenia poza prosty schemat chronologii mediów mogą być prace Petera Burke'a poświęcone społecznej i kulturowej historii mediów. Innym są opracowania społecznych konsekwencji upowszechnienia się druku autorstwa między innymi Roberta Darntona i Elizabeth Eisenstein.

Można uznać, że refleksywne historyzowanie ma świetlaną przyszłość również dlatego, że ma już pewną przeszłość. Historyczne ujmowanie komunikacji nie jest pomysłem nowym, jednak dopiero w ostatnich latach zostało uzupełnione wątkiem refleksywności i sformułowane wprost. Oznacza to, iż wiele nurtów historii komunikacji, które do tej pory były zróżnicowane, zyskało wspólny mianownik teoretyczny i metodologiczny, co niewątpliwie przyczyni się do intensyfikacji badań w tym zakresie. Ważne jest jednak, by pojęcie refleksywnego historyzowania nie uległo zniekształceniu i nadinterpretacji. Aby tego uniknąć, starałem się w powyższych wywodach dokonać swoistego metahistoryzowania, poszukując historycznych korzeni samego historycyzmu i tym samym przyczynić się do rozwiania ewentualnych wątpliwości, jakie mogłyby narosnąć wokół tego pojęcia.



ROZDZIAŁ TRZECI

Warunki historycznego ujmowania komunikacji

3.1. Uniwersalistyczne i historyczne ujęcie komunikacji

Czy komunikacja ma historię? Wbrew pozorom odpowiedź na to pytanie nie jest prosta ani oczywista. Może być ono rozpatrywane nie tylko na gruncie historii jako takiej, ale również w ramach filozofii, socjologii, kulturoznawstwa oraz innych dyscyplin nauk społecznych i humanistycznych. Należy do grupy problemów wyrażanych pokrewnymi pytaniami, takimi jak: czy „piękno” ma historię? Czy ma ją „wolność” albo „Bóg”? Gdy twierdzimy na przykład, że piękno ma charakter historyczny¹, uznajemy, iż sposób pojmowania i wyrażania piękna zmieniał się wraz z upływem czasu, a przyjęcie historycznego charakteru tego typu wartości oznacza zakwestionowanie jej uniwersalnego, obiektywnego (w Platońskim sensie) wymiaru. Można również badać, przykładowo, historię wolności jako historię przekształceń tego pojęcia w różnych miejscach i w różnych epokach historycznych, by dojść do wniosku, że słowu „wolność” nie zawsze przypisywano takie samo znaczenie, nie zawsze odgrywało ono taką samą rolę w minionych systemach

¹ U. Eco, *Historia piękna*, tłum. A. Kuciak, Poznań 2005.

społecznych. Teoretyczne wykładnie „piękna”, „wolności” czy „Boga” ukazują się wówczas jako uwarunkowane złożonymi czynnikami społeczno-kulturowymi.

Przyznanie historyczności rozmaitym pojęciom, zjawiskom i procesom społecznym – od starości, przez medycynę, aż po kawę – jest jednak stosunkowo łatwiejsze do przyjęcia aniżeli uznanie zmiennego i względnego charakteru innych pojęć, np. myślenia, postrzegania czy komunikowania. Stosunkowo łatwo można uznać historyczny charakter np. dzieciństwa, jedzenia, ubioru itp., ale czy również *poznanie* (tudzież *myślenie*) ma historię? David Olson stawia pytanie jeszcze bardziej podstawowe: „(...) czy racjonalność ma charakter historyczny?”; a to łączy się z pytaniem już czysto filozoficznym: „W jakim sensie jesteśmy tacy sami pod względem poznawczym?”². W analogiczny sposób można formułować dalsze pytania: czy *postrzeganie* ma historię? Czy ma ją *wnioskowanie* lub *argumentowanie*? A *komunikacja*?

Jak pisze Olson, „przyznając, że myślenie faktycznie ma charakter historyczny, a piśmienność miała w tym swój udział, nadal możemy przypisywać wyższość przemianom społecznym w stosunku do przemian psychologicznych. Teoretycy społeczeństwa zawsze przekonywali, że następstwem przemian społecznych, na przykład urbanizacji, są przemiany poznawcze”³. Przyjmując sposób myślenia znamienne dla takich teoretyków społeczeństwa, jak Karol Marks, Émile Durkheim czy Max Weber, możemy oswoić się z myślą, że również myślenie, postrzeganie oraz komunikacja mają charakter historyczny. Jednak uznanie historyczności zjawisk komunikacyjnych – kwestia kluczowa dla niniejszych rozważań – wymaga solidnego uzasadnienia. W tym rozdziale omówię najważniejsze filozoficzne i metodologiczne warunki oraz konsekwencje historycznego ujęcia komunikacji. Ponieważ nadrzędnym celem tej książki jest przedstawienie propozycji pewnego sposobu uprawia-

² D.R. Olson, dz. cyt., s. 61–63.

³ Tamże, s. 66.

nia historii komunikacji (jako gałęzi wiedzy), poszukiwać będę argumentów przemawiających za uznaniem postulatu historycznego charakteru tejże komunikacji. Z góry przyjmuję więc założenie, że ma ona historię, i tym samym będę starał się znaleźć uzasadnienie takiego punktu widzenia.

Rozważmy najpierw dwa przeciwstawne założenia. Pierwsze z nich, które podzielam w niniejszych wywodach, brzmi: komunikacja ma charakter *historyczny*. Drugie, z którym będę polemizować, brzmi: komunikacja ma charakter *uniwersalny*. Przeciwwstawiam więc historyzm uniwersalizmowi. Należy przy tym podkreślić, że powyżej zestawione założenia nie muszą odnosić się tylko do badania komunikacji i jej przeszłości. W moim przekonaniu mogą być one uznane za takie, które dotyczą uprawiania wszelkiej refleksji historycznej w duchu *antynaturalistycznym*, radykalnie antynaturalistycznym, czyli w konsekwencji również bliskim narratywizmowi⁴. Oczywiście, książka ta dotyczy historii komunikacji, toteż na niej zamierzam się skoncentrować, gdyby jednak badać na przykład historię myślenia czy piękna, te same założenia mogłyby służyć jako podstawa metodologiczna. Taki typ uprawiania historii, na rzecz którego szukam argumentacji filozoficznej, najczęściej określa się mianem *historii społecznej* lub *historii kulturowej*. Innymi słowy, w tym rozdziale zamierzam pokazać podstawy i konsekwencje filozoficzne uprawiania historii komunikacji *jako* społecznej lub kulturowej historii komunikacji⁵.

Założenie o historyczności komunikacji, które ma być warunkiem *sine qua non* jej społecznej/kulturowej historii, odnosi się do stanowiska, które określać będę mianem *historyzmu*. Historyzm w stosunku do (przeszłych) zjawisk komunikacyjnych oznacza tu, że mają być one badane jako *zmiennie i względne*, uwarunkowane czynnikami kulturowymi. Zabieg metodologiczny polegający na uznaniu historycznego charakteru komunikacji nazywać będę *histo-*

⁴ Patrz: rozdział jedenasty.

⁵ A. Briggs, P. Burke, dz. cyt.

ryzowaniem komunikacji⁶. Konsekwentne historyzowanie zjawisk komunikacyjnych łączy się z uznawaniem teoretycznego namysłu nad nimi za równie zmienny, względny i kulturowo uwarunkowany co jego przedmiot. Innymi słowy, w ujęciu konsekwentnie historycznym teorie, modele, metaforyczne konceptualizacje komunikacji nie są traktowane jako obowiązujące obiektywnie i niezależne od warunków społecznych, w których zostały skonstruowane.

Natomiast uznanie założenia przeciwnego, zgodnie z którym zjawiska społeczne są ponad- lub pozaczasowe oraz ponad- lub pozakulturowe, łączy się ze stanowiskiem określanym tu jako *uniwersalizm*. Analogicznie do historyzowania, uniwersalizowanie zjawisk komunikacyjnych polega na uznaniu ich za stałe pod względem sposobów ich realizacji, czyli niezależne od warunków społecznych. W sposób uniwersalistyczny mogą być traktowane również teoretyczne modele i teorie komunikacji – wówczas postuluje się w odniesieniu do nich ich obiektywny poznawczy status.

W kolejnych podrozdziałach niniejszego rozdziału zamierzam przedstawić wywód, którego początkiem jest przyjęcie założenia o historyczności zjawisk komunikacyjnych. W pierwszej kolejności ustosunkuję się do samego terminu „historyzm” i wyjaśnię konkretne znaczenie, jakie mu przypisuję. Termin ten – podobnie jak spokrewniony z nim „historycyzm” – może budzić kontrowersje i niepotrzebne nieporozumienia, o ile nie przedstawi się możliwie dokładnie jego znaczenia, kontekstu i funkcji. Tym bardziej że problem historyzmu dotyczy tu zasadniczej kwestii: w jaki sposób rozumieć samo pojęcie „historyczności” zjawisk społecznych? Czy ich historyczność zasadza się na obiektywnych prawach rządzących biegiem dziejów (biegiem celowym i racjonalnym), czy raczej polega na tym, iż żadnym ogólnym, uniwersalnym prawom one nie podlegają, a ich zmienność świadczy o względności i nieredukowalności wszystkich „wytworów” ludzkich?

⁶ P. Simonson et al., dz. cyt.

Doprecyzowanie założenia o historycznym charakterze zjawisk społecznych, w tym komunikacyjnych, wiąże się z dalszym tokiem wyводу, prowadzącym się do wyróżnienia trzech głównych aspektów metodologicznych projektowanej historii komunikacji: (1) aspektu metody, (2) aspektu przedmiotu oraz (3) aspektu modelu poznania.

Pierwszy z nich dotyczy samej (1) *metody* uprawiania historii komunikacji. W tym przypadku rozważane będą dwie opcje: *naturalistyczna* i *antynaturalistyczna*, a moja argumentacja przebiegać będzie w kierunku uznania antynaturalistycznego charakteru historii komunikacji. Drugi aspekt dotyczy (2) *przedmiotu* historii komunikacji. Przez „przedmiot” rozumiem tu przedmiot danej dyscypliny naukowej, obszar jej zainteresowań, pole badawcze. W tym wypadku rozważane będą opcje: *realistyczna* (esencjalistyczna) i *antyrealistyczna* (fenomenalistyczna). Założę tu, że przedmiot historii komunikacji może być ujmowany zgodnie ze stanowiskiem antyrealistycznym, w konsekwencji czego uznaję jego relatywistyczny charakter. Natomiast aspekt trzeci dotyczy (3) *modelu poznania* przyjmowanego na gruncie postulowanej historii komunikacji. W tym przypadku rozpatrywane będą: *obiektywistyczny* model poznania oraz *konstruktywistyczny* model poznania. W konsekwencji wcześniejszego przyjęcia optyki antynaturalistycznej i antyrealistycznej będę uznawać, że perspektywa konstruktywistyczna może stanowić trzeci aspekt metodologiczny historii komunikacji. Tym samym wykluczone (a przynajmniej zakwestionowane) będą w tym kontekście stanowiska naturalistyczne, realistyczne (esencjalistyczne) i obiektywistyczne, które zbiorczo określiłem mianem uniwersalizmu. Uogólniając, zakładam więc, że badanie przeszłych zjawisk komunikacyjnych może polegać nie na ich odkrywaniu i rekonstruowaniu (jako „faktów”) w celu uzyskania ich obiektywnego opisu, lecz raczej na konstruowaniu wyobrażeń o wyobrażeniach o komunikacji.

Uznając, że wiedza o świecie (w tym również wiedza o komunikacji) jest raczej wytwarzana niż odkrywana poprzez konstruowanie wyobrażeń zbiorowych, chcę następnie przyjrzeć się specyficznemu

rodzajowi takich wyobrażeń, jaki stanowią *konceptualizacje metaforyczne*. Skoncentruję się na metaforach, za pomocą których konceptualizowane są zjawiska komunikacyjne, zwłaszcza najbardziej znane spośród nich – metafora transmisji (komunikacja jako przepływ informacji od nadawcy do odbiorcy). W tym momencie będę w stanie sformułować zasadnicze pytanie: czy metafora transmisji ma charakter uniwersalny? A zarazem: czy jakakolwiek inna metaforyczna konceptualizacja komunikacji ma charakter uniwersalny, czyli ponadhistoryczny? Czy raczej zbiorowe wyobrażenia o komunikacji – w tym metafory – podlegają przekształceniom, a słynna metafora transmisji również została ukształtowana w określonych warunkach historyczno-społecznych? Na to ostatnie pytanie odpowiem twierdząco.

Przyjmuję, że przekroczenie (ale niekoniecznie przewyżczenie) transmisyjnego ujęcia komunikacji jako takiego, które miałyby mieć charakter uniwersalny (czyli ahistoryczny), stanowi jeden z podstawowych warunków historyzowania zjawisk komunikacyjnych. Chcąc uprawiać namysł nad przeszłością komunikacji, należy, w moim przekonaniu, skonstruować takie jej ujęcie – alternatywne wobec ujęcia transmisyjnego – które będzie odpowiadało wymogom antynaturalistycznie traktowanej historii. Ujęcie takie, zaprezentowane w kolejnych rozdziałach, to ujęcie *kulturalistyczne*.

Uzasadnienie tezy o historycznym charakterze zjawisk komunikacyjnych, o ile nie ma być ona przyjęta *ad hoc*, ale raczej jako teza ugruntowana filozoficznie, rozpocznę od wyjaśnienia specyficznego zastosowania terminu „historyzm” oraz rozważenia uzasadnianej tezy na tle sporu naturalizmu z antynaturalizmem.

3.2. Naturalizm, antynaturalizm i różne odmiany historyzmu

Przypomnę, że wcześniej użyłem określeń „historyzm” oraz „historyzowanie komunikacji” w odniesieniu do postulowanego

założenia o historycznym, a więc zmiennym i względnym charakterze zjawisk komunikacyjnych – i szerzej, w ogóle zjawisk społecznych. Czym jednak jest historyzowanie, na czym polega ów historyczny charakter komunikacji i o *jakim* historyzmie tutaj mowa?

Do tej pory przeciwstawiłem historyzm uniwersalizmowi. W konsekwencji uznawać będę również – o czym mowa dalej – antyrealistyczny charakter przedmiotu historii komunikacji oraz konstruktywistyczny model poznania w odniesieniu do tego przedmiotu. Powstaje pytanie: dlaczego przyjęcie założenia o historyczności miałyby implikować przyjęcie antyrealizmu, relatywizmu czy konstruktywizmu? Czy nie można uznawać historyczności dowolnych badanych zjawisk, jednocześnie ujmując je w sposób realistyczny i postulując możliwość poznawania ich w trybie obiektywistycznym? Jest to zagadnienie podstawowe dla dalszych rozważań i jako takie wymaga głębszego rozważenia.

Stosunkowo łatwo można wskazać przykłady takich koncepcji filozoficznych, które będąc zasadniczo esencjalistycznymi⁷ (a więc realistycznymi i obiektywistycznymi), zarazem dopuszczają, a nawet wysuwają na pierwszy plan założenie o historyczności zjawisk społecznych (lub przynajmniej zjawisk przyrodniczych). Przykładem takich koncepcji może być wariabilizm Heraklita, aczkolwiek przypisywanie esencjalizmu i obiektywistycznego modelu poznania *sensu stricto* myślicielowi presokratejskiemu byłoby zabiegiem dyskusyjnym i ryzykownym. Bez większych wątpliwości można natomiast przyjąć, że elementy uznania historyczności, a przynajmniej zmienności świata, są obecne między innymi w materializmie dialektycznym (w wersji ewolucjonistycznej w teorii Karola Darwina, jak również w Marksowskim materializmie historycznym), a także w idealizmie absolutnym Georga W.F. Hegla. Wszystkie te stanowi-

⁷ Stanowisko esencjalistyczne (i opozycyjne wobec niego stanowisko fenomenalistyczne) szerzej omawiam w dalszej części rozdziału. Przez esencjalizm rozumiem przyjęcie założenia, zgodnie z którym rzeczywistość (jako przedmiot poznania) ma charakter obiektywny (w sensie Platońskim), samoistny i niezależny od procesów poznawczych.

ska można uznać – w mniejszym lub większym stopniu – za oparte na obiektywistycznym modelu poznania. Mielibyśmy więc do czynienia z przyjęciem założenia o historycznym charakterze rzeczywistości (społecznej u Hegla i Marksa lub przyrody u Darwina) przy jednoczesnym uznaniu, że zjawiska wchodzące w jej zakres zachodzą wedle pewnych uniwersalnych, obiektywnych praw. Jest to jedna z wersji założenia o historyczności.

Rozważmy nieco bliżej te trzy przykłady: poglądy Hegla, Marksa i Darwina. Pod wieloma względami różnią się one od siebie zasadniczo (idealizm *versus* materializm), jednak łączy je wspólne założenie o zmienności przedmiotu badań (bez względu na to, czy jest nim rzeczywistość społeczna czy świat przyrody). Nie w każdym z tych przypadków mamy do czynienia z „historią” *expressis verbis* – u Darwina mowa jest o ewolucji organizmów żywych, jednak u Hegla i Marksa „Historia” (przez duże H) odgrywa rolę pierwszoplanową. Ci trzej myśliciele uznają, że rzeczywistość, traktowana czy to jako „duch” czy jako „materia”, podlega przekształceniom, jest zmienna, a więc (przynajmniej swoiście) historyczna. Co więcej, a jest to sprawa zasadniczej wagi, wszyscy oni przyjmują, że przekształcenia rzeczywistości przebiegają zgodnie z pewnym prawem lub prawami. Prawa te mają obowiązywać obiektywnie – jako niezmiennie i uniwersalne – i mogą być odkrywane przez naukowców jako ogólne wzory rządzące materialną lub idealną rzeczywistością. W tym miejscu porzucam wątek ewolucjonizmu Darwina, ponieważ jest to zagadnienie z zakresu nauk przyrodniczych, a przyrodoznawcza strona nauki nie będzie rozważana w tej książce. Wciąż pozostaje jednak problem „Historii” takiej, jaką widzą ją Hegel i Marks, a w tym przypadku mówimy już o rzeczywistości społecznej i o naukach społecznych (humanistycznych).

Zarówno Hegel, jak i Marks (podobnie wielu ich uczniów i kontynuatorów) z pewnością nie są przecież filozofami, którzy podzieliłoby stanowiska wymienione przeze mnie wcześniej i uznane za główne komponenty metodologii historii komunikacji – antyrealityzm, relatywizm i konstruktywizm. Hegla można uznać za esen-

cialistę, jeśli zinterpretujemy idealizm absolutny jako stanowisko dopuszczające postulaty poszukiwania (i osiągnięcia) prawdy, odkrywania uniwersalnych praw i istnienia „bytów” niezależnych od jednostek ludzkich. Wprawdzie Hegel twierdził, że warunkiem „rzeczywistości” jest jej „racjonalność” (i *vice versa*), to jednak racjonalność Hegłowska jest – jako „Duch” – zasadniczo ponadjednostkowa i uniwersalna. Z kolei Marksa trudno byłoby posądzić o antyrealizm – z jego punktu widzenia to „byt określa świadomość”, a nie odwrotnie. Bardzo trudno byłoby też któregokolwiek z nich uznać za reprezentanta konstruktywistycznego modelu poznania.

Czym więc różni się Hegłowska i Marksowska „Historyczność” (przez duże H) od takiej historyczności, którą staram się przypisać zjawiskom komunikacyjnym, jednocześnie wiążąc ją z antyrealizmem, relatywizmem i konstruktywizmem? Można przecież uznać, że nie każda postać esencjalizmu implikuje ahistoryczność. Co więcej, nie każda postać fenomenalizmu jest bezpośrednio związana z historyzmem (nawet jeśli „fenomenalizm” to współcześnie antyrealizm). W przypadku fenomenalizmu obecnego w poglądach oświeceniowych brytyjskich empirystów – Johna Locke’a, Davida Hume’a i George’a Berkeleya – wątek historyczności poznania nie jest przecież w ogóle uwzględniany. Podobnie fenomenalizm Kantowski nie implikuje komponentu historycznego w ramach transcendentalizmu⁸. Nie jest więc tak, że fenomenalizm implikuje historyzm. Możemy zatem mieć do czynienia z sytuacją, w której – jak u Hegla i Marksa – historyzm jest silnie uwikłany w esencjalizm, realizm i obiektywizm.

Trzeba jednak podkreślić, że wszystkie te i tym podobne koncepcje „Historyczności” oraz „Historii” – dialektyczne, ewolucjonistyczne, nawet wariabilistyczne – mają swoiście „pozytywistyczny” charakter. Wyjaśniam, że użycie słowa „pozytywistyczny” jest w tym miejscu świadomym nadużyciem. Oczywiście, nie sposób

⁸ Przy czym właśnie ten brak – brak historii – zarzucali Kantowi zarówno Herder, jak i Hamann.

nazwać na przykład idealisty Hegla „pozytywistą”. Nieco bardziej precyzyjne byłoby określenie tych sposobów myślenia historycznego mianem naturalistycznych, czyli takich, które obowiązywały przed zwrotem antynaturalistycznym.

Pytanie o historyczność zjawisk komunikacyjnych musi uwzględniać rozstrzygnięcie między *naturalistycznym* a *antynaturalistycznym* trybem uprawiania nauki – w tym przypadku: historii komunikacji. Bez tego rozstrzygnięcia niemożliwe będzie uniknięcie sprzeczności i pomieszania dwóch zasadniczo odmiennych wersji historyzmu w ogóle – wersji „obiektywistycznej” (Hegłowskiej i Marksowskiej⁹) oraz wersji „relatywistycznej”, którą staram się tutaj zaprezentować. Czy zatem historyczność zjawisk komunikacyjnych ujmować mamy w sposób naturalistyczny czy antynaturalistyczny? Innymi słowy, „czy historyk może przyjąć sposób dociekań znamienne dla przyrodoznawcy? Czy głównym zadaniem historyka jest odkrywanie generalnych praw, które rządzą poszczególnymi zjawiskami”¹⁰.

Samego sporu naturalizmu z antynaturalizmem nie będę opisywał szczegółowo, ograniczę się do przypomnienia najważniejszych jego elementów i konsekwencji teoretycznych. Jego istotę rozumiem jako spór o metodologiczną niezależność nauk społecznych względem nauk przyrodniczych. Naturalizm, za Royem Bhaskarem, „(...) można zdefiniować jako tezę, zgodnie z którą zachodzi (lub może zachodzić) zasadnicza jedność metod stosowanych w naukach przyrodniczych i w naukach społecznych. Należy od razu dokonać rozróżnienia pomiędzy dwoma rodzajami naturalizmu: redukcjonizmem, zgodnie z którym jedność zachodzi również na poziomie przedmiotów nauk, oraz scjentyzmem, który zaprzecza, jakoby istniały jakiegokolwiek istotne różnice pomiędzy metodami służącymi badaniu zjawisk społecznych i przyrodniczych”¹¹. Tak rozumiany naturalizm wywodzi się z pozytywistycznego ideału nauki zapro-

⁹ Tę jej wersję przedmiotem ostrego ataku uczynił Karl Popper w *Nędzy historycyzmu*, o czym będzie mowa dalej.

¹⁰ H.S. Gordon, *The History and Philosophy of Social Science*, Oxford 2002, s. 391.

¹¹ R. Bhaskar, *The Possibility of Naturalism: A Philosophical Critique of the Contemporary Human Sciences*, London 1998, s. 2.

ponowanego w XIX wieku przez Auguste'a Comte'a i Johna S. Mil-
la. Jak pisze Inga Gołowska, pozytywiści-naturaliści zakładali, że

nauki społeczne mają być uprawiane na wzór i podobieństwo nauk przy-
rodniczych, stając się w ten sposób naukami w ścisłym tego słowa znacze-
niu. (...) Naturalizm wiedzę naukową umiejscowił w świecie faktów. Na-
uki przyrodnicze budowane są na odkrywanych w przyrodzie faktach.
Wierność nauki faktom jest wiernością nauki naturze, jest wiernością
prawdzie. Dotarcie do prawdy w tym modelu jest zagwarantowane przez
zasady i metody stosowane w naukach przyrodniczych, które są praktycz-
nym zastosowaniem ponadhistorycznej racjonalności¹².

Tak rozumiany naturalizm-pozytywizm stał się w drugiej po-
łowie XIX wieku przedmiotem krytyki ze strony niemieckich filozof-
ów i historyków, przede wszystkim Wilhelma Diltheya, Johanna
G. Droysena, Heinricha Rickerta oraz Wilhelma Windelbanda. Dil-
they wystąpił z postulatami odróżnienia nauk realizujących funkcję
wyjaśniania (*Erklären*), czyli przyrodniczych (*Naturwissenschaften*),
od nauk realizujących funkcję rozumienia (*Verstehen*), czyli – jak to
wówczas określano pod wpływem Hegla – „nauk o duchu” (*Geistes-
wissenschaften*), czyli późniejszych nauk społecznych lub humani-
stycznych. Rozumiejąca funkcja nauki miała pozwolić na „wyeman-
cypowanie” się nauk o duchu i ukonstytuowanie się ich jako
prawomocnej gałęzi wiedzy naukowej, niezależnej od przyrodo-
znawstwa. W podobnym duchu Droysen nawoływał do odróżnienia
dziedziny przyrodoznawstwa od historii.

Zwłaszcza Rickert i Windelband, kontynuując propozycje Dil-
theya, ugruntowali zwrot antynaturalistyczny, upatrując specyfiki
nauk społecznych – z historią na czele – w *odniesieniu do wartości*
(*Wertbeziehung*). Rickert ujmował jednak wartości w sposób obiek-
tywistyczny (uniwersalistyczny), jako przyjmowane i uznawane
przez całą daną społeczność, ale samoistne i niezależne od niej

¹² I. Gołowska, *Naturalizm–antynaturalizm jako spór o charakterze metodologicznym*,
„Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny” 45/1, 2003, s. 5–6.

w sensie poznawczym i ontologicznym. W obiektywnym statusie wartości (i kultury jako takiej) szukał uzasadnienia odrębności i swoistości metodologicznej historii: „Czy zatem powinniśmy przyjąć założenie o obowiązywaniu ponadhistorycznych wartości i konstytuowanych przez nie tworów znaczących, ku którym w mniejszym lub większym stopniu zbliżają się faktycznie uznane historycznie wartości kulturowe? Czyż nie dopiero dzięki temu obiektywność historii dorówna obiektywności przyrodoznawstwa?”¹³, pytał Rickert. Jak widać, pierwotnie postulaty antynaturalistyczne, choć wymierzone w pozytywistyczny model uprawiania nauki, wciąż łączyły się z uznaniem ponadhistorycznych, obiektywnych punktów odniesienia.

Konsekwencje antynaturalizmu postrzegane są jednak dzisiaj odmiennie niż w czasach Rickerta. Współcześnie specyfikę nauk społecznych łączy się z wyraźnym nastawieniem antyesencjalistycznym: „przedstawiciele nauk społecznych wykazują silne tendencje antyesencjalistyczne (...). Jeżeli jesteś naukowym esencjalistą, wówczas podzielasz przekonanie o istnieniu praw przyrody ugruntowanych we właściwościach i strukturze przedmiotów”¹⁴. Należy pamiętać o tej nader istotnej modyfikacji (a właściwie radykalizacji) antynaturalizmu. Jest ona istotna ze względu na postulowany tutaj antyrealistyczny (jako antyesencjalistyczny) charakter historii komunikacji.

Szczególnie ważnym dziedzictwem zwrotu antynaturalistycznego jest wprowadzone przez Windelbanda odróżnienie między naukami nomotetycznymi a idiograficznymi. Idiograficzny charakter historii jest z pewnością silnie zarysowanym przeciwstawieniem wobec nomotetycznego ideału „Historii” przez duże H, jaki realizowany był przez Hegla i Marksa. Powraca więc pytanie: o jakim rodzaju historyzmu (lub może historycyzmu?) jest tutaj mowa? Jak widać, samo przyjęcie perspektywy antynaturalistycznej nie jest

¹³ H. Rickert, *Obiektywność historii kultury*, w: B. Borowicz-Sierocka, Cz. Karowski (red.), *Neokantyzm*, Wrocław 1984, s. 58.

¹⁴ B. Ellis, dz. cyt., s. 177.

jednak wciąż jeszcze jednoznaczne z przyjęciem postulatów antyre-
alizmu, relatywizmu czy konstruktywizmu w odniesieniu do postu-
lowanej historii komunikacji, o ile odwoływalibyśmy się tylko do
klasyków antynaturalizmu, np. Rickerta. Niezbędne jest także do-
kładne określenie specyfiki zabiegu polegającego na historyzowaniu
komunikacji. Skoro bowiem z jednej strony antynaturalista Rickert
polemizował z relatywistycznymi konsekwencjami ówczesnego nie-
mieckiego historyzmu, a później naturalista Popper zaatakował
tenże niemiecki historyzm (historycyzm?), oskarżając go o uniwer-
salizm i wskazując fatalne konsekwencje idei „praw historii”, to
można przypuszczać, że mamy do czynienia z zawikłanym, wywo-
lującym kontrowersje problemem, który należy rozwiązać, o ile
używanie tutaj terminu „historyzm” i „historyzowanie” ma być
uzasadnione i o ile nie ma ono wywoływać nieporozumień.

Włączenie samego pojęcia historyczności (*Geschichtlichkeit*) do
refleksji filozoficznej jest przede wszystkim zasługą przedstawicieli
klasyknej filozofii niemieckiej (choć za prekursora historyzmu jako
takiego uchodzi Giambattista Vico): Friedricha Schleiermachera,
Johanna Gottfrieda Herdera, Friedricha Schlegla oraz Georga W.F.
Hegla. Heglowski projekt filozofii historii (*Geschichtsphilosophie*),
wprawdzie kontynuowany przez jego uczniów, spotkał się jednak
z krytyką ze strony tych uczonych, którzy pragnęli zastąpić historię
uprawianą w duchu filozoficznym (*Geschichtsphilosophie*) historią
uprawianą jako nauka (*Geschichtswissenschaft*). W ten sposób wyłonił
się projekt historyzmu (*Historismus*) traktowanego jako alternatywa
dla, z jednej strony, Heglowskiego, czyli idealistycznego, a z drugiej –
nomologistycznego, czyli scjentyistycznego, ujmowania dziejów. Na
czele pierwszego pokolenia niemieckich historystów (czyli nurtu
„klasycznego” historyzmu, *klassischer Historismus*) stali Leopold von
Ranke i Johann G. Droysen. Na tym etapie rozwoju historii jako
dyscypliny akademickiej Ranke domagał się jej unaukowania
w duchu pozytywistycznym. W przeciwieństwie do heglistów kla-
syczni historyści chcieli postrzegać epoki historyczne jako „równe
w oczach Boga”, a więc opisywać je nie w kategoriach postępu

o charakterze teleologicznym, lecz jako cechujące się odmiennymi, specyficznymi właściwościami społeczno-kulturowymi.

Późniejsze pokolenia historyków niemieckich konsekwentnie kwestionowały jednak i podważały projekt historii jako „nauki pozytywnej”. Dotyczyło to głównie przywoływanych wyżej reprezentantów ruchu antynaturalistycznego (Dilthey, Windelband, Rickert). Wcześniejsza propozycja Rankego, by odrzucić idealistyczne ujęcie dziejów na rzecz *Geschichtswissenschaft* zgodnie z hasłem: „(...) nauka zamiast systemu filozoficznego, nauka historyczna zamiast filozofii dziejów”¹⁵, została przyjęta, ale zarazem znacząco zmodyfikowana. Padło bowiem (przypomniane już wcześniej) pytanie: czy *Geschichtswissenschaft* ma być uprawiana metodami zaczerpniętymi z *Naturwissenschaften* czy raczej metodami niezależnymi, specyficznymi dla *Geisteswissenschaften*?

Spory o tryb uprawiania historii jako nauki doprowadziły do tzw. kryzysu historyzmu (*Krise des Historismus*) – zgodnie z określeniem użytym w 1922 roku przez Ernsta Troeltscha – pogłębionego dodatkowo wprowadzeniem do historyzmu komponentów nacjonalistycznych przez Friedricha Meineckego. Prawdziwy kryzys nadszedł jednak wraz z opublikowaniem przez Karla Poppera prac: *Spółczesność otwarta i jego wrogowie* (1945) oraz *Nędza historycyzmu* (1937, wyd. 1957).

Popper oskarżył „historycyzm” o całe zło XX stulecia. Z jego punktu widzenia „historycyzm” jest stanowiskiem reprezentowanym głównie przez Hegla i Marksa, zakładającym, że istnieją i obowiązują „prawa historii” (traktowane jako naukowe, a więc uniwersalne, obiektywne i niezmiennie), że postęp historyczny ma określony sens i cel, którego realizacja nie jest przedmiotem wyboru, lecz wynika z nieuchronności procesów dziejowych.

Atak przeprowadzony przez Poppera nadal budzi kontrowersje. Trzeba podkreślić, że autor ten zaatakował pewną specyficzną od-

¹⁵ H. Schnädelbach, *Filozofia w Niemczech 1831–1933*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1992 s. 60.

mianę historyzmu – tę charakterystyczną dla Hegla i Marksa, która jednak nie może być traktowana jako jedyna odmiana. Podstawowy problem polega na tym, że Popper, tworząc swoje słynne prace: *The Poverty of Historicism* i *The Open Society and Its Enemies*, użył angielskiego słowa *historicism* (*de facto* dopiero wprowadzając je do zasobu anglojęzycznych terminów naukowych) na oznaczenie czegoś, co miało niewiele wspólnego z niemieckim historyzmem (*Historismus*). Popper pisze:

(...) historyzmem nazywam wszelkie takie podejście do nauk społecznych, które zakłada, iż głównym celem tych nauk jest formułowanie *prognoz historycznych* oraz że cel taki można osiągnąć przez wykrywanie „rytmów”, „schematów”, „praw” albo „trendów” leżących u podstaw rozwoju historycznego¹⁶.

Oczywiście, Popper miał pełne prawo głosić krytykę takiego stanowiska, ale jego specyficzne znaczenie istotnie różniło się z tym, co przez *Historismus* (bo nawet nie *Historizismus*) rozumiano w niemieckiej humanistyce od co najmniej lat pięćdziesiątych XIX wieku. Popper nadał więc „historyzmu” znaczenie nie tylko pejoratywne, ale również wprowadzające w błąd. Problem wynikający z arbitralnego ujmowania zagadnienia historyzmu przez Poppera został ugruntowany w ten sposób, że anglojęzyczni czytelnicy *Nędzy historyzmu* i *Wrogów społeczeństwa otwartego* nie zadali sobie trudu odróżnienia między historyzmem a historycyzmem, w konsekwencji czego oceniali całość tylko przez pryzmat specyficznego użycia terminu *historicism* przez Poppera.

Współcześni badacze niemieckojęzyczni niekiedy nawołują do dostrzegania i przestrzegania różnicy między historyzmem a historycyzmem. Stefan Berger, niemiecki historyk pracujący w Wielkiej Brytanii, zasugerował bardzo rozsądne rozróżnienie:

¹⁶ K.R. Popper, *Nędza historyzmu*, tłum. S. Amsterdamski, Warszawa 1999, s. 15.

Staram się używać raczej terminu „historyzm” (...) niż „historycyzm”. „Historyzm” (w języku niemieckim: *Historismus*), jako kierunek reprezentowany przez Leopolda von Rankego, jest postrzegany jako ewolucjonistyczna, reformistyczna koncepcja rozumiejąca wszystkie porządki polityczne jako rozwijające się historycznie, natomiast „historycyzm” (*Historizismus*), jako zdefiniowany i odrzucony przez Poppera, opiera się na przekonaniu, że historia rozwija się zgodnie z predeterminowanymi prawami, i to w określonym kierunku. Język angielski wykazuje skłonność do mieszania ich poprzez używanie tylko jednego terminu dla określenia tych dwóch koncepcji. Dlatego też sugerowałbym posługiwanie się dwoma odrębnymi terminami, jak ma to miejsce w języku niemieckim¹⁷.

Można więc wskazać w tym przypadku podstawowe odróżnienie historyzmu (w sensie proponowanym na przykład przez Rankego) oraz historycyzmu (jako nurtu poddanego krytyce przez Poppera), tym bardziej że również na gruncie języka polskiego takie odróżnienie jest jak najbardziej możliwe.

W dalszych wywodach będę więc konsekwentnie posługiwać się słowem „historyzm” (i „historyzowanie”), głównie w celu uniknięcia nieporozumień, jako że również polskojęzyczni czytelnicy przyzwyczajeni są do słowa „historycyzm” w deprecjonującym znaczeniu, jakie nadał mu Popper. A „historycyzm” atakowany przez Poppera, nurt zakładający istnienie uniwersalnych, obiektywnych „praw historii”, jest bardzo odległy od „historyzmu”, o którym mowa w tej książce. Z drugiej strony klasyczne rozumienie historyzmu, takie, jakie Berger identyfikuje z Rankem, jest już mocno przestarzałe. Jest jednak i trzecia, bardziej aktualna wykładnia historyzmu, która dystansuje się zarówno od „historycyzmu” Poppera, jak i od dawnego „historyzmu” Rankego. Pisząc o historyzmie, będę odwoływał się do jego współczesnej postaci.

¹⁷ S. Berger, *Debate: Stefan Berger Response to Ulrich Muhlack*, w: tegoż, *The Search for Normality: National Identity and Historical Consciousness in Germany since 1800*, New York 2003, s. 30.

Obecnie historyzm jest najczęściej traktowany jako stanowisko, zgodnie z którym wszelkie zjawiska społeczne (rozumiane jako przedmiot badań nauk społecznych) są w sposób nieunikniony historyczne, tzn. osadzone w kontekście historycznym i ulegające przekształceniom historycznym. Historyzm oznacza uznanie, że wiedza, procesy poznawcze, praktyki społeczne, wszelkie zjawiska kulturowe itd. są uwarunkowane historycznie, a więc, w konsekwencji, względne i zmienne. Zdaniem Roberta D'Amica

historyzm jest stanowiskiem dotyczącym ograniczeń wiedzy, tego, w jaki sposób ludzkie rozumienie zawsze pozostaje „zakładnikiem” sytuacji historycznej (...). Historyzm porzuca wysiłki mające uzasadnić ważność albo „prawdziwość” różnych koncepcji, raczej ujmuje te koncepcje, standardy i presupozycje jako części tradycji historycznej, która konstytuuje obiektywność. Kwestia tego, które koncepcje są fundamentalne, zawsze rozstrzygana jest w odniesieniu do tradycji. Z punktu widzenia historyków praktyki kulturowe umożliwiają funkcjonowanie wielu światów obiektywnych, których wewnętrzne kryteria unikają kryteriów „ostatecznych” lub odniesienia do rzeczywistości¹⁸.

Historyzm może być ujmowany albo jako dyrektywa metodologiczna (zgodnie z którą, badając zjawiska społeczne, należy ujmować je jako uwarunkowane historycznie), albo jako twierdzenie filozoficzne (zgodnie z którym wszystkie zjawiska społeczną są uwarunkowane historycznie).

Powyższa interpretacja historyzmu pokrywa się zasadniczo z takim jego rozumieniem, jakie proponuje wybitny znawca myśli niemieckiej – Herbert Schnädelbach. Jego zdaniem należy odróżnić trzy wersje historyzmu¹⁹: pierwsza z nich („historyzm 1.”) określona jest jako „pozytywizm nauk humanistycznych: wolne od warto-

¹⁸ R. D'Amico, *Historicism and Knowledge*, London 1989, s. 10-11.

¹⁹ Warto podkreślić, że Krystyna Krzemieniowa, tłumaczka cytowanego dzieła Schnädelbacha, trafnie użyła słowa „historyzm”, a nie „historycyzm”, dzięki czemu udało się uniknąć pomieszenia konsekwencji wywodu niemieckiego autora z tym, co było przedmiotem krytyki ze strony Poppera.

ściowania gromadzenie materiałów i faktów, bez rozróżniania tego, co ważne i nieważne, gromadzenie, które mimo to występuje z roszczeniem do naukowej obiektywności”²⁰. Ta pierwsza odmiana jest kojarzona z projektem *Geschichtswissenschaft* Rankego i w sposób zasadniczy różni się od wersji współczesnej głównie abstrahowaniem od wartościowania oraz „roszczeniem do obiektywności”. Wersja kolejna („historyzm 2.”) to, zdaniem Schnädelbacha, „teoretyczne uzasadnienie historyzmu 1.: historyzm jako relatywizm historyczny (...), tzn. jako stanowisko filozoficzne, które wskazując na historyczne uwarunkowanie i zmienność wszelkich zjawisk kulturowych, odrzuca roszczenia do absolutnej ważności – czy będą one natury naukowej, normatywnej czy też estetycznej”²¹. Natomiast wersja trzecia, najszersza, najbardziej konsekwentna („historyzm 3.”), jest najbliższa temu, jak historyzm rozumiany jest dzisiaj: „historyzm w tym znaczeniu (...) reprezentuje teza, że wszystkie zjawiska kulturowe należy postrzegać, rozumieć i wyjaśniać jako historyczne. Jest on w zasadzie stanowiskiem kulturalistycznym, które przeciwstawia się naturalizmowi”²². We wszystkich dalszych wywodach będę się konsekwentnie odwoływać do tej trzeciej wersji historyzmu, zwłaszcza w odniesieniu do postulatu „historyzowania komunikacji”.

Zgodnie z powyższą interpretacją historyzowanie może być określone jako zabieg metodologiczny w naukach społecznych, polegający na (1) przyjęciu, że każde zjawisko społeczne ma charakter historyczny i/lub przynajmniej (2) ujmowaniu zjawisk społecznych jako zmiennych i względnych. W swoim wymiarze antynaturalistycznym historyzowanie oznacza również (3) uznanie samodzielności metodologicznej nauk społecznych względem nauk przyrodniczych²³, ze szczególnym uwzględnieniem (a nawet swego rodzaju

²⁰ H. Schnädelbach, dz. cyt., s. 63.

²¹ Tamże, s. 63–64.

²² Tamże, s. 64.

²³ B. Ellis, dz. cyt., s. 177–180.

prymatem) metodologii historii. Tak rozumiane historyzowanie jest w znacznym stopniu związane nie tylko z perspektywą kulturalistyczną i antynaturalistyczną, ale również, w dalszej konsekwencji, z relatywizmem i narratywizmem.

Zdaniem Schnädelbacha w ramach tak ujmowanego historyzmu „światem ludzkiego życia nie jest (...) przyroda, ale to, co zostało stworzone przez ludzi w działaniu; dlatego on też ma historię, a sama ta historia nie może być traktowana jako wyłącznie przyrodniczy proces rozwojowy”²⁴. Do prekursorów historyzmu autor ten zalicza słusznie między innymi Herdera, Hamanna i Schlegla, podkreślając, że korzenie historyzmu tkwią w sprzeczności wobec oświeceniowego ideału „niezmiennego rozumu ludzkiego”. Ahistoryczny racjonalizm oświeceniowy i postulat inwariantnego *rozumu* nie zostają jednak po prostu odrzucone czy przewyżnione: „historyzm zajmuje się oświeceniem samego oświecenia i jako krytyka oświecenia właśnie nie jest po prostu antyoświeceniem, o ile jego krytyka działa oświeceniowo. Najważniejszymi osiągnięciami historyzmu są uhistorycznienie dziejów i uhistorycznienie człowieka”, pisze Schnädelbach.

Po uhistorycznieniu dziejów nie dysponujemy już żadnymi ponadhistorycznymi modelami, które by *a priori* gwarantowały rozumność owego procesu, lub choćby tylko jego zrozumiałość. Uhistorycznienie człowieka jest w rzeczywistości redukcją rozumu do historii; dzięki niej człowiek sam staje się dla siebie tematem historycznym (...). Rezultatem historycznego oświecenia jest historyczna świadomość w tym podwójnym sensie, że wykształcona świadomość tego, co historyczne, pojmuje sama siebie zarazem jako coś historycznego²⁵.

Wykładnia Schnädelbachowska jest w tym przypadku tym bardziej istotna i poręczna, że sankcjonuje utożsamienie historyzmu

²⁴ H. Schnädelbach, dz. cyt., s. 65.

²⁵ Tamże, s. 68.

z przyjmowaną tu perspektywą kulturalistyczną, jednocześnie przyznając historyzmowi wyraźny element antynaturalistyczny. Jest to kwestia szczególnej wagi, ponieważ od przyjęcia takiej lub innej interpretacji historyzmu zależy interpretacja postulowanego zabiegu „historyzowania komunikacji”.

Istotnie, wprowadzenie wątku komunikacji międzyludzkiej do wywodu Schnädelbacha dotyczącego związku historii i rozumu otwiera niezwykle interesującą możliwość kontynuacji, a raczej rozwinięcia i uzupełnienia prądu myślowego reprezentowanego przez Hamanna, Herdera, Schlegla czy Humboldta. Zwróćmy uwagę, że według autora *Filozofii w Niemczech*, historyzm doprowadza do ukonstytuowania się świadomości historycznej, ujmującej „sami siebie jako coś historycznego”. W tym ujęciu nie tylko „dzieje” (jako abstrakcyjna przeszłość) traktowane są jako zmienne, ale również sama świadomość ludzka okazuje się zmienna. O ile jeszcze u Kanta rozum pozostaje niewzruszonym, bezwzględnym kryterium i narzędziem poznania, to w systemie Hegla zaczyna być on traktowany jako proces – świadomość staje się „ruchem”, dochodzeniem „ducha” do samego siebie (fenomenologia ducha). Hegel wprowadzie uznaje jeszcze uniwersalną nieuchronność i naukową obiektywność zasad regulujących historyczny rozwój świadomości (dialektyka), ale inni myśliciele (oraz kolejne pokolenia historystów) będą bardziej konsekwentni w formułowaniu postulatu świadomości historycznej, stanowiącej w istocie bardziej ogólne określenie tego, co nazwałem wcześniej „refleksywnym historyzowaniem”.

Refleksywne historyzowanie *komunikacji* wprowadza nowy element do tej relacji między *historią* a *świadomością* (czy rozumem). Nie jest kwestią przypadku, że ci sami filozofowie, których Schnädelbach uznał za faktycznych twórców historyzmu, czyli Hamann, Herder i Schlegel, podnoszą – znów polemizując z Kantem i ideą oświeceniową – zagadnienie *języka*. Hamann, jeden z najbardziej radykalnych przeciwników oświeceniowej idei rozumu, uznaje, że to właśnie „język jest organem i kryterium rozumu”, a zarazem

„rozum jest językiem, logosem”²⁶. Natomiast Herder stwierdza, iż „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”²⁷. Świadomość i rozum okazują się więc nie tylko historyczne, ale również językowe. Szczególnie wyraźnie idea ta zarysowana zostaje na gruncie aprioryzmu lingwistycznego Humboldta: „język jest twórczym organem myśli. Czynność intelektualna, na wskroś duchowa, na wskroś wewnętrzna i niejako bez śladu przemijająca, zostaje w mowie przez dźwięk uzewnętrzniona i staje się uchwytna dla zmysłów”²⁸. Myśl staje się w pełni myślą, a świadomość pełną świadomością dopiero poprzez proces jej intersubiektywizacji, możliwy tylko dzięki językowi. Proces ten jest przez Humboldta opisany *de facto* jako proces komunikacyjny, choć on sam nie posługuje się jeszcze tym terminem. Świadomość historyczna, jak ją rozumie Schnädelbach, jest nie tylko świadomością siebie jako czegoś historycznego, ale zarazem jest *świadomością zintersubiektywizowaną*, czyli ukształtowaną w działaniu polegającym na uczynieniu jej „rzeczą wspólną”, co możliwe jest w działaniu komunikacyjnym. Tym samym historia komunikacji zaczyna pełnić funkcję historii intersubiektywności, czyli historii świadomości zintersubiektywizowanej. Natomiast badanie przeszłości zjawisk komunikacyjnych okazuje się badaniem *zintersubiektywizowanych* (czyli *zbiorowych*) *form świadomości*, zbiorowych form i procesów poznawczych – takich, które odnoszą się do samych siebie. Innymi słowy, przyjmując założenie, że komunikacja ma charakter historyczny, i rozważając to, jak ludzie komunikowali się w przeszłości (a także to, w jaki sposób myśleli o swoim komunikowaniu), rozpatrujemy

²⁶ Cyt. za: I. Berlin, *Mag Północy. J.G. Hamann i źródła nowożytnego irracjonalizmu*, tłum. M. Pietrak, Warszawa 2000, s. 99–105.

²⁷ J.G. Herder, *Fragmente über neuere deutsche Literatur*, w: *Herders Werke*, Teil 19, s. 347, cyt. za: A. Schaff, *Język a poznanie*, Warszawa 1967, s. 15.

²⁸ W. von Humboldt, *O istocie języka*, w: B. Andrzejewski, *Wilhelm von Humboldt*, Warszawa 1989, s. 274.

w istocie warunki kształtujące to, dzięki czemu mogli wspólnie myśleć²⁹.

Wyjściowe pytania – czy komunikacja ma historię?, czy myślenie ma historię? – zyskują więc odpowiedź twierdzącą na podstawie powyższej argumentacji. Historia naturalna myślenia lub komunikacji zostaje zastąpiona historią społeczną (kulturową), historią uprawianą w zgodzie z postulatami antynaturalizmu tudzież kulturalistyczną. Jej właściwym przedmiotem są przeszłe zjawiska komunikacyjne ujmowane jako przeszłe formy świadomości zbiorowej wraz z narzędziami służącymi do ich praktycznej intersubiektywizacji (czyli *mediami* jako formami i środkami komunikowania). Przyjęcie założenia o historyczności komunikacji (jej refleksywne historyzowanie) wymagało jednak doprecyzowania samych metod badania jej przeszłości. Uznałem wprawdzie, że historia – społeczna historia komunikacji – powinna być uprawiana w sposób niezależny od metod nauk przyrodniczych, jednak postulat antynaturalizmu musi w tym przypadku zostać przyjęty bardzo konsekwentnie i powinien uwzględniać nie tylko stan filozofii historii i samej historii jako nauki we wcześniejszych stadiach ich rozwoju, ale również te stanowiska, które przyjmowane są na początku XXI wieku.

Oznacza to, że historyczne ujęcie komunikacji – jako przeciwstawne ujęciu uniwersalistycznemu – odrzuca postulat istnienia obiektywnych praw i zasad rządzących zjawiskami społecznymi, kwestionuje postulat ich realnego (w sensie: niezależnego od czynników społecznych) istnienia, kwestionuje także możliwość odkrywania lub rekonstruowania przeszłych zjawisk społecznych. Podsumowując, historyczne ujęcie komunikacji w takiej postaci, jaka jest tutaj postulowana, oznacza porzucenie pojęcia „Historii” i „Historyczności” przez duże H na rzecz Schnädelbachowskiego „historyzmu 3.”, utożsamianego z perspektywą antynaturalistyczną i kulturalistyczną.

²⁹ Wątek ten podejmuję szerzej na końcu wywodów, w rozdziale dwunastym.

3.3. Esencjalizm a fenomenalizm w nauce o komunikacji

Powyższe uwagi dotyczące antynaturalizmu i historyzmu odnosiły się do pierwszego metodologicznego aspektu uzasadnienia możliwości uprawiania historii komunikacji. Teraz przejdę do drugiego aspektu, który można określić mianem przedmiotowego – dotyczy on bowiem sposobu ujmowania przedmiotu historii komunikacji. Wcześniejszy wywód prowadzący do uznania i przyjęcia perspektywy antynaturalistycznej w myśleniu o przeszłych zjawiskach komunikacyjnych nie pozostaje bez wpływu na zagadnienie sposobu, w jaki miałyby być ujmowane same te zjawiska jako przedmiot refleksji teoretycznej.

Na początku trzeba jednak wyjaśnić, że pytanie o przedmiot historii komunikacji nie jest tutaj tożsame z pytaniem: „co to jest komunikacja?” lub „czym jest komunikacja?”, a więc pytaniem swoiście ontologicznym. Nie jest ono również tożsame z pytaniem: „czym są przeszłe zjawiska komunikacyjne?”, na które odpowiedź wymagałaby zresztą wcześniejszego ustosunkowania się do pytania o samą komunikację. Pytaniami tego rodzaju zajmę się w kolejnych dwóch rozdziałach, w których zaprezentowane zostanie kulturalistyczne ujęcie komunikacji jako pewna forma jej definicji – taka forma, która byłaby użyteczna na gruncie historii komunikacji. Teraz interesuje mnie jednak kwestia statusu przedmiotu teoretycznego, czyli sposób, w jaki badacze (w tym przypadku badacze przeszłych zjawisk komunikacyjnych) traktują przedmiot swoich rozważań.

Przedmiot historii komunikacji może być rozpatrywany w perspektywie zakreślonej przez spór *realizmu z antyrealizmem* (nazywany dawniej sporem *esencjalizmu z fenomenalizmem*³⁰), przy czym interesuje mnie tu głównie jego poznawczy (epistemologiczny), a nie ontologiczny wymiar. W konsekwencji od pytania o „sposób istnie-

³⁰ Tych dwóch par określeń używać będę zamiennie.

nia” ważniejsze (lub przynajmniej tak samo ważne) staje się pytanie o zależność lub niezależność przedmiotu poznania (teoretycznego) od procesu poznania, czyli – bardziej ogólnie – od samego badacza i jego „samoświadomości metodologicznej”, tudzież – bardziej szczegółowo – od przyjętej aparatury pojęciowej, modelu, schematu itp. Ponadto zakres tego sporu obejmuje nie tylko zagadnienie sposobu ujmowania przedmiotu danej teorii, ale również statusu jej samej, tj. warunków jej obowiązywania (ważności lub prawdziwości), czy też statusu praw (prawidłowości) naukowych oraz jej zakresu – i w tym sensie wymiar opozycji naturalizm–antynaturalizm spotyka się z wymiarem opozycji realizm–antyrealizm.

Przywołana wcześniej alternatywa: uniwersalizm–historyzm, w odniesieniu do przeszłości zjawisk komunikacyjnych może zostać przedstawiona w odniesieniu do klasycznego filozoficznego sporu *esencjalizmu z fenomenalizmem*. Wprawdzie te dwa stanowiska nie muszą być w sposób jednoznaczny tożsame z – odpowiednio – uniwersalistycznym i historycznym ujęciem komunikacji, można jednak dostrzec istotne wzajemne relacje między tymi dwiema parami pojęć. Komunikacyjny esencjalizm i komunikacyjny fenomenalizm³¹ traktować będą jako ogólniejsze, bardziej podstawowe postaci ujęcia uniwersalistycznego i historycznego. Pojęcia uniwersalizmu i esencjalizmu łączę (choć nie uznaję za synonimiczne) poprzez wyróżnienie wspólnego dla nich założenia o ahistorycznym charakterze zjawisk społecznych.

Jako spokrewnione ze sobą, te dwa podejścia wyrażają przekonanie o ponadczasowości, powszechności i niezmienności rzeczywistości społecznej, postulują możliwość odkrycia, dotarcia do faktycznej, realnej postaci zjawisk społecznych i uznają teorie ich dotyczące za obowiązujące obiektywnie i rozpatrywane w katego-

³¹ Używając określeń „komunikacyjny realizm” i „komunikacyjny antyrealizm”, biorę pod uwagę te dwa opozycyjne stanowiska w odniesieniu ściśle do obszaru badań nad zjawiskami komunikacyjnymi, aczkolwiek równie dobrze stanowiska te mogą być formułowane i uzasadniane w nawiązaniu do innych zjawisk społecznych oraz przyrodniczych.

riach prawdziwości. Oznaczałoby to, że należy konsekwentnie odrzucić esencjalizm, postulując historyczność komunikacji, o ile historyczność miałaby być ujmowana nie w sensie Hegłowskim i Marksowskim. Skoro więc odrzucam uniwersalizm jako ujęcie ahistoryczne i przeciwstawne relatywizmowi, to odrzucam również esencjalizm. Oczywiście, uznanie, iż esencjalizm jest stanowiskiem kwestionującym historyczny charakter zjawisk społecznych, należy odczytywać w odniesieniu do wcześniejszych ustaleń dotyczących historyzmu. Wspominałem już o Hegłowskim rozumieniu historyczności, które jednak jest zasadniczo esencjalistyczne (podobnie jak esencjalistyczne mogą być poglądy Marksa i Darwina). Zastrzegłem wszakże, że historyczność traktuję nie jako postulat istnienia i obowiązywania uniwersalnych praw rządzących realnymi faktami dziejowymi, lecz jako postulat uwikłania zjawisk społecznych w sploty zmiennych i względnych czynników społeczno-kulturowych.

Przejdę teraz do krótkiego zarysowania najważniejszych cech esencjalizmu. Następnie skoncentruję się na jego podnoszonym ahistorycznym aspekcie, a na koniec omówię jedną z konsekwencji jego odrzucenia. Konsekwencją tą jest przyjęcie podejścia *antyrealistycznego* w stosunku do badanych zjawisk społecznych, w tym komunikacyjnych.

W tradycyjnej filozofii esencjalizm reprezentowany jest głównie przez systemy metafizyczne (np. platonizm i tomizm), często jednak stanowi on formę uzasadnienia i uzupełnienia *realizmu* jako stanowiska na gruncie współczesnej filozofii nauki, i w tym właśnie sensie jest przedmiotem mojego zainteresowania.

Esencjalizm rozumiem tu jako stanowisko teoriopoznawcze, zgodnie z którym przedmiot refleksji teoretycznej traktowany jest w sposób realistyczny (czyli zgodnie z *obiektywistycznym modelem poznania*). Nauka uprawiana esencjalistycznie polega na realizacji postulatu poszukiwania prawdy (i osiągnięcia jej), na odkrywaniu i opisywaniu pewnych uniwersalnych praw, prawidłowości, fundamentalnych zasad rządzących rzeczywistością. Przedmioty teore-

tyczne ujmowane są tu jako realne, substancjalnie samoistne byty, a poznaniu naukowemu w trybie esencjalistycznym przyznaje się możliwość dotarcia do „istoty rzeczy”. Zdaniem Briana Ellisa

naukowy esencjalizm dostarcza metafizycznego uzasadnienia dla naukowego realizmu, a ów komponent metafizyczny jest wprowadzany dokładnie w tym właśnie celu (...). [Esencjalizm zakłada, że] musi istnieć pewien obiektywny sposób klasyfikowania przedmiotów w sposób naturalny, w każdej z owych obszernych kategorii istnienia. W konsekwencji przyjmuje on, iż sam świat jest podzielony w sposób wertykalny na poszczególne obiekty, własności i procesy oraz w sposób horyzontalny na rodzaje obiektów, własności i procesów³².

Esencjalistyczny charakter miały nauki społeczne uprawiane w duchu pozytywistycznym, włącznie z historią, od której w połowie XIX wieku wymagano „odkrywania” niezmiennych, obiektywnych praw rządzących zbiorowościami ludzkimi, zgodnie z pozytywistycznym przeświadczeniem, że „prawa nauki są stwierdzeniami dotyczącymi ogólnych, powtarzalnych wzorców doświadczenia (...). Obiektywność naukowa zasadza się na dokładnym oddzieleniu faktycznych (sprawdzalnych) twierdzeń od (subiektywnych) sądów wartościujących”³³. Porzucenie esencjalizmu wiązało się w naukach społecznych i humanistycznych ze zwrotem antynaturalistycznym i antypozytywistycznym, ale pełną i konsekwentną postać znalazło dopiero w XX wieku w takich prądach myślowych i stanowiskach, jak postmodernizm, konstruktywizm czy narratywizm.

Współcześnie na gruncie filozofii nauki stosowana jest raczej para pojęć: *realizm* i *antyrealizm*, która w zasadzie zastąpiła dawniejsze określenia „esencjalizm” i „fenomenalizm”. W niektórych przypadkach można uznać, że esencjalizm jest określeniem realizmu

³² B. Ellis, dz. cyt., s. 145.

³³ I. Craib, T. Benton, *Philosophy of Social Science: The Philosophical Foundations of Social Thought (Traditions in Social Theory – Themes in Social Theory)*, London 2010, s. 14.

metafizycznego. Natomiast Karl Popper odróżnił realizm od esencjalizmu w ten sposób, że realizm przeciwstawił idealizmowi, a esencjalizm – nominalizmowi. Rzecz jasna, w średniowiecznym sporze o uniwersalia opozycja realizm–nominalizm ma jeszcze inną postać. Aby nie powodować zamieszania terminologicznego, proponuję używać terminów „esencjalizm” i „fenomenalizm” jako dawniejszych określeń współcześnie dyskutowanej opozycji realizm–antyrealizm.

Również w odniesieniu do komunikologii jako nauki można sformułować postulaty esencjalistyczne/realistyczne rozumiane jako uzasadnienie realistycznego ujęcia jej przedmiotu. Skoro „standardowy realizm naukowy uznaje prawdziwość teorii naukowych oraz istnienie obiektów teoretycznych”³⁴, to w takim ujęciu teorie komunikacji (formułowane w ramach komunikologii) byłyby rozpatrywane w kategoriach prawdziwości, a ich przedmioty – zjawiska komunikacyjne – jako realnie istniejące byty. „Podobnie, jeżeli teoria naukowa postuluje pewien obiekt teoretyczny i teoria ta jest prawdziwa, to obiekt ów realnie istnieje”³⁵, pisze Stuart Brock.

W odniesieniu do nauki o komunikacji podejście esencjalistyczne jest zazwyczaj określane mianem podejścia nomotetycznego (*nomothetic*) i „jest definiowane jako takie, które poszukuje uniwersalnych, ogólnych praw. Takie podejście, dominujące w eksperymentalnych naukach przyrodniczych, stało się również modelowe dla wielu badaczy w zakresie nauk społecznych”, jak pisze Stephen Littlejohn. „Teorie nomotetyczne zmierzają zatem do uczynienia prawomocnymi twierdzeń o zjawiskach poprzez czynienie takich generalizacji, które utrzymują swą prawdziwość niezależnie od okoliczności i od czasu”³⁶. Innymi słowy, podejście takie wyraża się w przekonaniu, że istnieje pewna obiektywna, faktyczna i niezmienna postać zjawisk komunikacyjnych i że niezależnie od rozmaitych potocznych (zdro-

³⁴ S. Brock, E.D. Mares, *Realism and Anti-Realism*, Montreal 2007, s. 135.

³⁵ Tamże, s. 136.

³⁶ S.W. Littlejohn, K.A. Foss, *Theories of Human Communication*, Long Grove 2010, s. 26–28.

worozsądkowych) wyobrażeń o komunikacji można wskazać, w skrajnej wersji esencjalizmu, jakąś „komunikację samą w sobie”. W konsekwencji należałoby uznać, iż podstawowym zadaniem nauki o komunikacji jest odkrycie tego jej obiektywnego, faktycznego poziomu, wydobyć go spod powierzchni mniej lub bardziej adekwatnych metafor i wyobrażeń. Celem badacza komunikacji byłoby w tym przypadku opisanie jej „takiej, jaką rzeczywiście ona jest”.

Jakie są podstawowe wady esencjalizmu w odniesieniu do rozważań nad przeszłością zjawisk komunikacyjnych? Z jakiego powodu podejście takie – ze wszelkimi jego konsekwencjami – miałyby być zakwestionowane? W podejściu esencjalistycznym postuluje się istnienie uniwersalnej, niezmiennej postaci zjawiska społecznego, które może zostać ujęte w określonym, obiektywnie obowiązującym modelu i być rozpatrywane w kategoriach prawdziwości. Tym samym zjawiskom społecznym przypisuje się cechy ponad- i pozahistoryczne (jak również ponad- i pozakulturowe). Krótko mówiąc, w ujęciu esencjalistycznym zjawiska społeczne (w tym komunikacja) zostają wyłączone z historii. Jak pisze Ronald Deibert,

podejście esencjalistyczne jest nastawione na odkrywanie fundamentalnych praw i uniwersalnych prawd o naturze i społeczeństwie (...). W podejściu tym wyjaśnia się poszczególne wydarzenia jako części wpisane w bardziej ogólny wzór lub prawo, a te są pozaczasowe i pozbawione kontekstu. (...) Dlatego właśnie krytycy podejścia esencjalistycznego uznają je za ahistoryczne, że esencjaliści poszukują pewnych fundamentalnych podstaw, pewnej esencji, która pozostawałaby niezależna od historii³⁷.

Niezależność badanych zjawisk od historii, od przekształceń pod wpływem czynników społecznych oznacza, że esencjalistyczne ujęcie komunikacji jest niejako *ex definitione* przeciwstawne wszelkim próbom namysłu nad przeszłością zjawisk komunikacyjnych. Analogicznie „myślenie” czy „postrzeganie” (jak również piękno,

³⁷ R. Deibert, dz. cyt., s. 33.

Bóg i wolność) nie mają historii, jeżeli traktujemy te pojęcia esencjalistycznie. Esencjalistycznie ujęte piękno pozostaje Platońską „idea piękna” – wieczną, trwałą, niezmienną. Podobnie rzecz miałaby się z komunikacją. Przeciwstawiłem historyczne ujęcie komunikacji ujęciu uniwersalistycznemu, które łączy się z esencjalizmem właśnie poprzez odrzucenie tezy o zmienności i względności zjawisk społecznych. Jest to prosta konsekwencja: chcąc badać przeszłość zjawisk komunikacyjnych (a więc uznając ich historyczność), kwestionuję esencjalistyczne (jako ahistoryczne i uniwersalistyczne) podejście do komunikacji.

Należy jednak wyraźnie zaznaczyć, że ahistoryczne (lub po prostu niehistoryczne) ujęcie komunikacji może, ale nie musi, być bezpośrednio związane z podejściem esencjalistycznym. W licznych przypadkach zjawiska komunikacyjne są opisywane przez badaczy bez uwzględnienia ich przeszłości i ich przekształceń nie dlatego, że badacze ci wprost i celowo przyjmują perspektywę esencjalistyczną, ale po prostu dlatego, że nie interesuje ich przeszłość³⁸, lecz tylko teraźniejszy wymiar zjawisk komunikacyjnych. Nierzadko też badacze z łatwością abstrahują od historycznych przekształceń komunikacji, tworząc jej modele i opisy odnoszące się tylko do współczesnej im rzeczywistości społecznej albo tylko w ujęciu synchronicznym. W takiej sytuacji można mówić co najwyżej o ahistoryczności komu-

³⁸ Do grupy takich badaczy należą teoretycy komunikowania masowego (mediów masowych i tzw. Nowych Mediów) przy uwzględnieniu założenia, że „masowy” charakter zjawisk komunikacyjnych ma współczesny charakter. Do grupy tej należą m.in. Wilbur Schramm, Denis McQuail, Robert Logan i Norman Jacobs. Przykładowo, w pracy Peytona Paxsona *Mass Communications and Media Studies* (New York 2010) w ogóle nie ma odniesień do historii. Z kolei William D. Sloan w pracy *Perspectives on Mass Communication History* (Hillsdale 1991) sięga najdalej do XVIII wieku. Jeszcze inaczej historia mediów ujmowana jest w książce *A History of Media* (Victoria 2002) przez Lamberta Gardinera, który przyjmuje perspektywę historii naturalnej w duchu ewolucjonizmu Darwina. Ciekawym przykładem „świadomości historycznej” jest natomiast praca Petera Simonsona *Refiguring Mass Communication* (Champaign 2010), w której autor omawia historyczny rozwój teorii komunikacji masowej w duchu historii intelektualnej.

nikacji „przez zaniechanie”, a nie w postaci świadomego, konsekwentnego traktowania jej jako poza- i ponadczasowej. Badacz komunikacji zainteresowany na przykład wpływem portali społecznościowych na przebieg tzw. arabskiej wiosny w krajach muzułmańskich w roku 2011 nie musi uwzględniać historii komunikacji, ponieważ interesuje go tylko jej aktualna postać, komunikacja *hic et nunc*.

A jednak nawet taki *casus* nie jest wolny od wątpliwości. Jeśli bowiem dany badacz nie podejmuje rozważań nad przeszłymi, lecz zajmuje się tylko współczesnymi mu zjawiskami komunikacyjnymi, to czy może abstrahować od ich historyczności – nawet jeżeli nie porusza tego zagadnienia wprost? Zakładam, że nie, ponieważ również współczesne zjawiska komunikacyjne nie znajdują się w jakiejś „próżni” społecznej, ale pozostają uwikłane w wydarzenia przeszłe. Widać to dobrze w odniesieniu do przywołanego przykładu. Jeżeli badacz zainteresowany owym wpływem portali społecznościowych na arabską wiosnę, rozumianą jako wydarzenie jemu współczesne, abstrahuje od jego historyczności, a tym samym od historyczności mediów, wówczas popełnia błąd. Idea refleksywnego historyzowania komunikacji polega właśnie na tym, żeby jako historyczne ujmować również zjawiska współczesne, które – zgodnie z powiedzeniem Hegla – „nie pojawiają się jak wystrzał z pistoletu”, znikąd i bez przyczyny.

Wspominałem wcześniej, że esencjalizm można traktować głównie jako uzasadnienie filozoficzne dla realizmu jako stanowiska na gruncie współczesnej filozofii nauki. Dwie postacie esencjalizmu: metafizyczna i teoriopoznawcza (epistemologiczna), określają dwie postaci realizmu³⁹ – również metafizyczną i epistemologiczną (obok trzeciej, jaką jest realizm semantyczny). Marek Sikora twierdzi, iż

³⁹ M. Sikora, *Różne oblicza realizmu i antyrealizmu*, w: M. Sikora (red.), *Realizm wobec wyzwań antyrealizmu. Multidyscyplinarny przegląd stanowisk*, Wrocław 2011.

realizm metafizyczny zakłada, że przynajmniej niektóre przedmioty istnieją niezależnie (tj. właśnie realnie) od aktów świadomości podmiotu poznającego. Antyrealizm metafizyczny uznaje natomiast zależność istnienia przedmiotów poznania od aktów świadomości poznającego podmiotu. Realizm epistemologiczny z kolei zakłada, że to, co poznajemy (tj. przedmioty poznania), jest niezależne (realne) od aktów poznania. Antyrealizm epistemologiczny uznaje natomiast zależność przedmiotu poznania od aktywności poznawczej poznającego podmiotu⁴⁰.

Odrzucenie ujęcia esencjalistycznego ze względu na jego ahistoryczność implikuje więc odrzucenie realizmu. W konsekwencji można uznać, że z punktu widzenia współczesnej nauki projektowana historia komunikacji miałaby antyrealistyczny charakter. Co to oznacza i jakie są konsekwencje takiego zabiegu? Otóż antyrealistyczne podejście do historii komunikacji może być rozpatrywane dwojako. Po pierwsze, w proponowanym tu ujęciu zjawiska komunikacyjne (jako przedmiot badań komunikologicznych) uznaje się za zależne od aktywności badacza jako podmiotu poznającego. Zgodnie z założeniem o refleksywnym historyzowaniu komunikacji teorie, modele, koncepcje i wszelkie teoretyczne ujęcia przeszłych zjawisk komunikacyjnych same mają charakter historyczny, a więc są równie względne i zmienne jak ich przedmiot.

Oznaczałoby to, że teoretyczne ujęcia komunikacji nie roszczą sobie prawa do powszechnego, obiektywnego obowiązywania, lecz są uwarunkowane czynnikami społecznymi. Wynika z tego, iż perspektywa antyrealistyczna prowadzi do przyjęcia konstruktywistycznego modelu poznania, o którym mowa będzie później. Antyrealizm i konstruktywizm są jednak ze sobą wyraźnie związane. Wychodząc z pozycji konstruktywistycznych, Andrzej Zybertowicz pisze: „Przeciwstawiam się stanowisku realistycznemu głoszącemu, że twierdzenia teorii naukowych są prawdziwe lub fałszywe na mocy tego, jaki jest świat – jeśli świat ten jest pojmowany jako jakaś bytowość pozakulturowa. Twierdzę, że nie istnieje żadna możli-

⁴⁰ Tamże, s. 107.

wość ustalenia takiej prawdziwości/falszywości poza obszarem reguł ustalonych kulturowo⁴¹. Założenie takie może być postrzegane jako konsekwencja odrzucenia esencjalizmu i pozostaje w pełnej zgodzie z takim zabiegiem.

Po drugie, antyrealistyczny charakter historii komunikacji dotyczy nie tylko wymiaru refleksji teoretycznej nad przeszłymi zjawiskami komunikacyjnymi, ale również samych tych zjawisk. Traktowane nieesencjalistycznie i antyrealistycznie, byłyby one ujmowane nie jako obiektywne „fakty społeczne”, których natura może zostać odkryta przez badaczy, ale raczej jako konstrukty zbiorowej aktywności ludzkiej uzależnione od czynników społeczno-kulturowych.

Idąc dalej tym tropem, można wywnioskować, że tak rozumiany antyrealizm łączy się bezpośrednio z *relatywizmem* zarówno pojęciowym, jak i kulturowym. Istotnie, moje rozważania nad filozoficznym uzasadnieniem historii komunikacji jako subdyscypliny komunikologii będą wiodły w kierunku uznania nie tylko zmienności, ale i względności przeszłych zjawisk komunikacyjnych. Związek antyrealizmu z relatywizmem podkreśla Stanisław Judycki: „(...) można zaproponować następującą, bardzo ogólną charakterystykę antyrealizmu: nic nie może być dla nas realne bez odniesienia do jakiegoś teoretycznego schematu pojęciowego, a każdą próbę stwierdzenia, że coś jest realne po prostu, należy uznać za bezsensowną. Tę formułę antyrealizmu (...) określa się mianem tezy o pojęciowej względności⁴². Relatywizm pojęciowy, poniekąd bliski radykalnemu konwencjonalizmowi Kazimierza Ajdukiewicza⁴³, jest założeniem charakterystycznym na przykład dla teorii paradygmatów i rewolucji naukowych Thomasa Kuhna⁴⁴ i łączy się z przekonaniem, iż sposób konceptualizacji doświadczenia zależy od przyjętej

⁴¹ A. Zybertowicz, *Przemoc i poznanie: studium z nie-klasycznej socjologii wiedzy*, Toruń 1995, s. 17.

⁴² S. Judycki, „Twardy” problem realizmu metafizycznego i współczesny antyrealizm, „Roczniki Filozoficzne” 57/1, 2009, s. 58.

⁴³ K. Ajdukiewicz, *Język i poznanie*, Warszawa 2006.

⁴⁴ T. Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych*, tłum. H. Ostromęcka, Warszawa 2011.

aparatury pojęciowej (czyli od schematu pojęciowego), jaką dysponują naukowcy. Biorąc pod uwagę zmienność i relatywność zjawisk komunikacyjnych, należy uwzględnić oprócz pojęciowego również relatywizm kulturowy, w obu przypadkach będą one jednak związane z antyrealizmem.

Zdaniem Judyckiego „dzisiaj opozycja realizm-antyrealizm jest już naturalną częścią składową technicznego języka filozoficznego, a sam termin «antyrealizm» wyparł częściowo zarówno «idealizm», jak i «fenomenalizm». Słowa «idealizm» i «fenomenalizm» są nadal jednak używane (...)”⁴⁵. Łącząc antyrealizm (będący konsekwencją odejścia od esencjalizmu) z *fenomenalizmem* (będącym stanowiskiem przeciwstawnym wobec esencjalizmu), można uznać to stanowisko za jedno z tych, które umożliwiają i określają historyczne ujmowanie komunikacji.

Podjęcie przeciwstawne wobec esencjalizmu (i związanego z nim podejścia ahistorycznego) to *fenomenalizm*, blisko spokrewniony z relatywizmem, antyrealizmem, konstruktywizmem i, co szczególnie istotne, historyzmem. Z tego punktu widzenia uznaje się, że poziom wyobrażeń (czy też poziom metaforycznych konceptualizacji) o komunikacji (lub jakimkolwiek innym zjawisku społecznym) jest jedynym dostępnym badaczowi poziomem, a opis danej praktyki komunikacyjnej musi uwzględniać jej kontekst historyczno-społeczny. Tym samym uznaje się, że postulowana w ujęciu esencjalistycznym „komunikacja sama w sobie” jest tylko jeszcze jednym z wielu wyobrażeń o niej, które samo podlega uwarunkowaniom historycznym. Wspomniane wyobrażenia (metafory) komunikacji oraz same praktyki komunikacyjne (jako działania osadzone w kontekście kulturowym) są w perspektywie fenomenalistycznej traktowane jako podstawowy przedmiot refleksji komunikologicznej, a ona sama – jako jedna z nauk społecznych (humanistycznych). W odniesieniu do tradycji filozoficznej perspektywa fenomenalistyczna ma korzenie w tradycji reprezentowanej między

⁴⁵ S. Judycki, „Twardy” problem realizmu..., s. 58.

innymi przez Davida Hume'a, Friedricha Nietzschego czy Ernsta Cassirera (i neokantyzm).

Mieszczące się w ramach podejścia fenomenalistycznego założenie o historyczności zjawisk komunikacyjnych (czyli historyzowanie komunikacji) polega na uznaniu, że są one zmienne i względne w czasie i w przestrzeni. Zmienność zjawisk komunikacyjnych można rozpatrywać na kilku poziomach. Po pierwsze, historyzując komunikację, zakładamy, iż przekształceniom w czasie podlegały sposoby jej teoretycznego ujmowania. Jeżeli uznamy – pod pewnymi warunkami – że w pismach Arystotelesa (np. w *Retoryce*) odnajdujemy wyraz pewnego namysłu teoretycznego nad komunikacją, to możemy wykazać różnice pomiędzy takim antycznego ujęciem a jakimś ujęciem współczesnym, zawartym np. w pracach Claude'a Shannona. Historyzowanie komunikacji oznacza więc uznanie zmienności w wymiarze jej teoretyzowania. W tym kontekście możemy mówić o historii idei komunikacji lub – bardziej trafnie – o jej historii intelektualnej.

Po drugie, założenie o historyczności komunikacji obejmuje również środki i formy komunikowania, zazwyczaj określane zbiorczo mianem „mediów”. Jest to wymiar historyczności zjawisk komunikacyjnych, który stosunkowo najłatwiej wskazać i wykazać: nawet w prostym, chronologicznym wyliczeniu możemy zidentyfikować przemiany środków komunikowania – od glinianych tabliczek i papirusów, przez drukowane książki i czasopisma, po elektroniczne media masowe z Internetem na czele. Historia mediów jest – jak starałem się pokazać w poprzedniej części rozdziału – zapewne najlepiej ugruntowanym i najbardziej rozwiniętym obszarem historii komunikacji.

O wiele więcej trudności – i kontrowersji – może budzić kolejna konsekwencja przyjęcia historyczności komunikacji. Otóż możemy uznać, że nie tylko media i nie tylko namysł teoretyczny nad komunikacją, ale również same zjawiska (tj. działania i praktyki) komunikacyjne podlegały i nadal podlegają przekształceniom historycznym. Innymi słowy, ludzie nie zawsze i nie wszędzie komunikowali się

ze sobą w ten sam sposób. Twierdzenie takie jest analogiczne do twierdzenia, zgodnie z którym ludzie nie zawsze myśleli i postrzegali w ten sam sposób. W jednym i w drugim przypadku należałoby uznać prymat czynników społecznych nad psychologicznymi. Jeżeli myślenie ma historię – i to nie tylko historię *naturalną*, ale również *społeczną* (kulturową) – to ma ją również komunikacja.

Nie interesuje mnie bowiem historia naturalna myślenia czy komunikacji. Taka, oczywiście, również istnieje – w postaci psychologii rozwojowej, etologii czy psychologii ewolucyjnej. Nie tym jednak zamierzam się zajmować – interesuje mnie społeczna historia komunikacji w analogii do społecznej historii wiedzy, myślenia, poznawania lub postrzegania, ale również związana ze społeczną historią języka i zarazem taka, której elementem byłaby na przykład społeczna historia mediów.

3.4. Obiektywistyczny i konstruktywistyczny model poznania wobec nauki o komunikacji

Odrzucenie esencjalizmu/realizmu na rzecz fenomenalizmu/antyrealizmu w odniesieniu do badania przeszłych zjawisk komunikacyjnych doprowadziło, jak pokazałem wcześniej, do uznania relatywnego charakteru tych zjawisk. Dalszą konsekwencją tego zabiegu jest przyjęcie konstruktywistycznej perspektywy poznawczej i zarazem odrzucenie tzw. obiektywistycznego modelu poznania.

Podkreślam, że w dalszym ciągu konsekwencje ustaleń metodologicznych, które tu omawiam, dotyczą nie tylko historii komunikacji, ale obejmują w ogóle specyficzne, kulturalistyczne podejście do badań historycznych nad zjawiskami społecznymi. W tym konkretnym przypadku omawiane obecnie konsekwencje filozoficzne będą odnoszone do przeszłych zjawisk komunikacyjnych, ale antyrealistyczne, relatywistyczne i konstruktywistyczne podejście może

mieć szersze zastosowanie i dotyczyć wielu innych obszarów rzeczywistości społeczno-kulturowej. Zakładam, że gdyby poszukiwać filozoficznych i metodologicznych podstaw na przykład historii myślenia albo historii wiedzy, przyjąłbym takie same (albo bardzo podobne) założenia. Jednocześnie w odniesieniu do bardziej szczegółowych zagadnień w obrębie samej historii komunikacji, jakimi są choćby historia czytania, historia argumentacji, historia książki itp., zakładam, iż niniejsze ustalenia metodologiczne okazałyby się podobne.

Przyjrę się teraz wnioskowi nasuwającym się z wcześniejszych wywodów. Uznałem, że przyjęcie historycznego podejścia do badań nad przeszłymi zjawiskami komunikacyjnymi implikuje odrzucenie esencjalizmu, a tym samym związanego z nim realizmu. Oznacza to, iż przedmiot badań ma charakter zmienny i względny, iż przeszłe zjawiska nie są traktowane jako obiektywne fakty społeczne, które badacz mógłby odkrywać, rekonstruować i opisywać. Zarazem same badania nad przeszłością komunikacji nie roszczą sobie prawa do obiektywnego, powszechnego obowiązywania, ale są samoodnośnie traktowane jako podlegające czynnikom historyczno-społecznym. Takie wnioski prowadzą do następującej konstatacji: historia komunikacji może być uprawiana w perspektywie *konstruktywistycznego*, a nie *obiektywistycznego* modelu poznania.

Aby pokrótce scharakteryzować obiektywistyczny model poznania, posłużę się propozycją zaprezentowaną przez Andrzeja Zybertowicza, który wprowadza to sformułowanie właśnie w celu porównania go z modelem konstruktywistycznym. Zdaniem tego autora owe dwa modele opierają się na dwóch zasadniczo odmiennych ontologiach: obiektywistycznej/realistycznej i konstruktywistycznej/antyrealistycznej. Tak zwany obiektywistyczny model poznania można określić jako znamieny dla wczesnej i klasycznej tradycji epistemologicznej (np. platońskiej), ale funkcjonujący również w filozofii nowożytnej i współczesnej pod wieloma różnymi postaciami (m.in. pozytywizm, neopoztywizm, scjentyzm). Jego głównym założeniem jest istnienie świata (rozumianego jako ogólny

przedmiot poznania) w sposób samoistny, niezależny od poznającego podmiotu, uprzedni wobec niego. Zdaniem Zybertowicza „model ten zakłada, że wiedza determinowana jest przez relacje rozgrywające się w planie wertykalnym: przedmiot–podmiot. Przedmiot jest od podmiotu «silniejszy» i wyznacza treści świadomości podmiotu, o ile ten ostatni w drodze do prawdy gotów jest odrzucić interesy, mity, ideologie, złudzenia etc.”⁴⁶. Konsekwencją ontologiczną takiego modelu jest uznanie istnienia przedmiotu poznania jako bytu, który istnieje niezależnie od świadomości podmiotu, niezależnie od procesów poznawczych, niezależnie od czynników społecznych. Przedmiot taki może być poznawany obiektywnie, tj. badacz może tworzyć adekwatne jego opisy, które podlegają kategoryzacji prawdziwościowej. Obiektywistyczny model poznania „(...) zakłada, że rzeczywistość jest czymś przyczynowo zewnętrznym i niezależnym wobec poznania, a prawdziwość lub fałszywość naszych przekonań zależy od natury świata, do którego się one odnoszą”⁴⁷, pisze Zybertowicz.

Konstruktywizm nie jest jednorodnym, zwartym poglądem o jasno określonych granicach – należy traktować go raczej jako zbiór stanowisk, często odmiennych od siebie pod wieloma względami, które łączy kilka wspólnych założeń teoriopoznawczych. Zdaniem Siegfrieda Schmidta „próby spójnego określenia, czym jest radykalny konstruktywizm (...), tak jak próby krytykowania radykalnego konstruktywizmu, zetkną się wkrótce z następującym problemem: konstruktywizm nie jest jednolitą konstrukcją teoretyczną, wytworzoną przez jednorodną grupę badaczy i przedstawioną w formie podręcznikowej. Przeciwnie, jest to raczej dyskurs, w którym można usłyszeć wiele głosów z całkiem różnych dyscyplin”⁴⁸. Etykietą „konstruktywizmu” opatruje się wiele rozmaitych stanowisk i teorii

⁴⁶ A. Zybertowicz, *Konstruktywizm jako orientacja metodologiczna w badaniach społecznych*, „Kultura i Historia” 1, 2001, s. 17.

⁴⁷ A. Zybertowicz, *Przemoc i poznanie...*, s. 59.

⁴⁸ S. Schmidt, *Rzeczywistość obserwatora*, w: B. Balicki i in. (red.), *Radykalny konstruktywizm. Antologia*, Wrocław 2012, s. 243–244.

naukowych formułowanych na obszarze między innymi socjologii wiedzy, neurofizjologii, nauki o komunikacji, filozofii kultury, kognitywistyki, literaturoznawstwa, pedagogiki czy psychologii rozwojowej. O ile jednak jeszcze w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XX wieku mówiono po prostu o „konstruktywizmie”, o tyle w ciągu czterdziestu kolejnych lat pojawiło się bardzo wiele zróżnicowanych jego postaci i form, choćby konstruktywizm społeczny, konstruktywizm radykalny oraz epistemologiczny, systemowy, historyczny i wiele innych. Pisząc o konstruktywizmie w kontekście historii komunikacji, nie będę brał pod uwagę psychologicznych, kognitywistycznych czy cybernetycznych jego odmian (takich jak tzw. radykalny konstruktywizm Ernsta von Glasersfelda), natomiast skoncentruję się na tej jego postaci, którą można określić mianem społecznej albo epistemologicznej. Zdaniem Zybertowicza

konstruktywizm w obszarze badań społecznych bywa pojmowany jako teoria lub koncepcja nauki, poznania i rzeczywistości w ogóle; jako orientacja teoretyczna; metodologia, orientacja metodologiczna lub nurt badań empirycznych – w tym ostatnim przypadku w literaturze anglosaskiej występują określenia: *Social Studies of Science*, *Social Studies of Knowledge*, *Studies of Scientific Knowledge*, *Science and Technology Studies* (...). Konstruktywizm – w przyjętym przeze mnie rozumieniu – jest zespołem poglądów bliskich lub pokrewnych takim obszarom, jak: post-empiryczna lub/i post-pozytywistyczna filozofia nauki, mocny program socjologii wiedzy (...), nie-klasyczna socjologia wiedzy oraz postmodernistyczne koncepcje wiedzy⁴⁹.

Szczególny nacisk chcę położyć na konstruktywistyczne elementy socjologii wiedzy (Bruno Latour, Pierre Bourdieu, Peter Berger, Thomas Luckmann), filozofii (Nelson Goodman) oraz nauki o mediach i komunikacji (Siegfried Schmidt, Klaus Krippendorff).

Tym, co łączy dane odmiany konstruktywizmu, jest założenie, zgodnie z którym człowiek (w zależności od danej odmiany kon-

⁴⁹ A. Zybertowicz, *Konstruktywizm...*, s. 124.

strukturyzmu ujmowany albo jako „autopojetyczny system poznawczy”, albo jako „istota społeczna”) konstruuje (wytwarza) swoją wiedzę (zarówno teoretyczną, jak i praktyczną) o świecie. Wiedza w tym ujęciu nie jest postrzegana jako reprezentacja świata, prawdziwie lub fałszywie odzwierciedlająca obiektywną rzeczywistość, ale raczej jako narzędzie służące jej wytwarzaniu. Warto w tym miejscu podkreślić, że mocniejsza wersja tego założenia głosi, iż człowiek konstruuje nie tylko wiedzę o świecie, ale również sam świat rozumiany jako rzeczywistość społeczno-kulturowa.

W odniesieniu do sporu realizmu z antyrealizmem konstruktywistów albo starają się przekroczyć ten dualizm, albo stają po stronie antyrealizmu. Zdaniem Marka Sikory „konstruktywiści wyrażają przekonanie, że występujące w świecie obiekty nie istnieją niezależnie od podmiotu poznającego. Są przezeń nie tyle odkrywane, ile raczej konstruowane w procesie poznania. Ich konceptualizacja ma charakter instrumentalnie użyteczny. Pozwala na opanowanie świata i w konsekwencji na skuteczne w nim działanie”⁵⁰.

W ramach perspektywy konstruktywistycznej przyjmuje się, że świat jest zawsze przedstawieniem (w Kantowskim i neokantowskim sensie), a nie obiektem względem poznającego podmiotu, zaś jedyną rzeczywistością, w jakiej podmiot ludzki istnieje i działa, jest rzeczywistość skonstruowana przez podmiot. Podmiot (raczej zbiorowy niż jednostkowy) dysponuje narzędziami, za pomocą których konstruuje świat zbiorowego doświadczenia oraz wiedzę o nim – innymi słowy, podmiot w tym ujęciu jest zawsze podmiotem uczestniczącym w kulturze. Kulturowy charakter mają również owe narzędzia, a także wszelkie efekty jego działalności.

Jakie można wskazać najważniejsze konsekwencje teoriopoznawcze konstruktywizmu, które można następnie odnieść do problemu historii komunikacji? Z pewnością, wizja uprawiania nauki w perspektywie konstruktywizmu różni się zasadniczo od tego, co postuluje obiektywistyczny model poznania:

⁵⁰ M. Sikora, *Problem reprezentacji poznawczej w nowożytnej i współczesnej refleksji filozoficznej*, Poznań 2007, s. 21.

(...) konstruktywizm porzuca plan wertykalny i przyjmuje, że treści poznania wyznaczone są w obszarze relacji międzypodmiotowych, tj. w planie horyzontalnym. Horyzontalność procesów poznania oznacza m.in., że nie polega ono na odwzorowaniu jakiegoś rodzaju rzeczywistości pozakulturowej, lecz jest grą wewnątrz-kulturową – w tym dialogiem wewnątrz- i międzykulturowym (...). Dlatego też konstruktywizm odrzuca opozycję rzeczywistego, naturalnego wobec konwencjonalnego. Wszystkie dystynkcje, periodyzacje, rozróżnienia, kategoryzacje są elementami gier kulturowych i – jako takie – mają charakter konwencjonalny (...). W opozycji do obiektywizmu konstruktywizm twierdzi, że naukę – rozumianą zarówno jako zespół pewnych działań, jak i pojęciowych efektów tych działań – można (i należy) badać według tych samych zasad co pozostałe dziedziny kultury: tj. jako względnie uporządkowaną (zinstytucjonalizowaną) formę ludzkich działań wyznaczanych przez pewne zbiory reguł (...). Podobnie jak w innych dziedzinach kultury, także w nauce te zbiory reguł interpretowane są elastycznie – tj. m.in. podatne są na uwarunkowania lokalne, w tym obyczajowe⁵¹.

Używając metafory, można powiedzieć, że zgodnie z przedstawianym tu punktem widzenia człowiek nie żyje w świecie jak w wynajętym mieszkaniu czynszowym. Miejscem zamieszkiwania człowieka – zresztą miejscem „uwolnionym od hipoteki metafizycznej” – jest dom przez niego samego i dla siebie samego zbudowany. Wzniesienie gmachu tego domu-świata jest zajęciem wymagającym współpracy: człowiek nie buduje i nie mieszka sam, lecz buduje i zamieszkuje wspólnie z innymi, tworząc kulturowo-komunikacyjną wspólnotę. Żadna budowa nie byłaby możliwa bez umiejętności skutecznego posługiwania się narzędziami. W przypadku człowieka i jego współwznoszonego z innymi domu narzędziami są, jak zakładam, zjawiska komunikacyjne, dzięki którym i poprzez które wspólna wiedza ludzka o świecie jest konstruowana, intersubiektywizowana i rozpowszechniana.

Powyżej zarysowana – wprawdzie tylko pobieżnie – perspektywa konstruktywistyczna i związany z nią model poznania są

⁵¹ A. Zybertowicz, *Konstruktywizm...*, s. 17.

zgodnie z przyjmowanym tutaj punktem widzenia konsekwencją odrzucenia esencjalizmu i uznania historyczności zjawisk społecznych, w tym zjawisk komunikacyjnych. W nauce o komunikacji warto wskazać stanowisko Klausa Krippendorffa, o którym zresztą będę wspominał później jeszcze wielokrotnie. Wykorzystując konstrukttywizm na gruncie badań nad komunikacją, Krippendorff formułuje pięć ważnych założeń:

1. Rozumienie jest rdzeniem procesu komunikacji; zjawisko „konstruowania” można odszukać w sposobie, w jaki indywidualne praktyki wyznaczają sposób rozumienia rzeczywistości.
2. Procesy komunikacyjne są zjawiskami społecznymi zbudowanymi w sposób refleksywny.
3. Język jest elementem konstytutywnym dla konstruowania komunikacji.
4. Rekursywna teoria komunikacji nie jest związana z żadnym modelem komunikacji, a żaden z uczestników komunikacji nie musi pozostawać w zgodzie z jakąkolwiek teorią.
5. Komunikacja czyni możliwym wirtualne konstruowanie „innych” w umyśle⁵².

Warto zwrócić uwagę na kwestię refleksywności zjawisk komunikacyjnych w tym ujęciu; co więcej, Krippendorff i inni badacze, do których będę się wkrótce odwoływał, formułują swoistą dyrektywę metodologiczną dotyczącą uprawiania historii komunikacji. Jest ona określana mianem refleksywnego historyzowania komunikacji (*reflexive historicising of communication*). Nie jest możliwe, jak sądzę, konsekwentne refleksywne historyzowanie poza konstruktivistycznym, antyrealistycznym modelem poznania, który – by znów odwołać się do Andrzeja Zybertowicza, „(...) odrzuca: poza-kulturowy charakter jakichkolwiek faktów, zatem i przeciwstawienie: natura-kultura; dualizm faktów i wartości. (...) [Konstruktivistyczny model poznania] przyjmuje: agnostycyzm metafizyczny, nieeliminowalność metafor w procesie poznania pojęciowego, tezę o nieredukowalnie ideologicznym charakterze poznania/wiedzy, lokal-

⁵² K. Krippendorff, *A Recursive Theory of Communication*, w: D. Crowley, D. Mitchell (eds), *Communication Theory Today*, Stanford 1994, s. 78-104.

ność racjonalności, realności i obiektywności”⁵³. Chciałbym podkreślić w cytowanej wypowiedzi dwie niezwykle istotne uwagi Zybertowicza. Otóż stwierdza on „nieeliminowalność metafor w procesie poznania pojęciowego” oraz „nieredukowalnie ideologiczny charakter wiedzy”. Są to elementy perspektywy konstruktywistycznej szczególnie ważne dla proponowanych tu rozwiązań metodologicznych adresowanych do historii komunikacji. Z jakiego powodu problem zjawisk komunikacyjnych (w ogóle, nie tylko przeszłych) jest tak bardzo „wrażliwy” i interesujący z punktu widzenia konstruktywizmu?

Przyjmując, że wiedza – zarówno potoczna, jak i naukowa – jest konstruowana przez badaczy, warto zwrócić uwagę, iż – podobnie jak miało to miejsce w odniesieniu do stanowiska antyrealistycznego – zjawiska komunikacyjne mogą być rozpatrywane dwojako. Po pierwsze, wiedza dotycząca zjawisk komunikacyjnych (również przeszłych) ma być wytwarzana, a nie odkrywana. Oznacza to, że badacze nie rekonstruują, lecz konstruują wiedzę teoretyczną o przeszłości komunikacji. Ale trzeba pamiętać, iż to właśnie komunikacja stanowi niezbywalny czynnik wytwarzania wiedzy, a także jej gromadzenia, upowszechniania, modyfikowania, stosowania oraz kwestionowania jej. To zaś oznacza, że komunikacja może być postrzegana jako podstawowe narzędzie konstruowania wiedzy, teoretycznej i potocznej, o świecie, o innych obszarach kultury, o niej samej⁵⁴.

Można również powiedzieć, że badacze (w tym przypadku interesują nas badacze zjawisk komunikacyjnych) konstruują (wytwarzają) pewne *wyobrażenia* o zjawiskach komunikacyjnych, które z kolei same pełnią funkcję narzędzia wytwarzającego rozmaite, bardziej ogólne wyobrażenia o świecie. Tym bardziej że sami badacze, teoretyzując komunikację, realizują działania komunikacyjne. Dotyczy to wspomnianej przez Zybertowicza „nieeliminowalności metafor

⁵³ A. Zybertowicz, *Przemoc i poznanie...*, s. 156.

⁵⁴ M. Wendland, *Konstruktywizm komunikacyjny*, Poznań 2011.

z poznania” oraz „nieredukowalnie ideologicznego charakteru wiedzy”. „Metafory” i „ideologie” stanowią składowe *wyobrażeń zbiorowych* konstruowanych przez badaczy na temat komunikacji, a jednocześnie same działania komunikacyjne polegają na wytwarzaniu metaforycznie i ideologicznie – czyli: kulturowo – uwarunkowanych wyobrażeń zbiorowych.

Wyobrażeniami zbiorowymi, a zwłaszcza wyobrażeniami o komunikacji, zajmę się dokładniej w rozdziałach ósmym i dziesiątym. Przez wyobrażenie zbiorowe rozumiem określoną *formę* czy też sposób porządkujący myślenie, postrzeganie, doświadczanie rzeczywistości, nie tylko w nastawieniu poznawczym (naukowym, teoretycznym), ale również praktycznym (potocznym, zdroworozsądkowym). Konceptualizacje metaforyczne, o których była i będzie jeszcze mowa, uznaję za ważny (choć nie jedyny⁵⁵) element składowy każdego takiego wyobrażenia. Nie oznacza to, że wyobrażenia zbiorowe są metaforami (lub *vice versa*), niemniej analiza i interpretacja metafor stanowi jedną z najważniejszych i najciekawszych metod badania samych wyobrażeń zbiorowych.

Na gruncie konstruktywistycznego modelu poznania przyjmuje się, że wiedza (naukowa oraz potoczna) jest wytwarzana przez człowieka, a raczej przez rozmaite zbiorowości ludzkie. Tym, co wytwarzane w procesach poznawczych, są określone wyobrażenia zbiorowe egzemplifikowane w postaci konceptualizacji metaforycznych. Z tego punktu widzenia sformułowanie teorii heliocentrycznej przez Mikołaja Kopernika uznać można nie za „odkrycie” pewnego „faktu” (czy pewnej „prawdy” o świecie), lecz raczej za skonstruowanie pewnego wyobrażenia, a więc sposobu myślenia o świecie, pewnej formy interpretowania świata. Wyobrażenia takie są zbiorowe, tzn. intersubiektywnie komunikowalne, co stanowi jeden z warunków ich naukowości, bowiem nawet w ujęciu konstruktywistycznym dana teoria musi być zrozumiała nie tylko dla osoby, która ją formułuje.

⁵⁵ Innym byłyby np. ideologie wspomniane wcześniej przez Zybortowicza.

Również, a nawet zwłaszcza, na obszarze nauk społecznych i humanistycznych takie wyobrażenia przyjmują postać konceptualizacji metaforycznych. W tym przypadku interesują mnie metafory komunikacji. Wytwarzanie wiedzy o komunikacji polegałoby również na wytwarzaniu określonych konceptualizacji metaforycznych. Jedną z nich, zapewne najbardziej znaną, jest wspomniana już tzw. metafora transmisji, tudzież metafora przewodu (*conduit metaphor*). W przypadku rozważań nad historią komunikacji i jej metodologicznymi podstawami istotne będzie ustalenie, czy metafora ta, a także jakakolwiek inna metafora dotycząca zjawisk komunikacyjnych, może być traktowana jako uniwersalna, czy raczej metafory komunikacji (a ogólniej – wszelkie wyobrażenia zbiorowe o komunikacji) ujmować będziemy jako zmienne i względne.



ROZDZIAŁ CZWARTY

Transmisyjne ujęcie komunikacji jako „przemoc metafory”

4.1. Główne konceptualizacje metaforyczne komunikacji

Spór pomiędzy historycznym a uniwersalistycznym ujęciem komunikacji najlepiej przeanalizować w odniesieniu do kategorii *metafory* tudzież *konceptualizacji metaforycznej*. Metafora może być rozpatrywana jako jeden z tropów stylistycznych, tutaj interesuje mnie jednak wyłącznie *metafora jako narzędzie poznawcze*. Dzięki tak rozumianej metaforze użytkownik języka, będący zarazem podmiotem poznającym, może konceptualizować (identyfikować, nazywać, kategoryzować i wyjaśniać) poznawane obiekty, zdarzenia, zjawiska i procesy społeczne itd. Taka kognitywna funkcja metafor została przeanalizowana przez George’a Lakoffa i Marka Johnsona¹ i znalazła zastosowanie nie tylko w językoznawstwie kognitywnym, ale również w komunikologii.

Badacze zjawisk komunikacyjnych posługują się pewnymi narzędziami teoretycznymi w postaci określonej aparatury pojęciowej i konceptualizując je, posługują się określonymi metaforami.

¹ G. Lakoff, M. Johnson, *Metafory w naszym życiu*, tłum. T. Krzeszowski, Warszawa 2011.

Używamy metafor wtedy, kiedy komunikujemy się, ale używamy ich również wtedy, kiedy komunikujemy coś na temat komunikacji. Rzecz jasna, konceptualizacja metaforyczna dotyczy nie tylko nauki o komunikacji, ale w ogóle wszelkiego namysłu teoretycznego. Poza tym nie tylko teoretycy wykorzystują metafory – również ludzie funkcjonujący w nastawieniu potocznym, zdroworozsądkowym, opisują otaczającą ich rzeczywistość, posługując się metaforami. Nie będę zajmował się jednak ogólną teorią metafory, skoncentruję się teraz tylko na konceptualizacjach konstruowanych przez teoretyków i tylko w odniesieniu do zjawisk komunikacyjnych.

We współczesnych teoretycznych ujęciach komunikacji można wskazać wiele ujęć, które oparte są na określonych metaforach. Bez wątplenia, najbardziej rozpowszechnione jest ujęcie transmisyjne oparte na *metaforze transmisji*. To właśnie ta metafora legła u podstaw matematycznej koncepcji komunikacji Claude'a Shannona², zgodnie z którą komunikacja polega na transmisji komunikatu pomiędzy nadawcą a odbiorcą. Na temat ujęcia transmisyjnego pisałem szerzej w rozdziale drugim. Teraz chciałbym jeszcze podkreślić, że w literaturze przedmiotu wyróżnia się metaforyczne konceptualizacje zjawisk komunikacyjnych, które można określić jako spokrewnione z metaforą transmisji. Należą do nich przede wszystkim: metafora przewodu (*conduit metaphor*), metafora transferu (*transfer metaphor*) oraz metafora pojemnika (*container metaphor*). W artykule z 1993 roku Michael Reddy uznał metaforę przewodu za podstawową, uniwersalną metaforę komunikacji³, a jako jej części składowe wskazał metafory transferu i pojemnika.

Radykalne stanowisko Reddy'ego jest interesujące zwłaszcza ze względu na twierdzenie o powszechności i swego rodzaju nieuniknioności metafory przewodu. Podstawą argumentacji tego autora było założenie, zgodnie z którym konceptualizowanie komunikacji jest uwarunkowane strukturą semantyczną języka. Jego stanowisko

² M. Domaradzki, *Miejsce metafor w badaniach nad komunikacją*, „Acta Universitatis Lodzianis. Folia Philosophica” 25, 2012, s. 173.

³ M. Reddy, dz. cyt., s. 290–291.

było wielokrotnie uznawane za aksjomat i punkt wyjścia dalszych badań nad zjawiskami komunikacyjnymi⁴, ale stało się również przedmiotem mniej lub bardziej zdecydowanych polemik⁵.

Wśród badaczy zajmujących się metaforą transmisji nie ma pełnej zgody co do tego, która konkretnie metafora jest nadrzędna, a które wchodzi w jej skład. Reddy przyjął nadrzędność metafory przewodu wobec metafor transferu i pojemnika. Ale na przykład Klaus Krippendorff uznaje, że między metaforami przewodu i pojemnika istnieją istotne różnice, że nie można jednej z nich zredukować do drugiej⁶. Z kolei Emanuel Kulczycki przyjmuje, iż na nadrzędną metaforę transmisji składają się – inaczej niż u Reddy'ego – metafory transferu, pojemnika i przewodu⁷ i są one do wyróżnienia w przedteoretycznym ujęciu komunikacji.

Nie chcę teraz wchodzić w rozważania i spory dotyczące relacji między tymi poszczególnymi wersjami i częściami składowymi metafory transmisji. Pozwolę więc sobie na ominięcie w niniejszych rozważaniach subtelnych różnic między, przykładowo, „transmisją” a „transferem”. Dokonując pewnego uproszczenia, będę w dalszym ciągu posługiwać się określeniem „metafora transmisji”, przyjmując zarazem, że z pewnością można wskazać pewne „submetafory” wchodzące w jej skład. Zakładam, iż podstawowa charakterystyka metafory transmisji może być ujęta w taki sposób, jak uczynił to choćby Mikołaj Domaradzki:

⁴ Np. R.E. Day, *The „Conduit Metaphor” and The Nature and Politics of Information Studies*, „Journal of the American Society for Information Science” 51/9, 2000; M. Nasiadka, *Is the Conduit Metaphor a Really Wrong Metaphor for the Understanding of Our Communication?*, „Linguodidactica” 16, 2012.

⁵ Np. J. Carey, *Two Views of Communication: Transmission and Ritual*, w: J. Carey, *Communication as Culture: Essays on Media and Society*, New York 2009; J. Grady, *The ‘Conduit Metaphor’ Revisited: A Reassessment of Metaphors of Communication*, w: J.-P. Koenig (ed.), *Discourse and Cognition: Bridging the Gap*, Stanford 1998; W.M. Short, dz. cyt.

⁶ K. Krippendorff, *Major Metaphors of Communication and some Constructivist Reflections on their Use*, „Cybernetics and Human Knowing” 2/1, 1993.

⁷ E. Kulczycki, *On the Philosophical Status of the Transmission Metaphor*, „Central European Journal of Communication” 7/2, 2014.

Po pierwsze, wszelkie nasze myśli czy sądy (tudzież odnośne sensy i znaczenia) konceptualizowane są jako swoistego rodzaju „fizyczne obiekty”. Po drugie, wyrażenia językowe (słowa, frazy, zdania, a także większe „porcje” dyskursu) konceptualizowane są jako „pojemniki” zawierające owe „zreifikowane” treści. Po trzecie wreszcie, sam język konceptualizowany jest jako „przewód”, tj. narzędzie umożliwiające „transfer” owych „fizycznych przedmiotów” (myśli tudzież sensów) za pośrednictwem zawierających je „pojemników” (wyrażeń językowych). W rezultacie proces komunikacji okazuje się być przypadkiem szczególnej transmisji: nadawca „wkłada” swoje myśli (sądy, sensy, znaczenia itd.) w wyrażenia językowe („pojemniki”) i „przesyła” je za pomocą języka („przewodu”) do nadawcy, który z owych pojemników „wyjmuje” uprzedmiotowione znaczenie komunikatu⁸.

Jak widać, Domaradzki słusznie syntezyzuje poszczególne odmiany metafory transmisji (metaforę pojemnika, przewodu itd.) – w istocie ich odróżnienie możliwe jest tylko w odniesieniu do poszczególnych konkretnych przykładów użycia takiego czy innego zwrotu o charakterze metaforycznym, jednak na poziomie teoretycznym mogą być one ujmowane bardziej jednolicie jako metafora transmisji.

Niemniej niezależnie od postulatów jej uniwersalnego charakteru w literaturze można wskazać wiele innych możliwych konceptualizacji metaforycznych komunikacji, a niektóre z nich stały się podstawą rozmaitych ujęć teoretycznych komunikacji, jak choćby metafora rytuału, leżąca u podstaw ujęcia rytualnego, o którym była mowa w rozdziale drugim. Innym ważnym przykładem jest konceptualizacja komunikacji jako orkiestry w ujęciu orkiestralnym⁹. Komunikacja może być również metaforyzowana jako „wojna”¹⁰, jako „urządzenie”¹¹, jako „oświećlanie”¹² itd.

⁸ M. Domaradzki, dz. cyt., s. 172.

⁹ Y. Winkin, dz. cyt.

¹⁰ K. Krippendorff, *Major Metaphors...*, s. 59.

¹¹ R. Wiseman, *Ancient Roman Metaphor...*

¹² M. Domaradzki, dz. cyt.

W stosunku do rozmaitych przywołanych wcześniej, mniej lub bardziej upowszechnionych w nauce, metaforycznych ujęć komunikacji można postawić następujące pytania. Po pierwsze, czy w ogóle można – zarówno na gruncie wiedzy potocznej, jak i naukowej – ujmować zjawiska komunikacyjne niezależnie od jakiegokolwiek metafory? Po drugie, jeżeli odpowiedź na poprzednie pytanie jest przecząca i jesteśmy zdani na konceptualizacje metaforyczne, to czy niektóre z nich są w jakiś sposób uprzywilejowane? Albo innymi słowy: czy jakaś metafora komunikacji może być traktowana jako uniwersalna, podstawowa, dominująca? Postaram się teraz ustosunkować do tych pytań.

Odnosząc się do pierwszego z nich, możemy przyjąć, że *niezależnie* od wszelkich ujęć metaforycznych istnieje pewna obiektywna, niezależna od nikogo i od niczego „komunikacja sama w sobie”. Jest to stanowisko esencjalistyczne w pełnym tego słowa znaczeniu. Oznaczałoby to możliwość spojrzenia na komunikację *sub specie aeterni* i opisanie jej jako „czystego faktu” – ponadczasowego i ponadkulturowego. Opcję taką wykluczam ze względu na przyjmowaną tu filozoficzną perspektywę kulturalizmu i historyzmu. Przyjmuję, że „uwolnienie się” od konceptualizacji metaforycznych nie jest możliwe, tym bardziej w odniesieniu do rozważań historycznych, co podkreśla na przykład Wojciech Wrzosek, pisząc o metaforach w historii i o granicach imputacji kulturowej:

Przeszłość interpretowana przez historyków tworzona jest przez ludzi. Co więcej, to ludzie tworzyli i tworzą kategorie myślowe, które ją pozwalają ujmować. Ludzie nie mogą postrzegać jej inaczej niż właśnie w świetle kategorii danych im przez kulturę, w której obrębie zmuszeni są być i myśleć. Świat i myślenie o nim uwikłane są w to, co jest ze swej genezy ludzkie, a więc – co dla nas znaczy to samo – kulturowe¹³.

Warto podkreślić, że autor ten nie upatruje „totalności metafory” w uwarunkowaniach biologicznych, lecz właśnie w kulturze.

¹³ W. Wrzosek, *Historia – kultura – metafora...*, s. 13.

Nietzscheańska „przemoc metafory” sprawia, iż nie sposób wyjść poza taki obraz świata, jaki dyktuje nam dany schemat myślenia i mówienia o nim. Poza skonstruowanym przez człowieka obrazem świata, a w nim: obrazem zjawisk komunikacyjnych, nie znajduje się żaden obszar „czystych faktów komunikacyjnych”, żadna „komunikacja sama w sobie” ani żadna jej „istota”. Pozostajemy stale w dziedzinie „faktów ludzkich”, do których należą również sposoby ujmowania rozmaitych zjawisk – ujmowania głównie poprzez mówienie o nich. „Przemoc metafory” nie jest jednak czymś niepożądanym czy negatywnym (wbrew pejoratywnym konotacjom, jakie może budzić to określenie), lecz stanowi element podstawowej charakterystyki rzeczywistości społeczno-kulturowej. Nie ma też żadnej alternatywy dla metafory¹⁴: zarówno wtedy, gdy (w nastawieniu praktycznym) mówimy o czymś do kogoś, jak i wtedy, gdy – w nastawieniu teoretycznym – prowadzimy refleksję naukową nad komunikacją.

W odniesieniu do powyższego stwierdzenia można sformułować następujące pytanie: czy (zarówno jako badacze, jak i w roli zwyczajnych użytkowników języka) jesteśmy „przymuszeni” do posługiwania się w ogóle pewnymi metaforami (konceptualizacjami w odniesieniu do komunikacji jako przedmiotu badań), czy też jesteśmy „przymuszeni” do posługiwania się tylko jedną, konkretną metaforą transmisji?

W bogatej literaturze fachowej poświęconej zjawiskom komunikacyjnym można spotkać się – całkiem często – z założeniem, że właśnie metafora transmisji (tudzież spokrewnione z nią metafory

¹⁴ Alternatywne wobec metafory są tylko inne możliwe jej określenia, np. „obraz świata” (*Zwischenwelt der Sprache*), „forma symboliczna”, „schemat pojęciowy” itd. Stanowisko tutaj omawiane jest rozpowszechnione we współczesnej filozofii, zwłaszcza w neohumboldtyzmie (Ernst Cassirer, Leo Weisgerber), w konstruktywizmie (Niklas Luhmann, Nelson Goodman) czy w poglądach Martina Heideggera (konceptcja „światoobrazu”). Bez względu na Kantowską (i neokantowską) proweniencję tego stanowiska, do jego popularyzacji w największym stopniu przyczynił się Friedrich Nietzsche.

przewodu czy pojemnika) jest taką dominującą, wręcz uniwersalną metaforą komunikacji. Stanowisko takie reprezentuje choćby Michael Reddy w przywołanym wcześniej głośnym artykule, ale było ono i jest nadal obecne w bardzo wielu opracowaniach opierających się w mniejszym lub większym stopniu na matematycznej teorii komunikacji Shannona. W rozdziale drugim przywoływałem te definicje komunikacji, w których jest ona jednoznacznie określana jako transmisja, a niejednokrotnie mamy tam do czynienia ze wzmocnieniem typu: „każda” bądź „wszelka” komunikacja polega na transmisji, na przekazywaniu czegoś pomiędzy nadawcą a odbiorcą. Przywołane przykłady zaczerpnięte były między innymi z prac Bernarda Berelsona, Carla Hovlanda, Theodore’a Newcomba, Johna Hobena, Alfreda Ayera, Bruce’a Pearsona.

Wróćmy do postawionego wcześniej pytania: czy mówiąc o komunikacji, mamy do dyspozycji jedną tylko metaforę (transmisji), czy też można wyobrazić sobie więcej ich rodzajów? W sporze toczącym się wokół tak postawionego pytania można wyróżnić dwa stanowiska: uniwersalistyczne i relatywistyczne (pluralistyczne).

Przedstawiciel uniwersalistycznego podejścia do kwestii metafor komunikacji powiedziałby zapewne, że nie jest możliwe „wyjście poza” konceptualizacje metaforyczne, że posługiwanie się metaforą ma charakter uniwersalny, tj. ogólnoludzki, ogólnogatunkowy, ponadkulturowy. Jak widać, taka odpowiedź byłaby zasadniczo zbieżna z przyjętym przeze mnie wcześniej poglądem, iż nie jest możliwe myślenie czy mówienie o zjawiskach społecznych (w tym komunikacyjnych) bez posłużenia się jakąś metaforą. Przyjąłem jednak – za Wojciechem Wrzosem – że metafory, zwłaszcza na gruncie rozważań historycznych, są właśnie czymś nierozzerwalnie związanym z kulturą, jako wytwory ludzkie, nie można więc powiedzieć, iż mają charakter poza- czy ponadkulturowy. Stwierdzenie o uniwersalnym charakterze metafor przyjąłbym więc tylko z uwzględnieniem tego zastrzeżenia. Możliwa jest również druga, bardziej szczegółowa i bardziej radykalna wersja uniwersalistycznego traktowania metafor. Wyrażałaby się ona w przekonaniu, że w odnie-

sieniu do komunikacji tylko jedna konkretna metafora ma charakter ogólnoludzki i ponadkulturowy, a jest nią właśnie metafora transmisji.

Również stanowisko relatywistyczne (pluralistyczne) przybiera w tej sytuacji dwie postaci. Radykalny (ale jednak również naiwny) relatywista uzna, że istnieje jakaś alternatywa wobec używania metafory (takiej czy innej), ponieważ skoro „wszystko jest względne”, to nic, również metafora, nie jest uniwersalne. Ów relatywista skrajny byłby wszak jeszcze winien podać nam propozycję takiej alternatywnej, niemetaforycznej formy mówienia (myślenia) o komunikacji. Stanowisko relatywistyczne w takiej skrajnej postaci również byłbym skłonny odrzucić. Natomiast relatywista umiarkowany (a tego typu stanowisko jest przyjmowane w niniejszym wywodzie) zgodziłby się z umiarkowanym uniwersalistą co do tego, że nie da się „wyjść poza” metaforę, że jesteśmy swoiście skazani na posługiwanie się pewnymi schematami myślenia¹⁵. Jednak relatywista umiarkowany (w przeciwieństwie do umiarkowanego uniwersalisty) dopuszcza zarazem możliwość funkcjonowania wielu różnych schematów, wielu rozmaitych metafor (oprócz metafory transmisji), które są względne i zmienne, a więc zależne od warunków czasowych (historycznych) i społeczno-kulturowych.

Skłonny do kompromisu relatywista umiarkowany twierdzi (dzieląc pogląd umiarkowanego uniwersalisty), że nie jesteśmy w stanie spojrzeć na zjawiska komunikacyjne (ani na żadne inne zjawiska społeczne) *sub specie aeterni*, czyli traktować ich jako „czyśtego faktu”. Tego typu roszczenia uznałby za mrzonki¹⁶. Ale jednak dopuszcza wielość i zmienność schematów myślenia i mówienia. Oznacza to, że dla umiarkowanego relatywisty nie jest wprawdzie możliwe wyjście poza metafory (schematy myślenia,

¹⁵ Osobną kwestią jest to, czy schematy takie są uwarunkowane jedynie biologicznie, czy również – a może przede wszystkim – kulturowo. Jest to jednak odrębny spór, którego omówienie przekraczałoby ramy niniejszej monografii.

¹⁶ Byłyby to roszczenia, jakie w dwudziestowiecznej filozofii formułowali m.in. Edmund Husserl czy neopozytywiści.

mówienia) w ogóle, ale możliwe jest zmienianie, niejako przechodzenie od jednej (obowiązującej w danej wspólnocie ludzkiej w określonym przedziale czasowym) metafory do innej; nie jest możliwe wyjście poza konstruowany przez wspólnotę obraz świata, ale możliwe jest przechodzenie od jednego takiego obrazu do innego. Oznacza to również, że problematyczna metafora transmisji jest jedną z możliwych metaforycznych konceptualizacji komunikacji, ale nie jedyną.

Powyżej zarysowany spór między relatywizmem a uniwersalizmem można rozwikłać, odwołując się do różnicy między językiem a mową w ujęciu przedstawionym przez Ferdinanda de Saussure'a. Relatywista umiarkowany zgodzi się z tym, że na „poziomie języka” mamy do czynienia z pewną *uniwersalną strukturą*. Być może zgodzi się nawet, że taka uniwersalna struktura jest uwarunkowana uniwersalnymi, powszechnymi, ogólnogatunkowymi strukturami poznawczymi. Polemizować będzie natomiast z postulatem „monopolu metafory transmisji”, uznając, że aczkolwiek pod względem ilościowym paradygmat transmisyjny zajmuje bardzo ważne miejsce w nauce o komunikacji, to z samej jego popularności nie wynika jeszcze uzasadnienie jego postulowanej ekskluzywności.

Relatywistę umiarkowanego interesuje jednak nie ów stały, uniwersalny poziom odpowiadający Saussure'owskiemu poziomowi struktury języka, ale zmienny, ulegający przekształceniom poziom odpowiadający poziomowi mowy. Kiedy bada on komunikację, to nie interesuje go ona na poziomie struktury (choć nie ma przy tym powodu, by takiej uniwersalnej strukturze komunikacji, języka czy poznania zaprzeczać), lecz na poziomie praktyk społecznych i poszczególnych działań komunikacyjnych.

Upraszczając nieco powyższy wywód, powiedziałbym, że wprawdzie człowiek nie jest w stanie porzucić konceptualizacji metaforycznych i spojrzeć na dany element rzeczywistości w sposób całkowicie niezapośredniczony, ale zarazem ma do dyspozycji całą gamę metafor i nie jest skazany na posługiwanie się tylko jedną z nich, wybraną. Odnosi się to również do zjawisk komunikacyj-

nych, a w szczególności do badania ich przeszłości. Opisując zjawiska komunikacyjne, możemy powiedzieć, że są one „jak rytuał”, „jak wojna”, „jak oświetlanie”, „jak przygotowywanie” – a także „jak transmisja” tudzież „jak przekazywanie”.

Takich i tym podobnych metafor używamy przynajmniej na trzech poziomach: na poziomie zwykłych wypowiedzi, kiedy funkcjonujemy całkowicie w nastawieniu potocznym, nieteoretycznym; używamy wówczas takich sformułowań, jak: „Musisz dobrze ubrać swoje myśli w słowa”, „Jego słowa odbijały się jak groch o ścianę”, „Mam to na końcu języka”, „Możesz to wreszcie z siebie wyrzucić”, „Mówił jak karabin maszynowy” itd. W sposób bezrefleksyjny używamy więc pewnych metafor w codziennych praktykach językowych, a odnoszą się one do nich samych, do tych językowych, komunikacyjnych praktyk. Na drugim poziomie komunikacja jest metaforyzowana również w sposób przedteoretyczny, potoczny, ale już nie bezrefleksyjny. Takie konceptualizacje uzyskalibyśmy, pytając: „czym jest komunikacja?”, i oczekując odpowiedzi od ludzi, którzy nie są teoretykami komunikacji. Wreszcie na trzecim poziomie zjawiska komunikacyjne są konceptualizowane przez teoretyków, badaczy, naukowców, filozofów, lingwistów itp.

Zakładam, po pierwsze, że na wszystkich tych poziomach mamy do czynienia z „przemocą metafory”, ale również na wszystkich poziomach dysponujemy wieloma rodzajami metafor – niektóre z nich mogą być mniej lub bardziej powszechne, stosowane mniej lub bardziej szeroko, ale wynika to nie z uwarunkowań pozakulturowych, lecz z przekształceń historycznych, jakim ulegają same formy metaforyzacji. Po drugie, przyjmuję, że metafora transmisji nie ma charakteru absolutnego, że nie ma ona pełnego „monopolu” na konceptualizowanie zjawisk komunikacyjnych. Przyjmuję, że wykształciła się w drodze licznych przekształceń historycznych i nadal takim przemianom podlega. Może być ona – podobnie jak inne formy metafor – preferowana w określonych okolicznościach, może być traktowana jako mniej lub bardziej adekwatne narzędzie badawcze, ale nie ma ponadczasowego ani ponadkulturowego

charakteru. W XVIII wieku pojawiła się ona na poziomie teoretycznym w pracach Johna Locke'a, później, w wieku XIX, pozostawała pod silnym wpływem rozwoju środków transportu (głównie kolejowego), a w połowie XX wieku zyskała standardową postać na gruncie koncepcji Shannona. Oznacza to, że w ramach ogólnej historii komunikacji możliwe byłoby napisanie szczegółowej historii transmisyjnego ujęcia komunikacji.

„Przemoc metafory” jako takiej jest nieunikniona. Ale „przemoc metafory transmisji”, czy też „przemoc transmisyjnego ujęcia komunikacji”, jest możliwa do przekroczenia. Dominacja tego ujęcia nosi cechy dominacji paradygmatu – zgodnie z koncepcją Thomasa Kuhna. Owszem, sądzę, że ujęcie transmisyjne nie jest tylko po prostu „ujęciem”, ale zasługuje na miano i rangę paradygmatu w nauce o komunikacji. Świadczy o tym siła jego oddziaływania i nawet sama analiza ilościowa wykazałaby jego bardzo mocną pozycję. Ale jednocześnie – jak każdy paradygmat – ma swoje ograniczenia, ma swój zakres stosowalności i podlega uwarunkowaniom historyczno-społecznym.

Przekroczenie – choć nie przewyciężenie – dominacji tego paradygmatu jest szczególnie ważnym warunkiem uprawiania historii komunikacji, przynajmniej w takiej wersji, jaka jest tutaj proponowana. Uznanie, że pewien model teoretyczny jest ponadczasowy i ponadkulturowy, a dodatkowo – że opisuje rzeczywistość „taką, jaka ona naprawdę jest”, oznaczałoby zaprzeczenie zasadzie historyczności. Uznanie, iż „komunikacja zawsze i wszędzie była, jest i będzie polegała na transmisji”, równałoby się uznaniu, iż komunikacja nie ma historii. Ale takie ahistoryczne stanowisko nie jest związane tylko i wyłącznie z metaforą transmisji: gdyby wobec jakiegokolwiek innej metafory, wobec jakiegokolwiek innego stanowiska postulować ich ponadczasowy i ponadkulturowy charakter, wówczas konsekwencja byłaby taka sama. Przekroczenie transmisyjnego ujęcia komunikacji jako jeden z warunków uznania jej historyczności nie może więc polegać na zastąpieniu jednego „ujęcia uniwersalnego” jakimś innym „ujęciem uniwersalnym”.

4.2. Przekroczenie transmisyjnego ujęcia komunikacji

Można wskazać wiele rozmaitych powodów, dla których możliwe jest (a z pewnego punktu widzenia nawet wskazane) przekroczenie transmisyjnego ujęcia komunikacji. Teraz, po przedstawieniu pewnej argumentacji na rzecz pluralistycznego charakteru metaforycznych konceptualizacji działań komunikacyjnych, skoncentruję się na wskazaniu konkretnych powodów filozoficznych, które uzasadniałyby przekroczenie metafory transmisji w obrębie historii komunikacji.

Celowo nie używam określenia „przewyciężenie”, ani tym bardziej „porzucenie”, czy innych podobnych określeń. Nie widzę także żadnego powodu, dla którego ujęcie transmisyjne miałyby zostać określone jako „błędne” czy „falszywe”. Ażeby być konsekwentnym i pozostać w zgodzie z własnymi, wcześniej przyjętymi założeniami, nie mogę – i nie chcę – zastępować jednego „dominującego”, a nawet „monopolistycznego”, ujęcia jakimś innym dominującym ujęciem. Przyjmuję więc, że w wielu przypadkach odwołanie się do metafory transmisji i do transmisyjnego ujęcia komunikacji jako pewnego narzędzia badawczego (a może nawet paradygmatu) jest jak najbardziej słuszne, skuteczne i pożądane. Jeżeli owo ujęcie ma charakter krytyczny i spełnia rygory naukowości, to z powodzeniem może być stosowane w badaniach nad wieloma ważnymi aspektami takich zjawisk i zagadnień, jak: analizy dostępności prasy, przepustowość sieci telekomunikacyjnych, zastosowania mediów społecznościowych i wiele innych.

Tym, z czym staram się polemizować, jest natomiast tendencja do uniwersalizacji i dominacji tylko jednego teoretycznego ujęcia zjawisk komunikacyjnych. Stosowalność ujęcia transmisyjnego nie musi, jak również zapewne nie powinna, implikować twierdzeń, zgodnie z którymi „wszelka” komunikacja „zawsze i wszędzie” polega na transmisji informacji od nadawcy do odbiorcy. Wskazywałem

wcześniej niektóre powody, dla których dominację tego ujęcia starano się przekroczyć na obszarze antropologii, teraz pora przyjrzeć się dokładniej argumentacji na rzecz przekroczenia go w ramach historii komunikacji.

Jak pisał Graeme Patterson,

Matematyczna teoria Shannona i Weavera, której aplikowalność pozostaje jakże daleka od uniwersalności, nie bierze pod uwagę takich rodzajów aktywności, jak praca historyka. Otóż badania historyczne (...) nie są aktem transmitowania, lecz odzyskiwania. Co więcej, dla historyka brak danych jest częstokroć tak znaczący, jak ich obecność, a ukryty kontekst równie istotny co kontekst jawny. Innymi słowy, historyk może być zainteresowany równie mocno tym, co nie jest mediatyzowane przez system komunikacyjny, jak tym, co jest¹⁷.

Warto zauważyć, że ta krytyczna opinia Pattersona jest wyrażana z pozycji bliskich tym, jakie zajmowali przedstawiciele szkoły toronckiej. Wspominałem już wcześniej, że wypracowane przez nich podejście historyczne do mediów rozwijało się równoległe do ujęcia transmisyjnego i pod wieloma względami było wobec niego nastawione polemicznie. To właśnie o roli Marshalla McLuhana pisał następująco James W. Carey:

Nauczył on [McLuhan] nas postrzegać problem komunikacji jako *problem historyczny* [podkreślenie M.W.], jako problem, którego nie da się zrozumieć w prosty sposób, stosując *uniwersalne* [podkreślenie M.W.] i matematyczne teorie komunikacji, takie jakie zaproponowali Norbert Wiener, Claude Shannon i Warren Weaver, a także inni, którzy rozwijali podejście cybernetyczne i informatyczne. Ta grupa badaczy rozumiała komunikację jako problem transmisji. Wielkim osiągnięciem McLuhana było przekonanie, że (...) zagadnienie komunikacji nie może być analizowane po prostu jako zagadnienie pojemności i szybkości, z jakimi dane medium może rozpowszechniać bity informacji¹⁸.

¹⁷ G. Patterson, *History and Communications. Harold Innis, Marshall McLuhan, the Interpretation of History*, Toronto 1990, s. 100–101.

¹⁸ J.W. Carey, *Marshall McLuhan: Genealogy and Legacy*, w: M. Blondheim, R. Watson (eds), dz. cyt., s. 90.

Jakie obiekty pod adresem ujęcia transmisyjnego można wysu-
nać z perspektywy filozoficznej? I jakie byłyby ich konsekwencje
dla dalszych rozważań nad metodologicznymi podstawami historii
komunikacji?

W punkcie wyjścia należy zwrócić uwagę, że metaforyczne uję-
cie działania komunikacyjnego jako transmisji zawiera dwa nader
istotne komponenty. (1) Wyróżnia ono „coś, co jest komunikowa-
ne”. Pomiędzy „nadawcą” a „odbiorcą” dochodzi do transmisji,
a to, co transmitowane, można określić mianem „komunikatu”, czy
też *communicandum*. To, co komunikowane/transmitowane, to pew-
na „zawartość” komunikatu, w literaturze anglojęzycznej: *content*.
Drugim komponentem, trudniejszym do zidentyfikowania, bo na
ogół zawartym *implicite* w danej propozycji teoretycznej, jest (2) okre-
ślona *koncepcja podmiotu*. Przez koncepcję podmiotu rozumiem dane
filozoficzne ujęcie podmiotu poznającego (człowieka) w jego odnie-
sieniu do przedmiotu poznawanego, jakim może być również inny
podmiot. W transmisyjnym ujęciu komunikacji zawarte jest *implicite*
wyobrażenie podmiotowości wywodzące się z wczesnonowożyt-
nych, oświeceniowych stanowisk epistemologicznych reprezen-
towanych między innymi przez Kartezjusza, Johna Locke’a i Davida
Hume’a.

Stwierdzenia, że „nadawca i odbiorca przesyłają/przekazują
między sobą pewną treść, pewien komunikat”, a także że „proces
komunikacji polega na kodowaniu i dekodowaniu pewnej zawarto-
ści komunikatu”, mogą brzmieć banalnie na gruncie krytykowane-
go tu ujęcia, niemniej z filozoficznego punktu widzenia narażone są
na wiele zarzutów. Przede wszystkim przywiązanie szczególnej
wagi do „zawartości komunikatu” prowadzi do nieuchronnej jego
reififikacji, a w każdym razie – ontologizacji. Przez ontologizację ro-
zumiem tu przeświadczenie, iż danemu pojęciu odpowiada jakiś
konkretny, rzeczywisty obiekt (obojętnie, czy materialny czy ideal-
ny). Reifikacja byłaby bardziej radykalną wersją takiego stanowiska
i polegałaby na uznaniu, iż danemu pojęciu odpowiada konkretna
„rzecz”.

Przyjmuję, że zjawiska komunikacyjne mogą być opisywane w sposób wyróżniający zontologizowane *communicandum*, ale nie muszą. Jak zaznaczyłem wcześniej, nie twierdzę, iż transmisyjne ujęcie jest błędne czy fałszywe; uznaję jednak, że jest ono niepełne. Po pierwsze, działania komunikacyjne jako takie mogą polegać na transmisji pewnej „treści”, ale nie muszą. Po drugie, teoretyczne ujęcia działania komunikacyjnego mogą, ale nie muszą, polegać na używaniu metafor „przekazu”, „przepływu”, „transferu”, „transmisji”, „zawartości”, „nadawania”, „odbierania” itd. Nie muszą, ponieważ ontologizacja *communicandum* jest konsekwencją przyjęcia określonego modelu podmiotu, który może być zastąpiony jakimś innym modelem.

W tym przypadku wyobrażenie, że komunikacja polega na tym, iż dwie osoby przekazują między sobą określony *content*, jest implikacją Kartezjańskiego modelu podmiotu. Model ten, który zazwyczaj utożsamia się ze stanowiskiem dualizmu psychofizycznego Kartezjusza, zakłada wyróżnienie pewnego „obszaru wewnętrznego” (umysł, rozum, *res cogitans*) oraz pewnego „obszaru zewnętrznego” (ciało, zmysły, *res extensa*), z jakich złożony jest podmiot zanurzony w otaczającym go świecie, otoczony przedmiotami „po stronie zewnętrznej”. Modelując (tj. budując model, schemat), np. rozmowę, teoretyk bazujący na takim Kartezjańskim wyobrażeniu zakłada, że owo „komunikowane coś” (*content*) jest tożsame z immanentną myślą (ideą tudzież stanem mentalnym) zawartą w umyśle rozmówcy. Rozmowa w takim ujęciu miałaby polegać na „przekazaniu” owej myśli za pośrednictwem jakiegoś środka przekazu (np. słowa, napisu, gestu itd.).

Warto jednak przyjrzeć się takiej przykładowej rozmowie z pewną dozą sceptycyzmu. Jak łatwo się przekonać, faktycznie nie obserwujemy żadnego „przekazywania”, żadnej czynności, która polegałaby na „przesyłaniu” czy „transmitowaniu” czegoś pomiędzy rozmówcami. Nie obserwujemy żadnego *contentu*. To, co komunikowane, komunikat, jest pewną hipostazą, jest pewnym postulatem teoretycznym implikowanym przyjętym modelem podmiotu

i użytą metaforą. Wprowadza się go do opisu teoretycznego, bo tak „wynika z równania”, bo tak każe nam przyjęty sposób myślenia.

To, co dostrzegamy, obserwując np. rozmowę, to jedynie wypowiedzanie pewnych słów, słyszenie ich i odpowiadanie na nie. Nie mamy jednak do czynienia z „przekazywaniem” czegokolwiek. Albo inaczej: „przekazywanie” pojawia się dopiero na poziomie opisu teoretycznego jako metafora. Wówczas badacz-obszawator może stwierdzić, że to, co obserwowal (rozmowa), „polegało na czymś takim, *jak* transmitowanie, *jak* przekazywanie, *jak* przesyłanie czegoś”. W ujęciu transmisyjnym komunikowanie jest modelowane i opisywane mniej więcej *jako* zabawa polegająca na tym, iż dwie osoby rzucają do siebie piłkę. Ale w rozmowie nie natrafiamy na nic, co byłoby bezpośrednim odpowiednikiem takiej metaforycznej piłki. Postulujemy, że „coś jest przekazywane”, i najczęściej po prostu utożsamiamy to z „informacją”. Ale zapominamy, że informacja nie może być porównywana do piłki – a co najwyżej do zmiany systemu (jedna osoba ma piłkę, druga jej nie ma). Informacja nie jest rzeczą. Podobnie „komunikat” – o ile w ogóle utożsamiać go z informacją – nie jest rzeczą. Rzucanie do siebie piłki jest interakcją, ale nie jest interakcją *symboliczną*. Piłka nie jest symbolem (chyba że nadamy jej status symboliczny, ale to zupełnie inna sytuacja). Natomiast *komunikacja jest interakcją symboliczną*.

Owszem, obserwując dwie rozmawiające ze sobą osoby, możemy powiedzieć, że jednak coś jest między nimi przekazywane, że mianowicie do ucha jednej z nich dociera fala dźwiękowa, czyli głos rozmówcy. Coś więc *dociera* od jednej do drugiej osoby. Ale głos jest *środkiem* komunikowania. Tym samym pozostaje tylko przyznać rację McLuhanowi, że „środek przekazu jest treścią przekazu”. Lecz to zupełnie zmienia tradycyjny status ujęcia transmisyjnego, w którym wyraźnie odróżnia się *content* (treść, zawartość, *communicandum*), a także „medium” i „kanał”.

Wyobraźmy sobie z kolei dwie osoby, które nie rozmawiają, ale z jakiegoś powodu komunikują się, używając kartek, na których zapisują słowa, podają je sobie i odczytują. Ktoś mógłby powie-

dzieć, że dochodzi tu do „opakowywania” myśli w słowo pisane, a następnie ta „paczka” wraz z „zawartością” jest „przesyłana” od jednej osoby do drugiej (a jej zawartość „wypakowywana”, czyli dekodowana itd.). Ale w gruncie rzecz jedyne, co w tej sytuacji obserwujemy, to przekazywanie *kartki* z zapisanym na niej tekstem, nie obserwujemy zaś hipotetycznego „komunikatu”.

W tym miejscu ktoś mógłby powiedzieć, że „to, co komunikowane” (*content*), jest czymś zawartym w tekście, że może być określone jako pewien „sens” tekstu (który jest wydobywany, odczytywany z liter), jako pewna „idea” będąca przedmiotem rozumienia w procesie zapisywania i odczytywania wiadomości. Ale takie wyobrażenie ma charakter metafizyczny¹⁹. W tym przypadku ów *content* nie jest być może reifikowany (jak w przypadku porównania go do piłki), jest jednak z pewnością idealizowany w najbardziej podstawowym sensie metafizycznym. Ujmując komunikację w taki sposób, zbliżamy się do czegoś, co przypomina naiwno-magiczne traktowanie choćby książki jako „pojemnika, w którym bytuje jakiś duch”²⁰, a przynajmniej do metafizycznego wyobrażenia, iż w tekście (słowie, obrazie) jest „zawarty” pewien „sens”, który można stamtąd „wydobyć”.

Cóż, czytanie książki czy innego tekstu (a więc ogólniej: komunikowanie się) nie polega na tym, że „zawarty” w niej (na wpół magicznie, na wpół metafizycznie) „sens” trafia z jej kart do naszej głowy (albo, w innych ujęciach, duszy). Nie jest tak, iż w tekście „zawarty” (jak w pojemniku) jest jego sens lub jakieś znaczenie zapisanych słów, które niczym duch wchodzi „przez oczy do głowy”. Znaczenie słowa (napisu) nie jest „zawarte” („schowane”) w nim jak w pudełku, nie jest nim „zasłonięte” – rozumienie tekstu (słowa) nie polega na „otwieraniu go” i „wyjmowaniu” czy „odsłanianiu” jego znaczenia²¹. W każdym przypadku takiego ujęcia procesów

¹⁹ Jeśli nawet nie platoński, to przynajmniej arystotelejski.

²⁰ Por. słynną scenę z filmu Wernera Herzoga *Aguirre, gniew Boży*.

²¹ Przedstawiona tutaj krytyka odnosi się nie tylko do transmisyjnego ujęcia komunikacji; w zasadzie jest ona krytyką strukturalizmu. Polemika ze strukturalizmem może prowadzić do takich postulatów, jakie zgłaszali poststrukturaliści

odczytywania tekstu, rozumienia słów czy w ogóle komunikowania mamy do czynienia z bardzo wyraźną „przemocą metafory”. Oczywiście, nie można zupełnie wyrwać się spod przemożnego wpływu metafory, ale nie oznacza to, że musimy być na stałe przywiązani tylko do jednej. Znakomite, ale wciąż bardzo słabo przyswojone (zwłaszcza przez teoretyków komunikacji), rozwiązanie problemu metafory „zawierania” czy „wydobycia” przedstawił Ludwig Wittgenstein, zawzięcie zwalczający Kartezjański model podmiotu wraz z jego konsekwencjami. Jego zdaniem znaczenie słowa nie jest „przysłonięte” słowem (czy „zamknięte” w słowie), lecz raczej jest sposobem użycia tego słowa w określonym kontekście. Ontologizacja zostaje – w propozycji Wittgensteina – zastąpiona *pragmatyzacją*. Analogiczne zarzuty wobec implikacji wynikających z Kartezjańskiego modelu podmiotowości przedstawił Gilbert Ryle (pozostający pod wpływem Wittgensteina) w głośnej pracy *The Concept of Mind*. Zdaniem Jana Pleszczyńskiego „(...) wciąż dominujący w kulturze zachodniej paradygmat kartezjański ze swoim apodyktycznym postulatem uprawiania nauki *more geometrico* stanowi bardzo mocną przeszkodę w postępie badań nad najistotniejszymi problemami naszych czasów: komunikacją, umysłem i językiem”²².

Można odnieść wrażenie, że proponowana tutaj krytyka transmisyjnego ujęcia komunikacji ma charakter swoiście naturalistyczny. Istotnie, postuluje ona omijanie pułapek metafizycznych i zakłada, że w zjawiskach komunikacyjnych nie dzieje się nic „duchowego”, nic „idealnego”, że nie następuje żaden tajemniczy proces przepływu *contentu* jako czegoś samoistnego, odrębnego od podmiotów biorących udział w tym działaniu. Uznanie *communicandum* za przejaw hipostazowania nie oznacza jednak w tym przypadku przejścia na

i dekonstrukcyjniści, czyli do odrzucenia „przedmiotu” na rzecz „samego tekstu”. Ale jest też inna możliwość: zontologizowana, platońska rzeczywistość przedmiotowa może zostać zastąpiona kategorią kultury, i to jest podejście, które tutaj preferuję.

²² J. Pleszczyński, dz. cyt., s. 97.

pozycje naturalistyczne (np. behawiorystyczne). Innymi słowy, alternatywą dla ujęcia transmisyjnego jest tutaj nie naturalizm, lecz kulturalizm. Przyjmuję, że to, co dzieje się w trakcie przykładowej rozmowy, może być ujmowane nie jako przekazywanie, ale jako określone *działanie*, interakcja symboliczna. Kulturalistyczne ujęcie komunikacji jest nakierowane na działanie i jego interpretację, a nie na transmisję i *content*. Istotne jest to, iż działania podejmowane przez osoby biorące udział w działaniu komunikacyjnym są działaniami wyznaczanymi (regulowanymi) przez określone czynniki społeczno-kulturowe (jak również historyczne), nie są więc działaniami dowolnymi (ani tym bardziej nie są *zachowaniami*). Droga do kulturalistycznej definicji komunikacji wiedzie więc nie przez identyfikację i opis tego, co miałoby być komunikowane, przekazywane pomiędzy podmiotami, od umysłu nadawcy do umysłu odbiorcy; wiedzie ona przez identyfikację i opis tego, co osoby *czynią*, przez identyfikację realizowanych przez nie działań jako działań komunikacyjnych. W takim ujęciu nie liczy się immanentna „zawartość umysłu” lub „to, co przekazywane” z umysłu do umysłu, lecz brane są pod uwagę tylko czynniki *zewnętrzne*: czynniki kulturowe (historyczne) określające charakter podejmowanych działań.

W konsekwencji mamy więc do czynienia z propozycją przekroczenia ujęcia transmisyjnego na zasadzie podwójnego przesunięcia akcentów, czyli z podwójną modyfikacją. W ujęciu tradycyjnym bierze się pod uwagę (1) stan umysłu/umysłów (czyli zawartą w nim/w nich ideę, myśl, emocję, stan mentalny itp.) oraz przyjmuje się, że (2) ów stan w formie „zeksternalizowanej” w postaci *contentu*, w postaci „zawartości środka przekazu”, jest przesyłany z jednego umysłu do drugiego. Przesunięcie akcentu czy też modyfikacja ujęcia polega na tym, iż (A) stan umysłu nie wchodzi tu w grę – interesuje mnie nie to, co wewnętrzne, lecz tylko to, co zewnętrzne; nie czynniki „duchowe” (psychologiczne), lecz czynniki społeczne; nie immanentny „stan ducha”, lecz intersubiektywne działanie. Ponadto (B) w miejsce *contentu* wchodzi *kultura* jako zbiór czynników określających podejmowane działanie.



ROZDZIAŁ PIĄTY

Działanie komunikacyjne

5.1. Komunikacja a przekazywanie informacji¹

W bieżącym rozdziale chciałbym przyjrzeć się dwóm kluczowym zagadnieniom związanym z definiowaniem komunikacji. Pierwsze z nich dotyczy relacji zachodzących między zjawiskami komunikacyjnymi a procesami przekazywania (przepływu, transmisji) informacji. Na tym etapie będę posługiwać się jeszcze neutralnym określeniem „zjawiska komunikacyjne”, a w kolejnym podrozdziale przejdę do omówienia różnicy pomiędzy „działaniami” a „zachowaniami” komunikacyjnymi.

Jeżeli zjawiska komunikacyjne – na razie jeszcze szeroko rozumiane – mają być przedmiotem badań historycznych, to warto najpierw rozważyć, jak należy ujmować samą komunikację. Nie jest bowiem obojętne, w jaki sposób zostanie ona zdefiniowana, jeśli ma

¹ Rozdział ten stanowi poszerzoną i poprawioną wersję mojego artykułu *Działanie komunikacyjne a przekazywanie informacji*, zawartego w przywoływanym już tomie *Komunikologia. Teoria i praktyka komunikacji* pod red. E. Kulczyckiego i M. Wendlanda. Jeszcze wcześniej napisałem artykuł *Komunikowanie a wymiana informacji – pytanie o zakres pojęcia komunikacji* („Homo Communicativus” 4, 2008). Można więc powiedzieć, że treść tego rozdziału jest trzecią podjętą przeze mnie próbą zmierzenia się z zagadnieniem relacji między komunikacją a przekazywaniem informacji.

być ujmowana historycznie, a więc z uwzględnieniem kontekstu społeczno-kulturowego, i to w taki sposób, aby możliwa była realizacja założenia o zmienności i względności zjawisk komunikacyjnych. Innymi słowy, będę zmierzał w kierunku zarysowania określonej definicji komunikacji, która będzie miała charakter *kulturalistyczny* i jako taka będzie stanowiła podstawę teoretyczną badań nad przeszłymi zjawiskami komunikacyjnymi. Taka definicja będzie jednak wymagała uzasadnienia i ustosunkowania się do związanych z nią problemów.

Po pierwsze, postaram się wykazać, że pojęcie komunikacji w ramach badań historycznych nie powinno (a przynajmniej nie musi) być redukowane do pojęcia *informacji*. Wskazywałem już wcześniej, że utożsamienie zjawisk komunikacyjnych z procesami przekazywania informacji pomiędzy nadawcą a odbiorcą jest główną cechą charakterystyczną transmisyjnego ujęcia komunikacji, zaś przekroczenie tego ujęcia uznałem za jeden z warunków refleksywnego historyzowania komunikacji. Problemem tym zajmę się w niniejszym podrozdziale. Natomiast w kolejnym chcę przedstawić argumentację na rzecz takiego ujmowania zjawisk komunikacyjnych, w którym są one rozumiane nie jako zachowania, lecz jako działania, a więc nie są zjawiskami instynktownymi, odruchowymi, uwarunkowanymi biologicznie, ale zjawiskami intencjonalnymi, racjonalnymi, podlegającymi interpretacji i wymagającymi użycia znaków. Kulturalistyczna definicja komunikacji będzie więc swoistą definicją działania komunikacyjnego. Zacznę jednak od problemu relacji między komunikacją a informacją.

Kwestia ustalenia wzajemnego stosunku tych dwóch pojęć: komunikacji i informacji, należy do najbardziej kontrowersyjnych i najważniejszych zagadnień w polu rozważań teoretycznych nad komunikowaniem. Ponieważ znaczna i szczególnie rozpowszechniona część nauki o komunikacji wywodzi się z badań Shannona i Wienera nad przepływem informacji w sieciach telekomunikacyjnych, często zakłada się (traktując to założenie jako aksjomat lub nawet dogmat), że zjawiska komunikacyjne i procesy przepływu

informacji są albo tożsame, albo przynajmniej nierozzerwalnie ze sobą związane. Ujmowanie relacji między komunikacją a informacją (lub dokładniej – między zjawiskiem komunikacyjnym a procesem przekazywania informacji) jako relacji tożsamości polega na redukowaniu komunikacji do przekazywania informacji, a konsekwencją takiej redukcji jest twierdzenie w postaci: „komunikacja *jest* przekazywaniem (przepływem, transmisją) informacji pomiędzy nadawcą a odbiorcą”.

Okoliczności powstania i najważniejsze cechy tej części nauki o komunikowaniu, która wywodzi się z cybernetyki i informatyki, a której twórcami byli Shannon i Wiener, omawiałem szerzej we wcześniejszych rozdziałach. Teraz chcę podkreślić jeszcze raz, że sformułowania, jakich używali ci badacze oraz liczni kontynuatorzy ich sposobu myślenia, zostały przyjęte i szeroko rozpowszechnione w tradycji amerykańskiej za sprawą fuzji matematycznej teorii komunikacji z badaniami prasoznawczymi zainicjowanymi i zinstytucjonalizowanymi przez Wilbura Schramma. W konsekwencji terminy, takie jak „nadawca”, „odbiorca”, „kanał”, „przekaznik” itp., zakorzeniły się nie tylko w medioznawczym, politologicznym czy psychologicznym słowniku naukowym, ale również w potocznych wyobrażeniach o komunikacji. Jest to zjawisko znamienne głównie dla amerykańskiej (czy szerzej: anglojęzycznej) nauki o komunikacji, bardzo rozpowszechnione jest również w komunikologii polskiej, a z bardziej ogólnej perspektywy można powiedzieć, że redukcja komunikacji do przepływu informacji jest jednym z najbardziej wyrazistych wyznaczników transmisyjnego i transakcyjnego ujęcia komunikacji.

Zabieg polegający na utożsamieniu komunikacji z przekazywaniem informacji jest możliwy na gruncie ujęcia transmisyjnego, którego fundamentem filozoficznym są poglądy Johna Locke’a i Johna Deweya, ale najwcześniejsze sformułowanie teoretyczne będące wyrazem takiego nastawienia znajduje się w pracach Norberta Wienera z 1948 roku: „Kiedy się komunikuję z drugą osobą, przekazuję jej pewne informacje, a kiedy ona z kolei porozumiewa się ze

mną, przekazuje mi informację zwrotną, zawierającą wiadomość pierwotnie dostępną jej, lecz nie mnie”². Warto zwrócić uwagę, że Wiener, definiując komunikację, nie tylko posługuje się pojęciem informacji, ale również używa zwrotów „przekazywanie” oraz „zawieranie (wiadomości)”. Oznacza to, iż postrzega on komunikację w sposób klasycznie transmisyjny: „treść” (*content*) rozumiana jako „komunikat” (to, co komunikowane) okazuje się tożsama z wiadomością (*message*), która jest „zawarta” w informacji. A relacja pomiędzy „nadawcą” a „odbiorcą” polega faktycznie na sprzężeniu zwrotnym między nimi.

W tym samym czasie co Wiener (lata 1948–1949) Shannon (we współpracy z Warrenem Weaverem) sformułował swoją matematyczną teorię komunikacji, która stała się punktem odniesienia dla całego nurtu amerykańskich badań nad komunikacją. Wątek utożsamiania komunikacji z informacją pojawił się w bardzo wielu pracach naukowych z lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych XX wieku. Warto przywołać przynajmniej kilka z nich, np. definicję psychologa społecznego Theodore’a Newcomba, zgodnie z którą „każdy akt komunikacji jest postrzegany jako transmisja informacji od źródła do odbiorcy”³. Z kolei Bernard Berelson, jeden z – obok Harolda Lasswella – twórców metody analizy treści w badaniach nad komunikacją, uznawał, że komunikacja to „(...) transmisja informacji, myśli, emocji, umiejętności itd. za pomocą symboli – słów, obrazów, figur, grafów itp. To właśnie akt lub proces transmisji nazywamy zazwyczaj komunikowaniem”⁴.

Również w polskiej (współczesnej) literaturze komunikologicznej znajdujemy wiele przykładów takich definicji komunikacji, które bazują na utożsamieniu jej z przekazywaniem informacji. Na przykład w *Leksykonie politologii* pod redakcją Andrzeja Antoszewskiego i Ryszarda Herbuta czytamy, że „komunikowanie społeczne

² N. Wiener, *Cybernetyka i społeczeństwo*, tłum. O. Wojtasiewicz, Warszawa 1960, s. 16.

³ T. Newcomb, dz. cyt., s. 66.

⁴ B. Berelson, G.A. Steiner, dz. cyt., s. 254.

(...) to proces wytwarzania, przekształcania i przekazywania informacji pomiędzy jednostkami, grupami i organizacjami społecznymi⁵. Innym reprezentatywnym przykładem jest definicja komunikacji podawana przez Walerego Pisarka:

Przekazywanie treści psychicznej, i to zarówno treści intelektualnej, jak i emocjonalnej (...), przez osobnika (lub osobników) A osobnikowi (lub osobnikom) B nazywamy komunikowaniem lub informowaniem. Wstępne określenie tego, co jest przekazywane jako „treść psychiczna”, czyli jako „to, co się myśli, lub to, co się czuje”, (...) implikuje, że komunikowanie (też informowanie) (...) dokonuje się tylko między ludźmi. Jeśli jednak „treść psychiczną” zastąpimy szerszą kategorią „informacji”, jednostką przekazującą i odbierającą ją nie musi być człowiek. Akt komunikowania jako akt przekazywania lub odbierania informacji może się dokonać nie tylko między ludźmi, nie tylko między człowiekiem a zwierzęciem, ale także między człowiekiem a maszyną, a nawet między dwiema maszynami⁶.

Cytowana definicja jest dobrym przykładem definicji komunikacji będącej wyrazem jej transmisyjnego ujęcia, w której jednocześnie komunikowanie jest utożsamiane z przekazywaniem informacji. Co więcej, można tu również wskazać charakterystyczny komponent psychologistyczny. Warto podkreślić, że jedną z konsekwencji określenia komunikacji jako transmisji informacji okazuje się – co w propozycji Pisarka jest dobrze widoczne – uznanie bardzo szerokiego zakresu znaczeniowego słowa „komunikacja”, który miałby obejmować nie tylko rzeczywistość ludzką (społeczno-kulturową), ale również całość przyrody ożywionej oraz nieożywione wytwory człowieka (maszyny).

Pod adresem definicji przywołanych wyżej (oraz wielu tych, które są do nich zbliżone) można sformułować liczne zastrzeżenia. Najpoważniejsze zarzuty wobec redukcji zjawiska komunikacyjnego do przepływu informacji formułowali zwłaszcza ci badacze,

⁵ A. Antoszewski, A. Herbut (red.), *Leksykon politologii*, Wrocław 2002, s. 150.

⁶ W. Pisarek, *Wstęp do nauki o komunikowaniu*, Warszawa 2008, s. 17.

którzy kwestionowali, lub nawet odrzucali, samo ujęcie transmisyjne. W 1996 roku Walter J. Ong wyraźnie odróżnił komunikację (jako interakcję) od informacji (jako przekazywania):

komunikacja polega na interakcji między świadomymi bytami ludzkimi (paradygmatyczne „ja” i „ty”). Informacja, przeciwnie, jest czymś przekazywanym za pomocą operacji mechanicznych, nie zawiera więc świadomości jako takiej, lecz jedynie rozmaite sygnały czy wskaźniki przenoszone „kanałami” z miejsca na miejsce w przestrzeni. (...) W informacji jako takiej (...) oraz w przekazywaniu informacji jako takim nie ma niczego wyraźnie ludzkiego ani niczego, co obejmowałoby choćby niższą niż ludzka, zwierzęcą świadomość⁷.

W konsekwencji informacja jest, zdaniem Onga, zjawiskiem o wiele wcześniejszym chronologicznie niż komunikacja, zjawiskiem przedludzkim, które oczywiście może dotyczyć zjawisk komunikacyjnych, ale nie jest z nimi tożsame:

Ludzką komunikację werbalną pojmuje się niekiedy beztrąsko, zgodnie z modelem informacji, jako po prostu ruch przedmiotu z jednego punktu do drugiego. Komunikacja ludzka obejmuje wszakże znacznie więcej niż proste rozpowszechnianie jednostek informacji. Wbrew powszechnym założeniom, nie ma sposobu, bym przeniósł jakieś pojęcie z mojego umysłu czy świadomości do twojego, nie ma „kanału” przenoszącego moje myśli ode mnie do ciebie. (...) Tak zwane „medium” ludzkiej komunikacji, takie jak mowa, jest czymś więcej niż „medium”, czymś więcej niż „kanał”⁸.

Krytyka utożsamienia komunikacji z informacją jest charakterystyczna również dla innych przedstawicieli szkoły toronckiej, z którą związany był Ong. Pisząc o oddziaływaniu poglądów Marshalla McLuhana na późniejszych badaczy komunikacji, James Carey stwierdził, że

⁷ W.J. Ong, dz. cyt., s. 272.

⁸ Tamże, s. 274.

nauczył on nas postrzegać problem komunikacji jako problem historyczny, jako problem, którego nie da się zrozumieć w prosty sposób, stosując uniwersalne i matematyczne teorie komunikacji, takie jakie zaproponowali Norbert Wiener, Claude Shannon i Warren Weaver, a także inni, którzy rozwijali podejście cybernetyczne i informatyczne. Ta grupa badaczy rozumiała komunikację jako problem transmisji. Wielkim osiągnięciem McLuhana było przekonanie, że (...) zagadnienie komunikacji nie może być analizowane po prostu jako zagadnienie pojemności i szybkości, z jakimi dane medium może rozpowszechniać bity informacji⁹.

Odnosząc się krytycznie do zabiegu redukowania komunikacji do informacji, można postawić również dość proste, ale zarazem zasadnicze pytanie: czy w definicjach utożsamiających komunikację z informacją nie mamy do czynienia z błędem metodologicznym polegającym na wyjaśnianiu nieznanego przez nieznanne (*ignotum per ignotum*)? Komunikacja nie należy do zjawisk społecznych łatwych do zdefiniowania, nietrudno zatem ulec pokusie zastąpienia tego, co wyjaśniane (*explanandum*), jakimś terminem, który może być z nim konotowany (i w konsekwencji utożsamiany). W tym przypadku terminem takim jest często „informacja”. Wówczas badacz utożsamiający „komunikację” z „informacją” winien jest nam jeszcze definicję tej ostatniej. W wielu przypadkach żadnego wyjaśnienia jednak nie ma, a słowo „informacja” traktowane jest po prostu jako „powszechnie zrozumiałe” i niewymagające już dalszych analiz.

Niejednokrotnie okazuje się, że kiedy termin „informacja” suponuje „komunikację”, to jego znaczenie pozostaje niejasne, domyślne, intuicyjne. Bywa on traktowany jako „powszechnie znany i zrozumiały”, a więc niewymagający dalszej eksplikacji. Być może takie rozwiązanie pozwala uniknąć wikłania pojęcia komunikacji w meandry cybernetyki, jest jednak rozwiązaniem pozornym i pod wieloma względami nienaukowym. Istnieje pokusa – zwłaszcza w nurcie medioznawczych (prasoznawczych) badań nad komunika-

⁹ J.W. Carey, *Marshall McLuhan...*, s. 90.

cją – by pojęcia informacji używać w tym potocznym, zdroworozsądkowym sensie. Przyjrzyjmy się takim wyrażeniom, jak: „Udzielono mi dokładnej *informacji* o godzinie odjazdu pociągu”, „Telewizyjny serwis *informacyjny* rozpoczyna się o godzinie...” czy „*Informacja* dotarła z opóźnieniem” itd. W tych i im podobnych przypadkach słowo „informacja” ma sens potoczny, wyznaczony codzienną praktyką językową, a nie rygorami naukowości. I często właśnie taki sens potoczny pojęcia „informacja” jest utożsamiany z komunikacją.

Oczywiście, w wielu sytuacjach mamy do czynienia z jasno i precyzyjnie określonym znaczeniem terminu „informacja”, jak choćby w klasycznej teorii Shannona, gdzie przyjęto ilościową, probabilistyczną jego wykładnię, zgodnie z którą komunikat zawiera tym więcej informacji, im mniejsze jest prawdopodobieństwo jego wystąpienia¹⁰. Trzeba jednak pamiętać, że Shannon opracował swoją teorię na użytek analizy przepustowości linii telefonicznych, toteż znajduje ona zastosowanie przede wszystkim w badaniach telekomunikacyjnych, zaś na innych obszarach wiedzy (w antropologii, psychologii rozwojowej, semiotyce itp.) wcale nie musi być równie skuteczna. Jak piszą Armand i Michele Mattelartowie, „Shannona interesowała logika procesu. Jego teoria w żadnym wypadku nie bierze pod uwagę znaczenia sygnałów, innymi słowy tego, jak są one rozumiane przez odbiorcę lub jakie są intencje ich przekazywania”¹¹.

Tym samym dochodzimy do sformułowania dwóch związanych ze sobą pytań: (1) czym jest informacja (jeśli, spełniając rygory naukowości, należałoby posługiwać się tym słowem precyzyjnie, a nie tylko stosując je w potocznym, uproszczonym znaczeniu?); (2) czy precyzyjnie rozumiana informacja jest pojęciem, które znajduje

¹⁰ C. Shannon, W. Weaver, *The Mathematical Theory of Communication*, Champaign 1971.

¹¹ A. Mattelart, M. Mattelart, *Teorie komunikacji: krótkie wprowadzenie*, tłum. J. Mikułowski-Pomorski, Warszawa 2001, s. 54.

zastosowanie nie tylko w informatyce i cybernetyce, ale również na przykład w historii lub antropologii komunikacji?

Mieczysław Lubański zauważył, że

potoczne, intuicyjne rozumienie wyrazu „informacja” wydaje się jasne i nie prowadzi do nieporozumień w przypadku zwykłych zastosowań. Odnosząc ten wyraz do zdarzeń dnia codziennego, nie natrafia się na trudności z jego używaniem lub rozumieniem. Zupełnie inaczej natomiast wygląda ta sprawa, kiedy powyższym terminem zaczynamy się posługiwać w rozważaniach naukowych i filozoficznych. W tych przypadkach koniecznym wydaje się uściślenie jego znaczenia¹².

Biorąc pod uwagę różnice między komunikacyjnymi (a raczej telekomunikacyjnymi) a cybernetycznymi (informatycznymi) definicjami informacji, należy pamiętać, że wielkie znaczenie dla wszelkich rozważań komunikologicznych ma dookreślenie, w jaki sposób rozumiemy informację. Wynik procedury wyjaśniania komunikacji przez informację musi zależeć od tego, co konkretnie rozumie się przez informację. W konsekwencji takiego zabiegu może się okazać, że otrzymana interpretacja komunikacji stanie się mało poręczna, kiedy będziemy chcieli ją wykorzystać w praktyce badawczej, zwłaszcza w zakresie humanistyki.

Oprócz klasycznego sformułowania autorstwa Shannona można wskazać wiele innych, na przykład definicję Wienera, zgodnie z którą „informacja jest nazwą treści zaczerpniętej ze świata zewnętrznego, w miarę jak się do niego dostosowujemy i jak przystosowujemy doń nasze zmysły”¹³. Najczęściej przyjmuje się, że informacja to „wykryta (zarejestrowana) różnica, która jest istotna dla funkcjonowania organizmu”¹⁴ lub bardziej ogólnie – systemu. Dla porównania można przywołać definicję informacji przyjmowaną w teorii zarządza-

¹² M. Lubański, *O pojęciu informacji*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 10/1, 1974, s. 73.

¹³ N. Wiener, dz. cyt., s. 16.

¹⁴ A. Chmielecki, *Między mózgiem i świadomością: próba rozwiązania problemu psychofizycznego*, Warszawa 2001, s. 42.

nia. Philipa Powella informacja „(...) wychodzi od danych przetworzonych w celu uczynienia jej użyteczną w zarządzaniu podejmowaniem decyzji”¹⁵. Określenie takie i jemu podobne są niewątpliwie użyteczne w informatyce. Kiedy jednak w ten sposób rozumiana informacja miałaby być tożsama ze zjawiskiem komunikacyjnym, wówczas może się okazać, że jej informatyczno-matematyczny charakter utrudnia znacząco jej stosowanie w naukach społecznych i humanistycznych. W tym kontekście warto przypomnieć również przykład jakościowej teorii informacji stworzonej przez „ojca polskiej szkoły cybernetycznej”, Mariana Mazura. Zgodnie z przyjmowaną przezeń terminologią komunikacja to stan fizyczny różniący się w określony sposób od innego stanu fizycznego w torze sterowniczym, podczas gdy przez „tor sterowniczy” rozumie się system, za pośrednictwem którego pewien system oddziałuje na inny system¹⁶. Mamy tu do czynienia ze specyficzną definicją komunikacji zredukowanej do przepływu informacji, którą to definicję stworzono na potrzeby cybernetyki. Można jednak żywić pewne wątpliwości, czy techniczne kategorie „toru sterowniczego” lub „zbioru poprzecznego komunikatów” da się bezkrytycznie zastosować choćby do badań nad komunikacją w kulturach archaicznych albo nad komunikacją artystyczną. Nawet klasyczna propozycja Shannona odnosi się do określonych sytuacji telekomunikacyjnych i nie może być z równym powodzeniem stosowana do wszystkich obszarów badań komunikologicznych.

Przekazywanie informacji ma miejsce wówczas, gdy na przykład stoję w pobliżu źródła ciepła (odnotowuję wzrost temperatury, różnicę w relacji elementów układu itd.). To samo dotyczy zasady działania termostatu. I w tym sensie rację ma Walery Pisarek, rozszerzając opis informacji na zwierzęta, rośliny i maszyny. Ale jednoczesne utożsamienie przekazywania informacji ze zjawiskiem

¹⁵ C. Martin, P. Powell, *Information Systems: A Management Perspective*, New York 1992, s. 10.

¹⁶ M. Mazur, *Jakościowa teoria informacji*, Warszawa 1970.

komunikacyjnym budzi zastrzeżenia, ponieważ niemożliwe jest wyczerpujące wyjaśnienie zasad funkcjonowania człowieka jako istoty społecznej analogicznie do opisu zasad funkcjonowania termostatu (pomijając skrajne postaci fizykalistycznego redukcjonizmu rodem z XVIII wieku, autorstwa np. Étienne'a Condillaca czy Juliena de La Mettriego). Toteż entuzjazm badaczy dogmatycznie redukujących komunikację do przepływu informacji można zakwestionować, uwzględniając antynaturalistyczne postulaty nauk społecznych i humanistycznych. Rzecz jasna, w wielu przypadkach przyjęcie założenia, że *niektóre* zjawiska komunikacyjne polegają na przekazywaniu informacji, jest słuszne i wskazane. Jednak założenie takie nie dotyczy *wszystkich* zjawisk komunikacyjnych.

Jeżeli przyjmuje się tożsamość komunikacji i przepływu informacji, nadając słowu „informacja” sens zdroworozsądkowy, uwolniony od rygoru cybernetyki, nadal samo ich utożsamienie jest problematyczne z metodologicznego i merytorycznego punktu widzenia. Sytuacja, w której ktoś zostaje *poinformowany* o godzinie odjazdu pociągu, niewątpliwie jest przypadkiem zjawiska komunikacyjnego, a inne *tego typu* sytuacje pozwalają na uznanie komunikowania za przekazanie informacji. Należy jednak postawić pytanie: czy *wszystkie* zjawiska komunikacyjne polegają właśnie na tym? Czy na przykład wypowiedzenie słów „dobry wieczór” jako zwyczajowej formuły powitania w późnej porze dnia polega na przekazaniu informacji? Zapewne wypowiedzenie słów „dobry wieczór” nie ma na celu poinformowania odbiorcy o „jakości” wieczoru („dobry” w sensie „udany”). Gdyby uznać, że taka formuła powitania sprowadza się do informacji jako „wykrytej (zarejestrowanej) różnicy, która jest istotna dla funkcjonowania organizmu”¹⁷, wówczas chyba dość trudno byłoby rozpatrywać społeczną, kulturową funkcję owej formuły powitania. Innymi słowy, w tego typu sytuacjach klasyczne definicje informacji są niewystarczające i nieporęczne. Zwłaszcza kiedy weźmie się pod uwagę ich mnogość oraz fakt, iż „pojęcie

¹⁷ A. Chmielecki, dz. cyt., s. 42.

informacja nie zostało dotąd ściśle określone – każda definicja jest hipotezą, chociaż nie brakuje autorów «jedynie słusznych» ustaleń dyskwalifikujących wywody innych, szczególnie w aspekcie filozoficznych zasad przedmiotu¹⁸. Na mnogość i zróżnicowanie teoretycznych wykładni informacji zwrócił również uwagę András Kornai, który porównywał dwa sposoby użycia tego słowa: „plik «zip» zawiera informacje w skompresowanej formie” oraz „informacja powinna być wolna”. Łatwo zauważyć, że w zależności od kontekstu znaczenie słowa „informacja” zmienia się zasadniczo – tym bardziej zaś, kiedy jeden kontekst łączy się z nauką (informatyką), a drugi pozostaje w obrębie doświadczenia i języka potocznego.

Wszystkie wskazane wyżej zastrzeżenia wobec redukcji zjawiska komunikacyjnego do przepływu informacji stanowią reakcję na dogmatyczny charakter tej redukcji. Oczywiście, zjawisko komunikacyjne *może* być ujmowane jako polegające na przekazywaniu (wymianie) informacji. Można i trzeba jednak postawić pytanie: czy *każdorazowo* przypadek przekazywania (wymiany) informacji jest zarazem procesem komunikacji? Odwołując się do terminologii formalno-logicznej, można powiedzieć, że problem wyrażony tym pytaniem sprowadza się do użycia dużego (uniwersalnego) lub małego (egzystencjalnego) kwantyfikatora. Przedmiotem wątpliwości zasygnalizowanych wcześniej jest – poprzedzone dużym kwantyfikatorem – twierdzenie o postaci: „*każde* zjawisko komunikacyjne polega na przekazywaniu informacji” (lub odwrotnie: „*każdy* przypadek przekazywania informacji jest zjawiskiem komunikacyjnym”). Zupełnie inny charakter miałoby twierdzenie poprzedzone małym kwantyfikatorem: „*niektóre* zjawiska komunikacyjne polegają na przekazywaniu informacji” („istnieją takie zjawiska komunikacyjne, które... itd.”) lub „*niektóre* przypadki przekazywania informacji są zjawiskami komunikacyjnymi” („istnieją takie przypadki przekazywania informacji... itd.”). Jeśli przywołaną wcześniej klasyczną definicję komunikacji Newcomba poddać formalizacji, okazuje się,

¹⁸ E. Kowalczyk, *O istocie informacji*, Warszawa 1981, s. 14.

że jego twierdzenia poprzedza duży kwantyfikator¹⁹. Konsekwencje teoretyczne zmiany kwantyfikatora poprzedzającego twierdzenia o charakterze relacji między pojęciami „komunikacja” i „informacja” są trudne do pominięcia.

Posługując się terminologią bardziej charakterystyczną dla komunikologii, można przedstawić omawiany tu problem jako kwestię *funkcji* komunikacji. Czy zjawisko komunikacyjne ma tylko jedną, a przynajmniej dominującą, funkcję stanowiącą jej *differentia specifica*? Jeżeli utożsamiamy je z informacją, to zarazem przyjmujemy, że jedyną (lub przynajmniej dominującą) funkcją komunikacji jest funkcja informacyjna. A przecież zazwyczaj wymienia się tych funkcji więcej, np. trzy według Harolda Lasswella (nadzorowanie, podtrzymywanie relacji społecznych, transmisja dziedzictwa kulturowego) czy sześć według Romana Jakobsona (emotywna, poznawcza, poetycka, fatyczna, metajęzykowa, konatywna). Bez względu na to, ile takich funkcji wskażemy, funkcja informacyjna będzie *jedną* z nich, ale zapewne nie *jedyną*. Jednak w takim razie nie da się utrzymać tezy o redukcji komunikacji do przepływu informacji.

Teza taka, poprzedzona dużym kwantyfikatorem, dotyczy tylko jednej z możliwych relacji między pojęciami „komunikacja” i „informacja”. Możliwości takich jest więcej i warto je wskazać, by później – nie ulegając pokusie uproszczenia ani presji dogmatyzmu – wykorzystać je w praktyce badawczej.

Można wskazać następujące możliwości relacji między tymi dwoma pojęciami: albo (1) „komunikacja”²⁰ i „informacja”²¹ są tożsame

¹⁹ W przypadku definicji Newcomba nie trzeba nawet przeprowadzać formalizacji, widać to na pierwszy rzut oka w zdaniu: „*Każdy* [podkreślenie – M.W.] akt komunikacji jest postrzegany jako transmisja informacji (...) od źródła do odbiorcy”. Tłumaczenie moje jest może niedoskonałe, niemniej nawet w oryginale widać dobrze zastosowanie dużego kwantyfikatora: „Every communication act is viewed as a transmission of information (...) from a source to a recipient”.

²⁰ Używam w tym miejscu słowa „komunikacja” jako skrótu wyrażenia „zjawisko komunikacyjne”, które w kolejnym podrozdziale będzie już określane dokładniej jako „działanie komunikacyjne”.

(innymi słowy, zakresy semantyczne tych słów pokrywają się ze sobą), albo (2) całkowicie rozłączne, albo (3) „komunikacja” jest kategorią szerszą i zawiera w sobie „informację”, albo też (4) „informacja” jest kategorią szerszą i zawiera w sobie „komunikację”. Jest jeszcze jedna możliwość, zgodnie z którą (5) zakresy semantyczne obu pojęć pokrywają się, ale tylko częściowo (czyli mają część wspólną).

Przyjrzyjmy się dokładniej tym pięciu możliwościom i konsekwencjom, jakie wynikają z potraktowania ich jako potencjalnych założeń teoretycznych dla definicji komunikacji. Możliwość (1) łączy się z omawianym wyżej założeniem o redukowalności komunikacji do przepływu informacji. W tym przypadku uznaje się, że *wszystkie* przypadki zjawisk komunikacyjnych polegają na przekazywaniu informacji, a *wszystkie* przypadki przekazywania informacji mają charakter komunikacyjny. Powody, dla których taką możliwość wzajemnej relacji interesujących nas pojęć można podać w wątpliwość, lub nawet wykluczyć, wskazałem wcześniej.

Ponieważ jednak jest to kwestia zasadnicza, naszkicuję raz jeszcze sposób uzasadniania odrzucenia możliwości (1). Potraktujmy przywoływane wcześniej twierdzenie Newcomba jako reprezentatywną postać tezy, która ma zostać zakwestionowana. Jeżeli da się wskazać konkretne przypadki działań społecznych będących zjawiskami komunikacyjnymi, a niepolegających na przekazywaniu informacji, twierdzenie to będzie można uznać za co najmniej zakwestionowane. Sądzę, że da się wskazać wiele takich przypadków, choćby opowiadanie anegdot czy rozwiązywanie zagadek, przeklinanie, witanie się, modlitwa itp.²² Trudno byłoby uznać, że na

²¹ Używam słowa „informacja” jako skrótu wyrażenia „proces przekazywania (przepływu, transmisji) informacji”.

²² Wszystkie te przykłady zostały zaczerpnięte z *Dociekań filozoficznych* Ludwiga Wittgensteina, który wymienia je jako niektóre z możliwych „gier językowych”. Przedstawiona w niniejszej pracy argumentacja przeciwko utożsamianiu (wszystkich) działań komunikacyjnych z przekazywaniem informacji jest zbudowana analogicznie do argumentacji Wittgensteina, zgodnie z którą nie da się wskazać jednej

przykład funkcja komunikacji polegająca na uczestniczeniu w modlitwie lub recytacji utworu poetyckiego jest identyczna z funkcją działania polegającego na pytaniu o drogę i udzielaniu odpowiedzi. Dlatego poprzedzona dużym kwantyfikatorem teza o tożsamości komunikacji i informacji jest podważalna. Oczywiście, można postawić kontrargument: w wymienionych sytuacjach również ma miejsce proces przepływu informacji, przynajmniej z punktu widzenia informatyki. Czy taki punkt widzenia byłby jednak użyteczny w ramach interpretacji przykładowych sytuacji na gruncie nauk społecznych i humanistycznych? Uważam, że nie.

Z kolei założenie przeciwne (2), mówiące o całkowitej rozłączności pojęć komunikacji i informacji, również można – jak sądzę – wykluczyć. Bez trudu można bowiem wskazać takie przypadki zjawisk komunikacyjnych, które polegają na przekazywaniu informacji, i przypadki odwrotne. Argumentacja będzie więc podobna do poprzedniej: mnogość rodzajów (funkcji) zjawisk komunikacyjnych uwzględnia również zjawiska komunikacyjne polegające na przekazywaniu informacji. Dlatego zakres tych pojęć nie może być całkowicie rozłączny.

W następnej kolejności należy rozważyć możliwości (3), (4) oraz (5) jako teoretyczne alternatywy dla tezy o sprowadzalności komunikacji do informacji. Przyjmując, że (3) „komunikacja” jest kategorią szerszą i zawiera w sobie „informację”, twierdzilibyśmy, iż wszystkie procesy przekazywania informacji są przypadkami zjawisk komunikacyjnych, ale nie wszystkie zjawiska komunikacyjne są procesami przekazywania informacji. Z kolei założenie, że (4) „informacja” jest kategorią szerszą i zawiera w sobie „komunikację”, oznaczałoby, iż wszystkie zjawiska komunikacyjne polegają na przekazywaniu informacji, ale nie każde przekazywanie informacji jest zjawiskiem komunikacyjnym. Gdyby wreszcie uznać możli-

funkcji, jednego sposobu użycia języka – jest ich bowiem bardzo wiele. Podobnie, sądzę, że nie da się uznać funkcji informacyjnej działania komunikacyjnego za jedyną. Argumentacja Wittgensteina była często przyjmowana przez innych filozofów języka, np. przez Johna Austina.

wość (5), zgodnie z którą zakresy semantyczne obu pojęć pokrywają się, ale tylko częściowo (mają część wspólną), twierdzilibyśmy, że nie każde zjawisko komunikacyjne jest procesem przekazywania informacji, że nie każdy proces przekazywania informacji jest zjawiskiem komunikacyjnym, jednak zdarzają się przypadki, kiedy sytuacja jest odwrotna (a więc że zdarzają się zjawiska komunikacyjne będące procesami transmisji informacji oraz że zdarzają się przypadki przekazywania informacji będące zarazem zjawiskami komunikacyjnymi).

Skoro możliwości (1) i (2) zostały wcześniej zakwestionowane, rozważmy teraz zasadność trzech pozostałych. Należy przy tym uwzględnić logiczne konsekwencje wykluczenia możliwości (1), czyli prostego utożsamienia „komunikacji” z „informacją”. Możliwość (3) przyjmuje postać twierdzenia, że (a) *wszystkie* procesy przekazywania informacji są zjawiskami komunikacyjnymi, ale (b) *nie wszystkie* zjawiska komunikacyjne są procesami przekazywania informacji. Jednak pierwsza część tego twierdzenia, czyli (a), pokrywa się z treścią odrzuconej wcześniej możliwości (1); zgodnie z powyższą argumentacją nie wszystkie procesy przekazywania informacji są zjawiskami komunikacyjnymi, toteż tylko część (b) jest uzasadniona. Analogiczna sytuacja dotyczy możliwości (4), przyjmującej postać twierdzenia, że (a) *wszystkie* przypadki zjawisk komunikacyjnych polegają na przekazywaniu informacji, ale (b) *nie każde* przekazywanie informacji jest zjawiskiem komunikacyjnym. Można więc powiedzieć, że tylko część (a) jest uzasadniona w tym przypadku. Pozostaje więc możliwość (5), która zakłada obie uzasadnione części możliwości (3) i (4), czyli przyjmuje postać twierdzenia, zgodnie z którym nie wszystkie (ale niektóre) zjawiska komunikacyjne są procesami przekazywania informacji i nie każde (ale niektóre) przekazywanie informacji jest zjawiskiem komunikacyjnym.

Na zupełnie odrębne omówienie zasługują kryteria uznawania pewnych zjawisk komunikacyjnych za przypadki przekazywania informacji i odwrotnie. Analiza taka polegałaby na ustaleniu warunków, jakie musi spełnić dane zjawisko komunikacyjne, żeby

można było uznać je również za proces przekazywania informacji. Aby kryterium takie (lub kryteria) były uzasadnione, należałoby jeszcze podać adekwatne definicje „zjawiska komunikacyjnego” i „przekazywania informacji”, co można uznać za podstawowe zadanie komunikologii. Rozumowanie przedstawione powyżej stanowi jedynie przyczynek ułatwiający (być może) wykonanie tego zadania poprzez odrzucenie twierdzenia o tożsamości znaczeń tych dwóch kluczowych pojęć.

Warto podkreślić, że odrzucenie tezy o tożsamości komunikacji i informacji nie jest zabiegiem przypadkowym ani jednorazowym. Nie wynika ono tylko z subiektywnej potrzeby poszukiwania takiego ujęcia komunikacji, które miałyby zastosowanie w historii zjawisk komunikacyjnych, ale włącza się w szerszy nurt krytyki klasycznych definicji opartych na modelach informatycznych. Osiągnięcia Wienera, Shannona, ich kontynuatorów oraz tych, którzy swoje badania oparli na matematycznej teorii komunikacji, mają bez wątpienia duże znaczenie i nadal mogą być wykorzystywane z powodzeniem w określonym obszarze nauki o komunikacji. A jednak

(...) mimo posiadania niezaprzeczalnej wartości dla telekomunikacji, statystyczna teoria informacji przynosi mniejsze korzyści dla analizy komunikacji międzyludzkiej. Znalazła ona wiele technicznych zastosowań i pobudziła badania w różnych dziedzinach (...). Każde odwoływanie się jednak do tej teorii musi odbywać się w sposób bardzo ostrożny. Jest to teoria matematyczna, której założenia, metody, obszar i warunki zastosowania są dokładnie określone. Jej założenia i metody nie mogą służyć za ogólny zakres dla badań nad komunikacją międzyludzką²³.

Gdyby przyjąć powyższą argumentację Christiana Baylona i Xaviera Mignota, nadal należałoby wyjaśnić, z jakich powodów utożsamienie procesów komunikacyjnych z procesami przekazywania informacji miałyby być uznane za nietrafne i/lub niepożądane na gruncie historii komunikacji.

²³ Ch. Baylon, X. Mignot, *Komunikacja*, tłum. M. Sowa, Kraków 2008, s. 58–59.

Już w pierwszym rozdziale (a później również w kolejnych) podkreślałem, że jednym z warunków przyjmowania założenia o historyczności zjawisk komunikacyjnych jest odrzucenie ujęcia uniwersalistycznego, zgodnie z którym komunikacja miałaby być zjawiskiem identycznym zawsze i wszędzie, czyli niezmiennym, pozahistorycznym i ponadkulturowym. Jeżeli powyższe wywody są uzasadnione, to zabieg użycia kwantyfikatora uniwersalnego w odniesieniu do definicji komunikacji oznaczałoby wykluczenie założenia o jej zmiennym i względnym charakterze. Byłoby tak również wtedy, gdyby pojęcie informacji jako utożsamiane z pojęciem komunikacji zastąpić jakimkolwiek innym pojęciem, ale wciąż utrzymywać kwantyfikator uniwersalny poprzedzający definicję komunikacji. Analogiczna sytuacja mogłaby dotyczyć choćby zagadnienia historyczności działań artystycznych (lub kategorii pokrewnych, jak „sztuka” czy „piękno”). Twierdzenie (np. definicja sztuki) poprzedzone uniwersalnym kwantyfikatorem również wykluczałoby uznanie historyczności praktyk artystycznych (np. twierdzenie: „wszelka sztuka polega na odwzorowywaniu rzeczywistości” albo „piękno jest (w domyśle: *zawsze*) wynikiem zachowania symetrii” itp.). Cóż, sztuka może polegać na odwzorowywaniu rzeczywistości, ale nie musi, może pełnić wiele innych funkcji. Historia sztuki – podobnie jak historia komunikacji – oparta jest na uznaniu zmienności i względności, przykładowo, kanonów artystycznych i polega na śledzeniu przekształceń, jakim one podlegały, a także na identyfikowaniu i interpretowaniu czynników wpływających na te przekształcenia. Przyjęcie uniwersalistycznej definicji sztuki (lub komunikacji) faktycznie „zamrażałoby” te zjawiska społeczne, umieszczałoby je poza kontekstem historycznym.

Refleksywne historyzowanie zjawisk komunikacyjnych oznacza, że transmisyjne ujęcie komunikacji oraz – ściśle z nim splecione – utożsamienie komunikacji z informacją powinny być postrzegane nie jako uniwersalne, lecz również podlegające przekształceniom i osadzone w określonym kontekście historyczno-społecznym. Była o tym mowa w poprzednim rozdziale: metafora komunikacji jako przekazu

informacji nie ma charakteru uniwersalnego w tym sensie, że również ona, podobnie jak inne konceptualizacje metaforyczne, jest „dzieckiem swoich czasów”. Perspektywa teoretyczna, w której komunikację utożsamia się z informacją, powstała w określonym czasie pod wpływem określonych warunków społecznych, tak jak każda inna perspektywa teoretyczna. O ile w przypadku samego ujęcia transmisyjnego można uznać, że jego zacznem było stanowisko teoriopoznawcze Johna Locke’a i innych empirystów oświeceniowych, o tyle początków definiowania komunikacji jako przepływu informacji można upatrywać w charakterze pracy badawczej prowadzonej przez Wienera i Shannona w bezpośredniej relacji z powstającą równolegle informatyką. Matematyczna teoria komunikacji wraz z całym paradygmatem cybernetycznym w naukach o komunikacji nie była jednak odkryciem „prawdziwej natury” zjawisk komunikacyjnych ani też ostatecznym, rozstrzygającym głosem w dyskusji nad tymi zjawiskami. Jak każdy paradygmat – o ile nadać temu słowu znaczenie wprowadzone przez Thomasa Kuhna – również paradygmat cybernetyczny był (i pod wieloma względami nadal jest) użytecznym narzędziem odpowiadającym obecnemu stanowi wiedzy i dzisiejszym zapotrzebowaniom społecznym, w odpowiedzi na które zostało ono wytworzone przez badaczy. Ale teoretyzowanie komunikacji nie osiągnęło w ten sposób ostatecznego, niekwestionowanego punktu, poza którym nie można już nic nowego powiedzieć ani dodać. Teoretyzowanie komunikacji ma swoją historię tak samo, jak ma ją jego przedmiot.

Definiowanie komunikacji przez redukowanie jej do informacji nie jest więc zabiegiem wystarczająco skutecznym, zwłaszcza w odniesieniu do badań historycznych. Jest to etap rozwoju teoretycznego namysłu nad komunikacją, podobnie jak na przykład paradygmaty ptolemejski, kopernikański i newtonowski były etapami rozwoju fizyki i astronomii. Z pełną świadomością konsekwencji takiego podejścia można jednak poszukiwać pewnych koncepcji komunikacji, które byłyby bardziej skuteczne na gruncie badań historycznych. Innymi słowy, nie da się – będąc w pełni konse-

kwentnym – wskazać takiej definicji komunikacji, która byłaby uniwersalna, bezdyskusyjna i ostateczna, zwłaszcza kiedy postuluje się jej historyczny charakter. Można jednak poszukiwać pewnej definicji, która jako narzędzie teoretyczne byłaby bardziej poręczna w rozważaniach historycznych niż – skonstruowana dla zupełnie innych celów – definicja redukująca zjawiska komunikacyjne do przepływu informacji. Nie zamierzam więc zastąpić jednej koncepcji uniwersalizującej jakąś inną, która miałaby być „lepszą”, „bardziej uniwersalną” od poprzedniej, lecz jedynie skonstruować propozycję koncepcji komunikacji uwzględniającej jej historyczność i tym samym użytecznej w badaniach historycznych. Kolejnym krokiem w tym kierunku będzie rozważenie komunikacji jako działania w przeciwieństwie do komunikacji jako zachowania.

5.2. Komunikacja jako działanie czy zachowanie?

Do kwestii podstawowych należy ustalenie tego, czy o komunikacji mówić będziemy jako *działaniu* czy *zachowaniu*. Nie trudno zauważyć, że w odniesieniu do zjawisk komunikacyjnych używa się wielu bardzo odmiennych zwrotów, np. w nawiązaniu do teorii aktów mowy Johna L. Austina i Johna Searle’a mówi się o *aktach* komunikacji. Ale zjawiska komunikacyjne mogą być ujmowane nie jako akty, lecz również jako *procesy*. Czy komunikacja jest więc aktem czy procesem, a może – jak ujmuje to Edmund Leach – *wydarzeniem*? Czy raczej należałoby mówić o *sytuacji* komunikacyjnej? Za każdym tym określeniem kryje się pewna tradycja filozoficzna, określone stanowisko z zakresu nauk społecznych lub co najmniej jakieś potoczne wyobrażenie o tym, czym jest komunikacja. Wcześniej posługiwałem się głównie stosunkowo neutralnym określeniem „zjawiska komunikacyjne”. W tym podrozdziale skoncentruję się na opozycji pomiędzy „działaniem” a „zachowaniem” komunikacyjnym, przy czym moja argumentacja prowadzić będzie do uzasadnienia ujęcia komunikacji jako działania. Dokonanie

wyboru między uznaniem komunikacji za działanie lub zachowanie nie powinno być arbitralne, ani tym bardziej przypadkowe. Nie bez przyczyny konsekwentnie posługuję się więc określeniem „działanie komunikacyjne”, co wymaga jednak wyjaśnienia i uzasadnienia, zwłaszcza że jednym z możliwych punktów wyjścia przy ustalaniu samego znaczenia słowa „komunikacja” jest rozstrzygnięcie, czy komunikacja jest działaniem czy zachowaniem.

Odnosząc terminy „działanie” i „zachowanie” do zjawisk komunikacyjnych, można sformułować trzy następujące założenia: (1) zjawiska komunikacyjne są zachowaniami; (2) komunikacja sprowadza się tylko do działań; (3) komunikacja obejmuje zarówno działania, jak i zachowania. Przykładem zachowania (wedle wykładni Maxa Webera, Talcotta Parsonsa czy Alfreda Schütza) niech będzie zderzenie się ze sobą dwóch osób w drzwiach. Z kolei przykładem działania niech będzie wypowiedzenie przeprosin (zgodnie z określoną formułą) przez jedną z tych osób pod adresem drugiej oraz przyjęcie przeprosin (w jakiejś formie) przez tę drugą osobę. W odniesieniu do założenia (1) uznamy, że już zderzenie się w drzwiach było zjawiskiem komunikacyjnym. Odpowiednio dla założenia (2) uznalibyśmy, że tylko wypowiedzenie (i przyjęcie) przeprosin było komunikacją, natomiast dla założenia (3), że zarówno zderzenie, jak i przeprosiny (i ich przyjęcie) były zjawiskami komunikacyjnymi.

Aby przeanalizować dokładniej pierwsze założenie (zjawiska komunikacyjne są zachowaniami), odwołam się do tezy zaprezentowanej przez Paula Watzlawicka, który sformułował „pięć aksjomatów” charakteryzujących proponowane przez niego interakcjonistyczne ujęcie komunikacji. Pierwszy – i zapewne najbardziej znany – aksjomat brzmi: „nie można się nie komunikować”:

Przede wszystkim jest pewna cecha zachowania, która nie mogłaby być bardziej podstawowa i tym samym często okazuje się ona niedostrzegana: otóż zachowanie nie ma swego przeciwieństwa. Innymi słowy, nie ma czegoś takiego jak niezachowanie (*nonbehavior*) albo, by ująć to jeszcze prościej, nie można się nie zachowywać. Następnie, jeżeli przyjęto, że każde

zachowanie w sytuacji interakcyjnej zawiera pewną wiadomość, wartość, czyli inaczej – jest komunikacją, to wynika z tego, iż bez względu na to, jak bardzo by się tego chciało, nie można się nie komunikować. Aktywność lub jej brak, słowa lub milczenie – wszystko to zawiera pewną wiadomość²⁴.

Zgodnie z powyższym stwierdzeniem wszelka aktywność ludzka ma charakter komunikacyjny. Skoro bowiem nie ma czegoś takiego jak „niezachowanie”, skoro człowiek nieustannie „zachowuje się”, a komunikacja jest zachowaniem, to nie można się nie komunikować. W uproszczeniu można powiedzieć, że z tego punktu widzenia *wszystko jest komunikacją*.

Aksjomat Watzlawicka opiera się na przekonaniu, iż komunikacja *jest* zachowaniem. Wynika z tego, że cokolwiek czynimy – komunikujemy (coś, cokolwiek, komukolwiek). Nie możemy nie komunikować, ponieważ nie możemy wstrzymać zachowań. Również kiedy śpimy, nasz organizm wciąż wykazuje rozmaite zachowania: oddychanie, puls, mimowolne ruchy gałek ocznych są różnymi zachowaniami, a tym samym mogą być uznane za przykłady komunikacji. „Nie możemy również powiedzieć, że komunikacja ma miejsce tylko wtedy, kiedy jest intencjonalna, świadoma albo skuteczna”²⁵, konkluduje Watzlawick. Idąc dalej tym tropem, należałoby uznać, iż w ogóle wszelkie zachowania mają charakter komunikacyjny – w tym również zachowania zwierząt.

Ponadto aksjomat Watzlawicka zbudowany jest na przekonaniu, że komunikacja jest nie tylko zachowaniem, ale jest zachowaniem polegającym na przekazywaniu informacji czy wiadomości (*message*): „Pojedyncza jednostka komunikacji będzie nazywana wiadomością (...). Seria wiadomości wymienianych między osobami będzie nazywana interakcją”²⁶. W przykładzie ilustrującym ten

²⁴ P. Watzlawick, J.B. Bavelas, D.D. Jackson, *Pragmatics of Human Communication: A Study of Interactional Patterns, Pathologies, and Paradoxes*, New York 2011, s. 48–49.

²⁵ Tamże, s. 49.

²⁶ Tamże, s. 50.

aksjomat stwierdza się, że również człowiek siedzący w samolocie z zamkniętymi oczami komunikuje – mianowicie komunikuje, iż z nikim nie chce rozmawiać, komunikuje, iż nie chce się komunikować, a inni ludzie „odbierają” tę wiadomość.

Ujęcie komunikacji, jakie prezentuje Watzlawick, uznaję za przykład ujęcia „maksymalistycznego”, czyli takiego, w którym pojęcie komunikacji ma bardzo szeroki zakres znaczeniowy. Ujęcie maksymalistyczne wyraża się w przekonaniu, że wszystko jest komunikacją, że komunikujemy się ciągle i zawsze, że komunikacja dotyczy również świata zwierząt. Z tego punktu widzenia uznaje się również, że komunikacja jest zachowaniem i polega na przekazywaniu i odbieraniu wiadomości, informacji pomiędzy nadawcą i odbiorcą, przy czym proces ten nie musi być intencjonalny ani świadomy.

Z takimi założeniami będę zdecydowanie polemizował. Nie przyjmuję aksjomatu Watzlawicka – uznaję, że można się nie komunikować, ponieważ komunikacja nie jest zachowaniem i nie zawsze polega na przekazywaniu informacji między nadawcą a odbiorcą. Ujęciu maksymalistycznemu (czy, jak określa je Watzlawick, interakcjonistycznemu) przeciwstawiam węższe, a przynajmniej bardziej wyważone, ujęcie *kulturalistyczne*, którego podstawowym założeniem jest uznanie komunikacji za działanie, a nie zachowanie. Z tego punktu widzenia nie wszystko jest komunikowaniem, a działanie komunikacyjne może być odróżnione od zachowań i od innych rodzajów działań podejmowanych i realizowanych przez człowieka między innymi w ten sposób, że jest ono intencjonalne.

Nawiązując do terminologii Maxa Webera, przyjmuję, iż działania różnią się od zachowań przede wszystkim tym, że ich realizacja jest zorientowana na inne jednostki ludzkie i na ich reakcje:

Punktem wyjścia dla Webera jest uznanie, iż w naukach społecznych działania, którym przypisujemy sens (*meaningful actions*), są przeciwstawione zachowaniom – odruchom będącym końcowym rezultatem fizycznego lub

biologicznego łańcucha przyczynowo-skutkowego. (...) Działania, którym przypisujemy sens, w przeciwieństwie do zachowań, wciąż jednak nie stanowią właściwego przedmiotu nauk społecznych. Należy pójść jeszcze o krok dalej – w kierunku społecznych działań, którym przypisujemy sens, a więc takich działań, które nakierowane są na inne istoty ludzkie. Klasycznym przykładem jest w tym przypadku rowerzysta realizujący działanie sensowne, dla przyjemności jadąc rowerem wiejską drogą. Kolizja z innym rowerzystą w ogóle nie jest działaniem, ponieważ nie była zamierzona przez żadną z biorących w niej udział osób. Natomiast kłótnia między nimi wynikła ze zderzenia jest działaniem, któremu przypisujemy sens, i społecznym (*meaningful and social*)²⁷.

Wychodząc od klasycznych teorii działań społecznych Maxa Webera i Talcotta Parsonsa, również we współczesnej filozofii analitycznej przyjmuje się, że „(...) działanie (*action*) jest swoiście ludzką odmianą zachowania (*behavior*), a mianowicie takim zachowaniem, które kieruje się intencjami, czyli jest świadomym zachowaniem, zmierzającym do określonego celu”²⁸. Zakładam, iż działania zawsze mają charakter społeczno-kulturowy, ich podjęcie i realizacja polegają na odniesieniu do wartości (nie są więc one neutralne aksjologicznie), są intencjonalne, o ile przez intencjonalność działania rozumieć to, że jest ono podejmowane nie przypadkowo (instynktownie), lecz z zamiarem realizacji określonego celu. Co ważne, działania są również określane jako racjonalne i podlegające interpretacji. Co możemy zatem uznać za działanie, a co nie? Zdaniem Stanisława Judyckiego „działaniem nie będzie więc na przykład potknięcie się, gdy ktoś został popchnięty, będzie to tylko pewien rodzaj zachowania, jak również działaniem nie będzie sytuacja, gdy ktoś dostaje «gęsiej skórki», podobnie też działaniami nie będą ani ruchy liścia na wietrze, ani przemiany komórkowe w organizmie, ani też ściganie myszy przez kota”²⁹. Warto podkreślić, że skoro żadna

²⁷ I. Craib, T. Benton, dz. cyt., s. 78.

²⁸ S. Judycki, *Zachowanie i działanie*, „Diametros” 7, 2006, s. 85.

²⁹ Tamże.

z tych sytuacji wymienionych przez Judyckiego nie jest działaniem, to żadnej z nich nie uznałbym za komunikowanie.

Wracając do przywołanego wcześniej przykładu dwóch osób, które zderzyły się w drzwiach, uznaję, że samo zderzenie – wbrew temu, co uznaje Watzlawick – nie jest zjawiskiem komunikacyjnym, jest nim natomiast wypowiedzenie i przyjęcie przeprosin, co zwyczajowo ma miejsce w takich sytuacjach. Wypowiedzenie i przyjęcie przeprosin uznaję za zjawiska komunikacyjne właśnie dlatego, że są działaniami.

Dlaczego jednak mielibyśmy uznać komunikację właśnie za działanie, a nie za zachowanie? Z jakiego powodu i w odniesieniu do jakich argumentów można polemizować ze stanowiskiem takim jak Watzlawicka?

Uznanie komunikacji za działanie jest konsekwencją jej kulturalistycznego ujęcia (które bardziej szczegółowo omawiam dalej). Przyjmując, że komunikacja jest obszarem kultury symbolicznej, zakładam zarazem, iż zjawiska komunikacyjne są realizowane za pomocą symboli. Symbol traktuję za Charlesem S. Peirce'iem jako taki rodzaj znaku, w przypadku którego związek pomiędzy tym, co znaczone, a tym, co znaczące, jest związkiem konwencjonalnym, uwarunkowanym społecznie, nie zaś związkiem naturalnym (zachodzącym w przypadku oznak). Skoro tak, to zjawiska komunikacyjne mające charakter symboliczny (znakowy, a nie oznakowy) są działaniami, symbol bowiem nie występuje w zachowaniach, lecz w działaniach, o ile działania definiujemy jako intencjonalne, świadome, racjonalne i podlegające interpretacji. „(...) o działaniu można mówić wtedy, gdy istota mająca być jego podmiotem, jest istotą świadomą i samoświadomą”³⁰, pisze Judycki. Skoro tak, to zachowania, nie wymagając świadomości i nie będąc intencjonalnymi, nie wymagają również relacji symbolizowania. Takie natomiast czynności, które mają charakter symboliczny (a wśród nich komunikacja), są działaniami i przynależą do kultury symbolicznej.

³⁰ Tamże, s. 86.

Należy wspomnieć, że używane przeze mnie określenie „działanie komunikacyjne” nie jest w tym przypadku tożsame (ani nawet zbliżone) ze sposobem, w jaki określeniem tym posługuje się Jürgen Habermas w swoim dziele *Teoria działania komunikacyjnego*. Niemiecki uczony nadaje działaniu komunikacyjnemu specyficzny sens, a jego znaczenie jest dość wąskie. Z jego punktu widzenia uczestnicy działania komunikacyjnego nastawieni są na osiągnięcie wzajemnego porozumienia (konsensu). Podstawowym warunkiem działania komunikacyjnego jest według Habermasa ustalenie przez biorące w nim udział podmioty wspólnej definicji sytuacji, w której się one znalazły. Racjonalność komunikacyjna, leżąca u podstaw działań komunikacyjnych, przeciwstawiona jest racjonalności strategicznej (lub instrumentalnej), czyli zorientowanej na osiągnięcie sukcesu, a nie porozumienia.

Według Habermasa o działaniu komunikacyjnym możemy mówić wtedy, gdy

(...) uczestnicy koordynują plany działania nie przez egocentryczną kalkulację szans sukcesu, lecz przez akty dochodzenia do porozumienia. W działaniu komunikacyjnym uczestnicy stawiają własny sukces na drugim planie; zmierzają do osiągnięcia własnych celów pod warunkiem, że mogą swe plany działania wzajemnie zestroić na gruncie wspólnych definicji sytuacji. Z tego względu negocjowanie definicji sytuacji stanowi istotny składnik dokonań interpretacyjnych wymaganych w działaniu komunikacyjnym³¹.

Definiowanie działania komunikacyjnego przez pryzmat konsensusu może wszakże budzić pewne wątpliwości. Wyobraźmy sobie ostrą wymianę zdań prowadzoną przez kilka zaciętrzewionych, kłócących się ze sobą osób. W opisanej sytuacji nie ma śladu dążenia do porozumienia, a jednak dość łatwo określilibyśmy takie zajście jako komunikację. Pojawia się pytanie: czy racjonalność dzia-

³¹ J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, tłum. M. Kaniowski, Warszawa 1999.

łania komunikacyjnego, a więc jego nastawienie na cel (w ogóle), musi być tożsama z racjonalnością Habermasowską, gdzie cel ujmuje się konkretnie jako konsensus? Działanie komunikacyjne w postaci, jaką staram się pokazać, jest wprawdzie węższe od zachowania komunikacyjnego w propozycji Watzlawicka, ale jednocześnie szersze od konsensualnego działania komunikacyjnego w propozycji Habermasa.

Polemika z Habermasowskim utożsamieniem komunikacji z osiągnięciem porozumienia nie oznacza jednak wcale, jakoby komunikacja musiała być definiowana jako osiągnięcie celów wyznaczanych przez racjonalność strategiczną (instrumentalną). Działanie komunikacyjne, jak sądzę, nie musi być sprowadzane do osiągnięcia konsensu, działaniem komunikacyjnym może być bowiem intencjonalna, świadoma, podlegająca interpretacji kłótnia. Ale nie wynika z tego, aby głównym, ani tym bardziej jedynym, kryterium działania komunikacyjnego miała być jego strategiczna skuteczność. Działanie komunikacyjne może być określane jako intencjonalne i w ten sposób racjonalne, tzn. celowe, ale o tym, czy do realizacji jego założonego celu doszło czy nie, nie musi decydować fakt osiągnięcia owego celu. Jeżeli negocjator namawia sądzące się strony do polubownego, kompromisowego rozstrzygnięcia sporu, ale strony nie wyrażają zgody, to taką sytuację możemy zapewne opisać jako zjawisko komunikacyjne, chociaż porozumienie nie zostało osiągnięte i spór trwa nadal. Kryteria działania komunikacyjnego, które – na razie wstępnie – staram się sformułować, nie sprowadzają się ani do osiągnięcia konsensu, ani do subiektywnej skuteczności. Rzecz jasna, zarówno osiągnięcie porozumienia, jak i odnoszenie zamierzonego sukcesu mogą być działaniami komunikacyjnymi. Ale są nimi także takie działania, które z konsensem nie mają nic wspólnego ani też nie okazują się skuteczne. Zjawiskami komunikacyjnymi nie są jednak zachowania. A skoro tak, to w jaki sposób należałoby rozumieć zjawiska opisywane przez Paula Watzlawicka? Czym są, jeśli nie zjawiskami komunikacyjnymi?

W poprzednim podrozdziale była mowa o relacji pomiędzy działaniem komunikacyjnym a procesem przekazywania (np. informacji). Przyjąłem, że nie wszystkie działania komunikacyjne polegają na przekazywaniu informacji i nie wszystkie sytuacje przekazywania informacji są działaniami komunikacyjnymi. Biorąc pod uwagę to założenie, można powiedzieć, iż w przypadku zachowań zachodzi przepływ informacji, nawet w precyzyjnym, informatycznym lub cybernetycznym znaczeniu słowa „informacja”. Jeżeli przykładami zachowań będą: przyspieszone tętno, rozszerzające się źrenice, ziewanie czy zderzenie się ze sobą dwóch osób w drzwiach, to zjawiska takie można charakteryzować jako przypadki przepływu informacji, nie są one jednak działaniami komunikacyjnymi. Zjawiska komunikacyjne jako działania mogą więc pełnić funkcję informacyjną obok wielu (niezliczenie wielu) innych funkcji, ale nie mogą być utożsamione z przekazywaniem informacji. Natomiast zachowania – jako nieintencjonalne, nieodnoszone do wartości, czysto odruchowe – mogą być uznane za przypadki polegające na przepływie informacji.

Jeżeli więc przyjmiemy za Weberem, a także Parsonsem i Schützem, że działanie jest takim szczególnym przypadkiem zachowania, które jest intencjonalne i racjonalne, to wyróżnikiem działania komunikacyjnego, pozwalającym odróżnić je od przypadków polegających tylko na przekazywaniu informacji, będzie właśnie ich intencjonalny i racjonalny charakter. Kolidują, do jakiej doszło między dwoma rowerzystami, może być więc opisywana jako zachowanie w kategoriach informatycznych (czyli jako stopień zorganizowania układu), ale nie komunikacyjnych, nie jest bowiem działaniem społecznym, któremu nadaje się pewien intersubiektywny sens. Wypowiedzenie przeprosin przez jedną osobę i ich przyjęcie przez drugą uznają za działania komunikacyjne, ponieważ są to zjawiska intencjonalne, racjonalne, polegające na posługiwaniu się znakami i podlegające interpretacji. Podstawowym kryterium działania komunikacyjnego byłaby więc jego intersubiektywność: sama interakcja to za mało, by można było mówić o komunikacji – interakcja musi mieć

charakter symboliczny i rozgrywać się w przestrzeni intersubiektywnej. Z drugiej strony działaniem komunikacyjnym będzie nie tylko sytuacja, w której współdziałające, a więc komunikujące się, podmioty osiągną porozumienie. Nie tylko wypowiedzenie i przyjęcie przeprosin, ale także ostra wymiana zdań nieprowadząca do żadnej konkluzji może być uznana za działanie komunikacyjne.

Z perspektywy pierwszego aksjomatu Watzlawicka pasażer samolotu siedzący z zamkniętymi oczami komunikuje, tzn. przekazuje pewną informację, np. taką, że nie ma ochoty z nikim rozmawiać. Czy zatem taka sytuacja mogłaby zostać uznana za działanie komunikacyjne? A może czynność podejmowana przez tego pasażera – będąca w istocie zaprzestaniem wykonywania czynności – jest czymś więcej niż tylko zachowaniem? Przecież można uznać, że pasażer milczy i siedzi nieruchomo, mając w tym określony cel – chce zakomunikować, że nie interesują go współpasażerowie i nie ma ochoty na nawiązywanie żadnej relacji z nimi. W takim wypadku mielibyśmy do czynienia z pewną formą intencjonalności. Można zapewne uznać, że dochodzi do swoistego przepływu informacji, ale czy możemy mówić już o działaniu komunikacyjnym? Skoro komunikacja miałaby być działaniem społecznym, nakierowanym na drugą osobę lub osoby, to trudno przyjąć, że czynność pasażera ma charakter społeczny w pełnym tego słowa znaczeniu.

Czy intencjonalny charakter danej czynności jest jedynym kryterium umożliwiającym odróżnienie działania komunikacyjnego od przekazywania informacji? Zapewne nie. Co więcej, działania komunikacyjne mogą różnić się od innych rodzajów działań społecznych. Do tej pory zaprezentowałem dwa założenia prowadzące do specyficznej, kulturalistycznej definicji komunikacji – takiej, która może być stosowana na gruncie historycznych rozważań nad komunikacją. Przyjąłem, że komunikacja nie jest sprowadzalna do transmisji informacji i że komunikacją są działania, a nie zachowania. W kolejnym rozdziale przejdę do bardziej szczegółowego omówienia kryteriów działania komunikacyjnego, a w konsekwencji – do zaprezentowania kulturalistycznej definicji komunikacji.



ROZDZIAŁ SZÓSTY

Kulturalistyczna definicja komunikacji¹

6.1. Ujęcie kulturalistyczne

Określenia „kulturalizm” używam przede wszystkim po to, aby podkreślić, że zjawiska komunikacyjne mają charakter kulturowy, albo innymi słowy – że komunikacja jest jednym z obszarów kultury symbolicznej. Samą kulturę rozumiem tutaj przede wszystkim w sposób ideacyjny, a więc odwołuję się do jej definicji autorstwa między innymi Clifforda Geertza, Warda Goodenougha czy Jerzego Kmity. Zdaniem Geertza kultura jest zbiorem idei i znaczeń mających charakter symboliczny, dzięki którym możliwe jest upowszechnianie (komunikowanie) wiedzy o świecie². Kulturali-

¹ Niniejszy rozdział napisałem na podstawie treści artykułu opublikowanego wspólnie z Emanuelem Kulczyckim (*O kulturalistycznej teorii komunikacji*, „Kultura – Media – Teologia” 16, 2014). Koncepcja opisana w owym artykule została tutaj znacząco rozbudowana i uzupełniona. Jednak sama kulturalistyczna definicja komunikacji, zaproponowana przeze mnie razem z E. Kulczyckim, pozostaje niezmienną.

² W oryginale (C. Geertz, *The Interpretation of Cultures*, New York 1973, s. 89): „[culture is] an historically transmitted pattern of meanings embodied in symbols, a system of inherited conceptions expressed in symbolic forms by means of which men communicate, perpetuate, and develop their knowledge about and their attitudes toward life”; w tłumaczeniu M. Piechaczek (*Interpretacja kultur...*, dz. cyt.):

styczne ujęcie komunikacji różni się od wielu innych sposobów ujmowania zjawisk komunikacyjnych, takich jak ujęcie transmisyjne, interakcjonistyczne czy orkiestralne. Jedną z jego podstawowych cech jest odejście od traktowania zjawisk komunikacyjnych jako tożsamy z przekazywaniem informacji.

Czołowy przedstawiciel takiego podejścia James W. Carey pisał, że ujęcie kulturalistyczne „nakierowane jest nie na przepływ wiadomości w przestrzeni, lecz na utrzymywanie się społeczeństwa w czasie; nie na akt przekazywania informacji, lecz na reprezentacje podzielanych przekonań”³. Stanowisko Careya, określane jako „rytualne” (*ritual view of communication*) albo właśnie „kulturalistyczne” (*culturalist*)⁴, było omawiane szerzej w poprzednich rozdziałach, teraz przywołuję tylko kilka najistotniejszych jego elementów. Zdaniem Careya komunikacja nie sprowadza się do transmisji danych od nadawcy do odbiorcy, ale może być definiowana jako „proces symboliczny, poprzez który rzeczywistość jest wytwarzana, podtrzymywana, naprawiana i przekształcana”⁵. Należy podkreślić, że pisząc o „rzeczywistości”, autor ten ma na myśli rzeczywistość społeczno-kulturową: jego zdaniem komunikacja może być rozumiana *jako* kultura (*communication as culture*).

Careyowskie ujęcie kulturalistyczne ma również tę istotną przewagę nad wieloma pozostałymi propozycjami, że jest otwarte na historyzowanie zjawisk komunikacyjnych. Komunikacja traktowana jako kultura może być również ujmowana w kategoriach historycznych, jako zmienna i względna. Przyjmując taką perspektywę, można – za Careyem – szukać odpowiedzi na takie oto pytania: „Jak przemiany form i technologii komunikacji wpływają na wytwory naszego doświadczenia? W jaki sposób dana technologia

„kultura to system dziedzicznych idei wyrażanych w symbolicznej formie, za pomocą których ludzie komunikują się, uwieczniają i rozwijają swoją wiedzę o życiu i podejścia wobec życia”.

³ J.W. Carey, *Communication as Culture...*, s. 15.

⁴ Tamże, s. XVIII.

⁵ Tamże, s. 19.

komunikowania zmienia kształt społeczności, w ramach której owo doświadczenie jest nabywane i wyrażane? Co – pod wpływem warunków historycznych, technologicznych i społecznych – się myśli, z kim się myśli i wobec kogo wyraża się myślenie?”⁶.

Kolejne uzasadnienie użycia określenia „kulturalistyczne ujęcie komunikacji” można odnaleźć w poglądach Floriana Znanieckiego. Szukając alternatywy dla naturalizmu (a zarazem unikając idealizmu), zaproponował on stanowisko kulturalistyczne, zgodnie z którym „(...) przyroda w obecnym stanie jest, przynajmniej w wielkiej mierze, produktem kultury ludzkiej”⁷. Można przyjąć, że zjawiska komunikacyjne ujmowane w sposób naturalistyczny mogą być traktowane jako zachowania, jednak z kulturalistycznego punktu widzenia pozostają one w ścisłym, nierozzerwalnym związku z kulturą symboliczną. Zdaniem Znanieckiego

(...) człowiek jest całkowicie niezdolny do postrzegania albo pojmowania natury żadnej innej aniżeli ta, którą widzi on przez pryzmat kultury, całkowicie niezdolny do działania na naturze w sposób inny niż zdeterminowany kulturowo. Cały nasz świat, bez żadnych wyjątków, jest wypełniony przez kulturę i nie możemy wyobrazić sobie, czym był świat naszych przodków, tak jak nie możemy wyobrazić sobie czwartego wymiaru. Nie ma wyjścia poza kulturę⁸.

Przyjmuję więc za tym autorem, że nie ma możliwości wyjścia poza kulturę, a komunikacja jest jednym z jej obszarów – i to obszarem najważniejszym, bo umożliwiającym funkcjonowanie wszystkich pozostałych (tj. religii, sztuki, polityki itd.). Przyjmuję, że *nie ma komunikacji bez kultury*, a jednocześnie *nie ma kultury bez komunikacji*. W konsekwencji (o czym była mowa w poprzednim rozdziale) zjawiska komunikacyjne można uznać za działania, a nie zachowania. Działanie jest bowiem takim rodzajem czynności, które – obok

⁶ Tamże, s. 49.

⁷ F. Znaniecki, *Cultural Reality*, Chicago 1919, s. 22.

⁸ Tamże, s. 16.

innych swych cech dystynktywnych – cechuje odniesienie do wartości, podczas gdy zachowanie ma charakter tylko biologiczny, instynktowny i nieuświadomiony.

Kulturalistyczne ujęcie komunikacji jest takim konstruktem teoretycznym, który ma odpowiadać wymogom historii komunikacji. Określenie „kulturalizm” ma również sugerować, że historia komunikacji w takim rozumieniu, w jakim postrzega się ją w niniejszej propozycji, jest „kulturalistyczną historią komunikacji” albo, mówiąc prościej, kulturową historią komunikacji. W poprzedniej części była mowa o tym, iż przeszłe zjawiska komunikacyjne powinny być przedmiotem badań uwzględniających ich społeczny, kulturowy i historyczny (a więc zmienny i względny) charakter. Ujęcia takie, jak np. transmisyjne, znajdują bez wątpienia zastosowanie na gruncie różnych innych obszarów refleksji nad komunikowaniem, nie są jednak wystarczająco adekwatne w odniesieniu do badań historycznych. Dzieje się tak dlatego, że – w przeciwieństwie do proponowanego ujęcia kulturalistycznego – nie uwzględniają one społeczno-kulturowego, a w konsekwencji historycznego charakteru zjawisk komunikacyjnych.

Zapewne najbardziej podstawowym elementem kulturalistycznego ujęcia komunikacji jest założenie, zgodnie z którym komunikacja jest nierozzerwalnie związana z kulturą. Przyjmując taki punkt widzenia, można powiedzieć, że *nie ma komunikacji bez kultury i zarazem nie ma kultury bez komunikacji*. Ta formuła wymaga jednak obszernego uzasadnienia, tym bardziej że wynikające z jej uznania konsekwencje teoretyczne nie są wolne od kontrowersji.

Ujmowanie komunikacji w kategoriach kulturalistycznych polega na odrzuceniu możliwości zredukowania, tj. utożsamienia komunikacji z procesami przekazywania informacji, a także prowadzi do uznania komunikacji za działania, lecz nie zachowania. Wobec tego kulturalistyczna definicja komunikacji może wydać się stosunkowo wąska. Tym bardziej że kolejną konsekwencją takiego nastawienia teoretycznego będzie między innymi uznanie, iż zjawiska komunikacyjne dotyczą wyłącznie człowieka: nie tylko ludzkie, ale

również zwierzęce zachowania nie będą uznawane za zjawiska komunikacyjne. Innymi słowy, za komunikację uznawać będą tylko działania podejmowane i realizowane przez człowieka, a przekształcenia, jakim one podlegają, stanowić będą główny przedmiot historii komunikacji. Jest to podejście z jednej strony szersze od tego, które przyjmują na przykład Habermas i Apel, mieszczą się w nim bowiem nie tylko działania nastawione na osiągnięcie porozumienia, a z drugiej – zdecydowanie węższe od tego, które proponuje choćby Watzlawick, wyklucza bowiem zachowania instynktowne i odruchowe, tym samym wykluczając świat zwierząt z zakresu zjawisk komunikacyjnych, zwłaszcza że nie ma historii w świecie zwierząt.

Wcześniej stwierdziłem, że kulturalistyczne ujęcie komunikacji jest „konstruktem teoretycznym”. Jest to kwestia, która wcześniej była szerzej omawiana przy okazji prezentacji zasady refleksywnego historyzowania. Warto jednak podkreślić samoodnośny, refleksywny charakter ujęcia kulturalistycznego. Wyraża się on w przekonaniu, iż komunikacja spełnia te same warunki, jakie nakładane są na relację między praktykami komunikacyjnymi a rzeczywistością społeczną, w której są one realizowane. Oznacza to, że zarówno potoczne, jak i teoretyczne wyobrażenia o komunikacji są zrelatywizowane do warunków historyczno-społecznych, w jakich powstają i funkcjonują, nie mają natomiast charakteru uniwersalnego.

Jako „konstrukt teoretyczny”, ujęcie kulturalistyczne nie rości sobie pretensji do uniwersalności ani ponadczasowości. Przeciwnie, jest traktowane w sposób historyczny, jako „dziecko swoich czasów”, tak samo jak historycznie traktowane są zjawiska komunikacyjne w tym ujęciu. Zakładam, że powstało ono w określonych warunkach społecznych, że jego kształt uzależniony jest od przyjętej aparatury pojęciowej, a więc jest konwencjonalny, lecz nie arbitralny. Zakładam, że ujęcie kulturalistyczne samo przynależy do rzeczywistości kulturowej, nie jest więc punktem widzenia *sub specie aeterni*. Przeciwnie, pełni ono funkcję narzędzia mającego określone zadanie, jakim jest w tym przypadku badanie przeszłych zjawisk

komunikacyjnych. Oznacza to również, że kulturalistyczne ujęcie komunikacji nie ma ambicji orzekania, czym „jest” komunikacja. Oczywiście, formułując kulturalistyczną definicję komunikacji, będę posługiwać się sformułowaniami mającymi postać typowych orzeczeń, w żadnym miejscu nie twierdzę jednak, że definicja ta ma charakter uniwersalny. Jej wartość nie powinna być więc oceniana w kategoriach prawdziwości, lecz użyteczności. Wynika z tego, iż ujęcie kulturalistyczne jest tutaj postrzegane zarazem refleksywnie, jak konstruktywistycznie.

Definiując komunikację w ujęciu kulturalistycznym, przyjmuję, że komunikacja jest działaniem, a mówiąc ściślej – działaniem społecznym i takim, któremu przypisywany jest określony sens. *Komunikacja może być ujmowana jako działanie, a tym samym jako celowa (intencjonalna), wymagająca i podlegająca interpretacji, a to oznacza, że ma ona również charakter racjonalny. Uczestniczące w niej podmioty ludzkie posługują się znakami, a podstawową funkcją komunikacji jest umożliwienie i utrzymywanie funkcjonowania tych podmiotów w kulturze.*

W powyższym sformułowaniu na pierwszy plan wysuwa się uznanie komunikacji za działanie, o czym mowa była już w poprzednim rozdziale. Należy dodać, że komunikacja ujmowana jako działanie jest jednocześnie traktowana jako rodzaj praktyki. Praktyki realizowane są poprzez przyjmowane wartości (sensy) na poziomie społecznym i na poziomie indywidualnym. Poziom indywidualny to właśnie działanie. Natomiast na poziomie społecznym dana praktyka realizuje i utrzymuje zapotrzebowanie społeczne, z którego wynika praktyka na poziomie indywidualnym, czyli działanie. Można też powiedzieć, że praktyka komunikacyjna na poziomie indywidualnym jest działaniem komunikacyjnym. Przykładowo, kiedy dziecko w sklepie prosi mamę o kupienie kolejnego cukierka, to nie tylko realizuje tym działaniem swój cel (praktyka na poziomie indywidualnym – chce dostać cukierek), ale również utrzymuje funkcjonowanie języka w naszej kulturze. Praktyka komunikacyjna na poziomie społecznym utrzymuje możliwość praktykowania komunikacji, ale – co istotne – wykonawca działania,

czyli dziecko, nie musi nic o tym wiedzieć. Nie musi być świadome utrzymywania stanu – dlatego, że jest to struktura funkcjonalna.

Działanie komunikacyjne zostało scharakteryzowane jako intencjonalne, wymagające i podlegające interpretacji, realizowane za pomocą znaków, a także – bardziej ogólnie – jako racjonalne. Również w tym przypadku odwołuję się do terminologii Weberowskiej, zwłaszcza do pojęcia racjonalności decyzyjnej, z którą mamy do czynienia wówczas, gdy człowiek działa, świadomie i celowo realizując dane cele (wartości). W konsekwencji działanie komunikacyjne będzie określane jako racjonalne (również skuteczne). Nie oznacza to wszakże, że takie kryterium utożsamiające racjonalność ze skutecznością musi odnosić się zawsze do *efektu* podjętego działania komunikacyjnego.

Rozważmy sytuację, w której jedna osoba usiłuje przekonać drugą na przykład do ustąpienia miejsca starszemu pasażerowi w autobusie. W tym celu podejmuje ona działanie komunikacyjne (o perswazyjnym charakterze). Powiemy, że podjęcie działania przez tę osobę ma charakter racjonalny w takim sensie racjonalności, jaki łączy z tym słowem Jerzy Kmita: „o czynności C podjętej przez X-a w warunkach pewności powiemy, że jest ona racjonalna (ze względu na X-a) wtedy i tylko wtedy, gdy czynność C prowadzi do rezultatu maksymalnie preferowanego przez X-a”⁹. A przecież działanie to może zakończyć się fiaskiem – przekonanie do ustąpienia miejsca może się po prostu nie udać. Nie oznacza to jednak, że takie działanie komunikacyjne było nieracjonalne, aczkolwiek powiemy, że było nieskuteczne (jako niewywieńczone osiągnięciem preferowanego i przewidywanego rezultatu).

Jak wspominałem już wcześniej, (racjonalne) działanie komunikacyjne jest charakteryzowane również w odniesieniu do innych kryteriów: jest intencjonalne, wymaga interpretacji i dokonuje się przy użyciu znaków. Ten zestaw kryteriów ma na celu odróżnienie

⁹ J. Kmita, *Wykłady z logiki i metodologii nauk: dla studentów wydziałów humanistycznych*, Warszawa 1977, s. 16.

działań komunikacyjnych od zachowań, ale również od innych rodzajów działań (praktyk) społecznych. Wśród czynności podejmowanych przez człowieka, a mających charakter działań, nie wszystkie są bowiem działaniami komunikacyjnymi, nie wszystkie działania muszą być intencjonalne czy interpretowalne. Kiedy – odwołując się do przywoływanego już wcześniej przykładu – rowerzysta samotnie jedzie wiejską drogą, powiemy, że realizuje pewne działanie (jazda na rowerze nie jest zachowaniem). Jego działanie jest wprawdzie intencjonalne, ale nie podlega interpretacji (przynajmniej dopóty, dopóki rowerzysta nie znajdzie się w sytuacji, w której ktoś zinterpretuje jego działanie w określony sposób), nie ma w nim również elementu semiotycznego. Jazda rowerem jest więc działaniem, ale nie działaniem komunikacyjnym. Aby dane działanie zidentyfikować jako komunikacyjne, należy odnieść się do kolejnych kryteriów, które omówię pokrótce w następnych podrozdziałach.

6.2. Intencja komunikacyjna

Problem intencjonalności – w ogóle, nie tylko w odniesieniu do komunikacji – należy do szczególnie ważnych i trudnych zagadnień filozoficznych, a obecne jest poza filozofią również między innymi na obszarze socjologii i psychologii. W tym przypadku nie będę omawiał problemu intencjonalności w sposób ogólny i wyczerpujący, lecz tylko w odniesieniu do zjawisk komunikacyjnych i w ramach ich kulturalistycznego ujęcia. Dlatego od początku posługiwać się będę konsekwentnie określeniem „intencja komunikacyjna” dla odróżnienia jej od innych rodzajów intencjonalności – tym bardziej że nie każde działanie intencjonalne jest działaniem komunikacyjnym, lecz każde działanie komunikacyjne ma charakter intencjonalny.

Intencjonalność jest najczęściej rozumiana jako „nakierowanie na”, jednak w niniejszym ujęciu traktuję intencję komunikacyjną

bardziej jako „zamiar”. Co ważne, intencja komunikacyjna nie jest traktowana jako „stan umysłu” (stan mentalny) podmiotu – w tej propozycji nie jest ona cechą umysłu, lecz cechą działania. Takie podejście łączy się z antymentalistycznym nastawieniem do zjawisk komunikacyjnych: „wewnętrzny”, „prywatny”, a więc subiektywny, stan psychiki uczestnika komunikacji nie jest elementem zjawiska komunikacyjnego, które ma charakter „zewnętrzny”, „publiczny”. Innymi słowy, komunikacja – jako działanie – zawsze rozgrywa się w intersubiektywnej przestrzeni społecznej, a zjawiska immanentne nie są tu brane pod uwagę jako przedmiot badań. Oznacza to, że o intencji komunikacyjnej bądź jej braku orzekamy (jako obserwatorzy działań komunikacyjnych, również jako obserwatorzy uczestniczący w nich) nie w odniesieniu do podmiotu, lecz w odniesieniu do działania.

Oczywiście, przyjmując takie antymentalistyczne założenie, trudno uniknąć posługiwania się terminami psychologicznymi, takimi jak „chcenie”, „zamiar”, „wola” itp. Zazwyczaj mówimy, że ktoś, kto działa w nastawieniu intencjonalnym, „chce” czegoś, „pragnie”, „zamierza” coś osiągnąć itd. Przyjmuję jednak, iż stwierdzenie intencji komunikacyjnej polega na zidentyfikowaniu jej w odniesieniu do sposobu realizacji działania. Sam zamiar czy chcenie nie wchodzi bowiem w zakres zjawiska komunikacyjnego – dopiero w zintersubiektywizowanej interakcji może ujawnić się intencja. Rozpoznanie intencji komunikacyjnej ma charakter wyuczony, nawykowy – funkcjonując w określonej rzeczywistości społecznej, w określonej kulturze, jesteśmy przyuczeni (w procesie socjalizacji) do rozpoznawania intencji (bądź jej braku) w działaniach własnych lub podejmowanych przez inne osoby. Można również powiedzieć, że rozpoznanie intencji jako intencji komunikacyjnej jest uwarunkowane przypisaniem realizowanemu działaniu odpowiedniego sensu zależnego od znajomości reguł kulturowych. Podmiot interpretujący działanie „nadawcy” (jako komunikacyjne) nie ma możliwości bezpośredniego wglądu w jego subiektywne stany mentalne, lecz dysponuje możliwością identyfikacji jego działań, opierając

się na znajomości społecznych reguł określających charakter działania na podstawie wspólnego dla nich odniesienia tegoż działania do wartości.

W działaniu osoby podchodzącej do mnie z wyciągniętą, otwartą dłonią rozpoznam określoną intencję dlatego, że działanie to potrafię zidentyfikować jako przyjęty i rozpowszechniony w moim kręgu kulturowym sposób powitania. Nie znając jednak takiej formy, nie mogę zidentyfikować tego działania jako powitania, aczkolwiek mogę domniemywać, iż towarzyszy mu pewna intencja. Zarazem nie jestem w stanie przypisać intencji powitania osobie, która nie wykonuje żadnego rozpoznawalnego gestu – nie mam bowiem bezpośredniego dostępu do jej subiektywnych zamierzeń. Jeśli nawet osoba ta pragnie mnie powitać, ale nie wykonuje żadnego działania, które mogłoby o tym świadczyć, nie jestem w stanie rozpoznać jego intencji.

Do tej pory była mowa jedynie o takim rodzaju intencji komunikacyjnej, który można określić jako działanie w pełni uświadomione, zamierzone, zaplanowane i uwarunkowane kulturowo. Można wszakże wyróżnić drugi rodzaj intencji komunikacyjnej, która towarzyszy działaniom komunikacyjnym, ale ma charakter rutynowy, nawykowy i nieuświadomiany, lecz również uwarunkowany kulturowo. Trudno nie zgodzić się ze Stanisławem Judyckim, że „(...) życie ludzkie składa się z ogromnej liczby czynności tylko częściowo w pełni uświadomianych, a więc z zachowań habitualnych (nawykowych), które o tyle tylko można nazwać działaniami, o ile są dokonywane w świetle decyzji”¹⁰. Działania tego typu, mające charakter zwyczaju, nawyku kulturowego, nie wymagają pełnej świadomości ich kulturowego sensu w trakcie ich realizowania, niemniej nadal mają sens kulturowy i są celowe, a więc racjonalne. Należy wyraźnie odróżnić je od „(...) czynności organiczno-odruchowych. Są to «wyłącznie zachowania», czyli czynności podyktowane

¹⁰ S. Judycki, *Zachowanie...*, s. 95.

taką a nie inną strukturą biologiczną człowieka”¹¹. W podawanym wyżej przykładzie rozważałem intencję komunikacyjną towarzyszącą działaniu polegającemu na powitaniu poprzez podanie ręki. Intencja komunikacyjna przysługuje takim działaniom jak powitanie polegające na świadomym, celowym wygłoszeniu stosownej formuły pod adresem wyraźnie określonych słuchaczy („Serdecznie witam wszystkich zgromadzonych na uroczystości”). Ale intencja komunikacyjna towarzyszy również takiemu działaniu, które polega choćby na rutynowym uchyleniu kapelusza przez witającego się mężczyznę. Można powiedzieć, że wyuczył się on tej formy powitania (ma ona zwyczajowy charakter), a w momencie realizacji działania nie myśli o nim, wykonuje je nawykowo. Nawet jednak jeśli mężczyzna ten nie realizuje formy powitania w sposób całkowicie uświadomiony, to, po pierwsze, w razie potrzeby może wykonać tę czynność w pełni świadomie, a po drugie, taki sposób witania się nie jest instynktowny ani odruchowy – jest natomiast wynikiem pewnej wiedzy kulturowej, która raz zdobyta, może być wykorzystywana nawykowo.

Intencja komunikacyjna jako cecha działania należy więc do obszaru „kodów kulturowych” i w odniesieniu do wszystkich uczestników danego działania jej rozpoznanie wymaga pewnej wiedzy. Jak zaznaczyłem wcześniej, nie każde działanie intencjonalne będzie jednak działaniem komunikacyjnym. Rozważmy kilka przykładów. Jeżeli w trakcie długiego przemówienia jeden ze słuchaczy ziewa, to przemawiający może uznać to za wyraz znudzenia. Przyjmijmy, że słuchacz jest faktycznie zainteresowany przemówieniem, a ziewa tylko dlatego, iż jest zmęczony, zaś ziewanie nie ma nic wspólnego z przemówieniem. Ze strony ziewającego słuchacza mamy wówczas do czynienia tylko z zachowaniem, a nie z działaniem, toteż nawet jeśli mówca uzna je za wyraz dezaprobaty, nie będziemy mieli do czynienia z komunikacją. Ponadto, co najważniejsze, przykładowy mówca nie ma dostępu do subiektywnych

¹¹ Tamże.

myśli, emocji, przekonań i zamiarów słuchacza. Może wnioskować tylko na podstawie działania. W tym przypadku zaś zachowanie zostało zinterpretowane jako działanie.

Wyobraźmy sobie inną sytuację. Osoba znajdująca się w ciemnym pomieszczeniu dla zabawy albo z nudów włącza i wyłącza latarkę. Inna osoba znajdująca się na ulicy widzi w oknie regularne błyski i uznaje to za próbę nawiązania kontaktu za pomocą sygnałów świetlnych. Może nawet podjąć jakąś próbę „odpowiedzi” na domniemane sygnały. W tej sytuacji osoba bawiąca się latarką podejmuje nie zachowanie, lecz działanie, ale działaniu temu nie towarzyszy intencja komunikacyjna – choć można powiedzieć, że poniekąd działanie to jest intencjonalne (osoba ta chce „zabić czas”, nudząc się). Inna osoba uznaje to działanie za komunikacyjne, mylnie przypisując mu intencję komunikacyjną. W tym przypadku nie mamy do czynienia z działaniem komunikacyjnym, choć zapewne można uznać tę sytuację za przekazywanie informacji. Intencja komunikacyjna musi towarzyszyć podejmowanemu działaniu bez względu na to, co o tym działaniu sądzi druga osoba.

Na podstawie powyższego przykładu można wyciągnąć wniosek, że intencja komunikacyjna jest cechą działania podejmowanego przez tzw. „nadawcę”. Intencja komunikacyjna jest warunkiem koniecznym (choć nie wystarczającym) uznania działania podejmowanego i realizowanego przez „nadawcę” za działanie komunikacyjne. Jeżeli tzw. „odbiorca” uznaje czynność (działanie lub zachowanie) innej osoby za taką, której towarzyszy intencja komunikacyjna, ale działaniu „nadawcy” taka intencja faktycznie nie towarzyszy, to nie mamy do czynienia z komunikacją. Aby do niej doszło, „nadawca” musi podjąć działanie z zamiarem zakomunikowania czegoś, a „odbiorca” musi zidentyfikować to działanie jako komunikacyjne.

Zasada ta dotyczy również sytuacji odwrotnej, tzn. jeżeli „nadawca” podejmie pewne działanie z intencją zakomunikowania czegoś, ale docelowy „odbiorca” nie rozpozna – z jakiegoś powodu – tej intencji, wówczas również nie dojdzie do komunikacji. Może to

być sytuacja, w której ktoś wypowiada słowa powitania, ale osoba, do której są one skierowane, nie usłyszy lub nie zrozumie ich (choćby dlatego, że będzie czymś mocno zajęta).

Pojawia się pytanie o jeszcze jedną możliwość. Wyobraźmy sobie kolejną sytuację: „nadawca” podejmuje działanie, któremu towarzyszy intencja komunikacyjna, na przykład wypowiada słowa powitania pod adresem innej osoby. Ta druga osoba – docelowy „odbiorca” – wprawdzie słyszy wypowiedziane słowa, nie zna jednak języka, jakim posługuje się „nadawca”. Być może „odbiorca” będzie w stanie rozpoznać intencję komunikacyjną „nadawcy”, lecz nie będzie w stanie zinterpretować sensu słów, które słyszy, ale których nie rozumie. W tym momencie pojawia się zagadnienie interpretacji, czyli kolejnego z kryteriów działania komunikacyjnego w ujęciu kulturalistycznym.

6.3. Interpretacja działania komunikacyjnego

Działaniu komunikacyjnemu przysługuje nie tylko intencja komunikacyjna. Równie ważnym jego kryterium jest *interpretacja* – działanie komunikacyjne wymaga interpretacji i podlega jej. Można również powiedzieć, że działanie komunikacyjne musi być działaniem interpretowalnym.

Podobnie jak w przypadku pojęcia intencji komunikacyjnej, nie będę zajmować się zagadnieniem interpretacji w całej jego rozciągłości, należy ono bowiem, tak jak intencjonalność, do najbardziej złożonych i wielowątkowych problemów filozoficznych.

Przyjmuję, że interpretacja działania komunikacyjnego nie sprowadza się do prostego odbierania i odczytywania danych – jest to bowiem funkcja percepcji. Interpretacja jako rozumienie działania komunikacyjnego jest rozpoznaniem intencji komunikacyjnej oraz świadomą reakcją jednej osoby na działanie komunikacyjne podjęte przez drugą osobę. Nie używam określenia „reakcja” w sensie bio-

logicznym (jako odpowiedź na bodziec), ale za *reakcję* uznaję taką sytuację, w której uczestnik komunikacji rozpoznaje – *rozumie* – sens działania podjętego przez inną osobę.

W tym miejscu – nim rozwinę wątek dotyczący interpretacji działania komunikacyjnego – chciałbym zaproponować specyficzne określenie, którym będę się posługiwał jako alternatywą dla silnie zakorzenionych w transmisyjnym ujęciu komunikacji terminów „nadawca” i „odbiorca”. Już pod koniec poprzedniego podrozdziału pojawiły się te dwa terminy, celowo pisane przeze mnie w cudzysłowie. Określenie podmiotów ludzkich podejmujących i realizujących działanie komunikacyjne mianem „nadawcy” i „odbiorcy” jest wyrazem założenia – nawet jeśli przyjmowanego tylko *implicite* – takiego modelu komunikacji, w którym coś (komunikat) jest „nadawane”, „przesyłane” i „odbierane”. Krótko mówiąc, są to określenia ściśle związane z transmisyjnym ujęciem komunikacji i – podobnie jak wiele innych terminów odnoszących się do tego ujęcia – wywodzą się z cybernetycznych wyobrażeń o zjawiskach komunikacyjnych. Ponieważ szukam alternatywy dla metafory transmisji, a przynajmniej staram się wykazać, że na obszarze badań historycznych ma ona ograniczone zastosowanie, proponuję używać określeń „komunikator”, „komunikatorzy”. Terminy te nie są zapewne zbyt atrakcyjne pod względem stylistycznym, nawiązują jednak do funkcjonującego już w naukach społecznych pojęcia „aktora społecznego”. Komunikator, jako osoba biorąca udział w działaniu komunikacyjnym, jest również aktorem społecznym. Można powiedzieć, że aktorzy (*actors*) podejmują działania (*acts, actions*), natomiast działania określone jako komunikacyjne są podejmowane przez komunikatorów, czyli takich aktorów, których działania cechują się intencją komunikacyjną.

Idąc dalej tym tropem, klasyczne określenie „nadawca” można zastąpić określeniem „komunikator interpretowany”, tzn. ten, którego działanie podlega interpretacji; natomiast określenie „odbiorca” można zastąpić określeniem „komunikator interpretujący”, czyli

ten, który dokonuje interpretacji (rozumie) działania podjętego przez komunikatora interpretowanego.

Biorąc pod uwagę to, o czym była mowa w poprzednim podrozdziale, uznać można, że warunkiem koniecznym (ale nie wystarczającym) działania komunikacyjnego jest intencja komunikacyjna cechująca działanie podjęte przez komunikatora interpretowanego. Jeżeli jego działaniu towarzyszy intencja komunikacyjna i jest ona rozpoznana przez komunikatora interpretującego, sens działania może zostać zinterpretowany (zrozumiany).

W odniesieniu do działania komunikacyjnego można wskazać dwa rodzaje (albo dwa przedmioty) interpretacji. Przedmiotem interpretacji w pierwszym sensie jest charakter działania podejmowanego przez podmiot A (komunikatora interpretowanego) identyfikowanego przez podmiot B (komunikatora interpretującego) *jako* komunikacyjne. Podmiot B przypisuje działaniu podejmowanemu przez podmiot A intencję komunikacyjną (zgodnie ze swoją wiedzą i przekonaniem).

Natomiast przedmiotem interpretacji w drugim sensie jest sens działania podmiotu A, któremu podmiot B przypisał intencję komunikacyjną. W większości przypadków interpretacja działania komunikacyjnego dokonuje się nawykowo.

Warto podkreślić, iż sama podejmowana czynność interpretowania nie jest jeszcze tożsama z działaniem komunikacyjnym. Warunkiem komunikacji jest zarówno intencja komunikacyjna, jak i interpretacja, co znaczy, że intencja komunikacyjna jest warunkiem koniecznym, ale nie wystarczającym komunikacji. Takie intencjonalne działanie wymaga zinterpretowania, czyli rozpoznania i reakcji w odniesieniu do sensu, z jakim związane jest dane działanie.

Aby uzasadnić pojęcie interpretacji działania komunikacyjnego, odwołam się teraz do koncepcji interpretacji (humanistycznej) w takiej postaci, jaką zaproponowali przedstawiciele poznańskiej szkoły metodologicznej, przede wszystkim Jerzy Kmita i Leszek Nowak.

W terminologii przyjętej przez tych autorów funkcjonuje określenie „czynność” (np. „czynność racjonalna”, „czynność kulturowa”). Mówiąc o „działaniu komunikacyjnym”, mam na myśli takie „czynności kulturowe”, które można określić mianem „czynności komunikacyjnych”, a więc równocześnie racjonalne i kulturowe. Skąd jednak wiemy, że działanie komunikacyjne jest „czynnością kulturową”?

Kmita i Nowak, analizując w swych *Studiach nad teoretycznymi podstawami humanistyki* przykłady wypowiedzi performatywnych, określają je mianem czynności racjonalnych nastawionych na rozumienie. Można powiedzieć, że działania komunikacyjne są takimi właśnie czynnościami racjonalnymi nastawionymi na rozumienie. Rozważając przykład wypowiedzi polegającej na składaniu kondolencji, autorzy zauważają, iż

(...) na to, aby kondolencje mogły być złożone, niezbędne jest, aby mówiący założył, że adresat zrozumie czynność wygłaszania tej właśnie wypowiedzi jako złożenie kondolencji. To znaczy, mówiący zakłada, że adresat zdaje sobie sprawę z tego, że sensem omawianej czynności jest złożenie kondolencji i że akceptuje normy, które czynność złożenia kondolencji (...) współdeterminują, a nadto że ma kompetencję językową wystarczającą dla sformułowania takiej wypowiedzi¹².

Co ważne, nie każde użycie języka będzie w tym ujęciu działaniem komunikacyjnym:

Powiedzenie komuś, o kim się wie, że nie zna języka polskiego: „Tam stoi drzewo”, jest sformulowaniem wypowiedzi (oznajmującej) języka polskiego, ale nie jest zakomunikowaniem temu komuś, że w określonym miejscu stoi drzewo. Podobnie powiedzenie – komuś, kto nawet zna język polski, ale o kim się wie, że nie zna zwyczaju składania kondolencji – „Składam najszczerze kondolencje” nie jest złożeniem kondolencji. Z powyższych uwag wynika, że nie tylko wypowiedzi performatywne, ale wszelkie w ogóle wypowiedzi językowe zakładają rozumienie; inaczej – sensem lub

¹² J. Kmita, L. Nowak, *Studia nad teoretycznymi podstawami humanistyki*, Poznań 1968, s. 245.

wytworem instrumentalnie przyporządkowanym czynności wygłoszenia wypowiedzi językowej jest rozumienie jej przez odbiorcę¹³.

Jeżeli, zgodnie z podanym przykładem, wypowiedzenie słów „Tam stoi drzewo” adresowane do osoby nieznającej języka polskiego „nie jest zakomunikowaniem temu komuś, że w określonym miejscu stoi drzewo”, to w tym przypadku nie mamy do czynienia z działaniem komunikacyjnym, ponieważ brak zrozumienia wypowiedzi przez odbiorcę uniemożliwia jej interpretację. Następnie Kmita i Nowak uznają, że wygłoszenie performatywu jest nie tylko czynnością nastawioną na rozumienie, ale jest również czynnością kulturową. Jak piszą dalej, czynność, dla której dokonania konieczne jest przestrzeganie reguł wyznaczających sposób, w jaki ta czynność powinna być dokonana, można nazwać czynnością kulturową (w węższym znaczeniu)¹⁴.

Działanie komunikacyjne jest czynnością kulturową i jako takie wymaga przestrzegania wspomnianych w cytacie reguł warunkujących i określających jej dokonanie. Odwołując się do przykładów podawanych dotychczas przez Kmitę i Nowaka, można powiedzieć, że nie są one przykładami działań komunikacyjnych, ponieważ nie spełniają warunku rozumienia i interpretacji. Jeżeli ktoś (jako odbiorca, ale tylko „potencjalny”) nie zna zwyczaju składania kondolencji, a nadawca powie: „składam najszczerze kondolencje”, to – chociaż zapewne nadawca działa intencjonalnie (chce podjąć określone działania komunikacyjne) – nie mamy w tym przypadku do czynienia z działaniem komunikacyjnym. Można powiedzieć, że w tym przykładzie działanie „zatrzymuje się” na poziomie intencji nadawcy i nie zostaje zrealizowane jako działanie komunikacyjne, ponieważ nie jest (z takich czy innych względów) zinterpretowane przez odbiorcę. Odwołując się do terminologii Johna Austina, można powiedzieć, iż działanie nadawcy okazuje się „niewypałem” (jest

¹³ Tamże.

¹⁴ Tamże, s. 253.

„niefortunne”, nie zyskuje „mocy performatywnej”). Nie oznacza to, oczywiście, jakoby działania komunikacyjne sprowadzały się wyłącznie do wypowiedzi performatywnych, ponieważ łatwo wyobrazić sobie zwykłą wypowiedź deskryptywną (w sensie Austina), która spełnia wszelkie kryteria działania komunikacyjnego.

Wyróżnione przez Kmitę dwa typy czynności racjonalnych można uznać za podstawę bardziej precyzyjnego odróżnienia działań komunikacyjnych od wszystkich pozostałych rodzajów działań racjonalnych podejmowanych przez człowieka:

Rozważmy dwie następujące czynności racjonalne. Oto X spotyka po raz pierwszy w danym dniu swego przełożonego i kieruje do niego formułę powitalną: „Dzień dobry”. Czynnością jest tutaj wygłoszenie zwrotu „Dzień dobry”, sensem tej czynności jest powitanie przełożonego. A teraz – druga czynność racjonalna: X ujmuje w jedną rękę gwóźdź, w drugą młotek i przyłożywszy gwóźdź ostrzem do ściany, uderza młotkiem w lepek gwóźdź. Sensem tej czynności jest wbicie gwóźdźa w ścianę¹⁵.

Można powiedzieć, że pierwszy z przywołanych przykładów czynności racjonalnych jest przykładem działania komunikacyjnego (o ile zostanie spełniony omówiony wyżej warunek interpretacji, tj. o ile przełożony zna zwyczaj witania się słowami „Dzień dobry”, analogicznie do wcześniej omówionej sytuacji ze składaniem kondolencji). Natomiast drugi przykład dotyczący wbijania gwóźdźa będzie przykładem czynności racjonalnej, która nie jest jednak działaniem komunikacyjnym, wszakże nie dlatego, że jego ewentualny odbiorca nie potrafiłby go zinterpretować (jako działania komunikacyjnego), lecz głównie z tego względu, że podmiotowi takiego działania nie towarzyszy intencja podjęcia działania komunikacyjnego. Jak pisze dalej Kmita,

Jedną z istotnych różnic między obydwoma czynnościami można by scharakteryzować w sposób następujący. Podmiot czynności pierwszej wie, że

¹⁵ J. Kmita, *Wykłady z logiki i metodologii nauk...*, s. 27.

sens jej (powitanie przełożonego) nie może być zrealizowany, jeśli adresat tej czynności (przełożony) nie dostrzeże jej, nie rozpozna jej sensu – nie zinterpretuje; nie można powitać, pozdrowić kogoś, jeśli ten ktoś w ogóle nie zauważy tej czynności i nie przypisze jej odpowiedniego sensu. Natomiast gwoździe będzie wbity w ścianę niezależnie od tego, czy ktokolwiek czynność wbijania gwoździa dostrzeże i czy zinterpretuje ją, ustali jej sens. Otóż czynność racjonalna, której sens realizuje się – z punktu widzenia podmiotu tej czynności – pod tym tylko warunkiem, że istnieje ktoś (mniej lub bardziej określony), kto czynność tę trafnie zinterpretuje, nazywa się czynnością racjonalną *nastawioną na interpretację*.

Czynność powitania jest czynnością nastawioną na interpretację, zaś czynność wbijania gwoździa w ścianę nie jest czynnością nastawioną na interpretację.

Czynność racjonalna nastawiona na interpretację charakteryzuje się więc tym, że podmiot czynności mniema, iż sens jego czynności będzie zrealizowany pod tym tylko warunkiem, że ktoś trafnie ją zinterpretuje. Ponieważ zaś – z drugiej strony – jest to czynność właśnie racjonalna, więc podejmujący ją podmiot czynności sądzi, że odpowiednia interpretacja będzie miała miejsce¹⁶.

Samo sformułowanie „czynność nastawiona na interpretację” może być odniesione do dwóch wskazywanych wyżej warunków umożliwiających wyodrębnienie działania komunikacyjnego. Mamy do czynienia z „czynnością nastawioną na...”, a więc z czynnością intencjonalną. W przypadku działania komunikacyjnego można powiedzieć, że jest to czynność „nastawiona na komunikowanie” i zarazem „nastawiona na interpretowanie”. Sformułowanie Kmity łączy w sobie oba hipotetyczne kryteria działania komunikacyjnego: intencjonalność i interpretację. A z przytaczanych wcześniej przykładów wynika, że czynność wbijania gwoździa w ścianę nie jest działaniem komunikacyjnym: podmiot podejmujący tego rodzaju czynność zapewne nie przystępuje do niej z zamiarem zakomunikowania czegokolwiek; nie oczekuje, że wykonywana przezeń

¹⁶ Tamże.

czynność będzie w ogóle interpretowana, a tym bardziej nie oczekuje, że będzie ona interpretowana jako działanie komunikacyjne.

Oczywiście, można sobie wyobrazić sytuację, w której mimo wszystko czynność wbijania gwoźdźcia stanie się czynnością nastawioną na komunikowanie i na interpretację, na przykład gdyby dwie osoby umówiły się, że jedna z nich wejdzie do pokoju, kiedy usłyszy uderzenia młotka (traktując ich odgłosy jako umówiony sygnał). Wówczas czynność wbijania gwoźdźcia nabrałaby charakteru celowego, symbolicznego, podatnego na interpretację i stałaby się działaniem komunikacyjnym.

Trzeba jednak przyznać, że w zdecydowanej większości przypadków podejmowania czynności tego typu nie są to jednak czynności nastawione na interpretację i nie są tym samym działaniami komunikacyjnymi – przede wszystkim dlatego, że nie ma nikogo, kto miałby takie czynności interpretować, a sam podmiot nie wykonuje ich z intencją zakomunikowania czegokolwiek.

6.4. Znak jako narzędzie komunikacyjne

Kulturalistyczna definicja komunikacji jako działania mającego intencjonalny charakter, podlegającego i wymagającego interpretacji, wymaga uzupełnienia o jeszcze jeden bardzo istotny element, jakim są *znaki* (*symbole*). Działanie komunikacyjne jest interakcją zachodzącą między podmiotami: komunikatorem interpretowanym („nadawcą”) a komunikatorem interpretującym („odbiorcą”), ale taka interakcja wymaga intersubiektywnego zapośredniczenia relacji między podmiotami. Owo zapośredniczenie ma charakter semiotyczny – wymaga znaków. Obok intencji i interpretacji, znak jest trzecim kluczowym elementem działania komunikacyjnego. Podobnie jak w dwóch poprzednich sytuacjach, nie będę omawiał szczegółowo wszystkich możliwych filozoficznych wykładni tego,

czym są znaki, skoncentruję się natomiast na znakach jako narzędziach komunikacyjnych.

W większości klasycznych propozycji semiotycznych i semiologicznych znak traktowany jest przede wszystkim jako reprezentacja dowolnego przedmiotu wobec podmiotu. Zarówno w filozofii średniowiecznej (Wilhelm Ockham), w której znak suponuje przedmiot, myśl lub inny znak, jak i w nowożytnej (John Locke) znaki ujmowane są w kategoriach poznawczych jako zapośredniczenie między przedmiotem poznania a poznającym podmiotem. Szczególnie wyrazistą (a przy tym rozbudowaną) koncepcją znaku jako reprezentacji jest triadyczny model zaproponowany przez Charlesa S. Peirce'a, stanowiący niejako syntezę wcześniejszych i punkt wyjścia dla późniejszych, współczesnych koncepcji semiotycznych. Na gruncie kulturalistycznego ujęcia komunikacji znak będzie rozumiany jednak nie tyle jako reprezentacja, ile głównie jako narzędzie, za pomocą którego uczestnicy komunikacji nawiązują kontakt, realizują współdzielane przez siebie sensory kulturowe i dokonują interpretacji swoich działań. Nie oznacza to w żadnym razie odrzucenia koncepcji znaku jako reprezentacji, jednak w odniesieniu do problematyki komunikacyjnej interesuje mnie znak jako *medium* w szerokim sensie tego słowa, zaś jego funkcja reprezentowania dowolnego przedmiotu poznania jest tu istotna tylko o tyle, o ile znak pełni tę funkcję w wymiarze intersubiektywnym (czyli jako narzędzie konstruowania wiedzy intersubiektywnie komunikowalnej).

Ponadto w ujęciu kulturalistycznym znaki ujmowane są jako konwencjonalne: związek pomiędzy znakiem a przedmiotem przez znak reprezentowanym jest uwarunkowany kulturowo, na zasadzie „umowy społecznej”. Tym samym nie będę zajmował się tutaj oznakami ani symptomami (a więc znakami indeksowymi w terminologii Peirce'a). Można powiedzieć, że oznaki (indeksy) dotyczą zachowań, a nie działań, ponieważ ich związek z reprezentowanym przedmiotem ma charakter naturalny (na zasadzie związku przyczynowo-skutkowego). W konsekwencji mowa będzie jedynie

o tym rodzaju reprezentacji, którą Peirce określał mianem symbolizowania.

Mówiąc o znakach jako narzędziach komunikacyjnych, mam więc na myśli symbole, czyli takie znaki, które mają charakter konwencjonalny. Jest to również nawiązanie do odróżnienia między symbolem jako elementem ludzkiego świata kultury a sygnałem jako elementem świata fizycznego, które przeprowadził Ernst Cassirer: „Symboli we właściwym sensie nie można sprowadzać do zwykłych sygnałów. Symbole i sygnały należą do dwóch różnych sfer przekazu. Sygnał jest częścią fizycznego świata bytu, symbol jest częścią ludzkiego świata treści. Sygnały są operatorami, symbole zaś «desygnatorami», «wyznacznikami». Sygnały, nawet jeśli są rozumiane i stosowane jako takie, mają mimo wszystko coś w rodzaju fizycznego czy materialnego bytu; symbole mają wartość jedynie funkcjonalną”¹⁷. Do Cassirera odwołuję się w tym miejscu nie przez przypadek: jego koncepcja człowieka jako *animal symbolicum* jest, wraz z ogółem jego filozofii kultury, bardzo bliska prezentowanemu tu podejściu. Do kwestii Cassirerowskich form symbolicznych rozumianych jako poszczególne obszary kultury (symbolicznej) powrócę w kolejnym rozdziale.

Tymczasem na gruncie kulturalistycznego ujęcia komunikacji przyjmuję, że komunikacja nie jest możliwa bez znaków-symboli; działania komunikacyjne są podejmowane i realizowane tylko w znakach i poprzez znaki. Waga znaków-symboli w działaniu komunikacyjnym przejawia się w tym, iż są one warunkiem intersubiektywności: bez pośrednictwa znaku pojedyncza osoba dysponuje tylko swoimi subiektywnymi stanami mentalnymi, a dwie osoby dysponują tylko dwoma subiektywnymi stanami mentalnymi. Komunikacja (jako interakcja symboliczna między osobami) wymaga znaku, aby to, co tylko subiektywne (myśli, emocje, wszelkie stany psychiczne), mogło stać się intersubiektywne (intersubiek-

¹⁷ E. Cassirer, *Esej o człowieku: wstęp do filozofii kultury*, tłum. A. Staniewska, Warszawa 1998, s. 78.

tywnie komunikowalne – przynajmniej w takim sensie, jaki wyrażeniu temu nadaje Kazimierz Ajdukiewicz). Subiektywne stany mentalne mogą być eksterioryzowane również za pomocą oznak (np. rozszerzone źrenice jako zewnętrzna oznaka poczucia strachu), lecz w przypadku znaków konwencjonalnych, intencjonalnych i będących przedmiotem interpretacji, podmiot *nie tylko* uzewnętrznia czy przejawia, ale też komunikuje.

Również forma komunikacji jest wyznaczana przez znaki. Komunikacja przybiera formę werbalną (słowo), graficzną (napis, rysunek) czy formę gestu w zależności od znaku, jakim dysponuje komunikator. Znaki-symbole tworzą systemy czy też kody (np. język), których znajomość jest warunkiem interpretacji działań komunikacyjnych.

Znak-symbol jest poniekąd „trzecim komunikatorem”, swoistym „komunikatorem niepodmiotowym”, pośredniczącym między podmiotami ludzkimi uczestniczącymi w komunikacji (a w każdym razie niezbywalnym elementem komunikacji); w swojej zmysłowo postrzegalnej postaci jest częścią wspólną podmiotowości, wyrażającą wiedzę oraz doświadczenie podmiotów i *jako taki*, znak-symbol stanowi rzeczywiste *medium*, w pełnym, podstawowym sensie tego słowa.

Znak ujmowany jest tutaj nie tyle jako reprezentacja przedmiotu poznania wobec poznającego podmiotu, ile jako medium w szerokim sensie, a więc czynnik intersubiektywizacji nadający działaniu charakter komunikacyjny. Używam terminu „medium” w jego podstawowym, ale poniekąd zapomnianym znaczeniu. Słowo „medium” ma trzy podstawowe znaczenia. W najszerszym z nich jest traktowane po prostu jako dowolny łącznik między dowolnymi przedmiotami lub podmiotami (w tym sensie kabel łączący urządzenie ze źródłem prądu jest medium). W znaczeniu najwęższym słowo „medium” oznacza „środek przekazu”, czyli domyślnie: prasę, radio, telewizję, Internet itd. W kontekście kulturalistycznego ujęcia komunikacji pierwsza opcja jest zbyt ogólna i zbyt szeroka:

nie będę zajmować się medium jako „łącznikiem”. Druga opcja jest z kolei zbyt szczegółowa i zbyt wąska, a ponadto mało istotna w tym momencie.

Termin „medium” oznacza tutaj przede wszystkim element pośredniczący między dwoma elementami relacji międzyludzkiej. W kolejnej części rozdziału będzie mowa o medialnym aspekcie działania komunikacyjnego oraz o historii mediów jako jednym z obszarów historii komunikacji, jednak nawet wówczas będę posługiwać się tym terminem głównie w jego podstawowym sensie. Rzecz jasna, radio, telewizja, prasa itp. są również „mediami”, nie należy jednak traktować tego słowa jako zbiorczego określenia (współczesnych) środków masowego przekazu, a tak bardzo często dzieje się w literaturze przedmiotu. Rolę medium pełni również słowo, gest, ołówek, papier itd. Dowolny przedmiot może pełnić funkcję medium, czyli elementu pośredniczącego w międzyludzkiej interakcji komunikacyjnej, jeżeli ma on charakter znakowy, a mówiąc ściślej – symboliczny.

6.5. Konteksty kulturalistycznej definicji komunikacji

Pozostało teraz do omówienia kilka dodatkowych, nie mniej istotnych zagadnień związanych z kulturalistyczną definicją komunikacji, które wcześniej były tylko wzmiankowane. W tym podrozdziale chciałbym przedstawić jeszcze kilka przykładów ilustrujących wcześniejsze wywody i poruszyć następujące kwestie. Po pierwsze, czy działanie komunikacyjne wymaga co najmniej dwóch jednostek ludzkich, czy też może dotyczyć tylko jednej osoby albo większej ich liczby? Po drugie, skoro mowa o jednostkach ludzkich, to czy komunikacja jest zjawiskiem wyłącznie ludzkim, czy może dotyczy również zwierząt, roślin, maszyn, przyrody nieożywionej? I wreszcie po trzecie, chciałbym rozważyć przynajmniej pokrótce

zagadnienie milczenia: czy milczenie może w jakimkolwiek sensie mieć charakter zjawiska komunikacyjnego?

Po omówieniu tych kilku problemów przejdę (w kolejnym rozdziale) do zagadnienia związku pomiędzy komunikacją a kulturą, czyli mówiąc bardziej precyzyjnie, do próby ukazania zjawisk komunikacyjnych jako nierozzerwalnie związanych z kulturą ujmowaną głównie w sposób ideacyjny. Będzie to bezpośrednią konsekwencją przyjęcia kulturalistycznej definicji komunikacji.

Zgodnie z wcześniejszymi ustaleniami komunikacja może być definiowana w ujęciu kulturalistycznym jako działanie, a nie zachowanie. Ponadto nie jest traktowana jako tożsama z przekazywaniem informacji: niektóre, ale nie wszystkie, działania komunikacyjne polegają na transmisji danych. Działanie komunikacyjne jest odróżniane od zachowań oraz od innych rodzajów działań społecznych w odniesieniu do następujących kryteriów: jest ono działaniem racjonalnym, co znaczy, że jego realizacji towarzyszy intencja komunikacyjna (w odniesieniu do komunikatora interpretowanego) i że wymaga ono oraz podlega interpretacji (ze strony komunikatora interpretującego). Działanie komunikacyjne jest podejmowane i realizowane poprzez znaki rozumiane jako konwencjonalne symbole. Dla szczegółowego zilustrowania tych założeń posłużę się rozbudowanym przykładem.

Wyobraźmy sobie dwa statki. Na pokładzie pierwszego znajdują się trzy osoby: A, B i C. Osoba A jest marynarzem, który wie, że można komunikować się za pomocą chorągiewek sygnałowych, i zna zasady posługiwania się nimi w tym celu. Osoba B wie wprawdzie, że można komunikować się za pomocą chorągiewek, ale nie zna zasad (kodu) posługiwania się nimi w tym celu. Natomiast osoba C nie wie, że można komunikować się za pomocą chorągiewek i tym samym nie zna zasad posługiwania się nimi w tym celu. Te trzy osoby ilustrować będą komunikatorów interpretowanych („nadawców”) – jednak może się okazać, że będą nimi tylko potencjalnie.

Na pokładzie drugiego statku znajdują się osoby X, Y i Z. Stanowią one odpowiedniki trzech osób z pierwszego statku (tzn. dysponują analogiczną wiedzą, mają analogiczne możliwości i kompetencje w odniesieniu do posługiwania się chorągiewkami sygnałowymi), ale ilustrować będą one komunikatorów interpretujących („odbiorców”).

Można powiedzieć, że osoba A (np. marynarz) może podjąć działanie komunikacyjne za pomocą chorągiewek, może również interpretować komunikaty nadawane za ich pomocą. Osoba B może podjąć działanie polegające na wymachiwaniu chorągiewkami, ale nie znając zasad posługiwania się nimi, nie jest w stanie się komunikować (ponieważ potencjalny komunikator interpretujący nie będzie w stanie dokonać interpretacji sensu jego działania). Natomiast osoba C może jedynie wymachiwać chorągiewkami (np. bawiąc się nimi), ale nie wie, do czego one służą – jego działaniu nie towarzyszy więc intencja komunikowania, nie są do niego przypisane żadne sensy intersubiektywne. Następnie rozpatrzmy możliwe relacje pomiędzy osobami z pierwszego i drugiego statku. Sprawdzamy, czy osoby z drugiego statku (X, Y i Z) mogą (i w jakim stopniu) na gruncie swojej wiedzy zinterpretować działania podejmowane przez pasażerów pierwszego statku (A, B i C).

Zgodnie z proponowanym tu ujęciem komunikacji powiemy, że tylko w przypadku relacji między osobą A z pierwszego statku i osobą X z drugiego zachodzi komunikacja. We wszystkich pozostałych przypadkach komunikacja albo po prostu nie ma miejsca, albo działania wymagają spełnienia dodatkowych warunków, by mogły stać się działaniami komunikacyjnymi. W przypadku relacji między osobami A i X powiemy, że A podejmuje działanie z intencją komunikacyjną (z zamiarem komunikowania), jest komunikatorem interpretowanym i wie, w jaki sposób realizować zamierzone działanie za pomocą chorągiewek sygnałowych. Osoba X potrafi na gruncie swojej wiedzy zrekonstruować wiedzę i umiejętności A oraz uznać jej działanie za komunikacyjne (w 1. trybie interpretacji); może również (w trybie 2.) zinterpretować treść (znaczenie) działania

podejmowanego przez A. Może też (choć nie musi) odpowiedzieć. Co istotne, jeżeli na przykład A za pomocą chorągiewek zażąda od X zmiany kursu statku, a X odmówi spełnienia żądania, nadal będziemy mieli do czynienia z komunikacją, choć zamiar A nie został zrealizowany.

We wszystkich pozostałych kombinacjach z różnych względów nie dochodzi do komunikacji. Rozważmy relację między osobami A i Y. Y w przeciwieństwie do A i X wie tylko tyle, że chorągiewki służą do komunikacji, ale nie zna zasad posługiwania się nimi. Na gruncie swojej wiedzy może więc zinterpretować działania A jako działania z intencją komunikacyjną, ale nie znając kodu, nie potrafi zinterpretować ich sensu (wie, że A chce mu coś przekazać, ale nie wie, co). Również B i Y mogą jedynie wymachiwać chorągiewkami (nie znają kodu). W przypadku sytuacji między osobami A lub B a Z (bądź odwrotnie: X lub Y a C) również nie dochodzi do komunikacji, ponieważ osoba Z (oraz C) nie wiedzą w ogóle, do czego służą chorągiewki: osoba Z na gruncie swojej wiedzy (czyli wobec jej braku) nie potrafi zinterpretować działania A jako komunikacyjnego, a tym samym nie potrafi zinterpretować jego znaczenia.

Relacja między osobami B i X to sytuacja „odwrócona”, analogiczna do sytuacji rozgrywającej się między osobami A i Y. Różnica polega na tym, że osoba B nie zna kodu, więc jej działanie polegające na wymachiwaniu chorągiewkami może zostać (błędnie) zinterpretowane przez X jako działanie podejmowane z intencją komunikacyjną. Wprawdzie X wie tylko tyle co B, że *może* komunikować za pomocą chorągiewek, ale nie potrafi tego uczynić. Jednak X nie wie o tym, że B nie zna kodu, więc może również zinterpretować działanie B tak samo jak działanie C (np. jako zabawę). Należy podkreślić, że opisy fizykalne działań osób B i C nie różnią się od siebie.

Łatwo opisać wszystkie pozostałe możliwe relacje zachodzące między osobami znajdującymi się na pokładach statków. Przyjmując punkt widzenia osób A, B i C, można wyróżnić dziewięć kombinacji ich relacji względem X, Y i Z, ale tylko jedna jest działaniem komunikacyjnym (A i X).

Jak zauważyłem wcześniej, z powyższego przykładu wynika, że kulturalistyczna definicja komunikacji jest stosunkowo „wąska”. Wśród licznych definicji komunikacji wyróżnia się często definicje „szerokie” lub „wąskie”. Do pierwszej grupy należą między innymi stanowiska Watzlawicka i Pisarka. Jak pisze Thomas Steinfatt,

termin „komunikacja” bywa używany zarówno w znaczeniu szerokim, jak i wąskim, na przykład w odniesieniu do prostych kontaktów międzyludzkich lub do technicznych aspektów teorii informacji. Definiowanie komunikacji w sposób szeroki, czyli zapewne jako transmisji informacji, ma tę zaletę, że uwzględnia większość, albo nawet zgoła wszystkie możliwe przypadki, w których termin komunikacja może być wykorzystany. Ale taka wielka liczba możliwości będzie również zawierać i takie przypadki, do których odwołanie w ogóle nie przyszłoby do głowy komuś zainteresowanemu. Zapewne szerokie definicje nie są „błędne”, ale w wielu sytuacjach ich szerokość przysłania ich skuteczność (...). Ażeby być skuteczną, definicja w jakimkolwiek obszarze badawczym powinna opisywać to, co jest aktualnie badane, i w sposób odpowiedni reprezentować sposób, w jaki dany termin jest praktycznie wykorzystywany w danej dyscyplinie¹⁸.

Takie zawężenie zakresu pojęcia komunikacji, jakie zaproponowałem, jest w tym przypadku celowe i uargumentowane przede wszystkim względami metodologicznymi. Podkreślam, że kulturalistyczne ujęcie komunikacji jest konstruowane na użytek badań historycznych nad przeszłymi zjawiskami komunikacyjnymi; zapewne gdyby przedmiotem zainteresowania były choćby wyłącznie współczesne środki masowego komunikowania, warto byłoby skonstruować jakąś inną, bardziej adekwatną definicję (zakładam, że mieściłaby się ona w zakresie ujęcia transmisyjnego). Jeżeli jednak przedmiotem badań mają być przeszłe zjawiska komunikacyjne, to należy zbudować taką perspektywę, która będzie mogła uwzględnić kontekst historyczno-społeczny badanych zjawisk, problem

¹⁸ T.M. Steinfatt, *Definitions of Communication*, w: S.W. Littlejohn, K. Foss (eds), *Encyclopedia...*, s. 295.

dostępności źródeł oraz specyficzną pozycję badacza-historyka komunikacji.

Gdyby przyjąć „szerokie” ujęcie komunikacji (np. takie, które reprezentują Watzlawick albo Pisarek), zgodnie z którym „wszystko jest komunikacją” i „nie można się nie komunikować”, wówczas pojawiają się rozliczne trudności metodologiczne – i to nie tylko w odniesieniu do badań historycznych. Była o tym mowa w pierwszym rozdziale. Omawiana tu propozycja celowo nie uwzględnia na przykład „komunikacji” w świecie zwierząt i roślin (zachodzi w nim nie komunikowanie, lecz proces przepływu informacji) lub tzw. nieświadomej komunikacji niewerbalnej (odruchowe reakcje somatyczne). Takie ograniczenia i nawet częściowa rezygnacja z „interdyscyplinarności” są konsekwencją traktowania komunikacji jako fenomenu swoiście ludzkiego, który stanowi przedmiot badań w zakresie nauk społecznych i humanistycznych. Zwłaszcza problem takiego sformułowania pojęcia komunikacji, które wyklucza komunikacyjne zjawiska w świecie zwierząt, może budzić zastrzeżenia. W ujęciu kulturalistycznym ani zwierzęta, ani rośliny, ani tym bardziej elementy przyrody nieożywionej, jak również maszyny, nie komunikują się.

W proponowanym podejściu użyłem określeń „komunikator interpretowany” oraz „komunikator interpretujący”, które miałyby zastąpić tradycyjne kategorie „nadawcy” i „odbiorcy”. Komunikatora interpretowanego (czyli takiego, który podejmuje działanie będące przedmiotem interpretacji ze strony innego komunikatora) cechuje intencja komunikacyjna. W tym miejscu warto zastanowić się, kim lub czym są w istocie owi komunikatorzy: czy kategoria ta jest zbieżna z klasyczną kategorią podmiotu? Czy miałyby to być podmioty ludzkie i czy tylko ludzkie? A wreszcie: ile (bądź ilu) takich komunikatorów wymagałoby działanie, by mówić o działaniu komunikacyjnym? Jeden, dwóch czy może więcej?

Jak wspominałem wcześniej, samo określenie „komunikator” (interpretowany i interpretujący) jest, po pierwsze, wprowadzane w celu uniknięcia sformułowań „nadawca” i „odbiorca”, jako że są

one jednoznacznie związane z transmisyjnym ujęciem komunikacji, a po drugie, słowo „komunikator” należy wiązać ze słowem „aktor” (w sensie: „aktor społeczny”), czyli podmiot działający. Z pewnością zastosowany termin nie jest idealny i może budzić pewne zastrzeżenia. Wyjaśniam, że z pewnością „komunikator” nie oznacza tutaj jakiegokolwiek urządzenia, medium czy narzędzia – a w języku polskim takie znaczenie mogłoby być z nim konotowane. „Komunikator”¹⁹ nie jest zbiorczym określeniem urządzeń, takich jak głośniki, aparaty telefoniczne czy radiowe i tym podobne. Oznacza ono podmiot ludzki podejmujący i realizujący działanie komunikacyjne, czyli takie działanie, które spełnia kryteria kulturalistycznej definicji komunikacji.

„Komunikator” to człowiek rozumiany jako istota społeczna i jako istota działająca w sposób racjonalny i intencjonalny. W rozmaitych „szerokich” ujęciach komunikacji funkcję komunikatora mogą pełnić nie tylko istoty ludzkie, ale również zwierzęta, rośliny, maszyny itd. W ujęciu prezentowanym przeze mnie komunikatorem jest jednak wyłącznie człowiek. Ale czy jeden, czy dwóch („interpretowany” i „interpretujący”), a może również „podmiot zbiorowy”?

Funkcję (tudzież rolę) komunikatora interpretowanego oraz komunikatora interpretującego może pełnić jedna osoba. Może być zarazem „nadawcą” i „odbiorcą”. Działanie podjęte przez człowieka może być intencjonalne i może podlegać interpretacji przez niego samego. Z takimi sytuacjami mamy do czynienia choćby w przypadku monologu (mówienie do siebie), przy rozważaniu argumentów przemawiających za lub przeciwko podjęciu jakiejś decyzji itp. Kiedy na przykład ktoś sporządza notatkę, która pomoże mu zapamiętać to, co postanowił wykonać następnego dnia, zostawia ją

¹⁹ Słowo „komunikator” nie jest powszechnie przyjęte w polskiej terminologii na oznaczenie osoby komunikującej; w tym miejscu używam go w nawiązaniu do angielskiego terminu *communicator* i do polskiego „aktor”. Niemniej jednak zdaję sobie sprawę, że słowo „komunikator” jest tylko prowizorycznym, niezbyt satysfakcjonującym określeniem.

na stole i nazajutrz odczytuje jako wiadomość pozostawioną samemu sobie (np. w postaci „Jutro naprawić kran”), to mamy do czynienia z człowiekiem pełniącym zarazem funkcję komunikatora interpretowanego (podejmuje on działanie racjonalne, podlegające interpretacji, intencjonalne i realizowane za pomocą znaków) oraz komunikatora interpretującego (kiedy odczytuje własnoręcznie napisaną notatkę pomagającą mu przypomnieć sobie wcześniejsze zamiary). Wynika z tego, że określenie „komunikator” oznacza nie tyle konkretną jednostkę ludzką, ile raczej rolę czy też funkcję w działaniu, jaką ona pełni.

W bardzo wielu sytuacjach role komunikatorów pełnią dwie różne osoby, np. w prowadzonej rozmowie interlokutorzy pełnią (na zmianę) funkcję komunikatorów interpretowanych i interpretujących. Sytuacja komunikacyjna nie musi być jednak koniecznie „symetryczna” (czyli *face to face*, jak np. w dialogu). Podczas publicznego przemówienia mówca odgrywa rolę komunikatora interpretowanego, a jego słuchacze pełnią funkcję komunikatora interpretującego. Co ważne, role te nie pozostają stałymi, niezmiennymi własnościami podmiotów działających – są pełnione zamiennie. Role komunikatora interpretowanego i interpretującego przechodzą z jednej osoby na drugą, kiedy toczą one dyskusję. Poza tym komunikator interpretowany nie musi być fizycznie obecny w intersubiektywnym działaniu komunikacyjnym. Osoba czytająca powieść jest komunikatorem interpretującym, natomiast autor powieści – fizycznie nieobecny – komunikatorem interpretowanym. Sama powieść (jako tekst, jako książka) stanowi natomiast medium działania.

Ale czy role komunikatorów mogą pełnić tylko ludzie? W ujęciu kulturalistycznym – tak, tylko ludzie. Niemniej jednak przeciwna teza o komunikacji jako dyspozycji nie tylko ludzkiej jest szeroko rozpowszechniona w nauce, toteż wymaga komentarza. Kwestia przyjęcia lub odrzucenia tej tezy wiąże się z decyzjami terminologicznymi i metodologicznymi – w ramach ujęcia kulturalistycznego definicja komunikacji ma stosunkowo wąski zakres, a jej przedmiot wyznaczają ściśle określone kryteria. W wielu przypad-

kach, w których dopuszcza się znacznie szersze rozumienie komunikacji, możliwe staje się również uznanie między innymi komunikacji zwierzęcej. Szczególnie w odniesieniu do ssaków naczelnych wielu badaczy znajduje uzasadnienia dla tezy o ich umiejętnościach językowych i komunikacyjnych. Często teza ta rozszerzana jest z małp na inne organizmy żywe. Przykładowo, Herbert Galton odwołuje się do przypadku pewnego gatunku afrykańskich owadów, które wydając charakterystyczne dźwięki, „komunikują się” ze sobą: „(...) nie może być wątpliwości, że mamy tu do czynienia z pewnym rudymmentarnym systemem komunikacji. Istotny jest jego charakter znakowy”²⁰. Tak więc owady, zdaniem Galtona, a także inne zwierzęta, komunikują się zgodnie z pewnym systemem i za pomocą znaków: „Każdy mały skarabeusz może zarówno komunikować, jak i rozumieć; spełnia tedy warunki definicji. Nawet znaki nie są tylko wyłącznie ludzkim osiągnięciem. Ani też komunikacja nie zakłada istnienia innej osoby”²¹. Ostrze krytyki wobec stanowiska Galtona wymierzone jest tutaj przede wszystkim w beztróskie stosowanie przezeń takich terminów, jak „znak”, „rozumienie” czy „system”. Założenie, zgodnie z którym skarabeusz przejawia umiejętność rozumienia, jest w najlepszym razie kontrowersyjne. Nie każda reakcja na bodziec musi być traktowana jako „rozumienie”. W przeciwnym wypadku nie byłoby żadnej różnicy między etologią a kulturoznawstwem, między biologią a socjologią. Kiedy kwiat słonecznika obraca się w kierunku słońca, nie mamy do czynienia ani z rozumieniem, ani ze znakami. Znaki nie mogą też być mylone z oznakami („indeksami” w terminologii Peirce’a). Twierdzenie, że owad rozumie (a więc zapewne również interpretuje) znaki, nie jest kompletnym nieporozumieniem tylko w sytuacji, kiedy mamy do czynienia z poezją lub gatunkiem *science fiction*.

Z perspektywy przyjmowanej przez Galtona wynika, że pojęcie komunikacji ma bardzo szeroki zakres – oczywiście, w zależności

²⁰ H. Galton, *Komunikacja a rozumienie*, tłum. A. Przyłębski, w: B. Andrzejewski (red.), *Komunikacja...*, s. 77.

²¹ Tamże, s. 78.

od przyjętej definicji. Zazwyczaj z tezą o komunikacyjnym charakterze zachowań zwierzęcych w parze idzie klasyczne, transmisyjne ujęcie komunikacji. Przy założeniu abstrakcyjnych figur „nadawcy” i „odbiorcy” można pod te zmienne „podstawiać” dosłownie wszystko: pszczoły, komputery, pantofelki, elektrony czy nawet planety. Przyjmuje się, że skoro wszystkie te obiekty przekazują jakieś dane, to tym samym komunikują się. Sytuacja zmienia się jednak, kiedy zakwestionowane zostaje utożsamienie komunikacji z przekazywaniem informacji.

Oczywiście, kiedy zderzają się ze sobą dwa ciała fizyczne, dochodzi między nimi do wymiany informacji. Kiedy pszczoły „tańczą” wśród kwiatów, również wymieniają dane; pewną informację przekazuje pies, kiedy macha ogonem. Również kiedy szczekają na siebie dwa psy (lub kiedy pies szczeka na człowieka), mamy do czynienia z przekazywaniem informacji, ale nie z komunikacją: zwierzęta (podobnie jak rośliny czy maszyny) nie komunikują – nie ma w tych przypadkach mowy o intencji komunikacyjnej, a tym bardziej o interpretowaniu.

W potocznej praktyce językowej człowiek często uznaje, że szczekający pies „chce mu coś powiedzieć”. Jest to jedynie przykład antropomorfizacji zachowania zwierzęcia, swego rodzaju metafora. Jeżeli roślina ma opadnięte liście i na tej podstawie stwierdzamy, że w ten sposób daje nam ona do zrozumienia, iż „chce się jej pić”, to przypisywanie roślinie intencji komunikacyjnej jest całkowicie nieuzasadnione (aczkolwiek w codziennej praktyce językowej takie metafory są czymś oczywistym, o ile nie staramy się wysnuć z nich wniosków teoretycznych dotyczących rzekomej komunikacji w świecie roślin czy zwierząt).

Do omówienia pozostała jeszcze jedna kwestia – kwestia milczenia. Czy milczenie jest tylko kresem, zaprzestaniem komunikacji? Jak widzieliśmy wcześniej, zdaniem Watzlawicka nie, ponieważ komunikuje się nawet ktoś, kto nie tylko nic nie mówi, ale w ogóle nic nie robi. Czy jednak można utrzymać twierdzenie, że milczenie

jest działaniem komunikacyjnym, również na gruncie „wąskiego”, kulturalistycznego ujęcia komunikacji?

Intencja komunikacyjna – będąca jednym z kryteriów identyfikacji realizowanego działania *jako* działania komunikacyjnego – nie musi dotyczyć wyłącznie aktów językowych *sensu stricto*. Formą komunikacji może być również milczenie, o ile mamy do czynienia z tzw. „milczeniem wymownym”. Na przykład „minuta ciszy” służąca uczczeniu kogoś lub czegoś jest działaniem intencjonalnym, w określonym celu, które jako takie podlega interpretacji. To samo dotyczy sytuacji, kiedy podczas dialogu jeden z interlokutorów milczy, udzielając głosu drugiemu; jego milczenie nie jest zaprzestaniem komunikacji, lecz działaniem opartym na nawyku kulturowym, działaniem zrutynizowanym, które również podlega interpretacji. Natomiast nie jest komunikatem milczenie nieintencjonalne, nawet jeśli podlega ono (jakieś) interpretacji (kiedy na przykład ktoś milczy, ponieważ po prostu nie ma nic do powiedzenia i swemu milczeniu nie nadaje żadnego sensu, subiektywnego ani obiektywnego).

Warto podkreślić, odwołując się do powyższego przykładu, że rozpoznanie intencji komunikacyjnej (za czym idzie możliwość interpretacji) jest uwarunkowane umiejętnością rozpoznania kontekstu społeczno-kulturowego, w jakim rozgrywa się dane działanie. Wyobraźmy sobie sytuację, w której na jakiejś sali zapada tradycyjna „minuta ciszy”. Jeżeli wśród znajdujących się tam osób jest ktoś, kto nie zna tego zwyczaju (np. pochodzi z kręgu kulturowego, w którym nie praktykuje się oddawania czci w ten sposób)²², wówczas osoba taka nie będzie w stanie zidentyfikować owego milczenia jako „wymownego”, jako działania intencjonalnego, do którego „przywiązane” są jakieś wartości. Powiemy, że w odniesieniu do takiej osoby nie zachodzi komunikacja. Można też stwierdzić, że jest to przykład działania, któremu przysługuje wprawdzie intencja

²² Albo też mamy do czynienia z małym dzieckiem, które po prostu nie zna – nie rozumie sensu – takiego zwyczaju.

komunikacyjna ze strony osób milczących dla oddania czci zgodnie z przyjętą tradycją, które jednak nie podlega interpretacji jako działanie komunikacyjne ze strony osób takiej tradycji nieznających. W omawianej sytuacji komunikacja zachodzi tylko w odniesieniu do osób, które podejmują działanie intencjonalnie i które potrafią je zinterpretować.



ROZDZIAŁ SIÓDMY

Komunikacja a kultura

7.1. Praktyki komunikacyjne a dziedziny kultury

W poprzednim rozdziale skoncentrowałem się na próbie zdefiniowania działania komunikacyjnego w ujęciu kulturalistycznym. Przy tej okazji parokrotnie pojawiło się również określenie „praktyki komunikacyjne”. Nie zostało ono jednak jeszcze dokładnie wyeksplikowane, a odgrywać będzie zasadniczą rolę w dalszych rozważaniach, dlatego postaram się nakreślić dokładniej jego znaczenie i kontekst.

Pisząc o kulturalistycznej definicji komunikacji, przyjąłem, że komunikacja ujmowana jako działanie jest zarazem ujmowana jako rodzaj praktyki, a także że praktyki realizowane są poprzez odniesienie działania do pewnych wartości (czyli: nadanie im sensu) zarówno na poziomie społecznym, jak i indywidualnym – przy czym tzw. poziom indywidualny praktyki to właśnie działanie. Rozróżnienie takie przeprowadzam za Anną Pałubicką: „(...) czym innym jest (...) praktyka indywidualna subiektywnie motywowana bezpośrednio przez świadomość indywidualną, nawet wówczas, gdy ta ostatnia reprezentuje sobą w stopniu maksymalnym stan świadomości

mości społecznej, czym innym zaś jest praktyka społeczna oraz odpowiadająca jej świadomość społeczna”¹. A dokładniej –

Proces ciągłego, nieprzerwanego przekształcania się subiektywnych struktur humanistycznych w struktury obiektywne nazywać będę praktyką społeczną – w przypadku realizowania subiektywnych, społecznych struktur humanistycznych; praktyką indywidualną natomiast – przekształcanie subiektywnych, indywidualnych struktur humanistycznych w odpowiednie struktury obiektywne².

Z kolei Jerzy Kmita w *Społeczno-regulacyjnej teorii kultury* łączy pojęcia praktyki indywidualnej i praktyki społecznej z, odpowiednio, uwarunkowaniem subiektywno-racjonalnym oraz uwarunkowaniem w trybie funkcjonalnym. W odniesieniu do działań (praktyki indywidualnej)

(...) działania byłyby uwarunkowane w trybie subiektywno-racjonalnym w sensie następującym. (1) Każde z nich zorientowane jest na realizację określonej wartości; (2) każde z nich wyselekcjonowuje wiedza o tym, jak odnośna wartość może być realizowana, tzn. wiedza, wedle której wystarcza lub/i należy podjąć stosowne zadanie, aby zapewniona została realizacja wartości, o której była mowa³.

Natomiast o przypadku praktyki na poziomie społecznym uwarunkowanej funkcjonalnie autor ten pisze następująco:

Podczas gdy ukierunkowanie subiektywno-racjonalne działania ludzkiego tworzą przekonania podmiotu tego działania, wyznaczające wartość orientującą owo działanie, a także określające wybór tego właśnie, a nie innego działania, jego uwarunkowanie funkcjonalne wyselekcjonowane jest przez odpowiedni stan utrzymywany stale przez pewien towarzyszący mu kontekst strukturalny. Wykonawca działania nic o owym kontekście nie musi

¹ A. Pałubicka, *Orientacje epistemologiczne a rozwój nauki*, Warszawa 1977, s. 10.

² Tamże, s. 16.

³ J. Kmita, A. Banaszak, *Społeczno-regulacyjna koncepcja kultury*, Warszawa 1994, s. 23.

wiedzieć. Nie musi wiedzieć nic ani o jego stale utrzymywanym stanie (...), ani o przyczynach utrzymujących ów stan⁴.

W ten sposób jednostka, w ramach określonej praktyki społecznej, osiąga swoje własne, indywidualne cele (wymiar indywidualny praktyki), a jednocześnie wychodzi naprzeciw określonemu zapotrzebowaniu społecznemu, w odpowiedzi na które owa praktyka zaistniała (wymiar społeczny praktyki).

W jaki sposób zdefiniować jednak samą praktykę? Odwołując się do definicji Jerzego Kmita, można powiedzieć, że „praktyką społeczną jest ogół czynności subiektywno-racjonalnych, tworzących łącznie diachroniczną strukturę funkcjonalną: utrzymującą stan globalny polegający na odtwarzaniu, połączonym zwykle z przetwarzaniem rozwojowym (...) aktualnych warunków obiektywnych owej praktyki”⁵. Należy wyjaśnić, że w tym ujęciu dana czynność (działanie) jest określona jako subiektywno-racjonalna wtedy, gdy (1) ujmuje się ją ze względu na wartości stanowiące dla danego podmiotu cel podejmowanego działania i (2) gdy ujmuje się ją z punktu widzenia wiedzy tego podmiotu, wedle której podjęcie odnośnej czynności prowadzi do realizacji wchodzącego w grę celu⁶.

Można wyróżnić wiele rodzajów praktyk społecznych: praktyki podstawowe (materialne), polityczno-prawne, pedagogiczne, komunikacyjne (językowe), obyczajowe, artystyczne, magiczne, religijne, filozoficzne oraz naukowe. Każda z nich, jak pisze Kmita, jest regulowana „subiektywnie w skali społecznej przez pewien zespół przekonań powszechnie w danej społeczności respektowanych i należących do jej świadomości społecznej”⁷. To, czym dana praktyka jest regulowana, nosi u tego autora nazwę „formy świadomości społecznej”, a form takich jest tak wiele, jak wiele jest rodzajów praktyk społecznych. Świadomość społeczna to w omawianym ujęciu zbiór

⁴ Tamże.

⁵ J. Kmita, *O kulturze symbolicznej*, Warszawa 1982, s. 30.

⁶ Tamże, s. 41.

⁷ Tamże, s. 63.

wszystkich przekonań, które w danej społeczności są powszechnie respektowane i które są zdeterminowane zapotrzebowaniami praktyk realizowanych w odnośnej społeczności⁸. Formy świadomości społecznej można podzielić na przekonania normatywne wyznaczające określone wartości do realizacji oraz na przekonania dyrektywne, które określają rodzaj czynności, które należy podjąć, aby zrealizować daną wartość. Natomiast zespół wszystkich form świadomości społecznej funkcjonujących w praktyce (w praktykach) danej społeczności to, w ujęciu Kmity, kultura⁹. Z kolei Krystyna Zamiara podsumowuje pojęcie praktyki społecznej w ramach społeczno-regulacyjnej teorii kultury następująco:

W ujęciu Kmity, praktyka społeczna w jej całokształcie stanowi złożoną hierarchiczną strukturę funkcjonalną, z podstrukturami, jakimi są poszczególne typy praktyk społecznych (...). Relacje między podstrukturami – praktykami danego typu w danym okresie historycznym, określa determinacja synchroniczno-funkcjonalna. Każda z praktyk danego typu jest z kolei powiązana z przyporządkowaną jej funkcjonalnie (...) formą świadomości społecznej. Formy te stanowią swoiste konteksty myślowe poszczególnych typów praktyk i jako takie składają się z przekonań dwojakiego rodzaju: normatywnych (...) oraz dyrektywnych (...)¹⁰.

Co ważne, autorka podkreśla szczególnie istotny dla mnie wymiar historyczny praktyk społecznych: „Widziana w perspektywie historycznych przemian praktyka społeczna wzięta jako całość jest – według Kmity – diachroniczną strukturą funkcjonalną «zorientowaną» na utrzymywanie swoistej dla niej własności rozwojowej”¹¹.

Interesują mnie szczególnie komunikacyjne praktyki społeczne, a mówiąc ściślej – sposoby badania przeszłych (historycznych)

⁸ Tamże, s. 46.

⁹ Tamże, s. 72.

¹⁰ K. Zamiara, *Droga twórcza Jerzego Kmity jako sekwencja przesunięć problemowych*, „Filo-Sofija” 11, 2011, s. 116.

¹¹ Tamże.

komunikacyjnych praktyk społecznych. Zdaniem Emanuela Kulczyckiego

Praktyka komunikacyjna, jako działania ujmowane zarówno na poziomie indywidualnym, jak i społecznym, wydaje się użytecznym pojęciem przy charakteryzowaniu procesu komunikacji. Oczywiście w życiu codziennym, jeżeli już próbujemy komunikować o naszej komunikacji, rzadko posługujemy się powyższym terminem. Jednakże powinniśmy pamiętać, iż gdy mówimy o komunikacji jako przedmiocie refleksji, w rzeczywistości mamy na myśli pewien konkretny rodzaj praktyki społecznej – właśnie praktykę komunikacyjną¹².

Kulczycki słusznie wskazuje Roberta T. Craiga jako tego badacza, który z powodzeniem zastosował kategorię praktyki społecznej do badań nad komunikacją. Craig wyróżnia cztery aspekty praktyki społecznej: (1) normatywny, (2) artystyczny, (3) pojęciowy oraz (4) teoretyczny. Aspekty te łączą się w pary: aspekt normatywno-artystyczny odnosi się do oceny (ewaluacji) danej praktyki, „innymi słowy, określa to, czy konkretne działanie było efektywne, czy też nie; czy przemowa była dobra, czy też zła”¹³, pisze Kulczycki i zauważa trafnie, iż Craigowski aspekt normatywno-artystyczny praktyki społecznej pokrywa się z tym, co Kmita nazywa przekonaniami normatywnymi. Aspekt drugi, teoretyczno-pojęciowy, jest przez Craiga określanym mianem „dyskursu normatywnego” („praktyki dyskursywne”), co sprowadza się do planowania przebiegu danej praktyki, koordynowania jej i opowiadania o niej. Jest to więc, jak pisze Kulczycki, „nieustająca komunikacja o praktyce, która wyznacza standardy, normy postępowania, sposób wykonania czy konceptualizowania praktyki w kulturze”¹⁴. Jak łatwo zauważyć, dyskurs normatywny nabiera szczególnego znaczenia w przypadku, kiedy interesuje nas nie dowolna praktyka społeczna, ale wła-

¹² E. Kulczycki, *Teoretyzowanie...*, s. 45.

¹³ Tamże, s. 46.

¹⁴ Tamże.

śnie komunikacyjna, ponieważ w tym przypadku „nieustająca komunikacja o praktyce” dotyczy jej samej, czyli komunikacji.

Uogólniając, można powiedzieć, że praktyki społeczne – w tym komunikacyjne – są również swego rodzaju „zbiorami” czy „sumami” poszczególnych praktyk indywidualnych, czyli działań. A z drugiej strony – całość złożona z wszystkich działań danego typu jest określoną praktyką społeczną. Craig pisze, iż „jeśli, jak twierdzę, komunikacja jest praktyką, wówczas (zgodnie z moją definicją praktyki) musi być koherentnym zbiorem czynności, które powszechnie podejmujemy i które są dla nas w szczególny sposób znaczące”¹⁵. Rozważmy to na przykładzie. Proces pisania listu, wysłania go, a następnie odczytywania jest przykładem konkretnego działania (z uwzględnieniem wcześniej podanej charakterystyki działania – jako racjonalnego, nastawionego na interpretację, intencjonalnego, w przeciwieństwie do zachowania). Możemy powiedzieć, że wszystkie działania komunikacyjne polegające na pisaniu, przesyłaniu i czytaniu listów stanowią „praktykę epistolarną”. Taka praktyka epistolarna jest praktyką społeczną, a także komunikacyjną – konkretny, pojedynczy przypadek napisania, wysłania i przeczytania listu byłby, zgodnie z wcześniejszymi ustaleniami, praktyką (komunikacyjną) na poziomie indywidualnym.

Przyjmuję, że poszczególne działania komunikacyjne są przypadkami *danej (określonej) praktyki komunikacyjnej*. Przez daną (określoną) praktykę komunikacyjną rozumiem pewien typ działań komunikacyjnych zbliżonych do siebie („spokrewnionych” ze sobą) pod względem formy, przebiegu, motywu kierującego podmiotami realizującymi daną praktykę. Można powiedzieć, że na określoną praktykę komunikacyjną składają się wszystkie poszczególne przypadki jej realizacji należące do określonego typu. Przykładem określonej praktyki komunikacyjnej może być pisanie listów (praktyka epistolarna), przekonywanie kogoś do swojej racji (praktyka argumentacyjna), prowadzenie dyskusji (praktyka dialogiczna), wygła-

¹⁵ R.T. Craig, dz. cyt., s. 40.

szanie przemówień publicznych (np. kazania), publikowanie i czytanie prasy itp.

Zakładam dalej, że wszystkie rodzaje określonych praktyk komunikacyjnych (epistolarna, argumentacyjna, dialogiczna, homiletyczna itd.) tworzą całość określaną tu po prostu jako *praktyki komunikacyjne* (w liczbie mnogiej). O ile więc na przykład praktyka epistolarna ma charakter określony i składa się z poszczególnych działań komunikacyjnych danego typu, o tyle praktyki komunikacyjne to ogólny zbiór wszystkich takich praktyk.

Praktyki komunikacyjne mogą być ujmowane jako jeden z obszarów kultury symbolicznej, a więc jako jeden z rodzajów *praktyk społecznych*. Wśród praktyk społecznych, o czym była mowa wcześniej, można wyróżnić między innymi społeczne praktyki religijne, artystyczne, polityczne, obyczajowe, naukowe itd., i właśnie komunikacyjne. Analogicznie, w przypadku choćby społecznych praktyk artystycznych możemy wskazać szereg poszczególnych, określonych praktyk artystycznych (np. muzyczną, plastyczną, literacką itd.), a w odniesieniu do nich – konkretne działania, np. pisanie powieści jako działanie w ramach literackiej praktyki artystycznej, czy też działania polegające na, odpowiednio, rzeźbieniu, komponowaniu itd. Rzecz jasna, w zależności od potrzeby (badawczej) można ujmować działania i praktyki w mniejszym lub większym „przybliżeniu”, mniej lub bardziej ogólnie. Badając historyczne, przeszłe praktyki komunikacyjne, siłą rzeczy zmuszeni jesteśmy do dookreślenia i zawężania odnośnego typu działań i praktyk. Przykładowo, kiedy Cyceron pisał i wysyłał list do Attykusa, a ów go odbierał i czytał, to było to działanie komunikacyjne w ramach praktyki epistolarnej, mieszczącej wszystkie przypadki prowadzenia korespondencji. Ale bardziej szczegółowo powiedzielibyśmy, że była to pewna specyficzna praktyka epistolarna, pewna podpraktyka, czyli rzymska, literacka praktyka epistolarna, zapewne odróżnialna od np. rzymskiej urzędniczej praktyki epistolarnej; praktyki mają swoje grupy i podgrupy.

W uproszczeniu będę używać określeń: „sztuka” w odniesieniu do artystycznych praktyk społecznych, „religia” w odniesieniu do religijnych praktyk społecznych czy „komunikacja” w odniesieniu do „komunikacyjnych praktyk społecznych” (zaznaczając jednak, kiedy będzie mowa o „komunikacji” jako działaniu, a kiedy jako praktyce). Uproszczenie takie jest celowe – ma ono uwidocznic konsekwencję powyższych spostrzeżeń: praktyki społeczne różnego rodzaju są nie tylko zbiorami działań, ale głównie zbiorami pewnych reguł, dzięki którym poszczególne działania można łączyć w grupy, a przede wszystkim dzięki którym podejmowanie i realizacja tych działań są w ogóle możliwe. Innymi słowy, w poszczególnych rodzajach praktyk społecznych – w istocie tożsamy z poszczególnymi obszarami kultury symbolicznej (religia, sztuka, nauka, polityka itd.) – możemy wyróżnić, zgodnie ze społeczno-regulacyjną teorią kultury Jerzego Kmity, przekonania normatywne i przekonania dyrektywne regulujące sposób podejmowania i realizacji odnośnej praktyki w postaci konkretnych działań (praktyk na poziomie indywidualnym). W ten sposób przechodzimy od poszczególnych działań, przez praktyki społeczne, do ogólnie ujętej kultury symbolicznej.

Rozważmy te zależności na dwóch równoległych przykładach. Jednym z nich będzie przykład działania wchodzącego w zakres praktyki artystycznej, drugim – praktyki komunikacyjnej. Pierwszym przykładem niech będzie działanie realizowane przez Michała Anioła polegające na tworzeniu fresków na sklepieniu Kaplicy Sykstyńskiej w Rzymie. Możemy powiedzieć, że realizował on konkretne działanie artystyczne należące do praktyki artystycznej określonego typu, w tym przypadku – malarskiej. Należy podkreślić, iż działanie podejmowane przez Michała Anioła nosiło wiele takich samych cech jak działanie komunikacyjne w omawianej wcześniej jego kulturalistycznej definicji – było działaniem racjonalnym, intencjonalnym, nastawionym na interpretację. Malarstwo (a być może należałoby jeszcze wyróżnić dodatkowe podzbiory, np. malowanie metodą *al fresco*, czyli trudny zabieg nakładania farby na

wilgotny tynk) ujmowalibyśmy jako jedną z praktyk artystycznych, a praktyki artystyczne w ogóle za jeden z rodzajów praktyk społecznych, a tym samym za jeden z obszarów kultury. Warto dodać, że realizacja praktyki artystycznej ma w tym przypadku niewątpliwie charakter historyczny i jako taka jest przedmiotem rozważań w ramach historii sztuki.

Drugi przykład – również historyczny – niech dotyczy przywołanego już wcześniej Marka Tulliusza Cyncerona. Wygłoszenie przez niego słynnej *Mowy przeciwko Katylinie* było konkretnym działaniem, noszącym wszystkie cechy działania komunikacyjnego. Zgodnie z wcześniejszymi ustaleniami powiemy, że owo działanie podjęte i zrealizowane przez Cyncerona było działaniem wchodzącym w skład praktyki retorycznej (jako „określonej” praktyki komunikacyjnej). Ta jest z kolei jedną z odmian praktyk komunikacyjnych; w jej skład wchodzi nie tylko praktyki retoryczne, ale również choćby argumentacyjne, dialogiczne, epistolarne itd. Oczywiście, te typy praktyk mogą się ze sobą splecać i to samo działanie może być, przykładowo, realizowane zarazem (jednocześnie) w ramach praktyki epistolarnej i argumentacyjnej.

Wniosek, jaki chcę wyprowadzić z tych przykładów (i poprzedzających je wywodów), sprowadza się do uznania komunikacji (a dokładniej: komunikacyjnej praktyki społecznej) za jedną z dziedzin (jeden z obszarów) kultury symbolicznej (m.in. obok religii, sztuki, polityki), co odpowiada przyjętemu wcześniej nastawieniu kulturalistycznemu. Teraz należy się jednak zastanowić, jakie miejsce w kulturze symbolicznej zajmuje komunikacja, na czym polega jej rola i jaki jest jej stosunek względem pozostałych obszarów kultury.

7.2. Związek komunikacji i kultury

Pisząc o kulturalistycznym ujęciu komunikacji, postawiłem następującą tezę: nie ma komunikacji bez kultury, a zatem nie

ma kultury bez komunikacji. W odniesieniu do ustaleń poczynionych w poprzednim podrozdziale – zgodnie z którymi praktyki komunikacyjne (jako jeden z rodzajów praktyk społecznych) stanowią obszar kultury symbolicznej – przejdę teraz do bardziej szczegółowego omówienia tej tezy. Ma ona podstawowe znaczenie dla wszystkich prowadzonych tutaj wywodów: z jednej strony stanowi lakoniczny wyraz kulturalistycznego ujęcia komunikacji, z drugiej natomiast jest fundamentem, na którym konstruuje wskazówki metodologiczne dotyczące uprawiania refleksji naukowej nad przeszłością zjawisk komunikacyjnych.

Związek komunikacji i kultury wymaga jednak wyjaśnienia i uzasadnienia. Powyższa teza może być rozmaicie oceniana i wywoływać kontrowersje. Z punktu widzenia badaczy, którzy operują pojęciem kultury (a więc kulturoznawców, filozofów kultury, socjologów, antropologów), teza o wzajemnym uwarunkowaniu kultury i komunikacji może wydać się tak oczywista, że aż banalna. Aczkolwiek można interpretować ją różnie w zależności od tego, jaką konkretnie koncepcję kultury przyjmujemy – a w niniejszych rozważaniach jest to jej ujęcie ideacyjne. Z drugiej strony teza ta może być trudna do przyjęcia przez tych badaczy, którzy uznają pojęcie kultury za niejasne, dyskusyjne, a nawet zbędne. Mam tu na myśli takie postaci badań nad komunikacją, które cechuje skłonność do przyjmowania wyłącznie naturalistycznej (np. psychologizacyjnej) jej interpretacji. Zarazem jednak kulturalistyczne ujęcie komunikacji może być przez badaczy nastawionych naturalistycznie traktowane jako swoiście odkrywczące. Wbrew pozorom związek komunikacji z kulturą nie jest bowiem traktowany zawsze jako coś oczywistego. Tutaj przyjmuję jednak, że nie tylko związek taki zachodzi, ale że ma on charakter fundamentalny dla badań nad przeszłością zjawisk komunikacyjnych: „niektórzy badacze uznali nie tylko, że komunikacja jest nieodzownym elementem kultury, ale również, że komunikacja sama jest czymś wystarczającym dla pojawienia się kultury”¹⁶.

¹⁶ L. Conway, M. Schaller, *How Communication Shapes Culture*, w: J.E. Hocking, D.W. Stacks, S.T. McDermott, *Communication Research*, Boston 2002, s. 109.

Nawiązując dalej do wykładni czynności racjonalnej ze *Studiów nad teoretycznymi podstawami humanistyki* Kmity i Nowaka, warto postawić pytanie, czy działania komunikacyjne jako działania/czynności kulturowe są nimi tylko w wąskim czy także w szerokim sensie pojęcia kultury. Zdaniem poznańskich uczonych

O czynności racjonalnej zdeterminowanej przez rozpowszechnioną w danej grupie społecznej wiedzę i takiż porządek wartości można by mówić jako o czynności kulturowej w szerokim tego słowa znaczeniu. Wytwory takich czynności, to wytwory kulturowe w szerokim tego słowa znaczeniu. W wąskim znaczeniu czynności kulturowe, to obrzędy religijne, czynności językowe, tworzenie dzieł sztuki, stanowienie norm, czynności obyczajowe, czynności związane z faktem uczestnictwa w najrozmaitszych grach itd. Natomiast takie czynności, jak uprawa roli, wytwarzanie sprzętów codziennego użytku itp. nie są czynnościami kulturowymi w wąskim tego słowa znaczeniu, aczkolwiek są czynnościami kulturowymi w szerszym znaczeniu (pod warunkiem, że są (...) upowszechnione w odnośnej społeczności)¹⁷.

Można stąd wywnioskować, że działania komunikacyjne są czynnościami kulturowymi w wąskim znaczeniu – należą do nich zapewne wymieniane wyżej przykłady obrzędów religijnych, czynności językowych, tworzenia dzieł sztuki itd. W przypadku czynności kulturowych w szerszym znaczeniu autorzy podają, że są one zdeterminowane rozpowszechnioną w danej grupie wiedzą i wartościami. Sam Kmita natomiast (w swoich *Wykładach z logiki i metodologii nauk*) łączy kategorię kultury w znaczeniu szerszym z kulturą „materialną” (a zarazem z czynnościami określonymi przez reguły techniczno-użytkowe), zaś kulturę w węższym znaczeniu z kulturą „symboliczną” (a zarazem z czynnościami określonymi przez reguły interpretacji kulturowej):

Wyróżnimy teraz dwa rodzaje reguł kulturowych: (1) reguły *technologiczno-użytkowe*, (2) reguły *interpretacji kulturowej*. Czynności podejmowane

¹⁷ J. Kmita, L. Nowak, dz. cyt., s. 256-257.

według reguł technologiczno-użytkowych nie wymagają – dla realizacji swego sensu – interpretacji ze strony osób innych. (...) Natomiast reguły interpretacji kulturowej sterują czynnościami, które pod tym tylko warunkiem uzyskują realizację swego sensu, że zostaną zinterpretowane przez określone osoby – różne od ich podmiotów – na podstawie znajomości tych właśnie reguł. Przykładem czynności kierowanych regułami technologiczno-użytkowymi mogą być na ogół czynności zawodowe rzemieślnika, robotnika czy rolnika; przykładem czynności kierowanych regułami interpretacji kulturowej mogą być akty wzajemnego komunikowania się, np. językowego, różnego rodzaju czynności obrzędowe, zwyczajowe itp.

Czynnościom określonym przez reguły technologiczno-użytkowe nadamy nazwę czynności *techniczno-użytkowych*, natomiast czynnościom określonym przez reguły interpretacji kulturowej nadamy nazwę czynności *symboliczno-kulturowych*¹⁸.

Wynikałoby z tego, że interesujące nas działania komunikacyjne byłyby Kmitowskimi „czynnościami określonymi przez reguły interpretacji kulturowej” i tym samym należałyby do obszaru kultury „symbolicznej”. Sformułowanie Kmity i Nowaka ze *Studiów nad teoretycznymi podstawami humanistyki* przytoczone wyżej byłoby o tyle nieprecyzyjne, iż mówi ono tylko o czynności racjonalnej zdeterminowanej przez rozpowszechnioną w danej grupie społecznej wiedzę i system wartości, jako czynności kulturowej w szerokim sensie (a więc o kulturze „materialnej”, determinowanej regułami techniczno-użytkowymi). Gdyby poprzestać tylko na takim określeniu, trudno byłoby wyłączyć działania komunikacyjne z obszaru kultury materialnej (kultury w szerokim znaczeniu). Kiedy jednak Kmita rozróżnia później wyraźnie dwa zbiory reguł i porządków wartości, sprawa staje się oczywista:

Kultura „materialna” danej grupy kulturowej – to zbiór wszystkich upowszechnionych w niej reguł technologiczno-użytkowych oraz zbiór akceptowanych w tej grupie, związanych z owymi regułami, porządków wartości. Analogicznie kultura „duchowa”, ewentualnie też kultura „symboliczna” danej grupy kulturowej – to zbiór wszystkich upowszechnionych w niej

¹⁸ J. Kmita, *Wykłady z logiki i metodologii nauk...*, s. 28-29.

reguł interpretacji kulturowej oraz zbiór akceptowanych w niej, związanych z owymi regułami, porządków wartości¹⁹.

Oznacza to, że działania komunikacyjne, których kryterium jest intencjonalność oraz interpretacja i które jako czynności racjonalne nastawione na interpretację wchodzą w zakres kultury w wąskim znaczeniu tego słowa, stanowią – w myśl stawianej przeze mnie tezy – jeden z najważniejszych czynników konstruujących tę kulturę, a szerzej – rzeczywistość społeczną. Przekonanie o zasadności umieszczenia komunikacji w obszarze kultury symbolicznej wyraża również Emanuel Kulczycki:

W ramach kultury symbolicznej w węższym sensie możemy wyróżnić *komunikacyjną sferę kultury*, w której jako nadrzędne realizuje się wartości o charakterze komunikacyjnym. W skład tej sfery wchodzi m.in. takie dziedziny jak język, obyczaj czy sztuka. Owe formy świadomości społecznej regulują typy *praktyki komunikacyjnej*, w zakres których włączymy takie działania jak manifestowanie, demonstrowanie czy okazywanie stanów rzeczy – ale oprócz nadawania komunikatów trzeba tu także uwzględnić ich odbieranie, rozumienie, interpretowanie²⁰.

Przypisanie działań komunikacyjnych do obszaru kultury symbolicznej pozwala na bardziej precyzyjne uzasadnienie warunków intencjonalności i interpretacji. Jak już wcześniej założyłem, działanie komunikacyjne wymaga możliwości jego interpretacji ze strony odbiorcy (komunikatora interpretującego), a więc wymaga znajomości tych samych reguł, jakie determinują nadawcę (komunikatora interpretowanego) podejmującego działanie komunikacyjne. Natomiast warunek intencjonalności wiąże się z kategorią czynności racjonalnej nastawionej na interpretację. Czynność racjonalna nastawiona na interpretację jest czynnością określaną przez reguły interpretacji kulturowej, a tym samym czynnością kulturową w węższym znaczeniu (przynależną do obszaru kultury „symbo-

¹⁹ Tamże, s. 30.

²⁰ E. Kulczycki, *Teoretyzowanie...*, s. 62.

licznej”), i odróżnianą od czynności określanej przez reguły techniczno-użytkowe (czyli przynależnej do kultury „materialnej”).

Zakładam, że wymiar subiektywnoracjonalny (indywidualny) komunikacji zasadza się na jej racjonalności: podmiot przystępujący do procesu komunikowania przystępuje zarazem do realizowania określonej wartości, musi również mieć wiedzę o tym, jakiego rodzaju działanie (komunikacyjne) powinno zostać podjęte, aby założona wartość została zrealizowana. Można powiedzieć, że jest to warunek intencjonalności niezbędny do wyodrębnienia z całości działań ludzkich działania komunikacyjnego (tzn. nadawca musi przyjmować postawę intencjonalną). Innymi słowy, działaniem komunikacyjnym określiłbym takie działanie (racjonalne), które – z „perspektywy nadawcy” – jest działaniem zamierzonym (nastawionym na...), zmierzającym do określonego celu, a więc intencjonalnym. To pierwszy warunek – zapewne konieczny, ale jeszcze nie wystarczający, by zakwalifikować dane działanie jako działanie komunikacyjne. Działanie komunikacyjne byłoby również takim działaniem (racjonalnym), które – z „perspektywy odbiorcy” – podlega interpretacji. Tym samym powracamy do głównych kryteriów działania komunikacyjnego w ujęciu kulturalistycznym, które omawiałem w poprzednich rozdziałach.

Przyjrzyjmy się teraz dokładniej konsekwencjom tezy o wzajemnym uwarunkowaniu komunikacji i kultury. Pierwszą jest uznanie, że badania wszelkich zjawisk komunikacyjnych – również przeszłych – muszą uwzględniać kontekst kulturowy (społeczny), w którym zjawiska te są (lub były w przeszłości) podejmowane i realizowane. Taki postulat jest ściśle związany z kulturalistyczną definicją działania komunikacyjnego, którą przedstawiałem we wcześniejszych fragmentach książki. Implikacja druga stanowi wynik i wzmocnienie pierwszej.

Otóż przyjmuję, że komunikacja jest jednym z obszarów kultury, ale jest również czymś więcej: nie jest „tylko jedną z wielu dziedzin kultury symbolicznej”, lecz jest obszarem szczególnym, wyróżnionym, mającym swoiście nadrzędny charakter względem

pozostałych obszarów. Owo szczególne znaczenie praktyk komunikacyjnych polega na tym, iż to one umożliwiają trwanie i funkcjonowanie wszystkich pozostałych rodzajów praktyk społecznych. To one umożliwiają funkcjonowanie pozostałych obszarów kultury. Oznacza to, że wszystkie poszczególne obszary kultury mają *zarazem* charakter komunikacyjny, że nie można wskazać żadnej takiej praktyki społecznej określanej przez dany zbiór reguł i wyobrażeń, która nie miałaby charakteru komunikacyjnego. Określenie „charakter komunikacyjny” jest nieprecyzyjne. Mówiąc ściślej – podjęcie i realizacja jakiegokolwiek działania, które określane jest takimi czy innymi regułami i wyobrażeniami, a więc na przykład działania artystycznego (w ramach społecznej praktyki artystycznej) czy działania religijnego (w ramach praktyki religijnej), jest zarazem podjęciem i realizacją działania komunikacyjnego.

Nie można zatem podjąć się realizacji takiego działania w ramach danej praktyki, które nie byłoby zarazem działaniem komunikacyjnym. Ale jednocześnie wszystkie działania (praktyki) komunikacyjne są związane z jakąś konkretną praktyką społeczną (religijną, artystyczną, naukową itd.). Jeśli przyjrzymy się dowolnemu zjawisku komunikacyjnemu (o ile przyjmujemy jego kulturalistyczną definicję), to okaże się, że każdorazowo jest ono realizowane jako „splecione”, skorelowane z jakąś praktyką społeczną. Komunikacja „jako taka”, komunikacja „sama w sobie” (czyli domyślnie: niezależna od innych rodzajów praktyk społecznych) jest zatem pojęciem abstrakcyjnym, które można analizować tylko w porządku wykładu. Modelowa „komunikacja sama” faktycznie nie zachodzi nigdy – komunikacja zawsze jest działaniem związanym z praktyką obyczajową, religijną, polityczną, magiczną, naukową itd. Oczywiście, nie musi być związana tylko ze specyficznymi rodzajami czynności ludzkich, takich jak tworzenie dzieł sztuki czy udział w obrzędach religijnych; może być po prostu pogawędką o pogodzie na przystanku tramwajowym.

Podsumuję teraz zwięźle ustalenia poczynione w bieżącym rozdziale i w trzech poprzednich. Ich punktem wyjścia było poszu-

kiwanie metodologicznych podstaw historii komunikacji wyrażających się w postulacie refleksywnego historyzowania zjawisk komunikacyjnych. Zgodnie z tym projektem historia komunikacji miałaby być uprawiana w ramach perspektywy antynaturalistycznej, antyrealistycznej i z uwzględnieniem konstruktywistycznego modelu poznania, co oznacza, że przeszłe zjawiska komunikacyjne traktowane byłyby jako zmienne i względne, uwikłane w splót czynników historyczno-społecznych, podobnie jak sama refleksja nad nimi. Zgodnie z tymi założeniami została następnie podjęta próba przedstawienia pewnej definicji komunikacji: takiej, która wprawdzie nie rości sobie pretensji do obiektywnego i uniwersalnego obowiązywania, ale jest użytecznym narzędziem teoretycznym. Definicja ta ma charakter kulturalistyczny, tzn. działanie (lecz nie zachowanie) komunikacyjne ujmuje jako racjonalne, intencjonalne i podlegające interpretacji. Tak rozumiana komunikacja okazuje się nierozdzielnie związana z kulturą: nie ma komunikacji bez kultury i nie ma kultury bez komunikacji. To sformułowanie jest najbardziej ogólnym i podstawowym wyrazem dotychczasowych ustaleń.

Po przeprowadzeniu tych metodologicznych, definicyjnych i terminologicznych ustaleń przejdę teraz do rozważań nad samą historią komunikacji. Rozpocznę od zagadnienia jej właściwego, czyli specyficznego dla niej przedmiotu, a więc od zidentyfikowania obszaru badań w ramach kulturalistycznej historii komunikacji. Do tej pory starałem się wykazać, że przedmiot ów ujmowany będzie w sposób fenomenalistyczny (realistyczny), teraz jednak zaproponuję uściślenie i doprecyzowanie tego wątku. Ma to doprowadzić do wskazania, z jednej strony, pewnego schematu obrazującego trzy obszary historii komunikacji jako subdyscypliny komunikologii, a z drugiej – przeszłych praktyk komunikacyjnych jako jej właściwego przedmiotu. Będę się starał wykazać, że przeszłe praktyki komunikacyjne mogą być badane z uwzględnieniem ich dwóch aspektów: wyobrażeniowego oraz medialnego. Następnie przejdę do szczegółowego omówienia tych aspektów w odniesieniu do, odpowiednio, historii zbiorowych wyobrażeń o komunikacji oraz historii mediów

(środków i form komunikowania). Ostatnie dwa rozdziały poświęcone będą natomiast zagadnieniu interpretacji źródeł (tekstów) rozumianych jako podstawowy materiał badawczy, a także roli samego badacza-historyka komunikacji. Na koniec poświęcę nieco miejsca na podsumowujące, uogólniające uwagi dotyczące traktowania historii komunikacji jako swego rodzaju historii intersubiektywności (bądź też historii form zintersubiektywizowanej świadomości zbiorowej), co będzie niejako powrotem do rozważań filozoficznych oraz próbą wyciągnięcia filozoficznych wniosków z prezentowanej tu propozycji metodologicznej.



ROZDZIAŁ ÓSMY

Właściwy przedmiot historii komunikacji i jego dwa aspekty

8.1. Pytanie o właściwy przedmiot historii komunikacji

Co jest przedmiotem historii komunikacji? Przez przedmiot rozumiem w tym przypadku pole badawcze, czyli zakres danej dyscypliny, a także obszar zainteresowań badaczy związanych z daną dyscypliną. W odniesieniu do historii komunikacji pytanie o jej przedmiot jest niezwykle istotne, już choćby tylko z tego względu, że jest to stosunkowo nowy obszar wiedzy naukowej i wciąż trwają dyskusje nad jej wieloma bardzo podstawowymi zagadnieniami metodologicznymi. Oczywiście, można by udzielić bardzo prostej odpowiedzi, że mianowicie przedmiotem historii komunikacji są przeszłe zjawiska komunikacyjne. Taka odpowiedź jest jednak wprawdzie słuszna, ale tak mało konkretna, że niczego nie wnosi do dyskusji – jest więc banalna.

W rozdziale czwartym przyjąłem, że komunikacja jako przedmiot badań historycznych będzie traktowana w sposób antyrealistyczny, a zarazem relatywistyczny, zatem nie jako „fakt” niezależny od ludzkiej aktywności czekający na odkrycie go przez badacza, ale jako zjawisko zmienne, względne i podlegające kształtowaniu pod wpływem czynników społecznych. Teraz przyjrę się temu

zagadnieniu bardziej szczegółowo, konfrontując je z innymi, alternatywnymi ujęciami i poszukując odpowiedzi na pytanie o właściwy przedmiot historii komunikacji, gdzie „właściwy” oznacza specyficzny, określony dla historii komunikacji.

Można wskazać wiele alternatywnych odpowiedzi na pytanie o przedmiot historii komunikacji, jednak niektóre z nich okazują się wciąż mało wyczerpujące, inne z kolei wykluczają się wzajemnie, natomiast w licznych przypadkach poszczególne odpowiedzi od razu bardzo silnie determinują wiele aspektów filozoficznych i metodologicznych historii komunikacji.

Zapewne odpowiedzią padającą najczęściej jest stwierdzenie, że interesującym nas obszarem badań są *media*, a ściślej – przeszłość mediów. W istocie do tej pory bardzo rzadko powoływałem się na problem mediów, a nawet tylko sporadycznie posługiwałem się tym terminem. Wynika to z dwóch powodów. Po pierwsze, już wcześniej przyjąłem, że historia komunikacji nie powinna być redukowana do historii mediów, tak samo jak komunikologia nie jest po prostu inną, synonimiczną nazwą medioznawstwa, a sama komunikacja nie jest redukowalna do przekazywania informacji. Media – jak również ich przeszłość – stanowią bardzo istotny element badań nad komunikacją, ale nie są elementem jedynym. W odniesieniu do teorii mediów można powiedzieć, że są one raczej jednym z obszarów (aspektów) komunikologii, a tym samym, że przeszłość mediów jest jednym z przedmiotów historii komunikacji. O mediach nie pisałem dotąd szerzej także z tego względu, iż we wcześniejszych wywodach nie było potrzeby dokładniejszego zdefiniowania pojęcia medium i mediów. Przyjdzie na to pora w rozdziale dziewiątym.

Jeżeli uznamy – na razie hipotetycznie, wręcz prowizorycznie – że przeszłość mediów jest jednym z przedmiotów historii komunikacji (na razie jeszcze bez względu na to, w jaki sposób będziemy rozumieć pojęcie mediów), to wynika stąd, że muszą istnieć również jakieś inne jej obszary, których przedmiotami byłyby inne zjawiska społeczne niż tylko szeroko ujmowane media. Dotychczasowe

rozważania skoncentrowane były wokół dwóch zasadniczych pojęć: działań komunikacyjnych oraz praktyk komunikacyjnych. Należy się zastanowić, czy są one również przedmiotem historii komunikacji.

Tu jednak pojawia się ważne pytanie: co jest *właściwym* przedmiotem historii komunikacji? Używam słowa „właściwy” po to, by podkreślić, że w różnych ujęciach teoretycznych przedmiot badań może być określany odmiennie, a w tym przypadku bierzemy pod uwagę nie jakieś dowolne określenie, lecz zgodne z ujęciem kulturalistycznym. Pytanie brzmi więc: co jest właściwym (specyficznym) dla ujęcia kulturalistycznego przedmiotem historii komunikacji? Odpowiedzi zbyt banalne i ogólnikowe (że przedmiotem tym są przeszłe zjawiska komunikacyjne) lub cząstkowe (że przedmiotem historii komunikacji są media) należy skonfrontować z hipotetyczną jak na razie odpowiedzią, iż właściwym dla ujęcia kulturalistycznego przedmiotem historii komunikacji są *przeszłe praktyki komunikacyjne*. W dalszych wywodach będę się starał uzasadnić, że w ujęciu kulturalistycznym jest to odpowiedź zasadniczo słuszna, niemniej w tym momencie ma ona postać jedynie hipotezy.

Ktoś mógłby zgłosić zastrzeżenie: skoro właściwym przedmiotem historii komunikacji miały być przeszłe praktyki komunikacyjne (tak jak zostały wcześniej scharakteryzowane), to w takim razie czym byłyby media – przeszłe środki i formy komunikowania? Czy nie byłyby przedmiotem historii komunikacji? A może byłyby nim *oprócz* tamtych? Z całą pewnością obszaru mediów z rozważań historyczno-komunikacyjnych wyłączyć się nie da i nie jest to w żadnym razie moją intencją. Może zatem historia komunikacji ma nie jeden, ale dwa przedmioty: praktyki komunikacyjne oraz media, czyli *środki i formy* komunikowania, dzięki którym i poprzez które realizacja poszczególnych działań w ramach odpowiednich praktyk była możliwa? Niewykluczone, ale skoro tak, to być może dałoby się wskazać również jakiś kolejny (bądź nawet kolejne) przedmiot badań. Mówiąc o praktykach, podkreślałem przecież ich związek z poszczególnymi dziedzinami kultury symbolicznej – a więc zapew-

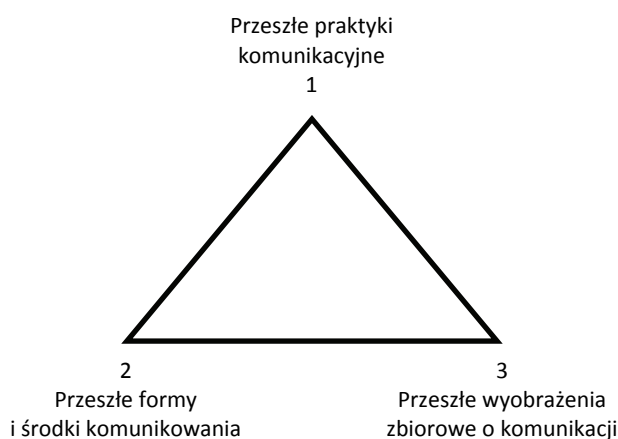
ne musi istnieć, obok mediów, jeszcze pewna sfera wyobrażeń, przekonań, wierzeń itd., które towarzyszą realizacji działań komunikacyjnych. Wynika to wszakże z samej ich definicji jako racjonalnych, czyli sensownych, odniesionych do pewnej (pewnych) wartości. Takie wyobrażenia miałyby zapewne charakter zbiorowy, a nie tylko jednostkowy, o ile chcemy utrzymać płynność przejścia od indywidualnego działania do praktyki i o ile działanie ma być odnoszone do wartości jako wartości podzielanej w danej zbiorowości ludzkiej. Wyłania się stąd trzeci możliwy przedmiot historii komunikacji – wyobrażenia zbiorowe, a konkretniej: przeszłe zbiorowe wyobrażenia o komunikacji. Byłyby one formą postrzegania, komunikacji, myślenia o niej, a zarazem formą kształtującą doświadczenie świata współdzielane właśnie dzięki praktykom komunikacyjnym. O wyobrażeniach takich wspominałem w podrozdziale dotyczącym metaforycznych konceptualizacji komunikacji.

Gdyby już w tym miejscu pokusić się o wskazanie – przynajmniej w sposób prowizoryczny – przedmiotu historii komunikacji w odniesieniu do tego, co do tej pory przedstawiłem w poprzednich rozdziałach, należałoby powiedzieć, że przedmiotem szeroko rozumianej historii komunikacji są przekształcenia, jakim podlegały (i podlegają) (1) *praktyki komunikacyjne*, (2) *zbiorowe wyobrażenia o komunikacji* oraz (3) *środki i formy komunikowania* (czyli media). Z takiego, na razie bardzo wstępnego, sformułowania wyłania się wniosek, iż można wskazać nie jeden, ale trzy przedmioty historii komunikacji.

Tu jednak znów należy wstrzymać wywód i postawić kolejne pytania. Czy to jest ów poszukiwany właściwy przedmiot historii komunikacji, swego rodzaju przedmiot trójelementowy? Czy raczej są to trzy elementy? Ale czy w ogóle mamy tu do czynienia z ewentualnym *przedmiotem* historii komunikacji rozłożonym na trzy elementy, czy raczej jest to nie tyle podział przedmiotu, co raczej trójelementowy *podział samej tej dyscypliny*? Może się bowiem okazać, że wprawdzie da się wyróżnić historię praktyk komunikacyjnych, historię mediów oraz historię zbiorowych wyobrażeń o komunikacji, jednak sam przedmiot dyscypliny – ogólniej, historii komunikacji – nie

będzie tożsamy z tymi trzema obszarami. Innymi słowy, na czym miałyby polegać zależności między dyscypliną i jej elementami a domyślnym przedmiotem tej dyscypliny z jego ewentualnymi elementami?

Czy w istocie mamy do czynienia z trzema przedmiotami historii komunikacji czy może z jednym, w ramach którego dałoby się wskazać jego trzy elementy, obszary bądź aspekty? A z drugiej strony – może dałoby się również wskazać więcej niż akurat jeden lub trzy takie obszary? Na razie przyjmijmy – jako punkt wyjścia – że można wskazać trzy ściśle związane ze sobą obszary historii komunikacji oraz – w konsekwencji – trzy odpowiadające im przedmioty, które razem stanowiłyby właściwy przedmiot tej subdyscypliny. Być może okaże się, że nie ma prostego przejścia od trójpodziału dyscypliny do wyróżnienia trzech jej przedmiotów, zanim jednak pojawią się ewentualne zastrzeżenia i wątpliwości, rozważmy taką możliwość.



Rys. 1. Trzy przedmioty historii komunikacji

Zakładam, że jeśli mówić o jakichś elementach teoretycznych, to będą to właśnie trzy elementy, nie więcej – ewentualny czwarty, piąty itd. byłby redukowany do jednego z trzech wymienionych. Skoro tak, to łatwo można sobie wyobrazić schemat takiego trójpodziału przedmiotu historii komunikacji. Miałby on kształt trójkąta wyznaczającego (1) przeszłe praktyki komunikacyjne, (2) przeszłe formy i środki komunikowania oraz (3) przeszłe zbiorowe wyobrażenia o komunikacji. Natomiast w porządku dyscyplinarnym odpowiadałyby im następujące obszary historii komunikacji: (A) historia praktyk komunikacyjnych, (B) historia mediów oraz (C) historia wyobrażeń zbiorowych o komunikacji.



Rys. 2. Trzy obszary historii komunikacji

Można powiedzieć, że (B), czyli historia mediów, to zasadniczo problematyka podejmowana przez szkołę toroncką. Natomiast (A), czyli historia praktyk komunikacyjnych, jest blisko spokrewniona z historią kultury, z antropologią kulturową czy z antropologią historyczną. Ale to nie wszystko. Poszczególne działania komunikacyjne w ramach odnośnych praktyk są warunkowane (określane,

regulowane, determinowane, wyznaczane etc.) przez (C) zbiorowe wyobrażenia o komunikacji. Nieprzygodność praktyk komunikacyjnych – ich społeczno-kulturowy wymiar – wynika z odniesienia ich do systemu wyobrażeń zbiorowych.

Można powiedzieć, że praktyki komunikacyjne (A) są określane dwojako: przez środki i formy ich realizacji (B) oraz przez zbiorowe wyobrażenia o komunikacji (C). Przy czym dodatkowo środki i formy komunikacji (B) mogą wpływać na (określać, kształtować) wyobrażenia o komunikacji (C) i *vice versa*: wyobrażenia o komunikacji (C) mogą wpływać na (określać, kształtować) formy i środki komunikacji (B).

Jak widać, wyłaniają się tu dwie nakładające się sfery: trzy elementy historii komunikacji jako dyscypliny oraz odpowiadające im trzy elementy jej przedmiotu. Wcześniej wyraziłem jednak wątpliwość, czy faktycznie relacja między nimi jest tak prosta. Sytuację komplikuje fakt, że media wpływają na wyobrażenia o komunikacji, a tym samym na realizację praktyk; wyobrażenia wpływają natomiast na media i równolegle na praktyki. Jeżeli mielibyśmy więc schematycznie przedstawić ewentualny podział przedmiotu historii komunikacji w postaci trójkąta, to który z tych elementów miałby stanowić jego górny wierzchołek – innymi słowy, który z nich miałby stanowić element pierwszoplanowy, najważniejszy? W powyższym przedstawieniu graficznym przyjąłem *ad hoc*, że pierwszym elementem i pierwszym obszarem są, odpowiednio, przeszłe praktyki komunikacyjne i ich historia. Z czego jednak miałyby wynikać takie pierwszeństwo? Zapewne samo odróżnienie tych trzech elementów dokonuje się tylko w porządku wykładu, zatem główne kryterium przyznające pierwszeństwo jednemu z nich byłoby wyznaczone wymogami koherencji, wewnętrznej spójności modelu teoretycznego. Gdyby jednak przyjąć wyłącznie takie kryterium, model mógłby okazać się „oderwany od rzeczywistości”, w konsekwencji czego ucierpiałaby jego aplikowalność. Symetria i wewnętrzna spójność wywodu nie powinna przysłaniać, ani tym bardziej zastępować, praktycznej stosowalności danego modelu,

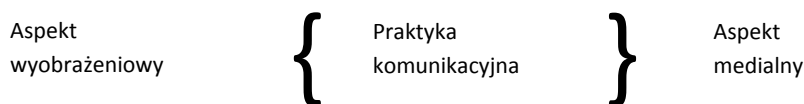
dlatego warto mu się ponownie przyjrzeć i rozważyć, czy ustalenie trzech przedmiotów historii komunikacji jest wskazaniem jej *właściwego* przedmiotu. Być może podział przedmiotu historii komunikacji na trzy elementy jest błędny? A jeśli nawet nie błędny, to przynajmniej nieuzasadniony i trudny do utrzymania? Być może nie mamy do czynienia z trzema odrębnymi przedmiotami, lecz z jednym? A jeśli tak, to co jest tym właściwym przedmiotem historii komunikacji?

Zapewne podział trójelementowy jest zasadny w odniesieniu do samej dyscypliny. W ramach historii komunikacji można wyróżnić trzy jej główne obszary: historię praktyk komunikacyjnych, historię mediów oraz historię zbiorowych wyobrażeń o komunikacji. Nie musi jednak z tego wynikać, że te trzy obszary wyznaczają trzy różne przedmioty (względnie trzy elementy czy też aspekty przedmiotu) historii komunikacji. Wątpliwości dotyczące trójpodziału przedmiotu wynikają przede wszystkim ze złożonego charakteru relacji między praktykami, wyobrażeniami i mediami. Jak będę dowodził później, są one zasadniczo nierozłączne (a więc ich podział byłby w istocie zabiegiem sztucznym i praktycznie zbytecznym). Realizacja danej praktyki komunikacyjnej jest niemożliwa bez określonego środka i formy przekazu, a także bez towarzyszącego im wyobrażenia zbiorowego – odpowiednio, wyobrażenia o samej praktyce i o samych mediach. Ale zarazem wyobrażenia zbiorowe o komunikacji nie mogą nie odnosić się do jakichś określonych praktyk i mediów. Z kolei media – niejako z samej swej definicji, a nawet z nazwy – nie mogą nie pośredniczyć między poszczególnymi czynnościami komunikacyjnymi, nie mogą też być całkowicie wolne od zbiorowych wyobrażeń o nich. Rozdzielanie ich od siebie w jakikolwiek sposób byłoby błędem, a w najlepszym razie spowodowałoby duże zamieszanie i wiele nieporozumień.

Tym bardziej że z punktu widzenia badacza-historyka komunikacji przeszłe praktyki dostępne są niemal wyłącznie za pośrednictwem materiałów źródłowych, głównie tekstów pisanych. Z kolei tworzenie tekstów będących źródłami do badań samo jest praktyką

i praktyce tej również towarzyszą pewne wyobrażenia zbiorowe (np. styl pisarski, ideologia itp.¹). Co więcej, praktyką jest sama aktywność badacza (praktyka naukowa) i ona także wymaga mediów (np. w postaci napisanej przez niego książki), a ponadto jej również towarzyszą pewne (teoretyczne) wyobrażenia zbiorowe (np. wynikające z dostępnej badaczowi aparatury pojęciowej). Oderwanie ich (nawet w porządku wykładu) od określonych praktyk czy od mediów i próba badania ich niejako osobno byłoby błędem metodologicznym. A gdyby nawet dokonywać rzeczzonego trójpodziału przedmiotu historii komunikacji tylko w porządku wykładu, świadczyłoby to o tym, że porządek wykładu oderwany jest od rzeczywistości. Jednym słowem, schemat wyróżniający trzy przedmioty historii komunikacji podporządkowane jej trzem obszarom jest schematem wprowadzającym w błąd.

Przyjmuję, że właściwym przedmiotem historii komunikacji w ujęciu kulturalistycznym są *przeszłe praktyki komunikacyjne*. Przedmiot jest więc jeden. Natomiast media (środki i formy komunikowania) oraz wyobrażenia zbiorowe to dwa aspekty praktyki komunikacyjnej. W uproszczeniu można powiedzieć, iż ostateczny kształt danej praktyki komunikacyjnej jest wyznaczony przez czynnik „materialny” (środki i formy) oraz przez czynnik „niematerialny”, czyli kulturowy (a więc wyobrażenia o komunikacji). Jednocześnie owe czynniki: „materialny” i „kulturowy”, mogą wpływać na siebie nawzajem.



Rys. 3. Dwa aspekty praktyki komunikacyjnej jako właściwy przedmiot historii komunikacji

¹ Więcej na ten temat w rozdziale dwunastym.

Wprawdzie przedmiot historii komunikacji jest jeden, niemniej można wyróżnić trzy obszary samej dyscypliny. Jak przyjąłem wcześniej, historia komunikacji dzieli się na historię praktyk komunikacyjnych, historię mediów oraz historię wyobrażeń zbiorowych, ale podział ów wynika tylko z przesunięcia punktu ciężkości w ramach konkretnych badań. Ponadto służy on uporządkowaniu dyscypliny oraz lepszej orientacji w jej strukturze. Ale z tego podziału nie wynika, że każdemu z jej obszarów odpowiada osobny przedmiot. Przedmiot jest jeden. Historyk komunikacji nie może skoncentrować się tylko na jednym takim obszarze, ignorując pozostałe. Jeśli interesuje się przeszłością mediów, to nie może abstrahować od praktyk komunikacyjnych realizowanych poprzez te media ani od towarzyszących im i kształtujących je wyobrażeń. Trzy obszary historii komunikacji powinny być traktowane jako ściśle związane ze sobą, jako komplementarne, a więc jako wyniki przesunięcia środka ciężkości zainteresowania danego badacza w określonym kierunku pola, jakim jest ogólna historia komunikacji. Nie mamy zatem do czynienia z podziałem subdyscypliny na jakieś jeszcze bardziej szczegółowe składowe, lecz raczej z wskazaniem trzech postaci tego samego obszaru badawczego.

W tym miejscu nasuwa się dodatkowe pytanie: skoro właściwym przedmiotem historii komunikacji miałyby być tylko przeszłe praktyki komunikacyjne wraz z ich aspektami (medialnym i wyobraźniowym), to po co wyróżniać w ramach badanej dyscypliny osobny obszar „historii praktyk komunikacyjnych”, a osobno dwa pozostałe? Jeżeli badacz może tylko przesuwać akcent swoich zainteresowań na jeden czy drugi aspekt praktyki komunikacyjnej, to w jakim celu wyróżniać obszar rzekomo dotyczący ich samych i osobno dwa obszary związane z poszczególnymi aspektami?

Otóż zakładam, że pierwszy obszar historii komunikacji – historia praktyk komunikacyjnych – jest tym obszarem, w ramach którego badacz prowadzi kompleksowe badania nad przeszłymi praktykami komunikacyjnymi wraz z ich dwoma aspektami, a więc uwzględnia je i rozważa *jednocześnie* (równolegle), zarazem syntezując i unifiku-

jąc pozostałe dwa obszary. Obszar drugi – historia mediów – jest tym obszarem, w ramach którego badacz koncentruje się głównie na aspekcie medialnym praktyki komunikacyjnej. Natomiast obszar trzeci – historia wyobrażeń zbiorowych o komunikacji – jest tym obszarem, w ramach którego badacz koncentruje się głównie na aspekcie wyobrazeniowym praktyki komunikacyjnej. Zawsze jednak przedmiotem badań pozostają przeszłe praktyki komunikacyjne. Można też powiedzieć, że historia komunikacji w ujęciu kulturalistycznym jest uprawiana właśnie w obszarze historii praktyk komunikacyjnych wraz z ich dwoma aspektami, choć w szeroko rozumianej historii komunikacji możliwe jest również prowadzenie badań w pozostałych dwóch obszarach. Odwołując się do metafory, powiedziałbym, że historia komunikacji jako subdyscyplina komunikologii jest jak moneta mająca awers i rewers. Sama moneta jest niemożliwa bez awersu i rewersu, jak również bez choćby jednego z nich. Zarazem awers i rewers nie mogą być ujmowane jako odrębne i niezależne tak od monety, którą wspólnie tworzą, jak od siebie nawzajem. Wyróżniony obszar historii praktyk komunikacyjnych można porównać do monety. Obszary historii mediów i historii wyobrażeń zbiorowych – do awersu i rewersu. Nawet jeśli jakiś badacz skoncentruje się tylko na „awersie”, nie sprawi to, że przedmiot jego badań staje się odrębny i niezależny od całości. W proponowanym tu ujęciu kulturalistycznym badacz koncentrowałby się na całej „monecie”.

Przykładowo, badania prowadzone przez przedstawicieli szkoły toronckiej polegały na dociekaniach w ramach tego obszaru historii komunikacji, jakim jest historia mediów. Nie interesowały ich specjalnie wyobrażenia zbiorowe o komunikacji, a jeśli nawet interesowali się jakimś ich odpowiednikiem, to tylko drugoplanowo. Z drugiej strony praca Johna D. Petersa *Speaking into the Air. A History of the Idea of Communication* może być przykładem realizacji badań w ramach historii wyobrażeń o komunikacji (w tym przypadku konkretnie historii idei), gdzie autora same media interesowały w znacznie mniejszym stopniu. Natomiast zarówno przed-

stawiciele szkoły toronckiej, jak i Peters łączą się w ogólnym polu historii komunikacji. Nie można nie uznać ich wszystkich za historyków komunikacji dlatego, że kładli nacisk wyłącznie na jeden lub na drugi aspekt praktyki komunikacyjnej.

W następnym podrozdziale skoncentruję się na bardziej szczegółowym omówieniu tych trzech obszarów, będzie więc on miał charakter swoiście naukoznawczy. Dopiero w kolejnym rozdziale przejdę do omówienia właściwego przedmiotu historii komunikacji, czyli do przeszłych praktyk komunikacyjnych wraz z ich dwoma aspektami.

Nim jednak do tego dojdzie, potrzebna będzie jeszcze jedna dygresja. Otóż skoro wcześniej mowa była głównie o działaniach komunikacyjnych, traktowanych jako swego rodzaju podstawowa jednostka teoretyczna, to dlaczego nie one, lecz praktyki miałyby być właściwym przedmiotem historii komunikacji?

W istocie, czy *działania*, a może raczej *praktyki*, komunikacyjne miałyby stanowić przedmiot zainteresowania badaczy przeszłych zjawisk komunikacyjnych? Przypomnę, że wcześniej odróżniłem działania od zachowań, a za działania komunikacyjne uznałem te, które mają charakter intencjonalny, wymagają interpretacji i podlegają jej (są więc racjonalne), a do ich realizacji używa się znaków. Z kolei przez praktyki społeczne rozumiem ogół działań (czynności) racjonalnych, przy czym każdemu z rodzajów praktyk społecznych (w tym i praktykom komunikacyjnym) odpowiada określona „forma świadomości społecznej”, których suma tworzy to, co nazywamy kulturą. A zatem działania to poszczególne, konkretne czynności podejmowane przez człowieka w określonym celu, natomiast praktyki są swego rodzaju zbiorami takich działań, stanowiąc zarazem ich strukturę funkcjonalną.

Zarówno działania, jak i praktyki mogą być przedmiotem badań wchodzącym w zakres wielu dyscyplin humanistyki i nauk społecznych, m.in. kulturoznawstwa, socjologii, antropologii, a także historii. Czy w przypadku historii komunikacji za jej przedmiot

należy uznać przeszłe działania czy przeszłe praktyki komunikacyjne?

Przyjmuję, że przedmiotem historii komunikacji są nie działania, lecz przeszłe praktyki komunikacyjne. Praktyki – wszelkie, w tym i komunikacyjne – składają się z poszczególnych, konkretnych działań. Działania jako takie nie są bezpośrednim przedmiotem badań historyczno-kulturowych lub historyczno-komunikacyjnych, ponieważ dokonują się (przebiegają) w czasie, a mówiąc o historii działań, mówimy o działaniach minionych, przeszłych. Działania, będąc konkretnymi, poszczególnymi czynnościami podejmowanymi i realizowanymi przez konkretne, poszczególne podmioty ludzkie w określonym czasie przeszłym, są zarazem nieuchwytne, niedostępne dla badacza. Nie ma możliwości dosłownego „uchwycenia” (i uczy-nienia przedmiotem refleksji naukowej) samego działania przeszłego, ponieważ mieści się ono w określonym czasie: rozpoczyna się, trwa (jest realizowane) i kończy się. Mówiąc prościej, przeszłe działanie komunikacyjne jest trwale niedostępne dla badacza. Tym, co powstaje i pozostaje wskutek realizacji danego działania (choć nie w każdym przypadku), są jego konsekwencje (czyli niekiedy również inne, kolejne działania jako implikowane następstwa) bądź jego „obrazy”, „utrwalenia” w postaci tekstów jako opisów działania bądź obrazów w sensie artystycznym jako jego wizerunków, a także pamięć o tych działaniach (gdzie przez „pamięć” rozumiem tradycję ustną, nie zapisywaną). Tego typu pośrednie utrwalenie działania jest możliwe właśnie dzięki temu, iż działanie stanowi część pewnej praktyki. To zaś oznacza, że jest (lub było) ono podjęte i zrealizowane zgodnie z pewnymi regułami, w odniesieniu do pewnych wartości, że było zrozumiane, respektowane i/lub akceptowane w danej zbiorowości.

Bardziej bezpośrednim² (przynajmniej empirycznie) przedmiotem obserwacji, a w konsekwencji – opisu (naukowego), może być

² Choć będąc konsekwentnym w posługiwaniu się własnymi – antynaturalistycznymi i antypozytywistycznymi – założeniami, przyjąłbym, że również obser-

działanie terażniejsze, rozgrywające się *hic et nunc*, w obecności badacza. Jednak w odniesieniu do działań przeszłych opis będzie miał zawsze postać interpretacji czegoś, co stanowi ewentualne utrwalenie minionego działania w postaci materiałów (zazwyczaj tekstów) źródłowych. Przeszłe działanie komunikacyjne, np. dowolny dialog przeprowadzony przez Sokratesa z jego uczniami, pozostaje trwale niedostępne i dlatego nie może być bezpośrednim przedmiotem badań. Badacz może postulować, że dane działanie faktycznie miało miejsce, że zaszło w określonym momencie, lecz przedmiotem bezpośrednim będą jedynie dostępne materiały źródłowe, na podstawie których badacz konstruuje pewną interpretację przeszłego działania.

Chcę podkreślić, że z powyższych wywodów nie wynika, jakoby przeszłe działania komunikacyjne miały być całkowicie wyłączone z obszaru historii komunikacji. Całkowicie wyłączone zostać nie mogą, ponieważ dana praktyka nie może okazać się „zbiorem pustym” – innymi słowy, dowolna praktyka może być brana pod uwagę jako zjawisko społeczne o tyle, o ile w jej ramach podejmowane są jakieś działania. Można powiedzieć, że działanie może być przedmiotem badań w zakresie historii komunikacji, o ile ujmowane będzie w ramach praktyki, w skład której wchodzi. Dlatego też użyłem wcześniej stwierdzenia, iż przeszłe działania komunikacyjne nie są *bezpośrednim* przedmiotem badań.

Rekapitułując wywody w niniejszym podrozdziale, powiedziałbym, że właściwym przedmiotem historii komunikacji są przeszłe praktyki komunikacyjne wraz z ich dwoma nieodłącznymi aspektami, jakie tworzą media oraz wyobrażenia zbiorowe. Natomiast w ramach historii komunikacji jako gałęzi wiedzy, tj. jako subdyscypliny komunikologii, można wyróżnić trzy obszary: historię praktyk komunikacyjnych, historię mediów oraz historię zbiorowych wyobrażeń o komunikacji. Przedmiot tych trzech obszarów

wacja zjawisk terażniejszych względem badacza nie jest nigdy w pełni „bezpośrednia”.

jest wszakże jeden, a ich odróżnienie wynika przede wszystkim z tego, że poszczególni badacze kładą nacisk na jeden czy drugi aspekt praktyki komunikacyjnej. W ramach ogólnej historii komunikacji mogą być „historykami mediów” lub „historykami wyobrażeń zbiorowych o komunikacji” (mówiąc krócej, uprawiają wtedy kulturową/społeczną historię komunikacji).

Wskażmy kilka przypadków uprawiania takich odmian historii komunikacji. Przykładowo, prace Elizabeth Eisenstein (*The Printing Press as an Agent of Change*), Harolda Innisa (*The Bias of Communication*) czy Armanda Petrucciego (*Pismo. Idea i przedstawienie*³) są – zróżnicowanymi i uprawianymi w odmiennych perspektywach – realizacjami historii mediów. Z kolei publikacje Johna D. Petersa (*Speaking into the Air. A History of the Idea of Communication*) lub Roba Wisemana (*Metaphors Concerning Speech in Homer*) to przykłady historii zbiorowych wyobrażeń o komunikacji. Można również wskazać przykłady połączenia dwóch „stron monety”, np. w dorobku Petera Burke’a i Asy Briggsa (*Społeczna historia mediów*), Benedetty Craveri (*Złoty wiek konwersacji*) czy Rogera Chartiera (*A History of Reading in the West*). *Notabene* nie ma potrzeby utrzymywania wyraźnego, bezwzględного podziału i przyporządkowania: wśród wymienionych autorów wielu mogłoby z powodzeniem zostać zaliczonych do dwóch kategorii, co świadczy tylko o możliwości skutecznego i owocnego łączenia optyki medialnej z wyobrażeniową. Prace Petrucciego czy Chartiera mogą być uznane za przykłady historii mediów oraz historii wyobrażeń o komunikacji. Rozważmy znamieny przykład historii książki (wraz z symptomatyczną transformacją w kierunku historii lektury). Z jednej strony obszar ten może być traktowany jako egzemplifikacja historii mediów – tak jak w przypadku dzieła *L’Apparition du livre* Luciena Febvre’a i Henri-Jeana Martina⁴ z 1958 roku. Ale w przypadku głośnej pracy Carlo

³ A. Petrucci, *Pismo. Idea i przedstawienie*, tłum. A. Osmólska-Metrak, Warszawa 2010.

⁴ L. Febvre, H.J. Martin, *L’Apparition du livre*, Paris 1958.

Ginzburga *Ser i robaki. Wizja świata pewnego młynarza z XVI w.*⁵ z 1976 roku mamy już do czynienia raczej z przykładem „mikrohistorii” bliskiej historii mentalności.

Jednak inne przykłady można przypisać do różnych obszarów historii komunikacji w sposób bardziej jednoznaczny. W przywołanym dziele Petersa nie ma w zasadzie mowy o mediach, o środkach i formach komunikowania, jest to – zgodnie z tytułem – historia idei komunikacji. Z kolei prace przedstawicieli szkoły toronckiej i reprezentantów koncepcji determinizmu technologicznego (np. Innis, McLuhan) koncentrują się tylko (albo głównie) na mediach i nie podnoszą zagadnień związanych z „ideami”, „mentalnością”, „wyobrażeniami zbiorowymi” i tym podobnymi kategoriami.

Wyróżnienie obszaru określanego jako *historia praktyk komunikacyjnych* wynika z tego, że badacz może być zainteresowany tymi dwoma aspektami równocześnie. Unifikacja owych dwóch obszarów sprawia, że obszar historii praktyk komunikacyjnych można postrzegać jako swoście synonimiczny z kulturalistycznie ujmowaną historią komunikacji i w takim sensie jest nadrzędny, a przynajmniej pełni funkcję syntezującą. W tej syntezie aspektu medialnego i wyobrażeniowego ujawnia się oryginalny charakter kulturalistycznej historii komunikacji, jako że badania nad przeszłymi zjawiskami komunikacyjnymi były dotąd prowadzone rozdzielnie: albo w ramach obszaru historii mediów, albo obszaru kulturowej/społecznej historii komunikacji. Wskazanie obszaru trzeciego, łączącego je, i zarazem identyfikacja przeszłych praktyk komunikacyjnych jako właściwego obszaru (kulturalistycznej) historii komunikacji jest więc zabiegiem unifikacji, syntezy, wskazania wyższego, bardziej ogólnego i całościowego wymiaru historii komunikacji. Jednocześnie taki zabieg wpisywałby się w proces kształtowania się i usamodzielnienia tej gałęzi wiedzy.

⁵ C. Ginzburg, *Ser i robaki. Wizja świata pewnego młynarza z XVI w.*, tłum. R. Kłos, Warszawa 1989.

8.2. Aspekt „materialny” i „idealny” praktyk społecznych

W rozdziale siódmym była mowa o działaniach i praktykach komunikacyjnych. Przypomnę, że działanie komunikacyjne zdefiniowałem w duchu kulturalistycznym jako takie, które jest intencjonalne, wymaga i podlega interpretacji (i w tym sensie jest działaniem racjonalnym), a do jego przeprowadzenia potrzebne są znaki, którymi operują podmioty ludzkie (względnie jeden podmiot realizujący rolę komunikatora interpretowanego i interpretującego). Uznałem następnie, że działania komunikacyjne danego typu mogą być zgrupowane jako poszczególne praktyki komunikacyjne, wśród których przykładowo można wymienić epistolarną, dziennikarską, argumentacyjną itp. Całość praktyk komunikacyjnych należy do obszaru kultury symbolicznej wraz z innymi rodzajami praktyk społecznych (m.in. religijnymi, politycznymi, naukowymi itd.).

Z tego przejścia od pojedynczego działania komunikacyjnego do ogólnie rozumianych praktyk społecznych wypływa wniosek o nierozłączności działań i praktyk. Nie jest możliwe realizowanie określonego działania niezależnie od jakiegokolwiek praktyki, natomiast praktyki społeczne funkcjonują tylko o tyle, o ile są realizowane w postaci poszczególnych działań. Dlatego mówiąc o aspektach działań komunikacyjnych, odnosić się będą zarówno do działań, jak i do praktyk.

Natomiast w poprzednim podrozdziale zostało postawione pytanie o właściwy (czyli specyficzny) przedmiot historii komunikacji. Uznałem, że przedmiotem tym są przeszłe praktyki komunikacyjne z uwzględnieniem ich dwóch aspektów: medialnego oraz wyobrażeniowego. Ze względu na postulowaną nierozłączność praktyk i działań należałoby mówić o tych aspektach i w odniesieniu do pierwszych, i do drugich. Rzecz jasna, te dwa aspekty dotyczą wszystkich, również teraźniejszych, działań i praktyk. Ponieważ jednak przyjąłem, że właściwym przedmiotem historii komunikacji

są przeszłe praktyki komunikacyjne (a przeszłe działania pozostają trwale niedostępne dla badacza), to w dalszych wywodach konsekwentnie mówić będę tylko o dwóch aspektach przeszłych praktyk społecznych. Innymi słowy, zakładam, że wszelkie przeszłe działania komunikacyjne miały swoje dwa aspekty (medialny i wyobrażeniowy), ale z punktu widzenia historyka komunikacji istotne są aspekty przeszłych praktyk.

Pierwszy z nich – medialny – jest wszystkim tym, co stanowi odpowiedź na pytanie: „jak?”, postawione w odniesieniu do danej praktyki, tzn.: „*jak*, w jaki sposób, za pomocą jakich środków jest ona podejmowana i realizowana?”. Drugi z nich – wyobrażeniowy – jest wszystkim tym, co stanowi odpowiedź na pytanie: „dlaczego?”, postawione w stosunku do danej praktyki, tzn.: „*dlaczego*, z jakiego powodu jest ona realizowana, w odniesieniu do jakich wartości i przekonań?”. Tymi dwoma aspektami zajmę się dokładniej w następnym podrozdziale; teraz chciałbym jeszcze omówić ich bardziej ogólną, podstawową postać, a więc taką, która nie odnosi się tylko do przeszłych praktyk komunikacyjnych, ale w ogóle do wszelkich (przeszłych i teraźniejszych) praktyk społecznych.

Aspekt medialny można nazwać również bardziej ogólnie „aspektem materialnym”, natomiast wyobrażeniowy – „aspektem idealnym” danej praktyki (i działania). Takie dwa aspekty mogą być wyróżnione nie tylko w odniesieniu do praktyki, ale również do każdego poszczególnego działania wchodzącego w jej zakres. Innymi słowy, każda praktyka społeczna (np. artystyczna, religijna itd., a w jej zakresie każde działanie) ma aspekt „materialny” oraz „idealny”. Natomiast w przypadku praktyk i działań komunikacyjnych mówić będę o aspektach, odpowiednio, medialnym i wyobrażeniowym, przy czym na gruncie ich historii pod uwagę brane są tylko przeszłe praktyki i ich aspekty.

Określenia „materialny” oraz „idealny” mają bogatą i głęboką tradycję filozoficzną, toteż mogłyby wywoływać pewne nieporozumienia, zwłaszcza wtedy, gdyby zetknęli się z nimi badacze komunikacji niebędący jednocześnie filozofami. Z drugiej strony te

same określenia funkcjonują w języku potocznym, a ich potoczne znaczenia mocno odbiegają od ustalonych znaczeń filozoficznych. Aby więc uniknąć rozmaitych nieporozumień, wymagają one pewnego wyjaśnienia, zanim jeszcze przejdziemy do omówienia ich szczególnych postaci w odniesieniu do praktyk komunikacyjnych.

Jak zasugerowałem wyżej, aspekt „materialny” danej praktyki łączy się z pytaniem „jak?”, natomiast aspekt „idealny” z pytaniem „dlaczego?”. Pytania takie mogą być postawione w ramach próby opisu danej praktyki i/lub działania podejmowanej przez socjologa, religioznawcę, psychologa, historyka sztuki itd.

Można ulec wrażeniu, że aspekt materialny jest przedmiotem tzw. opisu fizykalnego, podczas gdy aspekt idealny jest przedmiotem opisu narzędziowego. Tak jednak nie jest (a przynajmniej nie musi być). Czym są opisy: fizykalny i narzędziowy? Pierwszy z nich zakłada (często w sposób milczący) istnienie ontologicznie obiektywnego, samoistnego świata, w którym (niejako „wewnątrz” którego) obecne są fizyczne rzeczy, obiekty, którym przysługuje charakterystyka czaso-przestrzenna. Jak pisze na ten temat Anna Pałubicka,

Kiedy mowa o rzeczy, w grę wchodzi jakieś określone parametry czaso-przestrzenne. Mamy wówczas na myśli, mówiąc z grubsza, coś statycznie obecnego, stojącego naprzeciwko nas. Coś, co ukonstytuowane jest w jakąś formę (ma kształt) i ma jakąś materię (substancję), o czym można orzekać intersubiektywnie z góry nakreślone cechy. (...) Opis rzeczy w terminach nazywających wskazane właściwości określe (za tradycją filozofii analitycznej) mianem opisu fizykalnego⁶.

Jak łatwo zauważyć, z filozoficznego punktu widzenia opis fizykalny jest charakterystyczny dla epistemologii przedkantowskiej i równocześnie pozytywistycznej. W przeciwieństwie do niego opis narzędziowy wysuwa na pierwszy plan element pragmatyczny:

⁶ A. Pałubicka, *Narzędzie i rzecz w interpretacji kulturoznawczej*, w: N. Leśniewski (red.), *Heidegger w kontekstach*, Bydgoszcz 2007, s. 119.

Narzędzie z kolei przywodzi na myśl przede wszystkim sposób jego użycia. Sens narzędzia ujawnia się w pytaniu, do czego – jak sugeruje Heidegger, podkreślając jego poręcznościowy charakter. (...) Narzędzie rozumiem szeroko. Nie tylko to, co zwykle się rozumie przez to słowo, ale również i słowa ujmuję jako narzędzia, nawet nasze myśli, poglądy, biżuterię czy innych ludzi. Wszystkie wymienione kategorie służą lub mogą być używane do czegoś. Dane narzędzie odnosi się do wielu innych, do całej ich sieci⁷.

Opis narzędziowy danego zjawiska uchwytuje więc nie tylko jego „obecność w świecie”, ale przede wszystkim jego funkcję, funkcję praktyczną. Czy jednak te dwa rodzaje opisu są synonimiczne z przyjętymi wcześniej kategoriami aspektu materialnego i idealnego? Nie. Powiedziałbym raczej, że zarówno aspekt materialny, jak i idealny danej praktyki są obecne w opisie narzędziowym (albo raczej odwrotnie: w opisie narzędziowym możemy wyróżnić opisywany aspekt materialny i idealny).

Można również powiedzieć – abstrahując od pojęcia „opis” – że każde „narzędzie” (zwłaszcza w przypisywanym mu przez Pałubicką szerokim znaczeniu) ma te dwa aspekty. Jeżeli na przykład dowolny tekst potraktujemy jako „narzędzie” (którego sens ujawnia się w pytaniu „do czego?”), jeżeli dowolny tekst uczynimy przedmiotem opisu narzędziowego, to możemy również wyróżnić jego aspekt materialny oraz idealny. Zupełnie czymś innym byłby fizyczny opis tekstu (jako obiektu fizycznego). Aspekt materialny tekstu ujawnia się w pytaniu „jak?”: jak tekst ten został sporządzony? (ręcznie?, długopisem?, rylcem?, na papierze?; ale również: pod dyktando?, z pamięci?, w pośpiechu? itd.). Aspekt idealny przykładowego tekstu ujawnia się w pytaniu „dlaczego?” (w jakim celu sporządzono ten tekst?; jakie motywy/poglądy/przekonania/wierzenia towarzyszyły piszącemu? itd.). Słowo „materialny” nie jest tu więc synonimem słowa „fizyczny”, ponieważ odnosi się do „materialności narzędzia”, a nie do „materialności obiektu/rzeczy”.

⁷ Tamże, s. 120–121.

Innymi słowy, każde „narzędzie” (w szerokim znaczeniu) ma swój cel, swoje przeznaczenie, do którego realizacji jest wykorzystywane. W praktyce posługiwania się nim można wyróżnić aspekt materialny, który określa sposób („jak?”) realizacji tego celu, oraz idealny, który określa motywy/powody/okoliczności („dlaczego?”) podjęcia się realizacji tego celu.

Rozważmy teraz kilka przykładów różnych praktyk społecznych, by wskazać ich aspekty: „materialny” oraz „idealny”, następnie uzasadnić ich wyróżnienie na gruncie badań historycznych, by wreszcie przejść do bardziej wyczerpującego omówienia dwóch aspektów praktyki komunikacyjnej.

Warto pamiętać, że nie należy postrzegać aspektu materialnego i idealnego jako wyraźnie odrębnych, czy wręcz niezależnych od siebie. Przeciwnie, przez cały czas pozostają one aspektami określonej praktyki, a ona sama może być ujmowana przez pryzmat albo jednego ze swoich aspektów, albo drugiego. Rozważmy następujący przykład. Niech przedmiotem badań historycznych będzie konkretne wydarzenie, np. bitwa pod Austerlitz w 1805 roku. Przede wszystkim może być ona przedmiotem opisu narzędziowego lub fizykalnego. Opis fizykalny byłby w tym przypadku zgoła zbyteczny, a w każdym razie niewiele wniósłby do naszej wiedzy o tym wydarzeniu. W opisie narzędziowym potraktowalibyśmy zwycięską bitwę Napoleona jako swoiste „narzędzie”, tzn. skoncentrowalibyśmy się na pytaniu „do czego?”. Odpowiedź mogłaby brzmieć: „Bitwa pod Austerlitz była swoistym narzędziem służącym Napoleonowi do podporządkowania sobie Europy” (jakkolwiek ta przykładowa odpowiedź byłaby wielkim uproszczeniem). W opisie takim brane są pod uwagę intencje – zarówno dowódcy, jak i żołnierze podejmowali pewne działania w określonych celach, bitwa była narzędziem służącym ich realizacji.

Idąc dalej tym tropem, możemy wyróżnić aspekt materialny oraz idealny tego wydarzenia. Starcie zbrojne jako zjawisko społeczne jest nie tyle pojedynczym działaniem, ile raczej zbiorem dzia-

łań wykonywanych przez wszystkie uczestniczące w nim osoby. Aspektem materialnym w oczach historyka będą na przykład przemieszczenia grup wojsk w określonej przestrzeni, z punktu A do punktu B, w danym czasie. Odpowiadają one na pytanie „jak?” (w jaki sposób Napoleon posługiwał się swoim „narzędziem”, aby osiągnąć zamierzony cel?). Aspektem idealnym będzie natomiast pewien zespół wyobrażeń, które na początku XIX wieku wyznaczały i regulowały sposób przeprowadzania manewrów grup wojska na polu bitwy, zgodnych z obowiązującą wówczas doktryną czy „szkołą” prowadzenia działań wojennych. Na tym przykładzie widać, jak dwa aspekty warunkują się wzajemnie. Z jednej strony aspekt idealny określa sposób wykonywania czynności w sensie fizycznym, ale zarazem własności materialne (np. kondycja żołnierzy, system zaopatrzenia itp.) wyznaczają zakres i charakter przyjętej doktryny. Te własności materialne nie są jednak przedmiotem opisu fizykalnego, ponieważ również przykładowy system zaopatrzenia armii napoleońskiej traktujemy tu nie jako obiekt/rzecz, lecz jako narzędzie służące realizacji określonego zamierzenia.

Drugi przykład, do którego odwoływałem się już w rozdziale siódmym, zaczerpnięty jest z obszaru historii sztuki. Pisząc o działaniach podejmowanych w ramach poszczególnych praktyk społecznych, wspominałem o działaniu artystycznym realizowanym przez Michała Anioła podczas tworzenia fresków na sklepieniu Kaplicy Sykstyńskiej. Przyjąłem wówczas, że realizował on konkretne działanie artystyczne należące do praktyki artystycznej określonego typu, w tym przypadku – malarskiej. Malarstwo uznałem za jedną z praktyk artystycznych, zaś praktyki artystyczne w ogóle za jeden z rodzajów praktyk społecznych, a tym samym za jeden z obszarów kultury.

Działanie artysty możemy opisać w sposób narzędziowy. Tym samym będziemy mieli pewność, że zachodziło właśnie działanie, a nie zachowanie, tzn. że to, co Michał Anioł robił, było racjonalne, intencjonalne i świadome. Służyło pewnemu celowi. Celowość działania identyfikujemy zaś poprzez stwierdzenie odniesienia go do

pewnych wartości, a więc uznania ich za sensowne. Działanie to miało również aspekt materialny i idealny.

W tym przypadku aspektem materialnym będzie wszystko to, co stanowi odpowiedź na pytanie „jak?” (czyli w jaki sposób, jakimi środkami Michał Anioł realizował swoje przedsięwzięcie?). Do aspektu materialnego należą więc na przykład farby i pędzle, którymi się posługiwał, technika nanoszenia pigmentu zwana *al fresco*, czyli na wilgotny tynk pokrywający sklepienie itd. Natomiast aspektem idealnym będzie to wszystko, co stanowi odpowiedź na pytanie „dlaczego?” (czyli z jakiego powodu, w jakim celu to działanie zostało podjęte, jakimi motywami (religijnymi, estetycznymi, filozoficznymi?) kierował się artysta?). Można również powiedzieć, że aspekt materialny określa gamę dostępnych i wykorzystanych środków oraz kontekst praktyczny (technologiczny) działania, natomiast aspekt idealny jest całością kontekstu mentalnego (wyobraźniowego) i określa między innymi styl estetyczny wykonanego dzieła oraz zakres jego religijnej lub filozoficznej interpretacji.

Należy podkreślić, że te dwa aspekty mają charakter historyczny, są zmienne i względne, podlegają przekształceniom i uwarunkowaniom historyczno-społecznym i dopiero jako takie są rodzajem dwoistego uwarunkowania, jakiemu podlega realizacja każdej praktyki społecznej i każdego działania podjętego w jej zakresie. Rozważmy krótko przykład, jakim może być pobieżne porównanie sposobu przedstawiania postaci Chrystusa w sztuce bizantyjskiej i wczesnośredniowiecznej (czyli *Chystusa Pantokratora*, znanego np. z katedry w Cefalu na Sycylii lub z klasztoru św. Katarzyny na górze Synaj) z przedstawieniami Chrystusa na fresku Michała Anioła przedstawiającym *Sąd Ostateczny* tudzież Andrei del Pozza w kościele św. Ignacego w Rzymie (a więc dziełami późnorenansowymi i manierystycznymi). Tym sposobem możemy więc porównać nie tyle dwa konkretne działania, lecz raczej dwie praktyki artystyczne – bizantyjską i późnorenansową (manierystyczną). Łatwo się zorientować, że aspekt materialny tych praktyk istotnie różni się w obu przypadkach: zmienia się technika wykonania

wizerunku (mozaika wobec fresku). Zmienia się również aspekt idealny. Wprawdzie temat pozostaje ten sam, jednak przekształca się istotnie kontekst estetyczny oraz religijny (teologiczny), czy też szerzej – metafizyczny. Michał Anioł najpewniej nie stara się ukazać Chrystusa i otaczającej go niebiańskiej scenarii, odwołując się do takiego samego uzasadnienia metafizycznego, jakie towarzyszyło wcześniejszym twórcom ikon i mozaik bizantyjskich. Uogólniając, można powiedzieć, że zmienia się sama funkcja dzieła sztuki. Nie ma już ono „ukazywać”, i to w sposób „bezpośredni”, rzeczywistości niebiańskiej (jak w przypadku ikonopisania), lecz wywoływać uczucie *tremendum* na widok Chrystusa, który wygląda raczej jak jeden z rozgniewanych bogów antycznych i w niczym nie przypomina hieratycznego *Pantokratora*. Zmiana aspektu idealnego jest tym bardziej widoczna w przypadku fresku del Pozza w rzymskim kościele św. Ignacego: tu mamy już do czynienia z funkcją jawnie propagandową. W tym też przypadku widzimy jednocześnie zmianę aspektu materialnego: del Pozzo albo Baldassare Peruzzi wykorzystują całą gamę złudzeń optycznych, na wielką skalę potęgując efekt wywierany na widzu, podczas gdy w przypadku Michała Anioła technika *trompe-l'oeil* odgrywa rolę drugorzędną.

W sposób analogiczny moglibyśmy prześledzić przekształcenia aspektów materialnego i idealnego w dowolnym innym obszarze rzeczywistości społecznej, nawet bardzo odległym od praktyk artystycznych (np. porównując przywołaną wcześniej bitwę pod Austerlitz z jakąś bitwą średniowieczną itd.).

Jak widać, aspekt materialny danej praktyki społecznej może być porównywany z kategorią „kultury materialnej”, natomiast aspekt idealny – z kategorią „kultury symbolicznej”. Porównanie takie nie jest jednak oczywiste ani bezsporne, ponieważ istnieje wiele różnych interpretacji i definicji kultury. W tym przypadku szczególnie problematyczna może się okazać kategoria kultury materialnej.

Otóż w licznych definicjach kultury uznaje się, że należą do niej również wszelkie wytwory (artefakty), czyli przedmioty (rzeczy)

materialne powstałe wskutek określonych działań. Zasugerowałem wcześniej, iż do aspektu materialnego mogą przynależeć także właśnie pewne przedmioty (np. narzędzia) czy obiekty. Powoływałem się też jednak wielokrotnie na podstawowe ustalenia społeczno-regulacyjnej teorii kultury, w ramach której, podobnie jak w innych ideacyjnych ujęciach, kultura materialna i symboliczna są traktowane jako zbiory reguł. Nie jest to więc kwestia pozbawiona znaczenia: jeżeli w ideacyjnych ujęciach kultury materialnej brane są pod uwagę nie przedmioty, lecz reguły (tzw. reguły technologiczno-użytkowe), to w jaki sposób mielibyśmy traktować aspekt materialny, jako zawierający jednak pewne artefakty? Czy miałyby to oznaczać porzucenie lub przynajmniej osłabienie wcześniej przyjętej koncepcji kultury?

Przypomnę najpierw, że zdaniem Jerzego Kmity

kultura „materialna” danej grupy kulturowej – to zbiór wszystkich upowszechnionych w niej reguł technologiczno-użytkowych oraz zbiór akceptowanych w tej grupie, związanych z owymi regułami, porządków wartości. Analogicznie kultura „duchowa”, ewentualnie też kultura „symboliczna” danej grupy kulturowej – to zbiór wszystkich upowszechnionych w niej reguł interpretacji kulturowej oraz zbiór akceptowanych w niej, związanych z owymi regułami, porządków wartości⁸.

W stosunku do takich – jak również podobnych – definicji można postawić pytanie o „wytwory” kultury materialnej, a więc o coś innego niż reguły ją tworzące. Reguły technologiczno-użytkowe rozumiane jako kultura symboliczna to, innymi słowy, takie, które wyznaczają realizację czynności niewymagających interpretacji ze strony innych osób. W ramach koncepcji społeczno-regulacyjnej przyjmuje się, że czynności technologiczno-użytkowe są wykonywane na przykład przez rolników, robotników czy rzemieślników, podczas gdy czynności symboliczno-kulturowe to, przykładowo, obrzędy religijne lub działania artystyczne (także komunikacyjne)⁹.

⁸ J. Kmita, *Wykłady z logiki i metodologii nauk...*, s. 30.

⁹ Tamże, s. 28–29.

Należy jednak zauważyć, że w przypadku czynności symboliczno-kulturowych też można wyróżnić ich aspekt materialny oraz idealny. Jeśli weźmiemy pod uwagę jakiś obrzęd religijny, np. mszę w rycie rzymskokatolickim, aspektem materialnym działania osoby prowadzącej taki obrzęd będzie choćby noszona przez nią szata czy wykonywane gesty towarzyszące modlitwie. Takie elementy aspektu materialnego również podlegają jednak interpretacji. Z kolei bez nich – bez aspektu materialnego – przeprowadzenie takiego obrzędu nie byłoby możliwe, przynajmniej nie w zgodzie z przyjętą konwencją liturgiczną. Dla porządku dodam, że w powyższym przykładzie aspektem idealnym będzie całokształt wierzeń i zbiorowych wyobrażeń religijnych motywujących osobę prowadzącą nabożeństwo oraz osoby w nim uczestniczące. Jednak od aspektu materialnego nie da się abstrahować, o ile działanie ma mieć charakter społeczny, a więc intersubiektywny.

Tu jednak pojawia się coś, co wygląda jak sprzeczność. Aspekt materialny miałby być bowiem aspektem czynności symboliczno-kulturowej, a ta wykonywana jest przecież w ramach kultury symbolicznej, a nie materialnej. Sprzeczność ta wynika jednak najprawdopodobniej z zastosowanej terminologii: słowo „materialny” może być źródłem nieporozumień. Wyjaśniam zatem, że omawiany aspekt materialny nie jest – wbrew temu, co może sugerować jego nazwa – przynależny do obszaru kultury materialnej. A w każdym razie nie tylko do niej.

W ten sposób, przynajmniej pośrednio, można ustosunkować się także do wzmiankowanego wyżej problemu przedmiotów, rzeczy materialnych, których ideacyjne ujęcie nie uwzględnia, koncentrując się tylko na regułach wyznaczających przebieg danej praktyki i działania. Poszukując rozwiązania kompromisowego, powiedziałbym, że przedmioty materialne stanowiące niektóre¹⁰ z elementów

¹⁰ Niektóre, bo elementami tworzącymi aspekt materialny danej praktyki mogą być również na przykład gesty wykonywane w czasie i przestrzeni, niebędące jednak „obiektami fizycznymi”.

aspektu materialnego (dłuta, pędzle, ołówki, rylce, szaty, meble itd.), a więc wszelkie wytwory ludzkie, mogą być przedmiotem badań również w zakresie historii komunikacji (wówczas jako „media”), ale wyłącznie za pośrednictwem reguł określających sposób ich wytwarzania i posługiwania się nimi. Innymi słowy, badanie aspektu materialnego danej praktyki/działania nie sprowadza się do opisu fizykalnego jakichś przedmiotów, ale do identyfikacji reguł wyznaczających ich rolę i zastosowanie w odnośnej praktyce/działaniu. Pozostają więc na obszarze ideacyjnego ujęcia kultury także wtedy, gdy mowa o artefaktach. Jest to konkluzja o tyle istotna, że jej konsekwencje będą widoczne w omówieniu aspektu materialnego przeszłych praktyk komunikacyjnych. W tym zaś przypadku aspekt materialny określany będzie bardziej szczegółowo mianem „aspektu medialnego”, natomiast obszar historii komunikacji jemu poświęcony to „historia mediów”.

8.3. Aspekt medialny i wyobraźniowy praktyk komunikacyjnych

Każde działanie komunikacyjne podejmowane i realizowane w ramach określonej praktyki komunikacyjnej ma dwa aspekty. Pierwszym z nich jest *aspekt medialny*, drugim – *aspekt wyobraźniowy* (przy czym kolejność ich wymieniania i omawiania nie ma tutaj większego znaczenia).

Przed wszystkim jednak – zanim zostaną one bardziej szczegółowo omówione – należy stanowczo podkreślić, że te dwa aspekty oraz samo działanie/praktyka są ze sobą nierozdzielnie związane. Nie można mówić o danym działaniu komunikacyjnym bez jego aspektów, a zarazem one same nie mogą występować osobno, niezależnie od konkretnego działania. Wbrew pozorom nie mamy tutaj do czynienia z modelem zakładającym wyróżnienie *trzech* elementów. Oczywiście, w porządku wywodu skonstruowany zostaje

pewien schemat, w którym istotnie wskazuje się trzy elementy: praktykę/działanie oraz jego dwa aspekty. W tym przypadku należy jednak uważać, by nie dać się zwieść „przemocy metafory” – albo raczej „przemocy schematu”. Nie mamy bowiem do czynienia z jakimś modelem trójelementowym, triadycznym, ale z pewną całością, z której tylko dla klarowności wyводу wyodrębnić można coś, co określiłem mianem „aspektów”. Chcę wyraźnie wskazać, że to, co tutaj proponuję, nie jest „triadycznym modelem działania komunikacyjnego”. Jak zaznaczyłem w poprzednim podrozdziale, triadyczny charakter ma ewentualnie schematyczne przedstawienie obszarów historii komunikacji, a i wówczas przedstawienie takie jest tylko rodzajem przybliżenia mającego ułatwić orientację wśród różnych wersji i trendów w ramach historii komunikacji.

Działanie pozostaje działaniem jako całość, a jego dwa aspekty nie są w żadnym stopniu od niego niezależne. Dlatego też mowa właśnie o „aspektach”, a nie „elementach” czy „poziomach”. Działanie komunikacyjne wraz z jego aspektem medialnym i wyobraźniowym można metaforycznie porównać do monety¹¹, która ma awers i rewers – jednak ani awers, ani rewers nie mogą funkcjonować niezależnie, a jednocześnie sama moneta nie jest możliwa bez awersu i rewersu. Można również powiedzieć, że każda praktyka komunikacyjna (a tym samym każde poszczególne działanie komunikacyjne) jest uwarunkowana (albo raczej – zapośredniczona) dwoma aspektami: medialnym oraz wyobraźniowym.

Aspektem medialnym nazywam szczególny przypadek aspektu materialnego – taki, który odnosi się nie do każdej dowolnej praktyki społecznej, ale ściśle do praktyki komunikacyjnej. Analogicznie, aspektem wyobraźniowym nazywam szczególny przypadek aspektu idealnego – taki, który odnosi się ściśle do praktyki komunikacyjnej. Ponieważ wcześniej przyjąłem, że właściwym przedmiotem historii komunikacji są przeszłe praktyki komunikacyjne, będą

¹¹ Tego samego porównania użyłem – nieprzypadkowo – wcześniej, omawiając trzy obszary historii komunikacji.

więc mówić tylko o aspektach przeszłych praktyk, a nie przeszłych działań komunikacyjnych (aczkolwiek niewątpliwie każde działanie komunikacyjne podjęte w przeszłości również miało swój aspekt medialny i wyobrazeniowy; nie są one jednak właściwym przedmiotem badań).

Medium i wyobrażenie (zbiorowe) są zmienne historycznie, a ich przekształcenia określają charakter danej praktyki. Badanie praktyki komunikacyjnej danego typu polega zatem faktycznie na badaniu jej aspektów – medialnego oraz wyobrazeniowego. Aspekt medialny to, innymi słowy, *formy i środki* komunikowania wykorzystywane przez komunikujące się podmioty ludzkie. Aspekt ten dotyczy więc sposobu realizacji praktyki komunikacyjnej danego typu (a tym samym wszystkich działań wchodzących w jej zakres). Podobnie jak ogólny aspekt materialny, stanowi on odpowiedź na pytanie „jak?”. Natomiast aspekt wyobrazeniowy to *wyobrażenia zbiorowe* (tudzież reprezentacje społeczne, obrazy świata itd.), które towarzyszą praktyce, regulując jej realizację, kształtując ją, wyznaczając jej charakter poprzez odniesienie do wartości. Aspekt wyobrazeniowy składa się zatem z systemów wartości, zbiorów norm i dyrektyw regulujących podjęcie i realizację danej praktyki oraz działań w jej zakresie. Podobnie jak ogólniejszy aspekt idealny, stanowi on odpowiedź na pytanie „dlaczego?” w stosunku do danej praktyki komunikacyjnej. Aspekt wyobrazeniowy dotyczy więc motywów, przyczyn, uwarunkowań społecznych praktyki komunikacyjnej.

Praktyka komunikacyjna bez aspektu medialnego byłaby tylko stanem mentalnym. Praktyka komunikacyjna bez aspektu wyobrazeniowego byłaby tylko zachowaniem.

Medium jest bowiem środkiem intersubiektywizacji, to ono „czyni” komunikację, to ono jest warunkiem zaistnienia relacji rozgrywającej się pomiędzy komunikatorami. Bez *medium* podmiot może tylko myśleć lub odczuwać. Myślenie i odczuwanie to bardzo dużo, ale nie są one jeszcze *komunikowaniem*. Dopiero *medium* czyni myśl lub odczucie (pierwotnie tylko subiektywne, jednostkowe, swoiście

„prywatne”) czymś intersubiektywnym, intersubiektywnie komunikowalnym – a więc racjonalnym. Medium czyni to, co tylko „prywatne”, jednostkowe i subiektywne, tym, co „publiczne”, społeczne i obiektywne.

Natomiast *wyobrażenie* jest odniesieniem danego działania do wartości i czyni je czynnością kulturową. Dzięki niemu działanie komunikacyjne jest interpretowalne i może podlegać interpretacji. Wyobrażenie (system wartości) nadaje praktyce i działaniu komunikacyjnemu walor społeczno-kulturowy, odróżniając je od zachowań jako tylko instynktownych, uwarunkowanych biologicznie.

Rozważmy przykłady działania komunikacyjnego (jeszcze nie w ujęciu historycznym) wraz z jego aspektem medialnym i wyobrażeniowym.

Weźmy trzy przykładowe, proste i powszechnie spotykane działania komunikacyjne. Niech będą nimi: (1) wymiana zwyczajowego pozdrowienia przez dwie osoby spotykające się na ulicy, (2) pisanie listu oraz (3) oglądanie audycji telewizyjnej. W pierwszym przypadku mamy do czynienia z komunikacją *face to face*: w roli komunikatorów – interpretowanego i interpretującego – występują dwie osoby, z których jedna podejmuje działanie polegające na wypowiedzeniu zwyczajowej formuły „Dzień dobry”. Działanie takie – intencjonalne i realizowane za pomocą znaków – podlega interpretacji i druga osoba odpowiada w podobny sposób. Użyte w tej sytuacji znaki mają charakter werbalny; działanie polega na wypowiedzaniu słów należących do pewnego języka, czemu może towarzyszyć jakiś dodatkowy gest (np. podniesienie otwartej dłoni). Kolejny przypadek (2) różni się nieco: komunikator interpretujący (adresat listu) nie jest fizycznie obecny. Zmienia się również charakter narzędzi znakowych – z werbalnych na pisane. Przyjmujemy, że działanie podjęte przez osobę piszącą list zostanie zrealizowane, gdy list (środek komunikowania) zostanie przeczytany i zinterpretowany przez adresata. Podobnie jak w przypadku (1), zakładamy wspólną dla komunikatorów znajomość systemu znaków (kodu) oraz kontekstu kulturowego. Natomiast w ostatnim przypadku (3) komuni-

kator interpretowany jest fizycznie nieobecny, można również powiedzieć, że jest on związany z pewną instytucją. Natomiast rolę komunikatora interpretującego pełni więcej niż jedna osoba (czyli wszyscy oglądający daną audycję telewizyjną). Zmienia się również środek komunikowania: tym razem ma on charakter wizualny (np. film). Pomimo różnic możemy zidentyfikować wszystkie te przypadki jako przypadki działań komunikacyjnych zgodnie z przyjętą perspektywą kulturalistyczną: są one racjonalne, a więc intencjonalne, wymagające i podlegające interpretacji, rozgrywane przy użyciu znaków i angażujące osoby pełniące funkcje komunikatorów. Poza tym możemy wskazać odnośne rodzaje praktyk, w zakresie których realizowane są poszczególne działania: wszystkie należą, oczywiście, do grupy praktyk komunikacyjnych, ale możemy również wskazać pewne bardziej szczegółowe ich rodzaje, np. działanie (2) realizowane jest w ramach praktyki epistolarnej.

Przyjrzyjmy się teraz tym trzem działaniom z uwzględnieniem ich aspektu medialnego i wyobraźniowego. Wskazanie konkretnego aspektu medialnego nie jest niczym trudnym, nawet niezależnie od jakiegokolwiek refleksji teoretycznej. Zwłaszcza w ramach nauki o komunikacji poświęca się szczególnie wiele uwagi właśnie mediom – zarówno szeroko, jak i wąsko ujmowanym. Omawiane tu pojęcie medium i aspektu medialnego nie sprowadza się jednak do przedmiotu badań medioznawczych, dlatego omawiać będę również bardziej ogólną, filozoficzną wersję pojęcia medium i mediów. Zagadnieniu temu poświęcony jest jednak następny rozdział, teraz więc ograniczę się do kilku przykładów i paru uwag wstępnych.

W przypadku działania (1) jego aspekt medialny to przede wszystkim język, a ściślej – wypowiedane i słyszane słowa. Zachowując odróżnienie środków i form komunikowania, powiedzielibyśmy, że w ramach aspektu medialnego forma komunikacji jest werbalna (językowa), natomiast jej środkiem są wypowiedane słowa, a dokładniej – artykułowane dźwięki traktowane jako elementy przynależące do słownika danego języka. W odniesieniu do środka komunikacji w tym przypadku należałoby również wskazać jego

poszczególne specyficzne cechy, np. ton głosu, tzw. parajęzyk, stosowane pauzy itd. Jeżeli mamy do czynienia z sytuacją polegającą na wymianie zwyczajowego pozdrowienia przez osoby spotykające się na ulicy, to możemy zapewne zauważyć również pewne środki pozawerbalne, czego przykładem mogłoby być uchylenie kapelusza, uniesienie otwartej dłoni itp. A zatem oprócz werbalnej (językowej) moglibyśmy wskazać formę pozawerbalną (kinezytyczną¹²). Jeśli natomiast chodzi o aspekt wyobrazeniowy, to zaliczylibyśmy do niego wszystkie przekonania, normy, wzory kulturowe, systemy wartości itp. mające wpływ na podjęcie, przebieg i rezultat tego działania.

W odnośnym przykładzie elementem aspektu wyobrazeniowego byłaby zapewne norma kulturowa zakładająca wykonanie czynności powitania osoby napotkanej na ulicy. Warto podkreślić, że typ wyobrażenia określającego realizację takiego działania ma określony wpływ na elementy aspektu medialnego, np. na charakter zastosowanych środków. Środek w postaci uchylenia kapelusza stosowany jest raczej sporadycznie ze względu na malejącą popularność tego nakrycia głowy, co wiąże się z przekształceniami w zakresie mody. Z drugiej strony wyciągnięcie dłoni i potrząśnięcie nią jest środkiem popularnym w kręgu kultury euroatlantyckiej, ale w przypadku Japończyków mielibyśmy do czynienia raczej z ukłonem. Przyjęcie takiego czy innego środka w przypadku zwyczajowej czynności powitania podyktowane jest więc – przynajmniej w pewnym zakresie – tradycją, strukturą hierarchii społecznej, przekonaniem religijnymi itp., a więc czynnikami przynależącymi do aspektu wyobrazeniowego.

W przypadku działania (2) – polegającego na pisaniu listu – zmienia się aspekt medialny. Forma zmienia się ze słownej na pismenną, a funkcję środka komunikacji przyjmują znaki graficzne tworzące tekst. Do aspektu materialnego przynależy również

¹² Używam tego określenia za propozycją Raya Birdwhistella, *Kinesics and Context*, Philadelphia 1970.

narzędzie służące do napisania tekstu: rylec, pióro, ołówek, maszyna do pisania, laptop itd. W ramach pisemnej formy komunikowania, z jaką mamy do czynienia w tym przykładzie, można wyróżnić także rozmaite „materiały”, na które nanoszony jest tekst, np. glinę, kamień, pergamin, papier itd. Z kolei aspekt wyobrazeniowy określałby – podobnie jak w innych przypadkach – sposób wykorzystania tych środków oraz treść pisanego listu. Tym razem nie sposób jednak nie dostrzec, że również aspekt materialny może mieć silny wpływ na aspekt wyobrazeniowy. Jest to szczególnie widoczne w przykładzie dotyczącym komunikacji pisemnej. Sama zmiana formy z werbalnej (mówionej) na pisemną pociąga za sobą wielorakie konsekwencje, które są przedmiotem zainteresowania tzw. Wielkiej Teorii Piśmienności. W jaki sposób przejście od formy oralnej do piśmiennej może oddziaływać na wyobrażenia zbiorowe, świadczy choćby słynna krytyka, jaką poddał pismo Platon w *Fajdrosie* i w *Liście VII*. Ponadto kolejne pokolenia badaczy analizowały wpływ piśmienności na strukturę i organizację społeczeństwa (m.in. E. Havelock, W.J. Ong, J. Goody) oraz na sposób funkcjonowania umysłu i procesów poznawczych (A.R. Łuria, D. Olson). Zmiana „narzędzia” – ze słowa mówionego na słowo pisane – pociąga za sobą rozmaite przekształcenia w obrębie wyobrażeń zbiorowych.

Z podobną sytuacją mamy do czynienia w ostatnim (3) przykładzie – oglądaniu programu telewizyjnego. W obrębie aspektu medialnego zmiana dotyczy przejścia do formy wizualnej (aczkolwiek nie tylko, ponieważ zazwyczaj obrazowi towarzyszy tu również dźwięk). Można domniemywać, że przejście od formy piśmiennej do wizualnej może pociągnąć za sobą skutki co najmniej porównywalne z niegdysiejszą „rewolucją piśmienną” – wiele badań z zakresu studiów nad kulturą wizualną dotyczy tego właśnie zagadnienia. Zmiana formy i środka komunikacji także w tym przypadku nie pozostaje bez wpływu na aspekt wyobrazeniowy. Ale relacja ta jest znów dwustronna. Trudno nie zidentyfikować zróżnicowanych systemów wyobrażeń zbiorowych, np. ideologicznych, porównując ze sobą codzienne telewizyjne serwisy informacyjne. Dobór środ-

ków określony jest bardzo silnie mniej lub bardziej wyraźnie deklarowanymi przekonaniem politycznymi, światopoglądowymi „nadawcy”, czy też po prostu tzw. „wymogami rynku” (czyli domyślnymi preferencjami widzów).

Z powyższych przykładów wynika, że wyróżnienie aspektu medialnego i wyobraźniowego danej praktyki komunikacyjnej może być użytecznym narzędziem badawczym w odniesieniu do zjawisk współczesnych badaczowi. W przypadku niniejszych wywodów interesują mnie one głównie w roli narzędzia służącego interpretacji przeszłych praktyk komunikacyjnych. Jeżeli twierdzi się, że dana praktyka komunikacyjna ulegała (ulega) przekształceniom historycznym, to identyfikacja i stwierdzenie zachodzenia przemian (przy porównaniu danej praktyki w okresie A z okresem B) możliwe jest właśnie poprzez interpretację jej dwóch aspektów. Przy czym to właśnie aspekt wyobraźniowy jest szczególnie ważny w przypadku historii komunikacji – a zwłaszcza jej kulturalistycznej wersji. Stwierdzenie i – w konsekwencji – analiza zmiany danej praktyki komunikacyjnej tylko w odniesieniu do jej aspektu medialnego skutkuje dość prostym „schematem chronologicznym”, w którym poszczególne formy i środki komunikowania zastępowane są kolejnymi. Odniesienie się tylko do aspektu medialnego byłoby więc – zgodnie z wcześniejszymi ustaleniami – ograniczone do historii mediów. Natomiast w ramach kulturalistycznej historii komunikacji brane są pod uwagę oba aspekty.



ROZDZIAŁ DZIEWIĄTY

Historia mediów

9.1. Media a medium: środki i formy komunikowania

W poprzednim rozdziale scharakteryzowałem medialny aspekt praktyki komunikacyjnej jako wszystko to, co stanowi odpowiedź na pytanie „jak” postawione w odniesieniu do tej praktyki, a więc: „w jaki sposób, za pomocą jakich narzędzi czy środków praktyka ta jest podejmowana i realizowana?”. Przyjąłem również, że aspektem medialnym nazywać będę szczególny przypadek aspektu materialnego – taki, który odnosi się do praktyk komunikacyjnych. Oczywiście, w tym wypadku interesują mnie przeszłe praktyki komunikacyjne, a tym samym przeszłe media. W niniejszym rozdziale chcę przyrzeć się możliwościom badania historii mediów w ramach kulturalistycznej historii komunikacji.

Ale czym są *media*, albo może *medium*? Mamy tu do czynienia z pojęciem niezwykle silnie eksploatowanym we współczesnej nauce i nie tylko w niej. Słowo „media” zrobiło niezwykłą karierę w XX wieku i niewiele innych słów jest używanych i nadużywanych równie często. Budzi ono wątpliwości już na poziomie definicyjnym. Przede wszystkim, czy powinniśmy używać tego słowa

w liczbie mnogiej czy pojedynczej? A jeśli w obu, to jaka różnica między nimi zachodzi? Nie mniej istotna jest również kwestia powiązania terminu „media” ze zjawiskami komunikacyjnymi. Czy „media” są swoistym synonimem komunikacji? Przyglądając się wielu przypadkom używania tego słowa w przestrzeni publicznej, również w nauce, można odnieść takie wrażenie. Zdaniem Grzegorza Godlewskiego

generalnie medium to czynnik pośredniczący, mediatyzujący, w różnych sensach tego określenia, wśród których komunikacja, porozumiewanie się, to tylko jedna z możliwych konkretyzacji. Biorąc jednak pod uwagę dominujący uzus, utożsamiający media ze środkami komunikacji, wydaje się, że należy zachować dla „mediów komunikacyjnych” nazwę ogólną, bez precyzującego ich charakter przymiotnika¹.

Jak widać, Godlewski proponuje praktyczne rozwiązanie polegające na rozumieniu „mediów” jako słowa równoznacznego z „mediami komunikacyjnymi”. A jakie znaczenie miałyby to słowo w liczbie pojedynczej? Można przypuszczać, że „medium” oznaczałoby jakiś konkretny element zbioru zwanego mediami (mediami komunikacyjnymi), czyli np. prasę, radio, telewizję itp. Mniej więcej w ten sposób używa się słów „media” i „medium” w nauce o mediach (tzw. medioznawstwie) i przy okazji jest to również potoczny sposób ich używania.

Pod adresem takiego rozwiązania można wysunąć przynajmniej dwie wątpliwości. Po pierwsze, bardzo często „media” rozumiane jako media komunikacyjne są utożsamiane z mediami współczesnymi, a zwłaszcza z mediami masowymi (mass media). Tylko sporadycznie w tym kontekście przywoływane są media starsze, np. druk, ale też na druku rozpoczyna się większość opracowań z zakresu historii mediów: nie sięgają one bardziej w głąb. Zapewne takie utożsamienie mediów z mediami współczesnymi nie jest niczym dziwnym ani niepokojącym na gruncie głównego nurtu

¹ G. Godlewski, dz. cyt., s. 63.

badań nad mediami, ale w sytuacji, kiedy przedmiotem zainteresowania jest przeszłość mediów, mogą pojawić się wątpliwości. Dlatego też posługując się terminem „media/medium”, z pewnością nie będę ograniczać jego zakresu znaczeniowego do radia, telewizji, Internetu itp. Media masowe są zjawiskiem stosunkowo młodym, toteż one akurat będą mnie interesowały najmniej.

Dруга z wątpliwości jest bezpośrednio związana z pierwszą. Jeżeli chcemy uniknąć uproszczonego, zredukowanego do współczesnych „środków masowego przekazu” znaczenia interesujących nas pojęć, to powinniśmy zastanowić się nad ich znaczeniem bardziej podstawowym, a więc spróbować wyjść poza uzus językowy. Tym bardziej wtedy, gdy rozważania mają charakter filozoficzny.

Być może jednym z rozwiązań – choć zapewne ma ono charakter arbitralny – byłoby dokonanie następującego odróżnienia: słowa „media” (w liczbie mnogiej) używalibyśmy jako skrótowej wersji określenia „media komunikacyjne” (zgodnie z sugestią Godlewskiego), lecz słowo „medium” (w liczbie pojedynczej) zachowałoby znaczenie bardziej ogólne, bardziej podstawowe. Nie oznaczałoby ono tylko jednego z elementów zbioru „mediów” (np. medium – telewizja, medium – radio itp.), ale raczej miałoby znaczenie filozoficzne o proveniencji arystotelesowskiej i oznaczałoby głównie coś, co pośredniczy w relacji zachodzącej między dwoma elementami relacji. Na podobne znaczenie naprowadza Jan Pleszczyński:

W najbardziej podstawowym znaczeniu tego terminu medium jest tym, co w środku, co znajduje się pomiędzy jakimiś dwoma wyróżnionymi obiektami, ale też jest z nimi powiązane aktywną relacją – działa na te obiekty i podlega oddziaływaniom z ich strony. Samo bycie w środku to jednak za mało, aby coś uznać za medium. (...) Medium zawsze ma aktywny udział w relacji pomiędzy jednym a drugim obiektem; to, co pośredniczy, nie jest neutralne, lecz działa i podlega oddziaływaniom².

² J. Pleszczyński, dz. cyt., s. 325.

Mamy tu więc do czynienia z szerszym, abstrakcyjnym ujęciem medium. Takie podejście prezentuje również Sead Alić, omawiając swój projekt „filozofii mediów”:

Nieprecyzyjny charakter definicji pojęcia „medium” może zostać przezwyciężony, jeżeli uznamy je za *terminus medius* wszelkiej mediacji. To umożliwia nam, mówiąc metaforycznie, nie tylko zaczerpnięcie wody ze źródła, ale również ujrzanie całego strumienia. Mediacje mogą być naturalne, techniczne, (...) wytwarzane, kombinowane³.

Warto podkreślić, że te filozoficzne koncepcje medium nie stoją w sprzeczności z kategorią komunikacji ani z takim sposobem używania słowa „media”, które przyjęło się w medioznawstwie. Przeciwnie, medium ujmowane szeroko można postrzegać jako jeden z podstawowych, nieodzownych elementów działania komunikacyjnego, o ile ma mieć ono charakter interakcji. Interakcja bez medium nie jest możliwa. Termin „medium” w jego ogólnym, abstrakcyjnym znaczeniu stanowi podstawę znaczeniową dla terminu „media” rozumianego jako „środki i formy komunikowania”. W ten sposób moglibyśmy powiedzieć, że na przykład gazeta to nie tylko „jedno z mediów obok radia, telewizji itd.”, ale – jako medium – jest ona egzemplifikacją tego, co znajduje się pomiędzy dwoma elementami relacji, pośrednicząc między nimi. Od szerokiego znaczenia „medium” przechodzimy do węższego znaczenia „mediów”.

Z tego punktu widzenia medium jawi się jako konieczny środek intersubiektywizacji, niezbędny dla uznania danego działania za działanie komunikacyjne. Dlatego w poprzednim rozdziale stwierdziłem, że bez aspektu medialnego praktyka komunikacyjna byłaby tylko stanem mentalnym pojedynczej osoby. Zgodnie z tradycyjną wykładnią Wilhelma von Humboldta myśl pozostaje tylko myślą subiektywną, a więc nie „pełną”, jeśli nie jest zapośredniczona, zintersubiektywizowana poprzez język (a dziś powiedzielibyśmy: przez komunikację). To właśnie medium w swym podstawowym

³ S. Alić, *Philosophy of Media*, „Synthesis Philosophica” 50/2, 2010, s. 203.

sensie czyni pierwotnie subiektywną, „prywatną” myśl, emocję czy inny stan mentalny czymś intersubiektywnym, „wspólnym”. Natomiast media jako formy i środki komunikowania są egzemplifikacjami tej ogólnej zasady intersubiektywności komunikacyjnej. Przykładowo, emocje, jakim ulega poeta, są intersubiektywizowane (komunikowane) w formie pisemnej za pośrednictwem takich środków, jak papier, długopis, litery alfabetu itp.

Co ważne, tak rozumiane medium/media mają swoją przeszłość i mogą być przedmiotem badań historycznych. Łatwo się zorientować, że badania te miałyby nieco odmienny charakter w przypadku „historii mediów” i „historii medium”. W pierwszym z nich przedmiotem rozważań byłyby przekształcenia, jakim ulegały wraz z upływem czasu poszczególne formy i środki komunikowania. Natomiast „historia medium” miałaby raczej charakter filozoficzny i zbliżałaby się do swego rodzaju „historii intersubiektywności”, „historii wiedzy” czy też „historii poznania”. Przyjmuję, że w ramach kulturalistycznej historii komunikacji te dwie odmiany powinny być traktowane łącznie, komplementarnie. Gdyby bowiem skoncentrować się tylko na „historii mediów”, uzyskalibyśmy efekt praktycznie nieodróżnialny od dorobku klasyków szkoły toronckiej – byłaby to *de facto* historia technologii komunikacyjnych, historia ich pojawiania się, ich rozwoju i wypierania starszych technologii przez nowsze – zgodnie z czterema „prawami mediów” sformułowanymi przez McLuhana. Dlatego pełna interpretacja aspektu medialnego przeszłej praktyki komunikacyjnej powinna uwzględniać również „historię medium” rozumianą jako badanie przeszłych postaci intersubiektywności jako takiej. Jak postaram się pokazać w kolejnym rozdziale, taka abstrakcyjna „historia intersubiektywności” jest tym elementem modelowego aspektu medialnego, który umożliwia płynne połączenie go z aspektem wyobrazeniowym: media (te w liczbie mnogiej) nigdy nie pozostają bowiem wolne od wpływu wyobrażeń zbiorowych – a przynajmniej tak to wygląda w perspektywie kulturalistycznej historii komunikacji, w której

determinizm technologiczny zostaje zastąpiony (a może tylko uzupełniony) swoistym determinizmem kulturowym.

Jednak przyjmując takie rozumienie medium i mediów, napotykamy kilka wątpliwości, którym należy przyjrzeć się uważnie. Po pierwsze, szerokie ujęcie medium może budzić kontrowersje. Jednym ze zwolenników takiego ujęcia był Marshall McLuhan, którego stanowisko przypomniałem w rozdziale drugim. Z jego punktu widzenia każde medium to „przedłużenie”, ekstensja ciała, zmysłów czy też umysłu człowieka, dowolne „przedłużenie”, czyli również dowolne narzędzie, a nawet jeszcze szerzej: dowolny wytwór. Gdyby każde narzędzie, każdy wytwór miał być rozumiany jako medium, wówczas pojawiłaby się sprzeczność względem założeń, które uczyniłem wcześniej. Otóż przyjąłem, że działanie komunikacyjne jest działaniem racjonalnym, a więc intencjonalnym i polegającym na interpretacji. Natomiast działanie, którego realizacja nie wymaga interpretacji (a więc takie, które nie jest działaniem komunikacyjnym), to np. działanie polegające na wbijaniu młotkiem gwoźdźcia w ścianę. A przecież w rozumieniu McLuhana młotek jest medium jako narzędzie, jako przedłużenie ręki. Jak wyjaśnia Pleszczyński,

w ludzkich procesach poznawczych wyjątkową rolę pełni komunikacja rozumiana jako więź interpersonalna; tak więc wobec wielkiej różnorodności mediów epistemologia powinna zwracać na media komunikacyjne szczególną uwagę. Pośredniczący między dłonią a gwoździem młotek nie jest medium tego rodzaju; relacja między człowiekiem-podmiotem a gwoździem-przedmiotem nie jest komunikacją. Wygodniej jest więc mówić, że młotek to pośrednik, zaś termin „media” zarezerwować dla mediów komunikacyjnych⁴.

Wracamy więc do wcześniej przyjętego rozwiązania, zgodnie z którym media to media komunikacyjne. Młotek takim medium nie jest, choć niewątpliwie jest narzędziem, a nawet „pośredni-

⁴ J. Pleszczyński, dz. cyt., s. 326–327.

kiem". Oznacza to, że wprawdzie można mówić również o „medium” w szerokim, abstrakcyjnym sensie, ale z takim zastrzeżeniem, iż w odniesieniu do komunikacji medium jest czynnikiem intersubiektywizującym, czynnikiem interakcji, ale nie dowolnej, lecz symbolicznej.

Druga ze wspomnianych wcześniej wątpliwości dotyczy znów kwestii definicyjnych. Pisząc o zasadzie intersubiektywności, powołałem się na Humboldta i jego koncepcję relacji między językiem a myślą, sugerując, że rolę języka w tym procesie pełni komunikacja. Dochodzimy w ten sposób do pytania: czy język jest jednym z mediów? Zapewne język można uznać za „narzędzie”, i to takie, które umożliwia interakcję symboliczną *par excellence*. Trudno byłoby również wyobrazić sobie teorię czy historię komunikacji nieuwzględniającą języka. Aby jednak sprostać wymogom precyzji definicyjnej, warto odwołać się do koncepcji mediów, które traktują ten problem jako bardziej złożony.

Na przykład Siegfried Schmidt, badacz mediów i konstruktywista, nie podziela poglądu (reprezentowanego przez innego niemieckiego konstruktywistę Niklasa Luhmanna), że język jest jednym z mediów. Język jest, jego zdaniem, jednym z „instrumentów (tudzież narzędzi) komunikowania”, a takie „instrumenty” są według Schmidta tylko jednym z czterech elementów składających się na media jako takie. Schmidt traktuje pojęcie medium jako

(...) ujęcie kompaktowe (*Kompaktbegriff*), które składa się z czterech wymiarów oraz obszarów obejmujących: (1) instrumenty komunikacyjne (jak język, zachowania niewerbalne lub gesty), (2) urządzenia technologiczne (jak prasa drukarska, TV lub Internet), (3) wymiar systemów społecznych takich urządzeń (jak domy wydawnicze lub stacje telewizyjne), (4) oferty medialne będące rezultatami połączenia poprzednich obszarów, które mogą być interpretowane wyłącznie w odniesieniu do całości⁵.

⁵ S. Schmidt, *Media Philosophy – A Reasonable Programme?*, w: H. Hrachovec, A. Pichler (eds), *Philosophy of the Information Society*, Frankfurt 2007, s. 93.

Rozwiązanie zaproponowane przez Schmidta można przyjąć tym bardziej, że nie eliminuje on po prostu języka ze strefy mediów, lecz zastępuje proste utożsamienie tych dwóch pojęć bardziej złożoną koncepcją.

Teraz chciałbym zastanowić się nad możliwościami badania przeszłości mediów. Jak przyjąłem w poprzednim rozdziale, obszarem ogólnej historii komunikacji skoncentrowanym na medialnym aspekcie przeszłych praktyk komunikacyjnych jest historia mediów. Należy jednak wyjaśnić, że sama historia mediów nie jest czymś nowym – przeciwnie, jest ona w różnych formach uprawiana od kilku dekad. Jednak nie każda postać współcześnie uprawianej historii mediów jest adekwatna do przedstawianej tu propozycji kulturalistycznej historii komunikacji. Przejdę więc do omówienia tych różnych postaci historii mediów oraz jej odmiany w wersji kulturalistycznej.

9.2. Aspekt medialny historycznych praktyk komunikacyjnych

W jaki sposób można badać aspekt medialny przeszłych praktyk komunikacyjnych? Pytanie takie jest może postawione w specyficznej formie uwzględniającej założenia, jakie przyjąłem, niemniej sama idea historii mediów nie jest nowa ani oryginalna. Jak wskazywałem wcześniej niejednokrotnie, to właśnie historia mediów jest pierwotną, najwcześniejszą postacią historii komunikacji. Pisałem również, że za jej prekursorów uchodzą przedstawiciele szkoły toronckiej, zwłaszcza Harold Innis.

Historia mediów może być jednak uprawiana na wiele różnych sposobów. Podejściem, które dominuje, jest podejście wywodzące się właśnie z kanadyjskiej szkoły teorii komunikacji, a polega ono – mówiąc w skrócie – na analizach poszczególnych technologii komunikacyjnych w ich następowaniu po sobie na osi czasu. Takie podejście bywa określane mianem koncepcji „rewolucji informa-

tycznych” albo „rewolucji komunikacyjnych” i w ostatnich dwóch dekadach stało się przedmiotem krytyki. Wcześniej parokrotnie sygnalizowałem krytyczne nastawienie do takiego podejścia, teraz zaś chciałbym przyrzeć się nieco bliżej temu problemowi.

Wiele opracowań z zakresu historii mediów sytuuje ją *de facto* w obrębie historii technologii. Z takimi przypadkami mamy do czynienia choćby w tekstach: *The Media in America: A History* Williama Sloana⁶, *The Evolution of Media* Michaela Nolla⁷ czy *A History of Mass Communication. Six Information Revolutions* Irvinga Fanga⁸. Ta ostatnia pozycja jest szczególnie reprezentatywna i stanowi dobry przykład myślenia o przeszłości mediów w kategoriach linearnego rozwoju naznaczonego gwałtownymi „skokami”, przełomami, czy wręcz „rewolucjami”. Mamy tu do czynienia z historią „wynalazków”, które pojawiały się na osi czasu, upowszechniały się, a następnie były zastępowane innymi środkami, np. papier zastąpił gliniane tabliczki, a długopis zastąpił gęsie pióro itd. Oczywiście, jako przykład realizacji historii technologii jest to podejście uzasadnione, ale trudno traktować je jako wyczerpujące i zamykające temat mediów i ich przeszłości. Niektórzy historycy mediów ostro krytykują wizję „rewolucji informatycznych”, uznając, że nie jest ona zgodna ze współczesnymi modelami nauk historycznych. Zdaniem Briana Winstona

świadomość historyczna pozwala dostrzec, że „rewolucja informacyjna” to w dużej mierze iluzja, zagrywka retoryczna i wyraz technologicznej ignorancji (...). W odniesieniu do tego chcę sprecyzować, iż w historiach elektrycznej czy elektronicznej komunikacji nie znajdziemy niczego, co wskazywałoby na to, jakoby znaczące zmiany w technikach komunikowania nie były zapośredniczone we wcześniejszych zjawiskach społecznych⁹.

⁶ W. Sloan (ed.), *The Media in America: A History*, Worthington 1989.

⁷ M. Noll, *The Evolution of Media*, Lanham 2007.

⁸ I. Fang, *A History of Mass Communication. Six Information Revolutions*, Boston 1997.

⁹ B. Winston, *Media, Technology and Society. A History: From the Telegraph to the Internet*, London 1998, s. 2.

Winston w swojej propozycji historii mediów wprawdzie kontynuuje podejście polegające na utożsamieniu jej z historią technologii, ale – co bardzo ważne – uznaje jednocześnie, że technologie nigdy nie funkcjonują w sposób niezależny od określonej, zdeterminowanej historycznie i kulturowo rzeczywistości społecznej. Jego zdaniem również model „rewolucji” jest nieprzekonujący, ponieważ różne formy i środki komunikowania koegzystują ze sobą, przeplatają się, ich zastosowania rosną i maleją, a w konsekwencji „rewolucyjne”, a więc gwałtowne, skokowe i totalne, zmiany w sferze mediów faktycznie nie mają miejsca. Można powiedzieć, że model „skoków rewolucyjnych” jest tylko wymysłem badaczy, nieadekwatnym uproszczeniem, którego jedyną zaletą jest łatwość jego prezentacji w postaci schematu.

Również inni historycy mediów przyznają, że przekształcenia form i środków komunikowania nie dokonują się „same z siebie”, lecz raczej należy ujmować je jako elementy szerszego procesu przemian zachodzących w zbiorowościach ludzkich: „to, co znamy jako prasę, radio i telewizję, zostało społecznie skonstruowane, a nie zdeterminowane technologicznie”¹⁰, pisze Russell Neuman. Uogólniając, można uznać, że wątpliwości budzi przede wszystkim odwoływanie się do hipotezy determinizmu technologicznego i traktowanie mediów jako bytu niezależnego od rzeczywistości społecznej, a także ujmowanie ich rozwoju w trybie rewolucyjnym. Neuman i Winston należą do tych historyków mediów, którzy preferują raczej podejście ewolucyjne.

Jakie są inne możliwe alternatywne propozycje metodologiczne w stosunku do historii mediów? W literaturze przedmiotu można znaleźć kilka opcji. Przykładowo, Guido Ipsen postuluje, by pojęcie mediów utożsamiać z pojęciem znaku w rozumieniu Charlesa S. Peirce’a, a to właśnie po to, by móc uprawiać historię mediów w ujęciu semiotycznym. W tym celu przyjmuje dwa interesujące założenia:

¹⁰ W.R. Neuman, *Media, Technology, and Society: Theories of Media Evolution*, Ann Arbor 2010, s. 2.

po pierwsze, media nie powinny być rozumiane tylko jako techniczne środki służące transmitowaniu informacji. Po drugie, w odniesieniu do mediów historyczne ramy czasowe nie są absolutne i stałe, ale zależą od przyjętej definicji mediów. W konsekwencji zaś termin „medium” lub „media” w kontekście semiotycznym nie oznacza jedynie urządzeń technicznych. Jeżeli każdy znak jest medium, to badania nad mediami muszą sięgać samego myślenia i rozwijać się ku zagadnieniu komunikowania myśli¹¹.

Oznacza to, zdaniem Ipsena, że historia mediów może być uprawiana jako historia myślenia (a ściślej – komunikowania myśli).

Projekt tego niemieckiego badacza polega na bardzo interesującym poszukiwaniu „brakującego ogniwa” (*missing link*) w historii komunikacji. Ipsen sprzeciwia się traktowaniu historii mediów jako historii kolejno następujących po sobie rewolucji technologicznych. Proponuje odwołanie się do semiotyki kultury i wykorzystanie jej w roli owego „brakującego ogniwa”:

wygląda na to, że zadaniem semiotyki kultury jest przeprowadzenie pogłębionej analizy systemów znakowych w odniesieniu do zjawisk kulturowych będących zjawiskami komunikacyjnymi, a tylko w dużym uproszczeniu zwanych „mediami” (...). Ów brakujący element w badaniach nad mediami, jakim jest historia mediów traktowana jako historia komunikacji w kulturze, może być ugruntowany dzięki połączeniu semiotyki mediów z semiotyką kultury, a nie dzięki nauce zajmującej się nośnikami myśli¹².

Odwołanie się do semiotyki kulturowej w badaniach nad przeszłością mediów i ich wpływem na rzeczywistość społeczną jest niewątpliwie bardzo ciekawym pomysłem, ale nie będę rozwijać tu tej idei ani też komentować jej szerzej, ponieważ wymagałoby to odrębnego odniesienia się do semiotyki, a semiotyki kulturowej w szczególności. Skoncentruję się natomiast na propozycji badań

¹¹ G. Ipsen, *Evolution of Culture and the History of the Media*, w: M. Bax et al. (eds), *Semiotic Evolution and the Dynamics of Culture*, Berlin 2004, s. 5.

¹² Tamże, s. 4.

nad przeszłością mediów ujmowanych jako medialny aspekt praktyk komunikacyjnych.

Przyjąłem wcześniej, że w ujęciu kulturalistycznym media (1) mogą być traktowane w sposób szczegółowy (jako konkretne formy i środki komunikowania) bądź szeroki (medium jako czynnik pośredniczący w relacji zachodzącej między dwoma jej elementami), przy czym (2) nie każdy taki czynnik pośredniczący jest medium komunikacyjnym (np. nie jest nim młotek). Poza tym przyjąłem, iż (3) media zawsze funkcjonują w obrębie rzeczywistości społecznej, toteż badania nad nimi nie powinny traktować ich jako izolowanych od kontekstu kulturowego, w jakim występują. Oznacza to zakwestionowanie determinizmu technologicznego. I wreszcie uznałem – co najważniejsze – że (4) media mają historię, tj. ulegają przekształceniom, które mogą być przedmiotem badań historycznych. Jednak biorąc pod uwagę poprzednie trzy założenia, należy doprecyzować, iż w tym przypadku postulować będę „kulturową (tudzież „społeczną”) historię mediów”, a więc inną niż ich historia technologiczna. Mówiąc dokładniej – technologie również uznaję za elementy kultury, nie chcę zaś postrzegać ich jako zjawisk pozakulturowych.

Przyjmuję więc stosunkowo szerokie rozumienie mediów, które jednak wyraźnie kładzie nacisk na ich społeczno-kulturowy charakter. W ten sposób przedmiotem badań historycznych mogą być różne formy komunikowania:

Rytualny taniec był medium jedności z bóstwem, jego stworzeniem i jego naturą. Starożytny poeta był czymś w rodzaju wehikułu muz. Prorokini z Delf była wehikułem bogów. Przez to, że jest oddana komuś innemu, a następnie powraca do nas, idea może być mediowana. Każde medium, jak zauważył Harold Innis, formuje swój „rynek”. Pomaga ono władcom zyskiwać władzę tak, jak hieroglify pomagały władcom Egiptu uzyskać nieśmiertelność. Władza nad ludźmi jest zasadniczo sprawowana poprzez zastosowanie symboli (obrazów albo pisma)¹³.

¹³ S. Alić, dz. cyt., s. 203.

Ale – jak wcześniej parokrotnie już podkreślałem – media nie występują niezależnie od konkretnych praktyk społecznych. Badanie aspektu medialnego danej praktyki polegałoby na ustaleniu, jaką formę przyjmuje realizacja odnośnej praktyki komunikacyjnej (ustną, pisemną, wizualną itd.) i za pomocą jakiego środka (narzędzia) jest ona realizowana. Mówiąc precyzyjnie, badanie takie polega na prześledzeniu i zinterpretowaniu zestawu wzajemnych warunkowań. Z pewnością aspekt medialny wpływa na charakter samej praktyki. Oznacza to, że dane działanie komunikacyjne zostanie przeprowadzone w taki sposób, jaki wynika z określającego je aspektu medialnego. Przykładowo, w praktyce polegającej na czytaniu dowolnego tekstu jej aspekt medialny może mieć postać książki drukowanej na papierze lub umowy spisanej na glinianej tabliczce. Sam proces czytania zmienia się w zależności od tego, jaki jest charakter aspektu medialnego tej praktyki w danej zbiorowości w danym czasie. Przykładem rozważań tego typu jest nurt historii książki (oraz historii lektury). Rozważmy nieco dokładniej przykład praktyki komunikacyjnej polegającej na czytaniu książki.

Dość łatwo można ulec złudzeniu, że czytanie tekstu zawsze polegało i polega nadal na tym samym: spoglądamy na litery tworzące tekst i dekodujemy zawartą w nich informację. Przekonanie zawarte w powyższym sformułowaniu jest jednak znacznym uproszczeniem. Przede wszystkim nie każdy przypadek czytania tekstu polega na tym samym. Czynność czytania przebiega inaczej, kiedy czytamy książkę (rozumianą jako klasyczny wolumin, złożony ze zszytych lub sklejonnych stron pokrytych raczej drukowanym niż pisanym ręcznie tekstem), a inaczej, kiedy środkiem jest na przykład napis (inskrypcja) wyryta na jakimś pomniku usytuowanym w przestrzeni publicznej. Jeszcze inaczej wygląda czytanie tekstu na ekranie monitora urządzenia cyfrowego. Ale to nie wszystko. Na przebieg realizacji działania polegającego na czytaniu książki wpływ ma również to, w jaki sposób tekst został zapisany: czy – jak w kręgu kultury euroatlantyckiej – od strony lewej do prawej czy odwrotnie

(jak w przypadku pisma w kręgu kultury muzułmańskiej), bądź też od góry do dołu (jak w kulturze japońskiej).

Dla uproszczenia skupmy się jednak na standardowej książce papierowej, oprawionej, drukowanej, takiej, jaka pojawiła się w Europie w XVI stuleciu. Zasadniczo jest to więc książka mniej więcej taka, jaką sami dziś dobrze znamy. Czy zatem czytanie książki jako praktyka komunikacyjna może różnić się zasadniczo, kiedy porównamy przypadek działania realizowanego w XVII lub XVIII wieku z tym, które realizowane jest w wieku XXI?

Robert Darnton stwierdza, że

nic nie jest tak zwodnicze w próbach odtwarzania doświadczenia czytania w przeszłości, jak założenie, że ludzie zawsze czytali tak, jak my czytamy dzisiaj. Historia czytania, jeśli w ogóle kiedykolwiek powstanie, kreśliłaby obraz obcego elementu w sposobie pojmowania świata, ponieważ czytanie, inaczej niż ciesielka czy haftowanie, nie jest wyłącznie sprawnością; jest ono aktywnym konstruowaniem znaczenia w ramach systemu komunikacji¹⁴.

Darnton nie poprzestaje jednak na samym tym stwierdzeniu. W esejju zatytułowanym *Czytelnicy reagują na twórczość Rousseau: fabrykowanie romantycznej wrażliwości* śledzi konkretny *casus* francuskiego mieszczanina żyjącego w drugiej połowie XVIII wieku, analizując materiał źródłowy w postaci unikatowych relacji tegoż człowieka z własnych praktyk czytelniczych, łącznie z listą lektur, korespondencją z wydawcami i opisami samego przebiegu lektury. Autor ten stwierdza:

Czytelnik epoki *ancien régime'u* podchodził do książek ostrożnie, gdyż zwracał uwagę nie tylko na treść, ale i na formę. Dotykał papieru, by ocenić jego wagę, przejrzystość i elastyczność (...). Studiował kształt czcionki, sprawdzał wielkość odstępów i rejestr, oceniał rozkład tekstu i badał równość druku. Sprawdzał jakość książki, tak jak my dziś moglibyśmy smakować lampkę wina, gdyż jej szata zewnętrzna, którą można było podzi-

¹⁴ R. Darnton, *Wielka masakra kotów i inne epizody francuskiej historii kulturowej*, tłum. D. Guzowska, Warszawa 2012, s. 250.

wiać, była dla niego równie ważna, jak jej treść. Dopiero gdy zaaprobował w pełni jej cechy fizyczne, zabierał się do czytania¹⁵.

Amerykański historyk kulturowy zestawia źródła dotyczące praktyk czytelniczych tego mieszczanina z analogicznymi materiałami świadczącymi o ich charakterze w przypadku Jana Jakuba Rousseau, opisywanymi w jego *Nowej Heloizie*. Wyłania się stąd obraz specyficznego trybu lektury, zasadniczo odmiennego od tego, jaki znamy współcześnie. Można więc wyróżnić dwa podstawowe tryby realizacji praktyk czytelniczych – intensywny i ekstensywny:

Od Renesansu po mniej więcej 1750 r. Europejczycy czytali „intensywnie”. Mieli dostęp do bardzo niewielu książek – Biblii, piśmiennictwa religijnego, od czasu do czasu jakiejś broszury albo almanachu – i czytali je w kółko, rozważając ich treść w duchu lub dyskutując na ich temat z innymi (...). W drugiej połowie XVIII wieku ludzie wykształceni zaczęli czytać „ekstensywnie”. Pochłaniali ogromne ilości tekstów ukazujących się drukiem, szczególnie powieści i periodyków, będących ulubionymi gatunkami w klubach czytelniczych (...) mnożących się wszędzie w ośrodkach miejskich. Poza tym każdą pozycję czytali tylko raz, dla rozrywki, i zaraz chwyтали za następną¹⁶.

Z pewnością nader interesujące byłoby porównanie tych dwóch sposobów czytania z trybem funkcjonującym współcześnie, w dobie mediów elektronicznych, audiobooków, SMS-ów i książek elektronicznych.

Rzecz jasna, konkretny przypadek opisywany przez Darntona to tylko wierzchołek góry lodowej – badania nad historią lektury i historią książki można prowadzić również w odniesieniu do praktyk czytelniczych w średniowieczu i w starożytności. W tamtych epokach wpływ aspektu medialnego tylko się wyostrza. W średniowieczu czytano (głównie w klasztorach) na głos, ponieważ przy zapisywaniu tekstu nie stosowano znaków przestankowych,

¹⁵ Tamże, s. 258–259.

¹⁶ Tamże, s. 286.

toteż czytanie ze zrozumieniem było znacznie utrudnione, jeśli czytano bezgłośnie. To z kolei sprawiało, że praktyka czytelnicza miała charakter wyłącznie publiczny, zbiorowy – nie istniało faktycznie (lub przynajmniej pozostawało zmarginalizowane) czytanie w samotności, w ciszy. Dopiero konsekwencje upowszechnienia się tekstów drukowanych umożliwiły lekturę „prywatną”. Nie bez znaczenia pozostawał także czysto fizyczny kształt środka przekazu – nawet jeśli był to papier lub papirus. Antyczny rzymski zwój czytano zupełnie inaczej niż ciężki średniowieczny kodeks, a ten z kolei – całkiem odmiennie niż współczesną książkę elektroniczną.

Te przykłady ujawniają niemożliwy do pominięcia wpływ aspektu medialnego na daną praktykę komunikacyjną. Analogiczne przykłady można znaleźć w odniesieniu do innych praktyk, np. wygłaszania przemówień, pisania listów, oglądania telewizji.

Ale zmieniające się w czasie uwarunkowanie danej praktyki komunikacyjnej przez formę i środek to nie wszystko. Jak pisze Darnton, „zrozumienie, jak osiemnastowieczni Francuzi czytali książki, oznacza zrozumienie ich sposobu myślenia, a raczej tych spośród nich, którzy uczestniczyli w przekazywaniu myśli za pośrednictwem drukowanych symboli”¹⁷. Otóż warunkowanie charakteru danej praktyki przez jej aspekt medialny jest tylko jednym, ale nie jedynym, z uwarunkowań. W schematycznym ujęciu praktyk wyróżniłem obok aspektu medialnego również aspekt wyobrażeniowy. Aspektem wyobrażeniowym jest szczególnie przypadek aspektu idealnego odnoszącego się do praktyk komunikacyjnych, który – jak przyjąłem w poprzednim rozdziale – stanowi odpowiedź na pytanie „dlaczego?”, a więc: w jakim celu, z jakiego powodu, w odniesieniu do jakich motywów dane działanie w ramach tej praktyki jest realizowane. O aspekcie tym i sposobach warunkowania przezeń przeszłych praktyk komunikacyjnych mowa będzie w kolejnym rozdziale, jednak chciałbym podkreślić, że również te dwa aspekty wpływają na siebie wzajemnie. Aspekt medialny nie

¹⁷ Tamże, s. 250.

jest nigdy niezależny od systemu wartości, przekonań, ideologii, wierzeń, obrazów świata i innych form zbiorowej świadomości. Technologie medialne wpływają natomiast na rzeczony wyobrażenia. Nie jest jednak tak, że którekolwiek z nich może funkcjonować i oddziaływać samodzielnie, oddzielnie od drugiego.

Z analizy przypadku przeprowadzonej przez Roberta Darntona można wyprowadzić również i taki wniosek, że rozwój danego medium (technologii medialnej) wpływał na ludzkie wyobrażenia – zarówno te, które dotyczyły samych praktyk komunikacyjnych, jak i bardziej ogólnie – na wyobrażenia o świecie. Niewielka ilość materiałów pisanych w średniowieczu, wynikająca ze stopnia rozwoju technik piśmienniczych, wpływała zapewne na wyobrażenia zbiorowe, również te dotyczące lektury. Książka była przedmiotem kosztownym, a jej posiadanie świadczyło o wysokim statusie społecznym i zamożności właściciela. Niski poziom piśmienności sprawiał, że osoby potrafiące pisać i czytać cieszyły się dużym uznaniem jako wykwalifikowani specjaliści umożliwiający funkcjonowanie administracji, ale również jako osoby dysponujące niemalże magicznymi umiejętnościami.

Jednak warunkowanie przebiega również w odwrotnym kierunku. Dobrym przykładem wpływu zbiorowych wyobrażeń na media może być kryzys piśmiennictwa w krajach muzułmańskich (a w dalszej konsekwencji – kryzys ogólnokulturowy) wynikający z koranicznego zakazu używania tekstu drukowanego. Kiedy na progu XIX wieku, w roku 1799, Napoleon Bonaparte wylądował na czele francuskiej ekspedycji w rządzonej przez mameluków Egipcie, miał na wyposażeniu oprócz dział i karabinów również specyficzną „broń” – prasę drukarską. W czasie wojen rewolucyjnych (i później napoleońskich) propaganda stała się szeroko stosowanym instrumentem politycznym, a sam Bonaparte regularnie publikował drukowane, rozpowszechnianie w społeczeństwie, „Biuletyny” opisujące jego sukcesy. Kiedy jednak pojawił się w Egipcie, okazało się, że przywieziona przez niego maszyna jest jedną z zaledwie trzech pras drukarskich, jakie wówczas znajdowały się w całym

świecie muzułmańskim. Nie wynikało to z nieznamości druku albo z jakichś utrudnień technicznych: po prostu prawo koraniczne nie zezwalało na ich używanie. Medium zostało w tym przypadku w sposób daleko idący zdeterminowane przez wyobrażenia zbiorowe, konkretnie religijne.

Ale wpływ na środki i formy komunikacji wywierany przez światopogląd, religię czy ideologie polityczne idzie w parze z wpływem, jaki na media mogą wywierać również zbiorowe wyobrażenia o samej komunikacji. Klasycznym przykładem takiej relacji między aspektem wyobraźniowym a aspektem medialnym jest krytyka pisma ze strony Platona wyrażona w jego *Liście VII* i ustami Sokratesa w dialogu *Fajdros*. Można wprawdzie powiedzieć, że opinia wielkiego filozofa nie wpłynęła na ostateczny sukces nowej formy komunikacji, niemniej z pewnością miała wpływ na wiele zjawisk kulturowych, wpływ mniej lub bardziej bezpośredni. Sokrates nie zapisywał swoich myśli w ogóle, Platon pisał w formie dialogów, nie przemawiając w nich nigdy wprost jako on sam, natomiast Plotyn na spisanie swoich nauk zdecydował się dopiero w podeszłym wieku. Nie wynikało to z tego, że nie potrafili oni pisać, lecz raczej z oceny wystawianej pismu pod wpływem własnych przekonań filozoficznych. Innym – choć również zaczerpniętym z antyku – przykładem wpływu wyobrażeń o komunikacji na formy i środki komunikowania jest zjawisko retoryki rzymskiej. W istocie zjawisko to odnosi się chyba do wszelkiej, nie tylko rzymskiej, retoryki politycznej: sposób, w jaki orator przemawia, gesty, które wykonuje, sposób dobierania argumentów, ton głosu itp. uwarunkowane są przekonaniem oraz założonymi celami ideologicznymi. Stosowanie środka perswazji w postaci argumentu *ad personam* bądź powstrzymanie się od jego używania nie jest tylko kwestią technicznej dostępności tego środka, lecz wynika ze społecznego przyzwolenia na jego stosowanie lub braku takiego przyzwolenia. W tym przypadku to normy etyczne mogą wpływać na środek komunikowania.



ROZDZIAŁ DZIESIĄTY

Historia zbiorowych wyobrażeń o komunikacji

10.1. Koncepcja wyobrażeń zbiorowych

Wyobrażenia zbiorowe odgrywają bardzo istotną rolę w przedstawianej tu propozycji uprawiania refleksji teoretycznej nad przeszłymi zjawiskami komunikacyjnymi. Można powiedzieć, że w ujęciu kulturalistycznym zbiorowe wyobrażenia stanowią swego rodzaju „klucz” do przeszłych praktyk komunikacyjnych: ich badanie miałoby polegać w dużej mierze na badaniu przeszłych wyobrażeń zbiorowych o samej komunikacji. Bieżący rozdział jest w całości poświęcony temu zagadnieniu. Najpierw przywołam najważniejsze elementy teorii wyobrażeń zbiorowych w naukach społecznych i humanistycznych, by następnie przejść do omówienia tych specyficznych wyobrażeń, które dotyczą zjawisk komunikacyjnych.

Pojęcie „wyobrażeń zbiorowych” (jak również „świadomości zbiorowej”) wywodzi się z tradycji francuskiej szkoły socjologicznej i zostało wprowadzone przez Luciena Lévy-Bruhla, Émile’a Durkheima oraz Marcela Maussa. W ramach tego ujęcia przyjmuje się, że wyobrażenia zbiorowe są „faktami społecznymi” (*social facts*) wytworzonymi przez zbiorowość ludzką, niezależnymi od psychiki

jednostek, mającymi charakter symboliczny (niematerialny). Na wyobrażenia zbiorowe składają się idee, wierzenia religijne, systemy wartości itd., które porządkują życie społeczne, kształtują doświadczenie zbiorowe i indywidualne, określają charakter praktyk społecznych. Wyobrażenia zbiorowe, będące zdaniem Durkheima właściwym przedmiotem badań socjologicznych, są obrazami, reprezentacjami świata. „Ale co właściwie one reprezentują?” – pyta William Pickering. „Odpowiedź Durkheima sprowadzałaby się do tego, że tym, co jest poza reprezentacjami, jest sama rzeczywistość. Cała rzeczywistość jest czymś reprezentowanym, a wiedza o niej może pochodzić jedynie z reprezentacji. Człowiek jest w istocie stworzeniem reprezentującym”¹.

Koncepcja wyobrażenia zbiorowego jest silnie zakorzeniona w naukach społecznych, zwłaszcza w socjologii, jest również bardzo ważnym elementem współczesnych rozważań filozoficznych. Uogólniając je, można powiedzieć, że zbiorowe wyobrażenie świata (albo obraz świata) określa sposób, w jaki porządkowane są treści zbiorowego doświadczenia świata. Wyobrażenie zbiorowe jest więc sumą (i/lub syntezą) metaforycznych konceptualizacji doświadczenia (potocznego i naukowego). Dzięki zbiorowemu wyobrażeniu świata to, co jest przedmiotem subiektywnej percepcji, staje się przedmiotem wiedzy mającej intersubiektywny charakter. Z perspektywy filozoficznej można również powiedzieć, że dane wyobrażenie świata określa sposoby podejmowania i realizowania określonych praktyk społecznych (w ramach poszczególnych dziedzin kultury).

Zgodnie z tymi założeniami można uznać, że postrzeganie (percepcja) świata na poziomie indywidualnym jest związane z postrzeganiem świata na poziomie wspólnotowym, a nawet uzależnione od niego. Oznaczałoby to, że zbiorowość (kultura) wyznacza sposób postrzegania świata przez indywidualium. Suma wiedzy

¹ W.S.F. Pickering, *What Do Representations Represent?*, w: W.S.F. Pickering (ed.), *Durkheim and Representations*, London 2000, s. 116.

wynikającej z doświadczenia (czyli suma poszczególnych doświadczeń indywidualnych) tworzy zatem doświadczenie zbiorowe. Ale charakter zbiorowego doświadczenia jest wyznaczany właśnie przez zbiorowe wyobrażenie świata. Jak pisze Pickering, „(...) indywidualne reprezentacje są niedoskonałymi odbiciami reprezentacji zbiorowych. Każda jednostka ma swój zestaw reprezentacji, który nigdy nie jest identyczny z tymi ogólnospołecznymi”². Można zatem powiedzieć, że to nie zbiorowe wyobrażenie świata jest pochodną sumy doświadczeń indywidualnych, ale raczej doświadczenie jednostkowe jest uwarunkowane wyobrażeniem zbiorowym, utrwalonym w danej zbiorowości i przekazywanym w procesie uczenia (socjalizacji) z pokolenia na pokolenie. Tym różni się ludzkie doświadczenie świata od doświadczenia zwierzęcego, że nie jest jednorazowe, przygodne, ale utrwalone (czyli zachowywane i przekazywane na przykład w postaci tekstu). Nieprzygodność (i zarazem historyczność) ludzkiego doświadczenia świata jest gwarantowana funkcjonowaniem zbiorowych wyobrażeń, a więc utrwalonych i przekazywanych form kulturowych.

Klasyki socjologii francuskiej odróżniali kilka rodzajów reprezentacji: „Durkheim uznaje istnienie wielu różnych rodzajów reprezentacji. Oprócz reprezentacji zbiorowych, wymienia on również naukowe i indywidualne, jak również reprezentacje uczuć, reprezentacje religijne i tym podobne”³. Oznacza to, że w ramach zbiorowego wyobrażenia świata można wyróżnić poszczególne zbiorowe wyobrażenia związane z poszczególnymi dziedzinami kultury, np. zbiorowe wyobrażenia religijne, artystyczne, etyczne czy polityczne itd., a także zbiorowe wyobrażenia o komunikacji, które odgrywają tak znaczącą rolę w badaniach nad jej historycznymi przekształceniami.

Aby jednak przejść do tego wątku, należy zapytać, czy Durkheimowskie wyobrażenia zbiorowe mają charakter historyczny, tj. czy w ogóle podlegają przekształceniom, czy raczej są strukturami uniwersalnymi i ahistorycznymi?

²Tamże, s. 15.

³Tamże, s. 98.

Durkheim i pozostali przedstawiciele klasycznej socjologii francuskiej wahali się w tej kwestii, uznając wyobrażenia zbiorowe za „fakty społeczne”, raczej trwałe i zobiektywizowane. Ale jednocześnie uznawali, że podlegają one (przynajmniej do pewnego stopnia) przemianom historycznym i nie są bytami uniwersalnymi o platońskim charakterze. Zdaniem Pickeringa „żadna reprezentacja nie jest w pełni uniwersalna. Można wskazać wprawdzie pewne uniwersalne typy reprezentacji, np. reprezentacje czasu albo podmiotu, a jednak właściwe treści reprezentacji różnią się bardzo w zależności od takiego czy innego społeczeństwa, takiego czy innego okresu”⁴. A zatem wyobrażenia zbiorowe nie są dane raz na zawsze, lecz mogą podlegać przekształceniom, toteż mogą powstawać nowe wyobrażenia, podczas gdy starsze ich formy zanikają. Niebiologiczny charakter wyobrażeń zbiorowych może oznaczać, że mają one charakter historyczny.

Problem przekształceń wyobrażeń zbiorowych podjął w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku francuski psycholog społeczny Serge Moscovici. Zaproponował on zastąpienie klasycznej, Durkheimowskiej kategorii wyobrażenia zbiorowego nowym pojęciem: reprezentacji społecznej (*social representation*). Moscovici uznał, że na gruncie współczesnych nauk społecznych należy uwzględnić zmienny, płynny i pluralistyczny charakter społeczeństw ponowoczesnych. Dlatego kategoria skonstruowana przez Durkheima, Maussa i Lévy-Bruhla znajduje, jego zdaniem, zastosowanie głównie w odniesieniu do zbiorowości historycznych i pierwotnych, ale jest o wiele mniej skuteczna jako narzędzie badań nad społeczeństwami współczesnymi. Jak pisze Birgitta Höijer, „koncepcja Durkheima jest wszakże zbyt statyczna w odniesieniu do tego, w jaki sposób ujmujemy współczesne społeczeństwa. Nie jest ona również w stanie uchwycić całej dynamiki i zmiennego charakteru ani zróżnicowania zjawisk społecznych w naszych czasach”⁵.

⁴ Tamże, s. 18.

⁵ B. Höijer, *Social Representations Theory: A New Theory for Media Research*, „Nordicom Review” 32/2, 2011, s. 4.

Propozycja Moscoviciego kładzie nacisk na zmienność wyobrażeń zbiorowych (tudzież, zgodnie z jego terminologią, reprezentacji społecznych)⁶, niemniej odnosi się głównie do społeczeństw współczesnych, podczas gdy w ramach historii komunikacji właśnie przeszłe wyobrażenia zbiorowe są jednym z głównych przedmiotów zainteresowania. Koncepcja reprezentacji społecznych nie może być jednak pominięta, gdyż – w przeciwieństwie do starszej propozycji Durkheima i innych – bardzo silnie podkreśla związek reprezentacji społecznych z komunikacją. Zdaniem Höijer „reprezentacje społeczne mogą być również uznane za *myśli w ruchu*, rozwijające się poprzez komunikację”⁷.

Prowadząc rozważania na gruncie psychologii społecznej, Moscovici uznał, że „nie możemy się komunikować, jeśli nie podzielimy ze sobą określonych reprezentacji”⁸. Z jego punktu widzenia wszelkie reprezentacje społeczne wymagają komunikacji, a komunikacja wymaga reprezentacji społecznych. Jak ujmuje to Gerard Duveen, „reprezentacje mogą być produktem komunikacji, lecz należy wziąć pod uwagę, iż bez reprezentacji nie byłoby żadnej komunikacji”⁹. Wprawdzie dawniejsi socjologowie włączali do swoich rozważań nad wyobrażeniami zbiorowymi wątek komunikacji językowej w wymiarze historycznym¹⁰, jednak dopiero w koncepcji Moscoviciego i jego kontynuatorów zyskuje on szczególną pozycję: „reprezentacje (jako powszechne struktury wiedzy oraz społeczne praktyki wytwarzane w ramach aktywności psychicznej) mogą

⁶ W dalszych partiach tekstu, po omówieniu koncepcji reprezentacji społecznych, będę jednak używał konsekwentnie terminu „wyobrażenia zbiorowe”, ponieważ ta klasyczna kategoria Durkheimowska odnosi się do zbiorowości historycznych w większym stopniu niż pojęcie „reprezentacji społecznych” Moscovici.

⁷ B. Höijer, dz. cyt., s. 4.

⁸ S. Moscovici, *Social Representations: Explorations in Social Psychology*, Cambridge 2000, s. 274.

⁹ G. Duveen, *Introduction: The Power of Ideas*, w: S. Moscovici, dz. cyt., s. 12.

¹⁰ Na przykład Franz Boas w czwartym rozdziale pracy *Czynności umysłowe w społeczeństwach pierwotnych* podejmuje kwestię pochodzenia języka i jego roli w kształtowaniu się świadomości.

funkcjonować wyłącznie w komunikacji poprzez rozwój podzielanych systemów wartości, idei i praktyk; co więcej, reprezentacje społeczne (...) możliwe są tylko dzięki komunikowaniu relacyjnej tożsamości”¹¹, pisze Caroline Howarth w odniesieniu do stanowiska Moscoviciego.

Jeżeli w ramach historii komunikacji można wskazać „historię zbiorowych wyobrażeń o komunikacji” jako jeden z jej głównych obszarów, to badania w nim prowadzone powinny uwzględniać dwie wersje koncepcji wyobrażeń zbiorowych: starszą, klasyczną, oraz nowszą, będącą rozwinięciem i modyfikacją tamtej. Klasyczna propozycja Durkheima, Lévy-Bruhla i Maussa jest dla historii komunikacji ważna, ponieważ dotyczy w dużej mierze historycznych zbiorowości ludzkich. Natomiast postulat Moscoviciego sprowadza się do rozumienia pojęcia reprezentacji społecznych jako uzupełnienia i dostosowania wcześniejszej koncepcji wyobrażeń zbiorowych do dynamicznego, zmiennego charakteru społeczeństw współczesnych. Jednocześnie Moscovici znacząco uwypuklił rolę komunikacji w badaniach nad reprezentacjami społecznymi. Ponieważ między tymi dwoma stanowiskami nie ma sprzeczności, ale wzajemnie się one uzupełniają, wolno traktować je zbiorczo jako teoretyczną podstawę badań nad historycznymi wyobrażeniami zbiorowymi oraz przekształceniami, jakim podlegały.

Łatwo zauważyć, że w naukach społecznych i humanistycznych występują również inne określenia pokrewne „wyobrażeniom zbiorowym” oprócz omówionych wyżej „reprezentacji społecznych”. Jednym z nich są „obrazy świata” – w tym także „językowe obrazy świata”; w podobnym kontekście używa się także terminu „świadomość zbiorowa”, który pod wieloma względami jest już jednak przestarzały. W socjologii i politologii funkcjonuje natomiast pokrewne pojęcie „opinii publicznej”. Osobną kwestię stanowi pro-

¹¹ C. Howarth, *Representations, Identity and Resistance in Communication*, w: D. Hook, B. Franks, M.W. Bauer (eds), *The Social Psychology of Communication*, Hampshire 2011, s. 155.

blem „mentalności” – temu zagadnieniu przyjrę się w następnym podrozdziale. Warto jednak poświęcić trochę miejsca na porównawcze rozważenie tych różnych, choć spokrewnionych ze sobą, określeń. I to nie tylko w trosce o klarowność wyводу czy ład terminologiczny – wybór takiego bądź innego określenia nie powinien być przypadkowy, lecz podyktowany względami filozoficznymi i metodologicznymi.

Na czym polega różnica między zbiorowymi „wyobrażeniami”, „reprezentacjami” czy „obrazami”? Z pewnością da się zauważyć między nimi pewne podobieństwo, które jednak w szerszej perspektywie może okazać się kłopotliwe. Otóż, po pierwsze, określenia te łączy element *psychologizmu* (albo inaczej: *mentalizmu*) oraz *reprezentacjonizmu*. Wyobrażenia i reprezentacje najczęściej traktuje się jako wchodzące w skład szeroko ujmowanych zjawisk psychicznych. Oczywiście, psychika jako subiektywny wymiar istoty ludzkiej musi mieć w tym przypadku charakter zbiorowy – nieprzypadkowo koncepcja Moscoviciego usytuowana jest w ramach psychologii społecznej. Wyobrażenia, obrazy, reprezentacje zazwyczaj traktuje się więc jako pewne *treści* ludzkiej psychiki, jako to, co ludzie myślą, odczuwają itd. Taka psychologizyczna wersja koncepcji wyobrażeń zbiorowych odpowiada również – przynajmniej na zasadzie konotacji – kategorii mentalności.

Po drugie, filozoficzna interpretacja tych pojęć wskazuje, że wszystkie one odnoszą się do zjawiska polegającego na „zastępowaniu” czegoś przez coś innego”. Re-representowanie jako kategoria semiotyczna wywodzi się ze średniowiecznego pojęcia *supozycji*, czyli dosłownie „zastępowania” (w nominalistycznej koncepcji Wilhelma Ockhama znak suponuje – zastępuje – inny znak, myśl lub przedmiot fizyczny). W ten sposób terminem „reprezentacja” posługiwał się między innymi Charles S. Peirce. W jego triadycznym modelu znaku znak reprezentuje, czyli zastępuje, dowolny inny przedmiot. Również słowo „obraz”, a także etymologicznie spokrewnione z nim w języku polskim „wy-obrażenie”, oznacza „zastąpienie czegoś czymś” – zarówno w sensie potocznym, estetycznym (obraz

jako „wizerunek”), jak i filozoficznym, gdzie słowo „obraz” pozostaje zbliżone do kategorii przed-stawienia.

Taka koncepcja reprezentowania (wyobrażania) wywodzi się¹² głównie z tradycji brytyjskiego empiryzmu (John Locke, David Hume), gdzie „idea” (w znaczeniu: „myśl”) jest opisywana jako umysłowa reprezentacja przedmiotu zewnętrznego powstająca wskutek doświadczenia zmysłowego (u Hume’a idee są „odbiciami”, „kopiami” impresji). Koncepcja ta została w XIX i na początku XX wieku wykorzystana między innymi przez francuskich socjologów i antropologów przywołanych wcześniej, którzy stworzyli koncepcję wyobrażeń zbiorowych. Ponadto w wielu współczesnych dyscyplinach nauki i filozofii słowa „reprezentacja” używa się w kontekście procesów poznawczych w sposób zbliżony do tradycji empiryzmu brytyjskiego (np. reprezentacje mentalne w kognitywistyce). Jak widać, pojęcia reprezentacji, obrazu i wyobrażenia najczęściej używane są w kontekście procesu wytwarzania przez człowieka (w sposób świadomy lub nie) swego rodzaju umysłowego obrazu świata zewnętrznego (lub danych jego elementów). Proces ten, mając zasadniczo charakter psychiczny, sprowadza się do tego, że w umyśle poznającego podmiotu powstaje „obraz” („wyobrażenie”) poznawanego przedmiotu, czyli jego mentalna reprezentacja.

Podobne ujęcie wyobrażeń (reprezentacji) jest szczególnie rozpowszechnione w kognitywistyce (psychologii poznawczej) pod postacią pojęcia reprezentacji mentalnych (umysłowych, poznawczych). Reprezentacje traktuje się w naukach kognitywnych najczęściej jako umysłowe odpowiedniki obiektów (realnych, fikcyjnych, będących przedmiotami, osobami, relacjami itd.), które tenże obiekt zastępują w procesach przetwarzania informacji. Innymi słowy, dowolne elementy świata jako przedmiotu poznania mają swoje reprezentacje w umyśle obserwatora (podmiotu poznającego, systemu pozna-

¹² Pomijam tu antyczne koncepcje reprezentacji, koncentruję się tylko na wątkach nowożytnych.

jącego), natomiast ich komponent materialny osadzony jest w sieciach neuronowych. Wprawdzie wśród kognitywistów i psychologów poznawczych nie ma pełnej zgody co do istoty reprezentacji mentalnych¹³, jednak zasadniczo przyjmuje się – jak ujął to Zenon W. Pylyshyn – że „to coś, co siedzi w naszym umyśle, to reprezentacje”¹⁴. Natomiast Urszula Żegleń podkreśla, iż reprezentacje są zasadniczo przekonaniem „zawartymi” w umyśle: „Przyjmuję tu, że dla systemu poznawczego istotna jest zdolność tworzenia przekonań – i aby podkreślić charakter reprezentacyjny systemu, dodam, że chodzi o przekonania o świecie. Z nich bowiem budujemy naszą wiedzę o świecie. Tworzone w systemie poznawczym przekonania, będące czyimiś przekonaniem (mówiąc tradycyjnie – znajdujące się w czyimś umyśle) można potraktować tu wyjściowo jako reprezentacje umysłowe”¹⁵.

Tak – w dużym uproszczeniu – wyglądają psychologizujące koncepcje wyobrażeń/reprezentacji. Powstaje pytanie: czy w filozofii, jak również we współczesnych naukach społecznych i humanistycznych, taka interpretacja problematycznych pojęć wyobrażenia i reprezentacji jest wyczerpująca? Przyjmuję, że przeszłe wyobrażenia zbiorowe są jednym z podstawowych przedmiotów badań w zakresie historii społecznej i historii kulturowej, natomiast przeszłe wyobrażenia zbiorowe o komunikacji stanowią, odpowiednio, jeden z podstawowych przedmiotów badań w zakresie społecznej (kulturowej) historii komunikacji. Szczegółowe rozważenie filozoficzne pojęć „wyobrażenie” i/lub „reprezentacja” wydaje się więc jak najbardziej wskazane, tym bardziej że w dalszych wywodach będę wielokrotnie się nimi posługiwał.

W związku z tym formułuję następującą hipotezę: „wyobrażenia” i „reprezentacje” mogą być ujmowane nie tylko jako treści zbio-

¹³ J.A. Fodor, *Jak grać w reprezentacje umysłowe*, tłum. A. Putko, w: Z. Chlewiński (red.), *Modele umysłu*, Warszawa 1999.

¹⁴ Z. Pylyshyn, *Cóż takiego jest w umyśle?*, w: Z. Chlewiński (red.), dz. cyt.

¹⁵ U. Żegleń, *O naturze, rodzajach i sposobie istnienia reprezentacji umysłowych*, „Analiza i Egzystencja” 11, 2010, s. 159.

rowego doświadczenia świata, a więc nie tylko jako umysłowe przedstawienia (obrazy, „kopie”) świata zewnętrznego; mogą być one rozumiane również jako *formy* kształtujące doświadczenie. Mówiąc dokładniej, termin „wyobrażenie” może oznaczać (1) pewien stan mentalny będący odwzorowaniem elementu świata zewnętrznego, a dodatkowo termin „reprezentacja” może podkreślać zasadniczą różnicę pomiędzy tym, co wyobrażane, a tym, co wyobrażone (a więc między zewnętrznym przedmiotem poznania a jego umysłową „kopią”). Ale alternatywnie (2) „wyobrażenie” może oznaczać czynnik kształtujący (determinujący, warunkujący, określający – można użyć różnych określeń zależnie od tego, na jakie konkretnie stanowisko teoriopoznawcze się powołamy) sposób doświadczania rzeczywistości. Różnica między tymi dwiema propozycjami ujmowania wyobrażeń może zostać zilustrowana analogiczną różnicą wprowadzoną przez Wilhelma von Humboldta w odniesieniu do języka.

Humboldt stawia pytanie: czy język jest *ergon* czy *energeia* – czy jest „wytwórczością”, „wytwarzaniem”, „działaniem”, czy raczej „wytworem”, „dziełem”? Można postawić podobne pytanie: czy wyobrażenie (zbiorowe) jest wytworem (procesów poznawczych), czy raczej „wytwarzaniem”? A jeśli jest „wytwarzaniem” – to co miałoby ono wytwarzać? Odpowiedź Humboldta jest jednoznaczna: język to *energeia*. Analogicznie postulować będą zasadność alternatywnego ujmowania wyobrażeń jako *formy* doświadczania (myślenia, odczuwania), a nie jego treści. Postaram się teraz uzasadnić powyższą hipotezę.

Mamy do czynienia z dwiema interpretacjami pojęcia wyobrażeń: pierwszą można nazwać skrótowo empiryczno-psychologiczną; wywodzi się ona, jak wspomniałem, z brytyjskiego empiryzmu. W tradycji tej zazwyczaj używa się jednak określenia „reprezentacja” – głównie w anglojęzycznej (ale też francuskojęzycznej) tradycji filozoficznej i naukowej. Jednakże alternatywnie wyobrażenia mogą być ujmowane również w inny sposób, bardziej jako formy kształtujące doświadczenie niż jako treści doświadczenia. Ta druga moż-

liwość wywodzi się z tradycji transcendentalizmu Immanuela Kanta, kontynuowanej później przez Wilhelma von Humboldta oraz neokantystów z Ernstem Cassirerem na czele. Odwołam się tutaj – gwoli przypomnienia – do pojęcia wyobrażeń u Kanta, by odnaleźć źródła myślenia o nich jako o formach, a nie treściach poznania (aczkolwiek pełne uzasadnienie takiego zabiegu będzie wymagało dalszych kroków).

Odwołując się do podstawowego w tej tradycji tekstu, jakim jest *Krytyka czystego rozumu*¹⁶, należy przypomnieć, że problem wyobrażenia pojawia się tam w specyficznej postaci – mam na myśli wybory translacyjne, jakich dokonał Roman Ingarden tłumaczący to dzieło na język polski. Otóż trzeba pamiętać, że używane przez Kanta niemieckie słowo *Vorstellung* może być tłumaczone na polski albo jako „przedstawienie”, albo jako „wyobrażenie”. Ingarden był w pełni świadom tej różnicy i dlatego zastosował obydwie pojęcia, zwłaszcza tam, gdzie było to niezbędne dla pełnego oddania intencji Kanta.

Przypomnę, że Kant dokonał podziału przedstawień (*Vorstellung*) na intelektualne (*intellektuelle*) oraz zmysłowe (*sinnliche*). Przedstawienia intelektualne to pojęcia, które o ile mają charakter aprioryczny, są czystymi pojęciami intelektu, czyli kategoriami. Natomiast przedstawienia zmysłowe jako aprioryczne są czystymi formami naoczności (czas i przestrzeń), czyli formami oglądania przedmiotów empirycznej naoczności. Są one zawsze bezpośrednie i konkretne w odróżnieniu od abstrakcyjnych i ogólnych pojęć. W polskim tłumaczeniu Ingarden określa przedstawienia zmysłowe jako „wyobrażenia” dla lepszego odróżnienia ich od „pojęć”. Krótko mówiąc, u Kanta odróżnia się dwa rodzaje przedstawień (*Vorstellung*): wyobrażenie (*Anschauung*), czyli przedstawienie zmysłowe, oraz pojęcie (*Begriff*), czyli przedstawienie intelektualne. Zaznaczenie różnicy między nimi ma długą tradycję w nowożytnej filozofii i sprowadza się do stwierdzenia, że coś, czego nie można sobie

¹⁶ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Kęty 2001.

wyobrazić (np. Kartezjański *chiliagon*, czyli wielobok o tysiącu boków), może być jednak pomyślane.

Zauważmy, że przy zachowaniu różnicy między pojęciami a wyobrażeniami pozostają one dwoma rodzajami przedstawień, czyli re-prezentacji, tak bowiem można rozumieć Kantowskie *Vorstellung* (a więc *representatio*, podczas gdy w łacinie pojęcia i wyobrażenia to, odpowiednio, *conceptus* i *intuitus*).

Kanta, interpretując go w kategoriach współczesnych, można zatem uznać poniekąd za przedstawiciela swego rodzaju psychologizmu (współcześni filozofowie krytycy, głównie Herder, Hamann, a później Hegel, stawiając mu ten zarzut, używali raczej określenia „subiektywizm”, przed którym zresztą Kant się bronił). Bez wątplenia przedstawienia czy też reprezentacje, a wśród nich formy naoczności oraz kategorie, są bowiem własnościami umysłu. Ale – co bardzo ważne – nawet jako takie nie są w perspektywie transcendentalizmu ujmowane tylko jako treści poznania, ale głównie jako jego formy. W zjawisku Kant odróżnia jego formę i materię. Materią zjawiska jest wszystko to, co odpowiada wrażeniu, czyli to, czego poznający podmiot doznaje za pośrednictwem zmysłów. Natomiast

to, co sprawia, iż to, co różnorodne w zjawisku, może być uporządkowane wedle pewnych stosunków, nazywamy formą zjawiska. Ponieważ to, w czym się wrażenia jedynie porządkują i mogą być wstawione w pewne formy, samo nie może być znowu wrażeniem, więc materia wszelkiego zjawiska jest nam wprawdzie dana tylko *a posteriori*, ale forma jego, na ich przyjęcie gotowa, musi cała tkwić *a priori* w umyśle i dlatego musi być rzeczą możliwą rozważać ją całkowicie w oderwaniu od wszelkiego wrażenia¹⁷.

Formy porządkujące materię zjawiska to właśnie wyobrażenia w postaci czystych form naoczności (czas i przestrzeń), które będąc apriorycznymi własnościami raczej umysłu aniżeli obiektu zewnętrznego, są formą kształtującą przedmiot poznania. Proces

¹⁷ Tamże, s. 74.

przedstawiania (reprezentowania przedmiotu wobec podmiotu) nie jest zatem procesem „kopiowania” obiektu zewnętrznego w umyśle na zasadzie odwzorowania, lecz raczej procesem kształtowania, czy wręcz konstruowania go. Kant stwierdza:

Chcieliśmy więc powiedzieć, że wszelkie nasze oglądanie nie jest niczym innym, jak przedstawianiem sobie pewnego zjawiska; że ani rzeczy, które oglądamy, nie są same w sobie tym, za co je bierzemy w naoczności, ani też stosunki między nimi nie są same w sobie takie, jak nam się przedstawiają, i że gdybyśmy w ogóle usunęli nasz podmiot, to zniknęłyby wszelkie te własności, wszelkie stosunki między przedmiotami w przestrzeni i czasie, a nawet sama przestrzeń i czas, gdyż jako zjawiska nie mogą one istnieć same w sobie, lecz tylko w nas¹⁸.

Klasyczne rozwiązania teoriopoznawcze zaproponowane przez autora *Krytyki czystego rozumu* stanowią jednak zaledwie punkt wyjścia dla uzasadnienia przyjętej wcześniej hipotezy. Należy wykonać jeszcze przynajmniej dwa kroki: pierwszy z nich przypomina o przekształceniach, jakim kantyzm uległ w XIX i na początku XX wieku, głównie w ramach neokantyzmu. Drugi natomiast polega na takim uporządkowaniu i dostosowaniu terminologii, dzięki którym możliwe będzie bardziej klarowne wyłożenie proponowanej tu interpretacji wyobrażeń zbiorowych.

Wspomnę tylko w bardzo pobieżny sposób o najważniejszych zmianach i uzupełnieniach, jakim myśl Kanta poddawali jego uczniowie i kontynuatorzy. W interesującym mnie kontekście należałoby przywołać najpierw zabiegi „uspołecznienia” i „uhistorycznienia” postkantowskiej filozofii, jakich dokonał Hegel. Dalej – wskazywany przez Herdera oraz Hamanna (i będący przedmiotem zarzutów z ich strony) – znamieny brak języka w filozofii transcendentnej znalazł odpowiedź i uzupełnienie w postaci aprioryzmu lingwistycznego zaproponowanego przez Humboldta. Można (w dużym uproszczeniu) uznać, że te zabiegi okazały się funda-

¹⁸ Tamże, s. 89.

mentem, na którym Ernst Cassirer mógł zbudować swoją neokantowską filozofię kultury w postaci teorii form symbolicznych.

Odejście Cassirera od głównego nurtu neokantyzmu marburskiego (reprezentowanego przez Hermanna Cohena i Paula Natorpa) polegało głównie na zachowaniu części założeń metodologicznych przy jednoczesnym przeniesieniu zainteresowania z przyrodoznawstwa na rzeczywistość społeczną. Jak pisze Hanna Buczyńska, „założenia aprioryzmu kantowskiego zostają przez Cassirera zastosowane do rozwiązania zupełnie nowych problemów – do wyjaśnienia właściwości i charakteru kultury oraz nauk o kulturze, a wreszcie do stworzenia podstaw filozoficznej wiedzy o człowieku”¹⁹. Autor *Filozofii form symbolicznych* uznał, że ludzkie procesy poznawcze zachodzą nie tylko w trybie poznania naukowego, ale również poprzez mit, religię, historię i, oczywiście, poprzez język. Kantowskie formy naoczności i kategorie odpowiadały wyłącznie za intelektualną stronę ludzkiego poznawania świata, natomiast Cassirerowskie formy symboliczne (jakkolwiek również immanentne i aprioryczne) znacznie poza ten zakres wykraczają. Co szczególnie istotne, Cassirer wprowadza analizę historyczną: „analiza aprioryzmu polega nie tylko na badaniu logicznych warunków poznania, ale uwzględnia również zmienność tych warunków”²⁰.

Formy symboliczne wiążą się z Kantowskimi formami naoczności i kategoriami w ten sposób, że jedne i drugie porządkują doświadczenie i stanowią faktyczny warunek poznania. Jak pisze Andrzej P. Kowalski,

Według Cassirera wszelkie zjawiska kulturowe są funkcją apriorycznej organizacji doświadczenia. Wbrew tezom empiryzmu obiektywność poznania nie polega na odwoływaniu się do elementarnych danych zmysłowych i na teoretycznym uogólnianiu faktów rzeczywistości fenomenalistycznej. (...) Treść naszej wiedzy nie jest ostatecznie podporządkowana sumie suwerennych jakości doświadczanych przedmiotów, lecz stanowi wypadko-

¹⁹ H. Buczyńska, *Cassirer*, Warszawa 1963, s. 11.

²⁰ Tamże, s. 45–46.

wą aktywności podmiotu. Wszelkie przedmioty doświadczenia są nam dane zawsze w ramach określonej struktury doświadczenia. Struktury takie można utożsamiać z regułami interpretacji (...). Innymi słowy, dane zmysłowe każdorazowo ujmowane są przez umysł w ramach określonych syntez. (...) Ujawniająca się tu relacja reprezentowania została nazwana przez Cassirera relacją symboliczną. Relację tę można też rozumieć jako rezultat działania formy kształtującej pracę umysłu²¹.

I to właśnie Cassirerowskie formy symboliczne, formy kształtujące pracę umysłu, uznałbym za najbardziej zbliżone do postulowanego przeze mnie ujęcia wyobrażeń zbiorowych. Tym bardziej że w przeciwieństwie do wcześniejszych form i kategorii Kantowskich mają one charakter społeczny i mogą być utożsamiane z poszczególnymi obszarami kultury symbolicznej.

Należałoby teraz dokonać pewnego uporządkowania – a raczej przeformowania – ustaleń terminologicznych w taki sposób, by jednocześnie doprowadzić do konkluzji i stworzyć określony punkt wyjścia do dalszych rozważań nad zbiorowymi wyobrażeniami o komunikacji.

U Kanta, jak pamiętamy, termin „wyobrażenie” oznacza ściśle ten rodzaj przedstawień (reprezentacji), którymi są przedstawienia zmysłowe (konkretne i jednostkowe), stanowiące formy oglądania przedmiotów naoczności empirycznej (czyli aprioryczne czyste formy naoczności: czas i przestrzeń). W tym ujęciu wyobrażenie jest jednym z dwóch – obok pojęcia – rodzajów reprezentacji (*Vorstellung*). Uwzględniając przywołane wyżej propozycje Cassirerowskie, zasugerowałbym następujące rozwiązanie: biorąc pod uwagę wątpliwości związane z jednostronnym sposobem używania słowa „reprezentacja” we współczesnej kognitywistyce i filozofii umysłu, w dalszych wywodach będę unikał tego terminu (poza ściśle określonymi wyjątkami), w celu uniknięcia zamieszania terminologicznego i związanych z nim nieporozumień. Termin „reprezentacja”

²¹ A.P. Kowalski, *Mit a sztuka w Ernsta Cassirera filozofii form symbolicznych*, „Filo-Sofija” 3/1, 2003, s. 117.

chcę zarezerwować wyłącznie dla tego ujęcia, które określiłem mianem empiryczno-psychologicznego, a zgodnie z którym reprezentacje są treściami doświadczenia w postaci stanów mentalnych. W konsekwencji będę się posługiwać w dalszych wywodach wyłącznie określeniem „wyobrażenie” (wyobrażenie zbiorowe), przez które rozumiem nie treść, lecz formę kształtującą doświadczenie. Forma ta, czy raczej: formy te nie mają wyłącznie intelektualnego (mentalnego) charakteru, są bardziej „formami społecznymi” niż „formami psychicznymi”, a ponadto podlegają przekształceniom historycznym. Wśród tak ujmowanych wyobrażeń wyróżniać będę następnie zbiorowe wyobrażenia „potoczne” oraz zbiorowe wyobrażenia „teoretyczne”. Pierwsze z nich mogą być skojarzone z tym, co Kant nazywał „wyobrażeniami”, natomiast drugie z tym, co nazywał „pojęciami”. Przy czym należy podkreślić, że odniesienie się w tym momencie do terminologii Kantowskiej wprost i bez zastrzeżeń byłoby wysoce wątpliwe.

Podsumowując, w oryginalnej, brytyjskiej wersji empiryzmu genetycznego reprezentacje są „kopiami” przedmiotów zewnętrznych w umyśle poznającego podmiotu. W związanej z nim tradycji empiryczno-psychologicznej, współcześnie reprezentowanej przez kognitywistykę, psychologię poznawczą itp., przyjmuje się podobnie, że reprezentacje są umysłowymi odpowiednikami obiektów. Dla uniknięcia konotacji z tymi i tym podobnymi koncepcjami nie będę używał określenia „reprezentacje” (również np. reprezentacje społeczne). Zamiast tego mówić będę o wyobrażeniach, które od reprezentacji odróżnia to, iż są formami kształtującymi doświadczenie. Odwołuję się przy tym do tradycji Kantowskiej i neokantowskiej. O ile jednak u Kanta „wyobrażenia” – czyste i empiryczne – są tylko pewnym rodzajem reprezentacji (przedstawienia), o tyle tutaj pojęcie wyobrażenia ma szerszy i nadrzędny zakres. Rozwiązanie takie może być uznane za kontrowersyjne, ponieważ w literaturze przedmiotu zachowuje się zazwyczaj tradycyjne Kantowskie rozróżnienie na *wyobrażenie świata* i *pojęcie świata*, gdzie wyobrażenie ma charakter potoczny (zdroworozsądkowy), natomiast pojęcie ma

charakter teoretyczny (naukowy). Rozwiązanie takie jest przyporządkowane pokrewnym stanowiskom filozoficznym w większym lub mniejszym stopniu nawiązującym do Kanta (np. stanowiska Martina Heideggera i Edmunda Husserla).

Tymczasem proponuję swoiste odwrócenie znaczeń: wyobrażenie zbiorowe uznaję za kategorię nadrzędną, mieszczącą w sobie zarówno wyobrażenia potoczne, jak i wyobrażenia teoretyczne (czyli pojęciowe). Zabieg taki nie wynika z rzekomej chęci polemizowania z powszechnie przyjętymi rozwiązaniami. Przeciwnie, przyjmuję i podtrzymuję sam podział, natomiast przeformułowania stosowanych w odniesieniu do niego terminów dokonuję wyłącznie z potrzeby uniknięcia nieporozumień, a ściślej – uniknięcia konsekwencji związanych z tradycyjnymi znaczeniami określenia „reprezentacje”. Nie znajduję bowiem lepszego sformułowania aniżeli „wyobrażenia zbiorowe”, toteż właśnie ono pełni rolę nadrzędną. Przykładowo, Anna Pałubicka pisze:

Całokształt kultury, czyniący z danej zbiorowości wspólnotę, wyznacza ujmowanie świata przeżywanego w owej zbiorowości jako bytu realnego czy rzeczywistego. Realizowanie wartości akceptowanych (bądź respektowanych) w danej grupie ludzkiej oraz przyjętych sposobów ich osiągnięcia podtrzymuje i pielęgnuje albo odpowiednie wyobrażenie świata, albo odpowiednie pojmowanie (pojęcie) świata. (...) Podejmując działania uregulowane kulturowo, tworzymy również, nie tylko podtrzymujemy, istnienie realnego świata²².

Przyjmuję podobne założenie, przy czym „wyobrażenie świata” nazywam „wyobrażeniem potocznym”, a „pojęcie świata” – „wyobrażeniem teoretycznym”.

Natomiast wcześniej sformułowane zastrzeżenia pod adresem empiryczno-psychologicznego ujęcia reprezentacji nie wynikają z chęci polemizowania z fundamentalnymi założeniami teoretycznymi nauk kognitywnych (nie jestem kompetentny, by prowadzić

²² A. Pałubicka, *Myślenie w perspektywie poręczności a pojęciowa konstrukcja świata*, Bydgoszcz 2006, s. 10.

taką polemikę), lecz jedynie z troski o filozoficzną spójność projektowanej tu metodologii historii komunikacji. W pracach przedstawicieli nauk kognitywnych bardzo trudno znaleźć ślad rozważań historycznych, o ile pominiemy historię naturalną, a więc ewolucjonizm – tu jednak interesuje mnie historia społeczna.

Sami kognitywiści nie wypowiadają się na temat ewentualnych sposobów badania *przeszłych* reprezentacji, tym bardziej zbiorowych. Natomiast ewentualna adaptacja ich głównych założeń do rozważań historycznych wiązałaby się z bardzo istotną komplikacją. Mianowicie możliwe byłoby uznanie, że możemy badać przeszłe wyobrażenia zbiorowe (w tym i te dotyczące komunikacji) przy zachowaniu tych samych założeń teoretycznych, które obowiązują w odniesieniu do wyobrażeń (reprezentacji mentalnych) *współczesnych* badaczowi. I tu pojawia się problem, zapewne nie do przecięcia. Przyjęcie takiego założenia w zasadzie wyeliminowałoby bowiem wcześniejsze założenie o historycznym, a więc zmiennym i względnym w czasie i przestrzeni, charakterze zjawisk komunikacyjnych – a te miałyby być badane właśnie dzięki interpretacji zbiorowych wyobrażeń o nich. Historyczność komunikacji zasadza się bowiem na historyczności zbiorowych wyobrażeń o niej (jak również na historyczności mediów, o nich jednak mowa będzie później). Przyjmując głównie narzędzia teoretyczne nauk kognitywnych z zawartą w nich empiryczno-psychologiczną interpretacją pojęcia reprezentacji, popełnilibyśmy zapewne błąd swoistego prezentyzmu, a w bardziej skrajnej wersji – uznalibyśmy, że zbiorowe reprezentacje komunikacji nie są historyczne, ale mają charakter uniwersalny.

W konsekwencji proponuję przyjęcie takiej wykładni pojęcia wyobrażeń, w której ujmowane są one nie jako treści zbiorowego doświadczenia, lecz jako jego formy. Natomiast jeśli wyobrażenia zbiorowe są formą kształtującą zbiorowe doświadczenie rzeczywistości, to ich treścią będą nie tyle „stany mentalne/psychiczne” (zbiorowe bądź jednostkowe), ile raczej działania i praktyki. Oczywiście, w kontekście działań lepiej byłoby użyć określenia „konse-

kwencje” lub „efekty” niż „treść”. Oznaczałoby to, że *działania i praktyki społeczne są konsekwencjami zbiorowego doświadczenia świata kształtowanego (formowanego) przez wyobrażenia zbiorowe*. W tym ujęciu wyobrażenia pełnią rolę swego rodzaju „regulatora”; są metaforycznymi „okularami”, przez które dana zbiorowość ludzka postrzega świat, w konsekwencji podejmując (bądź nie) takie czy inne działania.

Natomiast w odniesieniu do ontologicznego statusu wyobrażeń zbiorowych powiedziałbym, że nie mają one charakteru psychicznego jako subiektywne stany mentalne. Są natomiast bliższe „formom świadomości społecznej”, a więc to one faktycznie składają się na to, co wcześniej nazywałem „kulturą”. Wyobrażenia zbiorowe funkcjonują zatem jako „wzory” kulturowe determinujące kształt i charakter doświadczenia świata przez daną zbiorowość.

Czy to oznacza ontologizowanie wyobrażeń zbiorowych, np. w duchu strukturalizmu? Nie. Wyobrażenia nie są jakimiś „bytami” istniejącymi niezależnie od jednostek czy zbiorowości ludzkich, ale jednocześnie nie mają statusu tylko „psychicznego”, ale raczej „społeczny”. Sposób funkcjonowania wyobrażeń zbiorowych porównałbym do sposobu funkcjonowania wartości, przy czym spór o status wyobrażeń zasadniczo przypomina spór o sposób istnienia wartości – od propozycji uniwersalistycznych i obiektywistycznych Heinricha Rickerta, przez koncepcję „trzeciego królestwa” Gottloba Fregego i „trzeciego świata” Karla Poppera, do teorii istnienia wartości estetycznych i moralnych Romana Ingardena. Prześledzenie, a tym bardziej zajęcie i wyczerpujące uzasadnienie, konkretnego stanowiska w tym sporze wymagałoby zapewne osobnej monografii, dlatego poprzestanę na porównaniu go do sporu o istotę i istnienie wyobrażeń zbiorowych.

Nie problem ontologiczny – czyli problem sposobu istnienia – jest tu jednak istotny, tym bardziej że takie ontologiczne przedstawienie zagadnienia wyobrażeń zbiorowych sprowadziłoby nas na manowce. Istotne jest porównanie wyobrażeń zbiorowych do systemów wartości. Można nawet powiedzieć, iż systemy wartości są jedną z najważniejszych składowych wyobrażeń zbiorowych, o ile

nie są z nimi tożsame. O ile o działaniu mówimy jako o działaniu racjonalnym, jeśli jest ono odniesione do jakiejś wartości (jest sensowne), o tyle możemy powiedzieć, że dane działanie przybiera taką lub inną postać (jest w taki czy inny sposób podejmowane i realizowane) pod wpływem pewnego wyobrażenia zbiorowego. W tym sensie użyłem wcześniej sformułowania, iż działania są „treścią”, których „formę” stanowią właśnie zbiorowe wyobrażenia świata. Zachowania, o ile rozumiemy je jako czysto odruchowe, instynktowne, nieodniesione do żadnych wartości, pozostają wolne od wpływu wyobrażeń zbiorowych.

Dlaczego jednak staram się unikać stwierdzenia, że „treści” wyobrażeń zbiorowych nie mają charakteru psychicznego? Zamiast tego – w sposób zapewne mogący wywołać kontrowersje – staram się ujmować właśnie działania, a nie na przykład myśli lub emocje, jako to, co jest kształtowane, determinowane bądź formowane przez wyobrażenia. Zabieg taki wynika z przyjęcia założenia, iż badacz przeszłości nie ma możliwości uzyskania dostępu do subiektywnych stanów psychiki – w postaci myśli, emocji, wierzeń, przekonań i innych podobnych zjawisk, o ile miałyby one być uznawane za pewne stany mentalne. Być może sytuacja wyglądałaby inaczej, gdyby przedmiotem badań były teraźniejsze zjawiska społeczne, np. komunikacyjne. Jednak w przypadku zjawisk minionych badacz jest trwale odcięty od psychiki, od „zbiorowej świadomości” niegdysiejszych jednostek i zbiorowości ludzkich.

Postaram się teraz dokonać podsumowania i przedstawić w bardziej konkretny sposób przyjmowane tu ujęcie wyobrażeń zbiorowych, by w kolejnym podrozdziale przejść już bezpośrednio do wyobrażeń zbiorowych o komunikacji.

Przyjmuję, że z punktu widzenia filozofii kultury, tryb (*modus*) podzielanego w danej zbiorowości ludzkiej zbiorowego wyobrażenia świata zawiera również określony tryb wyobrażeń o tym, czym jest komunikacja międzyludzka. Przez podzielane w danej wspólnocie ludzkiej zbiorowe wyobrażenie świata (albo „obraz świata”) należy rozumieć to, co określa sposób, w jaki porządkowane są treści zbiorowego doświadczenia świata. Zbiorowe wyobrażenie świata

jest więc sumą (i/lub syntezą) metaforycznych konceptualizacji doświadczenia potocznego i naukowego. Dzięki zbiorowemu wyobrażeniu świata to, co jest przedmiotem subiektywnej percepcji, staje się przedmiotem wiedzy mającej intersubiektywny charakter.

Można również powiedzieć, że dane wyobrażenie świata określa sposoby podejmowania i realizowania poszczególnych praktyk społecznych (w ramach poszczególnych dziedzin kultury), w tym praktyk komunikacyjnych. Ów wpływ obejmuje normy i reguły wyznaczające przebieg realizacji praktyk komunikacyjnych, a także charakter form i środków wykorzystywanych w tych praktykach. Jednocześnie sposoby praktykowania komunikacji oraz formy i środki przekazu określają dany tryb wyobrażenia świata. Natomiast (ujmując tę zależność z drugiej strony) poszczególne, konkretne działania komunikacyjne jest regulowane danym wyobrażeniem zbiorowym o komunikacji poprzez odniesienie tego działania do jego kulturowego sensu.

Zgodnie z tymi założeniami postrzeganie (percepcja) świata na poziomie indywidualnym jest elementem postrzegania świata na poziomie wspólnotowym. Oznacza to, że zbiorowość (kultura) wyznacza sposób postrzegania świata (co polega przede wszystkim na Rickertowskim „odniesieniu do wartości”). Suma wiedzy wynikającej z doświadczenia (czyli suma poszczególnych doświadczeń indywidualnych) tworzy zatem doświadczenie zbiorowe. Ale charakter zbiorowego doświadczenia jest wyznaczany właśnie przez zbiorowe wyobrażenie świata. Innymi słowy, doświadczenie nie pozostaje nigdy „czyste”, niezapośredniczone, do czego przekonuje cała tradycja (głównie neokantowskiej) humanistyki niemieckiej. Można powiedzieć, że zbiorowe wyobrażenie świata jest pochodną sumy doświadczeń indywidualnych, ale pochodną utrwaloną w zbiorowości i przekazywaną w procesie uczenia (socjalizacji) z pokolenia na pokolenie. Tym różni się ludzkie doświadczenie świata od doświadczenia zwierzęcego, iż nie jest jednorazowe, przygodne, ale utrwalone (czyli zachowywane i przekazywane na przykład w postaci tekstu). Nieprzygodność (i zarazem historyczność) ludzkiego doświadczenia świata jest gwarantowana funkcjonowaniem zbio-

rowych wyobrażeń, czyli utrwalonych i przekazywanych form kulturowych, których badaniem zajmował się, przykładowo, Cassirer w *Filozofii form symbolicznych*. Jednak takie wyobrażenia zbiorowe nie są dane raz na zawsze, lecz mogą podlegać przekształceniom, mogą powstawać nowe wyobrażenia, podczas gdy starsze formy zanikają. Niebiologiczny charakter wyobrażeń zbiorowych oznacza, że mają one charakter historyczny. Między innymi dlatego też stwierdzamy, że zwierzęta nie mają historii.

Jak podkreślałem wcześniej, można wyróżnić wiele rodzajów wyobrażeń zbiorowych odnoszących się do poszczególnych obszarów kultury (np. zbiorowe wyobrażenia religijne), których suma składa się na całościowy „obraz świata” (*imago mundi*) danej zbiorowości. Wszelkie wyobrażenia dotyczą czegoś, są reprezentacjami rozmaitych obszarów rzeczywistości. Oprócz tego zapewne różnią się od siebie w zależności od miejsca i czasu, w którym funkcjonuje konkretna społeczność. Przykładowo, zbiorowe wyobrażenia religijne mieszkańców starożytnego Egiptu różnią się od wyobrażeń religijnych średniowiecznych mnichów benedyktyńskich z Monte Cassino. Różnice mogą dotyczyć nie tylko odmiennych kultur, ale również warstw społecznych (klas, kast) w ramach określonego społeczeństwa. Na tej zasadzie wyobrażenia religijne średniowiecznych benedyktynów będą się różnić od wyobrażeń religijnych chłopów i rzemieślników zamieszkujących wioski otaczające Monte Cassino. Ta względność i zmienność wyobrażeń zbiorowych świadczyłaby o tym, że mają one charakter historyczny i są przedmiotem badań historycznych.

10.2. Aspekt wyobrazeniowy historycznych praktyk komunikacyjnych

Czym są *wyobrażenia zbiorowe o komunikacji*? Odwołałem się wcześniej do stanowiska Serge’a Moscoviciego, aby podkreślić związek reprezentacji społecznych z komunikacją społeczną. W ramach

zbiorowego wyobrażenia świata można wyróżnić poszczególne zbiorowe wyobrażenia związane z poszczególnymi dziedzinami kultury, np. zbiorowe wyobrażenia religijne, artystyczne, etyczne czy polityczne, a także *zbiorowe wyobrażenia o komunikacji*. Te ostatnie nie są jednak tylko jeszcze jednymi z wielu, lecz stanowią szczególnie ważny obszar rzeczywistości społecznej: są one bowiem wyobrażeniami faktycznego „spoiwa” danej zbiorowości, wyobrażeniami czynnika, dzięki któremu owa wspólnota trwa. Innymi słowy, dane zbiorowe wyobrażenie praktyk komunikacyjnych jest tak istotne, ponieważ praktyki komunikacyjne umożliwiają realizację pozostałych rodzajów praktyk społecznych, takich jak intersubiektywność wiedzy, przekazywanie tradycji, upowszechnianie się systemów wartości czy kontestowanie ich. Jak ujmuje to Gary Radford, „To, co mówimy na temat komunikacji, odnosi się do namacalnej rzeczywistości. Nie polega to na tym, że słowo «komunikacja» oznacza jakąś określoną koncepcję lub działanie. To słowo udostępnia nam kompletny obraz rzeczywistości”²³. Komunikacja podtrzymuje istnienie kultury. Jak podkreślałem wcześniej, bez komunikacji kultura jest niemożliwa (i *vice versa*).

Innymi słowy, każde działanie i każda praktyka społeczna są realizowane dzięki wyobrażeniom zbiorowym. Również każda praktyka komunikacyjna (w tym i przeszła) jest realizowana dzięki nim. Z kolei każde działanie i każda praktyka społeczna wymaga działania i praktyki komunikacyjnej: praktyki artystycznej, politycznej, religijnej, naukowej nie byłyby możliwe bez praktyk komunikacyjnych. Ale zarazem wyobrażenie zbiorowe powstaje i funkcjonuje właśnie dzięki komunikacji międzyludzkiej i poprzez nią. Bez spełnienia warunku intersubiektywnej komunikowalności wyobrażenia zbiorowe nie mogłyby być upowszechniane, przekształcane ani też kontestowane. Odnosi się to do kultury jako całości – jej funkcjonowanie jest uzależnione od komunikacji, a zarazem dla zjawisk komunikacyjnych niezbędna jest kultura.

²³ G. Radford, dz. cyt., s. 180.

Wyobrażenia zbiorowe nie tylko wymagają aktów komunikacji, by funkcjonować jako czynniki kształtujące ludzkie myślenie o świecie i działanie w nim, ale również komunikacja może być ich przedmiotem. Zbiorowe wyobrażenia o komunikacji dotyczą przede wszystkim praktyk i działań komunikacyjnych oraz środków i form komunikowania. Oznacza to, że oprócz wyobrażeń kształtujących praktyki religijne, artystyczne, polityczne, naukowe, towarzyskie itp. można wyróżnić zbiorowe wyobrażenia o języku i gestach, o formach prowadzenia dialogu lub debaty, o zasadach funkcjonowania prasy i dostępności informacji, o stylach retorycznych i argumentacyjnych, o znakach, tekstach i słowach itd., a także o teoretycznych modelach komunikacji. Należy podkreślić, że wprowadzenie wyobrażenia o komunikacji wpływa na praktyki komunikacyjne oraz na formy i środki komunikowania, ale zarazem oddziaływanie zachodzi w kierunku odwrotnym: poszczególne praktyki oraz charakter mediów kształtują wyobrażenia zbiorowe, w tym też wyobrażenia o komunikacji.

Przykładem wpływu wyobrażeń o komunikacji na środki i formy komunikowania może być krytyka, jaką Platon poddaje pismo w *Fajdroście* i *Liście VII*. Zarzuty filozofa wobec słowa pisanego (jako stosunkowo nowego we współczesnych mu czasach medium) wynikają z jego zapatrywań metafizycznych i propedeutycznych – nie należy, według niego, upowszechniać wiedzy o „sprawach ostatecznych” wszystkim, a to umożliwi pismo, lecz tylko nielicznym wtajemniczonym. Jak wynika z *Fajdrośa*, sam Sokrates zdecydował się nie oddawać pismu swoich nauk z podobnych względów. W tym przypadku specyficzne wyobrażenie o komunikacji (kładące nacisk na dialog prowadzony ustnie) wpływa nie tylko na ocenę stosowalności pisma jako medium, ale również na praktykowanie komunikacji (rezygnacja całkowita lub częściowa z pisma).

Zarazem można z łatwością wskazać przykłady oddziaływania mediów i praktyk komunikacyjnych na wyobrażenia zbiorowe. Szczególnie wyrazisty jest wyczerpująco opisany między innymi przez Roberta Darntona czy Elizabeth Eisenstein wpływ pojawienia

się i upowszechnienia druku na społeczeństwa europejskie w XV i XVI stuleciu. Innym przykładem może być przeanalizowane przez Benedettę Craveri zjawisko specyficznej praktyki komunikacyjnej, jaką była salonowa konwersacja we Francji XVII i XVIII wieku oraz jej wpływ na idee oświecenia²⁴.

Podane przeze mnie przykłady wyobrażeń o komunikacji oraz ich wpływu na praktykowanie komunikacji są przykładami historycznymi. Oczywiście, bez większego trudu można wskazać analogiczne przykłady zaczerpnięte ze współczesności. Bez wątpienia, Internet i media społecznościowe zdążyły już wywrzeć olbrzymi wpływ na to, w jaki sposób dzisiejsze społeczeństwa wyobrażają sobie komunikowanie. Zjawiska tego typu są niezwykle interesującym polem badawczym dla socjologów, medioznawców i psychologów. Jednak na gruncie historii komunikacji zainteresowanie przenosi się na zjawiska minione, niekiedy nawet bardzo odległe w czasie.

W związku z powyższą uwagą możliwe jest wprowadzenie rozróżnienia między współczesnymi (względem badacza) a historycznymi wyobrażeniami zbiorowymi o komunikacji. Na tej samej zasadzie przebiegać będzie odróżnienie współczesnych (względem badacza) oraz przeszłych form i środków komunikowania. Nie ulega przy tym wątpliwości, że charakter badań nad historycznymi wyobrażeniami o komunikacji będzie znacząco różnił się od badań nad wyobrażeniami współczesnymi; że przed historykiem komunikacji stoją inne zadania i inne problemy aniżeli przed badaczem na przykład współczesnych mediów społecznościowych. Dzieje się tak dlatego, że przekształceniom ulegają nie tylko same media (aspekt medialny praktyk komunikacyjnych), ale również wyobrażenia

²⁴ Benedetta Craveri przyjmuje, że przemiany ustrojowo-ekonomiczne we Francji na przełomie XVI i XVII wieku związane z umacnianiem się absolutyzmu doprowadziły do wykształcenia się nowego trybu konstruowania zbiorowej tożsamości arystokracji, jakim stała się specyficzna konwersacja salonowa. Interpretacja tej praktyki komunikacyjnej ujawnia jej silny wpływ na całą kulturę europejskiego oświecenia. Odsyłam do przywoływanej już pracy B. Craveri *Złoty wiek konwersacji*.

zbiorowe (aspekt wyobrazeniowy). Można ulec złudzeniu, iż badanie praktyk podejmowanych przez współczesnego użytkownika portalu społecznościowego polega na tym samym co badanie praktyk podejmowanych przez babilońskiego skrybę. Złudzenie takie wynika z uznania, że tylko aspekt medialny tych praktyk uległ zmianie, zaś poza tym wszystko „jest takie samo”. Otóż już sama zmiana medium ma znaczenie większe, niż się potocznie przyjmuje, lecz przede wszystkim zmianie ulega aspekt wyobrazeniowy badanej praktyki komunikacyjnej. Wyobrażenia zbiorowe wpływające na charakter praktyki komunikacyjnej współczesnego użytkownika Internetu są zasadniczo odmienne od wyobrażeń zbiorowych wpływających na praktyki komunikacyjne starożytnego skryby. Nie tylko one same różnią się od siebie: odmienne są również metody ich badań, jako że historyk komunikacji nie dysponuje możliwością „przyjrzenia” się realizacji danej praktyki, nie ma bezpośredniego dostępu do realizujących ją osób, zdany jest na interpretację materiałów źródłowych, głównie tekstów.

Dotykamy tu istotnej cechy przeszłych zbiorowych wyobrażeń o komunikacji i sposobów ich badania. Otóż w wielu przypadkach takie zbiorowe wyobrażenia mogą mieć charakter „milczący”, „nieuświadomiony”, „implicytny”. Aby sprawnie realizować praktykę komunikacyjną, podmioty w niej uczestniczące nie muszą „zdawać sobie sprawy” z oddziaływania takiego czy innego wyobrażenia o komunikacji, które tej praktyce towarzyszy i które ją określa. Przykładem takiego wyobrażenia o komunikacji może być model dialogu, w którym jeden podmiot milczy, podczas gdy drugi mówi. Taki model rozmowy jako „zamiany ról” (*dia-logos*) jest ukształtowany przez milcząco przyjmowane przez rozmówców wyobrażenie o takiej postaci komunikowania się. Również różnice w sposobach zapisywania tekstów: od prawej do lewej strony lub odwrotnie, bądź też od góry do dołu, są uzależnione od pewnych wyobrażeń zbiorowych, których wpływu nie jesteśmy jednak zazwyczaj świadomi. W kulturze euroatlantyckiej zapisywanie słów od lewej strony do prawej jest czymś oczywistym, nie zastanawiamy się nad tym

sposobem ani nad czynnikami, które go uwarunkowały. W takim przypadku można mówić o „implicytnych” wyobrażeniach zbiorowych o komunikacji. Jak łatwo się domyślić, ich badanie jest szczególnie trudne, zwłaszcza w odniesieniu do takich wyobrażeń z przeszłości. Badacz zmuszony jest w takiej sytuacji „szukać między wierszami” tekstów, które bezpośrednio, wprost nie dotyczą zjawisk komunikacyjnych.

Wszakże może być i tak, że wyobrażenia o komunikacji ujawniane są niekiedy w sposób świadomy i w formie teoretycznej. Polega to na tym, iż przechodząc od nastawienia praktycznego do nastawienia teoretycznego, dany podmiot (badacz, naukowiec, filozof itd.) zaczyna mówić (pisać, rozmawiać) o komunikacji. Przykładem może być traktat Kwintyliana *Kształcenie mówcy* – interpretacja jego treści pozwala na zrozumienie określonych, „eksplicytnych” wyobrażeń o praktykach komunikacyjnych (w tym przypadku retorycznych, oratorskich). Interpretacja historyczna takiego tekstu źródłowego docelowo umożliwi rozpoznanie aspektu medialnego oraz wyobrażeniowego praktyki komunikacyjnej, do jakiej tekst ten się odnosi. Przyjmujemy, że oprócz niejawnych, implicytnych wyobrażeń zbiorowych określających charakter i przebieg praktyk komunikacyjnych w starożytnym Rzymie można wskazać również wyobrażenia eksplicytne. Jeżeli aspekt wyobrażeniowy danej praktyki komunikacyjnej zawiera wszystko to, co stanowi odpowiedź na pytanie „dlaczego?” postawione w odniesieniu do odnośnej praktyki, to w przypadku wyobrażeń eksplicytnych odpowiedzi na to pytanie udzielane są przez osoby, które tę praktykę realizują lub realizowały w przeszłości. Interpretując ją na podstawie dostępnych tekstów źródłowych, badacz konstruuje własne wyobrażenie na temat przeszłych praktyk.

Takie wyróżnienie wyobrażeń eksplicytnych (teoretycznych) oraz implicytnych (potocznych) można uzasadnić, odwołując się do koncepcji Alfreda Schütza zakładającej odróżnienie dwóch rodzajów „konstruktów”: „konstrukty pierwszego stopnia”, czyli potoczne wyobrażenia o komunikacji wytwarzane przez zwykłych ludzi,

oraz „konstrukty drugiego stopnia”, tj. wyobrażenia o komunikacji wytwarzane przez naukowców i dotyczące wyobrażeń potocznych.
Zdaniem Schütza

nasza wiedza o świecie, tak potoczna, jak i naukowa, zawiera konstrukty, to znaczy zbiory abstrakcji, generalizacji, formalizacji, idealizacji specyficznych dla poszczególnych poziomów organizacji myślenia. Ściśle mówiąc, nie istnieją nagie fakty. Wszystkie fakty są zawsze już faktami wyselekcjonowanymi z kontekstu wszechświata przez aktywność naszego umysłu. Fakty są zatem zawsze zinterpretowanymi faktami²⁵.

Schützowskie „zbiory abstrakcji, generalizacji, formalizacji, idealizacji” są składowymi wyobrażeń zbiorowych:

Obiekty myślowe konstruowane przez badaczy społecznych odnoszą się do myślowych obiektów, tworzonych przez potoczne myślenie ludzi, przeżywających swe codzienne życie wśród bliźnich i na nich oparte. Dlatego konstrukty używane przez badacza można nazwać konstruktami drugiego stopnia, to znaczy konstruktami konstruktów tworzonych na społecznej scenie przez aktorów, których zachowanie badacz obserwuje i stara się wyjaśnić zgodnie z regułami proceduralnymi swej nauki²⁶.

Historyk komunikacji może więc w ramach interpretacji aspektu wyobrazeniowego badać zarówno konstrukty pierwszego stopnia, czyli wyobrażenia potoczne, jak i konstrukty drugiego stopnia, czyli wyobrażenia teoretyczne. Co ważne, efektem realizowanej przezeń praktyki badawczej będą również pewne wyobrażenia. Można zaryzykować stwierdzenie, że badacz wytwarza „konstrukty trzeciego stopnia”, kiedy przedmiotem jego rozważań są określone wyobrażenia teoretyczne – sytuacja taka dotyczy między innymi historii nauki, historii filozofii, socjologii wiedzy naukowej czy historii intelektualnej.

²⁵ A. Schütz, *Potoczna i naukowa interpretacja ludzkiego działania*, w: E. Mokrzycki (red.), *Kryzys i schizma. Antyścjentystyczne tendencje w socjologii współczesnej*, Warszawa 1984, s. 139.

²⁶ Tamże, s. 141.

Jednak interpretując przeszłe wyobrażenia zbiorowe, historyk komunikacji nie jest w stanie stwierdzić, co „myślał” lub co „czuł” Ciceron wygłaszający swoją mowę przeciwko Katylinie. Stany psychiczne Cicerona, ani też domyślna „zbiorowa świadomość” Rzymian z czasów zmierzchu republiki, nie są badaczowi dostępne. To, czym badacz dysponuje, to materiały (głównie teksty) źródłowe. Należałoby je w tym przypadku traktować jako „zabytki”, jako „utrwalenia” przeszłych działań, a raczej praktyk społecznych. Dlatego staram się ujmować wyobrażenia zbiorowe nie jako treści psychiki (jednostkowej czy zbiorowej), lecz jako kulturowo-objektywne formy doświadczenia, jako społeczne wzory czynności racjonalnych, po realizacji których pozostały (niekiedy, nieliczne) materiały źródłowe.

Cycerońskie *Oratio in Catilinam Prima in Senatu Habita* jest tekstem źródłowym stanowiącym – mniej lub bardziej dosłowny – zapis (utrwalenie w postaci pisma) słynnej mowy. Potraktujmy ów tekst jako materiał do badań nad historią komunikacji. Otóż Ciceron podjął i zrealizował pewne działanie – działanie komunikacyjne spełniające wszystkie kryteria podane w jego kulturalistycznej definicji. Działanie owo można uznać za przykład realizacji określonej praktyki komunikacyjnej, mianowicie praktyki retorycznej (w jej postaci z czasów późnej republiki rzymskiej). Przyjmuję, że praktyka ta, podobnie jak konkretne działanie Cicerona w jej ramach, została ukształtowana przez liczne wyobrażenia zbiorowe podzielane przez polityczne elity republiki. To, w jaki sposób Cycero i jemu współcześni postrzegali świat, jakie żywili przekonania polityczne, estetyczne, etyczne itp., w co wierzyli, a także – w jaki sposób się komunikowali, było określone właśnie przez wyobrażenia zbiorowe. Badanie praktyki komunikacyjnej (w tym przypadku retorycznej) może polegać na ustalaniu zależności między nią a wyobrażeniami zbiorowymi, które ówczesnie kształtowały sposób podejmowania i realizacji praktyk retorycznych.

Wiele zagadnień poruszonych w powyższym przykładzie zostanie omówionych bardziej dogłębnie w kolejnych rozdziałach –

dotyczy to między innymi kwestii dostępności i interpretacji źródeł. Teraz chcę podkreślić, że wykładnia wyobrażeń zbiorowych jako „treści” doświadczenia, a tym samym jako „stanów mentalnych”, jest zawodna w odniesieniu do praktyk historycznych. Stan psychiki Cicerona pozostaje nam nieznanym i niedostępnym – trwale. Dlatego wyobrażeń zbiorowych nie ujmuję w kategoriach psychologicznych, ale kulturowych i społecznych. Wyobrażeniem nazywam nie to, co czuł i myślał Ciceron wygłaszający swoją orację, ale to, co wpływało na to, w jaki sposób ją wygłaszał. Wyobrażeniem zbiorowym nazywam nie to, co myśleli i czuli retorzy rzymscy, lecz to, co określało, determinowało taki, a nie inny sposób podejmowania i realizowania przez nich działań polegających na wygłaszaniu publicznych przemówień – zarówno co do ich formy, jak i ich treści.

10.3. Wyobrażenia teoretyczne (historia idei i historia intelektualna)

Jak wcześniej wielokrotnie podkreślałem, historia komunikacji bywa często ujmowana jako historia sposobów przekazywania informacji, jako historia środków i form komunikowania, czyli mediów. Taka perspektywa okazuje się jednak, co również wcześniej argumentowałem, pewnym zawężeniem, a nawet uproszczeniem wynikającym ze swoistej tendencji przejawiającej się w redukowaniu tego, co nazywamy komunikacją, do przekazywania (transmisji) informacji między podmiotami. Warto podkreślić, że historia komunikacji sprowadzona do historii sposobów przekazywania informacji powinna być umiejscowiona w ramach historii techniki (czy technologii), gdy tymczasem przyjmowana tu perspektywa kulturalistyczna wskazuje rozwiązanie zgoła odmienne. Nie mniej ważne od form i środków komunikowania okazują się zbiorowe wyobrażenia o komunikacji.

Zbiorowe wyobrażenia o komunikacji są jedną z części składowych wyobrażeń zbiorowych, czyli podzielanych w danej zbioro-

wości wzorów doświadczania świata w postaci upowszechnionych i zaakceptowanych w tej zbiorowości konceptualizacji, form myślenia, postrzegania i odczuwania. Co bardzo ważne, zbiorowe wyobrażenia podlegają przekształceniom historycznym. Prostym, poręcznym przykładem wyobrażenia zbiorowego mogą być kanony estetyczne – podzielane w danej zbiorowości wyobrażenia o tym, czym jest piękno, co jest piękne, a co nie, i dlaczego. Nietrudno zauważyć, że wyobrażenie takie zmienia się w czasie i w przestrzeni, niemniej stanowi formę doświadczania określonego aspektu rzeczywistości społecznej. Oprócz artystycznych można wyróżnić między innymi religijne, polityczne czy naukowe wyobrażenia zbiorowe (które określa się również jako „reprezentacje zbiorowe”, „obrazy świata” itd.). Interesują mnie głównie zbiorowe wyobrażenia o komunikacji.

Przyjąłem wyżej, że można wyróżnić przynajmniej dwa ich podstawowe rodzaje. Do pierwszego należą te, które mają charakter implicytny („milczący”, nieuświadomiany). Natomiast do drugiego rodzaju należą te wyobrażenia, które mogą zostać wyrażone *explicitie* w postaci koncepcji filozoficznych i teorii naukowych. Pierwsze są więc wyobrażeniami o komunikacji regulującymi przebieg *potocznych*, codziennych praktyk komunikacyjnych, podczas gdy drugie są wyobrażeniami o komunikacji formułowanymi przez badaczy i teoretyków komunikacji, a także przez badaczy i teoretyków języka, znaków, mediów itd.

Zakładam, że pierwszy rodzaj (implicytnych) wyobrażeń zbiorowych o komunikacji może być związany z *historią mentalności*, a drugi rodzaj (eksplicytnych) wyobrażeń zbiorowych o komunikacji – z *historią idei*. Innymi słowy, badanie implicytnych przeszłych wyobrażeń zbiorowych o komunikacji można oprzeć na tym nurcie współczesnych badań historycznych, który określa się mianem historii mentalności. Natomiast w przypadku eksplicytnych przeszłych wyobrażeń o komunikacji badania nad nimi mogą być prowadzone w odwołaniu do tzw. historii idei tudzież *historii intelektualnej*. Takie odróżnienie i przyporządkowanie tych dwóch

ważnych (a zarazem kontrowersyjnych) nurtów współczesnej humanistyki nie jest jednak powszechnie przyjmowane i wymaga obszerniejszego komentarza.

W jakim sensie możemy mówić o historii *idei* komunikacji? Precedens – skądinąd niezwykle doniosły dla całej subdyscypliny – stworzył w roku 1999 John Durham Peters swoją książką *Speaking into the Air. A History of the Idea of Communication*. Samo określenie „historia idei komunikacji” sugeruje odejście od modelu ujmowania przeszłości komunikacji przez pryzmat technicznych środków przekazywania informacji na rzecz ujęcia akcentującego przekształcenia w dziedzinie kultury, mentalności czy form myślenia. Określenie to jest wszakże pod wieloma względami niejasne i wymaga dokładniejszej eksplikacji. Tym bardziej że treść książki Petersa należałoby określić jako zarys przeszłych koncepcji filozoficznych dotyczących tego, co współcześnie nazywamy komunikowaniem. Ale takie podejście odsyła raczej do tradycji historii intelektualnej. Czym jest więc historia idei, czym zaś – historia intelektualna, jaki jest ich wzajemny stosunek i w jaki sposób mogą się one odnosić do zjawisk komunikacyjnych?

Należy podkreślić, że historia idei jest blisko spokrewniona z historią intelektualną (*intellectual history*), jednak nurty te nie powinny być ze sobą utożsamiane. Historia idei jako określona propozycja filozoficzna i historiozoficzna wywodzi się z koncepcji zawartych w pracach Arthura Lovejoya (*Wielki łańcuch bytu* z 1936 roku²⁷) oraz Robina G. Collingwooda (*The Idea of History* z roku 1946²⁸). Zgodnie z ich poglądami przedmiotem historii idei są przede wszystkim zagadnienia filozoficzne mające długotrwały, przekraczający kolejne epoki, charakter, a ich interpretacje zmieniają się w ciągu stuleci.

W rozważaniach Lovejoya punktem wyjścia były poglądy filozoficzne Platona i Arystotelesa, np. idea geocentrycznego kosmosu

²⁷ A. Lovejoy, *Wielki łańcuch bytu: studium historii pewnej idei*, tłum. A. Przybyśławski, Gdańsk 2009.

²⁸ R.G. Collingwood, *The Idea of History*, Oxford 1994.

bądź idea człowieka jako mikrokosmosu. Działając w takim nastawieniu, historyk idei miałby przyglądać się tego typu zagadnieniom w perspektywie przekształceń, jakim podlegały one w kolejnych stuleciach – powinny być ujmowane wielkoskalowo, jako swoiste „wielkie narracje”, „wielkie tematy” zachodniej filozofii.

Jednakże Lovejoyowi zarzucano „idealizowanie idei” w duchu platońskiego obiektywizmu. Przyjmował on bowiem, że poszczególne „wielkie idee” zasadniczo pozostają niezmiennie jako takie, a zmienia się tylko kontekst, w jakim są postrzegane i adaptowane przez kolejne pokolenia podejmujących je myślicieli. Takie idealizowanie idei prowadziło do wniosku, że w pewnym sensie preegzystują one niezależnie od owych zmiennych kontekstów historyczno-społecznych. Oznaczało to paradoks: historia idei postulowała ahistoryczność badanych przez siebie „wielkich tematów”. W konsekwencji historia idei w ujęciu Lovejoya i Collingwooda poddana została krytyce i dość szybko utraciła swoją pozycję.

Obecnie pozostała po niej głównie nazwa, a sama historia idei stała się bardziej „ambitną” wersją historii filozofii, czyli taką, która uznaje, że historia filozofii jest dziedziną odrębną zarówno wobec filozofii, jak i historii. Pozostała również (choć nie w Polsce) samodzielną dyscypliną akademicką. Natomiast pierwotnie postulowana w niej skala makro została zastąpiona projektem bardziej wyważonym, czyli *historią intelektualną*²⁹. Historia intelektualna bywa często traktowana jako współczesna odmiana dawniejszej historii idei³⁰. Można również powiedzieć, że z dawnej historii idei – takiej, jaką postulowali Lovejoy i Collingwood – wyrosły dwa nowsze nurty: *historia intelektualna* i *historia mentalności*, choć zapewne bezpieczniej byłoby uznać je po prostu za dwa nurty *historii kultury*.

Przedmiotem historii intelektualnej są przede wszystkim intelektualni, idee przez nich głoszone oraz wzorce intelektualne do-

²⁹ Do dziś istnieje założony ponad sześćdziesiąt lat temu znakomity „Journal of the History of Ideas”, jednak obecnie publikują w nim głównie przedstawiciele historii intelektualnej.

³⁰ Patrz: E. Clark, dz. cyt.

minujące w poszczególnych okresach historycznych. Pod tym względem jest ona tożsama z historią idei, jednak nie dzieli z nią dawniejszych platońskich zapatrywań na istotę samych idei. Przez te ostatnie należy rozumieć koncepcje filozoficzne, teorie naukowe, rozważania estetyczne i etyczne, a więc wszystko to, co „wytwarzali” filozofowie, myśliciele i uczeni w przeszłości. W dalszych wywodach będę posługiwać się określeniem „historia idei”, traktując ją samą jako dawniejszą postać współcześnie uprawianej historii intelektualnej. Taki wybór terminologiczny wynika po pierwsze z tego, że określenie „historia idei” ma dłuższą tradycję, a po drugie, termin „historia intelektualna”, jako przejęty z języka angielskiego, nastęrcza pewnych trudności na gruncie polszczyzny. W jaki sposób mielibyśmy nazywać badacza uprawiającego historię intelektualną? „Historyk intelektualny” (ang. *intellectual historian*) brzmi jednak dość dziwnie i dlatego używam terminu „historia idei” (jak również „historyk idei”), zakładając, że jego współczesna treść jest zasadniczo tożsama z historią intelektualną.

Jak argumentuje Patrick Hutton, w przypadku historii idei i historii intelektualnej niektórzy badacze kultury i historii (np. Jacob Burckhardt czy Johan Huizinga) koncentrowali się na tzw. kulturze „wysokiej”, czyli reprezentowanej przez elity historycznych społeczeństw i utrwalonej w postaci klasycznych tekstów filozoficznych oraz teologicznych, a także dzieł sztuki itp.: „wprawdzie nie traktowali oni kultury jako zastrzeżonej wyłącznie dla elit, jednakże identyfikowali idee wiodące i dominujące w danej społeczności z jej wielkimi intelektualistami i tym samym koncentrowali się na sposobach, jakimi idee te były przez nich upowszechniane”³¹.

W odniesieniu do historii komunikacji rola i znaczenie historii idei (jako historii intelektualnej) jest dość oczywista i łatwa do określenia. Można założyć, iż łączy się ona bezpośrednio z tym, co wcześniej nazwałem historią eksplicytnych (tj. wyrażanych i upowszechnianych *explicite* w postaci teorii, rozpraw, traktatów itd.)

³¹ P.H. Hutton, dz. cyt., s. 237–238.

wyobrażeń zbiorowych o komunikacji. Zakładam, że idee, koncepcje, teorie naukowe itp. są rodzajem wyobrażeń zbiorowych, które dzielają intelektualści, myśliciele, filozofowie czy naukowcy. Mają one charakter zbiorowy jako intersubiektywnie komunikowalne i intersubiektywnie sprawdzalne, pozostają natomiast wyobrażeniami jako wyobrażenia o świecie, a raczej – o różnych aspektach świata i wszystkich jego składowych. Na tej zasadzie w ramach wyobrażeń zbiorowych można wskazać na przykład biologiczne wyobrażenie o świecie, podzielane przez biologów, a odróżniające się choćby od teologicznego wyobrażenia o świecie, podzielanego przez teologów. Każdy taki naukowy czy filozoficzny – a w każdym razie teoretyczny – obraz świata może być przedmiotem badań historycznych w ramach historii idei jako historii intelektualnej. Możliwe są, przykładowo, badania historyczne nad dziejami sporu przedstawicieli skrajnego realizmu pojęciowego z przedstawicielami nominalizmu w ramach filozofii średniowiecznej, gdzie te dwa nurty ujmowane będą jako dwa odmienne teoretyczne wyobrażenia zbiorowe o świecie charakterystyczne dla danego okresu. Bez względu na to, kto ma rację w tym sporze, zarówno realizm, jak i nominalizm traktowane są jako teoretyczne wyobrażenia o świecie w przeciwieństwie do wyobrażeń potocznych – tymi zaś interesuje się historia mentalności.

10.4. Wyobrażenia potoczne (historia mentalności)

Wcześniej wskazałem, że związek historii komunikacji z historią idei (jako historią intelektualną) jest dość łatwy do wykazania, a jej przedmiotem byłyby takie aspekty wyobrazeniowe przeszłych praktyk komunikacyjnych, które związane były z tworzeniem wszelkich teoretycznych modeli komunikacji, jak również praktyk podejmowanych przez myślicieli, filozofów i naukowców, którzy przedmiotem swoich rozważań uczynili komunikację.

W uproszczeniu, historia intelektualna komunikacji byłaby historią stanowisk, szkół czy nurtów.

O wiele więcej problemów wiąże się z zagadnieniem takich zbiorowych wyobrażeń o komunikacji, które (w dodatku jako przeszłe) były podzielane nie przez intelektualistów, ale przez zwyczajnych ludzi funkcjonujących w ramach potocznych wyobrażeń o świecie.

Jak zaznaczyłem wcześniej, wszelkie wyobrażenia zbiorowe (w tym m.in. religijne, artystyczne, polityczne i te dotyczące komunikacji) można podzielić na teoretyczne, wyrażane *explicite* przez rozmaitych filozofów, myślicieli i naukowców, oraz potoczne, implicytne, podzielane przez zwykłych ludzi i zazwyczaj nieuświadamiane. Na tej zasadzie wyobrażenia religijne średniowiecznych benedyktynów z klasztoru na Monte Cassino będą różnić się od wyobrażeń religijnych chłopów i rzemieślników zamieszkujących w tym samym czasie wioski otaczające Monte Cassino³². Ta względność i zmienność wyobrażeń zbiorowych świadczy o tym, że mają one charakter historyczny i są przedmiotem badań historycznych.

Trzeba w tym miejscu przyznać, że wyraźny podział wyobrażeń zbiorowych na eksplicytne i implicytne jest dość arbitralny i jego przeprowadzenie możliwe (i zasadne) jest faktycznie tylko w porządku wykładu. Odwołując się do ustaleń współczesnej socjologii wiedzy, trudno byłoby utrzymać pogląd, zgodnie z którym różnego typu teoretycy i badacze, naukowcy i filozofowie realizują swoje praktyki badawcze w sposób „izolowany” od wyobrażeń potocznych. Przeciwnie – praktyki badawcze (na które wpływ mają eksplicytne wyobrażenia zbiorowe) pozostają uwikłane w procesy społeczne rozgrywające się w innych obszarach kultury niż sama nauka (lub filozofia). Wszelkie praktyki społeczne o charakterze teoretycznym regulowane są określonymi wyobrażeniami zbiorowymi, a dobrze

³² Można powiedzieć, że przykładowe wyobrażenia religijne zakonników mogą być przedmiotem zainteresowania historyka kultury w perspektywie historii idei, podczas gdy wyobrażenia religijne chłopów i rzemieślników będą interesowały historyka z punktu widzenia historii mentalności.

znanym przykładem takich teoretycznych wyobrażeń zbiorowych mogą być paradygmaty opisywane przez Thomasa Kuhna. Wszakże należy wziąć pod uwagę, że teoretyczne wyobrażenia zbiorowe nie pozostają nigdy całkowicie odseparowane od potocznych wyobrażeń zbiorowych, na co uwagę zwracał nie tylko Kuhn, ale również choćby Ludwik Fleck czy Paul Feyerabend. Przejście od „nastawienia potocznego” do „nastawienia teoretycznego” jest płynne. Oczywiście, można przywoływać ideał prowadzenia praktyki badawczej *sine ira et studio*, czyli całkowicie wolnej od wpływów ideologii, wierzeń, przesądów i potocznych (jako nienaukowych) schematów myślenia, pozostaje on jednak tylko ideałem, postulatem, którego spełnienie nie jest w pełni możliwe.

Różnica między teoretycznymi a potocznymi wyobrazeniami zbiorowymi polega nie tyle na ich radykalnej rozłączności, co raczej na sposobach formułowania efektów i treści doświadczenia regulowanego tymi wyobrazeniami. Treści doświadczenia uzyskanego w rezultacie oddziaływania zbiorowych wyobrażeń teoretycznych mają postać wiedzy naukowej, podczas gdy treści doświadczenia uzyskanego w ramach zbiorowych wyobrażeń potocznych mają postać wiedzy potocznej. Różnica między tymi rodzajami wiedzy określana jest przez zasadę racjonalnego uznawania przekonań sformułowaną przez Kazimierza Ajdukiewicza. Zastosowanie mocnej zasady do racjonalności jest jak najbardziej możliwe (i wskazane) w odniesieniu do wiedzy dotyczącej komunikacji. Naukowe teorie komunikacji, będące uogólnieniami wiedzy naukowej na jej temat, wymagają, aby stopień uzasadnienia danego twierdzenia był taki sam, ale nie niższy od stopnia przekonania, jakie mu towarzyszy. Niemniej wiedza naukowa o komunikacji jest regulowana określonymi zbiorowymi wyobrazeniami, jakie podzielają badacze komunikacji. Można powiedzieć, że owe teoretyczne wyobrażenia są wyrażane, formułowane w postaci poszczególnych twierdzeń, teorii, modeli, schematów itd. I w tym właśnie sensie określam je jako eksplicytne, tzn. jako takie, które są wyrażane wprost, w sposób celowy i świadomy, przez badaczy.

Natomiast potoczne wyobrażenia o komunikacji mogą pozostawać w ogóle niewyrażone, a jeśli już przybierają postać jakichś sformułowań, mocna zasada racjonalności może w tym przypadku nie być przestrzegana. W konsekwencji wiedza potoczna o komunikacji wyrażana jest – o ile w ogóle – w postaci mało precyzyjnych, ogólnikowych sformułowań mających niską zawartość informacyjną i niekoniecznie zgodnych z zasadami logiki.

Nietrudno uświadomić sobie, że badanie zbiorowych wyobrażeń potocznych jest zadaniem o wiele trudniejszym aniżeli badanie wyobrażeń teoretycznych. Na razie nie podejmuję jeszcze kwestii tego, na czym miałyby polegać badanie wyobrażeń zbiorowych i czy w ogóle jest to możliwe – a jeśli tak, to pod jakimi warunkami. W przypadku zbiorowych wyobrażeń teoretycznych (dotyczących komunikacji lub jakiegokolwiek innego zjawiska społecznego) praca badacza mieści się w zakresie historii intelektualnej i polega na analizie wiedzy (naukowej lub filozoficznej) uzyskanej w ramach danego wyobrażenia. W ten sposób możliwa jest na przykład intelektualna historia wolności, piękna lub Boga: przedmiotem rozważań mogą być sformułowania określonej wiedzy w postaci koncepcji, twierdzeń, modeli itd. proponowanych przez poszczególnych teoretyków bądź przez „szkoły” czy „nurdy”. Oczywiście, praktyka badawcza sprowadza się w tym przypadku do interpretacji tekstów – rozpraw, traktatów, esejów, artykułów itp.

Jednak w przypadku zbiorowych wyobrażeń potocznych dostęp do analogicznych tekstów źródłowych jest o wiele bardziej problematyczny. Po pierwsze, badacz może w ogóle nie dysponować tekstami, jeśli bada wyobrażenia zbiorowe regulujące praktyki społeczne podejmowane w ramach kultury oralnej. Jeżeli jednak jakimiś tekstami dysponuje, wówczas, po drugie, sformułowania w nich zawarte mają, jak zaznaczyłem wcześniej, charakter implicytny. Przykładowo, uważna lektura *Iliady* i *Odysei* może pozwolić badaczowi na interpretację pewnych wyobrażeń o praktykach komunikacyjnych Greków z epoki archaicznej, aczkolwiek teksty te z pewnością

nie są traktatami poświęconymi komunikowaniu³³. Okaże się wówczas, że niektóre z Homeryckich metafor są metaforami działań komunikacyjnych świadczącymi o pewnych potocznych wyobrażeniach, jakie żywili na ich temat ówcześni Grecy.

Problem prowadzenia badań tego typu wiedzie do propozycji uprawiania historii mentalności, której główne postulaty chcę potraktować jako przyczynek i/lub źródło inspiracji dla projektowanej historii wyobrażeń o komunikacji.

W drugiej połowie XX wieku na gruncie francuskiej *nouvelle histoire* i szkoły *Annales* pojawił się nurt, którego przedstawiciele podjęli się badań nad takimi potocznymi, zdroworozsądkowymi, nieuświadamianymi wyobrażeniami zbiorowymi – nurtem tym była historia mentalności, *histoire des mentalités collective*. Za jego głównych inicjatorów i przedstawicieli uznaje się Michele'a Vovelle'a, Philippe'a Ariès'a, Georges'a Dubyego i Jacques'a Le Goffa, należących do tzw. trzeciego pokolenia annalistów. Natomiast samo pojęcie mentalności i propozycje uprawiania jej historii pojawiły się wcześniej. Sami badacze francuscy reprezentujący nurt historii mentalności miewali problemy z jej zdefiniowaniem i wskazaniem genezy tego pojęcia, ale bardziej zdystansowani badacze anglosascy przyjmują, że chociaż historia mentalności rozwinęła się najbardziej w trzecim pokoleniu szkoły *Annales*, to wywodzi się ona z prac jej założycieli, Marca Blocha i Luciena Febvre'a³⁴. Ukonstytuowany ostatecznie w latach siedemdziesiątych XX wieku projekt historii mentalności zakorzeniony był w koncepcjach „wyposażenia mentalnego” (*l'outillage mental*) Luciena Febvre'a oraz w „historii mentalności zbiorowej” (*histoire des mentalités collective*) Georges'a Lefebvre'a.

³³ R. Wiseman, *Metaphors Concerning...*

³⁴ Na temat genezy historii mentalności patrz m.in.: M. Harsgor, *Total History: The Annales School*, „Journal of Contemporary History” 13, 1978, oraz A. Burguiere, *The Fate of the History of Mentalities in the Annales*, „Comparative Studies in Society and History” 24/3, 1982.

Pod wieloma względami projekt historii mentalności został zaproponowany jako odpowiedź i alternatywa dla wcześniejszej historii idei oraz historii intelektualnej i zakładał przeniesienie zainteresowania z elit na zwykłych członków społeczeństwa, z kultury „wysokiej” na „niską”. Jak pisze Elizabeth Clark, „w odróżnieniu od starszej historii idei, która skoncentrowana była na elitach, na literaturze «pięknej» i na tekstach filozoficznych (...), historia mentalności została opisana jako intelektualna historia nie-intelektualistów. Skupiła się na zwykłych ludziach, na zbiorowych nastawieniach, na codziennych automatyzmach zachowania i na impersonalnej zawartości myśli”³⁵. Wynika stąd, że historia idei i historia mentalności nie są wzajemnie sprzeczne, nie wykluczają się, lecz ta druga powstała jako uzupełnienie i poszerzenie pierwszej.

W jednym i drugim przypadku przedmiotem zainteresowania historyków są przeszłe zbiorowe wyobrażenia o świecie. W przypadku klasycznej historii idei mają to być wyobrażenia podzielane przez filozofów, naukowców, artystów, pisarzy, teologów itp. Natomiast historyk mentalności jest zainteresowany potocznymi wyobrażeniami zbiorowymi, podzielanymi przez zwykłych ludzi. Zdaniem Roberta Darntona

Tam, gdzie historyk idei śledzi, jak myśl formalna jednego filozofa wywodziła się z myśli jego poprzednika, historyk o zacięciu etnograficznym bada sposób, w jaki zwykli ludzie rozumie świat. Próbuje odkryć ich kosmologię, pokazać, jak organizowali rzeczywistość w swoich umysłach i jak wyrażali tę organizację w swoim zachowaniu. Nie pretenduje, by uczynić filozofem człowieka z ulicy, ale pragnie zobaczyć, w jaki sposób ulica sprawiła, że wytwarzał on pewne strategie³⁶.

Z opinią Darntona zasadniczo się zgadzam, jednak w tym miejscu należy podkreślić, że taki podział utożsamiający historię intelektualną z wyobrażeniami teoretycznymi, a historię mentalności

³⁵ E.A. Clark, dz. cyt., s. 69-70.

³⁶ R. Darnton, *Wielka masakra kotów...*, s. 17.

z wyobrażeniami potocznymi, nie jest oczywisty czy bezdyskusyjny. Wśród samych przedstawicieli historii mentalności nie ma pełnej zgody ani co do dokładnego zakresu tej dziedziny, ani trybu jej uprawiania. Przykładowo, znakomita praca Marca Blocha *Królowie cudotwórcy*³⁷ z pewnością uchodzi za przykład realizacji *histoire des mentalités*, podobnie jak słynne studium Luciena Febvre'a o Rabelais' m i możliwości ateizmu w XVI wieku³⁸. A jednak łatwo zauważyć, że problematyka dotycząca królów lub poetów wiąże się raczej z tzw. kulturą wysoką i z szeroko rozumianymi elitami, nie zaś z życiem „zwykłych ludzi” i rozważaniem zjawisk codziennych, potocznych. Jednak Bloch i Febvre byli historykami działającymi wcześniej niż przedstawiciele trzeciego pokolenia szkoły *Annales*. Wprawdzie to oni zainicjowali nurt badań nad mentalnością, ale dwutorowość historii idei (intelektualnej) oraz historii mentalności została wydobyta i podkreślona przez późniejszych annalistów. Poza tym, jak wspominałem wcześniej, podział na wyobrażenia potoczne i teoretyczne wraz z odpowiadającym mu podziałem na historię idei i historię mentalności jest dość umowny i raczej arbitralny: te dwa typy wyobrażeń nie mogą być ujmowane jako wyraźnie od siebie oddzielone. Przeciwnie, splatają się ze sobą i wpływają na siebie wzajemnie.

Dwutorowość historii idei i historii mentalności podkreśla również Wojciech Wrzosek: „(...) badania nad *mentalité* przedkładają zbiorowe nad indywidualne; procesy kulturowe nad twórczość elit; psychologiczne, emocjonalne nad intelektualne; automatyzmy, nawyki, stereotypy nad racjonalne, przemyślane konstrukcje intelektualne”³⁹. Łatwo zauważyć, że te dwie perspektywy łączą się i uzupełniają wzajemnie. Przykładowo, *mentalité*, czyli potoczne wyobrażenie

³⁷ M. Bloch, *Królowie cudotwórcy. Studium na temat nadprzyrodzonego charakteru przypisywanego władzy królewskiej we Francji i w Anglii*, tłum. J.M. Kłoczowski, Warszawa 1998.

³⁸ L. Febvre, *The Problem of Unbelief in the Sixteenth Century: The Religion of Rabelais*, Cambridge 1985.

³⁹ W. Wrzosek, *Historia – kultura – metafora...*, s. 135.

świata paryskiego ulicznika z czasów rewolucji francuskiej, nie mogło pozostawać wolne od wyobrażeń teoretycznych, „intelektualnych”, na podstawie których głosili swe przekonania rewolucyjni mówcy, dziennikarze czy politycy. I *vice versa*: teoretyczne wyobrażenia polityczne Robespierre’a czy Marata nie mogły być całkowicie odizolowane od „potocznych” wyobrażeń ludu. Wyobrażenia teoretyczne oraz wyobrażenia potoczne, określane jako *mentalité*, nieuchronnie splatają się ze sobą, aczkolwiek przedmiotem badań mogą być oddzielnie – w zależności od zainteresowań danego historyka.

Czym jednak jest *mentalité*? Wbrew pozorom nie jest łatwo odpowiedzieć jednoznacznie na to pytanie, tym bardziej że najważniejsi przedstawiciele nurtu historii mentalności podawali różne i często odmienne jej definicje:

W jakim stopniu historia mentalności jest modną etykietą historii społecznej czy historii kultury lub też jej rodzajem, trudno ustalić, sami bowiem jej praktycy przyznają, że *mentalité* to pojęcie niezwykle płynne. (...) Roger Chartier na przykład używa terminu *histoire des mentalités* na określenie historii kulturowej praktykowanej przez Annales. (...) Można mówić o pierwotnej dwutorowości badań nad mentalnością: pierwsza związana jest z działalnością Luciena Febvre’a (studia nad Lutrem, Rabelais’em oraz postulaty badania śmierci, miłości, okrucieństwa itd.); druga z dziełem Marca Blocha inspirowanym socjologią Durkheima. Mimo iż często Febvre uważany jest za inicjatora historii mentalności, to większość historyków poszła śladem Blocha⁴⁰.

Jak widać, historia mentalności nie jest nurtem jednolitym, uporządkowanym i zamkniętym. Zdaniem Wrzoska „obszar antropologii historycznej i badań nad *mentalité* nie jest jednoznacznie wytyczony. Co więcej, programowo jest on otwarty (...). Spory wokół pojęcia *mentalité* i antropologii historycznej dowodzą, że możliwe i dopuszczalne są różne metody badawcze i inspiracje teoretyczne”⁴¹.

⁴⁰ E. Domańska, *Mikrohistorie...*, s. 65.

⁴¹ Tamże, s. 134.

Badanie przeszłych potocznych wyobrażeń o komunikacji łączy się z wieloma poważnymi problemami metodologicznymi. Najbardziej oczywistym z nich jest problem źródeł. Badacz może operować wyłącznie pewnymi artefaktami, zabytkami tekstowymi lub obrazami, które podlegają interpretacji. Nie ma jednak i nie może mieć dostępu do samych wyobrażeń, tym bardziej że w przypadku tych potocznych w znacznej mierze pozostawały one nieuświadomione i tylko w bardzo pośredni sposób można dopatrywać się ich wyrazu w zachowanych materiałach źródłowych.

Nierzadko okazuje się, iż potoczne wyobrażenia o komunikacji zostały utrwalone w innych rodzajach wyobrażeń zbiorowych. Można powiedzieć, że poszczególne rodzaje wyobrażeń łączą się ze sobą i zawierają w sobie wzajemnie. Na przykład *Dzieje* Herodota stanowią *explicite* obraz zmagania Europy z Azją, a ściślej – Hellady z Persją. Natomiast w tym tekście zawiera się także mnóstwo sformułowań wyobrażeń implicytnych: religijnych, geograficznych czy etycznych, które Herodot przywoływał mimochodem, na marginesie, w ramach dygresji, często zastrzegając, iż nie są to jego własne poglądy, „ale tak mu opowiadano”. Zdarza się również, że dane wyobrażenie zbiorowe zostało zachowane pod postacią tekstu odnoszącego się do niego bezpośrednio, np. *Summa* Tomasza z Akwiny jest wyrazem średniowiecznych, europejskich wyobrażeń religijnych, jednak tego typu dzieła należą do obszaru historii idei jako historii intelektualnej. O wiele trudniej jest dotrzeć do jakichkolwiek materiałów źródłowych, które byłyby sformułowaniami analogicznych wyobrażeń potocznych, będących przedmiotem historii mentalności. Sytuacja, z jaką miał do czynienia Carlo Ginzburg, pisząc słynne dzieło *Ser i robaki*, należy do rzadkości.

Przeszłe wyobrażenia zbiorowe można również badać, interpretując praktyki społeczne, przy założeniu, że wyobrażenia o świecie wpływają na sposób podejmowania i realizacji praktyk, że mają w stosunku do nich charakter regulatywny. Takie podejście jest

pokrewne metodzie antropologii funkcjonalnej⁴². Zazwyczaj dzieje się tak, iż badacz nie jest w stanie zrekonstruować, a tym bardziej odtworzyć, danego przeszłego wyobrażenia zbiorowego (zwłaszcza potocznego), nie jest ono bowiem „faktem”, „obiektem”, który można opisać zgodnie z pozytywistycznymi kryteriami historiografii. Badacz może tylko skonstruować własne wyobrażenie dotyczące przeszłego wyobrażenia. Historia mentalności siłą rzeczy ma zatem charakter hermeneutyczny.

Podobnie jest z badaniem zbiorowych wyobrażeń o komunikacji. One same pozostają trwale niedostępne jako przeszłe i historyk-komunikolog może jedynie skonstruować pewne wyobrażenie o nich. Wszakże w porównaniu z zadaniem badacza wyobrażeń religijnych lub artystycznych, zadanie badacza historii komunikacji jest specyficzne. Otóż, o czym była mowa wcześniej, komunikacja nie jest tylko jeszcze jedną z wielu dziedzin kultury, lecz dziedziną umożliwiającą i podtrzymującą funkcjonowanie pozostałych dziedzin. Praktyki religijne, artystyczne, polityczne itp. są nierozzerwalnie związane z praktykami komunikacyjnymi. Nie można praktykować religii, sztuki czy polityki, nie komunikując się, co znaczy, że zbiorowe wyobrażenia o komunikacji mogą zawierać się w rozmaitych innych rodzajach wyobrażeń zbiorowych praktyk społecznych. Jak pisze Barnett Pearce,

jeśli przyjrzeć się dokładnie, dostrzeżemy implicytną teorię komunikacji we wszystkim tym, co ludzie mówią lub czynią względem siebie nawzajem. Taka implicytna teoria ma znaczenie. Stanowi ona prefigurację treści oraz jakości poszczególnych konwersacji, jakie ludzie podejmują, komuni-

⁴² Oznacza to, że badając na przykład zabytki epistolografii antycznej traktowane jako zabytki określonej praktyki społecznej, w tym przypadku również praktyki komunikacyjnej (epistolarniej), badacz może podjąć próbę ustalenia określonego wyobrażenia zbiorowego o komunikacji, które regulowało przebieg praktyk epistolarnych w danym okresie. Zakładam, że w takim przypadku nie ma jednak mowy o „rekonstruowaniu” takiego wyobrażenia, lecz tylko o konstruowaniu wyobrażenia (historyka) na temat wyobrażenia przeszłego.

kując się ze sobą, a owe konwersacje same z kolei mają ciąg dalszy, mają swoje „życie pośmiertne”⁴³.

Oznacza to, że historyczny zapis rytuału religijnego, sztuki teatralnej czy debaty politycznej jest jednocześnie zapisem pewnych praktyk komunikacyjnych. A praktyki te są określane nie tylko przez (odpowiednio) zbiorowe wyobrażenia religijne, artystyczne czy polityczne, ale również przez zbiorowe wyobrażenia o komunikacji.

Drugim poważnym problemem (oprócz problemu źródeł) pojawiającym się w relacji historii komunikacji z historią mentalności jest samo pojęcie mentalności. Jak zaznaczałem wcześniej, sami reprezentanci tego nurtu nie podali jednoznacznej jego wykładni. Natomiast same terminy *mentalité* czy *l'outillage mental*⁴⁴ mają konotacje mentalistyczne, a więc psychologistyczne. I rzeczywiście, niektórzy przedstawiciele tego nurtu, np. Georges Duby, uznawali i podkreślali związek historii mentalności z psychologią społeczną. A jednak psychologizowanie wyobrażeń zbiorowych i mentalności – choć na pierwszy rzut oka oczywiste – wiąże się z wieloma poważnymi wątpliwościami i dalszymi problemami metodologicznymi.

Psychologizowanie danego zjawiska społecznego musi oznaczać internalizację, a więc w konsekwencji poważne utrudnienie spełnienia wymogu intersubiektywności. W jaki sposób badacz współczesny miałby uzyskać „dostęp” do treści mentalnych (psychicznych) ludzi żyjących setki czy tysiące lat wcześniej? Jeśli do dyspozycji ma wyłącznie zabytki tekstowe (lub inne artefakty, obrazy itp.), to faktycznie jego praca sprowadzałaby się do interpretacji tychże tekstów i artefaktów – lecz na jakiej zasadzie badacz miał

⁴³ W.B. Pearce, *Making Social Worlds. A Communication Perspective*, Oxford 2007, s. 30.

⁴⁴ Pojęcie wprowadzone przez Luciena Febvre'a: „*L'outillage mental* jakiejś cywilizacji lub epoki to całokształt kategorii percepcji, konceptualizacji, wyrażania i działania, które formują doświadczenie – tak indywidualne, jak i zbiorowe”, W. Wrzosek, *Historia – kultura – metafora...*, s. 133.

by ekstrapolować wyniki takich interpretacji na domniemane treści mentalne ludzi, którzy wytwarzali te teksty? Ustalenie subiektywnej, immanentnej, „prywatnej” treści psychicznej podmiotu czy zbiorowości, zwłaszcza historycznej, na podstawie takich zabytków tekstowych musiałoby okazać się imputowaniem, a w każdym razie hipostazowaniem mentalności zbiorowej.

Wprawdzie terminy „mentalność”, „wyobrażenie” bądź „reprezentacja” odsyłają niewątpliwie do psychologizmu, jednak można zadać pytanie: czy istotnie zbiorowe sposoby porządkowania doświadczenia muszą mieć psychologiczny, mentalistyczny charakter? Odwołując się chociażby do prac wcześniejszych niż projekt historii mentalności, na przykład do filozofii form symbolicznych Ernsta Cassirera, należy uznać, że niekoniecznie. Cassirerowskie formy symboliczne porządkujące i regulujące sposób postrzegania świata oraz sposób funkcjonowania człowieka w nim mają charakter intersubiektywny, swoiście „publiczny”, a nie „prywatny” czy immanentny, ponieważ nie są utożsamiane z subiektywnymi treściami psychicznymi, ale z obiektywnymi dziedzinami kultury. „Mentalność” danej zbiorowości może być więc interpretowana nie jako immanentna treść psychiczna jednostek wchodzących w jej skład, ale jako kultura. Wskazywał na to Patrick Hutton, pisząc, że „mentalność jest kryptonimem (*code name*) nadanym temu, co zwykło się nazywać kulturą”⁴⁵. W podobnym duchu ocenia status mentalności Krzysztof Moraczewski:

(...) uważam, że największą słabością historii mentalności jest właśnie mentalność. (...) Przedteoretyczne pojęcie mentalności należy zastąpić pojęciem kultury, ale nie dowolnym, lecz po pierwsze, teoretycznym, a po drugie, chwytającym intuicje zawarte w odrzuconej kategorii mentalności⁴⁶.

⁴⁵ P. Hutton, dz. cyt., s. 237.

⁴⁶ K. Moraczewski, *Refleksje o teoretycznych podstawach historii kultury*, „Filosofia” 12, 2012, s. 255.

Można uznać, że historia mentalności jest, niejako wbrew swej nazwie, nie tyle „historią stanów psychicznych”, ile raczej historią kultury – kultury, którą można nazwać „niską”, „popularną”, „masową”, historią kultury nie elit intelektualnych, artystycznych czy politycznych, ale kultury zwykłych ludzi, żyjących w nastawieniu potocznym, codziennym, zdroworozsądkowym. Transformacja pojęcia mentalności do pojęcia kultury ujmowanej ideacyjnie wydaje się w tym przypadku najbardziej interesującym i obiecującym zabiegiem. Byłaby ona zasadniczo zbieżna z opinią wyrażoną przez Rogera Chartiera, który rozważając wzajemny stosunek historii mentalności do historii idei, przyznaje, że

(...) pierwsza z nich była kategorią dominującą w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych, jednak dziś może być postrzegana jako niewystarczająca lub przynajmniej nieoddająca w dostatecznym stopniu nowych ujęć, które o wiele łatwiej znajdują sobie miejsce w obrębie pojęcia historii kultury,

i konkluduje:

Ale to, być może, jedynie słowne potyczki⁴⁷,

z czym nie mogę się zgodzić: wprawdzie z punktu widzenia badacza praktykującego historię może to być tylko spór terminologiczny, lecz ma on większe znaczenie w perspektywie filozoficznej i metodologicznej. Niemniej jednak zastąpienie kategorii mentalności kategorią kultury jest zasadniczo możliwe i zapewne pozwoliłoby na uniknięcie wielu nieporozumień.

Dyskusja nad statusem mentalności nie jest tu tylko sporem akademickim. W przypadku historii komunikacji zagadnienie to ma zasadnicze znaczenie, łączy się bowiem bezpośrednio z dyskusją nad psychologicznym charakterem działań komunikacyjnych.

⁴⁷ P. Rodak, *Pismo, książka, lektura. Rozmowy: Le Goff, Chartier, Hébrard, Fabre, Lejeune*, Warszawa 2009, s. 74–75.

W licznych dwudziestowiecznych koncepcjach komunikacji – zwłaszcza transmisyjnych – zakłada się, że komunikacja polega na przekazywaniu treści psychicznej (myśli, emocji itd.) z umysłu jednej jednostki do umysłu drugiej. Takie psychologizujące ujęcie komunikowania bywa przez wielu badaczy traktowane jako uniwersalistyczne. Czy jednak komunikacja zawsze była postrzegana w ten sposób? Wgląd w dzieje komunikacji, przeprowadzony na gruncie intelektualnej historii komunikacji, wskazuje na to, że nie zawsze tak było. Ujmowanie komunikowania jako transmisji czy przekazu ukształtowało się dopiero w XVIII wieku, a z kolei na przykład Grecy w epoce homeryckiej nie wykształcili jeszcze pojęcia podmiotowości jako subiektywnego „ja”⁴⁸ – w zasadzie takie psychologiczne ujęcie podmiotu jest „wynałazkiem” dopiero Kartezjusza. Okazuje się, że sama historia komunikacji daje asumpt do „niementalistycznego” rozumienia mentalności. Jeżeli historię mentalności ujmować jako „historię kultury zwyczajnych ludzi”, historię ich sposobów postrzegania świata, porządkowania doświadczenia i działania w rzeczywistości społecznej, wówczas można wskazać odpowiadający jej obszar historii komunikacji. Byłaby nim historia takich zbiorowych wyobrażeń o komunikacji, które podzielali nie filozofowie czy uczeni, ale zwyczajni ludzie. Owe potoczne wyobrażenia byłyby tym, co regulowało praktyki komunikacyjne podejmowane przez rozmaite historyczne zbiorowości, nawet jeśli zazwyczaj praktyki te pozostawały nieuświadomione i o ich charakterze wnioskować możemy tylko pośrednio, na podstawie zachowanych materiałów źródłowych.

⁴⁸ Szerzej na ten temat: D.R. Olson, dz. cyt., s. 343–375.



ROZDZIAŁ JEDENASTY

Problem tekstów źródłowych i roli badacza

11.1. Wyobrażenia „przedkomunikologiczne” i „komunikologiczne”

W poprzednim rozdziale został omówiony podział zbiorowych wyobrażeń o komunikacji na teoretyczne oraz potoczne. Podział ten pokrywa się zasadniczo z odróżnieniem konstruktów pierwszego i drugiego stopnia przeprowadzonym przez Alfreda Schütza. Jeżeli jednak bliżej przyjrzymy się charakterystyce wyobrażeń teoretycznych, okaże się, że jest jeszcze jeden problem bezpośrednio z nimi związany. Zdecydowałem się przenieść omówienie tego zagadnienia do niniejszego rozdziału, poświęconego kilku najistotniejszym kwestiom metodologicznym – kwestiom spornym i wywołującym kontrowersje – które ujawniają się w konsekwencji przyjęcia postulatu badania przeszłych praktyk komunikacyjnych z uwzględnieniem ich aspektu medialnego i wyobrazeniowego. Problemy te, którym poświęcony jest bieżący rozdział, to przede wszystkim zagadnienie tzw. źródeł – materiałów, a najczęściej tekstów źródłowych, czyli zapisów historycznych, z jakich korzysta historyk, konstruuując swoją interpretację przeszłych zjawisk społecznych. Problem źródeł – ich dostępności, wiarygodności, inter-

pretacji – wyrasta poza tematykę samej historii komunikacji i dotyczy historii w ogóle, jednak nie można go pominąć tylko dlatego, że ma szeroki i ogólny zakres.

Rozważania nad przeszłymi zjawiskami komunikacyjnymi są również związane z interpretacją tekstów źródłowych, a związek ten jest w przypadku historii komunikacji szczególny. Otóż dany tekst źródłowy sam może być ujmowany w kategoriach komunikologicznych, niezależnie od swojej treści. Zapis historyczny jest przykładem utrwalenia pewnej praktyki komunikacyjnej i również w tym przypadku możemy wyróżnić jego aspekt medialny i wyobrazeniowy. Stworzenie takiego tekstu traktowanego współcześnie jako źródło badań historycznych samo było działaniem komunikacyjnym. Po raz kolejny mamy więc do czynienia z ważnym zjawiskiem samoodniesienia.

Kolejnym zagadnieniem, które omawiam w tym rozdziale, jest kwestia roli badacza-historyka komunikacji w procesie badawczym. Problem ten łączy się z poprzednim, ponieważ również on wyrasta poza samą historię komunikacji, jednak w jej przypadku zyskuje przynajmniej dwa istotne konteksty. Po pierwsze, zgodnie z przyjętymi we wcześniejszych rozdziałach założeniami, będę skłonny sądzić, że rola historyka komunikacji nie polega na „odkrywaniu faktów” (domyślnie dotyczących przeszłych zjawisk komunikacyjnych), lecz na „konstruowaniu wyobrażeń” o tych zjawiskach – zgodnie z przyjętym konstruktywistycznym modelem poznania. Po drugie, aktywność badawcza historyka komunikacji sama jest równocześnie działaniem komunikacyjnym realizowanym w ramach praktyki badawczej, która z kolei nie jest możliwa bez praktyk komunikacyjnych. Znów pojawia się więc relacja samoodniesienia: badanie przeszłych wyobrażeń zbiorowych o komunikacji polega na wytwarzaniu przez badacza wyobrażeń, które mają status teorii naukowych. Co więcej, konstruowanie takiej teorii odbywa się przy udziale określonych form i środków komunikowania (artykuł, książka, wykład, seminarium itd.).

Z tych zagadnień wyłania się kolejne, mianowicie pytanie o zakres i stopień udziału wyobrażeń towarzyszących pracy historyka, mających na przykład postać ideologii, jego przekonań religijnych bądź etycznych itp. Jeżeli media, aspekt medialny danej praktyki komunikacyjnej ma określony wpływ na sposób i przebieg realizacji tej praktyki, a aktywność badawcza jest również aktywnością komunikacyjną, to także na praktykę badawczą wpływają aspekty materialne (medialne) oraz idealne (wyobrażeniowe).

Nim jednak przejdę do omówienia tych trzech zagadnień, chcę raz jeszcze wrócić do zagadnienia zbiorowych wyobrażeń o komunikacji, szczególnie zaś tych, które wcześniej określiłem jako teoretyczne lub eksplicytne. W sposób prowizoryczny (i zapewne dyskusyjny) nazywam je „przedkomunikologicznymi” oraz „komunikologicznymi” wyobrażeniami teoretycznymi o komunikacji. Te dwa określenia mogą być niefortunne (zwłaszcza pod względem stylistycznym), ale wskazują na dwa rodzaje teoretycznych wyobrażeń o komunikacji. Pierwsze z nich – „przedkomunikologiczne” – byłyby tymi, które towarzyszyły praktykom teoretycznym przed powstaniem nauki o komunikacji (określanej tu mianem komunikologii). Natomiast drugie byłyby tymi, które powstały i nadal powstają już po ukonstytuowaniu się tej dyscypliny. Problem tych dwóch odmian wyobrażeń eksplicytnych stanowi swego rodzaju pomost pomiędzy zawartymi w poprzednim rozdziale wywodami poświęconymi wyobrażeniom zbiorowym a kwestiami źródeł oraz roli badacza, które podjęte zostaną w rozdziale bieżącym.

Wskazany przed chwilą podział przeprowadzony jest według kryterium chronologicznego. Kwestią otwartą pozostaje dokładne określenie czasu powstania nauki o komunikacji (bez względu na to, w jaki sposób byłaby nazywana). Nie chcę rozstrzygać w tym miejscu tego sporu w sposób jednoznaczny, niemniej najczęściej przyjmuje się, że nauka o komunikacji (komunikologia) powstała w połowie XX wieku. Zazwyczaj łączy się ten fakt z opracowaniem matematycznej teorii komunikacji Claude’a Shannona z uwzględnieniem poglądów Norberta Wienera, a także ze stanowiskiem Harolda Lasswella

(a więc z przełomem lat czterdziestych i pięćdziesiątych XX wieku). Już w rozdziale drugim podkreślałem, że co najmniej takie samo znaczenie jak teoria Shannona dla rozwoju refleksji teoretycznej nad komunikacją miały prace pierwszych przedstawicieli szkoły toronckiej z Haroldem Innisem na czele. W roku 1948 ukazał się artykuł Shannona (*A Mathematical Theory of Communication*); w tymże roku Harold Lasswell sformułował swoje „pięć pytań” charakteryzujących proces komunikacji. Natomiast w 1951 roku wydano pracę Innisa (*The Bias of Communication*). Przywołane publikacje są najczęściej uznawane za kamienie węgielne nauki o komunikacji.

Odwołując się do tej cezury, można przeprowadzić podział teoretycznych wyobrażeń o komunikacji, wyróżniając te, które powstały przed tym okresem i pojawiające się po nim. Mówiąc bardziej precyzyjnie, wyobrażenia teoretyczne o komunikacji typu „komunikologicznego” to te, które określały praktyki badawcze związane z komunikacją już po powstaniu nauki o komunikacji; natomiast teoretyczne wyobrażenia o komunikacji typu „przedkomunikologicznego” byłyby tymi wszystkimi wyobrażeniami, które wiązały się z wcześniejszymi przykładami namysłu nad zjawiskami komunikacyjnymi.

Na pierwszy rzut oka ten podział wygląda na tak oczywisty, że aż banalny. Chciałoby się zapytać, dlaczego mielibyśmy przywiązywać do niego szczególną wagę. W istocie analogiczny podział można przeprowadzić w odniesieniu do każdej dyscypliny naukowej. Czemu miałyby służyć wprowadzenie takiego podziału? Przede wszystkim jest to zabieg skłaniający do traktowania rozwoju refleksji teoretycznej nad zjawiskami komunikacyjnymi w kategoriach historii idei lub historii intelektualnej. Możemy badać sposoby komunikowania się oraz sposoby myślenia o komunikowaniu typowe dla „nastawienia potocznego”, czyli w odniesieniu do ludzi niezajmujących się tworzeniem teorii, nieuprawiających nauki ani filozofii. W takim przypadku mamy do czynienia z kulturą historią komunikacji, a użytecznych narzędzi badawczych dostarcza tradycja historii mentalności. Ale możemy również badać sposoby

komunikowania się oraz sposoby myślenia o komunikacji typowe dla „nastawienia teoretycznego”, czyli w odniesieniu do różnego rodzaju teoretyków, naukowców czy filozofów. Wówczas mamy do czynienia z intelektualną historią komunikacji czy też historią idei komunikacji, jaką uprawia choćby wielokrotnie wcześniej przywoływany John Durham Peters.

I właśnie na gruncie takiej intelektualnej historii komunikacji można wyróżnić etap „przedkomunikologiczny” oraz „komunikologiczny”. Przeprowadzenie takiego podziału nie jest jednak tylko prostą formułą porządkującą chronologię kształtowania się nauki o komunikacji, lecz wiąże się z bardziej podstawowymi pytaniami. Otóż jakich myślicieli z przeszłości (którzy działali z pewnością przed powstaniem nauki o komunikacji w połowie XX wieku) możemy nazywać „teoretykami komunikacji”? Czy w ogóle określenie „teoretyk komunikacji” jest adekwatne na przykład w stosunku do Arystotelesa albo Johna Locke’a? Czy adekwatne – a jeśli tak, to pod jakimi warunkami – byłoby określenie „filozof komunikacji” w odniesieniu do filozofa, który jednak w ogóle nie posługiwał się terminem „komunikacja”, a same zjawiska komunikacyjne nie były przez niego (i w ogóle w jego czasach) w żaden sposób skonceptualizowane ani sproblematyzowane? Wprawdzie akurat John Locke posługiwał się terminem „komunikacja”, ale stanowi on – niezwykle znamienny i ważny – wyjątek, chciałoby się rzec: wyjątek potwierdzający regułę i zarazem inicjujący proces powstawania nauki o komunikacji, który zakończy się dopiero trzysta lat po śmierci tego myśliciela. Czy jednak możemy powiedzieć, że na przykład Platon był (w jakimś sensie) „filozofem komunikacji” albo „teoretykiem komunikacji”, ponieważ napisał *Kratylosa*? Czy podobny status może przysługiwać, przykładowo, Wilhelmowi Ockhamowi, Gottfriedowi Leibnizowi lub Johannowi Gottliebowi Fichtemu? Wszak ich stanowiska – odpowiednio: nominalizm, teorię języków uniwersalnych i koncepcję intersubiektywności – można z powodzeniem wykorzystywać w dociekaniach filozoficznych nad komunikacją. Czy Arystoteles „teoretyzował komunikację” jako autor

Retoryki – przecież retoryka jest dziś uznawana za dziedzinę bezpośrednio splecioną z nauką o komunikacji? W tym momencie pojawia się propozycja wyróżnienia „przedkomunikologicznych” oraz „komunikologicznych” etapów namysłu teoretycznego nad zjawiskami komunikacyjnymi.

Jak wspomniałem, analogiczny podział można przeprowadzić również w odniesieniu do innych obszarów wiedzy naukowej. Przykładowo, przyjmując, że socjologia jako nauka narodziła się w pierwszej połowie XIX wieku głównie za sprawą Auguste’a Comte’a, dałoby się wyróżnić „przedsocjologiczne” oraz „socjologiczne” wyobrażenia zbiorowe o zjawiskach społecznych. Przyjmujemy więc, iż możliwe było prowadzenie pewnej refleksji teoretycznej poświęconej takim czy innym obszarom rzeczywistości społecznej, jeszcze zanim refleksja ta przybrała postać ugruntowanej, samodzielnej dyscypliny naukowej. Na tej samej zasadzie rozważania Arystotelesa dotyczące czterech „humorów” można uznać za przynależne do „przedmedycznej” tudzież „przedfizjologicznej” refleksji teoretycznej.

Jeżeli taki podział stawiany jest na tle historii intelektualnej (może to być intelektualna historia komunikacji albo intelektualna historia medycyny), to pojawia się niebezpieczeństwo, że w konsekwencji analizy przekształceń danej idei przybiorą postać *prezentyzmu*¹. Przez prezentyzm rozumiem taką perspektywę przyjmowaną w naukach historycznych, zgodnie z którą przedmiot badania interpretowany jest zgodnie z procedurami interpretacji adaptacyjnej (a nie humanistycznej), tzn. przeszłe zjawiska, idee, wartości, zachowania itd. ujmowane są przez pryzmat wiedzy, systemów wartości i przekonań współczesnych. Może to oznaczać również ocenianie przeszłości wedle współczesnych kryteriów moralnych, estetycznych, politycznych, ideologicznych itd. Problem prezentyzmu można wyrazić pytaniem: jak dalece historyk (w tym przy-

¹ Perspektywa prezentystyczna oraz sama interpretacja adaptacyjna nie są zawsze i wszędzie oceniane negatywnie, jednak w przyjmowanej przeze mnie propozycji staram się podchodzić do tych koncepcji z daleko posuniętą ostrożnością.

padku historyk kulturowy albo historyk idei) może imputować ludziom żyjącym w przeszłości myśli, idee, przekonania, które podziela on sam, ale które niekoniecznie (lub z pewnością) nie były podzielane przez nich? Ale od razu wylania się drugie pytanie, drugi problem, do którego przejdę nieco później: czy historyk może w ogóle uniknąć takiego imputowania bądź projektowania? Czy może być wolny od własnych przekonań, od wyobrażeń, które kształtują sposób, w jaki interpretuje przeszłość²?

Na razie wróćmy jednak do problemu „komunikologicznych” i „przedkomunikologicznych” wyobrażeń teoretycznych o komunikacji. Wiemy z pewnością, że w czasach Arystotelesa nie istniała „politologia”. Czy możemy więc nazwać Stagirytę „politologiem”, jako że napisał kilka dzieł dotyczących szeroko lub wąsko rozumianej polityki? Ten sam problem dotyczy Arystotelesa (oraz innych przeszłych filozofów i uczonych) jako rzekomego „teoretyka komunikacji”. Użycie tego typu określenia może mieć charakter nieuzasadnionej imputacji. Ale z drugiej strony nie możemy zaprzeczyć, że ów myśliciel pisał o polityce, choć posługiwał się tym terminem zasadniczo odmiennie, niż to się dzieje współcześnie. Co więcej, z pewnością Arystoteles nie reprezentował „wiedzy potocznej”, nie był „zwyczajnym człowiekiem”, lecz teoretykiem, filozofem. Jego rozważania zapewne różniły się od tego, co do powiedzenia na temat polityki lub komunikacji miałyby ówczesny ateński „szary obywatel” (a tym bardziej „szary niewolnik”).

Nie można jednak zapominać, że w naukach humanistycznych funkcjonuje pokrewny podział, zaproponowany przez Jerzego Kmitę,

² Wojciech Wrzosek stwierdza, że „(...) czego by się uprzednio nie doświadczyło w trakcie kontaktu poznawczego z kulturą badaną, to i tak trzeba będzie dokonać translacji świata poznawanego na język kultury badającej. Inaczej mówiąc, trzeba przynajmniej minimalnie lub/i w trybie cudzysłowowym (metajęzykowym) imputować kulturze badanej logikę obecną w kulturze badającej” (*O myśleniu historycznym*, Bydgoszcz 2009, s. 21). Nie chcę w tym miejscu rozstrzygać problemu imputacji kulturowej w sposób kategoriowy, jednak stanowisko takie, jakie reprezentuje Wrzosek, traktuję jako nieuniknioną konsekwencję przyjętych przez mnie wcześniej założeń.

wyróżniający *stadium przedteoretyczne* oraz *stadium teoretyczne* w rozwoju dyscyplin naukowych³. Zgodnie z tym podziałem pod uwagę brany jest przede wszystkim stosunek danej praktyki badawczej do treści doświadczenia społecznego. Charakteryzując teoretyczne i przedteoretyczne stadia nauki, Barbara Kotowa pisze:

Istotną właściwością pierwszego z nich jest fakt, iż nauka (jako typ praktyki społecznej), nawiązując do uogólnień potocznego doświadczenia społecznego, ogranicza się w swej zasadniczej funkcji poznawczej, jaką jest dostarczanie społeczno-objektywnych przesłanek (o postaci twierdzeń opisowych) poszczególnym typom praktyki społecznej, wyłącznie do porządkującej, uzupełniającej i uściślającej rejestracji owych uogólnień oraz formułowania wyników swych operacji poznawczych w postaci (...) twierdzeń ogólnych. (...) Wiedza z tego stadium posiada charakter wyłącznie fenomenalistyczno-praktyczny. W konsekwencji – obraz rzeczywistości konstruowany wówczas przez naukę nie odbiega w zasadzie od tego, jaki prezentuje treść potocznego doświadczenia społecznego⁴.

Przykładowo, alchemia jest uznawana za przedteoretyczne stadium wiedzy, która w czasach Lavoisiera zyskała pozycję teoretycznej wiedzy naukowej. Rzecz jasna, odnosząc się do tego twierdzenia, można wskazać również przedteoretyczne stadium nauki o komunikacji.

Natomiast, jak pisze dalej ta autorka,

Cechę wyróżniającą drugie – teoretyczne – stadium rozwoju nauki stanowi fakt wyprzedzania przez praktykę badawczą treści potocznego doświadczenia społecznego (...). Poszczególne twierdzenia bądź systemy owych twierdzeń, formułowane w stadium teoretycznym, pozostają niezgodne, a niekiedy nawet nieporównywalne logicznie (z racji odmiennych aparatów pojęciowych) z twierdzeniami nauki ze stadium przedteoretycznego.

³ Patrz: J. Kmita, *Z metodologicznych problemów interpretacji humanistycznej*, Warszawa 1971; tenże, *Z problemów epistemologii historycznej*, Warszawa 1980; A. Pałubicka, *Orientacje epistemologiczne...*

⁴ B. Kotowa, *Status krytyki artystycznej w ujęciu orientacji przedteoretycznych*, „*Studia Metodologiczne*” 18, 1978, s. 116.

Nauka w teoretycznym stadium rozwoju nie powtarza (...) uogólnień doświadczenia społecznego, ale nawiązuje do nich w taki sposób, iż – rozpoznając ich przekonaniowy charakter – określa obszar praktycznej stosowalności odnośnych przekonań⁵.

Analogicznie można mówić również o teoretycznym stadium rozwoju nauki o komunikacji.

Jaka relacja zachodzi więc pomiędzy pojęciami przedteoretycznego i teoretycznego stadium nauki (o komunikacji) a pojęciami „przedkomunikologicznych” oraz „komunikologicznych wyobrażeń teoretycznych o komunikacji”? Wydaje się, że pomiędzy stadium teoretycznym nauki o komunikacji a „komunikologicznymi wyobrażeniami teoretycznymi o komunikacji” do pewnego stopnia zachodzi paralela, przy czym ta druga kategoria kładzie nacisk na chronologiczną identyfikację ukonstytuowania się samodzielnej dyscypliny naukowej. Położenie nacisku na ów aspekt czasowy wynika stąd, iż sama ta kategoria została wprowadzona w ramach rozważań nad historią komunikacji. Większe wątpliwości budzi interpretacja relacji zachodzącej między pierwszą parą pojęć. Powraca bowiem wcześniejsze pytanie wraz z wszystkimi jego kontekstami i konsekwencjami: czy stanowisko Arystotelesa można uznać za przykład przedteoretycznego stadium rozwoju nauki o komunikacji?

Cały problem sprowadza się w tym przypadku do sposobu użycia słowa „teoria”. Kiedy mowa o „przedkomunikologicznych wyobrażeniach teoretycznych”, wówczas słowo „teoria”, „teoretyczny”, ma inne znaczenie niż wówczas, kiedy mowa jest o „stadium *teoretycznym*”. Barbara Kotowa zastrzega wyraźnie, że odróżniając stadium teoretyczne i przedteoretyczne, „(...) nie chodzi (...) o taki sens tego terminu, przy którym ujęcie teoretyczne przeciwstawne byłoby ujęciu praktycznemu, nie wchodzi więc w grę opozycja typu: teoretyczny – praktyczny”⁶. Co więcej, nie jest brane pod uwagę

⁵ Tamże, s. 116–117.

⁶ Tamże, s. 115.

również takie rozumienie słowa „teoretyczny”, w którym byłoby ono rozumiane „(...) jako synonim ujęcia uogólniającego, przeciwstawnego idiograficznemu, faktograficznemu ujęciu; odpowiednia opozycja miałaby tu postać następującą: teoretyczny – jednostkowy (faktograficzny)”⁷. Natomiast w omawianej propozycji kryterium teoretycznego (bądź nie-teoretycznego) statusu wiedzy naukowej jest stosunek praktyki badawczej do treści doświadczenia społecznego, co wynika z cytowanych wcześniej fragmentów.

Z kolei w propozycji odróżnienia wyobrażeń teoretycznych przeciwstawia się je wyobrażeniom potocznym tak, że również taki sposób myślenia, który określany jest jako „stadium przedteoretyczne”, tutaj także uchodziłby za *teoretyczny* sposób myślenia. Ale teoretyczne byłoby przeciwstawne praktycznemu, czyli inaczej, niż przyjmuje Kotowa. Jest to różnica przede wszystkim terminologiczna, ale wymaga wyjaśnienia i uzasadnienia w celu uniknięcia nieporozumień.

Przykładowo, w ujęciu opisanym przez Barbarę Kotową uznalibyśmy, że poglądy Arystotelesa zawarte w dziele *O rodzeniu się zwierząt* stanowią przedteoretyczne stadium nauki, w tym przypadku biologii. W tym sensie filozof nie uprawia refleksji teoretycznej *sensu stricto*, ponieważ dokonuje jedynie uogólnień doświadczenia społecznego i powtarza – lecz w formie uporządkowanej – treść wiedzy potocznej. Natomiast wiedza ta jest przedteoretyczna, ponieważ nie „wyprzedza” potocznego doświadczenia społecznego.

Natomiast zgodnie z przyjętym przez mnie nazewnictwem treść *O rodzeniu się zwierząt* uznać można za przykład „przedbiologicznych wyobrażeń *teoretycznych* o procesach rozmnażania”. Byłyby to jednak wyobrażenia teoretyczne w tym sensie, że będące ich przedstawieniem twierdzenia zostały przez Arystotelesa sformułowane w sposób abstrakcyjny, oderwany od praktyki. To prawda, iż zapewne „szary obywatel” ówczesnych Aten niebędący filozofem teoretykiem uznałby sposoby „rodzenia się zwierząt” za takie, jakie

⁷ Tamże.

podawał Stagiryta, a zatem – zgodnie z wykładnią Kotowej – treść jego dzieła tylko powtarzałaby treść (ówczesnego) doświadczenia potocznego. Różnica dotyczyłaby jednak sposobu formułowania tej wiedzy, Arystoteles dokonuje bowiem uogólnień i stara się abstrahować od praktyki i w tym sensie uprawia „teorię”. Innymi słowy, nie każda wiedza teoretyczna ma charakter naukowy, przynajmniej w odniesieniu do takiej postaci danej gałęzi nauki, jaką znamy współcześnie. Można więc powiedzieć, że alchemia lub astrologia były wprawdzie przykładami systemów wiedzy teoretycznej, ale nie naukowej (nie miały więc takiego statusu jak chemia i astronomia, które oczywiście również należą do obszaru wiedzy teoretycznej).

Na tej samej zasadzie można uznać na przykład model wszechświata autorstwa Ptolemeusza za „teoretyczny” – ale „przedastromiczny”. W alternatywnym ujęciu natomiast mowa byłaby raczej o „przedteoretycznym statusie nauki” w odniesieniu do Ptolemejskiego modelu geocentrycznego. Jak widać, różnica sprowadza się do sposobu posługiwania się przymiotnikiem „teoretyczny”. Podstawowa intuicja leżąca u podstaw tych dwóch paralelnych odróżnień etapów rozwoju wiedzy zostaje jednak, w moim przekonaniu, zachowana.

Podobne różnice dotyczą rozumienia terminu „wiedza potoczna”, który w koncepcji przedteoretycznego stadium nauki odgrywa zasadniczą rolę. Warto podkreślić, że z tego punktu widzenia mechanika Newtonowska zostałaby uznana za przykład stadium przedteoretycznego, ponieważ jej podstawowe komponenty pokrywałyby się z treścią doświadczenia potocznego (natomiast na przykład mechanika kwantowa reprezentowałaby już stadium teoretyczne w rozwoju fizyki). Można dyskutować nad różnymi znaczeniami pojęć wiedzy potocznej i doświadczenia potocznego. Najczęściej przyjmuje się, że wiedza potoczna ujmowana jest w nieostrych pojęciach, czyli że klasa przedmiotów denotowanych przez dany termin nie jest jednoznacznie oddzielona od klasy przedmiotów niebędących desygnatami danego terminu. Poza tym

wiedza potoczna jest słabiej uzasadniona i słabo usystematyzowana logicznie. Natomiast – zgodnie z zasadą racjonalności sformułowaną przez Kazimierza Ajdukiewicza – stopień przekonania, z jakim głosimy dane twierdzenie, jest większy od stopnia jego uzasadnienia w przypadku wiedzy potocznej. Czy zatem przywołana mechanika Newtonowska jest przykładem przedteoretycznego stadium rozwoju fizyki? Odpowiedź zależy nie tylko od znaczenia terminu „teoria, wiedza teoretyczna”, ale także od znaczenia terminu „wiedza potoczna, zdroworozsądkowa”. Wydaje się, że – przynajmniej w odniesieniu do XVIII wieku – wiedza reprezentowana przez Newtona nie była jednak tożsama z ówczesną wiedzą potoczną o świecie. Za wyobrażenia potoczne, zdroworozsądkowe, można uznać również takie, które funkcjonują w sposób sprzeczny z doświadczeniem, przyjmowane są na zasadzie dogmatycznej i nie wymagają racjonalnego uzasadnienia. Przykładami wyobrażeń potocznych mogą być przeświadczenia wyrażane zdaniami: „Wszyscy Francuzi jedzą żaby” albo „Polska jest jednym z najzimniejszych krajów na świecie”. Tego typu stereotypy, obiegowe opinie, które są wprawdzie nadzwyczaj trwale, to jednak z pewnością różnią się stopniem uzasadnienia od twierdzeń formułowanych w ramach socjologii czy geografii. Potocznymi wyobrażeniami są też rozmaite „półprawdy”, wyrażane w postaci opinii: „Grypa nieleczona trwa siedem dni, a leczona – tydzień” itp. Natomiast w odniesieniu do tego typu przykładów za wypowiedzi oparte na wyobrażeniach teoretycznych uchodzić mogą zdania: „Język francuski należy do grupy języków romańskich”, „Polska nie jest monarchią konstytucyjną” bądź „Choroby zakaźne są wywoływane przez drobnoustroje”.

Oczywiście, w dziełach Arystotelesa czy Platona można odnaleźć wiele sformułowań, które ze współczesnego punktu widzenia wchodziły w zakres wiedzy potocznej. A jednak ich działalność uznałbym za teoretyczną, podobnie jak dokonania Galena w zakresie medycyny czy Arystarcha w zakresie astronomii. Wyobrażenia teoretyczne, które podzielali ci myśliciele, były jednak, odpowiednio, „przedmedycznymi” i „przedastronomicznymi” wyobraże-

niami teoretycznymi, ale nie były wyobrażeniami potocznymi. Z całą pewnością w czasach tych badaczy funkcjonowały również wyobrażenia potoczne o ciele człowieka lub o ciałach niebieskich, jednak nie zachowały się one w postaci źródeł (może z bardzo nielicznymi wyjątkami), ponieważ wyobrażenia tego typu są wypowiedane bądź zapisywane tylko sporadycznie, a zazwyczaj funkcjonują jako nieuświadomiane lub przynajmniej milcząco przyjmowane używy myślowe.

Co to oznacza dla historii nauki o komunikacji? Jak podkreśliłem wcześniej, problemem dodatkowym jest specyfika samego pojęcia „komunikacji” – tym bardziej kiedy przyjmujemy, że jego znaczenie (i potoczne, i teoretyczne) zmieniało się w czasie. Wprawdzie Arystoteles pewną formę namysłu nad takimi zjawiskami, które współcześnie identyfikowane są jako „komunikacyjne”, uprawiał, to jednak wciąż budzą się wątpliwości, czy uzasadnione jest sytuowanie go na przykład w obrębie „przedkomunikologicznych” wyobrażeń teoretycznych. Co może stanąć na przeszkodzie? Czy samo nazewnictwo? Owszem, samo słowo „komunikacja” ma proweniencję łacińską, a nie grecką, więc choćby z tego względu Arystoteles nie mógł się nim posługiwać. Tym bardziej nazywanie go „komunikologiem” bądź „teoretykiem komunikacji” musiałyby być wzięte w cudzysłów.

Ale problemem nie jest chyba sama nazwa danej dyscypliny. Gdyby tak było, to nie należałoby też dzisiaj używać choćby nazwy „psychologia”, ponieważ znaczenie tego słowa bardzo zmieniło się w czasie. Takie same wątpliwości budziłby również źródłosłów tego terminu, jako że *psyche* z pewnością nie jest głównym obszarem zainteresowań większości współczesnych psychologów, chyba że w znaczeniu metaforycznym.

W sytuacji kłopotliwej stawia wszakże historyka idei komunikacji wyraźna nieobecność samego pojęcia na przykład w filozofii antycznej. Historyk idei wolności, boga albo piękna ma zadanie ułatwione o tyle, że wprawdzie znaczenia tych pojęć zmieniały się wielokrotnie wraz z upływem czasu, jednak one same funkcyjono-

wały w słowniku pojęć filozoficznych, jakim dysponowali Grecy. Można więc, przykładowo, porównywać ideę piękna w ramach systemu Platona z ideą piękna w pismach Kanta. Ale takiego bezpośredniego porównania pojęcia komunikacji według Shannona z rzekomą koncepcją komunikacji u Heraklita z Efezu już się tak łatwo przeprowadzić nie da, ponieważ w zachowanych fragmentach prac tego drugiego nie znajduje się nic, co pozwalałoby łączyć go z „teorią komunikacji” *sensu stricto*.

Problem nie leży jednak tylko w nazewnictwie. Prawdziwy kłopot stanowi pytanie o zakres imputacji wiedzy i przekonań dzisiejszego badacza (a także znaczeń, jakie przypisuje on pojęciom należącym do jego aparatury badawczej) oraz projektowania współczesnych interpretacji na przeszłe formy wiedzy⁸. Moglibyśmy przyjąć, że Arystoteles uprawiał refleksję nad „tym, co dzisiaj nazywamy komunikacją”, choć nie posługiwał się tym słowem (ani większością innych pojęć tworzących słownik komunikologiczny). Ale Stagiryta nie posługiwał się też wieloma pojęciami tworzącymi współczesny słownik filozoficzny⁹, lecz przecież absurdem byłoby stwierdzenie, iż w konsekwencji nie był on filozofem. Również Galen nie dysponował większością współczesnej terminologii medycznej, a jednak może on być jednym z bohaterów intelektualnej historii medycyny.

Lecz w takim razie na jakiej zasadzie historyk idei komunikacji miałby ocenić, że autor *Metafizyki* teoretyzował także „to, co współcześnie nazywane jest komunikacją”? A jeśli nawet tak czynił, to w jakim zakresie? I w jaki sposób jego ewentualna „teoria komunikacji” (jakkolwiek by ją nazwać) odnosiłaby się do współczesnych

⁸ Na ten temat patrz: A. Guriewicz, *Antropologia historyczna*, „Konteksty. Sztuka Ludowa” 1–2, 1997; J. Pomorski, *Historiografia jako autorefleksja kultury poznającej*, w: W. Wrzosek (red.), *Świat historii: prace z metodologii historii i historii historiografii dedykowane Jerzemu Topolskiemu z okazji siedemdziesięciolecia urodzin*, Poznań 1998.

⁹ Oczywiście, Arystoteles jest autorem licznych terminów i pojęć tworzących słownik filozoficzny i naukowy, ale wiele pojęć nowożytnych lub współczesnych (np. „kultura”, „literatura”, „Dasein”, „liberalizm”) nie było mu znanych, wiele innych zaś zasadniczo zmieniło znaczenie (np. „bóg”, „kosmos”, „demokracja”).

teorii komunikacji? Nasuwa się pewna odpowiedź, ale nie jest ona wolna od kontrowersji¹⁰. Otóż historyk idei komunikacji mógłby podjąć próbę sformułowania definicji komunikacji określającej pewne „warunki brzegowe” posługiwania się nią w odniesieniu do zjawisk społecznych, a następnie odnieść tę definicję do dorobku Arystotelesa i sprawdzić, czy wśród jego wypowiedzi teoretycznych znajdują się takie, których przedmiot odpowiadałby przyjętej definicji komunikacji. Analogicznie może postąpić na przykład historyk idei „kultury” (nie tyle „historyk kultury”, ile historyk badający dzieje pojęcia kultury). Samo to słowo nie występuje w filozofii greckiej, lecz przyjmując pewną definicję kultury, można się zastanawiać, czy greccy filozofowie nie teoretyzowali tego, co współcześnie nazywamy kulturą – a następnie śledzić losy tej idei, kładąc nacisk na moment pojawienia się samego pojęcia kultury w piśmiennictwie rzymskim.

11.2. Interpretacja historyczna i adaptacyjna w odniesieniu do historii komunikacji

Z jakiego powodu metoda wskazana wyżej miałaby być kontrowersyjna? Powody są dwa. Po pierwsze, łatwo sobie wyobrazić, że domyślna „definicja komunikacji” służąca „wykryciu” obecności refleksji nad komunikacją w pismach Arystotelesa mogłaby postawić pod znakiem zapytania samą ideę historyczności komunikacji, a tym samym doprowadzić badania nad przeszłością komu-

¹⁰ Przykłady intensywnej debaty nad tym zagadnieniem można odnaleźć w niemal całej współczesnej antropologii kultury i antropologii historii. Nawiązując do intuicji sformułowanych przez Luciena Febvre’a, Aron Guriewicz (dz. cyt.) sugerował, ażeby „pytać martwych w imieniu żywych”, ale pytać niekoniecznie o to, co myśleli, podejmując określone czynności. Rozwiązanie problemu granic imputacji kulturowej (historycznej) przerasta ramy tej monografii, jednakże przywoływane wcześniej rozwiązania proponowane przez Guriewicza, a także sugerowane przez Jana Pomorskiego, są mi bliskie.

nikacji do *contradictio in adiecto*. Pod adresem takiej definicji można byłoby przecież sformułować postulat jej absolutnego, uniwersalnego, ahistorycznego obowiązywania. Byłaby to wszak definicja (komunikacji) wyrażająca założenie przyjmujące, że współczesne zjawiska komunikacyjne nie różnią się niczym od tych, które występowały w antycznej Grecji, zaś zmianie uległa tylko aparatura pojęciowa służąca ich opisowi. Innymi słowy, metoda polegająca na „wykrywaniu” teorii komunikacji tam, gdzie taka teoria nie została sformułowana *expressis verbis*, polegałaby na użyciu „wykrywacza” w postaci uniwersalistycznej definicji komunikacji. Takim „wykrywaczem” mogłoby być nawet transmisyjne ujęcie komunikacji: czytając Arystotelesa, uznalibyśmy, że faktycznie teoretyzował on komunikację w sposób transmisyjny, tylko nie posługiwał się takimi terminami jak Shannon. W konsekwencji oznaczałoby to uznanie ahistoryczności przyjętej definicji komunikacji.

Po drugie, zastosowanie takiej metody jest w zasadzie zbieżne z zastosowaniem interpretacji adaptacyjnej. W takim przypadku badacz projektuje własne wyobrażenie komunikacji na poglądy sformułowane przez dowolnego przeszłego myśliciela i może imputować mu cokolwiek. Rozważmy przykład takiej imputacji. U schyłku republiki rzymskiej wykształciły się dwa konkurujące stronnictwa polityczne, tzw. popularzy oraz optymaci. Do grona pierwszych należał między innymi Gajusz Juliusz Cezar, a z drugim łączeni byli Gnejusz Pompejusz czy Cyncero. Historycy marksistowskie starali się wykazać, że te dwa stronnictwa były rodzajem partii politycznych odpowiadających partiom współczesnym (optymaci mieli być odpowiednikiem konserwatystów i prawicy, a popularzy załącznikiem partii lewicowych). Dziś przyjmuje się powszechnie, iż nie mogło być mowy o partiach politycznych w republice rzymskiej, a łączenie ich – na zasadzie upraszczającej konotacji – z modelami politycznymi, jakie pojawiły się dopiero w XIX wieku, jest nieporozumieniem.

Istnieje więc niebezpieczeństwo, że uznamy jakiegoś myśliciela starożytnego czy średniowiecznego za reprezentanta „filozofii komu-

nikacji” albo „nauki o komunikacji”, choć będzie to wynikiem źle sformułowanych założeń i doprowadzi do wyciągnięcia nieuzasadnionych wniosków.

A jednak – czy takie negatywne, a przynajmniej niepożądane, konsekwencje są nieuniknione? Może jednak nie.

Rozważmy jeszcze raz możliwość polegającą na konstruowaniu takiej definicji komunikacji, która pozwoliłaby na badanie idei komunikacji w okresie przed powstaniem samego pojęcia komunikacji. Owszem, taka definicja mogłaby mieć charakter uniwersalizujący i być zbudowana z twierdzeń o formie logicznej poprzedzonej dużym kwantyfikatorem (na zasadzie: „Wszelka komunikacja jest X, tak więc Arystoteles opisujący zjawiska typu X był teoretykiem komunikacji”). Ale badacz może skonstruować (z naciskiem na słowo „konstruować”) taką definicję, która nie będzie rościła sobie prawa do pozahistorycznego obowiązywania, ale będzie – w sposób świadomy – traktowana jako narzędzie, które można z powodzeniem wykorzystać w określonym celu. Innymi słowy, taka definicja spełniałaby kryterium „refleksywnego historyzowania”, a więc przyznawałaby się do własnej historyczności. Byłaby, mówiąc kolokwialnie, „przyjętym punktem widzenia”, ale nie punktem absolutnym, *sub specie aeterni*. W istocie z takim właśnie założeniem konstruowałem kulturalistyczną definicję komunikacji w rozdziale szóstym. Takie podejście jest zgodne z konstruktywistycznym, antyrealistycznym modelem uprawiania nauki.

Czy nie oznacza to jednak bezpośredniej imputacji? Do pewnego stopnia – tak. Używając metafory, można jednak powiedzieć, że gra toczy się właśnie o ów stopień. Jak pisze Wojciech Wrzosek,

idea imputacji kulturowej zdaje sprawę z tego, że fenomeny badane „stygmatyzowane” są przez nasze myślenie, co koryguje ich (...) istotowość w szczególności stronniczo kulturowo sposób. Nie da się więc uchwycić sensu fenomenu kulturowego (historycznego) w jego historycznej (kulturowej) specyficzności (unikatowości), „samego w sobie”, jak chciałby romantyczny (naiwny) realista. Skupienie na zjawisku badanym naszych myśli zadomawia je w naszym świecie, przenosi je jakby do nas, do

naszych czasów, zaopatrzuje je w nasz współczynnik humanistyczny, jak powiedziała by Florian Znaniecki¹¹.

Metoda interpretacji adaptacyjnej, jak już wcześniej wspomniałem, polega na tym, że badacz ujmuje przeszłe zjawiska, idee, wartości, zachowania itd. przez pryzmat współczesnych mu: wiedzy, systemów wartości i przekonań. Innymi słowy, zjawiska przeszłe traktowane są taką miarą jak współczesne, a przeszłe normy oceniane w odniesieniu do norm obowiązujących w rzeczywistości społecznej dzisiejszego badacza. Natomiast interpretacja humanistyczna (w wersji uproszczonej¹²) polega na przyjęciu założenia o racjonalności (w odniesieniu do charakteru badanego działania, osoby bądź zbiorowości), a następnie na zrekonstruowaniu systemu wiedzy i przekonań (danej osoby lub zbiorowości) w taki sposób, by wyjaśnić fakt podjęcia danego działania. Interpretacja humanistyczna rekonstruuje cele określające charakter przeszłych działań, nie odnosząc ich jednak do współczesnych systemów wartości i unikając prezentyzmu.

Czy jednak możliwe jest całkowite usunięcie z praktyki badawczej wszelkich nienaukowych wyobrażeń, a więc przekonań światopoglądowych, intencji ideologicznych itp., a także wpływu środowiska naukowego, w jakim pracuje dany badacz czy filozof? Zapewne można mówić o pewnym ideale, jednakże ideał uprawiania nauki *sine ira et studio* nie jest w pełni realizowalny. Odwołując się do socjologii wiedzy, trudno nie przyznać, że na kształt przemysłów, twierdzeń i teorii naukowych wpływ mają liczne czynniki społeczne, w tym historyczne, ale również etyczne, finansowe, polityczne itd. Nie bez znaczenia jest oczywiście kwestia przyjęcia określonej aparatury pojęciowej zgodnej z koncepcją Kazimierza Ajdu-

¹¹ W. Wrzosek, *O myśleniu historycznym...*, s. 25.

¹² Rozbudowana wykładnia interpretacji humanistycznej znajduje się w pracach twórców tej koncepcji: Jerzego Topolskiego (np. *Jak się pisze i rozumie historię. Tajemnice narracji historycznej*, Poznań 2008) oraz Jerzego Kmity (np. *Z metodologicznych problemów interpretacji humanistycznej*, dz. cyt.).

kiewicz¹³: to, jakim *instrumentarium* metodologicznym dysponuje badacz, ma wpływ na kształt formułowanych tez i hipotez.

Skrajną wersją odpowiedzi na te dylematy jest stanowisko narratywistyczne w postaci sformułowanej głównie przez Haydena White'a¹⁴ i Franka Ankersmita¹⁵ w latach siedemdziesiątych XX wieku¹⁶. Pojęcie narracji nie jest jednoznaczne i ma wiele kontekstów, niemniej nurt reprezentowany przez tych dwóch badaczy opiera się na polemice z pozytywistycznym, scjentyistycznym i analitycznym (analityczna filozofia historii) trybem uprawiania historiografii. White i Ankersmit krytykują przede wszystkim postulat osiągnięcia prawdy obiektywnej w naukach historycznych oraz dyrektywę nakazującą poszukiwania uniwersalnych praw rządzących rzeczywistością historyczną. Praca historyka polega nie na „odkrywaniu”, ani nawet nie na „rekonstruowaniu”, przeszłych faktów, ale raczej na konstruowaniu pewnych wyobrażeń o przeszłości (raczej wyobrażeń niż obrazów rozumianych jako realistyczne „odzwierciedlenie”). Efektem pracy historyka są więc narracje, „opowieści” o przeszłości skonstruowane zgodnie z przyjętymi tropami stylistycznymi i podlegające wpływowi światopoglądu, paradygmatu, języka, polityki itd.

Z tego punktu widzenia aktywność badawcza historyka jawi się jako bliższa raczej sztuce aniżeli nauce, a antynaturalistyczne odróżnienie nauk humanistycznych od przyrodoznawstwa zostaje nawet wzmocnione w ten sposób, że historia ujmowana jest (pod względem metodologii) jako odrębna od innych dyscyplin humanistycznych.

¹³ K. Ajdukiewicz, dz. cyt.

¹⁴ Patrz: H. White, *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Baltimore 1973.

¹⁵ Patrz: F. Ankersmit, *Narrative Logic. A Semantic Analysis of the Historian's Language*, The Hague 1983.

¹⁶ Na temat narratywizmu w ogóle patrz: K. Rosner, *Narracja, tożsamość i czas*, Kraków 2003.

W ramach narratywizmu podkreśla się wpływ czynników pozanaukowych na przebieg i charakter praktyki naukowej, a w odniesieniu do samej historii – wpływ wiedzy pozaźródłowej na konstrukcje narracyjne budowane przez historyka. Do czynników takich należy określony paradygmat, „szkoła”, nurt czy samo środowisko naukowe, w tym również wykształcenie, jakie otrzymał badacz. Badacz myśli tak, jak został nauczony, operuje takimi pojęciami i schematami myślowymi, jakimi dysponuje i jakie mieszczą się w jego słowniku. Ale nie jest to jedyny taki czynnik. Jak pisze Andrzej Radomski,

każdy tekst historiograficzny odzwierciedla, zdaniem White’a, jakąś ideologię. W nawiązaniu do Mannheima amerykański badacz twierdzi, że badane przez niego prace historyczne odzwierciedlały takie postawy ideologiczne, jak: anarchizm, konserwatyzm, liberalizm i radykalizm. Tak więc otrzymujemy tu pewną siatkę pojęciową do badania dziejów historiografii¹⁷.

Natomiast wielu historycy europejscy (np. Ranke, Burckhardt, Michelet), zdaniem White’a, pisząc, posługiwali się mniej lub bardziej świadomie klasycznymi formami literackimi (komedia, tragedia, dramat). Za bardziej radykalne uchodzą poglądy Franka Ankersmita, rozwijającego teorię tropów literackich w historiografii, ale również podważającego bardziej fundamentalne elementy metodologii historii, np. kategorię faktu historycznego:

Takie kategorie, jak np. Renesans czy Oświecenie są, jego zdaniem, obrazami tworzonymi przez historyka, nie zaś samą rzeczywistością. Z tym że u Ankersmita pojęcie narracji denotuje dwa znaczenia. Z jednej strony substancja narracyjna jest tym, co umożliwia budowanie obrazu minionej rze-

¹⁷ A. Radomski, *Badanie narracji historycznej. Próba konceptualizacji kulturoznawczej*, „Annales UMCS” 56, 2001, s. 214. Warto jednak podkreślić, że zdaniem White’a stylistyki pisarstwa historycznego są prefigurowane „psychoanalitycznie” (czyli nieświadomie), a nie ideologicznie. Dopiero wtórnie językowe formy ekspresji przybierają formę tropów stylistycznych i dopiero na tym poziomie pojawia się „ideologia”.

czywistości (...), z drugiej strony jest ona pewnym obrazem dziejów (ale nie w sensie realistycznym: „tak, jak to naprawdę było”)¹⁸.

Oznacza to, że opisywane przeszłe praktyki nie są „faktami” czy „obiettami”, które można wyodrębnić z kontekstu i „badać”, odkrywając ich prawdziwą postać. Owszem, można dokonać „deskrypcji” danej praktyki w terminach fizykalnych, ale to nie jest zadaniem humanisty. Humanista ma do dyspozycji procedury interpretacyjne, co oznacza, że interpretując daną praktykę, tworzy pewne wyobrażenie o niej, a interpretując dane wyobrażenie, tworzy wyobrażenie o tym wyobrażeniu.

Andrzej Radomski wymienia założenia przyjmowane na gruncie stanowiska narratystycznego:

[(1)] badanie rzeczywistości historycznej jest generalnie jej konstruowaniem (za wyjątkiem pewnej grupy tzw. pojedynczych faktów, np. śmierć jakiegoś władcy), (2) owe konstrukty mają przede wszystkim charakter językowy (...), (4) historyk (...) tworzy „opowieść” o przeszłości, czyli narrację (w jednym ze znaczeń tego terminu), (5) w tworzeniu tego typu narracji (ściślej – konstruowaniu) decydującą rolę odgrywa wiedza pozaźródłowa, (6) historyk, chcąc przekonać czytelników do swego obrazu rzeczywistości historycznej (swojej interpretacji), używa licznych tzw. chwytów retorycznych, (7) obrazy tworzone przez historyka nie są odbiciem obiektywnej rzeczywistości, są tworem, będącym funkcją wiedzy historyka, jego uprzedzeń, wyobraźni itp. (...)¹⁹.

Powstaje pytanie: w jaki sposób takie założenia mogą przyczynić się do rozstrzygnięcia niektórych wątpliwości i sporów, które mogą narastać wokół kulturalistycznej historii komunikacji? Pytanie tak postawione odnosi się przede wszystkim do zaprezentowanego wcześniej problemu „przedkomunikologicznych” i „komunikologicznych” wyobrażeń teoretycznych o komunikacji. Ale może

¹⁸ Tamże, s. 215.

¹⁹ Tamże, s. 223.

ono odnosić się też do pozostałych problemów metodologicznych poruszanych w tym rozdziale.

Przynajmniej niektóre z podstawowych postulatów narratywizmu skłonny byłbym przyjąć w taki sposób, że odnosiłyby się również do proponowanej tu wizji uprawiania historii komunikacji. Przyjmuję elementy konstruktywistyczne obecne w narratywizmie w przekonaniu, iż historyk konstruuje wyobrażenia o przeszłych praktykach komunikacyjnych, a nie „odkrywa” lub „rekonstruuje” je. Podzielam też pogląd, że praktyka badawcza – także w odniesieniu do działalności historyka komunikacji – podlega licznym uwarunkowaniom pozanaukowym, że dużą rolę odgrywa w niej wiedza pozaźródłowa, że oczekiwania społeczne, warunki polityczne i gospodarcze, wierzenia religijne i inne tym podobne czynniki mają wpływ na narrację historyczną. W mniejszym stopniu interesuje mnie natomiast zagadnienie konkretnych tropów literacko-stylistycznych. Niektóre poglądy narratywistów przyjmuję, podkreślając jednak, że należy uczynić ważny wyjątek dla „faktów pojedynczych” czy też „podstawowych”. Nie jestem zatem w tym względzie skłonny do aż tak daleko posuniętego relatywizmu, jaki prezentuje Ankersmit. Zakładam więc, że bitwa pod Borodino odbyła się w roku 1812, że nie jest ona tylko figurą stylistyczną, ale już na przykład kwestia odpowiedzi na pytanie: „kto wygrał bitwę pod Borodino?”, jest kwestią interpretacji – innej, innymi czynnikami uwarunkowanej, w przypadku historyków rosyjskich i innej w przypadku historyków francuskich.

Czy jednak przyjęcie niektórych rozwiązań charakterystycznych dla narratywizmu oznacza jednoznaczne odrzucenie zasad interpretacji humanistycznej i zarazem tryumf interpretacji adaptacyjnej wraz z prezentyzmem? Uważam, że nie. Sądzę, że rozwiązanie problemu: „Czy Arystoteles był czy nie był teoretykiem komunikacji?”, jest kwestią subtelnej, delikatnej równowagi – równowagi pomiędzy nieodzownością imputacji z jednej strony i wymogiem uwzględniania wiedzy źródłowej oraz koherencji teorii z drugiej.

Piszząc intelektualną historię komunikacji, badacz konstruuje pewne wyobrażenie o tym, czym jest komunikacja, a następnie może odnosić takie wyobrażenie do wyobrażeń przeszłych. Jego wyobrażenie nie jest jednak wyróżnione w ten sposób, że należałoby traktować je jako „obiektywne”, „prawdziwe”, „bezdyskusyjne i absolutne”. Stanowisko historyka również jest historyczne, zmienne i względne. Może on więc skonstruować taką interpretację, zgodnie z którą uznamy Arystotelesa za teoretyka komunikacji. Ale jednocześnie taka interpretacja musi być dobrze uzasadniona, spójna wewnętrznie, oparta na materiałach źródłowych i wolna od wartościowania w takim sensie, że interpretowane zjawisko nie jest oceniane zgodnie z normami współczesnymi badaczowi pod względem etycznym czy estetycznym. Teoria państwa Arystotelesa nie może być uznawana za „gorszą” od teorii państwa Thomasa Hobbesa czy Karola Marksa na przykład dlatego, że jest „starsza” albo „oparta na fałszywych przesłankach”.

Element interpretacji humanistycznej we wspomnianej równowadze – element niezwykle ważny – polega na tym, że podtrzymane zostaje założenie o racjonalności. Interpretacja motywów, przekonań i celów Arystotelesa jest zapewne konstruktem, ale konstruktem uwzględniającym własną historyczność, odnoszącym się do wiedzy źródłowej, unikającym prezentyzmu. Naruszenie tej delikatnej równowagi może doprowadzić do otwarcia puszki Pandory, co oznaczałoby całkowitą dowolność interpretacyjną. Wówczas za „teoretyka komunikacji” moglibyśmy uznać kogokolwiek.

Możemy więc przyjąć pewną „definicję brzegową”, taką jak, przykładowo, kulturalistyczna definicja komunikacji, a następnie interpretować, powiedzmy, *Retorykę* Arystotelesa jako dzieło mieszczące się w zakresie „przedkomunikologicznych” wyobrażeń teoretycznych o komunikacji. Przy czym owa kulturalistyczna definicja komunikacji pozostaje refleksywna, a więc jest wyróżnionym punktem widzenia badacza wymagającym uzasadnienia, ale nie jest miarą uniwersalną. Miara taka ma charakter historyczny i wymaga świadomości własnej historyczności od tego, kto ją konstruuje.

11.3. Rola badacza w interpretacji tekstów źródłowych

Przejdę teraz do rozwinięcia niektórych wątków poruszonych już w dwóch poprzednich podrozdziałach. Będą to zagadnienia związane z interpretacją tekstów źródłowych i rolą badacza w tym procesie. Większość ustaleń poczynionych wyżej – aczkolwiek z pewnością ustalenia te są pod wieloma względami nieprecyzyjne, niejednoznaczne i wymagałyby wielu dalszych przeformułowań – będzie w dalszym ciągu odnoszona do tych problemów.

Przyjąłem, że aktywność badawcza jest jedną z praktyk społecznych, że jest ona elementem kultury. Zdaniem Andrzeja Radomskiego

Nauka także jest wytworem kultury (...). Skoro tak, to praktyką naukową (subiektywno-racjonalnymi czynnościami uczonych) także sterują określone sądy kulturowe (normatywno-dyrektywne). To one odpowiadają za taki a nie inny charakter tej praktyki, a także za taki a nie inny kształt wytworów działań naukowców (twierdzeń, faktów historycznych, teorii itp.). Istnieje jednakże jeszcze inna determinanta praktyki naukowej. Jest/są nią/nimi określone zapotrzebowania względem nauki, jakie są wysuwane przez inne praktyki społeczne (gospodarkę, politykę, obyczaj itp.)²⁰.

Autor ten proponuje interpretację narratywizmu White'a i Ankersmita w duchu kulturoznawczym. W ramach tej propozycji wyróżnia dwa typy (czy też poziomy) pojęcia narracji:

Narracją (1) będzie się dalej określać część światopoglądu zawierającego ogólną wizję świata w postaci obiektów i stanów rzeczy, które są kreowane przez założenia semantyki danych pojęć denotujących owe obiekty bądź stany rzeczy. Narracją (2) będzie się dalej określać wytwór czynności subiektywno-racjonalnej służącej do zakomunikowania [czegoś] danej społeczności. Twierdzenie: Narracja (2) jest obiektem kulturowym²¹.

²⁰ Tamże, s. 222.

²¹ Tamże, s. 228.

To, co Radomski nazywa (nawiązując do Jerzego Kmity) „światopoglądem”, ja nazwałem „zbiorowym wyobrażeniem świata”. Jego narracja (1) odnosiłaby się do ogółu praktyk społecznych, spośród których wyodrębniłem praktyki komunikacyjne oraz praktyki naukowe i podjąłem próbę ustalenia relacji między przeszłymi praktykami komunikacyjnymi a współczesnymi praktykami naukowymi, których przedmiotem są te pierwsze. Zakładam, że efekty (wytwory) praktyk naukowych odnoszących się do przeszłych praktyk komunikacyjnych można uznać za odpowiednik narracji (2) według Radomskiego. Podzielam więc jego wniosek, iż praktyki naukowe wraz z ich konsekwencjami (książkami, artykułami, referatami, teoriami itd.) są obiektami kulturowymi.

Co to znaczy: „badać praktyki społeczne (np. komunikacyjne)”? W odniesieniu do wcześniejszych wywodów należałoby powiedzieć, że badanie przeszłych praktyk komunikacyjnych polega na konstruowaniu pewnych wyobrażeń (teoretycznych), pewnych schematów pojęciowych aspirujących do rangi naukowości. A zatem uznajemy, iż z jednej strony owe badane praktyki komunikacyjne są zjawiskami regulowanymi przez ich aspekt medialny i aspekt wyobrazeniowy. Ale ponadto samo owo konstruowanie wyobrażeń teoretycznych o tych praktykach również jest pewną praktyką społeczną (naukową). I ta naukowa praktyka podejmowana przez badacza także pozostaje pod wpływem pewnych zbiorowych wyobrażeń oraz środków i form służących komunikowaniu (np. wyników badań).

Oznacza to – zgodnie z założeniem o refleksywnym charakterze historii komunikacji – że konstruowane przez badacza wyobrażenia same mają charakter historyczny, tj. podlegają wpływowi rozmaitych czynników społecznych, są zależne od przyjętej aparatury pojęciowej. Zdaniem Floriana Znanickiego „konstruowany przez nas obraz świata jest wartością historyczną, względną jak każdy inny, a z kolei inny obraz zajmie w przyszłości miejsce starego”²².

²² F. Znanicki, dz. cyt., s. 15.

Przechodzimy więc od przeszłej praktyki komunikacyjnej do terazniejszej praktyki badawczej (mającej zresztą również swój aspekt medialny i aspekt wyobrazeniowy). Domyślnie: przechodzimy od przeszłego działania komunikacyjnego do terazniejszego działania podejmowanego i realizowanego przez badacza, historyka komunikacji. Po dwóch stronach równania stoją zatem działania, lecz działania przeszłe interpretowane są tylko w odniesieniu do przeszłych praktyk. Natomiast specyfika działania realizowanego przez badacza polega na tym, że – posługując się dostępnymi mu źródłami – wytwarza on pewną interpretację przeszłych praktyk. Konstruuje pewne wyobrażenie o nich, które wprawdzie jest jego własnym (można powiedzieć: „autorskim”) wyobrażeniem, ale zarazem jest częścią pewnej bardziej ogólnej (a więc nie tylko „autorskiej”) praktyki społecznej, a konkretnie – naukowej, które, innymi słowy, jest jednocześnie częścią pewnego szerszego (publicznego, powszechnego) wyobrażenia podzielanego przez wspólnotę badaczy. Badacz wytwarza zatem swoją interpretację przeszłości, posługując się dostępnymi mu źródłami i w ramach wyobrażenia zbiorowego już funkcjonującego wśród badaczy (jest to „metoda”, „paradygmat”, „aparatura pojęciowa”).

Nie jest więc tak, że w praktyce badawczej wyróżniamy dwa hipotetyczne elementy: „obiektywny fakt społeczny” oraz „obiektywnego badacza”, który opisuje (obrazuje) ów fakt „takim, jaki on faktycznie jest lub był”. Zamiast tego mamy raczej do czynienia z sytuacją, w której badacz – odwołujący się do źródeł (swoiście pośredniczących pomiędzy nim a przedmiotem badania) – sam jest zapośredniczony w aktualnie obowiązującym „naukowym wyobrażeniu zbiorowym” podzielanym przez wspólnotę naukową, do której sam należy. „Dowolność”, a zarazem domniemana „obiektywność”, badacza jest ograniczona i uwarunkowana przez źródła (ich dostępność, a także przez paradygmat określający sposób ich interpretacji) oraz przez aktualne naukowe wyobrażenia zbiorowe. Nie można zapominać i o trzecim wyznaczniku działalności badawczej, jakim są same media – badacz działa również tak, jak

wyznaczają to dostępne formy i środki komunikowania. Działalność badacza jest więc charakteryzowana analogicznie do przedmiotu jego badań: w odniesieniu do praktyki badawczej również można wskazać jej aspekt medialny oraz wyobrażeniowy.

Przyglądając się aktywności badacza, możemy zatem wyróżnić: (1) środki i formy komunikowania, którymi się on posługuje (pisząc, czytając, publikując itd.), (2) wyobrażenia zbiorowe, które podziela badacz (w ramach „szkoły”, „nurtu”, „metodologii”), oraz (3) materiały (głównie teksty) źródłowe. Te trzy czynniki wyznaczają cel podjęcia i przebieg realizacji działań badawczych w ramach praktyki badawczej. Konkretnie działania podejmowane i realizowane przez badacza (np. pisanie artykułu naukowego) przynależą do pewnych praktyk (praktyka pisania i publikowania artykułów naukowych), a ich całość składa się na „praktykę naukową” jako jedną z praktyk społecznych.

Ponadto należy przyjąć, że wszystkie te praktyki społeczne mają również charakter komunikacyjny (przy założeniu, wcześniej rozważanym, iż sama społeczna praktyka komunikacyjna jest czymś więcej niż tylko jeszcze jednym z wielu obszarów kultury). Oznacza to, że nie tylko działanie i praktyka badawcza mają „strukturę” zbliżoną do struktury przeszłej praktyki komunikacyjnej będącej przedmiotem jego badań, ale same mają charakter komunikacyjny (mamy więc do czynienia z pełną refleksywnością, samoodnośnością). Badanie działania komunikacyjnego (także przeszłego) samo jest również działaniem komunikacyjnym. Oczywiście, działanie podejmowane przez badacza nie musi dotyczyć samego przeszłego działania jako takiego (nie musi, albo i nie może, w każdym razie nie bezpośrednio), lecz na przykład tylko aspektu medialnego (w ramach obszaru historii komunikacji, jakim jest historia mediów).

Interpretacja przeszłego zjawiska (komunikacyjnego) przeprowadzona przez badacza opiera się na dostępnych mu źródłach²³,

²³ Ogólnie na temat źródeł, zwłaszcza w odniesieniu do zagadnienia interpretacji humanistycznej: T. Kostyrko, *O wyjaśnianiu faktów i procesów kultury artystycznej*, Poznań 1975.

a źródła odnoszą się do poszczególnych praktyk i działań. Definicję źródeł podaje za Tadeuszem Buksińskim: „Źródła historyczne to utrwalone i zachowane ślady myśli, działań, życia człowieka oraz jego środowiska, które umożliwiają odtworzenie interesujących przejawów życia społecznego w przeszłości”²⁴. Podstawowy problem teoretyczny związany z tekstami źródłowymi sprowadza się do pytania: czy istotnie źródła pozwalają na „odtworzenie” przeszłości, na „dostęp” do minionych zjawisk, który umożliwiłby ich zrozumienie i wyjaśnienie? Zgodnie z modernistycznym ujęciem źródeł odpowiedź na to pytanie byłaby twierdząca, podczas gdy wykładnie postmodernistyczne lub przynajmniej alternatywne wobec pozytywistycznej wizji historiografii pozostają bardziej sceptyczne.

Jednym z poważniejszych problemów wynikających z polemicznego stosunku do historiografii pozytywistycznej jest zagadnienie „faktów historycznych” i ich dostępności. Zgodnie z omawianym wyżej postulatem dostęp taki jest utrudniony, niemożliwy lub przynajmniej niebezpośredni. Jak pisze Mark Bevir,

historycy mają przed sobą rozmaite relikty będące pozostałościami z przeszłości. Są więc dokumenty rządowe, gazety, dzieła malarskie, narzędzia i utensylia, książki, odzież, filmy i tym podobne. Wszystkie te relikty zostały stworzone tym, czym są, w przeszłości, dzięki procesom, które zostały zainicjowane kiedyś, nawet jeśli jeszcze się nie zakończyły. Historycy badają owe relikty w celu zrozumienia przeszłości, z której one pochodzą. Nie mogą natomiast uzyskać bezpośredniego dostępu do przeszłości, w przeciwieństwie do teraźniejszości, jako że ta pierwsza po prostu przeminęła. Zamiast tego mogą jedynie przystąpić do rekonstruowania, a może raczej do konstruowania przeszłości z tych reliktyw, które mają do dyspozycji²⁵.

Relacja zachodząca między badaczem, źródłem historycznym a przeszłym działaniem lub praktyką przypomina sytuację szkico-

²⁴ T. Buksiński, *Zasady i metody interpretacji tekstów źródłowych*, Poznań 1991, s. 12.

²⁵ M. Bevir, *The Logic of the History of Ideas*, Cambridge 1999, s. 31.

wania tzw. portretu pamięciowego przez policjanta na podstawie relacji świadka. Przy czym policjant ma zadanie o tyle ułatwione, że jego „źródło” może poprawiać go, „naprowadzać go”, sugerując korekty zgodnie z tym, co zapamiętało. „Historycy nie mogą powrócić do przeszłości: w sposób nieunikniony zawłaszczają dla siebie tekst źródłowy, który zresztą nosi już ślady wcześniejszych zawłaszczeń, a czynią tak ze swojej teraźniejszej perspektywy”²⁶, podkreśla Bevir. Można również wyobrazić sobie sytuację, w której staramy się „naskicować” taki „portret pamięciowy”, czyli zrekonstruować przeszłość, odwołując się do źródeł, np. na podstawie opisów wyglądu Oktawiana Augusta zawartych w *Żywotach Cezarów* Swetoniusza. Weźmy jednak pod uwagę, że Swetoniusz z pewnością nigdy nie widział Augusta. Czy powstały w ten sposób „szkic” można określić mianem „wizerunku”, obrazu cesarza? Moglibyśmy raczej powiedzieć, iż Swetoniusz skonstruował pewne wyobrażenie Augusta i na podstawie tego wyobrażenia współczesny historyk konstruuje swego rodzaju wyobrażenie tego wyobrażenia.

Zdaniem Henryka Samsonowicza

należy zwrócić uwagę, że jakkolwiek historyk nie obcuje bezpośrednio z faktem z przeszłości, to jednak ma do dyspozycji środki, pozwalające mu na weryfikację (sprawdzenie prawdziwości) faktów dziejowych w sposób dokładny i ścisły. Tym samym potwierdza się słuszność przyporządkowania historii do nauk empirycznych, czyli opartych na doświadczeniu. Doświadczenie historyczne jest jednak szczególnego rodzaju.

Niemożność bezpośredniego kontaktu z faktami i zjawiskami stanowiącymi właściwy przedmiot jego badania zastępuje historyk kontaktem z pozostałościami po tych faktach i wydarzeniach. (...) Wszystkie te i inne ślady i pozostałości działalności ludzkiej nazywamy źródłami historycznymi²⁷.

²⁶ Tamże, s. 127.

²⁷ H. Samsonowicz, *O „historii prawdziwej”. Mity, legendy i podania jako źródło historyczne*, Sopot 1997, s. 15.

Autor ten podkreśla zasadniczą niedostępność faktów historycznych, które są „zastępowane” przez źródła historyczne rozumiane jako swego rodzaju „utrwalenia” przeszłości w postaci tekstów lub innych zachowanych artefaktów. Czy jednak taka relacja zastępowania faktu przez źródło jest bezpośrednia, tzn. czy źródło umożliwia – jak postuluje Samsonowicz – „sprawdzenie faktów dziejowych w sposób dokładny i ścisły”, zgodnie z kryterium prawdziwości?

Na podstawie ustaleń poczynionych w poprzednich rozdziałach przyjmijmy następujący schemat: konkretne przeszłe działanie komunikacyjne to poziom (A): mowa o poziomie schematu. Określona praktyka jako zbiór działań komunikacyjnych danego typu (w której mieści się działanie z poziomu A), która jest z kolei częścią praktyk komunikacyjnych w ogóle (te zaś – jednym z rodzajów praktyk społecznych), to poziom (B). Natomiast opis (albo dowolne inne utrwalenie) działania (A) bądź praktyki (B) to poziom (C) schematu. Na poziomie (C) mamy wszelkie materiały, zwłaszcza teksty, źródłowe dotyczące odpowiednich działań lub praktyk. Wreszcie opis/interpretacja wytworzona (skonstruowana) przez badacza historii komunikacji to poziom (D). Odnosi się on do działań (A) lub praktyk (B), ale za pośrednictwem dostępnych źródeł (C). Można powiedzieć, że źródła są „pomostem” (a więc swoistym „medium”) pomiędzy badaczem a tym, co przezeń interpretowane (czyli działaniem lub praktyką). Bez utrwalenia w postaci źródeł, działań i praktyk nie da się badać. Źródła stanowią również, by posłużyć się metaforą, „materiał”, „budulec”, z którego badacz wytwarza (konstruuje) swoją interpretację. Zdaniem Johna D. Petersa

historyk spoglądający po raz pierwszy na jakiś stary dokument nie uzyskuje od razu dostępu do jego „treści”; spogląda najpierw na źródło, na pewien pakiet czy też porządek przedmiotów. Historyk druku może bardziej zainteresować okładka książki niż zawarte w niej słowa, podobnie jak historyk epidemii cholery w Europie może raczej obwąchiwać dokument, poszukując woni octu (używanego jako środek dezynfekcyjny), aniżeli

odczytywać go w tradycyjny sposób. Również dla historyka środek przekazu jest treścią przekazu²⁸.

Zgodnie z wcześniejszymi ustaleniami możemy teraz uznać, że właściwym przedmiotem historii komunikacji jest tylko poziom (B) – a więc praktyki wraz z ich aspektami: medialnym oraz wyobraźniowym. Poziomu (A) nie bierzemy dalej pod uwagę zgodnie z założeniem, że przeszłe działania komunikacyjne pozostają niedostępne, a badanie obejmuje praktyki.

Badacz nie „re-konstruuje”, nie „obrazuje” ani też nie „odzwierciedla” przeszłych praktyk komunikacyjnych (a tyczy się to wydarzeń, zjawisk przeszłych w ogóle, zatem sytuacji każdego badacza przeszłości). Przeszłe praktyki komunikacyjne nie są „faktami”, które można opisać (prawdziwie lub nie, mniej lub bardziej „wierne”).

Rozważmy przykład ilustrujący dotychczasowe rozważania. Kiedy Girolamo Savonarola wygłaszał we Florencji swoje płomienne kazania do ludu, a lud wysłuchiwał ich, komentował je i w konsekwencji podejmował określone działania, to było to działanie komunikacyjne w ramach praktyki oratorskiej, mieszczącej wszystkie przypadki wygłaszania publicznych przemówień (bardziej szczegółowo powiedzielibyśmy, że była to pewna specyficzna praktyka oratorska, czyli włoska, wczesnonowożytna praktyka wygłaszania kazań odnoszących się do problematyki polityczno-obyczajowej, zapewne różniąca się choćby od późniejszej jezuickiej praktyki wystąpień publicznych. Powiemy, że działanie podjęte i zrealizowane przez Savonarolę w odniesieniu do konkretnego kazania pozostaje trwale niedostępne badaczowi, jako przedmiot badań jest tylko przedmiotem postulowanym. O tym, iż działanie takie zaszło, wiemy na podstawie jego „utrwalenia” w postaci tekstu. Należy zaznaczyć, że w tym przypadku materiał źródłowy, jakim dysponuje badacz, jest tożsamy ze środkiem (medium) wykorzystanym przy

²⁸ J.D. Peters, *History...*, s. 20.

realizacji tego działania. Nie jest tak jednak zawsze i nie jest to jedyne medium, jakie zostało użyte przy realizacji tego działania.

Oczywiście, materiał źródłowy (zachowany tekst) oraz aspekt medialny (wszystko, co wykorzystano przy realizacji tego działania w roli narzędzia-medium) są nierozzerwalnie związane z działaniem. Ale zarazem ono samo pozostaje niedostępne. Dotyczy to także na przykład mowy przeciwko Katylinie wygłoszonej przez Cyncerona. W tym przypadku badacz dysponuje tekstem źródłowym (zapis oracji), aspekt medialny jest już jednak wtórny (nie słyszemy i nie usłyszymy Cyncerona mówiącego, nie wiemy i nie dowiemy się, jak brzmiał jego głos itd.). Samo działanie, jego przebieg (Cynceron wstaje, przemawia, kończy przemawiać itd.), należy do przeszłości i jako takie jest trwale niedostępne. W tym sensie błędem byłoby stwierdzenie, że „badamy przeszłe działania komunikacyjne”. A jeśli nawet nie jest ono błędne, to w każdym razie stanowi uproszczenie, i to w stopniu niedopuszczalnym, bo wprowadzającym w błąd.



ROZDZIAŁ DWUNASTY

Komunikacja i jej historia a problem intersubiektywności

Ten ostatni rozdział, nieco krótszy niż pozostałe, pełni funkcję zakończenia, podsumowania wcześniejszych wywodów. Podejmę w nim próbę uogólnienia najważniejszych hipotez i wniosków, które pojawiły się w poprzednich rozdziałach, i postaram się wskazać przynajmniej niektóre ich konsekwencje. W tym też rozdziale powrócę do rozważań czysto filozoficznych, których przedmiotem jest historia komunikacji. Można powiedzieć, że będzie to zatoczenie „koła”: dociekania nad sposobami badania przeszłych zjawisk komunikacyjnych rozpoczęły się w tej książce od ustaleń filozoficznych, które miały stworzyć fundament metodologiczny dla proponowanego ujęcia. Później skoncentrowałem się na zagadnieniach komunikologicznych (definiowanie działania komunikacyjnego) i historycznych (dwa aspekty praktyki komunikacyjnej jako właściwy przedmiot historii komunikacji) z uwzględnieniem problemów z zakresu metodologii historii – zwłaszcza w poprzednim rozdziale. Na koniec wracam do rozważań filozoficznych, których przedmiotem jest z jednej strony sama komunikacja, a z drugiej – jej historia jako subdyscyplina komunikologii. Celem tych końcowych uwag jest ukazanie pewnej możliwości kontynuowania zarysowa-

nej wcześniej propozycji metodologicznej. Owa możliwość związana jest z pojęciem *intersubiektywności*, a mówiąc dokładniej – z ujmowaniem działania komunikacyjnego w kategoriach intersubiektywności, a historii komunikacji jako historii intersubiektywności.

Pojęcie intersubiektywności pojawiało się na stronach tej książki tylko sporadycznie. Było to celowe – chciałem pozostawić omówienie tego zagadnienia właśnie na koniec. Nie chcę w tym miejscu prezentować całego, niezwykle szerokiego spektrum filozoficznych koncepcji i definicji intersubiektywności; dokonam tylko pobieżnej charakterystyki tego pojęcia, kładąc nacisk na jego bezpośredni związek z pojęciem komunikacji. Naszkicowanie specyficznej relacji pomiędzy intersubiektywnością a komunikacją pozwoli – być może – na udzielenie odpowiedzi na bardziej praktyczne pytanie, a mianowicie: po co właściwie historia komunikacji? Czemu (w sensie praktycznym) miałyby służyć taka kulturalistyczna metoda namysłu nad przeszłymi zjawiskami komunikacyjnymi? Najkrótsza odpowiedź brzmi: kulturalistycznie ujmowana historia komunikacji miałyby stanowić historię intersubiektywności, a dokładniej – *historię wiedzy intersubiektywnej*. Takie nastawienie oznacza radykalne odejście od traktowania komunikacji i jej historii w kategoriach technologicznych i medioznawczych na rzecz kategorii *epistemologicznych*.

Czym jednak jest intersubiektywność? Pojęcie to ma długą i skomplikowaną tradycję w zachodniej filozofii. Dotyczy ono przede wszystkim (1) procesów poznawczych oraz (2) procesów społecznych. W obu tych kontekstach intersubiektywność jawi się jako element podstawowy, fundamentalny, konstytutywny zarówno dla kształtowania się wiedzy ludzkiej, jak i zbiorowości ludzkich. O wiedzy intersubiektywnej mówimy wtedy, gdy przedmiot poznania nie ma charakteru wyłącznie subiektywnego (nie jest tylko przedmiotem „mojej” wiedzy), lecz jest przedmiotem wiedzy wspólnej dla wielu podmiotów poznających (jest przedmiotem „naszej” wiedzy). Intersubiektywne doświadczenie rzeczywistości stoi więc w opozycji do doświadczenia solipsystycznego i łączy się z takimi

kategoriami, jak „świadomość zbiorowa”, „doświadczenie społeczne” itp. Ponadto, zdaniem Kazimierza Ajdukiewicza, intersubiektywna komunikowalność oraz intersubiektywna sprawdzalność stanowią kryterium odróżnienia wiedzy racjonalnej od nieracjonalnej (zgodnie z tzw. słabą zasadą racjonalności).

Natomiast w kontekście społecznym intersubiektywność jawi się jako fundament kształtowania się relacji międzyludzkich i formowania rzeczywistości społecznej. Zdaniem Marka Siemka „dominująca w klasycznej filozofii i kulturze europejskiej zasada podmiotowości odsłania się dziś coraz częściej jako społecznie i historycznie ukształtowany wytwór tej pierwotnie komunikacyjnej intersubiektywności, która tkwi u podstaw samego procesu uspołeczniania”¹. Zasada intersubiektywności sprowadza się do przewyższenia subiektywnych celów i subiektywnych działań służących ich realizacji na rzecz perspektywy wspólnotowej, w której cele i środki są współdzielane przez więcej niż tylko jeden podmiot. Jak pisze Marcei Furman, „struktura doświadczenia intersubiektywnego jest więc strukturą, w której Inni mogą się pojawić naprzeciwko mnie z taką samą oczywistością, jak ja postrzegam siebie w takim doświadczeniu”². Należy podkreślić, że konteksty poznawczy i społeczny intersubiektywności są ze sobą ściśle, nierozzerwalnie splecione. *Terminus medius* tych dwóch kontekstów stanowi komunikacja. Związek intersubiektywności i komunikacji podkreślał Siemek, stwierdzając, iż

myśl współczesna jest chyba już całkowicie zgodna co do językowej istoty człowieka. Powszechnie też uznaje się, że właściwe źródła i funkcje tej pierwotnej językowości, która stanowi nieprzekraczalny wymiar całego ludzkiego rozumu, są natury nie tyle „ekspresywnej”, ile raczej komunikacyjnej (...). Poza językiem nie ma dla nas w ogóle myślenia ani działania, nie mówiąc już o myśleniu i działaniu rozumnym. Otóż ta pra-językowość

¹ M. Siemek, *Dwa modele intersubiektywności*, w: tegoż, *Hegel i filozofia*, Warszawa 1998, s. 175.

² M. Furman, *Doświadczenie intersubiektywne. Rozważania fenomenologiczne*, „Czasopismo Filozoficzne” 4/5, 2009, s. 103.

ludzkich aktów poznawczych i praktycznych (...) odsłania jednak swój pełny sens dopiero w perspektywie nowoczesnej filozofii społecznej. Dopiero tu bowiem ukazuje się ona jako konieczna forma dyskursywnych oddziaływań wzajemnych, w których ludzie budują racjonalną przestrzeń swej społecznej komunikacji³.

Siemek słusznie podkreśla jednak, że idea ta, choć jej pełne znaczenie wydobywane jest przez filozofów dopiero współcześnie, nie jest nowa i jej korzenie sięgają filozofii antycznej, a przede wszystkim klasycznej filozofii niemieckiej. Pierwotnej postaci idei intersubiektywności jako zasady uspołecznienia realizowanej w działaniu komunikacyjnym upatruje Siemek w aktywności Sokratesa i sofistów: „otóż w swym rzeczywistym działaniu Sokrates i sofiści jawią się jako równorzędni współtwórcy i rzecznicy nowej przestrzeni społecznego rozumu, która powstaje w medium komunikacyjnego dialogu”⁴. Swą najbardziej klasyczną postacią idea intersubiektywności osiągnęła na gruncie klasycznej filozofii niemieckiej, w pismach Immanuela Kanta (zasada woli powszechnej), Georga Wilhelma Friedricha Hegla (walka samowiedzy o uznanie w metaforze Pana i Niewolnika), a przede wszystkim – Johanna Gottlieba Fichtego. Fichte, głównie w *Teorii wiedzy*⁵, proponuje dialogiczny model transcendentnej intersubiektywności: „Ja, tak jak tu je rozpatrujemy, jest li tylko przeciwieństwem Nie-Ja, i niczym więcej, a Nie-Ja jest li tylko przeciwieństwem Ja, i niczym więcej. Nie ma Ty bez Ja, nie ma Ja bez Ty”⁶. Mamy więc do czynienia z „wymierną zasadą wzajemności”, dzięki której możliwe jest powstanie (celowej) wspólnoty, swoistej komunikacyjnej więzi społecznej opartej na zasadzie „wzajemnego oddziaływania ze pośrednictwem pojęć” (*Wechselwirkung nach Begriffen*). Jak komentuje Siemek,

³ M. Siemek, *Dwa modele...*, s. 172–173.

⁴ M. Siemek, *Logos jako dialogos. Greckie źródła intersubiektywności*, „Principia” 27, 2000, s. 69.

⁵ J.G. Fichte, *Teoria wiedzy*, tłum. M. Siemek, Warszawa 2006.

⁶ Tamże, s. 201–202.

komunikacyjna intersubiektywność okazuje się nie wtórnym następstwem, lecz pierwotną – „aprioryczną” – przesłanką rozumnej wolności i podmiotowości. Ludzkie ja bynajmniej nie ma charakteru pojedynczej i odosobnionej samowiedzy, lecz przeciwnie: może się ono w ogóle ustanowić jako podmiot dopiero wtedy, gdy w swoim „Innym”, w zewnętrznym przedmiocie, najpierw natknie się również na jakieś Ja – tj. inny podmiot⁷.

Odwołanie się do pojęcia komunikacji nie jest tu tylko przypadkowe. Przeciwnie, Fichteńska zasada transcendentalnej intersubiektywności może być w istocie traktowana jako podstawowy, transcendentalny (w pełnym Kantowskim sensie tego słowa) model komunikacji. W modelu takim operujemy na wysoce abstrakcyjnym rozumieniu komunikacji i poszukujemy samych (swoiście „apriorycznych”) warunków działania komunikacyjnego jako relacji (interakcji) zachodzącej między dwoma podmiotami za pośrednictwem pojęć. Model taki dostarcza zarazem uzasadnienia dla podstaw teorii wiedzy i teoretycznych podstaw rzeczywistości społecznej, które w tym przypadku również mają charakter relacyjny, interakcyjny, oparty na zasadzie „wzajemnego oddziaływania”. Taka komunikacyjna (czy też dialogiczna) interpretacja koncepcji Fichtego nie jest jednak tylko przypadkiem imputacji. Zapatrywania autora *Teorii wiedzy* na problematykę językową potwierdzają słuszność takiej interpretacji. Zdaniem Allena Wooda

Fichteńskie podejście do intersubiektywności ma również poważne implikacje dla teorii ludzkiej komunikacji i dla rozważań nad językiem (...). Nasze dążenie do racjonalności jest transcendentalnie połączone z dążeniem do odnalezienia w naszym doświadczeniu innego podmiotu racjonalnego i do komunikowania się z nim w celu osiągnięcia wspólnego porozumienia co do prawdy. To wymaga wzajemnego oddziaływania czy też interakcji, co oznacza zarazem wpływanie na to, by nasz własny pogląd został uznany, a jednocześnie otwartość na wpływ drugiego podmiotu. To samo dążenie, twierdzi Fichte, czyni możliwym dzielenie się myślami z innymi poprzez uwspólnienie znaczeń. Tym samym Fichte wykracza poza

⁷ M. Siemek, *Dwa modele...*, s. 181.

Kartezjańską i Locke'owską semantykę, opartą na przeświadczeniu, że znaki językowe odnoszą się do „idei” zawartych w umysłach jednostek; zamiast tego proponuje on koncepcję opartą na transcendentálním postulatcie, iż znaczenia są kreowane przez Ja w interakcji z innym⁸.

Warto podkreślić, że podobną koncepcję intersubiektywności znajdujemy w pracach Hegla, zwłaszcza w *Fenomenologii ducha* i w *Encyklopedii nauk filozoficznych*. Co ważne, Hegłowska wykładnia intersubiektywności także skorelowana jest z jego zapatrywaniami na język⁹.

Idea intersubiektywności była podejmowana i rozwijana również później, głównie na gruncie fenomenologii, przez Edmunda Husserla i Maurice'a Merleau-Ponty'ego. Fenomenologiczny charakter ma również koncepcja intersubiektywności zaproponowana przez Alfreda Schütza, który w stopniu większym aniżeli Husserl czy Merleau-Ponty uwzględniał wątek komunikacyjny. Jednakże tradycja fenomenologiczna ustosunkowuje się do tego problemu w nieco inny sposób. Schütz ujmuje intersubiektywność jako faktyczny fundament wszelkich relacji społecznych i kulturowych, w tym i komunikacyjnych; jak pisze Richard Zaner,

Schütz stawia więc pytanie, czy komunikacja (...) jest podstawą procesów społecznych, a tym samym podstawą intersubiektywności, czy raczej przeciwnie, istnieje bardziej fundamentalna interakcja społeczna, która byłaby bazą intersubiektywnego związku człowieka z innym człowiekiem. Z pewnością jest to pytanie centralne nie tylko dla filozofii, ale dla nauk społecznych w ogóle. Gdyby przyjąć pierwszą opcję, zgodnie z którą komunikacja jest fundamentalna dla istnienia rzeczywistości społecznej, wówczas podstawowym zadaniem empirycznych nauk społecznych byłoby prowadzenie analiz lingwistycznych, w takiej czy innej formie¹⁰.

⁸ A.W. Wood, *Fichte's Intersubjective I*, „Inquiry” 49/1, 2006, s. 24.

⁹ Patrz: M. Wendland, *Jaką funkcję pełni język w systemie filozoficznym G.W.F. Hegla?*, „Słupskie Studia Filozoficzne” 10, 2011.

¹⁰ R. Zaner, *Theory of Intersubjectivity: Alfred Schutz*, „Social Research” 28/1, 1961, s. 76.

Ale jednak ostatecznie Schütz formułuje tezę, zgodnie z którą to pojęcie intersubiektywności, a nie komunikacji, ma charakter podstawowy – zgodnie zresztą z fenomenologicznymi zapatrywaniami na tę kwestię. Z kolei George Herbert Mead, ustosunkowując się do tego samego dylematu, uznaje, że wyłonienie się świadomości, świadomości społecznej i samego społeczeństwa jest konsekwencją komunikacji, a nie odwrotnie.

Nie chcąc definitywnie rozstrzygać tego zagadnienia, przyjmuję, że pojęcia komunikacji i intersubiektywności są ze sobą bardzo silnie związane i wskazanie logicznego pierwszeństwa któregoś z nich możliwe i uzasadnione byłoby tylko w porządku wykładu. Bliższa jest mi wszakże interpretacja zaproponowana przez Siemka, nawiązująca bardziej do klasycznej filozofii niemieckiej niż do tradycji fenomenologicznej. Przyjmuję więc za Siemkiem, iż

(...) człowiek nie może się *ustanowić* jako podmiot, jeżeli się już uprzednio jako taki nie *znajdzie*. To zaś możliwe jest tylko pośród *innych ludzi*. Subiektywność jednostkowej samowiedzy pojawia się dopiero jako wynik – by nie rzec: produkt – pierwotnej *intersubiektywności*, która konstytuuje i od początku przenika cały *społeczny świat* ludzkiego życia¹¹.

Ale pierwotna intersubiektywność jest realizowana w postaci swoiście dialogicznej, jak pokazał Fichte, a źródeł takiego podejścia można szukać w dialektyce sokratejskiej. „To zaś oznacza – konkluduje Siemek – że również miary poznawczo-logicznej racjonalności, którymi w przyszłości będzie zasadniczo określać cały swój dyskurs filozofia jako *theoria*, (...) mają rodowód na wskroś komunikacyjny, tzn. pragmatyczno-językowy, dialogiczny i w ostatecznym rachunku praktyczno-etyczny”¹².

Rozważę teraz dokładniej związek intersubiektywności z komunikacją, zwłaszcza w odniesieniu do badań nad jej/ich przeszłością. Zgodnie z wcześniejszymi uwagami przyjmuję, że intersubiek-

¹¹ M. Siemek, *Logos jako dialogos...*, s. 66.

¹² Tamże, s. 78.

tywny charakter ma taka wiedza, w odniesieniu do której jej przedmiot pozostaje przedmiotem wspólnym, a nie tylko subiektywnym, „prywatnym”. Takie pojęcie intersubiektywności jest we współczesnej filozofii uznawane za odpowiednik tradycyjnego pojęcia obiektywności, o ile przez ujęcie tradycyjne rozumieć choćby ujęcie Platońskie, zgodnie z którym istnienie obiektywne można stwierdzić, jeżeli dany przedmiot ma być samoistny, np. idee platońskie są w tym sensie obiektywne. Natomiast współcześnie pojęcie istnienia obiektywnego jest interpretowane w taki sposób, że obiektywność jest zapośredniczona w intersubiektywności. Zdaniem Anny Pałubickiej

stan rzeczy istnieje obiektywnie (kulturowo-obiektywnie), jeśli przekonanie (sąd) będące stwierdzającym go opisem jest intersubiektywne, a więc społecznie akceptowane, lub przynajmniej respektowane działania podejmowane przez odnośnych ludzi „liczą się” z ich występowaniem (...). Pojęcie obiektywności jest zatem ograniczone w swym zasięgu obowiązywania do kultury, w której jest akceptowane (respektowane), podobnie zresztą jak pojęcie prawdy¹³.

Obiektywne (a więc *kulturowo-obiektywne*) istnienie orzekamy zatem o czymś, co istnieje nie tylko w jednostkowej świadomości, ale raczej w „przestrzeni symbolicznej” pomiędzy co najmniej dwoma podmiotami (czyli właśnie *inter-subiektywnie*). Tym samym wiedza (obiektywna) o (obiektywnie) istniejącym przedmiocie jest wiedzą podzielaną przez zbiorowość, a nie tylko wiedzą subiektywną, zgodnie z koncepcją Fichtego. Również przedmiot wiedzy będący innym podmiotem ma charakter intersubiektywny o tyle, o ile wiedza ta jest wiedzą wspólną, współdzielaną. A wreszcie i sam podmiot poznający zostaje ukonstytuowany w odniesieniu do innego podmiotu (Nie-Ja) i tylko w ten sposób on sam zyskuje obiektywne (intersubiektywne) istnienie.

¹³ A. Pałubicka, *Myślenie w perspektywie poręczności...*, s. 71.

Wiedza intersubiektywna ma więc – o ile uwzględnić konstruktywistyczny, antyrealistyczny model procesów poznawczych – charakter zbiorowy. Poznanie zbiorowe, czy też wiedza zbiorowa (również świadomość zbiorowa) może być opisywana jako system kulturowy, czyli jako zbiór reguł, form myślenia, schematów pojęciowych itd. wyznaczających zakres i treść zbiorowego doświadczenia świata.

W rozdziale dziesiątym przyjąłem, odwołując się do koncepcji wyobrażeń zbiorowych Durkheima, Lévy-Bruhla czy Serge'a Moscovicio, że zbiorowe wyobrażenie świata jest tym wszystkim, co określa sposób, w jaki porządkowane są treści zbiorowego doświadczenia świata. Zbiorowe doświadczenie świata ma więc charakter intersubiektywny – to, czego doświadczamy, jest *naszym wspólnym* doświadczeniem. Zbiorowe wyobrażenie świata (które można utożsamić z ideacyjnie rozumianą kulturą) jako forma doświadczenia świata jest również intersubiektywne. Dzięki temu to, co jest przedmiotem tylko subiektywnej percepcji, może stać się przedmiotem wiedzy intersubiektywnej. Oznacza to, że indywidualna percepcja jest uwarunkowana formami doświadczenia na poziomie zbiorowym, wspólnotowym albo – innymi słowy – że kultura wyznacza sposób postrzegania rzeczywistości. A nawiązując do przyjmowanej w poprzednich rozdziałach terminologii, można powiedzieć, iż wyobrażenie świata określa sposoby podejmowania i realizacji praktyk społecznych oraz konkretnych działań w ramach tych praktyk.

I właśnie w tym kontekście pojawiają się dwa pojęcia: komunikacja i historia, które nadają koncepcji intersubiektywnych wyobrażeń zbiorowych specyficzną dynamikę. Po pierwsze, wśród praktyk społecznych regulowanych przez wyobrażenia zbiorowe wyróżniłem praktyki komunikacyjne obok między innymi praktyk religijnych, artystycznych, naukowych itd. Ale przyjąłem równocześnie, że praktyki komunikacyjne odgrywają szczególną rolę, ponieważ to właśnie dzięki nim możliwa jest realizacja pozostałych praktyk, a także – i co najważniejsze – to właśnie dzięki praktykom komuni-

kacyjnym możliwa jest konstrukcja samych wyobrażeń zbiorowych, czyli konstrukcja wiedzy intersubiektywnej. Jeżeli bowiem doświadczanie świata i myślenie o świecie ma być wspólne, intersubiektywne, to wymaga ono wspólnych form doświadczania i myślenia, zgodnie z podstawami transcendentalizmu Kanta. Ale ukonstytuowanie się takiego intersubiektywnego wyobrażenia świata jest możliwe i dokonuje się tylko dzięki procesowi komunikacji, czyli procesowi, w którym wyłącznie subiektywny ogląd świata zostaje podniesiony do wspólnotowego poziomu. Sam Kant nie rozwinął jednak tego wątku, co jeszcze za jego życia wypominali mu głównie Herder, Hamann, Humboldt i Fichte.

Szczególnie wyrazistym przykładem rozwinięcia aprioryzmu i transcendentalizmu jest koncepcja Wilhelma von Humboldta¹⁴. Jego zdaniem „język jest twórczym organem myśli”, zaś w tym stwierdzeniu jest zawarta istota Humboldtowskiej koncepcji relacji między językiem a myślą. „Czynność intelektualna, na wskroś duchowa, na wskroś wewnętrzna i niejako bez śladu przemijająca, zostaje w mowie przez dźwięk uzewnętrzniona i staje się uchwytne dla zmysłów”. Zauważmy – bez języka myśl jest tylko czymś subiektywnym, czymś, co „przemija bez śladu”. Aby stać się czymś więcej, myśl wymaga uzewnętrznienia (musi niejako „wydostać się” poza naszą subiektywność, co umożliwia jej język). Humboldt pisze dalej: „Ona [myśl] i język są zatem czymś jednym i nierozłącznym. Ale musi ona wchodzić w określone relacje z dźwiękiem mowy; inaczej myślenie nie może osiągnąć wyrazistości, wyobrażenie stać się pojęciem”¹⁵.

Warto podkreślić, że Humboldt traktuje myśl jako „niepełną” dopóty, dopóki pozostaje ona tylko subiektywna. Podobnie uważał Hegel (który w paragrafie 462 *Encyklopedii...* stwierdza, że „właśnie w nazwach myślimy”), a także Herder. Zdaniem tego ostatniego

¹⁴ W tym kontekście równie dobrze można byłoby przywołać Fichtego czy Hegla, jednak poglądy Humboldta w tym zakresie są nieco mniej znane, a nie mniej zasługujące na uwzględnienie, toteż do nich postanowiłem się tutaj odwołać.

¹⁵ W. von Humboldt, dz. cyt., s. 274.

aprioryczne zasady myślenia powinny być traktowane jako aprioryczne formy mówienia, co oznaczałoby również, że język służy nie tylko do „przekazywania” treści doświadczenia, ale raczej do konstytuowania ich. Humboldt powtarza:

Żaden bowiem rodzaj wyobrażeń nie może być traktowany jako jedynie bierny ogląd istniejącego już przedmiotu. Czynność zmysłów musi się systematycznie łączyć z wewnętrznym działaniem ducha i z tej syntezy powstaje wyobrażenie, staje się, przeciwstawiając się subiektywnej sile, obiektem oraz jako taki na nowo postrzeżony do niej powraca. Tu jednak język jest niezbędny. Podczas bowiem gdy duchowa działalność toruje sobie drogę przez usta, wynik tegoż wędruje z powrotem do własnego ucha. Wyobrażenie zostaje zatem przeniesione w rzeczywistą obiektywność, nie będąc z tego powodu pozbawione subiektywności. To potrafi tylko język; i bez tego przejścia w powracającą do podmiotu obiektywność, tam gdzie, także milcząco, współdziała język, niemożliwe jest tworzenie pojęcia, a zatem wszelkie prawdziwe myślenie¹⁶.

Innymi słowy, wszelkie prawdziwe myślenie jest myśleniem zintersubiektywizowanym, czyli myśleniem, którego forma i treść mają wspólny, wspólnotowy charakter, co możliwe jest do uzyskania tylko dzięki komunikacji:

Nie bacząc więc na funkcję przekazywania informacji między ludźmi, język jest koniecznym warunkiem myślenia jednostki zamkniętej w samotności. Język rozwija się jednak tylko społecznie, a człowiek rozumie sam siebie tylko wtedy, gdy jasność swych słów sprawdził na innych osobach. Bo obiektywność wzrasta, gdy indywidualnie wytworzone przez siebie słowo rozbrzmiewa na powrót z obcych ust¹⁷.

Zauważmy, że Humboldt *de facto* formułuje w tym miejscu własną wersję zasady intersubiektywności, w dodatku bardzo „nowoczesną”, ponieważ właśnie w ten sposób ujmuje on obiektywność. Obiektywność myśli „wzrasta”, kiedy myśl zostaje ujęta w postaci

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Tamże, s. 276.

słowa i zakomunikowana, co okazuje się gwarantem jej społecznego obowiązywania.

Zgodnie z tym, o czym mowa była głównie w rozdziale trzecim, taki zabieg, polegający na zapośredniczeniu myśli w języku i tym samym ustaleniu kryterium jej obiektywności, wymaga udziału jeszcze jednej kategorii, mianowicie historii. Klasyczny Kantowski sposób ujmowania rozumu i myślenia był silnie zakorzeniony w tradycji oświeceniowej, toteż rozum i myśl traktował jako absolutne, niezienne i ahistoryczne. Ostrze krytyki ze strony Hamanna i Herdera wymierzone było nie tylko przeciwko nieuwzględnianiu przez Kanta języka, ale także przeciwko pomijaniu przezeń historii, a dokładniej – historyczności rozumu. Jak twierdzi przywoływany wcześniej Herbert Schnädelbach, główna zasługa nie tylko Herdera i Hamanna, ale również Hegla, Humboldta, Schlegla i Schleiermarchera, polegała na tym, że dokonali oni wspólnie uhistorycznienia dziejów, uhistorycznienia języka, a tym samym – *uhistorycznienia człowieka i jego rozumu*. Schnädelbach pisze:

Po uhistorycznieniu dziejów nie dysponujemy już żadnymi ponadhistorycznymi modelami, które by *a priori* gwarantowały rozumność owego procesu, lub choćby tylko jego zrozumiałość. Uhistorycznienie człowieka jest w rzeczywistości redukcją rozumu do historii; dzięki niej człowiek sam staje się dla siebie tematem historycznym (...). Rezultatem historycznego oświecenia jest historyczna świadomość w tym podwójnym sensie, że wykształcona świadomość tego, co historyczne, pojmuje sama siebie zarazem jako coś historycznego¹⁸.

Wykształcenie się świadomości historycznej doprowadza do tego, że również intersubiektywne formy myślenia i doświadczenia zaczynają być ujmowane jako historyczne. Zarazem przyjmuje się więc, że kryterium myślenia jest jego intersubiektywizacja za pośrednictwem języka (komunikacji), a jednocześnie formy myślenia, jako zmieniające się wraz z upływem czasu, mają swoją historię, zaś posługując się przyjętą wcześniej terminologią, należałoby powie-

¹⁸ H. Schnädelbach, *Filozofia w Niemczech...*, s. 68.

dzie: zintersubiektywizowane wyobrażenia zbiorowe, w tym również wyobrażenia o komunikacji, są historyczne.

Czym wobec tego jest historia komunikacji? Nie jest ona tylko wskazaniem i wymienieniem technik przekazywania informacji, nie jest tylko historią technologii. W ujęciu kulturalistycznym historia komunikacji jawi się jako *historia intersubiektywności*. Badanie przeszłości zjawisk komunikacyjnych polega na badaniu sposobów, jakimi doświadczenie indywidualne ulega przeniesieniu na poziom doświadczenia zbiorowego, a więc i na badaniu tego, w jaki sposób powstają zintersubiektywizowane formy zbiorowego doświadczenia i myślenia w postaci zbiorowych wyobrażeń o świecie. Refleksywność – samoodnośność – zyskuje w ten sposób szczególny wymiar, ponieważ skoro wyobrażenia zbiorowe o komunikacji są zintersubiektywizowanymi sposobami myślenia o tym, jak się komunikujemy, to badanie takich wyobrażeń jest badaniem procesów poznawczych odnoszących się do samych siebie. Dlaczego odnoszących się do samych siebie? Dlatego, że w ramach historii komunikacji badamy to, jak ludzie w przeszłości zbiorowo wyobrażali sobie sposoby wspólnego wyobrażania sobie, o ile warunkiem wspólnego wyobrażania sobie jest komunikacja.

Tym samym komunikacja zyskuje charakterystykę głównie poznawczą: jako narzędzie intersubiektywizacji doświadczenia świata i myślenia o świecie, a więc przy założeniu, że doświadczamy i myślimy wspólnie dzięki temu, że komunikujemy się ze sobą. W takim ujęciu działanie komunikacyjne byłoby charakteryzowane jako takie, które polega na wytwarzaniu wspólnej wiedzy lub operowaniu wspólną wiedzą. Wydobycie tego historyczno-poznawczego aspektu komunikacji sytuuje historię komunikacji i samej komunikologii w opozycji do podejścia kognitywistycznego, kładącego nacisk na biologiczne uwarunkowania procesów poznawczych. W naukach kognitywnych również podkreśla się rolę i znaczenie intersubiektywności jako jedności reprezentacji mentalnych. Dlatego jednak używałem określenia: wyobrażenia, a nie: reprezentacje mentalne, by podkreślić różnicę między tymi dwoma podejściami – kognity-

wistycznym i kulturalistycznym. Sądzę, że nie są one zantagonizowane ani nawet silnie opozycyjne, ale komplementarne. Kulturalistyczna historia komunikacji podejmuje wątek procesów poznawczych uwarunkowanych kulturowo, podczas gdy nauki kognitywne skoncentrowane są na historii naturalnej procesów poznawczych uwarunkowanych biologicznie.

Sądzę, że przedstawiona tu (w zarysie) propozycja kulturalistycznej historii komunikacji mogłaby być rozwijana w przynajmniej czterech głównych kierunkach: dwóch teoretycznych i dwóch praktycznych. Po pierwsze, należałoby przeprowadzić pogłębione badania historyczno-filozoficzne nad samą ideą związku historii z myśleniem i komunikowaniem. Splot tych trzech kategorii: *historii* (czy raczej: historyczności), *myślenia* i *języka/komunikacji*, jest w tym przypadku kluczowy i wymaga badań uwzględniających poszerzenie kategorii języka o kategorię komunikacji. Źródłem tej idei należy upatrywać w niemieckiej filozofii z przełomu XVIII i XIX wieku, głównie w pracach Johanna Georga Hamanna, Johanna Gottfrieda Herdera, Wilhelma von Humboldta oraz Georga Wilhelma Friedricha Hegla (a dodatkowo również Schlegla, Fichtego i Schleiermarchera). To właśnie tam pojawia się koncepcja, zgodnie z którą oświeceniowa kategoria rozumu zostaje przekształcona do postaci „świadomości historycznej” – rozum (myślenie) zostaje uhistoryczniony. Zarazem zaś rozum (myślenie) jest przez tych filozofów ujmowany poprzez kategorię języka: myśl jest myślą nie tylko w swojej historycznej zmianie, ale również jest nią dzięki językowi, dzięki zobiektywizowaniu (zintersubiektywizowaniu) poprzez język. Oczywiście, oryginalna idea historyczności proponowana przez Herdera czy Hamanna – a tym bardziej Hegla – jest jeszcze ideą „Historii przez duże H”, która została poddana krytyce i odrzucona przez filozofów w XIX i XX wieku. Niemniej stanowi ona pomost pomiędzy oświeceniowym pojęciem niezmiennego, totalnego Rozumu a współczesnym obrazem człowieka zrelatywizowanego kulturowo. Dogłębne prześledzenie ewolucji tej idei ugruntowałoby ideę

kulturalistycznej historii komunikacji, ujawniając jej podstawowe źródło¹⁹.

Drugie z możliwych teoretycznych rozwinięć tego ujęcia polegałoby na kontynuowaniu i doprecyzowywaniu samej definicji komunikacji. To, co starałem się przedstawić jako „kulturalistyczną teorię komunikacji”, jest zaledwie hipotezą wymagającą dalszych rozważań. Możliwe, że ich wynik łączyłby się z korzyściami teoretycznymi nie tylko dla kulturalistycznej historii komunikacji, ale dla komunikologii w ogóle. Tak czy inaczej kulturalistyczna definicja komunikacji wymaga dalszego namysłu. Zapewne warto byłoby podjąć próbę sformułowania jej w jakichś innych terminach, w słowniku innym lub przynajmniej szerszym niż ten, który został tu zastosowany. Byłoby to pożądane ze względu na potencjalne zwiększenie w ten sposób dostępności i zrozumiałości tej definicji dla szerokiego grona humanistów. Ale równocześnie przedstawienie tej definicji za pomocą innego słownika pozwoliłoby sprawdzić, czy ma ona szansę funkcjonować niezależnie od ideacyjnych teorii kultury i na jakimś innym gruncie teoretycznym, np. semiotycznym lub teoriopoznawczym.

Kolejne dwa kierunki dalszych możliwych badań mają charakter praktyczny. Po pierwsze, należałoby przetestować przedstawione tutaj założenia w odniesieniu do konkretnych przypadków przeszłych zjawisk komunikacyjnych. Badania takie – rozmaite *case studies* – musiałyby jednak być prowadzone przez profesjonalnych historyków (kulturowych) lub antropologów (kulturowych). Dopiero stwierdzenie (bądź nie) aplikowalności danej teorii może świad-

¹⁹ Istotnie, można powiedzieć, że pod względem filozoficznym idea kulturalistycznej historii komunikacji jest z gruntu „niemiecka” – czerpie ona z tradycji *Geschichtsphilosophie* i *Geschichtswissenschaft*, czerpie z tradycji niemieckiego historyzmu i antynaturalizmu, operuje pojęciem *kultury*, które narodziło się w filozofii niemieckiej, a do tradycji nauki anglojęzycznej trafiło dopiero pod koniec XIX wieku i nigdy na dobre się tam nie zadomowiło. *Kulturwissenschaft* ma zupełnie inną tradycję i dysponuje znacznie silniejszą aparaturą pojęciową niż różne formy *cultural studies*. Dlatego badania nad źródłami idei historii komunikacji powinny sięgać przede wszystkim do klasycznej filozofii niemieckiej.

czyć o jej jakości. Teoria, np. teoria komunikacji, która, choćby była bardzo wysublimowana pod względem metodologicznym, doprecyzowana terminologicznie, koherentna itd., a która jednak tylko z największym trudem i przy dokonaniu licznych adaptacji i przeformułowań może być stosowana w praktycznych badaniach empirycznych, z pewnością wymaga poważnych korekt. Bez takich aplikacji nie jest z kolei możliwe wprowadzanie poprawek. W tym sensie potencjalne szczegółowe badania empiryczne pozwoliłyby ujawnić niedociągnięcia tej propozycji, a w konsekwencji – usprawnić ją.

I wreszcie czwarta możliwość, poniekąd związana z poprzednią, polega na rozwijaniu bardziej szczegółowych elementów i aspektów kulturalistycznej historii komunikacji. Omówiona w poprzednich rozdziałach propozycja ma charakter dość ogólnikowy, jest raczej wizją, która wymaga licznych uzupełnień i doprecyzowań. Z pewnością należałoby przeprowadzić i rozwinąć szczegółowe badania w odniesieniu do takich elementów tej propozycji, jak aspekt medialny i aspekt wyobraźniowy praktyk komunikacyjnych. Takie prace badawcze wymagałyby jednak udziału specjalistów zainteresowanych konkretnymi obszarami historii komunikacji, a więc na przykład historyków mediów, teoretyków perswazji, językoznawców i literaturoznawców, historyków skoncentrowanych na danych epokach historycznych itd. Takie przejście od ogólnych podstaw metodologicznych do bardziej szczegółowych i precyzyjnych ustaleń jest nieuniknione, jako że sama historia komunikacji ma zdecydowanie interdyscyplinarny charakter.



Bibliografia

- Ajdukiewicz, K., *Język i poznanie*, Warszawa 2006.
- Alić, S., *Philosophy of Media*, „Synthesis Philosophica” 50/2, 2010.
- Anderson, J.A., Baym, G., *Philosophies and Philosophic Issues in Communication 1995–2004*, „Journal of Communication” 54/4, 2004.
- Andrzejewski, B., *Wilhelm von Humboldt*, Warszawa 1989.
- Andrzejewski, B. (red.), *Komunikacja, rozumienie, dialog*, Poznań 1990.
- Ankersmit, F., *Narrative Logic. A Semantic Analysis of the Historian's Language*, The Hague 1983.
- Antoszewski, A., Herbut, R. (red.), *Leksykon politologii*, Wrocław 2002.
- Apel, K.-O., *Komunikacja a etyka: perspektywa transcendentualno-pragmatyczna*, tłum. A. Przyłębski, w: B. Andrzejewski (red.), *Komunikacja, rozumienie, dialog*, Poznań 1990.
- Arnett, R.C., *Philosophy of Communication: The Career of Meaning*, New York 2012.
- Ayer, A.J., *What is Communication?*, w: A.J. Ayer et al. (eds), *Studies in Communication*, London 1955.
- Ayer, A.J., et al. (eds), *Studies in Communication*, London 1955.
- Balicki, B., i in. (red.), *Radykalny konstruktivism. Antologia*, Wrocław 2012.
- Bax, M., et al. (eds), *Semiotic Evolution and the Dynamics of Culture*, Berlin 2004.
- Baylon, Ch., Mignot, X., *Komunikacja*, tłum. M. Sowa, Kraków 2008.
- Berelson, B., Steiner, G.A., *Human Behavior*, New York 1964.
- Berger, C., Chaffee, S. (eds), *Handbook of Communication Science*, Thousand Oaks 1987.

- Berger, S., *Debate: Stefan Berger Response to Ulrich Muhlack*, w: tegoż, *The Search for Normality: National Identity and Historical Consciousness in Germany since 1800*, New York 2003.
- Berger, S., *The Search for Normality: National Identity and Historical Consciousness in Germany since 1800*, New York 2003.
- Berlin, I., *Mag Północy. J.G. Hamann i źródła nowożytnego irracjonalizmu*, tłum. M. Pietrak, Warszawa 2000.
- Bevir, M., *The Logic of the History of Ideas*, Cambridge 1999.
- Bhaskar, R., *The Possibility of Naturalism: A Philosophical Critique of the Contemporary Human Sciences*, London 1998.
- Birdwhistell, R., *Kinesics and Context*, Philadelphia 1970.
- Bloch, M., *Królowie cudotwórcy. Studium na temat nadprzyrodzonego charakteru przypisywanego władzy królewskiej we Francji i w Anglii*, tłum. J.M. Kłoczowski, Warszawa 1998.
- Blondheim, M., „The Significance of Communication” according to Harold Adam Innis, w: M. Blondheim, R. Watson (eds), *The Toronto School of Communication Theory. Interpretations, Extensions, Applications*, Jerusalem 2007.
- Blondheim, M., Watson, R. (eds), *The Toronto School of Communication Theory. Interpretations, Extensions, Applications*, Jerusalem 2007.
- Boas, F., *Czynności umysłowe w społeczeństwach pierwotnych*, tłum. M. Pawluczuk, Kraków 2010.
- Borowicz-Sierocka, B., Karkowski, Cz. (red.), *Neokantyzm*, Wrocław 1984.
- Bourdieu, P., Wacquant, L., *An Invitation to Reflexive Sociology*, Chicago 1992.
- Bouza, F., *Communication, Knowledge and Memory in Early Modern Spain*, Philadelphia 2004.
- Briggs, A., Burke, P., *Spółeczna historia mediów: od Gutenberga do Internetu*, tłum. J. Jedliński, Warszawa 2011.
- Brock, S., Mares, E.D., *Realism and Anti-Realism*, Montreal 2007.
- Buczyńska, H., *Cassirer*, Warszawa 1963.
- Buksiński, T., *Zasady i metody interpretacji tekstów źródłowych*, Poznań 1991.
- Burguiere, A., *The Fate of the History of Mentalities in the Annales*, „Comparative Studies in Society and History” 24/3, 1982.
- Burke, P., *Historia kulturowa. Wprowadzenie*, tłum. J. Hunia, Warszawa 2012.
- Burke, P., *Social History of Knowledge: From Gutenberg to Diderot*, Cambridge 2013.
- Burke, P., *The Art of Conversation*, Cambridge 2007.
- Burke, P., *The Social History of Language*, w: tegoż, *The Art of Conversation*, Cambridge 2007.
- Burke, P., *Varieties of Cultural History*, Cambridge 1997.
- Campos, M.N., *Constructivism*, w: S.W. Littlejohn, K. Foss (eds), *Encyclopedia of Communication Theory*, London 2009.

- Carey, J.W., *Communication as Culture. Essays on Media and Society*, New York 2009.
- Carey, J.W., *Marshall McLuhan: Genealogy and Legacy*, w: M. Blondheim, R. Watson (eds), *The Toronto School of Communication Theory. Interpretations, Extensions, Applications*, Jerusalem 2007.
- Carey, J.W., *Technology and Ideology: The Case of the Telegraph*, w: tegoż, *Communication as Culture. Essays on Media and Society*, New York 2009.
- Carey, J.W., *Two Views of Communication: Transmission and Ritual*, w: tegoż, *Communication as Culture: Essays on Media and Society*, New York 2009.
- Cassirer, E., *Esej o człowieku: wstęp do filozofii kultury*, tłum. A. Staniewska, Warszawa 1998.
- Chartier, R., *Inscrire et effacer: culture écrite et littérature (XIe-XVIIIe siècle)*, Paris 2005.
- Chartier, R., Cavallo, G. (eds), *A History of Reading in the West*, Amherst 2003.
- Chlewiński, Z. (red.), *Modele umysłu*, Warszawa 1999.
- Chmielecki, A., *Między mózgiem i świadomością: próba rozwiązania problemu psychofizycznego*, Warszawa 2001.
- Clark, E.A., *History, Theory, Text. Historians and the Linguistic Turn*, London 2004.
- Collingwood, R.G., *The Idea of History*, Oxford 1994.
- Conway, L., Schaller, M., *How Communication Shapes Culture*, w: K. Fiedler (ed.), *Frontiers of Social Psychology: Social Communication*, New York 2007.
- Craib, I., Benton, T., *Philosophy of Social Science: The Philosophical Foundations of Social Thought (Traditions in Social Theory – Themes in Social Theory)*, London 2010.
- Craig, R.T., *Communication Theory as a Field*, „Communication Theory” 9/2, 1999.
- Craig, R.T., Muller, H.L. (eds), *Theorizing Communication. Reading Across Traditions*, Los Angeles 2007.
- Craveri, B., *Złoty wiek konwersacji*, tłum. J. Ugniewska, K. Żaboklicki, Warszawa 2009.
- Crowley, D., Hayer, P. (eds), *Communication in History: Technology, Culture, Society*, Boston 2006.
- Crowley, D., Mitchell, D. (eds), *Communication Theory Today*, Stanford 1994.
- D’Amico, R., *Historicism and Knowledge*, London 1989.
- Dance, F.E. (ed.), *Human Communication Theory*, New York 1967.
- Darnton, R., *Revolution in Print: The Press in France 1775–1800*, Berkeley 1989.
- Darnton, R., *Wielka masakra kotów i inne epizody francuskiej historii kulturowej*, tłum. D. Guzowska, Warszawa 2012.
- Day, R.E., *The „Conduit Metaphor” and The Nature and Politics of Information Studies*, „Journal of the American Society for Information Science” 51/9, 2000.

- Deibert, R.J., *Between Essentialism and Constructivism: Harold Innis and World Order Transformations*, w: M. Blondheim, R. Watson (eds), *The Toronto School of Communication Theory. Interpretations, Extensions, Applications*, Jerusalem 2007.
- Delia, J.G., *Communication Research: A History*, w: C. Berger, S. Chaffee (eds), *Handbook of Communication Science*, Thousand Oaks 1987.
- Dobek-Ostrowska, B., *Komunikologia jako dyscyplina naukowa*, Wrocław 1999.
- Domańska, E., *Mikrohistorie. Spotkania w międzyświatach*, Poznań 2005.
- Domańska, E., *Postowie. Historia antropologiczna. Mikrohistoria*, w: N. Zemon Davis, *Powrót Martina Guerre'a*, tłum. P. Szulgit, Poznań 2011.
- Domaradzki, M., *Miejsce metafor w badaniach nad komunikacją*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Philosophica” 25, 2012.
- Donsbach, W., *The Identity of Communication Research*, „Journal of Communication” 56, 2006.
- Duveen, G., *Introduction: The Power of Ideas*, w: S. Moscovici, *Social Representations: Explorations in Social Psychology*, Cambridge 2000.
- Eadie, W., *Communication as a Field and as a Discipline*, w: W. Eadie (ed.), *21st Century Communication. A Reference Handbook*, London 2009.
- Eadie, W. (ed.), *21st Century Communication. A Reference Handbook*, London 2009.
- Eco, U., *Historia piękna*, tłum. A. Kuciak, Poznań 2005.
- Eisenstein, E., *The Printing Press as an Agent of Change*, Cambridge 1980.
- Ellis, B., *Scientific Essentialism*, Cambridge 2001.
- Fang, I., *A History of Mass Communication. Six Information Revolutions*, Boston 1997.
- Febvre, L., *The Problem of Unbelief in the Sixteenth Century: The Religion of Rabelais*, Cambridge 1985.
- Febvre, L., Martin, H.J., *L'Apparition du livre*, Paris 1958.
- Fichte, J.G., *Teoria wiedzy*, tłum. M. Siemek, Warszawa 2006.
- Finnegan, R., *Literacy and Orality. Studies in the Technology of Communication*, Oxford 1988.
- Fischer, S.R., *A History of Reading*, London 2003.
- Fiedler, K. (ed.), *Frontiers of Social Psychology: Social Communication*, New York 2007.
- Fodor, J.A., *Jak grać w reprezentacje umysłowe*, tłum. A. Putko, w: Z. Chlewiński (red.), *Modele umysłu*, Warszawa 1999.
- Fras J., *Wstęp*, w: J. Fras (red.), *Studia nad mediami i komunikowaniem masowym*, Toruń 2007.
- Fras, J. (red.), *Studia nad mediami i komunikowaniem masowym*, Toruń 2007.
- Furman, M., *Doświadczenie intersubiektywne. Rozważania fenomenologiczne*, „Czasopismo Filozoficzne” 4/5, 2009.

- Galton, H., *Komunikacja a rozumienie*, tłum. A. Przyłębski, w: B. Andrzejewski (red.), *Komunikacja, rozumienie, dialog*, Poznań 1990.
- Gardiner, L., *A History of Media*, Victoria 2002.
- Geertz, C., *Interpretacja kultur: wybrane eseje*, tłum. M. Piechaczek, Kraków 2005 (*The Interpretation of Cultures*, New York 1973).
- Ginzburg, C., *Ser i robaki. Wizja świata pewnego młynarza z XVI w.*, tłum. R. Kłos, Warszawa 1989.
- Godlewski, G., *Słowo – pismo – sztuka słowa. Perspektywy antropologiczne*, Warszawa 2008.
- Gołowska, I., *Naturalizm–antynaturalizm jako spór o charakterze metodologicznym*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny” 45/1, 2003.
- Goody, J., *Logika pisma a organizacja społeczeństwa*, tłum. G. Godlewski, Warszawa 2006.
- Gordon, H.S., *The History and Philosophy of Social Science*, Oxford 2002.
- Grady, J., *The ‘Conduit Metaphor’ Revisited: A Reassessment of Metaphors of Communication*, w: J.-P. Koenig (ed.), *Discourse and Cognition: Bridging the Gap*, Stanford 1998.
- Gronbeck, B.E., *Is Communication a Humanities Discipline? Struggles of Academic Identity*, „Arts and Humanities in Higher Education” 4/3, 2005.
- Guriewicz, A., *Antropologia historyczna*, „Konteksty. Sztuka Ludowa” 1–2, 1997.
- Habermas, J., *Teoria działania komunikacyjnego*, tłum. A. Kaniowski, Warszawa 1999.
- Harsgor, M., *Total History: The Annales School*, „Journal of Contemporary History” 13, 1978.
- Havelock, E., *Muza uczy się pisać. Rozważania o oralności i piśmienności w kulturze Zachodu*, tłum. P. Majewski, Warszawa 2006.
- Hoben, J., *English Communication at Colgate Re-Examined*, „Journal of Communication” 4, 1954.
- Hocking, J.E., Stacks, D.W., McDermott, S.T., *Communication Research*, Boston 2002.
- Hook, D., Franks, B., Bauer, M.W. (eds), *The Social Psychology of Communication*, Hampshire 2011.
- Hovland, C., *Social Communication*, w: R.T. Craig, H.L. Muller (eds), *Theorizing Communication. Reading Across Traditions*, Los Angeles 2007.
- Howarth, C., *Representations, Identity and Resistance in Communication*, w: D. Hook, B. Franks, M.W. Bauer (eds), *The Social Psychology of Communication*, Hampshire 2011.
- Höijer, B., *Social Representations Theory: A New Theory for Media Research*, „Nordicom Review” 32/2, 2011.
- Hrachovec, H., Pichler, A. (eds), *Philosophy of the Information Society*, Frankfurt 2007.

- Humboldt, W., von, *O istocie języka*, w: B. Andrzejewski, *Wilhelm von Humboldt*, Warszawa 1989.
- Hutton, P.H., *The History of Mentalities: The New Map of Cultural History*, „History and Theory” 20/3, 1981.
- Hymes, D., *The Anthropology of Communication*, w: F.E. Dance (ed.), *Human Communication Theory*, New York 1967.
- Innis, H., *Empire and Communications*, Toronto 1950.
- Innis, H., *The Bias of Communication*, Toronto 2006.
- Innis, H., *The Fur Trade in Canada: An Introduction to Canadian Economic History*, New Haven 1930.
- Ipsen, G., *Evolution of Culture and the History of the Media*, w: M. Bax et al. (eds), *Semiotic Evolution and the Dynamics of Culture*, Berlin 2004.
- Judycki, S., „Twardy” problem realizmu metafizycznego i współczesny antyrealizm, „Roczniki Filozoficzne” 57/1, 2009.
- Judycki, S., *Zachowanie i działanie*, „Diametros” 7, 2006.
- Kant, I., *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Kęty 2001.
- Kmita, J., *O kulturze symbolicznej*, Warszawa 1982.
- Kmita, J., *Wykłady z logiki i metodologii nauk: dla studentów wydziałów humanistycznych*, Warszawa 1977.
- Kmita, J., *Z metodologicznych problemów interpretacji humanistycznej*, Warszawa 1971.
- Kmita, J., *Z problemów epistemologii historycznej*, Warszawa 1980.
- Kmita, J., Banaszak, G., *Spoleczno-regulacyjna koncepcja kultury*, Warszawa 1994.
- Kmita, J., Nowak, L., *Studia nad teoretycznymi podstawami humanistyki*, Poznań 1968.
- Koenig, J.-P. (ed.), *Discourse and Cognition: Bridging the Gap*, Stanford 1998.
- Kostyrko, T., *O wyjaśnianiu faktów i procesów kultury artystycznej*, Poznań 1975.
- Kotowa, B., *Status krytyki artystycznej w ujęciu orientacji przedteoretycznych*, „Studia Metodologiczne” 18, 1978.
- Kowalczyk, E., *O istocie informacji*, Warszawa 1981.
- Kowalewski, J., Piasek, W. (red.), *Antropologizowanie humanistyki. Zjawisko – procesy – perspektywy*, Olsztyn 2009.
- Kowalski, A.P., *Mit a sztuka w Ernsta Cassirera filozofii form symbolicznych*, „Filosofija” 3/1, 2003.
- Krauss, R.M., *The Psychology of Verbal Communication*, w: N. Smelser, P. Baltes (eds), *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*, 2002.
- Krippendorff, K., *A Recursive Theory of Communication*, w: D. Crowley, D. Mitchell (eds), *Communication Theory Today*, Stanford 1994.
- Krippendorff, K., *Major Metaphors of Communication and some Constructivist Reflections on their Use*, „Cybernetics and Human Knowing” 2/1, 1993.

- Kuhn, T., *Struktura rewolucji naukowych*, tłum. H. Ostromęcka, Warszawa 2011.
- Kulczycki, E., „Dziedzictwo Schramma” jako źródło specyfiki polskiej nauki o komunikacji, „Lingua ac Communitas” 21, 2011.
- Kulczycki, E., *Kulturowo-objektywne istnienie procesu komunikacji jako warunek projektowania autonomicznej dyscypliny komunikacji*, „Kultura i Historia” 20, 2011.
- Kulczycki, E., *On the Philosophical Status of the Transmission Metaphor*, „Central European Journal of Communication” 7/2, 2014.
- Kulczycki, E., *Teoretyzowanie komunikacji*, Poznań 2012.
- Kulczycki, E., *Źródła transmisyjnego ujęcia procesu komunikacji*, „Studia Humanistyczne AGH” 11/1, 2012.
- Kulczycki, E., Wendland, M., *O kulturalistycznej teorii komunikacji*, „Kultura – Media – Teologia” 16, 2014.
- Kulczycki, E., Wendland, M. (red.), *Komunikologia. Teoria i praktyka komunikacji*, Poznań 2012.
- Lakoff, G., Johnson, M., *Metafory w naszym życiu*, tłum. T. Krzeszowski, Warszawa 2011.
- Lanigan, R., *Communicology: Lexical Definition*, tłum. E. Kulczycki, wersja elektroniczna: www.communicology.org/content, dostęp: 21.09.2014.
- Leśniewski, N. (red.), *Heidegger w kontekstach*, Bydgoszcz 2007.
- Leyser, K., *Communications and Power in Medieval Europe*, London 1994.
- Littlejohn, S.W., Foss, K.A., *Theories of Human Communication*, Long Grove 2010.
- Littlejohn, S.W., Foss, K.A. (eds), *Encyclopedia of Communication Theory*, London 2009.
- Lovejoy, A., *Wielki łańcuch bytu: studium historii pewnej idei*, tłum. A. Przybyśławski, Gdańsk 2009.
- Löblich, M., Schau, A.M., *Writing the History of Communication Studies: A Sociology of Science Approach*, „Communication Theory” 21, 2011.
- Lubański, M., *O pojęciu informacji*, „Studia Philosophiae Christianae” 10/1, 1974.
- Martin, C., Powell, P., *Information Systems: A Management Perspective*, New York 1992.
- Mattelart, A., Mattelart, M., *Teorie komunikacji: krótkie wprowadzenie*, tłum. J. Mikułowski-Pomorski, Warszawa 2001.
- Mazur, M., *Jakościowa teoria informacji*, Warszawa 1970.
- McLuhan, E., Zingrone, F. (eds), *Marshall McLuhan. Wybór tekstów*, tłum. E. Różalska, J.M. Stokłosa, Poznań 2001.
- McQuail, D., *Reflections on Paradigm Change in Communication Theory and Research*, „International Journal of Communication” 7, 2013.
- Menache, S., *The Vox Dei: Communication in the Middle Ages*, New York 1990.

- Michalczyk, S., *Nauka o komunikowaniu masowym: struktura i charakter dyscypliny*, w: J. Fras (red.), *Studia nad mediami i komunikowaniem masowym*, Toruń 2007.
- Miller, J., *Spór z McLuhanem*, tłum. A. Bogucka, Warszawa 1974.
- Mokrzycki, E. (red.), *Kryzys i schizma. Antyścisjencyzmy i tendencje w socjologii współczesnej*, Warszawa 1984.
- Moraczewski, K., *Refleksje o teoretycznych podstawach historii kultury*, „Filo-Sofija” 12, 2012.
- Mortensen, D., *Communication: The Study of Human Interaction*, New York 1972.
- Moscovici, S., *Social Representations: Explorations in Social Psychology*, Cambridge 2000.
- Nasiadka, M., *Is the Conduit Metaphor a Really wrong Metaphor for the Understanding of Our Communication?*, „Linguodidactica” 16, 2012.
- Nerone, J., *The Future of Communication History*, „Critical Studies in Media Communication” 3, 2006.
- Neuman, W.R., *Media, Technology, and Society: Theories of Media Evolution*, Ann Arbor 2010.
- Newcomb, Th., *An Approach to the Study of Communication Acts*, w: A.G. Smith (ed.), *Communication and Culture*, New York 1966.
- Noll, M., *The Evolution of Media*, Lanham 2007.
- Ollivier, B., *Nauki o komunikacji*, tłum. I. Piechnik, Warszawa 2010.
- Olson, D.R., *Papierowy świat. Pojęciowe i poznawcze implikacje pisania i czytania*, tłum. M. Rakoczy, Warszawa 2010.
- Ong, W.J., *Osoba – świadomość – komunikacja. Antologia*, tłum. J. Japola, Warszawa 2009.
- Ortony, A. (ed.), *Metaphor and Thought*, Cambridge 1979.
- Pałubicka, A., *Myślenie w perspektywie poręczności a pojęciowa konstrukcja świata*, Bydgoszcz 2006.
- Pałubicka, A., *Narzędzie i rzecz w interpretacji kulturoznawczej*, w: N. Leśniewski (red.), *Heidegger w kontekstach*, Bydgoszcz 2007.
- Pałubicka, A., *Orientacje epistemologiczne a rozwój nauki*, Warszawa 1977.
- Park, D.W., Pooley, J. (eds), *The History of Media and Communication Research: Contested Memories*, New York 2008.
- Patterson, G., *History and Communications. Harold Innis, Marshall McLuhan, the Interpretation of History*, Toronto 1990.
- Paxson, P., *Mass Communications and Media Studies*, New York 2010.
- Pearce, W.B., *Making Social Worlds. A Communication Perspective*, Oxford 2007.
- Pearson, B.L., *Introduction to Linguistic Concepts*, New York 1977.
- Peters, J.D., *History as a Communication Problem*, w: B. Zelizer (ed.), *Explorations in Communication and History*, London 2008.
- Peters, J.D., *Speaking into the Air. A History of the Idea of Communication*, Chicago 1999.

- Petrucci, A., *Pismo. Idea i przedstawienie*, tłum. A. Osmólska-Metrak, Warszawa 2010.
- Petrucci, A., *Writers and Readers in Medieval Italy: Studies in the History of Written Culture*, New Haven 1995.
- Pickering, W.S.F., *What Do Representations Represent?*, w: W.S.F. Pickering (ed.), *Durkheim and Representations*, London 2000.
- Pickering, W.S.F. (ed.), *Durkheim and Representations*, London 2000.
- Pisarek, W., *Wstęp do nauki o komunikowaniu*, Warszawa 2008.
- Pleszczyński, J., *Epistemologia komunikacji medialnej. Perspektywa ewolucyjna*, Lublin 2013.
- Pomorski, J., *Historiografia jako autorefleksja kultury poznającej*, w: W. Wrzosek (red.), *Świat historii: prace z metodologii historii i historii historiografii dedykowane Jerzemu Topolskiemu z okazji siedemdziesięciolecia urodzin*, Poznań 1998.
- Popper, K.R., *Nędza historycyzmu*, tłum. S. Amsterdamski, Warszawa 1999.
- Porter, P., Burke, P., *The Social History of Language*, Cambridge 1987.
- Pylyshyn, Z., *Cóż takiego jest w umyśle?*, w: Z. Chlewiński (red.), *Modele umyśłu*, Warszawa 1999.
- Radford, G., *On the Philosophy of Communication*, Boston 2004.
- Radomski, A., *Badanie narracji historycznej. Próba konceptualizacji kulturoznawczej*, „Annales UMCS” 56, 2001.
- Reddy, M., *The Conduit Metaphor: A Case of Frame Conflict in Our Language About Language*, w: A. Ortony (ed.), *Metaphor and Thought*, Cambridge 1979.
- Richardson, B., *Printing, Writers and Readers in Renaissance Italy*, Cambridge 1999.
- Rickert, H., *Obiektywność historii kultury*, w: B. Borowicz-Sierocka, Cz. Karkowski (red.), *Neokantyzm*, Wrocław 1984.
- Robillard, J., *Philosophy of Communication: What Does It Have to do With Philosophy of Social Sciences*, „Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy” 1/2, 2005.
- Rodak, P., *Pismo, książka, lektura. Rozmowy: Le Goff, Chartier, Hébrard, Fabre, Lejeune*, Warszawa 2009.
- Rogers, E., *A History of Communication Study: A Biographical Approach*, New York 1997.
- Rosner, K., *Narracja, tożsamość i czas*, Kraków 2003.
- Sadowski, J., *Historia kulturowa – schyłek czy nowa odłona?*, „Studia Religiołoga” 45/4, 2012.
- Samsonowicz, H., *O „historii prawdziwej”. Mity, legendy i podania jako źródło historyczne*, Sopot 1997.
- Schaff, A., *Język a poznanie*, Warszawa 1967.
- Schiller, D., *Theorizing Communication: A History*, Oxford 1996.

- Schmidt, S., *Media Philosophy – A Reasonable Programme?*, w: H. Hrachovec, A. Pichler (eds), *Philosophy of the Information Society*, Frankfurt 2007.
- Schmidt, S., *Rzeczywistość obserwatora*, w: B. Balicki i in. (red.), *Radykalny konstrukttywizm. Antologia*, Wrocław 2012.
- Schnädelbach, H., *Filozofia w Niemczech 1831–1933*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1992.
- Schütz, A., *Potoczna i naukowa interpretacja ludzkiego działania*, w: E. Mokrzycki (red.), *Kryzys i schizma. Antyścyentystyczne tendencje w socjologii współczesnej*, Warszawa 1984.
- Scribner, S., Cole, M., *The Psychology of Literacy*, Cambridge, MA 1981.
- Shannon, C.E., *A Mathematical Theory of Communication*, „Bell System Technical Journal” 27, 1948.
- Shannon, C.E., Weaver, W., *The Mathematical Theory of Communication*, Champaign 1971.
- Short, W.M., *‘Transmission’ Accomplished? Latin’s Alimentary Metaphors of Communication*, „American Journal of Philology” 134/2, 2013.
- Siemek, M., *Dwa modele intersubiektywności*, w: tegoż, *Hegel i filozofia*, Warszawa 1998.
- Siemek, M., *Hegel i filozofia*, Warszawa 1998.
- Siemek, M., *Logos jako dialogos. Greckie źródła intersubiektywności*, „Principia” 27, 2000.
- Sieńko, M., *Metapiśmienność jako narzędzie rozumienia i optymalizacji komunikacji*, w: E. Kulczycki, M. Wendland (red.), *Komunikologia*, Poznań 2012.
- Sikora, M., *Problem reprezentacji poznawczej w nowożytnej i współczesnej refleksji filozoficznej*, Poznań 2007.
- Sikora, M., *Różne oblicza realizmu i antyrealizmu*, w: M. Sikora (red.), *Realizm wobec wyzwań antyrealizmu. Multidyscyplinarny przegląd stanowisk*, Wrocław 2011.
- Sikora, M. (red.), *Realizm wobec wyzwań antyrealizmu. Multidyscyplinarny przegląd stanowisk*, Wrocław 2011.
- Simonson, P., *Refiguring Mass Communication*, Champaign 2010.
- Simonson, P., Peck, J., Craig, R.T., Jackson, J.P. (eds), *The Handbook of Communication History*, New York 2013.
- Sitkowska, K., *Kulturowy wymiar ewolucji mediów w ujęciu przedstawicieli „Szkoly Toronto”*, „Kultura – Media – Teologia” 11, 2012.
- Sloan, W.D., *Perspectives on Mass Communication History*, Hillsdale 1991.
- Sloan, W.D. (ed.), *The Media in America: A History*, Worthington 1989.
- Smelser, N., Baltes, P. (eds), *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*, 2002.
- Smith, A.G. (ed.), *Communication and Culture*, New York 1966.

- Steel, C., van der Blom, H. (eds), *Community and Communication: Oratory and Politics in Republican Rome*, Oxford 2013.
- Steinfatt, T.M., *Definitions of Communication*, w: S.W. Littlejohn, K. Foss (eds), *Encyclopedia of Communication Theory*, London 2009.
- Stewart, J., *Together: Communicating Interpersonally. A Social Construction Approach*, New York 2005.
- Susen, S., *The Foundations of the Social: Between Critical Theory and Reflexive Sociology*, Oxford 2007.
- Thomas, R., *Literacy and Orality in Ancient Greece*, Oxford 1992.
- Topolski, J., *Jak się pisze i rozumie historię. Tajemnice narracji historycznej*, Poznań 2008.
- Van Horn Melton, J. (ed.), *Cultures and Communication from Reformation to Enlightenment*, Leiden 2002.
- Vivo, de, F., *Information and Communication in Venice: Rethinking Early Modern Politics*, Oxford 2007.
- Watzlawick, P., Bavelas, J.B., Jackson, D.D., *Pragmatics of Human Communication: A Study of Interactional Patterns, Pathologies, and Paradoxes*, New York 2011.
- Wendland, M., *Anti-psychologism in Wittgenstein's Philosophy in Reference to Theories of Communication*, „Studia Humanistyczne AGH” 12/4, 2013.
- Wendland, M., *Czy optymistyczna ocena kondycji nauki o komunikacji w Polsce jest zasadna?*, „Lingua ac Communitas” 20, 2010.
- Wendland, M., *Historia idei komunikacji: przestanki do badań nad przekształceniami zbiorowych wyobrażeń o komunikacji*, „Lingua ac Communitas” 23, 2013.
- Wendland, M., *Jaką funkcję pełni język w systemie filozoficznym G.W.F. Hegla?*, „Słupskie Studia Filozoficzne” 10, 2011.
- Wendland, M., *Konstruktywizm komunikacyjny*, Poznań 2011.
- White, H., *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Baltimore 1973.
- Wiener, N., *Cybernetyka i społeczeństwo*, tłum. O. Wojtasiewicz, Warszawa 1960.
- Winkin, Y., *Antropologia komunikacji. Od teorii do badań terenowych*, tłum. A. Karpowicz, Warszawa 2007.
- Winston, B., *Media, Technology and Society. A History: From the Telegraph to the Internet*, London 1998.
- Wiseman, R., *Ancient Roman Metaphor for Communication*, „Metaphor and Symbol” 22/1, 2007.
- Wiseman, R., *Metaphors Concerning Speech in Homer*, w: R.T. Craig, H.L. Muller (eds), *Theorizing Communication. Readings Across Traditions*, Los Angeles 2007.
- Wood, A.W., *Fichte's Intersubjective I*, „Inquiry” 49/1, 2006.
- Worthington, I., Foley, J.M. (eds), *Epea and Grammata. Oral and Written Communication in Ancient Greece*, Leiden 2002.

- Wrzosek, W., *Historia – kultura – metafora. Powstanie nieklasycznej historiografii*, Wrocław 1995.
- Wrzosek, W., *O myśleniu historycznym*, Bydgoszcz 2009.
- Wrzosek, W. (red.), *Świat historii: prace z metodologii historii i historii historiografii dedykowane Jerzemu Topolskiemu z okazji siedemdziesięciolecia urodzin*, Poznań 1998.
- Zamiara, K., *Droga twórcza Jerzego Kmity jako sekwencja przesunięć problemowych*, „Filo-Sofija” 11, 2011.
- Zaner, R., *Theory of Intersubjectivity: Alfred Schutz*, „Social Research” 28/1, 1961.
- Zelizer, B. (ed.), *Explorations in Communication and History*, London 2008.
- Zemon Davis, N., *Powrót Martina Guerre’a*, tłum. P. Szulgit, Poznań 2011.
- Znaniński, F., *Cultural Reality*, Chicago 1919.
- Zybertowicz, A., *Konstruktywizm jako orientacja metodologiczna w badaniach społecznych*, „Kultura i Historia” 1, 2001.
- Zybertowicz, A., *Przemoc i poznanie: studium z nie-klasycznej socjologii wiedzy*, Toruń 1995.
- Żegleń, U., *O naturze, rodzajach i sposobie istnienia reprezentacji umysłowych*, „Analiza i Egzystencja” 11, 2010.



Philosophical and Methodological Foundations of the History of Communication

Summary

The reflections on past communication events are relatively new in contemporary humanities yet it can be said that they are amongst the most intensively growing disciplines of communication science, also known as *Communicology*. In the present book, the history of communication is regarded as a particular sub-discipline of communicology, which deals with past communication practices, past means and forms of communication (the media) and past collective views on communication.

The book is mostly methodological and philosophical, and to a much smaller extent - historical. It means it does not contain a chronological presentation of the history of human communication nor analyses concerning any more specific issues, e.g. the development and influence of print on early modern European societies. There is also no systematic review of the historical philosophical positions, which were devoted to the subject of communication. The main topic of the book are the methodological foundations of communication history, i.e. an attempt to answer the question: how can this area of knowledge be practised?

On the one hand some of the most important methodological directives formulated in relation to communication history, with the proposition of *reflexive historicizing* at the forefront, are presented here. On the other hand, a certain view on history communication, which I call the *Culturalist View*, is discussed. It does not yet take the form of a complete, fully developed methodological

proposal, however, the main purpose of this monograph is to present the arguments in favour of this view. For this reason, I refer primarily to philosophical arguments, as I assume that it is philosophy that can fulfil – once again – the role of the “builder of the foundations” upon which the construction of communication history would rise.

Probably the most important assumption adopted in this work is to recognize communication as a field of *culture*. I assume that communication and culture are inseparable, and such an assumption implies a certain way of thinking about communication itself as well as about its past forms. I consider communication to be a kind of a rational – that is a purposeful and intentional act, while I regard communication practices as a particularly important type of social practices. In other words, I accept that communication practices enable the operation of other social practices, e.g. religious, political, scientific, etc. This will mean that the study of the past communication is closely related to such areas of humanities as the history of culture (cultural history) and culture anthropology.

The more detailed assumptions, presented in the following chapters, situate the proposed Culturalist View on communication history in the immediate “vicinity” of such philosophical and methodological positions as constructivism, antirealism and historicism. I accept a strongly anti-naturalistic, even nearly narrativist vision of historical sciences, which suggest that the study of past social practices, in this case – communication practices, does not consist in a “discovery” or “reproduction” of the past, but rather on researchers’ constructing certain views on it.

The proposed view is fundamentally different from many others modes of studying communication history adopted in the world. Adopting the Culturalist View means that history of interpersonal communication does not have to be regarded as a sequence of consecutive “information revolutions” or “media breakthroughs”. The issue of the development of information technologies and the media themselves is only one, not necessarily most important aspect of communication history. It can not be reduced to history of technology and does not take the form of a simple, linear, chronological diagram showing the emergence of subsequent means of communication from clay tablets to the Internet. I claim that the research on the *media aspect* of the past communication practices should be supplemented by the study of their *imagination aspect*, that is, on the way people thought about communication, how they imagined it in the past. Shifting the focus of the research on communication history from “technology” onto “culture” is the keynote of my work. Consequently, the communication category is not approached from the perspective of media studies, but from the philosophical one: the communication action is an *intersubjective* action.

Whereas communication history is, in fact, the *history of intersubjectivity*, that is, to an extent, the history of thinking itself, if thinking is of a collective, communal, and not just subjective nature.

Research tools in communication history differ in many important respects from the methods applied in other areas of communicology, which are focused not on the past but the present communication phenomena. This peculiarity and the problems associated with it are the main subject of this book. Partly, these issues concern general history – the scientific discipline – communication history naturally inherits them. It is problematic that in many studies on communication history the issues concerning methodology of history are not taken into account or it is done insufficiently. Consequently, many of these studies consist in a simple chronological order and are reduced to a presentation of successive forms and means of communication – media. In fact, communication history is often seen as media history. It is an incomplete and simplified view. I attempt to show that the research on past communication should focus mainly on the volatility and transformations *communication practices* underwent in the past (and still continue to), the practices which are undertaken and realised through the media themselves. Although media are not everything.

The most important concept which has been adopted here is the *assumption of the historicity of communication*. It may be obvious, and even sound trivial, however, the assumption is, first, not accepted without dispute, and secondly, even when accepted, it still requires a substantial justification. Historicity of communication phenomena is not an assumption adopted widely and indisputably. On the contrary – in many varieties communication studies a rather ahistorical interpretation of communication is assumed, and communication itself is sometimes treated as a universal (and as such – invariant) phenomenon determined by biological factors.

Owing to the assumption of the historicity of communication phenomena it can be said that they are variable and relative, i.e. subject to transformations under the influence of complex socio-historical factors. Communication in such an approach appears to be one of the areas of symbolic culture that is not of an unchanging, absolute and universal nature.

What is communication history then? It is not merely an indication and enumeration of the information transmission techniques, it is not only a history of technology. In the Culturalist View the communication history appears to be a *history of intersubjectivity*. The study of the past communication phenomena consists in examining the ways in which individual experience is transferred to the collective experience level and, therefore, in the study of how the intersubjectivised forms of the collective experience and thinking, in the form of collective views on the world, are created. Reflexivity thus acquires a special dimen-

sion because if collective views on communication are intersubjectivised ways of thinking about how we communicate, then researching such views means researching self-oriented cognitive processes. Why self-oriented? Because in the context of communication history we examine how people in the past collectively imagined ways of common imagining, should communication be the condition for the common imagining.

Thus, communication gains a primarily cognitive characteristics: as a tool for intersubjectivisation of the experience of the world and thinking about the world, that is, with the assumption that we experience and think together because we communicate with each other. In such a perspective a communication action would be characterized as one which consists in producing or managing the collective knowledge. Surfacing of the historical-cognitive aspect of communication places communication history and the communicology itself in opposition to the Cognitive View, which emphasises the biological determinants of cognitive processes. In cognitive sciences the role and importance of intersubjectivity as a unity of mental representation is also emphasized. This is why I used the term: views, not: mental representations – to emphasize the difference between the two approaches – cognitive and culturalist. I think they are not counteracting each other or even strongly opposing, but complementary. The culturalist history of communication investigates the topic of the culturally conditioned cognitive processes, while the cognitive sciences are focused on the natural history of cognitive, biologically conditioned processes.

I believe that the presented proposition of the culturalist communication history could be developed in at least four main directions: two theoretical and two practical ones. First, in-depth historical and philosophical studies should be carried out, concerning the very idea of the relation between history and thinking as well as communicating. A combination of these three categories: *history* (or rather: *historicity*), *thinking* and *language/communication* is in this case crucial and requires studies with regard to broadening the language category with the category of communication. The sources of this idea should be sought in the German philosophy of the late eighteenth and early nineteenth century, especially in the works of Johann Georg Hamann, Johann Gottfried Herder, Wilhelm von Humboldt and Georg Wilhelm Friedrich Hegel (and additionally Schlegel, Fichte and Schleiermacher). That is where there is the concept, according to which category of the Enlightenment reason is transformed into a “historical awareness” – the mind (thinking) is historicised. At the same time the mind (thinking) is described by those philosophers by means of the language category: thought is a thought not only in its historical change, but it is also a thought through language, through objectivising (intersubjectivising) through language. Of course, the original idea of historicity proposed by Herder and

Hamann – and even more so by Hegel – is still the idea of “History with a big H”, which has been criticized and rejected by philosophers in the nineteenth and twentieth centuries. However, it is a bridge between the Enlightenment notion of an unchanging, total Reason and the modern image of a culturally relativised man. A thorough analysis of the evolution of this idea will consolidate the idea of the culturalist history of communication and reveal its fundamental source.

The second possible theoretical developments of this approach would be to continue and explicate the very definition of communication. What I attempted to present as a “culturalist theory of communication” is only a hypothesis which requires further consideration. It is possible that the outcome would bring benefits in theory not only for the culturalist communication history but for communicology in general. Either way the culturalist definition of communication needs further consideration. Certainly it could be worthwhile to attempt to formulate the definition in some other terms, by means of a vocabulary which is different or at least wider than the one that was used here. It would be desirable because of the potential to thus increase the availability and comprehensibility of this definition to a wide range of humanists. But at the same time to present the definition by means of another vocabulary would enable a verification whether it has a chance to function independently of the ideational theory of culture and on some other theoretical grounds, e.g. semi-otic or epistemological.

The next two possible directions for further research are practical. First, the assumptions presented here should be tested with regard to specific cases of past communication events. Such research – various *case studies* – however, would have to be carried out by professional historians (of culture) or anthropologists (of culture). Only ensuring (or not) the applicability of a given theory can attest to its quality. A theory, e.g. communication theory, which, may be very sublime in terms of methodology, conceptually clarified, coherent etc., but can be used in practical empirical research only with the greatest difficulty and with numerous adaptations and reformulations, surely requires serious corrections. Without such applications it is not, in turn, possible to make corrections. In this sense, the potential detailed empirical studies would reveal the shortcomings of the proposition, and in consequence – improve it.

Finally, the fourth possibility, somewhat related to the previous one, consisting in a development of more detailed elements and aspects of the culturalist history of communication. The proposition discussed in previous chapters is rather vague, it is yet a vision that requires numerous additions and clarifications. Certainly detailed studies should be developed carried out with regard to such elements of the proposition as the media aspect and imagination aspects

of communication practices. Such research, however, would require the participation of specialists interested in specific areas of communication history, for example, the media historians, persuasion theorists, linguists and literary scholars, historians focused on specific historical periods etc. Such a transition from the general methodological principles to more detailed and precise arrangements is inevitable, as history of communication itself is decidedly of an interdisciplinary nature.

Projekt okładki: Bartłomiej Bączkowski

Redaktor: Izabela Baran

Redaktor techniczny: Dorota Borowiak

Łamanie tekstu: Danuta Kowalska

WYDAWNICTWO NAUKOWE UNIWERSYTETU IM. ADAMA MICKIEWICZA
W POZNANIU

UL. FREDRY 10, 61-701 POZNAŃ

www.press.amu.edu.pl

Sekretariat: tel. 61 829 46 46, faks 61 829 46 47, e-mail: wyd nauk@amu.edu.pl

Dział sprzedaży: tel. 61 829 46 40, e-mail: press@amu.edu.pl

Wydanie I. Ark. wyd. 19,50. Ark. druk. 25,375

DRUK I OPRAWA: QUICK DRUK, ŁÓDŹ, ŁĄKOWA 11