



Tytuł:

# Historia idei komunikacji

Redakcja naukowa:

Michał  
Wendland

Autorzy:

Peter Burke  
Robert Darnton  
Filippo DeVivo  
Paweł Gałkowski  
Stanisław Kandulski  
Emanuel Kulczycki  
Katarzyna Młynek  
David R. Olson  
John D. Peters  
Marta Rakoczy  
Michał Wendland  
Małgorzata Zadka  
Karol Zieliński

Wydawnictwo Naukowe UAM

## **Historia idei komunikacji**



UNIwersytet IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU

SERIA FILOZOFIA I LOGIKA NR 118

# Historia idei komunikacji

Redakcja naukowa

MICHAŁ WENDLAND



POZNAŃ 2015

ABSTRACT. Wendland Michał (ed.), *Historia idei komunikacji* [History of the Idea of Communication]. Poznań 2015. Adam Mickiewicz University Press. Seria Filozofia i Logika nr 118. Pp. 351. ISBN 978-83-232-2888-2. ISSN 0083-4246. Text in Polish.

The volume titled *Historia idei komunikacji* [History of the Idea of Communication] is a collection of thirteen articles that deal with the history of the idea of communication and present this topic in many different ways – they describe the methodological foundations of the history of communication and they also provide examples of more detailed studies in this area. Among the keywords that characterize the approach that was adopted for the purpose of this book are “culture” and “social reality,” whereas, for example, the history of culture, social history, philosophy of culture and historical anthropology are among the disciplines that are closely related to the history of communication. This collection includes texts that were written by the world’s pre-eminent experts in this field, such as Robert Darnton, John D. Peters, Peter Burke, David R. Olson and Filippo De Vivo.

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

Recenzent: prof. dr hab. Andrzej Radomski

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

© Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu,  
Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2015

Projekt okładki: Bartłomiej Bączkowski

Redaktor: Izabela Baran

Redaktor techniczny: Dorota Borowiak

Łamanie komputerowe: Danuta Kowalska

ISBN 978-83-232-2888-2

ISSN 0083-4246

# Spis treści

<b>Słowo wstępne.</b> Historia komunikacji na tle innych dyscyplin nauk społecznych i humanistycznych .....	7
<b>CZĘŚĆ PIERWSZA</b>	
<b>HISTORIA KOMUNIKACJI WOBEC HUMANISTYKI</b>	
PETER BURKE	
<i>Spółeczna historia języka</i> .....	31
PAWEŁ GAŁKOWSKI	
<i>Tradycje badań nad historią mentalności a obszary refleksji nad historią komunikacji</i> .....	81
MICHAŁ WENDLAND	
<i>Praktyki komunikacyjne jako praktyki społeczne w ujęciu historycznym</i> .....	95
EMANUEL KULCZYCKI	
<i>O warunkach uprawiania historii idei komunikacji</i> .....	117
<b>CZĘŚĆ DRUGA</b>	
<b>FILOZOFICZNE KONTEKSTY HISTORII KOMUNIKACJI</b>	
JOHN DURHAM PETERS	
<i>John Locke, jednostka i pochodzenie komunikacji</i> .....	137
MARTA RAKOCZY	
<i>Koncepcja symbolu u Cassirera a powrót na „szorstki grunt”: co Wittgenstein wnosi do badań komunikologicznych</i> .....	165
DAVID R. OLSON	
<i>Umysł obliczeniowy i społeczeństwo zdigitalizowane: zagadnienie reguł</i> .....	187
KATARZYNA MŁYNEK	
<i>Definiowanie komunikacji. Co należy wziąć pod uwagę, aby stworzyć własną definicję komunikacji</i> .....	203

## CZEŚĆ TRZECIA

**BADANIA SZCZEGÓŁOWE - STUDIA PRZYPADKÓW**

FILIPPO DE VIVO

*Sfera publiczna czy trójkąt komunikacyjny? Informacja i polityka we wczesnonowoczesnej Europie* ..... 229

MAŁGORZATA ZADKA

*Związki między kontekstem a stopniem złożoności w systemach komunikacyjnych* ..... 257

KAROL ZIELIŃSKI

*Zmiany znaczenia komunikatu w przejściu od kultury oralnej do piśmienniczej w warunkach Grecji archaicznej* ..... 271

STANISŁAW KANDULSKI

*Antropologiczne studium przypadku Czerwonego Kapturka* ..... 305

ROBERT DARNTON

*Zapomniany pośrednik literacki* ..... 325

**Informacje o autorach** ..... 347

# **Słowo wstępne.**

## **Historia komunikacji na tle innych dyscyplin nauk społecznych i humanistycznych**

Do rąk Czytelników oddajemy tom zatytułowany *Historia idei komunikacji*, który stanowi zbiór artykułów poświęconych temu zagadnieniu i podejmujących je na wiele różnych sposobów: od omówienia podstaw metodologicznych oraz filozoficznych historii komunikacji po przykłady bardziej szczegółowych badań w jej zakresie. Tytułowa problematyka jest (albo raczej mogłaby być) jednocześnie bardzo szeroka i dość wąska, ponieważ prezentowane w publikacji opracowania nie zostały dobrane w sposób przypadkowy, lecz łączy je wiele wspólnych lub przynajmniej pokrewnych założeń przyjmowanych przez ich autorów. Historia komunikacji, aczkolwiek wciąż jest stosunkowo młodą gałęzią wiedzy naukowej, może być bowiem uprawiana rozmaicie, a określony charakter studiów w jej zakresie podyktowany jest zazwyczaj bardziej ogólnymi założeniami i rozstrzygnięciami dokonywanymi na polu takich dziedzin, jak historia (i jej metodologia), filozofia kultury, językoznawstwo, nauka o mediach czy kulturoznawstwo. W tym konkretnym przypadku historia komunikacji nie będzie ujmowana jako tożsama z historią mediów, a tym bardziej z historią technologii informacyjnych. Do słów kluczowych charakteryzujących przyj-

mowane tutaj podejście należeć mogą takie pojęcia, jak „kultura” i „rzeczywistość społeczna”, a dyscyplinami najbliższej spokrewnionymi z historią komunikacji byłyby w tym ujęciu m.in.: historia kultury, historia społeczna, filozofia kultury czy antropologia historyczna.

Poprzedzające zbiór artykułów *Słowo wstępne* ma na celu krótkie wprowadzenie Czytelników w problematykę historii komunikacji oraz udzielenie (przynajmniej szkieletowych) odpowiedzi na dwa pytania: (1) czym jest historia komunikacji (a więc jaka jest jej geneza; na jakich fundamentach metodologicznych wznosi się ten obszar wiedzy; jak wygląda aktualny stan badań) oraz (2) w jaki sposób historia komunikacji ujmowana będzie na kartach niniejszego zbioru tekstów.

Odpowiedź na pierwsze pytanie jest tylko pozornie prosta. Można powiedzieć, że historia komunikacji stanowi obszar wiedzy naukowej ukonstytuowany na pograniczu nauki o komunikacji (komunikologii) oraz historii. Pierwsze wątpliwości pojawiają się jednak już wtedy, gdy chcemy w sposób bardziej jednoznaczny ustalić, czy jest ona subdyscypliną pierwszej, czy raczej drugiej z tych dyscyplin. Co więcej, bez wątpienia historia komunikacji ma wysoce interdyscyplinarny charakter i z łatwością można wskazać inne dziedziny wiedzy naukowej, które są z nią blisko spokrewnione lub pełnią rolę „nauk pomocniczych” (byłyby to zwłaszcza: filozofia, kulturoznawstwo, nauka o mediach, językoznawstwo i antropologia kultury).

Geneza historii komunikacji sięga przełomu lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych ubiegłego wieku, mamy więc do czynienia z dość młodym i wciąż rozwijającym się polem badawczym. O jej – przynajmniej względnym – ugruntowaniu i usamodzielnieniu mogą świadczyć dwa niedawne wydarzenia. Pierwszym z nich jest opublikowanie w 2013 roku pracy zatytułowanej *The Handbook of Communication History* pod redakcją czołowych znawców problematyki komunikacyjnej na świecie (Robert T. Craig, Peter Simonson, Janice Peck, John Jackson). Również w roku 2013 powstała sekcja

Historii Komunikacji (*Communication History*) w ramach International Communication Association. Te wydarzenia mogą świadczyć o tym, że dotychczas dość słabo zintegrowana i nie całkiem jednoznaczna pod względem metodologicznym gałąź wiedzy okrzepla i uzyskała podłoże instytucjonalne. Można też zaobserwować wciąż powiększającą się liczbę publikacji naukowych dotyczących rozmaitych aspektów historii komunikacji.

Niemniej w Polsce jest to pole badawcze wciąż stosunkowo mało znane, słabo skoordynowane instytucjonalnie i pod wieloma względami domagające się pogłębionych, wieloaspektowych studiów. Wprawdzie w ostatnich dwóch dekadach nauka o komunikacji (komunikologia) rozwinęła się i nadal rozwija w naszym kraju nad wyraz intensywnie, to jednak w zasadniczej części pozostaje ona skoncentrowana na współczesności, głównie na dzisiejszych mediach masowych, podczas gdy przeszłym zjawiskom komunikacyjnym poświęca się o wiele mniej uwagi. Jednym z nadrzędnych celów niniejszej publikacji jest próba spopularyzowania w Polsce podejmowanej w niej problematyki i zainicjowania bardziej zintegrowanych badań w ramach historii komunikacji.

Przez kilka dekad, poczynając od przełomu lat czterdziestych i pięćdziesiątych XX wieku, w nauce o komunikacji dominowało ujęcie zjawisk komunikacyjnych wywodzące się z prac Claude'a Shannona, Warrena Weavera i Norberta Wienera, które zazwyczaj określa się mianem ujęcia transmisyjnego. Natomiast wysiłki podejmowane m.in. przez Wilbura Schramma zaowocowały tym, że w Stanach Zjednoczonych badania nad komunikacją nie tylko były silnie zakorzenione w cybernetyce (informatyce) i matematyce, ale także osadzone instytucjonalnie na wydziałach dziennikarstwa amerykańskich uczelni. Zdeterminowało to na wiele lat charakter badań nad komunikacją nie tylko w Stanach Zjednoczonych, ale i w innych krajach (również w Polsce).

Często zapomina się jednak, że równoległe do prac pionierów matematycznego oraz transmisyjnego ujęcia komunikacji kształtowały się propozycje alternatywne: o ile bowiem *Cybernetyka* Wienera

ukazała się w roku 1948, a słynny artykuł Shannona pt. *Matematyczna teoria komunikacji* w 1949, to przecież również w roku 1949 Harold Innis wygłosił odczyt zatytułowany *The Bias of Communication*, a w 1950 roku ukazała się jego praca pt. *Empire and Communications*. Można zatem powiedzieć, że w tym samym czasie co amerykańska tradycja badań nad komunikacją, skoncentrowana na współczesnych mediach i oparta na ujęciu transmisyjnym, rozwijała się też tradycja kanadyjska, reprezentowana głównie przez Innisa, a także Marshalla McLuhana i Waltera J. Onga pod postacią tzw. szkoły toronckiej (*Toronto School of communication theory*).

Zainteresowania Kanadyjczyków (a do badaczy blisko z nimi związanych należy zaliczyć też m.in. filologa Erica Havelocka czy antropologa Jacka Goody'ego) również dotyczyły mediów, ale nacisk położono na ich przeszłość – na procesy kształtowania się dawnych form i środków komunikowania, a także kształtowania się rzeczywistości społecznej (np. struktur władzy czy wierzeń religijnych) w związku z nimi i pod ich wpływem. Duże znaczenie miał też fakt, że przedstawiciele szkoły toronckiej oraz badacze z nią związani byli zaangażowani również w nurt studiów nad różnicami i specyfiką kultur opartych tylko na komunikacji mówionej oraz tych, które zorganizowane były (i są) wokół pisma.

Z drugiej strony dorobek tej formacji nie pozostaje wolny od krytyki. Jednym z najczęściej podnoszonych zarzutów jest uleganie założeniom o determinizmie technologicznym, a z kolei rzeczywisty wpływ czołowego przedstawiciela szkoły toronckiej, jakim był McLuhan, jest dziś postrzegany jako znacznie mniejszy aniżeli za jego życia. Do głosów krytycznych przyłączył się również reprezentant młodszego pokolenia „torontczyków”, David R. Olson. Badacz ten, zarazem spadkobierca i krytyk kanadyjskiej szkoły teorii komunikacji, w swojej książce *Papierowy świat. Pojęciowe i poznawcze implikacje pisania i czytania* (wyd. pol. 2010) podjął się zadania polegającego na uzupełnieniu dawniejszych twierdzeń Innisa, McLuhana i innych badaczy piśmienności o dokonania współczesnej psychologii poznawczej i rozwojowej, dzięki czemu sama teoria piśmienności,

a w konsekwencji również historia komunikacji zyskały nowy, bardziej aktualny wymiar. W zamieszczonym w drugiej części niniejszego zbioru artykule pt. *Umysł obliczeniowy i społeczeństwo zdigitalizowane: zagadnienie reguł* Olson rozważa pojęcie „reguł” i dochodzi do wniosku, że „reguły” (np. gramatyczne) to przede wszystkim normy społeczne porządkujące procesy poznawcze. Takie podejście koresponduje z założeniem, iż zjawiska komunikacyjne realizowane są wedle określonych reguł kulturowych, a badanie ich przeszłości polega na badaniu historycznych form praktyk komunikacyjnych.

Zainteresowanie, jakim przedstawiciele szkoły toronckiej (zwłaszcza Innis i Ong) darzyli przeszłe zjawiska komunikacyjne, pozwala na sformułowanie przypuszczenia, że to właśnie ich dokonania okazały się pierwszym ważnym impulsem, z którego później wyłoniła się historia komunikacji jako samodzielne pole badawcze. Alternatywny względem amerykańskiego nurtu kanadyjski, operujący uhistorycznionym pojęciem komunikacji, jeszcze w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku zyskał „wsparcie” ze strony pozostałych ujęć komunikacji, które również mierzyły się z dominacją Shannonowskiego modelu matematyczno-transmisyjnego. Należy wymienić wśród nich głównie propozycje formułowane w ramach tzw. ujęcia orkiestralnego (Gregory Bateson, Ray Birdwhistell) oraz projekt antropologii komunikacji (Dell Hymes, John Gumperz) blisko spokrewniony z socjolingwistyką. Szczególne znaczenie zyskało jednak tzw. ujęcie rytualne (lub konstytutywne) zaproponowane przez Erica Rothenbuhlera i Ervinga Goffmana, któremu najbardziej rozwiniętą postać nadał James W. Carey. On też dokonał utożsamienia *komunikacji z kulturą* (*communication as culture*) i właśnie pojęcie „kultury” stało się wyznacznikiem tego nowego – kulturalistycznego – ujęcia komunikacji.

Carey i pozostali przedstawiciele wspomnianego nurtu wykazywali zainteresowanie przeszłością komunikacji tylko o tyle, o ile byli kontynuatorami niektórych wątków podejmowanych w ramach szkoły toronckiej. Jednak ich antropologiczne i kulturalistyczne rozumienie zjawisk komunikacyjnych spotkało się na przełomie lat

siedemdziesiątych i osiemdziesiątych z intensywnymi, rozwijającymi się wówczas, nurtami nauk historycznych. Były to przede wszystkim: francuska tradycja *nouvelle histoire* wraz z tzw. trzecim pokoleniem szkoły „Annales” (Michel Vovelle, Philippe Ariès, Georges Duby, Jacques Le Goff) i historią mentalności (*histoire des mentalités*), projekty antropologii historycznej (Aron Guriewicz), mikrohistorii i historii kulturowej (Carlo Ginzburg, Natalie Zemon Davis, Emmanuel Le Roy Ladurie, Peter Burke), historii książki (Elizabeth Eisenstein, Robert Darnton, Roger Chartier) czy narratywizmu (Hayden White, Frank Ankersmit). Z relacji zachodzących pomiędzy tymi i im podobnymi nurtami nauk historycznych a antropologicznymi i kulturalistycznymi ujęciami komunikacji wyłoniła się historia komunikacji.

Co bardzo charakterystyczne, większość historyków reprezentujących przywołane wyżej nurty nie wykazywała bezpośredniego zainteresowania problematyką komunikacyjną, a przynajmniej nie postrzegali oni samych siebie jako „historyków komunikacji”. Niemniej jednak są oni autorami prac, które podejmują zagadnienia takich przeszłych zjawisk społecznych, które bez wątplenia można określić mianem „komunikacyjnych”. Najbardziej jaskrawym tego przykładem są fundamentalne opracowania historii rozwoju i oddziaływania druku na społeczeństwa wczesnonowożytne autorstwa Elizabeth Eisenstein (*The Printing Press as an Agent of Change* z 1980 roku) oraz Roberta Darntona (*Revolution in Print: The Press in France 1775–1800* z 1989 roku). Darnton, autor głośnej *Wielkiej masakry kotów*, jako przedstawiciel historii kulturowej, mikrohistorii i historii książki zarazem, wielokrotnie podejmował zagadnienia przeszłych praktyk komunikacyjnych, rozważając m.in. charakter wczesnonowożytnych praktyk czytelniczych oraz specyfikę wyobrażeń zbiorowych o tychże praktykach. Jednym z licznych przykładów tego rodzaju studiów jest jego esej pt. *Zapomniany pośrednik literacki*, który wieńczy i zamyka niniejszą publikację. Trudno nie zauważyć, że w przypadku prac Roberta Darntona (ale również m.in. Rogera Chartiera, Armanda Petrucciego czy Stevena Fischera) zarysowuje

się tendencja, by środki i formy komunikowania, czyli media, traktować nie tylko jako narzędzia służące przekazywaniu informacji, ale także, albo przede wszystkim, jako wytwory kultury mające swoją historię, osadzone w konkretnym kontekście społecznym i – co wydaje się szczególnie istotne – mające znaczny wpływ na kształt odnośnych społeczeństw historycznych.

W konsekwencji zbliżenia między kulturalistycznym ujęciem komunikacji a historią kulturową w latach osiemdziesiątych XX wieku brytyjski historyk Peter Burke zaczął nawoływać do ukonstytuowania się „społecznej historii komunikacji” (*social history of communication*) lub „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. Przykładem argumentacji Burke’a, uzupełnionej niezwykle bogatym wykazem tekstów źródłowych, może być jego esej zatytułowany *Społeczna historia języka*, który otwiera zbiór tekstów oddawanych do rąk Czytelników. Należy pamiętać, że Burke nie poprzestał na samym sformułowaniu postulatu, ale prowadzi badania m.in. nad społeczną historią mediów, społeczną historią wiedzy czy społeczną historią języka (*Społeczna historia mediów: od Gutenberga do Internetu*, wyd. pol. 2011).

Wreszcie na przełomie XX i XXI wieku, poczynając od lat osiemdziesiątych, postulaty Burke’a trafiły na podatny grunt i uwaga wielu historyków i antropologów skoncentrowała się na zagadnieniach z zakresu przeszłych zjawisk komunikacyjnych. W ciągu trzech ostatnich dekad 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 Durhama Petersa z 1999 roku *Speaking into the Air. A History of the Idea of Communication*. Stanowi ona znakomitą wykładnię stanowisk filozoficznych od Platona do Hegla, które Peters ujmuje jako przykłady teoretycznych wyobrażeń o komunikacji. Jak łatwo zauważyć, podtytuł przywo-

lanej książki stał się bezpośrednią inspiracją tytułu niniejszego zbioru artykułów, wśród których znalazła się również pozycja autorstwa samego Petersa. W eseju pt. *John Locke, jednostka i pochodzenie komunikacji* ten amerykański teoretyk i historyk komunikacji prezentuje rozważania, które można określić jako przynależne do „intelektualnej historii komunikacji”, a więc takiego jej nurtu, który koncentruje się nie tyle na potocznych, codziennych praktykach komunikacyjnych i potocznych wyobrażeniach o komunikacji (jak ma to miejsce np. w artykule Darntona), lecz na historii teoretycznych rozważań nad komunikacją, prowadzonych przez dawnych filozofów, językoznawców czy teologów.

W kolejnych latach pojawiały się prace wchodzące w zakres kilku możliwych do wyróżnienia bloków tematycznych ukazujących aktualną perspektywę historii komunikacji. Można wyróżnić przynajmniej trzy takie bloki tematyczne. Do pierwszego z nich należą prace podejmujące rozważania nad metodologicznymi i metateoretycznymi podstawami historii komunikacji. Drugi blok obejmuje prace poświęcone zjawiskom komunikacyjnym w starożytności i wiekach średnich, trzeci natomiast te, które dotyczą czasów wczesnonowożytnych i nowożytnych. Przykładami pozycji wchodzących w zakres pierwszego z tych bloków tematycznych mogą być publikacje autorstwa m.in. Johna Nerone (*The Future of Communication History* z roku 2006), Everetta Rogersa (*A History of Communication Study: A Biographical Approach* z roku 1997), Jeffersona Pooleya i Davida W. Parka (*The History of Media and Communication Research: Contested Memories* z roku 2008), Marii Löblich i Andreasa M. Scheua (*Writing the History of Communication Studies: A Sociology of Science Approach* z roku 2011), Jesse'ego G. Delii (*Communication Research: A History* z roku 1987), a także *Wprowadzenie do przywoływanego wcześniej The Handbook of the History of Communication* (wspólne autorstwo Petera Simonsona, Janice Peck, Roberta T. Craiga i Johna Jacksona z roku 2013).

Wśród prac podejmujących problematykę praktyk komunikacyjnych w czasach starożytnych należy wymienić m.in.: *Epea and*

*Grammata. Oral and Written Communication in Ancient Greece* (red. Ian Worthington, John M. Foley, 2002), *Literacy and Orality in Ancient Greece* (Rosalind Thomas, 1992) czy *Community and Communication: Oratory and Politics in Republican Rome* (red. Catherine Steel, Henriette van der Blom, 2013). Natomiast komunikacja w średniowieczu jest tematem prac autorstwa m.in. Sophii Menache (*The Vox Dei: Communication in the Middle Ages* z roku 1990) oraz Karla Leysera (*Communications and Power in Medieval Europe* z roku 1994).

Szczególnie licznie reprezentowane są opracowania naukowe dotyczące okresu wczesnonowoczesnego oraz nowożytności, co wynika z wynalezienia i upowszechnienia się w tym okresie druku przy jednoczesnych intensywnych przekształceniach społecznych w różnych wymiarach ówczesnej rzeczywistości społeczno-kulturowej. Wśród licznych przykładów prac wchodzących do tego bloku tematycznego warto przywołać m.in.: *Cultures and Communication from Reformation to Enlightenment* (red. James Van Horn Melton, 2002), *Printing, Writers and Readers in Renaissance Italy* Briana Richardsons (1999), *Złoty wiek konwersacji* Benedetty Craveri (wyd. pol. 2009), *Communication, Knowledge and Memory in Early Modern Spain* Fernanda Bouzy (2004) oraz *Information and Communication in Venice: Rethinking Early Modern Politics* Filippa de Viva (2007). Z esejem tego ostatniego autora zatytułowanym *Sfera publiczna czy trójkąt komunikacyjny? Informacja i polityka we wczesnonowoczesnej Europie*, stanowiącym podsumowanie jego badań nad związkiem praktyk komunikacyjnych z praktykami politycznymi w Republice Weneckiej w XVI i XVII wieku, Czytelnik może zapoznać się w trzeciej części niniejszego zbioru.

Na koniec należy wymienić niektóre prace o charakterze podręcznikowym lub zbiory tekstów, np. *Communication in History. Technology, Culture, Society* (red. David Crowley i Paul Heyer, 2006) oraz Dana Schillera *Theorizing Communication: A History* (1996).

Przywołane pozycje są tylko nieliczną, wybraną reprezentacją bogatej i wciąż poszerzającej się o nowe prace literatury z zakresu historii komunikacji. Jak łatwo zauważyć, większość z nich powstała

w latach 1996–2013, a z nawet pobieżnego ich przeglądu wyłania się obraz historii komunikacji jako subdyscypliny prężnie się rozwijającej, podejmującej wiele zróżnicowanych zagadnień i nawiązującej do wielu rozmaitych tradycji badawczych.

\* \* \*

Historia komunikacji nie sprowadza się do historii mediów rozumianej jako *de facto* historia środków przekazywania informacji. Oczywiście, rozwój i społeczna rola form i środków komunikowania były i nadal są jednym z głównych obszarów zainteresowania historyków komunikacji – czego wyrazistym przykładem jest dorobek przedstawicieli szkoły toronckiej. Medium nie powinno być jednak traktowane tylko w kategoriach czysto „narzędziowych”, technicznych, zwłaszcza kiedy mamy do czynienia z mediami historycznymi. Dane medium, ujmowane jako forma i środek służący realizacji określonej praktyki komunikacyjnej, zawsze występuje w kontekście historyczno-społecznym i jego interpretacja powinna ten kontekst uwzględniać. Grono znakomitych badaczy podejmowało się zadania interpretacji rozwoju i oddziaływania rozmaitych rodzajów mediów, takich jak książka (Roger Chartier, Robert Darnton), telegraf (James Carey), telewizja (Marshall McLuhan), druk (Elizabeth Eisenstein), konwersacja (Benedetta Craveri), graffiti (Armado Petrucci) itd.

Historia mediów może być więc postrzegana jako jeden z głównych elementów historii komunikacji, ale nie jako element jedyny. Oprócz rozważań dotyczących form i środków komunikowania prowadzone są również badania nad *zbiorowymi wyobrażeniami o komunikacji*. Przez wyobrażenia zbiorowe rozumie się najczęściej formy kształtujące treść zbiorowego doświadczenia rzeczywistości, na które składają się systemy wartości, wierzenia religijne, ideologie, kanony estetyczne itp., porządkujące życie społeczne, kształtujące doświadczenie zbiorowe i indywidualne, określające charakter praktyk społecznych. Takie rozumienie wyobrażeń zbiorowych

wywodzi się z prac Émile'a Durkheima, Luciena Levy-Brühla i Marcela Maussa (*représentations collectives*), a ponadto odnosi się do pojęć „reprezentacji społecznych” Serge'a Moscovicięgo oraz „wypożyczenia mentalnego” (*l'outillage mental*) Luciena Febvre'a oraz „historii mentalności zbiorowej” (*histoire des mentalités collective*) Georges'a Lefebvre'a.

Historia zbiorowych wyobrażeń o komunikacji byłaby zatem – obok historii mediów – tym elementem ogólniej ujmowanej historii komunikacji, który dotyczy sfery zbiorowych, uwarunkowanych czynnikami historyczno-społecznymi, sposobów myślenia o komunikacji zarówno w wymiarze pojęciowym (teoretycznym, naukowym), jak i potocznym (zdroworozsądkowym). Mówiąc prościej, wyobrażenia zbiorowe o komunikacji są tym, (1) co kształtuje sposób podejmowania i realizowania danego działania komunikacyjnego, a także tym, (2) co określa, w jaki sposób członkowie danej wspólnoty wyobrażają sobie samą komunikację. W pierwszym przypadku mówimy, przykładowo, o systemach wartości, zgodnie z którymi dane praktyki komunikacyjne (np. propaganda polityczna) lub media (np. Internet) są wartościowane pod względem etycznym (dla przykładu: negatywna ocena propagandy wynika z określonego rodzaju wyobrażeń zbiorowych, które w danych społeczeństwach są – milcząco lub świadomie – akceptowane i podzielane). Względy ideologiczne, religijne, światopoglądowe itp. również mogą wpływać na sposób, zakres, formę czy kryteria użytkowania danego medium w określonej wspólnocie. Natomiast w drugim przypadku mówimy o tym, w jaki sposób ludzie postrzegają (czy postrzegali niegdyś) to, czym w ogóle jest komunikowanie. Ich zbiorowe wyobrażenia o komunikacji mogą mieć, rzecz jasna, charakter zupełnie potoczny, zdroworozsądkowy, ale mogą też przybierać postać rozważań teoretycznych, pojęciowych, naukowych (przy czym warto zauważyć, że nauka o komunikacji – komunikologia – wyodrębniła się dość późno, mniej więcej w latach czterdziestych ubiegłego wieku).

Tym samym w ramach historii zbiorowych wyobrażeń o komunikacji można wyodrębnić z kolei (a) „historię potocznych wyobrażeń o komunikacji” oraz (b) „historię teoretycznych rozważań nad komunikacją”. Pierwsza z nich stanowi nawiązanie do tradycji *historii idei*, której bardziej współczesnym odpowiednikiem jest *historia intelektualna (intellectual history)*, czyli historia tego, co na dany temat mieli do powiedzenia teoretycy – naukowcy czy też filozofowie. Przykładem realizacji tego pierwszego typu refleksji może być esej Roberta Darntona *Zapomniany pośrednik literacki* (w części trzeciej tego zbioru), który wchodzi w zakres tzw. mikrohistorii i przedstawia życie codzienne ludzi zajmujących się w XVIII wieku wydawaniem i kolportażem książek. Z kolei artykuł Johna D. Petersa *John Locke, jednostka i pochodzenie komunikacji* (w części drugiej) jest przykładem realizacji „historii idei komunikacji” tudzież „intelektualnej historii komunikacji” i przedstawia pojęciową genezę oświeceniowego ujęcia komunikacji wraz z jego oddziaływaniem na współczesne teorie komunikowania.

Połączenie elementu „medialnego” (historia mediów) z elementem „wyobrażeniowym” (historia zbiorowych wyobrażeń o komunikacji) tworzy całość, którą można określić mianem historii komunikacji, bądź bardziej ściśle – jej kulturalistycznej wersji. Zestawienie tych dwóch elementów pozwala na prowadzenie badań nad określonymi przeszłymi praktykami komunikacyjnymi: praktykami realizowanymi za pośrednictwem mediów i pod wpływem wyobrażeń zbiorowych. Przykładem takiego podejścia jest artykuł Filippa de Viva *Sfera publiczna czy trójkąt komunikacyjny? Informacja i polityka we wczesnonowoczesnej Europie* (zamieszczony w części trzeciej), w którym analizowane są nie tylko same media ani też nie tylko same czynniki ideologiczne, ale ich specyficzne złożenie pod postacią praktyk komunikacyjnych realizowanych w ramach struktur władzy w Republice Weneckiej.

Oczywiście, jest to tylko jedna z możliwości uprawiania historii komunikacji. Należy bowiem – również w zakresie zjawisk komunikacyjnych – odróżnić historię społeczną (bądź kulturową) od hi-

storii naturalnej. Ta druga w odniesieniu do zjawisk czy procesów dotyczących *Homo sapiens* może rościć sobie prawa do (gatunkowej) uniwersalności i powszechności. Analogicznie można przeprowadzić rozróżnienie między antropologią fizyczną komunikacji a społeczną (kulturową) antropologią komunikacji. W przedstawianym zbiorze zamieszczone zostały artykuły reprezentujące przede wszystkim kulturową historię komunikacji. 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).

Takie nastawienie badawcze zostało sformułowane *expressis verbis* bardzo niedawno, w roku 2013, w postaci dyrektywy metodologicznej o „refleksywnym historyzowaniu” (*reflexive historising*) zjawisk komunikacyjnych. Dyrektywa ta pojawiła się we *Wprowadzeniu* do przywoływanego już wcześniej *Handbook of Communication History* i przewiduje ukształtowanie się określonego typu samoświadomości metodologicznej badaczy komunikacji. Refleksywne historyzowanie, o którym w swoim artykule zamieszczonym w tym zbiorze pisze m.in. Emanuel Kulczycki (*O warunkach uprawiania historii idei komunikacji*), jest postulatem samoodnośności badań historycznych nad komunikacją, tj. postulatem, zgodnie z którym prowadzone współcześnie badania komunikologiczne oraz formułowane hipotezy i teorie same również podlegają uwarunkowaniom historyczno-społecznym, są więc raczej – posługując się metaforą – „dzieckiem swoich czasów” aniżeli odkryciami pewnych obiektywnych praw i prawd.

Teksty zamieszczone w niniejszym zbiorze zostały dobrane w taki sposób, by z jednej strony łączyło je (większe lub mniejsze) pokrewieństwo metodologiczne, z drugiej zaś – obrazowały szerokie *spectrum* obszarów i poszczególnych zagadnień podejmowanych w ramach historii komunikacji. Zaprezentowano więc pozycje o charakterze metodologicznym tudzież metateoretycznym (np. artykuły autorstwa Davida Olsona czy Katarzyny Młynek) i filozof-

ficznym (Marta Rakoczy), a także bardziej szczegółowe, swoiście „empiryczne” *case studies* (takie podejście reprezentują w swoich tekstach m.in. Filippo de Vivo czy Małgorzata Zadka). Jak zostało wcześniej zaznaczone, zbiór zawiera prace z zakresu historii intelektualnej (John D. Peters) oraz mikrohistorii (Robert Darnton), ale również przykłady rozważań z pogranicza teorii komunikacji i innych dziedzin humanistyki, jak choćby filologia klasyczna (Karol Zieliński) czy antropologia kulturowa (Stanisław Kandulski).

Przed wszystkim jednak Czytelnik będzie miał możliwość zapoznania się z tekstami „klasyków” (choć przecież wciąż aktywnych naukowo) cieszących się światową sławą (Peter Burke, Robert Darnton, John D. Peters, David R. Olson), których dorobek stanowi niesłabnące źródło inspiracji dla przynajmniej niektórych spośród autorów pozostałych artykułów. Jednocześnie zbiór oferuje przegląd aktualnych kierunków badań prowadzonych (nie tylko w Polsce) nad przeszłością komunikacji w różnych ujęciach i perspektywach badawczych (filozofia, antropologia, historia, językoznawstwo itd.).

\* \* \*

Zbiór został podzielony na trzy części. Pierwsza z nich nosi tytuł „Historia komunikacji wobec humanistyki” i zawiera artykuły poświęcone próbom osadzenia tej tematyki na „mapie” współczesnych nauk społecznych i humanistycznych, a zarazem dotyczące jej związków z wybranymi dyscyplinami humanistycznymi.

Pierwszym z tych tekstów, zarazem otwierającym cały zbiór, jest esej Petera Burke’a, emerytowanego profesora Emmanuel College w Cambridge, znakomitego przedstawiciela i znawcy historii kulturowej, któremu samo określenie „społeczna” tudzież „kulturowa historia komunikacji” zawdzięcza swoje istnienie i swoją popularność. W artykule zatytułowanym *Społeczna historia języka* Burke postuluje zawiązanie ściślejszej kooperacji między historykami a badaczami języka i komunikacji. Główne założenia przyjmowane przez tego autora należałoby uznać za najistotniejsze tezy kulturo-

wej historii komunikacji, leżące u podstaw ujmowania zjawisk komunikacyjnych jako historycznych, a więc zmiennych i względnych. Zgodnie z tymi założeniami różne grupy społeczne używają różnych odmian języka, a sam język (komunikacja językowa) stanowi odzwierciedlenie kultury, w której jest używany i – co więcej – nie tylko odzwierciedla ją, ale i kształtuje.

Kolejny w pierwszej części zbioru artykuł jest bliski temu sposobowi myślenia o historii, który reprezentuje również Peter Burke. W eseju pt. *Tradycje badań nad historią mentalności a obszary refleksji nad historią komunikacji* Paweł Gałkowski z Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu podejmuje się wskazania związku zachodzącego między historią komunikacji a historią mentalności. Jest to związek bardzo istotny, ponieważ w wielu współcześnie publikowanych opracowaniach z zakresu historii komunikacji pomija się zagadnienie ich „wyobrażeniowego” aspektu. Zdaniem Gałkowskiego dokonania czołowych przedstawicieli francuskiej *nouvelle histoire* mogą być traktowane jako jeden z fundamentów metodologicznych historii komunikacji.

Tematem kolejnego tekstu – autorstwa Michała Wendlanda, również z Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu – jest zagadnienie związku łączącego pojęcia „komunikacji” oraz „kultury” w perspektywie możliwych badań w zakresie historii komunikacji. W artykule zatytułowanym *Praktyki komunikacyjne jako praktyki społeczne w ujęciu historycznym* przeszłe zjawiska komunikacyjne ujmowane są jako czynności racjonalne, których badanie może mieć charakter analogiczny do badań prowadzonych w zakresie historii kultury. Zgodnie z przyjmowanym przez autora założeniem „komunikacja” i „kultura” pozostają ze sobą w ścisłym, nierozzerwalnym związku.

Następna pozycja to artykuł autorstwa Emanuela Kulczyckiego z Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu noszący tytuł *O warunkach uprawiania historii idei komunikacji*. Autor przyjmuje założenie, zgodnie z którym „komunikologia historyczna” nie sprowadza się tylko do historii mediów, ale powinna zostać rozwinęta

i uzupełniona o komponent „wyobrażeniowy”, którego przedmiotem byłyby nie tyle historyczne formy i środki komunikacji (czyli media), ile raczej zbiorowe wyobrażenia o komunikacji. Wyobrażenia takie wpływały (i nadal wpływają) na to, w jaki sposób komunikacja była i jest postrzegana w ramach danej wspólnoty. Co szczególnie ważne, Kulczycki podkreśla rolę i znaczenie tzw. refleksywnego historyzowania komunikacji, które urasta do rangi jednej z głównych dyrektyw metodologicznych w tej dziedzinie wiedzy.

Druga część zbioru, również zawierająca cztery pozycje, nosi tytuł „Filozoficzne konteksty historii komunikacji”. Takie wyróżnienie filozofii nie jest wynikiem przypadku: znamienne, że wielu autorów artykułów składających się na niniejszy zbiór (i to nie tylko na jego drugą część) to zawodowi filozofowie. Zaangażowanie właśnie filozofów w rozważania nad historią komunikacji może świadczyć o tym, że znajduje się ona – a przynajmniej proponowana tutaj jej postać – *in statu nascendi* i wciąż wymaga namysłu na bardzo podstawowym, fundamentalnym poziomie filozoficznym.

Autorem pierwszego opracowania w tej części, zatytułowanego *John Locke, jednostka i pochodzenie komunikacji*, jest John Durham Peters, wykładowca obecnie na University of Iowa, twórca m.in. znakomitego, przełomowego dzieła *Speaking into the Air. A History of the Idea of Communication* z 1999 roku, którego treść zainspirowała wielu publikujących w niniejszym tomie autorów do podjęcia badań w zakresie historii komunikacji. W tym artykule pojawia się założenie równie fundamentalne dla historii komunikacji co w przypadku eseju Petera Burke’a: zdaniem Petersa współcześnie używany termin „komunikacja” (a ściślej – tzw. transmisyjne ujęcie komunikacji) nie ma uniwersalnego, ahistorycznego charakteru, lecz ukształtował się na przełomie XVII i XVIII wieku, a jego fundamentem pojęciowym było skrzyżowanie brytyjskiego empiryzmu z teorią liberalnej demokracji dokonane przez Johna Locke’a. W artykule Petersa znajdziemy więc znakomity przykład realizacji tego, co można określić mianem „historii idei komunikacji” albo „intelektualnej historii komunikacji”.

Kolejny artykuł, autorstwa Marty Rakoczy reprezentującej Uniwersytet Warszawski, nosi tytuł *Koncepcja symbolu u Cassirera a powrót na „szorstki grunt”: co Wittgenstein wnosi do badań komunikologicznych*. Jest to pozycja podejmująca zagadnienie filozoficznych podstaw komunikologii, a konkretnie opozycji rysującej się pomiędzy koncepcjami symbolu (znaku) zaproponowanymi przez Ernsta Cassirera i Ludwiga Wittgensteina. Jak argumentuje autorka, koncepcja Cassirerowska nie jest wystarczająco uniwersalna, by mogła służyć za podstawę filozoficzną do rozważań nad komunikacją, również w odniesieniu do fundamentalnego pytania o sposób identyfikowania i definiowania zjawisk komunikacyjnych. Jednocześnie artykuł może być postrzegany jako przykład intelektualnej historii komunikacji, czyli poszukiwania styczności pomiędzy wcześniejszymi stanowiskami filozoficznymi a współczesnymi rozwiązaniami teoretycznymi na polu komunikologii.

Autorem trzeciego tekstu w drugiej części jest David Olson z University of Toronto, kanadyjski psycholog i teoretyk piśmienności, jeden z czołowych kontynuatorów – ale i krytyków – tradycji szkoły toronckiej. W eseju zatytułowanym *Umysł obliczeniowy i społeczeństwo zdigitalizowane: zagadnienie reguł* szczegółowo i wieloaspektowo (w perspektywie filozoficznej, psychologicznej, politycznej, przyrodoznawczej itd.) rozważa pojęcie „reguły” i „kierowania się regułami”. Reguły ujmuje jako normy społeczne, które określają i pozwalają egzekwować interakcje międzyludzkie. Zgodnie ze spostrzeżeniami poczynionymi wcześniej w niniejszej przedmowie taka propozycja traktowania reguł jest kluczowa dla kulturowego ujęcia historii komunikacji, o ile kultura, pozostająca w ścisłym związku z komunikacją, jest właśnie zbiorem takich reguł.

Czwarty w tej części artykuł, również podejmujący zagadnienia fundamentalne dla teoretyzowania zjawisk komunikacyjnych, jest autorstwa Katarzyny Młynek z Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie i nosi tytuł *Definiowanie komunikacji. Co należy wziąć pod uwagę, aby stworzyć własną definicję komunikacji*. Autorka, odwołując się do rozważań przede wszystkim Franka Dance’a i Stephena

Littlejohna, analizuje najważniejsze komponenty formalne (meta-teoretyczne) oraz merytoryczne, jakie zawierają definicje komunikacji w całej ich mnogości.

Wreszcie część trzecia, nosząca tytuł „Badania szczegółowe – studia przypadków”, zawiera pięć pozycji, których autorzy prezentują wiele zróżnicowanych perspektyw badawczych i podejmują badania nad konkretnymi obszarami i zagadnieniami wchodzącymi w skład historii komunikacji. Artykuł autorstwa Filippa de Viva, znawcy historii wczesnonowożytnej pracującego w Birkbeck College na University of London, zatytułowany *Sfera publiczna czy trójkąt komunikacyjny? Informacja i polityka we wczesnonowożytnej Europie* dotyczy związków zachodzących pomiędzy komunikowaniem a polityką i strukturami władzy. Autor odwołuje się w nim do swoich studiów nad komunikacją polityczną w szesnasto- i siedemnastowiecznej Wenecji. De Vivo krytycznie ustosunkowuje się do teorii sfery publicznej Jürgena Habermasa i, nawiązując do dorobku takich badaczy, jak Carlo Ginzburg, Bob Scribner czy Robert Darn-ton, proponuje własny, „trójkątny” model sfery publicznej i komunikacji, uwzględniający (a nie wykluczający) władze i instytucje polityczne.

Z kolei Małgorzata Zadka, pracująca na Uniwersytecie Wrocławskim, w artykule pt. *Związki między kontekstem a stopniem złożoności w systemach komunikacyjnych* podejmuje zagadnienie z zakresu historii języka (mowy) i historii pisma, w szczególności zaś protojęzyka i protopisma. Przyjmując założenie o odrębności i wzajemnej niezależności tych dwóch systemów komunikacyjnych, autorka argumentuje, że można zaobserwować istotne analogie zachodzące w procesie ich rozwoju, a mianowicie: stopień złożoności w przypadku języka i protojęzyka oraz pisma i protopisma łączy się z poziomem ich ukontekstowania, w konsekwencji czego można uznać, iż pismo jako rodzaj kodu ewoluowało analogicznie, ale tym samym niezależnie od mowy.

Artykuł Karola Zielińskiego, również reprezentującego Uniwersytet Wrocławski, nosi tytuł *Zmiany znaczenia komunikatu w przejściu*

od kultury oralnej do piśmienniczej w warunkach Grecji archaicznej i nawiązuje do znakomitej tradycji badań nad znaczeniem i rozwojem piśmienności (Eric Havelock, Walter J. Ong). Autor koncentruje się na szczególnie znamienitym aspekcie przejścia od kultury oralnej do piśmienniczej, jakim były przemiany zachodzące na gruncie kultury archaicznej Grecji i łączy elementy Wielkiej Teorii Piśmienności z tematyką komunikacyjną. Tym samym wykazuje możliwość i zasadność odwoływania się do tej tradycji w badaniach wchodzących w zakres historii komunikacji.

Dwa ostatnie artykuły są spokrewnione ze sobą jako reprezentatywne dla antropologii historycznej i historii kulturowej, te dwie dyscypliny z kolei, co zostało już wcześniej podkreślone, mogą być traktowane jako blisko spokrewnione z historią komunikacji. Stanisław Kandulski z Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu w artykule zatytułowanym *Antropologiczne studium przypadku Czerwonego Kapturka* podejmuje rozważania nad specyficznym rodzajem działań komunikacyjnych, jakim były i są bajki. W ujęciu proponowanym przez tego autora bajki mogą być traktowane jako jedno z dostępnych źródeł do historii mentalności, natomiast przekształcenia, jakim one podlegały – zarówno w wymiarze sposobu ich opowiadania, jak i odczytywania (interpretacji) – stanowią znakomity przykład ilustrujący przekształcenia praktyk komunikacyjnych, w tym przypadku – praktyk komunikacyjnych polegających na opowiadaniu bajek.

Ostatnim artykułem w trzeciej części, a zarazem pozycją zamykającą cały zbiór, jest znakomity esej jednego z najwybitniejszych przedstawicieli historii kulturowej, jakim jest Robert Darnton, emerytowany profesor Princeton University i dyrektor Harwardzkiej Biblioteki Uniwersyteckiej. Esaj zatytułowany *Zapomniany pośrednik literacki* stanowi – podobnie jak tekst poprzedni – przykład szczegółowego studium historycznego, które jednocześnie sankcjonuje główne założenia historii komunikacji i dostarcza jej przedmiotu badawczego. Darnton, jako wybitny znawca kultury oświeceniowej i czołowy reprezentant nurtu historii książki, opisuje zapomniany

aspekt czytelnictwa i rynku wydawniczego w postaci tytułowego „pośrednika literackiego”, a więc osoby trudniącej się zdobywaniem nowych pozycji dla domów wydawniczych w osiemnastowiecznej Francji. Ów przykład stanowi bezcenne źródło nie tylko dla historii książki, ale też dla historii komunikacji, jako że w analizowanym przez tego autora przypadku mamy do czynienia z rodzajem historycznej praktyki społecznej (komunikacyjnej), której pełne zrozumienie możliwe jest jedynie przy uwzględnieniu kontekstu społeczno-kulturowego tej praktyki. *Zapomniany pośrednik literacki* Darntona jest więc bardzo silnym argumentem na rzecz tezy, zgodnie z którą historia komunikacji może być uprawiana w sposób analogiczny do historii kultury.

\* \* \*

Książka pod tytułem *Historia idei komunikacji*, podobnie jak chyba większość prac o charakterze naukowym, ma oprócz swego wymiaru czysto merytorycznego także inny wymiar, zapewne trudniej dostrzegalny dla Czytelnika. Jest to wymiar związany bezpośrednio z Autorkami i Autorami poszczególnych artykułów, a zwłaszcza ze współpracą badawczą, jaka została nawiązana między nimi przy okazji tworzenia niniejszej publikacji. Współpraca ta, wymagająca choćby krótkiego komentarza i podziękowań, ma wieloraki charakter. Na poziomie podstawowym była to współpraca instytucjonalna, jako że zbiór powstał w ramach grantu Narodowego Centrum Nauki pt. *Historia idei komunikacji. Analiza przekształceń praktyk komunikacyjnych i ich społecznych uwarunkowań w perspektywie filozofii kultury*, realizowanego przez zespół poznańskich filozofów i kulturoznawców. Środki przyznane przez Narodowe Centrum Nauki pozwoliły nie tylko na samą publikację, ale również na utworzenie zespołu badawczego i przeprowadzenie badań, które legły u podstaw tej, między innymi, książki.

Olbrzymie znaczenie, nie tylko merytoryczne, dla zaistnienia tej pracy miał udział ze strony Mistrzów – Petera Burke’a, Roberta

Darntona, Davida R. Olsona i Johna D. Petersa. Należą im się wyrazi szacunku za inspirację oraz serdeczne podziękowania za bardzo życzliwy stosunek do powstającej publikacji, lecz przede wszystkim za bezpośredni udział w tym przedsięwzięciu. Tym bardziej że wymienieni badacze należą do najważniejszych postaci w obszarze światowej historii komunikacji.

*Historia idei komunikacji* jest konsekwencją długotrwałej współpracy naukowej grupy badaczy, a zarazem okazała się przyczynkiem do nawiązania dalszej kooperacji w szerszym, również międzynarodowym zakresie, okazją do wymiany poglądów oraz znalezienia wspólnego obszaru debaty naukowej. Za to także wszystkim Autorkom i Autorom artykułów wchodzących w skład tego zbioru należą się wyrazy uznania i podziękowania.

*Michał Wendland*



CZEŚĆ PIERWSZA

**HISTORIA KOMUNIKACJI  
WOBEC HUMANISTYKI**



## Spoleczna historia języka

W kilku ostatnich latach rozwinął się nowy obszar badań historycznych, który można określić mianem społecznej historii języka, społecznej historii mówienia lub społecznej historii komunikacji. Świadomość wagi i znaczenia języka w życiu codziennym upowszechniła się mniej więcej w ostatnim pokoleniu badaczy. Jak pokazuje rozwój ruchów feministycznych i regionalnych, grupy dominujące stały się znacznie bardziej świadome tego, jaką władzę ma język i jak bardzo związany jest z pozostałymi formami władzy. Również filozofowie, krytycy i inni kojarzeni z nurtami zazwyczaj łączonymi ze strukturalizmem i dekonstrukcjonizmem, pomimo wszelkich różnic między nimi, podzielają głębokie zainteresowanie językiem i jego pozycją w kulturze.

Bez względu na swoje zaangażowanie w te lub tym podobne nurty, w tym również w historię oralności – inny ostatnio rozwijający się obszar badań, także pewna liczba historyków uznała potrzebę prowadzenia rozważań nad językiem, szczególnie w dwóch aspektach. Pierwszym z nich są badania nad językiem samym dla siebie, ujmowanym jako instytucja społeczna, jako część kultury i życia codziennego. Drugim aspektem są środki umożliwiające lepsze zrozumienie źródeł pisanych i oralnych poprzez wydobycie ich lingwistycznego kontekstu<sup>1</sup>. Niemniej wciąż istnieje pewna luka

---

<sup>1</sup> Nowsze zbiory esejów na ten temat zawierają prace Burke'a i Portera (1987; 1991) oraz Cornfielda (1991). Wcześniejsze przykłady opracowań historycznych:

między obszarami historii, językoznawstwa i socjologii (z antropologią społeczną włącznie). Luka ta może i powinna zostać wypełniona przez społeczną historię języka.

Idea historycznego charakteru języka nie jest jednak nowa. Starożytni Rzymianie, jak Warron, a także renesansowi humaniści, jak Leonardo Bruni czy Flavio Biondo, byli zainteresowani historią łaciny (Klein, 1975). Rozważania nad pochodzeniem języka francuskiego, włoskiego, hiszpańskiego i innych były publikowane w XVI i XVII wieku jako część debaty poświęconej względny zaletom łaciny i jej potocznych, regionalnych odmian oraz prawidłowym sposobom mówienia i pisania po łacinie (Bembo, 1525; Pasquier, 1566; Cittadini, 1604; Aldrette, 1606).

W XIX stuleciu przedstawiciele dominującej szkoły tzw. neogramatyków przywiązywali szczególną wagę do rekonstruowania wczesnych form konkretnych języków, takich jak protoromański czy protogermański, a także do sformułowania praw rządzących ewolucją lingwistyczną (Aarsleff, 1967; Bynon, 1977, rozdz. 1; Crowley, 1989, s. 13–50). Było to podejście, któremu przeciwstawiał się Ferdinand de Saussure, dziś postrzegany jako ojciec strukturalizmu, uznający, że historyczna szkoła językoznawcza jest zbyt słabo zainteresowana relacjami łączącymi rozmaite obszary systemu językowego (Culler, 1976, rozdz. 3; Cornfield, 1991). Jednak w czasach de Saussure'a podejście historyczne pozostawało podejściem dominującym. *Oksfordzki słownik języka angielskiego (Oxford English Dictionary)*, bazujący – jak głosiła jego strona tytułowa – na „zasadach historycznych”, zaczął ukazywać się od roku 1884, podczas gdy jego francuski odpowiednik, redagowany przez Émile'a Littrégo, od roku 1863 (Crowley, 1989). Natomiast początków historii języków angielskiego, francuskiego i niemieckiego upatruje się w okolicach roku 1900, a od tamtego czasu zyskały one rangę klasyki (Behaghel, 1898; Jespersen, 1905; Brunot 1905–1953).

---

Armstrong (1965), Béranger (1969), Macmullen (1962), Richter (1975; 1979), Bertelli (1976).

Wszakże takie podejścia do historii języka znamionował brak pełnego odniesienia do kontekstu społecznego. Będąc dziećmi swoich czasów, owi dziewiętnastowieczni uczeni ujmowali język jako organizm „rozwijający się” albo „ewoluujący” poprzez kolejne, ściśle określone stadia i wyrażający system wartości lub „ducha” narodu, który tym językiem mówi. Tak więc ich punkt odniesienia był narodowy – albo nawet nacjonalistyczny – a nie społeczny. Badali oni wewnętrzną historię języków, historię ich struktur, ale pomijali to, co określano mianem „zewnętrznej historii” języków, czyli innymi słowy, historię sposobów ich używania (Hall, 1974). Wykazywali niewielkie zainteresowanie różnymi odmianami „tego samego” języka mówionego rozmaitych grup społecznych. Z drugiej strony takie właśnie zainteresowanie jest traktowane jako podstawowe dla współczesnej socjolingwistyki, która ukształtowała się jako samodzielna dyscyplina w późnych latach pięćdziesiątych ubiegłego wieku w Stanach Zjednoczonych i w innych krajach.

Oczywiście, sama świadomość społecznego znaczenia różnic zachodzących pomiędzy poszczególnymi sposobami mówienia nie jest bynajmniej nowa. Argumentowano w sposób dość przekonujący, że we Włoszech XVI wiek „był to czas, w którym język zaczęto po raz pierwszy traktować jako podstawowe zjawisko społeczne” (Hall, 1942, s. 54). Pewien włoski pisarz opublikował w 1547 roku książkę pod tytułem *O mowie i milczeniu*, w której zaprojektował badania oparte na całkiem współcześnie brzmiących kategoriach: „kto”, „do kogo”, „dlaczego”, „jak” i „kiedy” (Politiano, 1547), co pozwala nam przypomnieć sobie o długu, jaki socjolingwistyka zaciągnęła u tradycji klasycznej retoryki.

Również wielu innych pisarzy tamtego okresu czyniło wyraziście socjolingwistyczne spostrzeżenia. Na przykład Vincenzo Borghini odnotował i próbował wyjaśnić archaizmy zawarte w mowie toskańskich chłopów, stwierdzając, że „rozmawiają oni z cudzoziemcami rzadziej niż mieszkańcy miast, toteż mniej zmienia się ich mowa”. Natomiast Stefano Guazzo w swoim słynnym dialogu o „publicznej konwersacji” opisywał twardy akcent Piemontczyków,

genuieńską skłonność do „połykania” końcówek słów, florentczyków z ich „ustami pełnymi aspiracji” i tak dalej (Borghini, 1971, s. 139; Guazzo, 1574).

Podobną formę świadomości socjolingwistycznej można zaobserwować w sztukach Szekspira. Przykładowo, w słynnej scenie z *Henryka IV* Hotspur krytykuje swoją Kasię za mówienie „in good sooth”, jako że fraza ta nie jest arystokratyczna. „You swear like a comfit-maker’s wife”<sup>2</sup>, zarzuca jej. Hotspur chciałby raczej usłyszeć „a good mouth-filling oath”. W XVII wieku Molier, do czego wrócimy później, miał słuch szczególnie wyostrzony na różne społeczne niuanse wyrażane różnymi odmianami języka. Można powiedzieć, że to samo odnosiło się do Goldoniego w następnym stuleciu.

Dziewiętnastowieczne powieści – od Jane Austen i Georga Eliota do Lwa Tołstoja i Theodora Fontane’a – są jeszcze lepszym źródłem dla obserwacji społecznej doniosłości różnic językowych. Weźmy przykład Rosamond Vincy z *Miasteczka Middlemarch*, która zarzuca swojej matce, że użyte przez nią sformułowanie „najfajniejsi z nich” (*the pick of them*) jest „raczej wulgarnym wyrażeniem”, podczas gdy jej beztrocki brat Fred utrzymuje – w duchu zbliżonym do współczesnych językoznawców – że tak zwany „poprawny” angielski to nic innego, jak tylko „slang używany przez zarozumiałców” (*the slang of prigs*). Kiedy stary prawnik Standish w tej samej powieści przysięga „na Boga” (*by God*), autorka przerywa, by wyjaśnić, że używa on tego określenia „jak swego rodzaju herb znamionujący mowę człowieka zajmującego wysoką pozycję w społeczeństwie”<sup>3</sup> (Phillipps, 1984).

Umiejętność obserwacji i wyrażania była u tych pisarzy niezwykła. Niemniej zapewne nie byłoby potrzeby tworzenia społecznej historii języka, gdyby zwyczajni jego użytkownicy nie byli mniej

---

<sup>2</sup> Fragmenty z *Henryka IV* Williama Shakespeare’a pozostawiam bez przekładu dla utrzymania oryginalnej wymowy cytowanego fragmentu. Dla porównania odsyłam do tłumaczenia Stanisława Barańczaka (Kraków, 1998) (przyp. tłum.).

<sup>3</sup> Przekład M.W.

lub bardziej świadomi społecznego znaczenia stylów mówienia, a zarazem gdyby ci, którzy zajmują w społeczeństwie górne szczeble drabiny, zawsze byli hiperświadomi (*hyperconscious*) wagi takich zagadnień.

Jak zaznaczono wyżej, nie jest niczym nowym idea, zgodnie z którą język stanowi potencjalne narzędzie w rękach klas rządzących, a więc narzędzie wykorzystywane tyleż do ukrywania lub kontrolowania, co do komunikowania się. Używanie łaciny we wczesnonowożytnej Europie jest tu oczywistym przykładem, któremu później przyjrzymy się bardziej dokładnie. Używanie innego języka - „francuskiego-prawniczego” - w angielskim sądownictwie było na tej samej zasadzie krytykowane przez tak różne osobistości, jak arcybiskup Thomas Cranmer, król Jakub I oraz siedemnastowieczni radykałowie John Lilburne i John Ward (Hill, 1972, s. 269–276). Co więcej, już w połowie XIX wieku brytyjski socjolog Herbert Spencer zalecał prowadzenie badań historycznych nad tym, co nazywał „kontrolą sprawowaną przez jedną klasę społeczną nad inną klasą, zapośredniczoną w takich zjawiskach, jak tytułatura, pozdrowienia czy sposoby zwracania się do kogoś” (Spencer, 1861, s. 26).

A jednak, jak zauważył kiedyś filozof Alfred Whitehead, „wszystko, co ma jakieś znaczenie, zostało już powiedziane kiedyś przez kogoś, kto o tym nie wiedział”. Innymi słowy, zachodzi olbrzymia różnica pomiędzy bliżej nieokreśloną (*vague*) świadomością istnienia pewnego problemu a prowadzeniem poświęconych mu systematycznych badań. Pionierskie prace dotyczące problemu relacji zachodzących pomiędzy językiem, myślą i społeczeństwem były prowadzone od końca XIX stulecia i później, szczególnie przez socjologa Thorsteina Veblena, krytyka literackiego Michaiła Bachtina oraz językoznawców: Fritza Mauthnera, Benjamina Whorfa i Antoine’a Meilleta.

Veblen, przykładowo, z wielką uwagą traktował zjawiska językowe, formułując swoją słynną „teorię klasy próżniaczej” (Veblen, 1899; Hall, 1960). Bachtin zarzucał de Saussure’owi, językoznawcy

i strukturaliście, brak zainteresowania przekształceniami języka w czasie i sam sformułował teorię heteroglosji (*raznorieczije*), zgodnie z którą języki, na przykład rosyjski, stanowią rezultat wzajemnych oddziaływań bądź tarć pomiędzy różnymi dialektami, żargonami itp., różnymi formami języka utożsamianymi z różnymi grupami społecznymi i ich odmiennymi światopoglądami, w konsekwencji czego każdy użytkownik języka musi przyswoić go z ust innych ludzi i dostosować do ich, tudzież własnych, potrzeb (Bachtin, 1929, 1940; również Clark i Hellquist, 1984, rozdz. 10).

Fritz Mauthner był natomiast deterministą lingwistycznym. Odwołując się do Nietzscheańskiej wizji języka jako „więzienia” (*Gefängnis*), Mauthner uznał, że „gdyby Arystoteles mówił po chińsku lub w języku dakota, musiałby stworzyć całkowicie inny system kategorii logicznych” (*Hätte Aristoteles Chinesisch oder Dakotaisch gesprochen, er hätte zu einer ganz anderen Logik gelangen müssen*) (Mauthner, 1902–1903; również Kühn, 1975; na temat Nietzschego: Strong, 1984, rozdz. 6). W swoich kontrowersyjnych, ale wpływowych esejach Whorf przyjmował takie samo założenie, argumentując, że podstawowe pojęcia ludzi takich jak np. Indianie Hopi – ich koncepcje czasu, przestrzeni itd. – są kształtowane przez struktury ich języków, przez ich rodzaje, czasy oraz inne formy gramatyczne i syntaktyczne (Whorf, 1956).

We Francji Antoine Meillet, wcześniej wprawdzie uczeń de Saussure’a, zainteresowany jednak problematyką historyczną, opisywał język w kategoriach Durkheimowskich jako „wysoce społeczny fakt” (*éminemment un fait social*). Był przynajmniej połowicznie deterministą twierdzącym, że „języki służą do wyrażania mentalności mówiących nimi podmiotów, jednak każdy z nich konstituuje wysoce zorganizowany system, który się im sam narzuca, który ich myślom nadaje swoją formę, a sam podlega oddziaływaniu mentalności jedynie z wolna i częściowo” (Meillet, 1921, s. 16, 210).

Francuski historyk Lucien Febvre, niegdyś uczeń Meilleta, zilustrował jego teorię dotyczącą relacji między językiem a mentalnością w swoim studium poświęconym Franciszkowi Rabelais’mu

i problemowi ateizmu. W swoich wywodach Febvre argumentował, że ateizm był czymś niemożliwym w XVI wieku między innymi dlatego, że w ówczesnym języku francuskim brakowało abstrakcyjnych pojęć, które mogłyby odnosić się do takiego światopoglądu (Febvre, 1942, s. 385). Na wcześniejszych etapach swojej kariery, w latach 1906–1924, Febvre opublikował w „Revue de Synthèse Historique” serię artykułów i recenzji poświęconych historii języka, w których wychwalał dokonania Meilleta i sugerował innym historykom, że powinni śledzić badania prowadzone przez językoznawców, na przykład te dotyczące upowszechniania się języka francuskiego na południu Francji w stuleciach poprzedzających rewolucję francuską (Brun, 1923).

Zagadnienia tego typu były również przedmiotem wielkiego zainteresowania ze strony przyjaciela i współpracownika Febvre’a, jakim był Marc Bloch. W rzeczy samej sugeruje się, że Bloch zapożyczył metody komparatystyczne, do których przywiązywał tak wielką wagę, od wcześniejszych językoznawców, od Meilleta w szczególności (Bloch, 1939–1940, rozdz. 5; Walker, 1980). Historycy w innych krajach i skoncentrowani na innych zagadnieniach – historycy Kościoła, jak np. Gustav Mensching, Jozef Schrijnen czy Christine Mohrmann, hiszpański historyk kulturowy Américo Castro tudzież szwedzki historyk Nils Ahnlund – również w tym samym czasie zajmowali się badaniem związków języka ze społeczeństwem (Mensching, 1926; Schrijnen, 1932; Mohrmann, 1932; Castro, 1941; Ahnlund, 1943; Woodbine, 1943).

Jeśli natomiast chodzi o poziom badań systematycznych, to został on osiągnięty w kolejnym pokoleniu, w późnych latach pięćdziesiątych i późnych sześćdziesiątych, wraz z rozwojem tego, co zwykło się określać mianem „socjolingwistyki”, „etnolingwistyki”, „socjologii języka”, „antropologii mowy” czy „antropologii komunikacji”. W świecie anglojęzycznym największe znaczenie w tym zakresie zyskali m.in. Joshua Fishman, John Gumperz, M.A.K. Halliday, Dell Hymes oraz William Labov. Różne nazwy tej nowej dyscypliny oraz subdyscyplin ilustrują pewne zasadnicze rozbieżności

między poszczególnymi podejściami, makro- i mikro socjologicznymi, do „języka” ujmowanego w szeroki lub wąski sposób. Jednakowoż różnice te nie powinny przysłaniać zarówno tego, co jest wspólne wszystkim tym podejściom, jak i faktu, że ów zbiór idei ma istotne znaczenie dla historyków społecznych (Fishman, 1972; Gumperz, 1972; Gumperz i Hymes, 1972; Hymes, 1974; Labov, 1972; Trudgill 1974).

Odkąd wielu brytyjskich, amerykańskich i niemieckich historyków uznało ostatnimi czasy to, co określa się mianem „zwrotu lingwistycznego” i poświęciło się badaniom nad różnymi aspektami języka i komunikacji, warto podjąć próbę dookreślenia różnic pomiędzy ich stanowiskami a społeczną historią języka postulowaną (i, mam nadzieję, praktykowaną) w niniejszym tomie.

Z jednej strony Hans-Georg Gadamer i Jürgen Habermas uprawiają ogólną teorię hermeneutyki i działania komunikacyjnego. Wprawdzie nie ignorują oni historii, lecz ich zainteresowania dotyczą przede wszystkim głównych nurtów w dziejach współczesnego świata zachodniego, w mniejszym zaś stopniu codziennej komunikacji w wymiarze lokalnym (Gadamer, 1965; Habermas, 1970; Jay, 1982).

Z drugiej strony w swoich sześciu potężnych tomach *Geschichtliche Grundbegriffe* Reinhart Koselleck i jego współpracownicy podjęli zagadnienie języka jako źródła dla „historii pojęć” (*Begriffsgeschichte*), raczej abstrahując od mówienia czy pisania jako takich form ludzkiej aktywności, które mogłyby być warte uwagi historycznej same z siebie (Brunner, Conze i Koselleck, 1972–1980; Koselleck, 1979; Grünert, 1982). Idąc tropem Kosellecka, niektórzy historycy anglojęzyczni (zwłaszcza J.G.A. Pocock oraz Quentin Skinner) skoncentrowali się na badaniu przekształceń zachodzących w tym, co sami określają jako „język polityki”, podczas gdy historycy społeczni badają „język klasowy” albo „język pracy” (Pocock, 1972, rozdz. 1; Pagden, 1987; Briggs, 1960; Sewell, 1980).

Moim zamiarem nie jest tutaj przeprowadzanie krytyki tych ważnych przedsięwzięć, lecz tylko sformułowanie sugestii, że jest

lub przynajmniej powinna być pewna „pojęciowa przestrzeń” (*conceptual space*) pomiędzy tymi dwoma a trzecim możliwym podejściem, które byłoby bardziej socjologiczne niż to reprezentowane przez Kosellecka, Pococka czy Skinnera, a zarazem bardziej konkretne od propozycji Habermasa. Owo trzecie ujęcie może być krótko określone jako próba uzupełnienia historii języka o wymiar społeczny, a socjolingwistyki i antropologii lingwistycznej o wymiar historyczny.

Zainteresowanie przeszłością komunikacji zarówno mówionej, jak i pisanej powinno zostać uwypuklone. Podobnie jak w badaniach nad historią kultury masowej, również w historycznej etnografii lingwistycznej zawarty jest zwrot ku badaniom historycznym nad działaniami komunikacyjnymi w odniesieniu i do mniejszości, i do całych społeczeństw. Podobnie też jak w przypadku kultury masowej, nie jest łatwo o materiały źródłowe, które byłyby tak obszerne, jak wiarygodne, niemniej źródła dla historii komunikacji, jak zobaczymy, z pewnością istnieją.

Cóż mają do zaoferowania historykom etnografowie i socjodzy? Przede wszystkim przejawiają oni wyraźną świadomość tego, „kto mówi, w jakim języku, do kogo i kiedy” (Fishman, 1965). Pokazują, że formy komunikacji nie są tylko neutralnymi nośnikami informacji, lecz same niosą pewne wiadomości. Ponadto zaproponowali wiele rozmaitych teorii, które historycy mogą przetestować. Co więcej, opracowali bogate słownictwo analityczne. W tym przypadku jest tak jak z Beduinami dysponującymi wieloma określeniami „wielbłąda” lub z Eskimosami mającymi wiele słów dla określenia „śniegu”, jako że są oni w stanie dokonać na swój użytek bardziej precyzyjnych odróżnień niż inni ludzie – tak samo socjolingwiści dysponują wieloma słowami dla określenia „języka”.

W ramach wspomnianego słownictwa zasadniczą rolę odgrywają terminy „odmiana” oraz „kod”. Określenie „kod”, używane przez strukturalistów jako opozycja wobec „przekazu”, zdaje się obecnie wychodzić z użycia ze względu na jego wieloznaczność (Halliday, 1978, s. 11). Natomiast „odmiana” może być zdefiniowana

jako specyficzny sposób mówienia przyjęty w określonej „wspólnocie językowej” (Gumperz, 1972; Vossler, 1924).

Sformułowanie „wspólnota językowa” może być poddane krytyce – podobnie jak inne wyrażenia dotyczące wspólnotowości – ze względu na to, że podkreśla społeczny konsensus kosztem społecznego konfliktu i relacji podporządkowania (Calvet, 1987; Pratt, 1987; Williams, 1992). Zignorowanie społecznych i językowych konfliktów byłoby zapewne błędem, niemniej porzucenie samej idei wspólnotowości byłoby posunięciem zbyt radykalnym. Wszakże zarówno międzyludzka solidarność, jak i konflikt są dwiema stronami tej samej monety. Grupy ludzi samookreślają się i uzyskują wzajemną solidarność na drodze konfliktu z innymi grupami. Tym samym krytycyzm kierowany pod adresem koncepcji „wspólnoty językowej” jest uzależniony od sposobu używania tej koncepcji. W moim wywodzie będzie ona wykorzystywana i przy opisie powszechnych właściwości języka, i przy charakterystyce sposobu, w jaki jednostki lub grupy ludzi identyfikują się z konkretną formą językową; jednakże nie będzie to równoznaczne z przyjęciem założenia o braku pewnych językowych (lub innych) konfliktów, a także z przyjęciem założenia o zazębieniu się (*overlap*) wspólnot definiowanych w terminach lingwistycznych ze wspólnotami religijnymi lub obywatelskimi funkcjonującymi na tych samych obszarach.

W wielkim uproszczeniu, nieuniknionym w tak zwięzłym opracowaniu, można powiedzieć, że socjolingwiści posługują się koncepcją odmian języka, formułując jednocześnie cztery podstawowe założenia dotyczące relacji zachodzących między językami a społeczeństwami, które wykorzystują je w mowie i w piśmie. Założenia te mogą wyglądać na raczej oczywiste, jeśli prezentuje się je w prostej i czystej formie, jednakże przynajmniej jak dotąd, nie zostały w pełni zaaplikowane do praktyk badawczych realizowanych przez historyków społecznych.

Brzmiały one następująco:

1. Różne grupy społeczne posługują się różnymi odmianami języka.

2. Te same jednostki wykorzystują różne odmiany języka w różnych sytuacjach.

3. Język stanowi odzwierciedlenie społeczeństwa tudzież kultury, w ramach której jest używany.

4. Język kształtuje społeczeństwo, w którym jest używany.

Na następnych stronach postaram się omówić kolejno te założenia i zilustrować je kilkoma historycznymi przykładami.

1. Różne grupy społeczne posługują się różnymi odmianami języka (Saville-Troike, 1982, s. 75). Dialekty regionalne są zapewne najbardziej oczywistym przykładem takich odmian, które nie tylko ujawniają różnice zachodzące pomiędzy poszczególnymi wspólnotami, ale również – przynajmniej okazjonalnie – wyrażają świadomość tych różnic albo i dumę z nich. To, co językoznawcy nazywają „lojalnością językową” (*language loyalty*), można także ująć jako świadomość wspólnotowości, a przynajmniej jako to, co Benedict Anderson nazywał „zbiorowością wyobrażoną” (Labov, 1972; Anderson, 1983). Niemniej język potoczny może koegzystować z głęboko zakorzenionymi konfliktami społecznymi. Charakterystyczne akcenty – jeśli już nie coś innego – jednoczą zarówno katolików, jak i protestantów w Irlandii Północnej, podobnie jak czarnoskórych i białych w RPA lub na południu Stanów Zjednoczonych.

Liczne inne odmiany językowe, związane z zatrudnieniem, płcią, religią i kolejnymi obszarami życia społecznego, od piłki nożnej po finanse, znane są jako „dialekty społeczne”, „socjolekty” bądź „języki specjalistyczne” i „obszarowe”: *Sondersprache*, *langues spécieux*, *linguaggi settoriali* (Devoto, 1972; Beccaria, 1973). Sekretne języki profesjonalnych żebraków i złodziei (znane jako *Rotwelsch*, *argot*, *gergo*, *cant* itd.) już stosunkowo wcześniej przykuwały uwagę pisarzy i w formie drukowanej zaczęły występować, począwszy od XVI stulecia (Avé-Lallemant, 1958–1962; Sainéan, 1907; Camporesi, 1973). Języki żołnierskie lub prawnicze wywoływały jak dotąd mniejsze zainteresowanie, choć z przyjmowanego tutaj punktu widzenia także zasługują na pogłębioną analizę (Fiorelli, 1984).

Również język używany przez kobiety był i jest pod wieloma względami odmienny od tego, jakim posługują się mężczyźni. W wielu społecznościach te różnice przejawiają się w skłonności do używania eufemizmów i emocjonalnie nacechowanych przymiotników, w swoistej retoryce niezdecydowania i niebezpośredniości, a ponadto w silniejszym przywiązaniu (*adherence*) do form standardowych lub „poprawnych”. Nie jest jednak tak, że kobiety po prostu mówią w inny sposób niż mężczyźni. W licznych przypadkach były one i nadal są przymuszane do wypowiedzania się w odmienny sposób w celu podkreślenia ich społecznego podporządkowania poprzez stosowanie bardziej „miękkiej” odmiany języka (Lakoff, 1975; Spender, 1980; Cameron, 1990). Ich intonacja, słownictwo i składnia bywały określone przez to, co mężczyźni spodziewali się usłyszeć (McConnell-Ginet, 1978). Jak zauważył jeden z bohaterów Szekspirowskich, „her voice was ever soft / Gentle and low, an excellent thing in woman” (*Król Lear*, akt 5, scena 3)<sup>4</sup>. Nawet Margaret Thatcher ustąpiła przed tą konwencją i po objęciu stanowiska premiera brała lekcje wymowy, chcąc obniżyć tembr swego głosu (Atkinson, 1984, s. 113).

Twierdzi się też, że „jak wykazują statystyki, mężczyźni mówią więcej i głośniej niż kobiety; mają większą skłonność do przerywania swojemu rozmówcy, do narzucania mu swojego zdania i dominowania w konwersacji; mają też większą skłonność do przekrzykiwania innych. Natomiast kobiety częściej uśmiechają się uprzejmie, są skłonne do samousprawiedliwień” (Illich, 1983, s. 135). Można także powiedzieć, że kobiety przyjmują strategię niebezpośredniości jak żony, które swoim mężom zadają „drobne i dyskretne pytania”, co badano w odniesieniu do hiszpańskiej wsi, a czego przykłady można znaleźć w wielu innych miejscach i co może stać się przedmiotem zainteresowania ze strony przyszłych historyków społecznych (Harding, 1975).

---

<sup>4</sup> *Zawsze tak cicho mówiała, / Miętko, łagodnie. Taki głos to skarb / Nieoceniony w kobiecie*, tłum. S. Barańczak, Poznań 1991 (przyp. tłum.).

Poza tym specyficzne odmiany języka mogą być również emblematem rozmaitych mniejszości religijnych. W swoich pionierskich badaniach holenderski historyk Jozef Schrijnen wykazywał, że pierwsi chrześcijanie, podobnie jak prawnicy, żołnierze, żeglarze i inne grupy społeczne, posługiwali się *Sondersprache*, odmianą łaciny, która podkreślała ich jedność. Ukuli nowe terminy, na przykład *baptizare*, albo używali starych terminów, jak *carnalis*, w nowym sensie i tym samym „konstruowali mocno zżytą wspólnotę językową” („schuf eine engere Sprachgemeinschaft”), co stanowiło wyraz silnej solidarności panującej w tej prześladowanej grupie (Schrijnen, 1932, s. 5–7; Mohrmann, 1932, s. 8; Schrijnen, 1939).

W późnośredniowiecznej Anglii heretycy zwani lollardami najwyraźniej rozwinęli własne, specyficzne słownictwo. Z kolei w okresie wczesnonowożytnym purytanie byli identyfikowani poprzez nosowe brzmienie ich głosu, a także przez to, że często posługiwali się takimi określeniami, jak „czysty” (*pure*), „gorliwy” (*zeal*) czy „cielesny” (*carnal*), a ów sposób mówienia został sparodiowany przez Bena Jonsona w sztuce *Bartłomiejowy jarmark* (Hudson, 1981; Beek, 1969). Natomiast kwakrzy wyróżniali się nie tylko tym, że do wszystkich zwracali się *per* „ty” (*thou*) i „ciebie” (*thee*), ale również tym, że odmawiali posługiwania się niektórymi potocznymi określeniami, jak np. „kościół”, nie wspominając o ich specyficznym zastosowaniu milczenia podczas spotkań modlitewnych (Bauman, 1983; Lennon, 1991).

Także w innych obszarach Europy mniejszości religijne były identyfikowane na podstawie ich sposobów mówienia. Zdaniem szesnastowiecznego włoskiego pisarza Stefana Guazza, francuskich kalwinistów, czyli „hugenotów”, można było rozpoznać dzięki tonowi głosu tak cichemu, że właściwie ledwie słyszalnemu, jak gdyby zamierającemu. Ich mowa była tak wypełniona frazami biblijnymi, iż nazywano ją lekceważąco „dialektem z Ziemi Obiecanej”: *le patois de Canaan* (Guazzo, 1574, s. 79). Natomiast zdaniem osiemnastowiecznego niemieckiego krytyka F.A. Weckherlina typowy pietysta „jęczy lub wzdycha, płaczkliwie, miękko i cicho” (*weinerlich*,

*sanft und leise wimmert oder seufzt*), jednocześnie używa zaś specyficznego słownictwa, z ulubionym słowem „miłość” czy frazą „z głębi serca” na czele (Fullbrook, 1983, s. 149; Langer, 1954).

Różne odmiany języka są również utożsamiane z poszczególnymi klasami społecznymi. Biorąc pod uwagę reputację Brytyjczyków w tym względzie, nie powinno dziwić, że najbardziej znaną dyskusję dotyczącą tej kwestii prowadzono nad formami „U” i „nie-U” (*non-U*) w języku angielskim. Językoznawca Alan Ross ukuł określenie „U” odnoszące się do języka brytyjskiej klasy wyższej oraz „nie-U” odnoszące się do pozostałych klas. Wyjaśniał (albo raczej stwierdzał), że „zwierciadło” (*looking-glass*) jest „U”, zaś „lustro” (*mirror*) „nie-U”; „papier listowy” (*writing-paper*) jest „U”, zaś „papier do notatek” (*note-paper*) „nie-U”; „chusteczka” (*napkin*) „U”, a „serwetka” (*serviette*) „nie-U” i tak dalej (Ross, 1954). Ta koncepcja została podjęta i spopularyzowana przez współpracowniczkę Rossa, Nancy Mitford (Mitford, 1956; Buckle, 1978).

Wokół tego zagadnienia narosło sporo kontrowersji, przynajmniej w Wielkiej Brytanii, lecz teraz, pokolenie później, być może warto rozważyć, czy tego typu nawyki językowe uległy zmianie w niektórych kręgach pod wpływem wcześniejszych dyskusji. Niemniej występowanie takich par terminów nie jest niczym nowym w języku angielskim. Już w roku 1907 znawczyni etykiety, Lady Grove, twierdziła, że powinno się mówić raczej „zwierciadło” niż „lustro” i raczej „chusteczka” niż „serwetka” (Phillipps, 1984, s. 57–58). W każdym razie, choć przyjmuje się, że tego typu problemy są odzwierciedleniem typowo angielskiej obsesji na punkcie klas społecznych, to jednak odróżnienia tego typu mają swoje paralele w innych częściach świata.

Przykładowo, w Filadelfii w latach czterdziestych XX wieku uznawano słowa „house” i „furniture” za „U”, podczas gdy „home” oraz „furnishings”<sup>5</sup> za „nie-U”; z kolei „to feel sick” było uznawane

---

<sup>5</sup> W tym przypadku (i w kilku kolejnych) zachowuję terminy oryginalne, jako że różnice między tymi słowami (zwłaszcza „home” i „house”) w języku polskim byłyby praktycznie niedostrzegalne (przyj. tłum.).

za formę „U”, ale „to feel ill” za formę „nie-U”. W podobnym stylu Emily Post zalecała swoim czytelnikom, aby nigdy nie mówili, że ktoś ma „an elegant home”, lecz tylko „a beautiful house” (Baltzell, 1958; Post, 1922, s. 60). Znacznie wcześniej w osiemnastowiecznej Danii dramatopisarz Ludvig Holberg umieścił w swojej sztuce pt. *Erasmus Montanus* (akt 1, scena 2) bohatera komentującego sposoby, na jakie język może odzwierciedlać społeczne aspiracje i dążenia niektórych ludzi: „Za czasów mojej młodości ludzie tu, na wzgórzach, mówili inaczej niż teraz. Dziś mówią *lokaj*, a kiedyś mówili *śługa* (...), niegdyś *muzyk* był nazywany *grajkiem*, a *sekretarz* – *urzędnikiem*” (*I mi Ungdom taledes man ikke saa her paa Bierget som nu; det som mann u kaldet Lakei, kaldte man da Dreng* (...) *en Musikant Spillemand, og en Sikketerer Skriver*). Kilka pokoleń wcześniej w siedemnastowiecznej Francji François de Callières, późniejszy sekretarz osobisty Ludwika XIV, napisał dialog zatytułowany *Mots à la mode* (1693), w którym wskazywał różnice między tym, co nazywał „burżuazyjnym stylem mówienia” (*façons de parler bourgeois*), a formami charakterystycznymi dla arystokracji. Jedną z postaci pojawiających się w tym dialogu, markiz, nie może ścierpieć pewnej przedstawicielki burżuazji, która nazywa swojego męża *mon époux* zamiast *mon mari*. Z konkluzji wynikałoby, że sposoby mówienia ujawniają „różnice między klasami społecznymi”: *espèces de classes différentes* (Callières, 1693, s. 42–43, 65).

Jeszcze wcześniej w szesnastowiecznej Italii pisarz Pietro Aretino odrzucił lingwistyczny puryzm postulowany przez Pietra Bemba i innych ówczesnych humanistów, uznając, że język tego typu byłby nienaturalny i sztuczny. Aretino ośmieszył tę ideę w jednym ze swych dialogów, wprowadzając postać kobiety z niższych sfer, ale mającej wysokie aspiracje – twierdziła ona, że okno należy nazywać *balcone*, a nie, jak było powszechnie przyjęte, *finestra*; że właściwe jest używanie słowa *viso* na określenie „twarzy”, podczas gdy *faccia* byłoby niepoprawne (czyli „nie-U”) i tak dalej. Żartobliwe podejście Aretina nie miałooby większego znaczenia, gdyby nie to, że inni traktowali ten problem bardzo poważnie (Aretino, 1975,

s. 82; Aquilecchia, 1976). W tym samym włoskim środowisku społecznym również dworzanie przywykli do specyficznego typu wymowy, swego rodzaju „cedzenia” słów, co w swoim słynnym *Dworzaniu* (*Il Cortegiano*, księga 1, rozdział 19) Baldassare Castiglione krytykował jako mówienie „w tak ociężały i rozwlekły sposób, jak gdyby wydawali swoje ostatnie tchnienie” (*così afflitta, che in quel punto par che lo spirito loro finisca*).

Jednak nie tylko w kulturze zachodniej odmiany języka stanowią symbol statusu społecznego. Przykładowo, na Jawie elita społeczna dysponuje własnym dialektem (albo raczej „socjolektem”), „wysokojawajskim” (*high Javanese*), który wyróżnia się nie tylko specyficznym słownictwem, ale również odmienną gramatyką i składnią (Geertz, 1960; Siegel, 1986). W zachodnioafrykańskim plemieniu Wolofów akcent, albo raczej ton głosu, jest wyznacznikiem pozycji społecznej. Wysoko urodzeni mówią niskim, cichym głosem, jak gdyby nie musieli się wysilać, by przyciągnąć uwagę swoich nisko urodzonych słuchaczy, którzy z kolei mówią głośno i wysokim tonem (Irvine, 1974). W podobnym stylu elżbietański pisarz, rozważając naturę języka angielskiego, pouczał swych czytelników, że „podczas rozmowy z księciem głos powinien być niski i niezbyt głośny ani piskliwy, gdyż taki jest oznaką pokory, a inny może oznaczać śmiałość i tupet” (Puttenham, 1589). Nasuwa się skojarzenie z niskim tonem głosu, jaki mężczyzna epoki elżbietańskiej pragnął usłyszeć z ust kobiety.

Z punktu widzenia historyka ważne jest, by podkreślić, że owe językowe wyznaczniki statusu społecznego ulegały przekształceniom wraz z upływem czasu. W Wielkiej Brytanii, inaczej niż w wielu innych krajach europejskich, językowe regionalizmy były przez wiele stuleci traktowane jako formy „nie-U”. Choć z drugiej strony nie było tak w każdym przypadku. Na dworze królowej Elżbiety I sir Walter Raleigh mówił podobno z wyraźnym akcentem z Devonshire, co w żaden sposób nie zaszkodziło jego karierze, natomiast Samuel Johnson, ów bojownik o czystość angielszczyzny, mówił z akcentem ze Staffordshire (Phillipps, 1984, s. 22).

Z owej skłonności do zmiany nie wynika jednak, jakoby związek statusu społecznego z różnymi odmianami języka był zjawiskiem całkowicie arbitralnym. Amerykański socjolog Thorstein Veblen wystąpił z fascynującą sugestią, że sposób wypowiedzania się znamiennej dla klasy wyższej (albo, jak sam to ujmował, „klasy próżniaczej”) jest z konieczności „ociężały i przestarzały”, ponieważ sposób ów sam w sobie implikuje „marnowanie czasu”, a zarazem „zwolnienie z wymogu używania języka w sposób bezpośredni i zgodnie z wymuszonymi (*forcible*) standardami” (Veblen, 1899; Hall, 1960). Przywołany wcześniej przykład plemienia Wolofów może stanowić dobrą ilustrację takiego punktu widzenia, tym bardziej że w zasadzie nie byłoby trudno znaleźć wielu podobnych, potwierdzających go, przypadków. Mniej więcej sześćdziesiąt lat po Veblenie jego koncepcja koniecznego związku łączącego odmiany języka z używającymi ich grupami społecznymi została wzmocniona przez poglądy innego socjologa, Basila Bernsteina, którego propozycja wywołała jednak znaczne kontrowersje. Badając języki, jakimi posługiwali się uczniowie londyńskich szkół w latach pięćdziesiątych XX wieku, Bernstein dokonał odróżnienia pomiędzy dwiema odmianami języka (czy też, jak sam to nazywał, między dwoma „kodami”), z których pierwsza to odmiana „rozbudowana” (*elaborated*), a druga – „ograniczona” (*restricted*). W ramach kodu ograniczonego używane są konkretne wyrażenia, ich znaczenia pozostają zaś ukryte i wnioskuje się o nich tylko z kontekstu wypowiedzi. Natomiast kod rozbudowany miałby być abstrakcyjny, jawny i „niezależny od kontekstu” (*context-independent*). Bernstein starał się wyjaśnić tę różnicę, odwołując się do dwóch różnych sposobów wychowywania dzieci w dwóch różnych klasach społecznych. Uogólniając, kod rozbudowany miałby być charakterystyczny dla klasy średniej, a kod ograniczony – dla klasy robotniczej (Bernstein, 1971; Halliday, 1978, rozdz. 5).

Teoria Bernsteina początkowo miała służyć do wyjaśnienia zjawiska relatywnych trudności w zdobywaniu dobrych ocen przez dzieci pochodzące z klasy robotniczej, ma ona jednak znacznie dalej

idące implikacje, zwłaszcza w kontekście zagadnienia związku między językiem a myślą, poruszanego przez Whorfa i innych badaczy. Z perspektywy historii mentalności dostrzec można intrygujące podobieństwo pomiędzy przeciwstawnością tych dwóch kodów a kontrastem często dostrzeganym między dwoma trybami myślenia, które określa się m.in. jako myślenie „prymitywne” i „cywilizowane”, „tradycyjne” i „nowoczesne”, „prelogiczne” i „logiczne” tudzież (bardziej – w moim przekonaniu – trafnie) jako myślenie w trybie „oralności” i „piśmienności” (Goody, 1977).

Uwagi Bernsteina na temat brytyjskich dzieci wywołały prawdziwą burzę krytyki: zarzucano mu na przykład, że traktuje jednostki jak więźniów używanego przez nie kodu, a także to, że podkreśla słabości klasy robotniczej i zarazem uwypukla pozytywne cechy klasy średniej (Rosen, 1972; Labov, 1972, s. 213). Z pewnością część tych głosów krytycznych była słuszna, jednak hipoteza Bernsteina, zgodnie z którą sposoby mówienia, a zarazem sposoby myślenia, są nabywane w dzieciństwie, pozostaje niezwykle inspirująca i sugestywna.

Podstawowym zagadnieniem, które mogą podjąć historycy, pozostaje problem wyjaśnienia tego, w jaki sposób i z jakich powodów pewne języki lub odmiany języka rozpowszechniły się (w sensie geograficznym oraz społecznym) lub też zostały z powodzeniem wprowadzone, podczas gdy innym z jakiegoś powodu się to nie udało. Językoznawcy wykazują wzmożone zainteresowanie tym problemem w ostatnich latach, toteż można żywić nadzieję na udaną współpracę interdyscyplinarną (Brosnahan, 1963; Fishman, 1972; Cooper, 1982; Wardhaugh, 1987).

2. Jedną z konkluzji, jakie wynikają z rozwoju badań nad językiem, jest taka, że należałoby w większym stopniu badać ludzi, którzy używają języka, aniżeli tylko sam język czy jakąś jego odmianę i zastanowić się nad tym, jakie zastosowania mają dla ludzi te różne formy mówienia. Ta uwaga prowadzi nas do rozważenia drugiej z czterech wcześniej wskazanych założeń, że te same jed-

nostki wykorzystują w różnych sytuacjach różne odmiany języka, różne „gatunki mowy” (*speech genres*), jak nazywał je Bachtin, tudzież różne „rejestry”, jak mówią o nich współcześni socjolingwiści (Bachtin, 1952–1953; Hymes, 1974; Halliday, 1978). Mogłoby się okazać, że opisywane przez Bernsteina „kody” rozbudowane i ograniczone należałoby określić właśnie jako „rejestry”, a więc raczej jako służące jednostkom niż władające nimi (Lakoff, 1990, s. 99–100).

W takim właśnie duchu Bachtin krytykował de Saussure’a za ignorowanie kreatywności języka i jego zdolności do adaptacji. Owa zdolność języka do przystosowania się może podważyć koncepcję języka jako „więzienia” ograniczającego działania jego użytkowników, a jednocześnie obala ideę ściśle wyznaczonych „reguł”, którymi jesteśmy zaprogramowani przez naszą kulturę. Natomiast koresponduje ona z bardziej elastyczną ideą „habitusu”, określanego przez Pierre’a Bourdieugo jako „nabyte dyspozycje”, jako „zasada uregulowanej improwizacji”, oraz z argumentem wysuwany przez Ervinga Goffmana, zgodnie z którym określone sytuacje wpływają na zachowanie jednostek w takim samym wymiarze jak na grupy społeczne, do których one przynależą (Bourdieu, 1972, s. 78; Goffman, 1961; Hymes, 1974).

Przykładem przedmiotu badań prowadzonych zgodnie z takimi założeniami mogłyby być napisy na nagrobkach. Historyk zajmujący się dziewiętnastowiecznym nacjonalizmem może pokusić się o odczytanie choćby szwedzkich napisów nagrobnych w Finlandii lub niemieckich w Czechach jako wyrazu językowej lojalności; powinien on jednak wziąć pod uwagę i taką możliwość, że użytkownicy języka fińskiego lub czeskiego mogli postrzegać, odpowiednio, szwedzki lub niemiecki jako język adekwatny do danego kontekstu, podobnie jak była postrzegana i używana łacina w minionych stuleciach.

Niektórzy dziewiętnastowieczni powieściopisarze, na przykład Thomas Hardy, byli świadomi istnienia różnych rejestrów. Bohaterka jego powieści *Tessa d’Urberville* została opisana jako mówiąca „dwoma językami”, mianowicie dialektem z Dorset, kiedy była

w domu, oraz standardowym angielskim w relacjach z ludźmi mającymi wyższy status społeczny.

Socjolingwiści rozwinęli badania nad tym zagadnieniem, analizując tzw. strategie (przyjmowane zarówno świadomie, jak i nieświadomie) przechodzenia (albo „przełączania się”) pomiędzy różnymi rejestrami (Gumperz, 1982). Ich badania nad dwujęzycznymi jednostkami i zbiorowościami wykazały, że zmieniają one jedną formę językową na inną nie w sposób arbitralny ani przypadkowy, lecz w odniesieniu do uczestników konwersacji, a ponadto z uwzględnieniem diskutowanych zagadnień, „domeny rozmowy”, jak nazywają to socjolingwiści (Fishman, 1972). Ta sama obserwacja dotyczy również tzw. „diglosii”, czyli „przełączania się” między rejestrami. Można przyjąć, że w różnych religiach dobrze widziany jest rejestr „wysoki” czy też formalny, czego przykładem może być klasyczny język arabski w przypadku islamu (Ferguson, 1959).

Historycy nie powinni mieć trudności ze wskazaniem licznych przykładów z różnych epok, które ukazywałyby zjawisko używania odmiennych języków bądź rejestrów w odniesieniu do poszczególnych tematów konwersacji. Przykładowo, w świecie późnoantycznym greka była językiem sztuk i nauk, nawet dla ludzi, którzy zazwyczaj posługiwali się łaciną (Mohrmann, 1958, s. 103–111). W średniowieczu język francuski był językiem rycerstwa i w ramach tej grupy społecznej używali go niekiedy również ludzie mówiący pod angielsku lub wenecku. W późnym średniowieczu francuski był także językiem prawniczym w Anglii, czego ślady pozostałe w praktykach językowych prawników są nadal dostrzegalne (Woodbine, 1943). Cesarz-poliglota Karol V stwierdził podobno, że po francusku rozmawiał z ambasadorami (lub z pochlebcami), po włosku z kobietami (lub z przyjaciółmi), po niemiecku ze stajennymi (lub gdy chciał kogoś nastraszyć), po hiszpańsku zaś – z Bogiem. Ta anegdota ma wiele wersji; najwcześniejsza pochodzi z roku 1601 i brzmi: *Si loqui cum Deo oporteret, se Hispanice locuturum (...), si cum Amicis, Italice (...), si cum blandiendum esset, Gallice (...)*,

*si cum minandum, Germanice* (Weinrich, 1985, s. 90). Z końcem XVII stulecia francuski stał się językiem dyplomacji; wówczas to zauważono, że uczestnicy kongresu pokojowego w Nijmegen<sup>6</sup> używali języka francuskiego „niemalże tak często, jak swoich własnych języków”.

Przez stulecia łacina pozostawała językiem, którym posługiwało się duchowieństwo i elity świeckie z różnych powodów i w rozmaitych kontekstach. Również francuski był wykorzystywany jako drugi język przez mieszkańców wielu obszarów Europy. W Anglii i w południowej Italii (wskutek najazdów Normanów) oraz w Republice Holenderskiej w XVII i XVIII wieku, w Prusach w wieku XVIII, w Rosji – o czym przypomina nam *Wojna i pokój* – w wieku XIX, wszędzie tam mówienie po francusku było „U”. Na tej samej zasadzie język niemiecki był „U” w Czechach w XVII i XVIII wieku, jako że był to język dworu cesarskiego rezydującego w Wiedniu. Niemiecki był również „U” w Danii, podczas gdy duński był „U” w Norwegii (pozostającej do 1814 roku pod zwierzchnością Kopenhagi).

Oczywiście, elity nie były jedynymi grupami społecznymi, które posługiwały się więcej niż jednym językiem. W siedemnastowiecznym Amsterdamzie członkowie społeczności portugalskich Żydów mówili po portugalsku lub hiszpańsku, rozmawiając ze sobą nawzajem, po holendersku, rozmawiając z ludźmi spoza wspólnoty, po hebrajsku zaś w synagogach (Swetschinski, 1982, s. 56–57). Na językowych pograniczach dwujęzyczność była i jest zjawiskiem powszechnym. Ludzie żyjący w pobliżu głównych szlaków handlowych zazwyczaj uczyli się mówić w pidgin lub *lingua franca*, podobnie jak mówiono po malajsku na wyspach Indii Wschodnich, suahili w Afryce Wschodniej, tupi, czyli tzw. *lingua general*, w Brazylii czy językiem handlowców w basenie Morza Śródziemnego; to właśnie stamtąd wywodzi się ów romański język, którego obecność

---

<sup>6</sup> Kongres w Nijmegen kończył wojnę Ludwika XIV z Republiką Holenderską w roku 1678 (przyp. tłum.).

jest relatywnie dobrze udokumentowana w Północnej Afryce w XIX wieku, ale po którym pozostały fragmenty tekstów pisanych pochodzących już z wieku XIV (Drewes, 1929; Whinnom, 1977; Folea, 1968–1970). Łacina, którą posługiwali się oberżyści i stangreci w Europie środkowej i wschodniej, również może być ujmowana jako swego rodzaju pidgin. Taką samą funkcję pełniła greka *koiné* w antycznym świecie śródziemnomorskim. W innych miejscach komunikowano się niekiedy za pośrednictwem swoistej mieszanki języków, jak na przykład zgermanizowany włoski albo zitalianizowany niemiecki, którym posługiwali się niemieccy najemnicy we Włoszech w XVI wieku (Coates, 1969). Te wyraziste przykłady heteroglosji przekonują, że historycy powinni badać nie tylko „wspólnoty językowe”, ale również zjawiska wchodzące w zakres tzw. „lingwistyki kontaktu”, czyli „oddziaływania języka zachodzące raczej w poprzek różnicowań społecznych niż zgodnie z ich strukturami” (Pratt, 1987).

Domena wierzeń religijnych w chrześcijaństwie, zarówno na gruncie katolickim, jak i protestanckim, również w islamie, także często bywała naznaczona różnymi zastosowaniami specjalnych form językowych. W siedemnastowiecznej Langwedocji, gdzie zwykli ludzie wciąż posługiwali się na co dzień językiem oksytańskim, hugenoci preferowali jednak francuski jako swój język liturgiczny. Kiedy w tym okresie rozpoczęły się we Francji prześladowania protestantów, a ci zorganizowali ruch oporu m.in. w Cévennes, wielu protestanckich przywódców, nierzadko kobiety, wpadało w konwulsyjny amok profetyczny. Kiedy jednak tak się działo, posługiwali się językiem francuskim, a nie potocznym oksytańskim (Le Roy Ladurie, 1966, s. 279). Dla tych ludzi francuski był językowym symbolem *sacrum* i jako taki – podobnie jak łacina dla większości katolików – pełnił swą funkcję nawet wtedy, gdy większość wspólnoty go nie rozumiała. Zachodzi oczywista paralela z glosolacją, od czasów nowotestamentowych do współczesnych (Samarin, 1972).

Zjawisko przechodzenia między dialektem a językiem literackim również jest dobrze udokumentowane w wielu regionach i epokach. Na przykład we wczesnonowożytnej Italii ludzie wykształceni byli zdolni do wypowiedzania się w języku tokańskim zarówno w mowie, jak i w piśmie, jednakże w niektórych sytuacjach używali swoich lokalnych dialektów, jakkolwiek nie przeprowadzono dotąd zbyt wielu badań nad takimi sytuacjami. W Republice Weneckiej język wenecki wciąż był wykorzystywany w kręgach dworskich w XVIII wieku, zapewne dlatego, że symbolizował republikańskie aspiracje do podtrzymania niepodległości (Vianello, 1957).

Odwrotna sytuacja zachodziła w dziewiętnastowiecznej Francji, gdzie chłopcy używali na co dzień lokalnych dialektów (patois), ale przy specjalnych okazjach zmieniali rejestr na francuski. Jeden z niewielu historyków, którzy potraktowali te zagadnienia poważnie, Eugen Weber, pisze, że chłopak mógł posługiwać się językiem francuskim jako oznaką formalnego charakteru zaproszenia dziewczyny do tańca, natomiast chłopcy dyskutujący o problemach regionalnej polityki mówili w swoim dialekcie, przechodząc jednak na francuski, gdy poruszane były zagadnienia polityki ogólnopolskiej (Weber, 1976, rozdz. 6).

Niestety, nasza wiedza w zakresie tych zagadnień pozostaje fragmentaryczna. Całkiem interesujące może wydać się to, że weneccy patrycjusze (np. Maffeo Venier) pisali poezję erotyczną w rodzimym dialekcie albo że lord Tennyson zwykł był opowiadać spróśne historyjki, posługując się akcentem z Lincolnshire (a więc regionalizmem, którym – w przeciwieństwie do wspomnianych Ralegha czy Johnsona – nie posługiwał się stale), niemniej te poszczególne informacje nie mogą być w pełni zrozumiałe bez znajomości ich kontekstu, w tym również bez wiedzy o regułach językowych dominujących w odnośnych kręgach kulturowych. Antropolodzy języka zajmują się badaniem tego typu reguł – w jaki sposób zachowywać się grzecznie bądź obraźliwie, jak żartować, jak zamawiać drinka itd. – ale ich przykład nie jest zbyt często naśladowany przez historyków kulturowych (Labov, 1972; Frake, 1972; Burke,

1987). Z przyjętego przeze mnie punktu widzenia nawet milczenie wymagałoby odpowiednich badań.

Bez znajomości określonych reguł językowych, implicytnych bądź eksplicytnych, historycy podejmują znaczne ryzyko nadinterpretacji wielu tekstów źródłowych, które okazują się wcale nie tak transparentne i bezproblemowe, jak się często przyjmuje. Forma komunikuje. Jak ujął to kanadyjski krytyk Marshall McLuhan, „forma przekazu jest treścią przekazu” (McLuhan, 1964, rozdz. 1). A mówiąc nieco dokładniej, wykorzystywane medium, kod, odmiana języka, rejestr stanowią zasadniczą część przekazu, od której historycy nie powinni abstrahować.

Jednym z oczywistych przykładów są formy grzecznościowe (lub obraźliwe) wykorzystywane w określonych środowiskach i w określonych czasach. Mogłoby się wydawać, że podstawowa strategia grzeczności pozostaje zasadniczo niezmienna niezależnie od tej czy innej kultury i tym samym niezależna od upływu czasu (Brown i Levinson, 1987). Jednakże na nieco bardziej zewnętrznym – ale przecież wcale nie mniej ważnym – poziomie dość łatwo jest zauważyć, jak trendy zmieniają się w czasie. Przykładowo, we Włoszech w XVII i XVIII wieku można zaobserwować swego rodzaju „inflację” form grzecznościowych, swego rodzaju „zepsucie” (*debasement*) werbalnej „waluty”. Uprzejme zwroty kierowane do poszczególnych osób, jak *Messer* lub *Signora*, stopniowo stawały się coraz powszechniej stosowane, w konsekwencji czego wysoko urodzeni musieli wymyślać albo adaptować coraz bardziej wymyślną tytułaturę.

W początkach XVII wieku genueński patrycjusz Andrea Spinoła, zażarty obrońca wartości republikańskich, narzekał na nadmiar przesadnych form powitań, np. „sługa uniżony” (*your slave, vostro schiavo*, a po węgiersku – *Szervousz*) bądź „całuję rączki”: *I kiss your hands, bacio le mani*, po węgiersku *kezét csokolom*, a po hiszpańsku *beso sus manos* (Burke, 1987, s. 88). Mniej więcej w tym samym czasie pisarz polityczny Traiano Boccalini, zawzięty wróg hiszpańskich rządów w Italii, obwinił Hiszpanów za rozplenienie się bogatej

tytulatury: „Tytuły takie, jak ‘wspaniały’ (*Magnificent*) lub ‘wspaniałomyślny’ (*Magnanimous*), odpowiednie tylko dla książąt i bohaterów, teraz z ledwością akceptowane są przez pierwszego lepszego kupca. ‘Znamienity’ (*Illustrious*) – tytuł, którym można zwracać się do cesarzy, generałów i mężów stanu, teraz adresowany jest również do zwykłych obywateli” (Boccalini, 1678, s. 38). Nieco później florencki możnowładca Tomasso Rinuccini narzekał na nową modę polegającą na zwracaniu się do każdego *per* „wielce znamienity” (*Illustrissimo*), tak że „nawet prości ludzie używają tego słowa w stosunku do szlachty, a nawet żebracy, którzy proszą o datki” (Rinuccini, 1863). Niektórzy komentatorzy uznawali, że tego typu przypadki świadczą o hiszpańskim oddziaływaniu na język włoski.

Podobnie jak w przypadku form grzecznościowych, we wczesnonowożytnej Italii operowano bardzo bogatym wyborem słów i zwrotów obraźliwych, jakkolwiek wydają się one nieco mniej podatne na zmiany w czasie (czyżby dlatego, że zniewagi są domeną *id*, podczas gdy uprzejmość byłaby domeną *superego*?). W tamtej społeczności, podobnie jak w wielu innych, obraza była traktowana albo jako wyłom w stosowaniu się do reguł, albo – wręcz przeciwnie – była zgodna z pewnymi regułami i konwencjami, wyrażana w formie niemal tak ścisłej jak forma sonetu. Obrazy stawały się stereotypowe albo, jak ujął to William Labov, „zrytualizowane” (Labov, 1972, s. 297–353; Dundes, Leach i Özkök, 1972; Flynn, 1977). Podobnie jak w przypadku sonetu, formy obraźliwe uwzględniały jednak znaczny zakres inwencji i kreatywności, jak starałem się pokazać w moim studium poświęconym obelgom w siedemnastowiecznym Rzymie, które dopuszczały całe mnóstwo pomysłowych wariacji na temat „rogacza”, *becco* (Burke, 1987, s. 95–109).

Kwestia języka pisanego jest kolejnym oczywistym przykładem rejestru, jako że jest on bardziej rodzajem translacji aniżeli transkrypcji języka mówionego. Pismo jest odrębną odmianą języka, dysponującą własnymi regułami, zróżnicowanymi w zależności od czasu, miejsca, osoby piszącej, od domyślnego czytelnika, tematu czy nawet gatunku literackiego, o ile uwzględnić w tej kategorii

również takie codzienne formy jak różnego typu listy – listy miłosne, listy prośbne, listy z pogrozkami itd. (Basso, 1974; Thompson, 1975).

Przykładowo, w jedenastowiecznej Japonii „list z dnia następnego” przesyłany przez dystyngowanego (*courtly*) kochanka jego kochance, z którą właśnie się pożegnał, był nie tylko pisany *de rigueur*, ale musiał być skomponowany wedle ściśle wyznaczonych reguł określających charakter poematu stanowiącego sedno przekazu, ale również określających zasady kaligrafii, dobór papieru, a nawet rodzaj kwiatu, którym pachnieć powinien – odpowiednio spakowany – list (Morris, 1964, s. 187). W dawnych Chinach charakterystyczne formy oficjalnych dokumentów – poczynając od kaligrafii, na wzorach (*formulae*) kończąc – były traktowane jako modelowe wiadomości adresowane do świata duchów, który wyobrażano sobie jako zorganizowany według zasad „niebiańskiej biurokracji”, a z którym komunikować się można było tylko dzięki odpowiednim kanałom (Ahern, 1981, rozdz. 2).

Jednym z najbardziej podstawowych zadań dla przedstawicieli społecznej historii języka (*social historians of language*) jest ustalenie tego, kto w danym miejscu i czasie wykorzystywał medium pisane w celu komunikowania się z kim i na jaki temat. Przykładowo, szesnastowieczni mieszkańcy Wenecji najwyraźniej unikali – z ostrożności – wypowiedzania się w listach na tematy polityczne. Ówczesny kupiec Giambattista Donà udzielił pewnego razu reprimendy swojemu synowi, kiedy ten, podczas jego dłuższej nieobecności w Wenecji, pisał w liście o polityce albo, jak sam to ujął, o *cose de signori* (Wenecja, Biblioteka Correr, ms Donà 418, i, 5). Wiele spośród treści kultury popularnej nie zostało nigdy utrwalone w piśmie nie tylko dlatego, że prości ludzie nie potrafili pisać, ale również dlatego, że piśmienni albo nie byli zainteresowani kulturą popularną, albo wstydzili się takich zainteresowań, albo też po prostu nie byli w stanie przełożyć i dopasować treści kultury oralnej do form kultury piśmiennej. A kiedy już wreszcie treści te były zapisywane, wiele charakterystycznych elementów kultury oralnej wymykało się

uwadze czytelników z klasy średniej, a także samemu medium pi-sanemu (Burke, 1978, rozdz. 3).

Ze względu na tego typu luki i braki (*lacunae*) wielu Czytelników może się teraz zastanawiać, czy projekt społecznej historii komunikacji jest w ogóle możliwy do zrealizowania, przynajmniej w odniesieniu do czasów sprzed wynalezienia urządzeń rejestrujących głos (*tape-recorder*). Jednakże w przypadku kultury zachodnio-europejskiej, poczynając od późnego średniowiecza, zachowało się stosunkowo wiele obszernych, względnie wiarygodnych materiałów źródłowych do badań nad językiem i mową, w tym choćby zapisy rozpraw sądowych, podczas których wielokrotnie przywiązywano wagę do tego, ażeby świadek zeznawał, posługując się konkretnymi słowami wypowiedzianymi w danej sytuacji. Szczególnie wiele udało się osiągnąć w tym zakresie Świętej Inkwizycji. Instrukcje dawane rzymskim inkwizytorom w XVII wieku nakazywały im upewnić się, że notariusz, obecny w trakcie przesłuchania, zapisywał „nie tylko wszystkie odpowiedzi udzielone przez oskarżonego, ale również wszystkie inne uwagi i komentarze, jakie uczynił, każde słowo wypowiedziane podczas tortur, włączając w to każde westchnienie, krzyk, jęk i szloch”: *E procureranno i Giudici, che il notaro scriva non solamente tutte le risposte del Reo ma anco tutti i ragionamenti e moti, che farò e tutte le parole ch'egli proferirà ne'tormenti, anzi tutti i sospiri, tutte le grida, tutti i lamenti, e le lagrime che manderà* (Masini, 1665, s. 157; zob. też Firpo, 1985, s. 196–214). Ta dyrektywa przyprawia o dreszcze, ale jej znaczenie dla historyków okazało się nieocenione.

Również w innych kontekstach reprezentacja mowy w piśmie okazuje się dokładna w sposób wart podkreślenia. Nie było niczym dziwnym, że kazania wygłaszane przez znakomitych kaznodziejów, a za takich uchodzili np. św. Bernardyn ze Sieny czy Jan Kalwin, były przez słuchaczy zapisywane i przepisywane, niekiedy w skrótowych wersjach. W piśmie utrwalano także mowy wygłaszane w zgromadzeniach takich jak angielska Izba Gmin na długo przed tym, zanim Luke Hansard profesjonalizował publikowanie

zapisów debat Izby w 1774 roku (Notestein, 1935). Podejmowano też próby zapisywania konwersacji prowadzonych przez takie znakomite osobowości, jak Marcin Luter czy John Selden – zwykle podczas posiłków, toteż ów gatunek zyskał nazwę „rozmów przy stole” (*table-talk*). Biorąc pod uwagę okoliczności ich powstawania, można powątpiewać, czy takie zapisy są w pełni dokładne, niemniej z pewnością mają one pewien posmak kolokwialności (*colloquial flavour*).

Tego rodzaju źródła mogą zostać uzupełnione sztukami scenicznymi i powieściami. Powinny być one jednak traktowane z rezerwą, jako że powieścio- i dramatopisarze zazwyczaj raczej stylizowali wypowiedzi, aniżeli zapisywali je dosłownie, jednak dla każdego, kto jest świadom owych konwencji, takie materiały mogą okazać się niezwykle cennym źródłem informacji. Jak przed mniej więcej czterdziestu laty zauważył wydawca *The Oxford Book of English Talk*, „jeżeli chcemy się dowiedzieć, w jaki sposób rozmawiali ze sobą Anglicy w czasach królowej Elżbiety albo królowej Wiktorii, musimy w dużej mierze polegać na obdarzonych wyobraźnią ówczesnych pisarzach, dramaturgach i twórcach powieści”; ponadto wydawca ów uczynił spory użytek również z zapisów rozpraw sądowych (Sutherland, 1953, v).

Podsumowując, można powiedzieć, że badania nad zastosowaniami i konwencjami piśmienności, choć wciąż zbyt rzadkie, stanowią nieodzowny komponent tych niezliczonych badań ilościowych nad piśmiennością, jakie prowadzi się w ostatnich latach. Podejmowaną w nich problematykę historycy winni potraktować bardzo poważnie, ponieważ bez świadomości tych ciągle zmieniających się konwencji niemożliwe byłoby uznanie, czy dany tekst jest napisany serio czy ironicznie, z pokorą czy prześmiewczo, czy stosuje się on do określonych reguł, czy je łamie.

Dwa omówione do tej pory zagadnienia socjolingwistyczne miały charakter zasadniczo deskryptywny. Dwa pozostałe są bardziej analityczne i również bardziej kontrowersyjne.

3. Język stanowi odzwierciedlenie społeczeństwa (Vossler, 1913). Po pierwsze, akcent, słownictwo i ogólny styl mówienia charakterystyczny dla jednostki ujawniają każdemu, kto ma odpowiednio wyczułone ucho, bardzo wiele informacji na temat miejsca, jakie ta jednostka zajmuje w społeczeństwie. Po drugie, formy językowe, ich odmiany i ich przekształcenia są w stanie powiedzieć nam sporo o całościowo ujmowanych relacjach społecznych w obrębie danej kultury. W swoich badaniach nad angielską rodziną Lawrence Stone wykazywał zmianę w nastawieniu do instytucji małżeństwa, jaka zaszła wśród przedstawicieli klasy średniej pod koniec XVII wieku. Jednym z argumentów były źródła wskazujące na to, że porzucono wówczas formalne sposoby zwracania się współmałżonków do siebie (takie jak *Sir* lub *Madam*) „i zastąpiono je imionami bądź zwrotami wyrażającymi czułość” (Stone, 1977, s. 329). W podobny, ale jednak znacznie bardziej pogłębiony i dokładny, sposób prowadzono ostatnio badania nad rodziną we Włoszech, odwołując się do przekształceń językowych – zwłaszcza na przykładach zwrotów typu *tu* (ty), *voi* (wy), *lei* (ona) – w konsekwencji zaś możliwe stało się napisanie historii przekształceń w relacjach poważania kogoś, obojętności, familiarności itp. (Barbagli, 1984, s. 273).

Szczególnie ciekawym „papierkiem lakmusowym” ujawniającym wzorce familiarności i poważania, władzy i solidarności jest sposób używania form *tu* i *vous* w języku francuskim, *Du* i *Sie*<sup>7</sup> w niemieckim, *Ty* i *Wy* w rosyjskim, jak również odpowiednich form w innych językach. Te dwa wyrażenia („T” i „V”, jak skróto-wo, dla wygody, określa się je w lingwistyce porównawczej) mogą być używane przez dwie osoby zarówno wzajemnie, jak i tylko jednostronnie, a w każdym z tych przypadków zyskują one bardzo odmienne znaczenia. Sposób ich użycia zwykle różni się w zależności od stopnia pokrewieństwa i bliskości między rozmówcami (oraz, przynajmniej w przypadku języka rosyjskiego, od tematu konwersacji). Nietrudno się domyślić, że reguły posługiwania się formami

---

<sup>7</sup> Czyli odpowiedników polskich: *ty* i *Pan/Pani* (przyp. tłum.).

„T” i „V” w różnych językach europejskich zmieniały się wraz z upływem czasu; szczególnie dobrze jest to widoczne w przypadku porównania poprzedniego i obecnego pokolenia, kiedy to powszechne stało się wzajemne używanie form pierwszoosobowych, będących przejawem egalitaryzmu (Brown i Gilman, 1960).

Niemniej szczegółowe badania nad przekształceniami poszczególnych języków (a także poszczególnych regionów i grup społecznych) wciąż znajdują się we wczesnym stadium rozwoju. Interesujące może się wydać to, że w dziele Pietra Aretina jedna z bohaterek, Nanna, zaleca drugiej, by używała formy *voi*, ponieważ „słowo ‘ty’ (*tu*) ma takie suche brzmienie” (*quel ‘tu’ ha del secco*); równie ciekawe jest to, że w siedemnastowiecznych szkołach pijarskich uczniowie mogli zwracać się do siebie w ten sam sposób, podczas gdy w kolegium jezuickim w Bolonii nauczyciele „nie używali formy ‘ty’ do nikogo, lecz, nie wiedząc czemu, do wszystkich zwracali się ‘wy’” (*a niuno per qualsiasi cosa danno del tu, indifferentemente a tutti del voi*). Aby jednak oszacować znaczenie takich detali, wciąż potrzebne są pogłębione badania (Adami, 1946, s. 27; zob. też Aretino, 1975; Liebreich, 1985).

Zadaniem przyszłych historyków społecznych jest nakreślenie szczegółowej chronologii, geografii i socjologii wskazywanych wyżej przekształceń, a ponadto dokonanie interpretacji specyficznych podtekstów i niuansów (*overtones and undertones*) używania języka w określonych okolicznościach, co pozwoli dostrzec (na ile to możliwe) różnice między autentycznym poważaniem a protekcyjnym lub ironicznym użyciem słów. Mimo wszystko dowiadujemy się czegoś na temat relacji społecznych w czternastowiecznej Langwedocji, skoro z przekazów wynika, że proboszcz w stosunku do swojej „trzódki” używał formy „T”, ale parafianie względem niego – formy „V” (Le Roy Ladurie, 1975, s. 515). W ocenie znaczenia wiejskich rewolt w dziewiętnastowiecznych Indiach pomogli pisarze, którzy ze zgrozą, a przynajmniej z zaskoczeniem, opisywali przypadki zwracania się przez chłopów do właścicieli ziemskich w formie „T”, zamiast oczekiwanej „V” (Guha, 1983, s. 49). Odkry-

wamy również coś istotnego na temat przemian w zakresie relacji społecznych w Rosji w XIX wieku, czytając *Dym* Turgeniewa, gdzie matka Litwinowa (pochodząca z prowincjonalnej szlachty) zwraca się do służby w formie „V”, zamiast tradycyjnego „T”, ponieważ wierzy, że jest to wyraz postępu i westernizacji. Na tej samej zasadzie uzyskujemy nagły wgląd w relacje damsko-męskie wśród dziewiętnastowiecznej arystokracji rosyjskiej, gdy dowiadujemy się, że żona Tolstoja, Sonia, w ich noc poślubną bała się zwracać do swego męża per „ty” (Friedrich, 1966; Lyons, 1980).

Olbrzymie znaczenie społecznego kontekstu używania tych zaimek staje się jeszcze bardziej oczywiste w sytuacjach, kiedy system społeczny lub językowy ulega przekształceniom – jak w przypadku kwaków, którzy w formie „T” zwracali się do każdego bez względu na status społeczny. Podobne zjawisko można zaobserwować w przypadku stosowania formy „T” w postaci „obywatel” (*citoyen*) i „obywatelka” (*citoyenne*) w czasach rewolucji francuskiej albo przez tzw. saministów [ang. *Saminists*] na Jawie w końcu XIX wieku – a była to grupa ludzi odrzucających zarówno hierarchię społeczną, jak i tradycyjną, surową i konwencjonalną etykietę językową, którą zastępowano zwracaniem się do siebie za pomocą terminu *sedular* lub „brat” (Bauman, 1983; Scott, 1976, s. 237). Takie zjawiska są analogiczne do starań podejmowanych przez współczesne feministki zmierzające do zreformowania języka zdominowanego przez formy męskie – w języku angielskim np. słowa *mankind* albo *chairman*, a jest to jeszcze jedno przypomnienie symbolicznej doniosłości czegoś pozornie trywialnego.

Sposoby zwracania się do siebie nie są wszakże jedynymi lingwistycznymi wskazówkami ujawniającymi charakter relacji społecznych. Wybór określonej odmiany języka zawiera również informacje na temat typu lojalności mówiącego, wyraża jego solidaryzowanie się z tymi, którzy mówią w taki sam sposób, i oddalenie od tych, którzy mówią inaczej. Dobrze znane zjawisko „zapóźnienia kolonialnego” (*colonial lag*), polegającego na tym, że niektóre tradycyjne formy

językowe utrzymują się w koloniach nawet długi czas po tym, jak zanikły lub zostały porzucone w metropoliach, mogłoby być wyjaśniane raczej w kategoriach swego rodzaju zbiorowej nostalgii aniżeli tylko jako efekt słabiej rozwiniętych środków komunikacji. Podobnie rzecz się miała z procesem porzucania lokalnych dialektów przez przedstawicieli klasy wyższej w zachodniej Europie – mającym miejsce w stuleciach XVII i XVIII – wskutek czego klasa ta oddaliła się od kultury popularnej, w której partycypowali jeszcze jej przodkowie (Burke, 1978, rozdz. 9).

Na tej samej zasadzie rozwój określonych dialektów – przykładowo, zawodowego języka prawników, wojskowych, urzędników publicznych bądź grup wyznaniowych, choćby purytanów czy pietystów – powinien być wyjaśniany nie tylko przez odwołanie do utylitaryzmu, a więc np. jako tworzenie terminów technicznych dla ściśle praktycznych celów, ale również przez odwołanie do funkcji symbolicznych, a więc np. jako wyraz wzrastającej samoświadomości zbiorowej tudzież nasilającego się poczucia odrębności danej grupy od reszty społeczeństwa. Slang zawodowy żebraków i złodziei stanowi skrajny przypadek takiej kreacji symbolicznych barier oddzielających określoną grupę od reszty społeczeństwa. Interpretowano to jako „antyjęzyk”, dzięki któremu „jaskrawo wyraźna staje się rola języka jako sposobu realizacji struktur władzy w społeczeństwie”, a który jednocześnie odzwierciedla formy organizacji i wartości tzw. „kontrkultury” (Halliday, 1978, rozdz. 9).

Powstaje jednak pytanie, czy metafora „odzwierciedlania” (*reflection*) jest adekwatna dla opisu relacji zachodzących między językami a społeczeństwami. Innym, bardziej odpowiednim określeniem mogłaby być „refrakcja” (*refraction*), implikująca niebezpośredni charakter tej relacji. Jednym z argumentów przeciwko teorii odzwierciedlania mogłoby być spostrzeżenie, iż konwencje językowe często trwają nadal po dokonaniu się zmiany w zakresie struktury społecznej, którą to zmianę miały odzwierciedlać. Na przykład w Polsce formy grzecznościowe niegdyś ograniczone tylko do arystokracji z czasem weszły do powszechnego obiegu i zwyczajowo do

obcych zwraca się *per* „Pan” i „Pani” bez względu na ich widoczny status społeczny. Po II wojnie światowej władze komunistyczne podjęły próbę wyrugowania tego obyczaju – podobnie jak wielu innych – i zastąpienia go formą „Wy” (w nawiązaniu do rosyjskiej formy „V” – *Wy*). Jednakże ta innowacja nie została powszechnie przyjęta i byłoby wyrazem politycznej naiwności sądzić, że nie doszło do tego tylko z powodu silnego przywiązania do „tradycji”. W konsekwencji, w sposób niezamierzony, używanie formy „Wy” stało się oznaką przynależności do partii (Davies, 1984, s. 9).

4. Bez względu na to, czy mówimy o „odzwierciedlaniu” (*reflection*) czy o „refrakcji” (*refraction*), w obu przypadkach ukrywa się błędna przesłanka o całkowicie pasywnej, biernej roli języka w społeczeństwie. Ostatnie założenie (znów nawiązujące do socjolingwistyki), które chcę przeanalizować, głosi, że mówienie jest formą działania, że język w ramach społeczeństwa jest aktywną siłą, jest środkiem kontrolowania innych przez jednostki lub grupy, ale też środkiem przeciwstawiania się takiej kontroli; jest czynnikiem napędzającym zmiany społeczne albo blokującym je, środkiem usankcjonowania lub podważania tożsamości kulturowej (Brenneiss i Myers, 1984, s. 1-2; Le Page i Tabouret-Keller, 1985).

Owa teza o sile oddziaływania języka może być postrzegana jako pozytywne przewartościowanie<sup>8</sup> Nietzscheańskiej krytyki epistemologii (Strong, 1984). Nie odnosi się ona tylko do jednej z wyspecjalizowanych form języka, którą na poważnie zajmują się historycy – czyli do języka propagandy politycznej. Ale prawdą jest, że społeczna historia języka, podobnie jak inne odmiany historii społecznej, nie może abstrahować od zagadnienia władzy (Bloch, 1975; Payne, 1981).

---

<sup>8</sup> Autor, używając słowa *transvaluation*, nawiązuje do Nietzscheańskiej koncepcji „przewartościowania wszystkich wartości” (*transvaluation of values*) (przyp. tłum.).

Na przykład w osiemnastowiecznej Anglii odczytywanie tzw. *Riot Act* grupom ludzi, których władze podejrzewały o skłonności do wywoływania zamieszek, było swoistym przejawem sprawowania władzy, jako że (zgodnie z klauzulami tego prawa) ci, którym odczytano ów akt, narażali się na egzekucję, o ile nie rozeszli się w ciągu godziny (Goodrich, 1986, v). Na tej samej zasadzie odczytanie tzw. *Requerimiento* – hiszpańskiego dokumentu wymagającego od tych, którzy usłyszeli jego treść, zachowania pełnego posłuszeństwa wobec króla – sankcjonowało możliwość użycia siły przeciwko autochtonicznym mieszkańcom obu Ameryk, jeżeli nie spełnili tego żądania (Greenblatt, 1991, s. 97–98). Jak opisywał w swych późnych pracach Michel Foucault, a także amerykańscy teoretycy „naznaczenia społecznego” (*labelling theorists*), akt określenia kogoś mianem „szaleńca”, „wiedźmy”, „kryminalisty” itp. powodował zmianę zachowania innych wobec takiej osoby i prowadził nawet do ukształtowania się nowych grup społecznych (Foucault, 1961; Cicourel, 1973).

Przejmującym przykładem aktywnej siły języka jest zniewaga (*insult*), forma agresji, w której przymiotniki i rzeczowniki używane są nie tyle w celu opisanego kogoś, ile raczej uderzenia w niego. W siedemnastowiecznym Rzymie, podobnie zresztą jak w innych rejonach basenu Morza Śródziemnego, rozpowszechnione było znieważanie mężczyzn poprzez nazwanie ich „rogaczami”, a kobiet – „dziwkami”. Tego typu określenia nie miały wiele wspólnego z faktycznymi zachowaniami społecznymi ofiar owych zniewag. Były raczej najlepszym sposobem na zniszczenie ich reputacji, na doprowadzenie do ich społecznego unicestwienia (Moogk, 1979; Burke, 1987, s. 95–109; Garrioch, 1987).

Na nieco bardziej ogólnym poziomie zarówno lingwiści, socjologowie, jak i historycy często twierdzą, że język odgrywa zasadniczą rolę także w procesie „społecznego konstruowania rzeczywistości, a więc kreowania lub konstytuowania struktur społecznych. Na przykład Jacques Derrida sugerował, iż to raczej język posługuje się mówiącymi, aniżeli mówiący – językiem. Jesteśmy raczej sługami

niż panami naszych metafor, z tą metaforą włącznie (Derrida, 1972). Ta sugestia odpowiada znaczeniu, jakie Foucault przywiązywał do dyskursu kosztem mówiącej jednostki, odpowiada również aforyzmowi Claude'a Lévi-Straussa, zgodnie z którym to nie my myślimy mitami, ale raczej mity myślą same siebie w nas, a także przywoływanym wcześniej poglądom Whorfa, Mauthnera i Nietzschego.

Takie argumenty z pewnością mają siłę przekonywania i ujawniają słabości wszelkich upraszczających, instrumentalistycznych zapatrywań na język, jako tylko narzędzie w rękach, lub raczej w ustach, jego użytkowników. Jednakże, podobnie jak wiele innych prób odwrócenia do góry nogami zdroworoządkowych przekonań, wspomniane argumenty również mają swoje słabości. Często są zbyt uproszczone i zawodzą w zakresie przeprowadzenia wyraźnych dystynkcji. Niektórzy ludzie, jak się wydaje, mają większą władzę nad językiem, a także większe możliwości sprawowania kontroli dzięki środkom językowym, niż inni. Wystarczy pomyśleć o licznych grupach profesjonalnych komunikatorów we współczesnym świecie - o copywriterach, autorach przemówień, scenarzystach, publicystach itd. - których praca polega na sprzedawaniu swoim widzom, słuchaczom i czytelnikom wszystkiego, od mydła w proszku po prezydentów. Ich styl jest niewątpliwie stylem XX wieku, owego „stulecia komercji”. Niemniej historycy kulturowi nie mają większych trudności z umiejscowieniem owych grup na mapie tradycji, zawierającej już takie zjawiska jak specjaliści w zakresie sztuki perswazji w postaci greckich sofistów, renesansowych humanistów czy osiemnastowiecznych lekarzy-szarlatanów (Seigel, 1966; Porter, 1987).

Niesłusznie byłoby przyjmować założenie, że wszyscy ci profesjonalni przekonywacze głęboko wierzą we własną propagandę, ani też że mają do niej całkowicie cyniczny stosunek. Potrzebny jest termin służący określeniu niektórych takich sytuacji, które mieszczą się pomiędzy tymi dwiema skrajnościami, czyli takich sytuacji, w których jednostki są jednocześnie panami oraz sługami swojego języka. Jednym z takich terminów jest „ideologia”, zwłaszcza jeśli

nawiązujemy do późnych prac Louisa Althussera, gdzie pojęcie to jest stosunkowo szeroko definiowane jako wyobrażone relacje zachodzące pomiędzy jednostkami a realnymi warunkami ich egzystencji (Althusser, 1970).

Innym takim terminem jest „hegemonia kulturowa”, określenie używane przez Antonia Gramsciego w ramach jego słynnego opisu kontrastu między dwoma sposobami, w jakie klasa panująca dominuje nad klasami podporządkowanymi, wykorzystując do tego siłę fizyczną lub nie (Bennett et al., 1981, s. 191–218). Problem z pojęciem „hegemonia kulturowa” polega na tym, że od czasów Gramsciego znacznie poszerzyło się jego znaczenie i obecnie używa się go w odniesieniu do niemalże wszystkich społeczeństw bez względu na to, czy panujący stosują przymus czy nie, bez względu na to, czy panujący stosują perswazję względem poddanych, legitymizując swoją władzę, czy nie.

Historycy społeczni powinni poważnie zastanowić się nad aktywną rolą języka w wytwarzaniu i przekształcaniu rzeczywistości społecznej, jakkolwiek niekiedy faktycznie opisują oni to zagadnienie. Niektóre z przykładów podawanych i omawianych we wcześniejszych partiach tego tekstu same ulegają reinterpretacji pod wpływem takiej aktywistycznej terminologii. Na gruncie językoznawstwa feministycznego wykazywano, że mowa potoczna, zdominowana przez mężczyzn i formy męskie, nie tylko uwypukla podporządkowaną pozycję kobiet, ale również sprzyja utrzymywaniu ich w pozycji podporządkowanej (Lakoff, 1975). Podobnie pan używający familiarnej formy „T” wobec służącego, który z kolei sam zwraca się do niego w formie „V”, nie tylko wyraża lub symbolizuje hierarchię społeczną, ale też odtwarza jej strukturę, potwierdza ją i powtarza. To samo tyczy się sługi, o ile nie zdoła on, lub ona, dodać szczypty ironii do używanych przezeń, pełnych szacunku, form werbalnych.

Na podobnej zasadzie języki techniczne w ramach określonych profesji lub rzemiosł nie powinny być ujmowane, a przynajmniej nie we wszystkich przypadkach, tylko jako formy odzwierciedlające

poczucie odrębności względem innych ludzi, ale również jako środki wykluczania innych ludzi, utrwalania pewności, że obcy pozostaną na zewnątrz. Osoby przebywające w więzieniach w Polsce wykazują swoją świadomość stosunków władzy, wymuszając na nowych współwięźniach posługiwanie się więziennym żargonem (znanym jako *grypserka*)<sup>9</sup>, podobnie jak nowi uczniowie brytyjskich szkół publicznych (zwłaszcza w Winchester) przymuszani byli przez starszych kolegów do posługiwania się szkolnym slangiem. Przymus ujawnia ewidentną funkcję języka prywatnego w procesie socjalizowania, wciągania nowych „rekrutów” do danej grupy społecznej (Halliday, 1978, s. 164).

Podobne zjawisko, lecz w znacznie większej skali, zachodzi w przypadku rządów uświadamiających sobie wagę zastosowania języków standardowych w odróżnieniu od lokalnych dialektów w procesie budowania struktur państwowych. Po roku 1789, jak dowodzą ostatnie badania, zwłaszcza władze francuskie wykazywały szczególne zainteresowanie uprawianiem polityki językowej i przywiązywały wielką wagę do tego, by wszyscy mieszkańcy Heksagonu<sup>10</sup> mówili po francusku, a w najgorszym razie przynajmniej rozumieli francuski (de Certeau, Revel i Julia, 1975; Lartichaux, 1977; Higonnet, 1980; Lyons, 1981; Boyer i Gardy, 1985; Flaherty, 1987). Również próby wykorzenia języków gaelickiego, oksytańskiego, katalońskiego i innych „języków zdominowanych” były zasadniczym elementem działań zmierzających do podpo-

---

<sup>9</sup> W istocie – przynajmniej w polskich więzieniach – zjawisko grypsowania nie tyle polega na wymuszaniu posługiwania się żargonem, jak twierdzi Peter Burke, co raczej służy do określenia zasadniczej różnicy pomiędzy grypsującymi („ludzie”), stanowiącymi swego rodzaju więzienną elitę, a niegrypsującymi („nieludzie”), czyli wszystkimi pozostałymi. Jednakże samo przywołanie tego zjawiska jest jak najbardziej trafnym przykładem zjawisk językowo-społecznych, które opisuje autor. Poza tym używa się raczej określenia *grypsera* niż *grypserka* – jak podaje Burke w oryginale – ale to szczegół niemający wpływu na tok wyводу (przyp. tłum.).

<sup>10</sup> Heksagon (*l'Hexagone*) – sześciokąt – to popularne określenie kontynentalnej Francji, odwołujące się do zarysu kształtu jej naturalnych i politycznych granic (przyp. tłum.).

rządkowania regionów, w których mówiono tymi językami, władzy, odpowiednio, Londynu, Paryża, Madrytu itd. (Wall, 1969; Gardy, 1978; Jones, 1980; Durkacz, 1983; Grillo, 1989). Przykładowo, na początku XVIII wieku język kataloński był atakowany i we Francji (mówiono nim w niedawno przyłączonych do niej prowincjach Cerdagne i Roussillon), i w Hiszpanii. W hiszpańskiej Katalonii język kastylijski stał się językiem dworskim w roku 1716, a do szkół wprowadzono go w 1768. Czołowy intelektualista kataloński Antoni de Capmany odnotował wówczas – już po kastylijsku – że język kataloński „stał się odtąd martwy dla republiki literackiej” i ograniczony do sfery życia prywatnego (Balcells, 1980, s. 39–46).

Socjolingwistów krytykowano niekiedy za pomijanie zjawiska dominacji (Fabian, 1986, s. 142; Smith, 1884; Andersen, 1988; Crowley, 1989; Fairclough, 1989; Grillo, 1989; Williams, 1992). Istnieje jednak wciąż poszerzająca się literatura przedmiotu, do której zarówno historycy, jak i językoznawcy dodali pozycje dotyczące zjawiska „kolonizacji językowej”, czyli np. rozprzestrzeniania się języka hiszpańskiego w obu Amerykach, angielskiego w Indiach, Afryce i Australii, portugalskiego w Brazylii, Goa, Angoli itd. (Brosnahan, 1963; Calvet, 1974; Fabian, 1986; Kiernan, 1991; na temat języka hiszpańskiego: Wagner, 1920, 1949; Castro, 1941; Heath, 1972; Rosenblatt, 1977, Heath i Laprade, 1982; na temat języka angielskiego: Ramson, 1970; Mazuri, 1978; Cohn, 1985; na temat języka portugalskiego: Rodrigues, 1985). Pod tym względem wyjątek stanowił język holenderski, pomijając proklamację wydaną na Cejlonie w 1659 roku, zgodnie z którą nie wolno było nosić kapelusza osobom niemówiącym po holendersku (Drewes, 1929, s. 40). Ale poza tym Holendrzy nie przejawiali chęci wprowadzania swojego języka w Indonezji. Przeciwnie, niektórzy administratorzy nawet zniechęcali swoich miejscowych podwładnych do posługiwania się nim (Lombard, 1990, s. 79, 134). Język afrykanerski w Afryce Południowej był raczej językiem osady niż językiem imperium.

Sytuacje odwrotne, polegające na odradzaniu się języków zdominowanych, np. gaelickiego, mogą być analizowane jako element

ruchu oporu wobec władz centralnych, postrzeganych często przez ich poddanych jako obce potęgi (MacDonagh, 1983, rozdz. 7). Na osobne badania zasługuje również alternatywna strategia polegająca na wykorzystywaniu języków dominujących w celu przeciwstawienia się dominującej narodowości lub klasie. Na przykład we Wschodniej Afryce język suahili, swego rodzaju *lingua franca* wspierany przez Brytyjczyków (podobnie jak przez Belgów w Kongo) ze względu na możliwość usprawnienia lokalnej administracji, uzyskał nową funkcję wraz z pojawieniem się ruchów niepodległościowych, okazał się bowiem skutecznym środkiem unifikowania rozmaitych plemion oraz budowania zbiorowej świadomości (Whiteley, 1969; Fabian, 1986). Trudno nie dostrzec ironii w tym, że również język angielski – inny przykład *lingua franca* – stał się jednym z czynników rozpadu Imperium Brytyjskiego. Język rządzących stał się językiem oporu wobec nich – w Indiach i w różnych częściach Afryki – ponieważ pozwalała mieszkańcom poszczególnych regionów sprawnie komunikować się ze sobą.

I wreszcie – aktywna rola języka może być zilustrowana przez odwołanie do ostatnio prowadzonych badań nad „retoryką” tudzież „dyskursem” protestu i rewolucji, a w badaniach tych słowa traktuje się znacznie poważniej, niż zwykli to czynić tradycyjni historycy ruchów politycznych. Na przykład Gareth Stedman Jones poddał krytyce wcześniejsze interpretacje angielskiego ruchu czarytystowskiego jako „redukcjonistyczne”, ponieważ abstrahowały one od języka, jakim posługiwali się jego uczestnicy. Polemizując z Edwardem Thompsonem i innymi historykami, twierdził, że „świadomość nie może być ujmowana w relacji z doświadczeniem, jeśli pomija się pozycję, jaką zajmuje między nimi język porządkujący wiedzę płynącą z doświadczenia” (Stedman Jones, 1983, s. 101). Również historycy rewolucji francuskiej wyrażali niezadowolenie z redukcjonistycznego traktowania języka, np. jako maski skrywającej interesy klasowe, i sugerowali, że język w toku rewolucji winien być ujmowany jako środek służący integracji narodowej bądź jako substytut władzy, bądź jako część nowej kultury politycznej, w której

słowa takie jak *patrie* mają swoistą „wartość magiczną” (Furet, 1978; Hunt, 1984, rozdz. 1).

Nowa historia społeczno-kulturowa często bywa krytykowana za pomijanie wątków polityki i władzy. Kilka ostatnich przykładów pokazało, że nie ma potrzeby, by takie wątki pomijać, i że historia języka jest obszarem, na którym historycy polityki, historycy społeczni i historycy kulturowi mogą śmiało łączyć siły. Warto byłoby zakończyć ten wprowadzający esej kilkoma sugestiami dotyczącymi przyszłości badań prowadzonych na tym polityczno-językowym obszarze, zwłaszcza w dwóch konkretnych aspektach.

Pierwszym z nich jest historia językowego planowania, językowych reform, polityki językowej (*language policy*) tudzież zarządzania językiem (*language management*), zwłaszcza w odniesieniu do instytucji państwowych. Zainteresowanie rządów problematyką językową jest jedną z cech charakterystycznych współczesnego państwa. W nowych państwach ustanawia się języki oficjalne (np. suahili w Tanzanii). Natomiast żądania sformułowane przez członków językowych mniejszości, domagających się nauczania dzieci czy dostępu do prasy i telewizji w ich własnych językach, stały się jednym z głównych problemów politycznych w wielu częściach świata, od Hiszpanii po Rumunię i od Belgii po Kanadę.

Oczywistym zagadnieniem historycznym, wylaniającym się przy tej okazji, jest pytanie o to, od jak dawna państwa uważają języki, jakimi posługują się ich obywatele, za swój problem (*as part of their business*). Równie oczywista odpowiedź identyfikowałaby to zjawisko z pojawieniem się nacjonalizmów pod koniec XVIII wieku oraz z utożsamieniem języka i świadomości narodowej, co głosił Herder wraz z innymi ówczesnymi intelektualistami. Polityka językowa uprawiana podczas rewolucji francuskiej stanowi znakomity i dobrze przebadany przykład zaangażowania się państwa w problematykę językową (de Certeau, Revel i Julia, 1975; Lartichaux, 1977; Higonnet, 1980; Lyons, 1981; Flaherty, 1987). Co więcej, można przyjąć również, że zasady polityki językowej zostały sformułowane już w ramach ruchu kontrreformacyjnego, zanim jeszcze stały się

świeckim przedmiotem zainteresowania ze strony państw narodowych (Heath, 1972). W XIX wieku zagadnienia językowe stanowiły element debaty politycznej nie tylko w Europie, lecz także w Japonii po restauracji cesarstwa (Hunter, 1988; Miller, 1971). W wieku XX takie zjawiska tylko się nasiliły. Słynnym przykładem jest wprowadzenie łacińskiego alfabetu w Turcji w roku 1928, co było nie tylko symbolem westernizacji, ale też wyrazistym środkiem odcięcia się Turków od ich osmańskiej przeszłości (Karpát, 1984). Jednakże historycy w przeciwieństwie do językoznawców przywiązywali do tej pory tylko niewielką wagę do rozważań poświęconych tego typu zjawiskom. Dobrze byłoby zobaczyć badania porównawcze oraz serię badań identyfikujących takie rządy, które jako pierwsze zainteresowały się językami używanymi przez obywateli, identyfikujących jednostki lub grupy w takich rządach (lub nawet poza nimi), które zajmowały się językowym planowaniem, językowymi reformami, zarządzaniem językowymi konfliktami oraz efektywnością przyjętych rozwiązań w tym zakresie.

Natomiast drugim aspektem, który dojrzał do pogłębionych badań, jest zagadnienie języka lub języków wykorzystywanych przez rządy. Jak widzieliśmy, wielojęzyczne imperia często starały się prowadzić administrację w jednym, dominującym języku – przykładem może być łacina w imperium rzymskim, język perski w imperium Wielkich Mogołów, *quechua* w imperium Inków itd. Trudniejszy do przestudiowania byłby proces powstawania specyficznych odmian języków administracyjnych w różnych krajach, poczynając od starożytnego Rzymu (Macmullen, 1962). Dobrze znanym przykładem jest „język urzędowy” (*Dienstsprache*) albo „fiskalny niemiecki” (*ärrarisch Deutsch*) w osiemnastowiecznym imperium Habsburgów (Craig, 1982). Owe dialekty administracyjne niekiedy przyjmowały obcojęzyczne terminy. Na przykład w okresie dominacji hiszpańskiej tzw. *linguaggio cancelleresco* – albo *gergo segretariesco*, jak nazwał go włoski pisarz Alessandro Manzoni – zawierał hybrydowe, hiszpańsko-włoskie słowa, jak np. *papeli* oznaczające „papiery, dokumenty” lub *veedore* – „inspektor” (Beccaria, 1968, s. 39). Neologizmy

takie spotykane były aż do XIX wieku, np. *centralizzare, funzionario, insubordinazione*.

Tego rodzaju określenia powinny być analizowane nie w ich aspekcie utylitarnym, lecz symbolicznym. Przyczyniły się one do powstania administracyjnego sposobu postrzegania świata i do ukształtowania się służb publicznych, ale kosztem odseparowania ich od reszty społeczeństwa, która nie rozumiała nowego języka<sup>11</sup>, albo nawet – jak włoski poeta Vincenzo Monti – traktowała go jako „barbarzyński dialekt niestety wprowadzony do administracji publicznej”: *Barbaro dialetto miseramente introdotto nelle pubbliche amministrazioni* (Durante, 1981, s. 224). Jest to jeszcze jeden przykład aktywnej roli języka w społeczeństwie, którzy przypominają nam również o tym, że rola ta nie zawsze musi być pozytywna<sup>12</sup>.

Przekład Michał Wendland

## Bibliografia

- Aarsleff, H. (1967). *The Study of Language in England 1780–1860*. Princeton.
- Adami, P. (1946). *Regole che s'osservano nelle scuole de' padri della Compagnia di Gesu nel loro collegio di Santa Lucia in Bologna*, N. Fabrini (ed.). Rome.
- Ahern, E.A. (1981). *Chinese Ritual and Politics*. Cambridge.
- Ahnlund, N. (1943). *Diplomatiens språk i Sverige*, [w:] idem, *Svenskt och Nordiskt*, Stockholm.
- Aldrete, B. (1606). *Del origen y principio de la lengua castellana*. Rome.
- Althusser, L. (1970). *Ideology and Ideological State Apparatuses*. English trans. in L. Althusser, *Lenin and Philosophy*, London 1971.
- Andersen, R. (1988). *The Power and the Word: Language, Power and Change*. London.

<sup>11</sup> W nawiązaniu do przykładu podanego przez autora można by przywołać analogiczne zjawisko tzw. „nowomowy” urzędniczej i partyjnej w PRL (przyp. tłum.).

<sup>12</sup> Artykuł pierwotnie opublikowany jako: P. Burke (1993). *Social History of Language*, [w:] idem, *The Art of Conversation*. Cambridge: Polity Press. Tekst przetłumaczony i przedrukowany za zgodą Autora.

- Anderson, B. (1983). *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London.
- Aretino, P. (1975). *Sei giornate*, P. Aquilecchia (ed.). Bari.
- Armstrong, C. (1965). The Language Question in the Low Countries, [w:] J.R. Hale, R. Highfield, B. Smalley (eds), *Europe in the Late Middle Ages*. London.
- Atkinson, M. (1984). *Our Masters' Voices*. London.
- Aquilecchia, G. (1976). U e non-U nell'italiano Parlato, [w:] idem, *Schede di italianistica*. Turin.
- Avé-Lallemant, F.C.B. (1858–1962). *Das deutsche Gaunerthum*, 4 vols. Leipzig.
- Bachtin, M.M. (1929). *Marxism and the Philosophy of Language*. English trans. New York 1973.
- Bachtin, M.M. (1940). *Discourse in the Novel*. English trans. in M.M. Bakhtin, *Dialogic Imagination*, Austin 1981.
- Bachtin, M.M. (1952–1953). The Problem of Speech Genres, [w:] idem, *Speech Genres and Other Late Essays*, C. Emerson, M. Holquist (eds). Austin.
- Balcells, A. (1980). *Historia dels Paisos Catalans*. Barcelona.
- Baltzell, D. (1958). *Philadelphia Gentlemen*. New York.
- Barbagli, M. (1984). *Sotto lo stesso tetto*. Bologna.
- Basso, K.H. (1974). The Ethnography of Writing, [w:] R. Bauman, J. Sherzer (eds), *Explorations in the Ethnography of Speaking*. Cambridge.
- Bauman, R. (1983). *Let Your Words be Few*. Cambridge.
- Beccaria, G.L. (1968). *Spagnolo e Spagnoli in Italia*. Turin.
- Beccaria, G.L. (1973). *I linguaggi settoriali in Italia*. Milan.
- Beek, M. van (1969). *An Enquiry into Puritan Vocabulary*. Groningen.
- Behaghel, O. (1898). *Geschichte der deutsche Sprache*. Berlin–Leipzig.
- Bembo, P. (1525). *Prose della volgar lingua*. Venice.
- Bennett, T. et al. (1981). *Culture, Ideology and Social Process*. London.
- Béranger, J. (1969). Latin et langues vernaculaires dans la Hongrie du 17e siecle. *Revue Historique* 242.
- Bernstein, B. (1971). *Class, Codes and Control*. London.
- Bertelli, S. (1976). L'egemonia linguistica come egemonia culturale. *Bibliothèque d'humanisme et renaissance* 38.
- Bloch, M. (1939–1940). *Feudal Society*. English trans. London 1961.
- Bloch, M. (1975). *Political Language and Oratory in Traditional Societies*. New York.
- Boccalini, T. (1678). *La Bilancia Politica*, 3 vols. Chatelaine.
- Borghini, V. (1971). *Scritti inediti o rari sulla lingua*, J.R. Woodhouse (ed.). Bologna.
- Bourdieu, P. (1972). *Outlines of a Theory of Practice*. English trans. Cambridge 1977.

- Boyer, H., Gardy, P. (1985). *La question linguistique au sud au moment de la Révolution française*. Montpellier.
- Brenneiss, D.R., Myers, F.L. (1984). *Dangerous Words*. London–New York.
- Briggs, A. (1960). The Language of Class in Early Nineteenth Century England, rpr., [w:] idem, *Collected Essays*, vol. 1. Brighton 1985.
- Brosnahan, L.F. (1963). Some Historical Cases of Language Imposition, [w:] J. Spencer (ed.), *Language in Africa*. Cambridge.
- Brown, R., Gilman, A. (1960). The Pronouns of Power and Solidarity, rpr., [w:] P. Giglioli (ed.), *Language and Social Context*, Harmondsworth 1972.
- Brown, P., Levinson, S. (1987). *Politeness*. Cambridge.
- Brun, A. (1923). *Recherches historiques sur l'introduction du français dans les provinces du Midi*. Paris.
- Brunner, O., Conze, W., Koselleck, R. (1972–1980). *Geschichtliche Grundbegriffe*, 6 vols. Stuttgart.
- Brunot, F. (1905–1953). *Histoire de la langue française*, 13 vols. Paris.
- Buckle, R. (1978). *U and Non-U Revisited*. London.
- Burke, P. (1978). *Popular Culture in Early Modern Europe*. London.
- Burke, P. (1987). *Historical Anthropology of Early Modern Italy*. Cambridge.
- Bynon, T. (1977). *Historical Linguistics*. Cambridge.
- Callières, F. de (1693). *Mots à la mode*. Paris.
- Calvet, J.-L. (1974). *Linguistique et colonialisme*. Paris.
- Calvet, J.-L. (1987). *La guerre des langues*. Paris.
- Cameron, D. (1990). *The Feminist Critique of Language*. London.
- Camporesi, P. (1973). *Il libro dei vagabondi*. Turin.
- Castro, A. (1941). *La peculiaridad lingüística rioplatense y su sentido histórico*. Buenos Aires.
- Cicourel, A. (1973). *Cognitive Sociology*. Harmondsworth.
- Cittadini, C. (1604). *Le origini della volgar toscana favella*. Siena.
- Clark, K., Hellquist, M. (1984). *Bakhtin*. Cambridge, MA.
- Coates, W. (1969). *The German Pidgin-Italian of the Sixteenth Century Lanzichenecchi*. Papers from the 4th Annual Kansas Linguistics Conference.
- Cohn, B. (1985). The Command of Language and the Language of Command. *Subaltern Studies 4*, R. Guha (ed.). Delhi.
- Cooper, R.L., ed. (1982). *Language Spread*. Bloomington.
- Cornfield, P.J. (1991). Historians and Language, [w:] P.J. Cornfield (ed.), *Language, History and Class*. Oxford.
- Craig, G. (1982). *The Germans* (appendix, 'The Awful German Language'). Harmondsworth.
- Crowley, T. (1989). *The Politics of Discourse: The Standard Language Question in British Cultural Debates*. London.

- Culler, J. (1976). *Saussure*. London.
- Davies, N. (1984). *Heart of Europe*. Oxford.
- Certeau, M. de, Revel, J., Julia D. (1975). *Une politique de la langue*. Paris.
- Derrida, J. (1972). Plato's pharmacy, [w:] idem, *Dissemination*. English trans. Chicago 1981.
- Devoto, G. (1972). *Scritti minori*, vol. 3. Florence.
- Drewes, G.W.J. (1929). The Influence of Western Civilization on the Language of the East Indian Archipelago, [w:] B. Schrieke (ed.), *The Effect of Western Influence on Native Civilizations in the Malay Archipelago*. Batavia.
- Dundes, A., Leach, L., Özkök, B. (1972). The Strategy of Turkish Boys' Verbal Duelling Rhymes, [w:] J. Gumperz, D. Hymes (eds), *Directions in Sociolinguistics*. New York.
- Durante, M. (1981). *Dal Latino all'italiano moderno*. Bologna.
- Durkacz, V. (1983). *The Decline of the Celtic Languages*. Edinburgh.
- Fabian, B. (1986). Englisch als neue Fremdsprache des 18. Jhts, [w:] D. Klimpel (Hrsg.), *Mehrsprachigkeit in der deutschen Aufklärung*. Hamburg.
- Fairclough, N. (1989). *Language and Power*. Harmondsworth.
- Febvre, L. (1942). *The Problem of Unbelief in the Sixteenth Century*. English trans. Cambridge, MA 1982
- Ferguson, C.A. (1959). Diglossia, rpr., [w:] P. Giglioli (ed.), *Language and Social Context*, chapter 11. Harmondsworth 1972.
- Fiorelli, P. (1984). La lingua giuridica dal De Luca al Buonaparte, [w:] L. Formigari (ed.), *Teorie e pratiche linguistiche nell'Italia del Settecento*. Bologna.
- Firpo, L. (1985). *Il supplizio di Tommaso Campanella*. Rome.
- Fishman, J.A. (1965). *Who Speaks What Language to Whom and When*, rpr., [w:] Pride and Holmes (1972), chapter 1.
- Fishman, J.A. (1972). *Language in Sociocultural Change*. Stanford.
- Flaherty, P. (1987). The Politics of Linguistic Uniformity during the French Revolution. *Historical Reflections* 14.
- Flynn, C.P. (1977). *Insult and Society*. Port Washington.
- Folena, G.F. (1968–1970). Introduzione al veneziano „de la da mar“. *Bollettino dell'Atlante Linguistico Mediterraneo* 10–12.
- Foucault, M. (1961). *Madness and Civilization*, abr. English trans. London 1967.
- Frake, Ch.O. (1972). How to Ask for a Drink in Subanun, rpr., [w:] P. Giglioli (ed.), *Language and Social Context*. Chapter 5. Harmondsworth 1972.
- Friedrich, P. (1966). Social Context and Semantic Feature: The Russian Pronominal Usage, rpr., [w:] J. Gumperz, D. Hymes (eds), *Directions in Sociolinguistics*, New York 1972.
- Fulbrook, M. (1983). *Piety and Politics*. Cambridge.
- Furet, F. (1978). *Interpreting the French Revolution*. English trans. Cambridge 1981.

- Gadamer, H.-G. (1965). *Truth and Method*. English trans. London 1975.
- Gardy, P. (1978). *Langue et société en Provence*. Paris.
- Garrioch, D. (1987). Verbal Insults in Eighteenth-Century Paris, [w:] P. Burke, R. Porter (eds), *The Social History of Language*, chapter 5, Cambridge–New York.
- Geertz, C. (1960). Linguistic Etiquette, rpr., [w:] Pride and Holmes (1972), chapter 11.
- Goffman, E. (1961). *Encounters*. London.
- Goodrich, P. (1986). *Reading the Law*. Oxford.
- Goody, J. (1977). *The Domestication of the Savage Mind*. Cambridge.
- Greenblatt, S. (1991). Kidnapping Language, [w:] idem, *Marvelous Possessions*. Oxford.
- Grillo, R.D. (1989). *Dominant Languages: Language and Hierarchy in Britain and France*. Cambridge.
- Grünert, H. (1982). *Sprache und Politik*. Berlin.
- Guazzo, S. (1574). *La civil conversazione*, rev. edn. Venice 1590.
- Guha, R. (1983). *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*. New Delhi.
- Gumperz, J. (1972). The Speech Community, [w:] P. Giglioli (ed.), *Language and Social Context*, chapter 10. Harmondsworth 1972.
- Gumperz, J. (1982). *Discourse Strategies*. Cambridge.
- Gumperz, J., Hymes, D., eds (1972). *Directions in Sociolinguistics*. New York.
- Habermas, J. (1970). *On the Logic of the Social Sciences*. English trans. Cambridge 1989.
- Hall, R.A. (1942). *The Italian 'Questione della Lingua'*. Chapel Hill.
- Hall, R.A. (1960). Thorstein Veblen and Linguistic Theory. *American Speech* 35.
- Hall, R.A. (1974). *External History of the Romance Languages*. Chapel Hill.
- Halliday, M.A.K. (1978). *Language as Social Semiotic*. London.
- Harding, S. (1975). Women and Words in a Spanish Village, [w:] R.R. Reiter (ed.), *Toward an Anthropology of Women*. New York–London.
- Heath, S.B. (1972). *Telling Tongues: Language Policy in Mexico, Colony to Nation*. New York–London.
- Heath, S.B., Laprade, R. (1982). Castilian Colonization and Indigenous Languages: The Cases of Quechua and Aymara, [w:] R.L. Cooper (ed.), *Language Spread*. Bloomington.
- Higonnet, P. (1980). The Politics of Linguistic Terrorism. *Social History* 5.
- Hill, C. (1972). *The World Turned Upside Down: Radical Ideas during the English Revolution*, 2nd edn. Harmondsworth 1975.
- Hudson, A. (1981). A Lollard Sect Vocabulary, rpr., [w:] idem, *Lollards and Their Books*. London 1985.

- Hunt, L. (1984). *Politics, Culture and Class in the French Revolution*. Berkeley.
- Hunter, J. (1988). Language Reform in Meiji Japan: The Views of Maejima Hisoka, [w:] S. Henny, J.-P. Lehmann (eds), *Themes and Theories in Japanese History*. London.
- Hymes, D. (1974). Ways of Speaking, [w:] R. Bauman, J. Sherzer (eds), *Explorations in the Ethnography of Speaking*, chapter 21. Cambridge.
- Illich, I. (1983). *Gender*. London.
- Irvine, J. (1974). Strategies of Status Manipulation in the Wolof Greeting, [w:] R. Bauman, J. Sherzer (eds), *Explorations in the Ethnography of Speaking*, chapter 8. Cambridge.
- Jay, M. (1982). Should Intellectual History take a Linguistic Turn?, [w:] D. LaCapra, S. L. Kaplan (eds), *Modern European Intellectual History*. Ithaca-London.
- Jespersen, O. (1905). *Growth and Structure of the English Language*. Leipzig.
- Jones, I.G. (1980). Language and Community in Nineteenth Century Wales, [w:] D. Smith (ed.), *A People and a Proletariat*. London.
- Karpat, K.H. (1984). A Language in Search of a Nation: Turkish in the Nation-State, [w:] A. Scaglione (ed.), *The Emergence of National Languages*, Ravenna 1984.
- Kiernan, V. (1991). Languages and Conquerors, [w:] P. Burke, R. Porter (eds), *The Social History of Language*, Cambridge-New York.
- Klein, H.W. (1975). *Latein und volgare in Italien*. Munich.
- Koselleck, R. (1979). *Futures Past*. English trans. Cambridge, MA 1985.
- Kühn, J. (1975). *Gescheiterte Sprachkritik*. Berlin.
- Labov, W. (1972). *Sociolinguistic Patterns*. Philadelphia.
- Lakoff, R.T. (1975). *Language and Women's Place*. New York.
- Lakoff, R.T. (1990). *Talking Power*. New York.
- Langer, A. (1954). *Der Wortschatz des Deutschen Pietismus*. Tübingen.
- Le Page, R.B., Tabouret-Keller, A. (1985). *Acts of Identity*. Cambridge.
- Lartichaux, J.-Y. (1977). Linguistic Politics during the French Revolution. *Diogenes* 97.
- Le Roy Ladurie, E. (1966). *The Peasants of Languedoc*. English trans. Urbana 1974.
- Le Roy Ladurie, E. (1975). *Montaillou. Cathars and Catholics in a French Village 1294-1324*. New York.
- Lennon, H. (1991). From Shibboleth to Apocalypse: Quaker Speechways during the Puritan Revolution, [w:] P. Burke, R. Porter (eds), *Language, Self, and Society*, Cambridge.
- Liebreich, K. (1985). Piarist Education in the 17th Century. *Studi Secenteschi* 26.
- Lombard, D. (1990). *Le carrefour javanais*, 3 vols, Paris.
- Lyons, J. (1980). Pronouns of Address in Anna Karenina, [w:] *Studies in Linguistics for R. Quirk*. London.

- Lyons, M. (1981). Politics and Patois: the Linguistic Policy of the French Revolution, *Australian Journal of French Studies* 18(3).
- MacDonagh, O. (1983). *States of Mind: A Study of Anglo-Irish Conflict 1780–1980*. London.
- Macmullen, R. (1962). Roman Bureaucratise. *Traditio* 18.
- Masini, E. (1665). *Sacro Arsenale*. Bologna.
- Mauthner, F. (1902–1903). *Beiträge zu einer Kritik der Sprache*, 3 vols. Stuttgart.
- Mazuri, A. (1978). *The Political Sociology of the English Language*. London.
- McConnell-Ginet, S. (1978). Intonation in a Man's World. *Signs* 3.
- McLuhan, M. (1964). *Understanding Media*. New York.
- Meillet, A. (1921). *Linguistique historique et linguistique générale*. Paris.
- Mensching, G. (1926). *Das heilige Schweigen*. Giessen.
- Miller, R.A. (1971). Levels of Speech and the Japanese Linguistic Response to Modernization, [w:] D. Shively (ed.), *Tradition and Modernization*. Berkeley–Los Angeles.
- Mitford, N. (1956). *Noblesse oblige*. London.
- Mohrmann, C. (1932). *Die altchristliche Sondersprache in den Sermones des hl. Augustin*. Nijmegen.
- Mohrmann, C. (1958). *Études sur le latin des chrétiens*. Rome.
- Moogk, P. (1979). Thieving Buggers and Stupid Sluts: Insults and Popular Culture in New France. *William and Mary Quarterly* 36.
- Morris, I. (1964). *The World of the Shining Prince*. London.
- Notestein, W. (1935). *Commons Debates 1621*, 7 vols. New Haven.
- Pagden, A. (1987). *The Languages of Political Theory in Early Modern Europe*, Cambridge.
- Pasquier, E. (1566). *Recherches de la France*. Paris.
- Payne, R. (1981). When Saying is Doing, [w:] R. Payne (ed.), *Politically Speaking: Cross-Cultural Studies of Rhetoric*. St John's.
- Phillipps, K.C. (1984). *Language and Class in Victorian England*. London.
- Pocock, J.G.A. (1972). *Politics, Language and Time*. London.
- Politiano, G. (1547). *Del parlare e del tacere*. Milan.
- Porter, R. (1987). The Language of Quackery in England 1660–1800, [w:] P. Burke, R. Porter (eds), *The Social History of Language*, Cambridge–New York.
- Post, E. (1922). *Etiquette in Society, in Business, in Politics and at Home*. New York–London.
- Pratt, M.L. (1987). Linguistic Utopias, [w:] N. Fabb et al. (eds), *The Linguistics of Writing*. Manchester.
- Puttenham, G. (1589). *The Art of English Poesie*. London.

- Ramson, W.S. (1970). Nineteenth-Century Australian English, [w:] idem, *English Transported*. Canberra.
- Richter, M. (1975). A Sociolinguistic Approach to the Latin Middle Ages, [w:] D. Baker (ed.), *Materials and Methods of Ecclesiastical History*. Oxford.
- Richter, M. (1979). *Sprache und Gesellschaft im Mittelalter*. Stuttgart.
- Rinuccini, T. (1863). *Usanze fiorentine del secolo XVII*. Florence.
- Rodrigues, J.H. (1985). The Victory of the Portuguese Language in Colonial Brazil, [w:] A. Hower, R. Preto-Rodas (eds), *Empire in Transition*. Gainesville.
- Rosen, H. (1972). *Language and Class*. Bristol.
- Rosenblatt, A. (1977). La hispanizacion de America. El castellano y las lenguas indigenas desde 1492, [w:] A. Rosenblat, *Los conquistadores y su lengua*. Caracas.
- Ross, A.S.C. (1954). Linguistic Class-Indicators in Present-Day English. *Neuphilologische Mitteilungen* 55.
- Sainéan, L. (1907). *L'Argot ancien*. Paris.
- Samarin, W. (1972). *Tongues of Men and Angels*. New York.
- Saville-Troike, M. (1982). *The Ethnography of Communication*. Oxford.
- Schrijnen, J. (1932). *Charakteristik des Altchristlichen Latein*. Nijmegen.
- Schrijnen, J. (1939). Le Latin chretien devenu langue commune, [w:] idem, *Collectanea*. Nijmegen-Utrecht.
- Scott, J.C. (1976). *The Moral Economy of the Peasant*. New Haven.
- Seigel, J. (1966). Civic Humanism or Ciceronian Rhetoric? *Past and Present* 34.
- Sewell, W.S. (1980). *The Language of Labor*. Cambridge.
- Siegel, J. (1986). *Solo in the New Order*. Princeton.
- Smith, O. (1884). *The Politics of Language 1791-1819*. Oxford.
- Spencer, H. (1861). *Essays on Education*, rpr., London 1911.
- Spender, D. (1980). *Man-Made Language*. London.
- Stedman, G. (1983). *Languages of Class*. Cambridge.
- Stone, L. (1977). *Family, Sex and Marriage in England*. London.
- Strong, T.B. (1984). Language and Nihilism: Nietzsche's Critique of Epistemology, rpr., [w:] M. Shapiro (ed), *Language and Politics*, chapter 6. Oxford.
- Sutherland, J. (1953). *The Oxford Book of English Talk*. Oxford.
- Swetschinski, D.M. (1982). The Portuguese Jews of Amsterdam, [w:] F. Malino, P.C. Albert (eds), *Jewish History*. Toronto.
- Thompson, E.P. (1975). The Crime of Anonymity, [w:] D. Hay (ed.), *Albion's Fatal Tree*, chapter 2. London.
- Trudgill, P. (1974). *Sociolinguistics*. Harmondsworth.
- Veblen, T. (1899). *The Theory of the Leisure Class*. New York.
- Vianello, N. (1957). Il Veneziano, lingua del foro veneto. *Lingua Nostra* 18.

- Vossler, K. (1913). *Frankreichs Kultur im Spiegel seiner Sprachentwicklung*. Heidelberg.
- Vossler, K. (1924). *Sprachgemeinschaft und Interessengemeinschaft*. Munich.
- Wagner, M.L. (1920). Amerikanisch-Spanisch und Vulgärlatein. *Zeitschrift für Romanische Philologie* 40.
- Wagner, M.L. (1949). *Lingue e dialetti dell'America spagnola*. Florence.
- Walker, L.D. (1980). A Note on Historical Linguistics and Marc Bloch's Comparative Method. *History and Theory* 19.
- Wall, M. (1969). The Decline of the Irish Language, [w:] B. O'Cuiv (ed.), *A View of the Irish Language*. Dublin.
- Wardhaugh, R. (1987). *Languages in Competition*. Oxford.
- Weber, E. (1976). *Peasants into Frenchmen*. Stanford.
- Weinrich, H. (1985). *Wege der Sprachkultur*. Stuttgart.
- Whinnom, K. (1977). *Lingua Franca: Historical Problems*, [w:] A. Valdman (ed.), *Pidgin and Creole Linguistics*. Bloomington.
- Whiteley, W. (1969). *Swahili: The Rise of a National Language*. Cambridge.
- Whorf, B. (1956). *Language, Thought and Reality*. New York.
- Williams, G. (1992). *Sociolinguistics: A Sociological Critique*. London.
- Woodbine, G. (1943). The Language of English Law. *Speculum* 18.

# **Tradycje badań nad historią mentalności a obszary refleksji nad historią komunikacji**

## **Wprowadzenie**

W niniejszym artykule staram się nakreślić związki, jakie potencjalnie mogą zachodzić między tradycją badań nad mentalnością zbiorową w antropologii historycznej a obszarami refleksji wyłaniającymi się z badań nad historią komunikacji. Próba wskazania takich związków wiąże się, po pierwsze, z rekonstrukcją założeń metodologicznych przedstawicieli szkoły „Annales”, głównie na podstawie dorobku trzech najważniejszych postaci: Marca Blocha, Luciena Febvre’a oraz Jacques’a Le Goffa, po drugie zaś, z dookreśleniem obszarów współcześnie rozumianej komunikologii w konsekwencji wyłaniania się z niej subdyscypliny, jaką jest historia komunikacji. Artykuł jest podzielony na trzy części. W części pierwszej odniosę się do zagadnień związanych z wyłanianiem się obszarów badań nad komunikacją w ramach komunikologii. Punkt ciężkości zostanie w tym wypadku położony na ewolucję, jaka zachodzi w obrębie samej dyscypliny komunikologii, która relatywnie niedawno odnajduje swój przedmiot badań jako historyczny. W części drugiej postaram się nakreślić konteksty związane z przywołanymi francuskimi historykami. Część trzecią poświęcę na omówienie korelacji między badaniami komunikacji oraz mentalności.

## 1. Obszary badań nad komunikacją

Warto zwrócić uwagę, że badania, które dotyczą bezpośrednio historii komunikacji, należą do stosunkowo młodych. Na przełomie lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XX wieku możemy zaobserwować, jak wskazuje Peter Burke, wydzielenie się obszaru zwanego społeczną historią komunikacji (Burke, 2007, s. 9). W ramach badań historycznych mniej więcej w tym samym czasie mamy do czynienia z rozkwitem historii kulturowej, na kontynencie europejskim związanej z pracami powstającymi w kręgu szkoły „Annales”, a poza nim między innymi z pracami Roberta Darntona i Elizabeth Eisenstein. Badacze ci – w przeciwieństwie do przedstawicieli szkoły toronckiej, takich jak: Harold Innis, Marshall McLuhan, Walter Ong, Eric Havelock czy Jack Goody, którzy kładli nacisk na rolę mediów – tak jak historycy kultury byli przede wszystkim zainteresowani przeszłymi praktykami komunikacyjnymi. W ramach tej perspektywy, skoncentrowanej przedmiotowo na mediach i praktyce, bezwzględnie brakowało uwzględnienia tradycji związanej z badaniem przeszłych wyobrażeń o komunikacji. Tę lukę można było wypełnić, odwołując się do bliskiej perspektywy antropologii historycznej, którą można odnaleźć w pracach związanych ze szkołą „Annales”, oraz do tradycji filozoficznych badań nad językiem (głównie neokantystów) (Wendland, 2013, s. 45). Na tej podstawie współcześni badacze komunikacji zauważają, że włączając do badań nad komunikacją refleksję, która została zapoczątkowana przez autorów szkoły „Annales”, można wyznaczyć pole badań nad historią komunikacji i jednocześnie je poszerzyć o: przeszłe praktyki komunikacyjne, media oraz – idąc tropem antropologii historii – badania nad przeszłymi wyobrażeniami zbiorowymi (Wendland, 2014; Kulczycki, 2014).

Wspierając się perspektywą metateoretyczną, Emanuel Kulczycki wyróżnia w tym zakresie trzy aspekty przedmiotu badawczego, jakim mają być wyobrażenia o komunikacji. Zalicza do

nich: środki i formy praktyk komunikacyjnych, wyobrażenia zbiorowe o praktykach komunikacyjnych oraz praktyki komunikacyjne. Tym aspektom ma odpowiadać refleksja prowadzona na gruncie, odpowiednio, historii mediów, historii idei komunikacji i historii praktyk komunikacyjnych. Ponadto wprowadza się tutaj rozróżnienie na implicytną i eksplicytną historię komunikacji (Kulczycki, 2014, s. 136). Eksplicytna historia komunikacji jest uprawiana od końca XIX wieku i w ramach niej dominują dwa style myślenia o komunikacji. Z jednej strony mówimy tutaj o komunikacji w kontekście „metafory transmisji”, gdzie główną rolę odgrywa kontekst nadawca-odbiorca oraz sposób, w jaki komunikat jest przekazywany między nimi. Drugi z modeli, „rytualny”, pojmuje komunikację w sposób interakcyjny, a jej uczestników rozumie jako wplecionych w symboliczny proces wymiany. Eksplicytna historia komunikacji zajmuje się przede wszystkim aspektem medialnym i historią teorii komunikacji. Z kolei implicytna historia komunikacji jest związana z tym, co współcześnie można by zaliczyć do zjawisk komunikacyjnych, a co w przeszłości było nazywane inaczej. Warto zaznaczyć, że obecnie w ramach historii komunikacji najbardziej rozpowszechnione jest badanie historii mediów (Kulczycki, 2014, s. 133).

Dla badań nad komunikacją kluczowe wydaje się przyjmowane przez badaczy założenie o historyczności zjawisk komunikacyjnych. Postawę taką pojmuje się jako *reflexive historicising* i jest ona związana z potrzebą pogłębionego, uhistorycznionego ujęcia zjawisk komunikacyjnych (Simonson et al. 2013). W jej ramach przyjmuje się, że „zainteresowanie badaczy przeszłością praktyk komunikacyjnych jest efektem swoistego przesunięcia akcentu z samych form i środków komunikowania na szerszy kontekst społeczny komunikacji, uwzględniający nie tylko technologie komunikacyjne, ale również związek komunikacji z innymi obszarami kultury. Z tego punktu widzenia praktyki komunikacyjne uznaje się za rodzaj praktyk społecznych, natomiast poszczególne realizacje danej praktyki komunikacyjnej (np. epistolarnej) określić można jako działania komuni-

kacyjne. W ramach historii komunikacji – ich rozmaite odmiany (podobnie jak rozmaite odmiany mediów), wśród których można wskazać np. wydawanie prasy, czytanie książek, prowadzenie rozmowy, dialogu, wygłaszanie przemówień czy kazań, a przy uwzględnieniu postulatów antropologii komunikacji za praktyki komunikacyjne można uznać również np. śpiew lub taniec, modlitwy lub praktyki magiczne” (Wendland, 2014, s. 225).

Dla takiego ujęcia kluczowe jest rozumienie badaniach przeszłych praktyk komunikacyjnych w kontekście kultury i działania komunikacyjnego. Przyjmując za Wardem Goodenoughem, że kultura jest to „rzeczywistość myślowa”, której zakres obejmuje to, co określony uczestnik kultury powinien wiedzieć lub przyjmować, wskazuje się jednocześnie na intencjonalny (sensowny) charakter działania komunikacyjnego (Kulczycki, 2014, s. 134).

## **2. Tradycje badań nad historią mentalności (Marc Bloch, Lucien Febvre, Jacques Le Goff)**

Tradycje badań nad historią mentalności wiążą się nie tylko ze słynnymi pracami zapoczątkowanymi w XX wieku przez francuską historiografię, ale swoim zasięgiem obejmują również niemal cały obszar tego, co można nazwać badaniami nad historią kulturową (Burke, 2012). Niemniej tradycja wywodząca swoje źródła z zakwestionowania metod historii „zdarzeniowej” stanowi niejako centrum, od którego należy zacząć – zwłaszcza w odniesieniu do rozumienia pojęcia *mentalité*.

Wojciech Wrzosek umieszcza badania nad *mentalité* w kontekście przemian we współczesnej historiografii francuskiej. Wskazuje przy tym dwa zasadnicze dla niej momenty: pierwszy, łączący się z przełomem, jaki zachodzi w ramach historiografii klasycznej (tradycyjnej) i nieklasycznej, oraz drugi, związany z ukazaniem wyłaniania się z tej drugiej antropologii historycznej. Pierwsza wersja

historiografii nieklasycznej opiera się na wizji historii uprawianej w duchu *social science*, druga natomiast jest świadomie inspirowana wynikami badań oraz metodami antropologii i etnologii. Przedstawiciele pierwszej, jak wskazuje przywołany autor, dominowali od połowy lat czterdziestych do lat sześćdziesiątych XX wieku, drudzy wiedli prym w końcu tegoż stulecia i na początku wieku XXI. Ewolucja tych przekształceń jest bezpośrednio związana z sytuacją we francuskiej historiografii XX wieku i wiąże się przede wszystkim z zakwestionowaniem przez szkołę „Annales” tradycyjnej „historii zdarzeniowej”, uprawianej w duchu niemieckim. W ramach tych przemian możemy z kolei mówić o nurcie, który koncentrował się głównie na badaniach ilościowych (Fernand Braudel, Pierre Chaunu, Marc Bloch, Ernest Labrousse), oraz o historykach zainteresowanych „jakościowymi” badaniami nad historią (Lucien Febvre, Georges Duby, Robert Mandrou czy Jacques Le Goff). Autorzy, którzy rozwijali metody badań antropologicznych w historii, zauważali siłę inspiracji innymi naukami społecznymi i humanistycznymi, wśród których warto wymienić: językoznawstwo, semiotykę, literaturoznawstwo, historię sztuki, folklorystykę czy psychologię. Co warto podkreślić, *mentalité* w tych ujęciach jest swoistym obszarem badawczym, w którym krzyżują się i mieszają różne inspiracje oraz metody. Antropologia historii lokuje swoje zainteresowania w badaniach nad społeczną historią kultury. Istotne przy tym, że kultura jest rozumiana przez twórców ruchu jako pewna „integralna całość materialno-duchowa” (Wrzosek, 1995, s. 128-140).

Najistotniejszy wkład w rozwijane później założenia „historii mentalności” możemy znaleźć u twórców ruchu: Marca Blocha i Luciena Febvre’a. Obaj byli przekonani, że badania nad *mentalité* powinny stanowić jeden z zasadniczych obszarów analiz w wypracowywanej przez nich wizji „nowej historii”. Ich realizacje w tym zakresie miały zasadniczy wpływ na koncepcje późniejszej antropologii historii, którą możemy uznać za kontynuatorkę programu zapoczątkowanego przez „Annales” (Burguiere, 1982, s. 428).

Sztandarowym przykładem badań nad mentalnością jest praca Marca Blocha *Królowie cudotwórcy* (Bloch, 1998), w której podjął się opracowania średniowiecza i feudalizmu w kategoriach antropologicznych. Poprzez analizę praktyk symbolicznych starał się w niej dojść do opisu zagadnień związanych z mentalnymi ramami badanej epoki. Zasadniczy temat, na jakim się skupił, był związany z magicznymi źródłami średniowiecznej władzy królewskiej. Jako przedmiot badań obrał w tym przypadku sposoby socjalizowania się społeczności ludzkich, traktując uniwersum społeczne jako homogeniczny system. Za Lucienem Lévy-Bruhlem przyjął pojęcie mentalności zbiorowej, świadomości kolektywnej oraz etnologicznego nastawienia badawczego. Co warto zauważyć, mentalność zbiorowa w koncepcji Lévy-Bruhla odnosiła się przede wszystkim do pewnego społecznego, aczkolwiek zakotwiczonego w jednostkowej umysłowości danej grupy, przekonania o fundamentalnych założeniach świata, w którym owe jednostki funkcjonują (Lévy-Bruhl, 1923). W książce o królach cudotwórcach Bloch starał się wskazać i opisać kolektywne i symboliczne praktyki, nieświadome mentalne reprezentacje różnych grup społecznych. Zasadnicze pytanie, na które starał się odpowiedzieć, dotyczyło motywów kolektywnej wiary w uleczającą siłę władzy królewskiej. Poszukiwał synchronicznego ujęcia dwóch porządków, boskiego i ludzkiego, oraz ich wzajemnych wpływów. Publikacja ta otwierała również nowe drogi dla badań, które poszerzały katalog źródeł o ikonografię i praktyki rytualne. Inspiracje metodologiczne autor czerpał przede wszystkim z socjologii francuskiej, głównie z opracowań Émile'a Durkheima. Ponadto jego metoda pracy była bliska strukturalizmowi i inspirowana metodami antropologii (nie bez znaczenia są tu prace Marcela Maussa i Marcela Graneta). Większość historyków, którzy rozwijali metody szkoły „Annales” i inspirowali się nią, widzieli w Blochu swojego mentora (Dosse, 1994, s. 62).

Choć największe oddziaływanie na przyszłych badaczy zainteresowanych antropologią historyczną miał niewątpliwie Marc Bloch,

to przyjmuje się, że osobą odpowiedzialną za sformułowanie pierwszego programu badań nad *mentalité* był Lucien Febvre (Burguiere, 1982, s. 429). To on wprowadził jako pierwszy określenie „mentalne oprządkowanie” (*outillage mental*), wskazując jego zbiorowy i porządkujący charakter. Francuski historyk jest w tradycji znany raczej jako ten, który otwiera pewne wątki. W swoich pracach wskazuje na potrzebę uprawiania historii sfery emocjonalnej oraz na związku historii z psychologią. Co ważne, Febvre nie wierzył w historię podzieloną na historię intelektualną, historię idei, czy nawet historię społeczną. W jego przekonaniu przedmiotem badań historyka była tylko „historia” pojęta bez przymiotnika. Febvre krytykował Blocha, w którego dziełach brakowało elementu podmiotowego badań. Sam postulował, aby tworzyć historię takich fenomenów, jak miłość, śmierć czy radość. Badania tego typu widział jednak w kontekście całościowych studiów nad historią cywilizacji. Psychologia miała służyć w tym przypadku jako materiał do badań historycznych. Znakomitym tego przykładem jest książka *Un Destin. Martin Luther* (Febvre, 1928), zderzająca mentalność jednostki z jej ówczesnym, szesnastowiecznym uniwersum mentalnym. Z kolei w pracy *The Problem of Unbelief in the Sixteenth Century: The Religion of Rabelais* (Febvre, 1982) krytykował interpretację ukazującą Rabelais’go jako racjonalistę i wolnomyśliciela. Wskazywał przy tym, że postać tego pisarza należy odczytywać przez pryzmat humanizmu renesansowego i poglądów Erazma z Rotterdamu, nie zaś współczesnego agnostycyzmu. Podobną ścieżką interpretacyjną podążył później Michaił Bachtin, który poglądy Rabelais’go odczytywał w kontekście kultury popularnej XVI wieku.

Jeśli źródeł badań nad wyobrażeniami zbiorowymi poszukiwać w tradycji szkoły „*Annales*”, to należałoby wskazać przede wszystkim na rolę, jaką odgrywa inspiracja francuską szkołą socjologiczną. Dla historyków założycieli „*Annales*” zwłaszcza prace Emile’a Durkheima z zakresu socjologii religii stanowiły znakomity przykład i inspirację do badań nad historycznie pojętym „żywiołem społecz-

nym” oraz nowym ujęciem badań nad człowiekiem (Dosse, 1994, s. 12). Zarówno Marc Bloch, jak i Lucien Febvre zainteresowali się nową dziedziną badawczą, jaką była *mentalité*. Kierowali w związku z tym swoją uwagę w stronę psychologii i etnologii. Febvre, zainspirowany przez Henriego Berra, interesował się koncepcjami Charles’a Blondela i Luciena Lévy-Bruhla oraz innymi teoriami psychologicznymi. Henri Berr wprost wyrażał fascynację psychologią i próbami jej wcielania do „nowej historii” (Berr, 1911, s. 450–465). Febvre starał się szczególnie uwzględnić w swojej perspektywie badawczej element konfrontacji, jaki zachodzi pomiędzy jednostką a umysłowym uniwersum, w którym owa jednostka żyje. Stworzył istotną dla „nowej historii” ścieżkę, sytuując zadania historyka w obrębie pracy oraz warunków społecznych i mentalnych, które tę pracę kreują. Z kolei dzieła Émile’a Durkheima były szczególnie ważne dla historyków badań nad mentalnością, którzy starali się przenosić poczynione przez niego ustalenia do badania przeszłości. Marc Bloch zrobił użytek z prac francuskiego socjologa Durkheima zarówno w książce o magicznych fundamentach władzy królewskiej, jak i w *Spółeczeństwie feudalnym*, w którym koncentrował się na rekonstrukcji zespołu nieuświadomianych w tamtym czasie przekonań. Starał się przy tym wyjaśnić powstanie feudalizmu jako odpowiedź na inwazję Arabów, Wikingów oraz Węgrów w Europie. Szczególnie uwypuklał tu rolę nowych form społecznej integracji, jaka zaistniała w rozwiniętym średniowieczu. Podejście Blocha zastosowane w *Spółeczeństwie feudalnym* zostało potem rozwinięte w pracach Jacques’a Le Goffa.

Jedno z najważniejszych założeń „nowej historii” było związane z niezgodą na faktograficzny opis społeczeństw. W tym przypadku bardziej liczyła się perspektywa, „jak było”, aniżeli „kiedy było” (Wrzosek, 1995). Taka perspektywa zakłada, że punkt ciężkości w badaniach kładzie się na zainteresowanie sposobem „trwania” określonych przekonań, ich społecznego funkcjonowania. Przekłada się to bezpośrednio na sposoby pracy nad „materiałem źródło-

wym". Podstawowe założenie jest związane z badaniem nieanoniimowych grup ludzkich i jednostek. Z kolei w opisie tych grup jednostkę traktuje się raczej jako nosiciela reguł kulturowych. Do takiego badania szczególnie predestynowane są zjawiska powtarzalne, jak narodziny, śmierć czy ceremonie i obrzędy. Z kolei materiały badawcze czerpie się najczęściej z kultury materialnej. Postuluje się również nierozdzielanie w procesie badawczym kultury elitarnej od masowej. Poza tym w pracach o Marcynie Lutrze i Franciszku Rabelais'm Lucien Febvre prawdopodobnie po raz pierwszy podjął się pogłębionych badań nad relacjami, jakie zachodzą między autorem, jego dziełami i czasem, w którym przyszło mu tworzyć. Motywem zbiorczym tych prac były ramy nakreślone przez koncepcję związaną z wyposażeniem mentalnym określonej epoki (Cahan, 2003).

Do tradycji uprawiania historii mentalności „w duchu” Marca Blocha wracamy dzięki publikacjom Jacques'a Le Goffa. Autor *Sakiewki i życia* często wypowiadał się na temat metodologii badań nad mentalnością. Szczególnie cenne są jego refleksje pochodzące ze zbioru *Constructing the Past. Essays in Historical Methodology*, który zawiera już krytykę samego pojęcia mentalności i wpisuje się w centrum dyskusji, jakie się w tym czasie odbywały (Le Goff i Nora 1974).

Jacques Le Goff stoi na stanowisku, że atrakcyjność kategorii mentalności tkwi w jej wadze. Czy moglibyśmy mówić o historii krucjat bez przekonania o szczególnym wyobrażeniu Jerozolimy, jakim była dla krzyżowców, o historii feudalizmu bez pojęcia mentalności średniowiecznej lub o duchu kapitalizmu bez ujęcia etyki protestanckiej? Francuski historyk preferuje szerokie ujęcie badań nad mentalnością, podążając ścieżką wyznaczoną przez założycieli szkoły „Annales” (Le Goff i Nora 1974). Tym samym wskazuje, że badacze zajmujący się mentalnością powinni przede wszystkim zwracać uwagę na metody socjologiczne, a w swoich pracach szczególnie podkreślać jako istotne to, co wspólne czy społecznie obowiązujące. Le Goff twierdził, że specyfika historii mentalności tkwi

raczej w pewnym podejściu do problemu aniżeli w rodzajach źródeł czy poszukiwanym materiale (Le Goff i Nora 1974, s. 171). Ponadto w jego przekonaniu metody badań nad mentalnością mają wiele wspólnego z psychologią społeczną, w której zachowanie i nastawienie odgrywają główną rolę. Uprawianie historii mentalności w ujęciu Le Goffa nie tylko wiąże się z szeroką perspektywą, która nakłada na historyka obowiązek wykorzystania dorobku nauk społecznych i humanistycznych, ale jest również zarysem przestrzeni badawczej, w której poszukujemy dynamiki związków pomiędzy tym, co historycznie indywidualne, a tym, co łączy ludzi jako wspólnotę – tym, co w historii możemy nazwać, za Fernandem Braudemem, efektami „długiego trwania”, a tym, co współczesne. Historycy mentalności, wedle Le Goffa, w swoich pracach starają się operować na poziomie codzienności i automatyzmu w zachowaniach. W badaniu nad mentalnością chodzi w pewnym sensie o umiejętność ujęcia „niepodmiotowego charakteru podmiotowości”, o podzielaną przez podmioty historyczne perspektywę kulturową (Le Goff i Nora 1974, s. 171). Podkreśla się jednocześnie, że francuskie określenie *mentalité*, występujące w języku od XVII wieku, jest produktem siedemnastowiecznej angielskiej filozofii i odnosi się do zbiorowej psychologii oraz do sposobu, w jaki ludzie w danym czasie myśleli i odczuwali. Znaczące jest to, że podczas gdy w Anglii termin ten pozostał zastrzeżony dla języka filozofii, we Francji przyjął się w znaczeniu ogólnym. W tym sensie pokrywa się treściowo z niemieckim terminem *Weltanschauung* (Le Goff i Nora 1974, s. 171).

### **3. Obszary badań nad komunikacją a badania nad mentalnością**

Badania nad komunikacją i prace wymienionych historyków zajmujących się historią mentalności łączy z pewnością zainteresowanie przeszłymi praktykami komunikacyjnymi i sferą zbiorowych wyo-

brażeń o komunikacji. W ramach obu tych tradycji mamy również do czynienia z innym etapem konceptualizacji problemów metodologicznych. W przypadku współczesnych badań nad komunikacją, jak wskazują Michał Wendland i Emanuel Kulczycki, obecnie na pierwszy plan wysuwają się problemy związane z zainteresowaniem historycznym charakterem zjawisk komunikacyjnych. Sytuację tę można ocenić jako rozpoznawanie świadomości historycznej własnego przedmiotu badań. W tym sensie z pewnością interesującym kontekstem dla budowania zarysu metodologicznego badań nad historią komunikacji jest włączenie w jej orbitę wyników prac historyków mentalności i antropologów historii. Z drugiej strony warto zauważyć, że pojęcie „wyposażenia mentalnego” jest w tradycji antropologii historycznej i jej kontynuatorów nieostre, a owa nieostrość jest związana z funkcjami i różnicami metodologicznymi, dostrzegalnymi w pracach jej twórców. Można się w tym wypadku zgodzić z tym, co pisze 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 mentalności” (Moraczewski, 2011, s. 255). Potwierdzają to również refleksje zawarte w przywoływanych wcześniej tekstach Kulczyckiego i Wendlanda.

Dla badaczy komunikacji szczególne znaczenie może mieć również problem, który był przedmiotem zainteresowania Luciena Febvre’a. Wskazał on mianowicie, że w ramach historii mentalności istnieje zasadniczy kłopot związany z demarkacją i imputacją kulturową. Problem demarkacji wynika z synchronicznego sposobu, w jaki rekonstruuje się sferę mentalności zbiorowej przy jednoczesnym diachronicznym sposobie funkcjonowania zjawisk kulturowych. W przypadku badań nad komunikacją, idąc za radą Febvre’a, należałoby się wystrzegać sytuacji, w których wyobrażenia o praktykach komunikacyjnych są ujmowane tylko w jednym z tych kontekstów.

Ponadto na podstawie prac Marca Blocha i Jacques'a Le Goffa można wyciągnąć wniosek, że jednym z kluczy do badań nad historią mentalności jest właściwa rekonstrukcja struktury społecznej i zamierzona interdyscyplinarność refleksji nad mentalnością. Jak sądzę, ma to zasadnicze znaczenie dla badań nad komunikacją, które chcąc korzystać z rozwiązań historii mentalności, powinny być nadal przedmiotem namysłu wielu dyscyplin, w tym kontekście zwłaszcza społecznych i humanistycznych. Jeśli badania nad komunikacją miałyby inspirować się wymienionymi przedstawicielami szkoły „Annales”, to musiałyby również uwzględniać empiryczny kontekst antropologii historii. W pracach historyków mentalności podkreśla się jednocześnie podejście antropologiczne, nastawione na ujmowanie określonych wzorów i reguł kulturowych. Trudno także wyobrazić sobie badania nad komunikacją, które nie uwzględniałyby empirycznego kontekstu historycznego i co za tym idzie – nie inspirowałyby się metodami pracy nad źródłami traktowanymi jako teksty kultury.

Zarówno Bloch, jak i Febvre byli zainteresowani uprawianiem historii w sposób problemowy, uwzględniający cykliczność i powtarzalność badanych zjawisk. Koncentrowali się przy tym na regułach myślenia zbiorowego uwzględniających raczej perspektywę „jak było”, zamiast faktograficznego opisu przeszłych zjawisk. Obaj byli również antropocentryczni, opowiadając się jednoznacznie za ideą historii problemowej. Przejęcie tego sposobu myślenia stawia też w centrum refleksji nad komunikacją działający, aktywny podmiot komunikacji. Dlatego jako zasadniczy element i wyzwanie teoretyczne należy potraktować interpretację i problematykę związaną z teorią kultury.

## Bibliografia

- Berr, H. (1911). *La syntese en histoire*, cyt. za: J. Revel, *Dictionnaire des sciences historiques*, Presses Universitaires de France, Paris 1986.
- Bloch, M. (1981). *Spółczesność feudalne*, tłum. E. Bąkowska, Warszawa: PIW.

- Bloch, M. (1998). *Królowie cudotwórcy. Studium na temat nadprzyrodzonego charakteru przypisywanego władzy królewskiej zwłaszcza we Francji i w Anglii*, tłum. J.M. Kłoczowski, Warszawa: Volumen – Bellona.
- Burguiere, A. (1982). The Fate of the History of Mentalities in the *Annales*. *Comparative Studies in Society and History* 24(3).
- Burke, P. (2007). *The Art of Conversation*. Cambridge: Polity Press.
- Burke, P. (1990). *The French Historical Revolution. The Annales School 1929–89*. Stanford University Press.
- Burke, P. (2012). *Historia kulturowa. Wprowadzenie*, tłum. J. Hunia, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Burke, P., ed. (1973). *A New Kind of History: From the Writings of Febvre*, tłum. K. Folca, London: Routledge & Kegan Paul.
- Cahan, D. (2003). *Writing the History of the Nineteenth-Century Science*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Dosse, F. (1994). *New History in France. The Triumph of the Annales*, Urbana: University of Illinois Press.
- Febvre, L. (1928). *Un Destin. Martin Luther*, Paris: Presses Universitaires de France.
- Febvre, L. (1982). *The Problem of Unbelief in the Sixteenth Century: The Religion of Rabelais*. Cambridge, MA-London: Harvard University Press.
- Guriewicz, A. (1997). Historia i antropologia historyczna, *Konteksty. Sztuka ludowa* 1–2.
- Huppert, G. (1982). Lucien Febvre and Marc Bloch: The Creation of the *Annales*, *The French Review* 55(4).
- Kulczycki, E. (2014). Communication History and Its Research Subject, *Analele Universitatii din Craiova, Seria Filosofie* 33(1).
- Le Goff, J., Nora P., eds (1974). *Constructing the Past. Essays in Historical Methodology*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Lévy-Bruhl, L. (1923). *Primitive Mentality*, tłum. L.A. Clare, London-Woking: Unwin Brothers Limited – The Gresham Press.
- Moraczewski, K. (2011). Refleksje o teoretycznych podstawach historii kultury, *Filo-sofija* 12.
- Simonson et al. (2013). *The Handbook of Communication History*. New York: Routledge.
- Wendland, M. (2013). Historia idei komunikacji: przesłanki do badań nad przekształceniami zbiorowych wyobrażeń o komunikacji, *Lingua ac Communitas* 23.

- Wendland, M. (2014). Historia idei komunikacji na tle historii idei i historii mentalności, *IDEA – Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych* 26, Białystok.
- Wrzosek, W. (1995). *Historia – Kultura – Metafora. Powstanie nieklasycznej historiografii*, Wrocław: Ossolineum.

# Praktyki komunikacyjne jako praktyki społeczne w ujęciu historycznym

## Wprowadzenie

W odniesieniu do zjawisk komunikacyjnych – zarówno współczesnych, jak i przeszłych – używa się wielu rozmaitych, często wzajemnie wykluczających się określeń. Wśród badaczy nie ma pełnej jednorodności co do tego, czy komunikacja jest *działaniem* czy raczej *zachowaniem*. Zjawiska komunikacyjne ujmują się jako *procesy*, ale również jako *akty* (w nawiązaniu do koncepcji aktów mowy Johna L. Austina i Johna Searle'a). Z kolei Edmund Leach (2010) używa określenia *wydarzenie komunikacyjne*, ale niekiedy spotykamy także zwrot *sytuacja komunikacyjna* (Kulczycki, 2011). Ja sam posłużyłem się właśnie terminem *zjawiska komunikacyjne*, traktując to określenie jako swoiście „neutralne” względem pozostałych, wyżej wymienionych. W gruncie rzeczy termin ów nie jest wcale „neutralny” pod względem metodologicznym – kryje się za nim wiele założeń i rozstrzygnięć, podobnie jak w przypadku innych określeń, o ile oczywiście używane są ze świadomością ich pełnego znaczenia, a nie tylko potocznie. W każdym razie można byłoby mówić również np. o *faktach* komunikacyjnych w przeciwieństwie do komunikacyjnych *zjawisk*, nie jest to jednak kwestia wyboru arbitralnego ani tym bardziej przypadkowego.

Wybory terminologiczne mają istotne znaczenie także wtedy, gdy chcemy prowadzić rozważania teoretyczne w ramach historii komunikacji. Deklarując chęć badania przeszłych *faktów* komunikacyjnych (jako swoistych *faktów historycznych*), zarazem sankcjonujemy i przyjmujemy pozytywistyczne wyobrażenie nauk historycznych jako takich, których celem jest „odkrywanie prawdy”, opisywanie przeszłości jako zbiorów faktów, czyli ustalanie, jak ujmował to Leopold von Ranke, *wie es eigentlich gewesen*, „jak to naprawdę było” (Thomas, 1991, s. 33). Ale moglibyśmy również zauważyć, że wokół zagadnienia faktów historycznych toczy się intensywna dyskusja (Pomorski, 1998) i być może zadaniem historyka, także historyka komunikacji, jest nie tyle „odkrywanie faktów”, ile raczej „interpretacja zjawisk”, albo nawet „konstruowanie narracji” (Ankersmit, 1983; Radomski, 2001).

Owszem, można też przyjąć, że tego typu dylematy należą do metodologii historii i nie mają szczególnego wpływu na tok rozważań poświęconych komunikacji międzyludzkiej. Niestety, taki brak świadomości metodologicznej, czasami nawet na podstawowym poziomie, rzutuje na jakość niektórych opracowań z zakresu historii komunikacji. Często nie zważa się na to, czy mówimy o (przeszłych) *działaniach* czy *zachowaniach* komunikacyjnych, czy opisujemy komunikacyjne *procesy* czy *akty*. Co więcej, historia komunikacji bywa redukowana do historii mediów, ta zaś – do historii technologii informacyjnych (Ipsen, 2004). Wprawdzie powstają znakomite opracowania z zakresu społecznej tudzież kulturowej historii komunikacji i mediów (Briggs i Burke, 2011; Burke 2007), niemniej w wielu przypadkach przeszłość komunikacji jest dość naiwnie opisywana w kategoriach linearnego rozwoju naznaczonego gwałtownymi „skokami”, przełomami, czy wręcz „rewolucjami informatycznymi” (Fang, 1997; Noll, 2007)<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Taki sposób myślenia o przeszłości mediów i komunikacji jest jedną z konsekwencji *determinizmu technologicznego*, którego nie udało się uniknąć przedstawicielom szkoły toronckiej (Innis, McLuhan). Niezależnie od niezaprzeczalnych zasług kanadyjskiej szkoły historii komunikacji, łatwo dostrzec jej jednostronność polegającą

Chciałbym zaproponować pewien sposób mówienia o komunikacji, który – jak sądzę – mógłby znaleźć zastosowanie w takiej refleksji historycznokomunikacyjnej, jaka zbliżona jest właśnie do tradycji uprawiania historii społecznej i kulturowej, historii mentalności, antropologii historycznej czy filozofii kultury. W niniejszym artykule będę mówić o *praktykach komunikacyjnych*, a ściślej – o *przeszłych praktykach komunikacyjnych* i sposobach ich badania jako jednego z rodzajów *praktyk społecznych*. Praktyki (komunikacyjne) ujmować chcę jako zbiory poszczególnych działań (komunikacyjnych), albo raczej zbiory wzorów czy też *reguł* określających sposoby podejmowania i realizowania poszczególnych działań komunikacyjnych. W konsekwencji dążyć będę do potraktowania zjawisk komunikacyjnych jako działań właśnie w odróżnieniu od *zachowań*, a tym samym do osadzenia przeszłych zjawisk komunikacyjnych w ramach *historii kultury*.

## 1. Praktyki społeczne i praktyki komunikacyjne

W swoim artykule, traktowanym już jako „klasyczny” (*Communication Theory as a Field*), Robert T. Craig pisze: „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” (1999, s. 40). Jedną z licznych zasług Craiga dla teorii komunikacji jest wprowadzenie do niej i upowszechnienie pojęcia praktyki komunikacyjnej rozumianej jako zbiór czynności albo działań, definiowanych, w nawiązaniu do poglądów m.in. Maxa Webera (Craib i Benton, 2010, s. 78; Judycki, 2006, s. 85), jako takie czynności, do

---

na dominacji pojęcia „technologia” kosztem takich pojęć, jak „społeczeństwo” czy „kultura”. Widać to szczególnie wyraźnie w zestawieniu dokonań szkoły toronckiej z postulatami współczesnej historii kulturowej czy nawet nieco starszej historii mentalności.

których „przywiązany” jest pewien sens. Jak zauważa Emanuel Kulczycki,

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 komunikacyjną (2011, s. 45).

W jaki jednak sposób ujmuje się praktyki społeczne, a w konsekwencji również praktyki komunikacyjne, na gruncie nauk społecznych i humanistycznych?

Odwołam się do takiej wykładni praktyk, którą w ramach swojej społeczno-regulacyjnej teorii kultury prezentował Jerzy Kmita. Jego zdaniem „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” (Kmita, 1982, s. 30). Należy wyjaśnić, że w tym ujęciu dana czynność (działanie) jest określona jako subiektywno-racjonalna wtedy, gdy (1) ujmuje się ją ze względu na wartość stanowiącą 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 celu (Kmita, 1982, s. 42).

Następnie wyróżnia się poszczególne rodzaje praktyk społecznych: praktyki podstawowe (materialne), praktyki 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” (s. 63).

To, czym dana praktyka jest regulowana, nosi u Kmity nazwę „formy świadomości społecznej”, a form takich jest tak wiele, jak wiele jest rodzajów praktyk społecznych. Świadomość społeczna to w omawianym ujęciu zbiór wszystkich przekonań, które w danej społeczności są powszechnie respektowane i które są zdeterminowane zapotrzebowaniami praktyk realizowanych w odnośnej społeczności. Formy świadomości społecznej można podzielić na (1) przekonania normatywne wyznaczające określone wartości do realizacji oraz (2) przekonania dyrektywne, które określają rodzaj czynności, jakie należy podjąć, aby zrealizować daną wartość. Natomiast zespół wszystkich form świadomości społecznej funkcjonujących w praktyce (w praktykach) danej społeczności to, w ujęciu Kmity, *kultura* (s. 72).

Zachowując Kmitowskie odróżnienie między praktykami społecznymi a praktykami na poziomie indywidualnym (Kmita i Banaszak, 1994; Pałubicka, 1977), można powiedzieć, że praktyki indywidualne to poszczególne działania, „czynności racjonalne” (Kmita i Nowak, 1968, s. 256–257), o których Craig pisał jako o „czynnościach powszechnie podejmowanych i w szczególny sposób dla nas znaczących” (Craig, 1999, s. 40). Uogólniając, powiedzielibyśmy, że praktyki społeczne są swego rodzaju „zbiorami” czy „sumami” poszczególnych praktyk indywidualnych, czyli działań. A z drugiej strony całość złożona z wszystkich działań danego typu (czyli praktyk indywidualnych) jest określoną praktyką społeczną.

Wśród wielu różnych rodzajów praktyk społecznych (religijnych, artystycznych, obyczajowych itd.) można wyróżnić również praktyki komunikacyjne. W ramach ogółu społecznych praktyk komunikacyjnych możemy następnie wyróżnić poszczególne typy czy rodzaje tychże, które nazywać będą „określonymi” albo „poszczególnymi” praktykami komunikacyjnymi. Przykładowo, pisanie listów, prowadzenie dyskusji/debaty, przekonywanie kogoś do swojej racji, wygłaszanie przemówień, publikowanie i czytanie prasy oraz tym podobne typy czynności mogą zostać uznane za „poszczególne” praktyki komunikacyjne, czyli odpowiednio: praktykę

epistolarną, praktykę dialogiczną, argumentacyjną itd. – wszystkie one tworzą zaś to, co nazywamy praktykami komunikacyjnymi „w ogóle”, i stanowią jeden z rodzajów praktyk społecznych.

Z kolei każda „poszczególna” praktyka komunikacyjna tworzy całość, na którą składają się wszystkie czynności, wszystkie działania komunikacyjne danego typu. O ile więc np. praktyka epistolarna składa się z konkretnych, określonych działań komunikacyjnych danego typu (polegających na pisaniu, wysyłaniu i czytaniu listów), o tyle praktyki komunikacyjne (w ogóle) to zbiór wszystkich takich poszczególnych praktyk (epistolarnych, argumentacyjnych, dialogicznych itd.).

To samo można, oczywiście, odnieść do innych rodzajów praktyk społecznych, np. w przypadku społecznych praktyk artystycznych możemy wskazać wiele ich poszczególnych, określonych rodzajów, jak muzyczna, plastyczna czy literacka praktyka artystyczna, a w odniesieniu do tych – konkretne działania, np. pisanie powieści jako działanie w ramach literackiej praktyki artystycznej czy działania polegające na, odpowiednio, rzeźbieniu i komponowaniu w ramach praktyk plastycznej i muzycznej.

Dla praktyk społecznych istotne jest nie tylko to, że stanowią one swego rodzaju „zbiory” czy „sumy” konkretnych działań (czynności) podejmowanych i realizowanych w ich ramach. Szczególnie ważne jest to, iż na praktyki społeczne składają się również (a nawet przede wszystkim) zbiory *reguł* określających sposób podejmowania i realizowania odnośnych działań. Jak wspomniałem wcześniej, na gruncie społeczno-regulacyjnej teorii kultury to, czym dana praktyka jest regulowana (a zarazem to, co w ramach danej praktyki reguluje konkretne działania), nazywane jest „formą świadomości społecznej”, na którą składają się tzw. przekonania normatywno-dyrektywne: „każda z praktyk danego typu jest (...) powiązana z przyporządkowaną jej funkcjonalnie (...) formą świadomości społecznej. Formy te stanowią swoiste konteksty myślowe poszczególnych typów praktyk i jako takie składają się z przekonań dwojakiiego rodzaju: normatywnych (...) oraz dyrektywalnych” (Zamiara,

2011, s. 116). Do kwestii reguł wróć nieco później, by nawiązać do tego, co na ich temat pisze David Olson w artykule zamieszczonym w niniejszym zbiorze.

Skoro zjawiska komunikacyjne mają być ujmowane jako rodzaj praktyk społecznych (a w efekcie – przedmiotem badań historycznych mają być przeszłe praktyki komunikacyjne), to konsekwentnie należy mówić o *działaniach* komunikacyjnych, nie zaś o *zachowaniach* komunikacyjnych. Uznanie komunikacji za praktykę społeczną prowadzi do uznania, że nie wszystkie czynności mają charakter komunikacyjny – wbrew temu, co np. Paul Watzlawick postulował w swoim tzw. pierwszym aksjomacie.

Zgodnie z owym aksjomatem „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 wiadomość (Watzlawick, Bavelas i Jackson, 2011, s. 48).

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*.

Jeżeli jednak zjawiska komunikacyjne potraktujemy nie jako dowolne (wszelkie) czynności, lecz jako działania (praktyki indywidualne) realizowane w ramach praktyk społecznych, to zachowania w ogóle nie wchodziłyby w zakres tego, co nazywamy komunikacją. Jak wspomniałem wcześniej, działania różnią się od

zachowań przede wszystkim tym, że ich realizacja jest zorientowana na inne jednostki ludzkie i na ich reakcje, a także tym, że ich realizacja opiera się na nadawaniu im pewnego sensu, czyli innymi słowy – na odniesieniu działań do określonych wartości<sup>2</sup> (Kmita i Banaszak, 1994, s. 23). Takie zapatrywanie jest nawiązaniem do rozwiązań zaproponowanych przez Maxa Webera i Talcotta Parsonsa, dla których punktem wyjścia było

(...) uznanie, że 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 [działaniem] społecznym (Craib i Benton, 2010, s. 78).

Wynika z tego, że działania zawsze mają charakter społeczno-kulturowy, ich podjęcie i realizacja polega na odniesieniu do wartości (nie są więc one neutralne aksjologicznie), są natomiast intencjonalne, o ile przez intencjonalność działania rozumieć to, że jest ono podejmowane nie przypadkowo (instynktownie), lecz z zamiarem osiągnięcia określonego celu. 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

---

<sup>2</sup> Nawiązuję, oczywiście, do wprowadzonego przez Heinricha Rickerta pojęcia *Wertbeziehung*, „odniesienia do wartości”.

myszy przez kota” (Judycki, 2006, s. 85). Wbrew aksjomatowi Watzlawicka, zgodnie z którym „nie można się nie komunikować” i „wszystko jest komunikacją”, należałoby raczej uznać, że zjawiska komunikacyjne ujmowane jako rodzaj praktyk społecznych są działaniami, nie zaś zachowaniami, a skoro żadna z sytuacji wymienionych przez Judyckiego nie jest działaniem, to w konsekwencji żadnej z nich nie uznalibyśmy za komunikowanie.

Ujęcie komunikacji jako praktyki społecznej wprawdzie znacząco zawęży (ogranicza do działań) zakres tego, co nazywamy komunikacją, ale z drugiej strony pozwala postrzegać zjawiska komunikacyjne jako fenomeny *kulturowe* (o ile całość praktyk społecznych, a dokładniej, całość regulujących je przekonań normatywno-dyrektywalnych, stanowi kulturę w rozumieniu *ideacyjnym*) i – w konsekwencji – badać ich przeszłość analogicznie do badania przeszłości kultury.

## 2. Komunikacja i kultura

Ujmowanie komunikacji jako praktyk społecznych nie jest tylko czysto teoretyczną strukturą, ale przede wszystkim (docelowo) pewną propozycją o charakterze metodologicznym. Odpowiedź na podstawowe, pozornie proste, pytanie: „w jaki sposób uprawiać historię komunikacji?; w jaki sposób badać przeszłe zjawiska komunikacyjne?”, nie jest wcale oczywista ani jednoznaczna. Problemy, jakie napotyka badacz przeszłości komunikacji, są zarazem problemami historyka oraz teoretyka komunikacji. A dodatkowo problemy te mogą być ukazywane w świetle filozoficznym.

Z jakiego powodu wyżej zarysowany postulat przewiduje badanie raczej „przeszłych praktyk komunikacyjnych”, nie zaś „przeszłych działań komunikacyjnych”? Uwzględniając charakterystykę tych dwóch pojęć („praktyka” oraz „działanie”) zawartą w poprzedniej części artykułu, powiedziałbym, że przeszłe działania (działania w ogóle, nie tylko komunikacyjne), jako przeszłe właśnie,

są zasadniczo niedostępne (w sensie poznawczym) badającemu je podmiotowi. W przeszłości – mniej lub bardziej odległej – pewne działania komunikacyjne były podejmowane i realizowane, jednak (właśnie jako przeszłe) nie mogą być przedmiotem badań w sposób bezpośredni (bezpośrednio „empiryczny”). Natomiast niektóre spośród tych działań zostały „utrwalone” w postaci rozmaitych „artefaktów” czy „zabytków”, które najczęściej określa się mianem „tekstów”, ewentualnie obrazów (Burke, 2012b), a mówiąc bardziej precyzyjnie, „tekstów źródłowych” (Buksiński, 1991; Bevir, 1999). Jednym z głównych problemów metodologicznych, przed jakimi staje historia komunikacji, jest więc problem interpretacji tekstów źródłowych (lub szerzej, materiałów źródłowych, w tym np. wizualnych, o ile uwzględnić artefakty inne niż tylko teksty, tymi jednak nie chcę się tutaj bliżej zajmować).

W konsekwencji kolejne pytanie metodologiczne brzmi: czy teksty źródłowe „udostępniają” historykowi przeszłe zjawiska, do których się odnoszą? Czy historyk jest w stanie na ich podstawie dokonać rekonstrukcji przeszłości tudzież odkryć prawdę o faktach historycznych? Nie ma tutaj miejsca na wnikliwe rozważania nad tym bardzo ważnym i złożonym problemem, ograniczę się więc tylko do udzielenia jednej z możliwych odpowiedzi i naszkicowania argumentacji. Przyjmuję, że na podstawie tekstów (i innych rodzajów materiałów) źródłowych historyk nie jest w stanie „dotrzeć” do przeszłości; że nie „otwierają” jej one przed nim; że badacz nie rekonstruuje przeszłych faktów, lecz raczej tworzy (konstruuje) pewne wyobrażenia na temat przeszłości. Teksty źródłowe podlegają interpretacji, która nigdy nie jest wolna od interpretacji wcześniejszych (w sensie hermeneutycznym), a także nie jest nigdy niezależna od rozmaitych czynników wpływających na jej przebieg – czynników czysto naukowych, takich jak dostępność źródeł, aparatura pojęciowa przyjmowana przez badacza itp. (Ajdukiewicz, 2006), jak również pozanaukowych, np. względów światopoglądowych, ideologicznych, które można starać się ograniczać, których

jednak nie da się całkowicie wyłączyć z procesu interpretacji (Bourdieu i Wacquant, 1992; Susen, 2007).

Na gruncie współczesnej metodologii historii podobne założenia można odnaleźć przede wszystkim w ramach nurtu narratystycznego, reprezentowanego głównie przez Haydena White'a (1973) oraz Franka Ankersmita (1983). Pojęcie narracji nie jest jednoznaczne i ma wiele kontekstów, niemniej nurt reprezentowany przez tych dwóch badaczy opiera się na polemice z pozytywistycznym, scjentystycznym i analitycznym (analityczna filozofia historii) trybem uprawiania historiografii. White i Ankersmit krytykują przede wszystkim postulat osiągnięcia prawdy obiektywnej w naukach historycznych, a także 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.

W jaki sposób przywołane wyżej założenia odnoszą się do problematyki historii komunikacji? Można przyjąć, że badacz przeszłych zjawisk komunikacyjnych, opierając się na tekstach źródłowych, konstruuje pewne wyobrażenie o tych zjawiskach; wyobrażenie to dotyczy przeszłych praktyk komunikacyjnych, które wyznaczały (regulowały) sposoby realizacji poszczególnych działań w ich ramach. W przeciwieństwie do badacza współczesnych zjawisk społecznych (w tym komunikacyjnych) badacz zjawisk przeszłych nie może w sposób bezpośredni zaobserwować danego zjawiska (działania). Możliwe jest, przykładowo, badanie współczesnych mediów masowych albo współczesnych praktyk erystycznych poprzez bardziej bezpośredni dostęp do nich<sup>3</sup>. Jednak historyk komunikacji nie jest

---

<sup>3</sup> Aczkolwiek uważam, że nawet w odniesieniu do współczesnych badaczowi zjawisk społecznych również ich interpretacja nie jest nigdy wolna od licznych

w stanie – z oczywistych względów – zaobserwować realizacji konkretnych działań komunikacyjnych podejmowanych np. przez starożytnych rzymskich senatorów w Kurii na Forum. Tym, co ma do dyspozycji, są teksty źródłowe odnoszące się do takich działań, ale nie same działania. Teksty te pisali autorzy, których działania regulowane były określonymi wyobrażeniami zbiorowymi, określonymi intencjami i uwarunkowaniami, choćby ideologicznymi (co bardzo dobrze widać w dziełach rzymskich historyków, takich jak Liwiusz czy Tacyt). Zadaniem historyka jest więc zbudowanie pewnego współczesnego wyobrażenia o takich przeszłych wyobrażeniach, jakkolwiek jego wyobrażenie samo podlega uwarunkowaniom historyczno-społecznym (nie jest więc wyobrażeniem formułowanym *sub specie aeternitatis*).

Kwestia interpretacji przeszłych wyobrażeń o komunikacji sprowadza nas znowu na obszar zagadnienia przeszłych praktyk komunikacyjnych, jako że czynnik regulujący sposoby realizacji poszczególnych działań w ramach odnośnych praktyk ma charakter właśnie wyobrażeniowy. Wyobrażenia zbiorowe podzielane przez przykładowych rzymskich senatorów – a więc np. ich przekonania religijne, poglądy polityczne, interesy klasowe itp. – regulowały sposób podejmowania przez nich określonych działań, również komunikacyjnych. To, w jaki sposób Cyceron wygłaszał swoją słynną *Oratio in Catilinam Prima in Senatu Habita*<sup>4</sup>, uwarunkowane było m.in. przyjmowanymi wówczas i akceptowanymi wyobrażeniami o retoryce (czyli wyobrażeniami o komunikacji), a także republikańskimi wyobrażeniami politycznymi, jakie podzielał Cycero. Takie właśnie praktyki – retoryczne (komunikacyjne) czy polityczne –

---

oddziaływać ze strony czynników nawet pozamerytorycznych. „Nagie fakty”, które postulowali fenomenolodzy, nie występują w naukach społecznych i humanistycznych (Schütz, 1984, s. 139).

<sup>4</sup> Pierwsza z czterech oracji z 63 r. p.n.e. wymierzonych w spiskowca Lucjusza Sergiusza Katylinę, należąca do najbardziej znanych i uznawanych za najlepsze oracji starożytnych.

mogą być przedmiotem badań z zakresu, odpowiednio, historii komunikacji czy historii polityki.

Całość tego typu wyobrażeń zbiorowych (reguł) określa się mianem kultury w ujęciu ideacyjnym (Goodenough, 1957; Kmita i Banaszak, 1994; Geertz, 2005). Badanie przeszłych praktyk komunikacyjnych jako należących do większego zbioru praktyk społecznych mogłoby więc polegać na interpretacji wyobrażeń, reguł, norm, które określały sposób realizacji danej praktyki. Takie podejście oznacza bardzo ściśle powiązanie ze sobą tych dwóch kluczowych pojęć: „komunikacja” i „kultura”, powiązanie na tyle silne, że moglibyśmy mówić wręcz o ich wzajemnej zależności – nie ma komunikacji bez kultury, ale nie ma również kultury bez komunikacji (Carey, 2009; Kulczycki i Wendland, 2014).

Komunikacja jest jednym z obszarów kultury, a mówiąc dokładniej, praktyki komunikacyjne są jednym z rodzajów praktyk społecznych, podczas gdy całość reguł określających realizację praktyk społecznych nosi miano kultury w ujęciu ideacyjnym. Należy jednak podkreślić, że komunikacja nie jest po prostu *tylko* jednym z obszarów kultury, ale jest obszarem szczególnym, wyróżnionym, mającym swoiście nadrzędny charakter względem pozostałych jej obszarów. Szczególne znaczenie praktyk komunikacyjnych polega na tym, iż to właśnie one umożliwiają trwanie i funkcjonowanie wszystkich pozostałych rodzajów praktyk społecznych. Oznacza to, że wszystkie poszczególne obszary kultury mają *zarazem* charakter komunikacyjny; że nie można wskazać żadnej takiej praktyki społecznej określonej przez dany zbiór reguł i wyobrażeń, która nie miałaby charakteru komunikacyjnego.

Wszystkie działania (praktyki) komunikacyjne są zarazem związane z jakąś konkretną praktyką społeczną (religijną, artystyczną, naukową itd.). Jeśli przyjrzymy się dowolnemu zjawisku komunikacyjnemu, to okaże się, że każdorazowo jest ono realizowane jako „splicione”, skorelowane z dowolną inną praktyką społeczną. Komunikacja „jako taka”, komunikacja „sama w sobie” (czyli rzekomo niezależna od innych rodzajów praktyk społecznych) jest więc poję-

ciem abstrakcyjnym i można analizować ją 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.

Wspomniana wyżej swoista „nadrzędność” praktyk komunikacyjnych względem pozostałych rodzajów praktyk polega natomiast na tym, że realizacja praktyki komunikacyjnej (w jakiegokolwiek postaci) jest niezbędna, aby dowolna inna praktyka społeczna mogła być przyjęta przez członków danej wspólnoty, a także zaakceptowana (lub zakwestionowana), upowszechniana itd. Jeżeli kultura, jak twierdzi Ward Goodenough, składa się z „wszystkiego, co jednostka powinna wiedzieć albo w co powinna wierzyć w celu działania w społeczeństwie w sposób możliwy do zaakceptowania dla jego członków” (1957, s. 167), to fundamentalnym czynnikiem umożliwiającym intersubiektywizację owej wiedzy (lub owych przekonań) jest właśnie komunikacja. Jeżeli kultura ujmowana jest jako zbiór reguł o charakterze normatywno-dyrektywalnym (Kmita, 1982), to reguły te (w postaci zdań) funkcjonują poprzez realizację praktyk komunikacyjnych. Dana wiedza lub przekonanie, o ile nie zostałyby zintersubiektywizowane poprzez komunikację, pozostawałyby tylko czymś subiektywnym i swoście „prywatnym”, podczas gdy od wiedzy lub przekonań oczekujemy, że będą miały charakter „publiczny”.

Wróćmy jednak do rozważań dotyczących przeszłych praktyk komunikacyjnych. Jak przyjąłem wcześniej, przeszłe zjawiska społeczne mogą być przedmiotem badań pod postacią przeszłych praktyk podlegających interpretacji na podstawie i w odniesieniu do tekstów źródłowych. W ten sposób badane mogą być zarówno media, czyli formy i środki (Kulczycki i Wendland, 2014) umożliwiające podejmowanie oraz realizację poszczególnych praktyk, jak

i zbiorowe wyobrażenia – przy czym i jedno, i drugie (a więc zarówno media, jak i wyobrażenia zbiorowe) mają wpływ na przebieg realizacji danej praktyki oraz poszczególnych działań komunikacyjnych w jej zakresie. Konsekwencją tak bliskiego związku „komunikacji” z „kulturą” byłoby to, że historia komunikacji jawi się jako przynależna do historii kultury: badanie przeszłych zjawisk komunikacyjnych może przebiegać w analogii do badania przeszłych zjawisk kulturowych.

### 3. Konkluzja: historia komunikacji i historia kultury

Z powyższych rozważań wynika, że historyk komunikacji i historyk kultury podzielałiby te same założenia metodologiczne, a jednocześnie stawaliby przed tymi samymi problemami teoretycznymi. Przyjęcie takiego założenia – ale również i jego odrzucenie – może być użyteczne w procesie kształtowania się odrębnej „samoświadomości metodologicznej” historyków komunikacji.

Historia kultury jest jednak pojęciem dość ogólnikowym i wieloznacznym, wywodzącym się jeszcze z tradycji niemieckiej *Geistesgeschichte* i *Kulturgeschichte*, toteż wymaga przynajmniej pobieżnego doprecyzowania. Jej bardziej współczesną postacią jest tzw. historia kulturowa (lub historia społeczna). Niemniej również w tym przypadku podanie 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, ethnohistoria itd.). Omówienie (zwłaszcza uwieńczone jednoznaczną konkluzją) całej typologii historii kulturowej wymagałoby osobnego opracowania<sup>5</sup>, dlatego ograniczę się tylko do uporządkowania podstawowych informacji.

---

<sup>5</sup> Odsyłam m.in. do prac: P. Burke, *Varieties of Cultural History*, Cambridge 1997; E. Domańska, *Mikrohistorie. Spotkania w międzyświatach*, Poznań 2005; *Antropologizo-*

Zdaniem Petera 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 instytucji (2012a, s. 3).

Powyższe spostrzeżenie daje asumpt do wyjaśnienia Burke'owskiego postulatu ukonstytuowania się „kulturowej historii komunikacji” czy „kulturowej historii mediów” (2007, s. 1). Taki sposób ujmowania przeszłości zjawisk komunikacyjnych (który można określić mianem *kulturalistycznego*) ma kilka charakterystycznych cech: (1) odróżnia się on niewątpliwie od skoncentrowanego na technologiach dawniejszego ujęcia przedstawicieli szkoły toronckiej i (2) poszerza badania nad przeszłością samych mediów o zakres badań nad zbiorowymi wyobrażeniami o komunikacji. Ponadto (3) kulturowa historia komunikacji odwołuje się przede wszystkim do kategorii praktyk komunikacyjnych, o czym była mowa w poprzednich dwóch częściach tego artykułu. Jak 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” (2012a, s. 68).

I wreszcie (4) kulturowa historia komunikacji wykazuje tendencję do ujmowania zjawisk komunikacyjnych jako osadzonych w uniwersum zjawisk kulturowych, a nie abstrahowania od nich,

---

*wanie humanistyki. Zjawisko – procesy – perspektywy*, J. Kowalewski, W. Piasek (red.), 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.

toteż uprawianie refleksji nad przeszłością komunikacji w takim trybie musi uwzględniać nie tylko samo komunikowanie, ale również inne obszary kultury. Jeśli, jak przyjmowałem wcześniej, kultura i komunikacja są ze sobą nierozzerwalnie związane (i praktyki religijne, polityczne czy sportowe realizowane są również dzięki praktykom komunikacyjnym), to przeszłe zbiorowe wyobrażenia o komunikacji (będące przedmiotem interpretacji na podstawie tekstów źródłowych) mogą „zawierać się” w rozmaitych rodzajach innych wyobrażeń zbiorowych o rozmaitych innych rodzajach praktyk społecznych. Jak pisze Barnett Pearce,

jeśli przyrzeć 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, komunikując się ze sobą, a owe konwersacje same z kolei mają ciąg dalszy, mają swoje „życie pośmiertne” (2007, s. 30).

Z punktu widzenia historyka komunikacji jest to ważna wskazówka i zarazem dyrektywa metodologiczna, oznacza bowiem, że np. historyczny zapis rytuału religijnego, sztuki teatralnej czy debaty politycznej jest jednocześnie zapisem pewnych przeszłych praktyk komunikacyjnych.

Rzecz jasna, analogiczna sytuacja może się odnosić także do innych obszarów badań, np. historii religii albo historii sztuki. Przykładowo, Homerska *Iliada* albo *Dzieje* Herodota nie są tekstami poświęconymi wierzeniom religijnym (w każdym razie nie tylko i nie bezpośrednio), zawierają jednak świadectwa wskazujące na składniki zbiorowego wyobrażenia świata Greków, wśród których to da się wskazać również elementy zbiorowych wyobrażeń religijnych (ale *implicite*). Czasami badacz ma do czynienia z tekstem dotyczącym danych praktyk społecznych bezpośrednio: na przykład *Teogonia* Hezjoda albo *O zamilknięciu wyroczeni* Plutarcha są dziełami poświęconymi bezpośrednio właśnie temu, co nazywamy zbiorowymi wyobrażeniami religijnymi starożytnych Greków. W takiej sytuacji badacz ma zadanie stosunkowo łatwiejsze. Podobnie rzecz

miałaby się w przypadku badania przeszłych praktyk komunikacyjnych.

Przykładowo, szczegółowa analiza tekstów *Iliady* i *Odysei*, jaką przeprowadził Rob Wiseman (2007) poszukujący w nich metaforycznych konceptualizacji działań komunikacyjnych, pozwala zidentyfikować archaiczne wyobrażenia Greków o tym, co współcześnie określamy mianem komunikacji. Oczywiście, te dwa eposy nie dotyczą komunikowania, nie są zresztą dziełami teoretycznymi, niemniej jednak mogą być interpretowane w taki sposób, że na ich podstawie wnioskujemy o specyfice praktyk religijnych, politycznych czy komunikacyjnych Greków archaicznych. Stosunkowo prostsze zadanie stoi przed takim badaczem, który interpretuje teksty teoretyczne związane mniej lub bardziej bezpośrednio z tematyką komunikacyjną, takie jak *Kształcenie mówcy* Kwintyliana lub *Retoryka* Arystotelesa (Connolly, 2007).

Podsumowując, można powiedzieć, że w ramach (zaprezentowanego tu pokrótce) kulturalistycznego ujęcia historii komunikacji przedmiotem badań byłyby rozmaite odmiany praktyk komunikacyjnych, wśród których można wskazać np. wydawanie prasy, czytanie książek, prowadzenie rozmowy, dialogu, wygłaszanie przemówień czy kazań, a przy uwzględnieniu postulatów antropologii komunikacji za praktyki komunikacyjne można uznać również np. śpiew lub taniec, modlitwy czy praktyki magiczne.

Ze względu na swój wysoce interdyscyplinarny charakter i jako subdyscyplina jednocześnie komunikologii i historii kulturowej, historia komunikacji obejmuje badania polegające nie tylko na analizach ilościowych, np. wydawania czasopism, ale przede wszystkim uwzględnia kontekst historyczno-społeczny zjawisk komunikacyjnych. Tym samym poszerza znacznie zakres swojego przedmiotu, obejmując również m.in. potoczne wyobrażenia o komunikacji, wpływ praktyk komunikacyjnych na inne obszary kultury i życia społecznego czy przekształcenia, jakim w ciągu wieków ulegały rozważania teoretyczne nad językiem i komunikowaniem.

## Bibliografia

- Ajdkiewicz, K. (2006). *Język i poznanie. Wybór pism z lat 1945–1963*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Ankersmit, F. (1983). *Narrative Logic. A Semantic Analysis of the Historian's Language*. Haga: Nijhoff.
- Bevir, M. (1999). *The Logic of the History of Ideas*. Cambridge: Polity Press.
- Bourdieu, P., Wacquant, L.J.D. (1992). *An Invitation to Reflexive Sociology*. Chicago: University of Chicago Press.
- Briggs, A., Burke P. (2011). *Spółeczna historia mediów: od Gutenberga do Internetu*, tłum. J. Jedliński, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Buksiński, T. (1991). *Zasady i metody interpretacji tekstów źródłowych*. Poznań-Warszawa: PWN.
- Burke, P. (1997). *Varieties of Cultural History*, Cambridge.
- Burke, P. (2007). The Social History of Language, [w:] P. Burke (ed.), *The Art of Conversation*, Cambridge: Polity Press.
- Burke, P. (2012a). *Historia kulturowa. Wprowadzenie*, tłum. J. Hunia, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Burke, P. (2012b). *Naoczność. Materiały wizualne jako świadectwa historyczne*, tłum. J. Hunia, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Carey, J. (2009). *Communication as Culture. Essays on Media and Society*. New York: Routledge.
- Clark, E.A. (2004). *History, Theory, Text. Historians and the Linguistic Turn*, London.
- Connolly, J. (2007). *The State of Speech: Rhetoric and Political Thought in Ancient Rome*. Princeton: Princeton University Press.
- Craib, I., Benton, T. (2010). *Philosophy of Social Science: The Philosophical Foundations of Social Thought (Traditions in Social Theory – Themes in Social Theory)*, London: Palgrave Macmillan.
- Craig, R.T. (1999). Communication Theory as a Field. *Journal of Communication* 9(2).
- Domańska, E. (2005). *Mikrohistorie. Spotkania w międzyświatach*, Poznań.
- Fang, I. (1997). *A History of Mass Communication. Six Information Revolutions*. Boston: Focal Press.
- Geertz, C. (2005). *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, tłum. M. Piechaczek, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Goodenough, W. (1957). Cultural Anthropology and Linguistics, [w:] P.L. Garvin (ed.), *Report of the Seventh Annual Round Table Meeting on Linguistics and Language Study*, Monograph Series on Language and Linguistics 9. Washington: Georgetown University.

- Ipsen, G. (2004). *Evolution of Culture and the History of the Media*, [w:] M. Bax, B. van Heusden, W. Wildgen (eds), *Semiotic Evolution and the Dynamics of Culture*. Berlin: Peter Lang.
- Judycki, S. (2006). *Zachowanie i działanie*. *Diametros* 7.
- Kmita, J. (1982). *O kulturze symbolicznej*. Warszawa: Centralny Ośrodek Metodyki Upowszechniania Kultury.
- Kmita, J., Banaszak, G. (1994). *Spoleczno-regulacyjna koncepcja kultury*. Warszawa: Instytut Kultury.
- Kmita, J., Nowak, L. (1968). *Studia nad teoretycznymi podstawami humanistyki*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Kowalewski, J., Piasek, W., red. (2009). *Antropologizowanie humanistyki. Zjawisko – procesy – perspektywy*, Olsztyn: Instytut Filozofii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego.
- Kulczycki, E. (2011). *Teoretyzowanie komunikacji*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM.
- Kulczycki, E., Wendland, M. (2014). O kulturalistycznej teorii komunikacji. *Kultura – Media – Teologia* 16.
- Leach, E. (2010). *Kultura i komunikowanie*, tłum. M. Buchowski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Noll, M. (2007). *The Evolution of Media*, Lanham: Rowman & Littlefield.
- Pałubicka, A. (1977). *Orientacje epistemologiczne a rozwój nauki*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Pearce, W.B. (2007). *Making Social Worlds. A Communication Perspective*, Oxford: Blackwell.
- Pomorski, J. (1998). 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: Wydawnictwo Naukowe Instytutu Historii UAM.
- Radomski, A. (2001). Badanie narracji historycznej. Próba konceptualizacji kulturoznawczej. *Annales UMCS* 56.
- Schütz, A. (1984). Potoczna i naukowa interpretacja ludzkiego działania, [w:] E. Mokrzycki (red.), *Kryzys i schizma. Antyścientystyczne tendencje w socjologii współczesnej*, Warszawa: PIW.
- Susen, S. (2007). *The Foundations of the Social: Between Critical Theory and Reflexive Sociology*. Oxford: Bardwell Press.
- Thomas, R. (1991). *The New Historicism and Other Old-Fashioned Topics*. Princeton: Princeton University Press.
- Watzlawick, P., Bavelas, J.B., Jackson, D.D. (2011). *Pragmatics of Human Communication: A Study of Interactional Patterns, Pathologies, and Paradoxes*. New York: Norton.

- White, H. (1973). *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Wiseman, R. (2007). Metaphors Concerning Speech in Homer, [w:] R.T. Craig, H.L. Muller (eds), *Theorizing Communication. Readings Across Traditions*. Los Angeles–London–New Delhi–Singapore: Sage Publications.
- Zamiara, K. (2011). Droga twórcza Jerzego Kmity jako sekwencja przesunięć problemowych. *Filo-Sofija* 11.



# O warunkach uprawiania historii idei komunikacji

## Wprowadzenie

Historia komunikacji utożsamiana jest najczęściej z historią mediów, a dokładniej, z historią technologii komunikacyjnych (materialnych narzędzi służących do komunikacji) lub przemysłów medialnych (najczęściej instytucji utożsamianej z konkretnym kanałem telewizyjnym, tytułem prasy narodowej itd.). W tym tekście chcę pokazać, że w ramach historii komunikacji mieści się również – a w przyjmowanej przeze mnie perspektywie przede wszystkim – historia idei komunikacji, którą można zwać także historią wyobrażeń o komunikacji lub historią sposobów myślenia o komunikacji. W języku polskim, kiedy piszę o „historii komunikacji”, to jedynie z kontekstu wynika, czy chodzi mi o dzieje pewnych zjawisk czy też dyscyplinę zajmującą się nimi. Dlatego też – zgodnie z konwencją przyjętą i uzasadnioną w innym miejscu (Kulczycki, 2015) – tylko wtedy będę się posługiwał terminem „historia komunikacji”, kiedy będę mówił o historii („dziejach”) przeszłych zjawisk komunikacyjnych. Natomiast pisząc o dyscyplinie zajmującej się takim przedmiotem badawczym, będę się posługiwał terminem „komunikologia historyczna”. Przyjmuję zatem, że *historia idei komunikacji* jest jednym ze sposobów uprawiania *komunikologii historycznej*.

Celem niniejszego opracowania jest więc wskazanie warunków, które należy spełnić, aby uprawiać historię komunikacji nie przez pryzmat *medium*, *mediów* czy *mediatywacji*, lecz poprzez sposoby mówienia, pisania i wyobrażania sobie tego, co dzieje się, kiedy się komunikujemy. Innymi słowy, chcę pokazać, że redukcja historii komunikacji do historii mediów nie stanowi jedynej możliwości radzenia sobie z przeszłymi zjawiskami komunikacyjnymi. Moje rozważania – próbujące włączać historię sposobów myślenia o komunikacji do badań komunikologicznych – wiele zawdzięczają przede wszystkim badaniom Roberta T. Craiga (1999), Williama Shorta (2012; 2013), Roba Wisemana (2007a; 2007b), Johna Durhama Petersa (2001; 2008), Klausa Bruhna Jensena (2002) i Michaela Schudsona (1991), którzy jako pierwsi podjęli się włączenia wątków „wyobrażeniowych” do studiów nad komunikacją. Oczywiście, możemy odnaleźć dzieła jeszcze wcześniejsze, pierwszym będzie *Communication History* autorstwa Johna D. Stevensa i Hazel Dicken Garcii (1980), jednakże systematyczne prace nad kształtującą się komunikologią historyczną trwają zaledwie od kilkunastu lat. Kamieniem milowym jest tu opublikowany przez prestiżowe towarzystwo International Communication Association w 2013 roku podręcznik pt. *Handbook of Communication History* – właśnie z zakresu historii komunikacji (Simonson et al., eds, 2013). Prowadzone przeze mnie badania nad historią idei komunikacji (z oczywistych względów w tym miejscu znajdzie się zaledwie skrótowe omówienie jednego z zasadniczych wątków) są próbą nałożenia „filozoficznej refleksji” na różne rozważania naukowców (zadające pytanie, czym zajmuje się historia idei komunikacji), komunikologiczne (pytające o to, czy komunikacja zawsze jest transmisją) oraz historyczne (podnoszące kwestię możliwości badania zmian narracji o pojęciach).

W związku z powyższym w drugiej części opracowania przedstawię główne kierunki, jakie wyłoniły się w ramach badań przeszłych zjawisk komunikacyjnych. Trzecia część będzie natomiast służyła wskazaniu najważniejszych ustaleń niezbędnych do dalszego

dookreślenia przesłanek uprawiania tak zarysowanej historii idei komunikacji. Będą to warunki, które pozwalają postrzegać historię zjawisk komunikacyjnych w perspektywie filozoficznej. Ostatnia część, będąca podsumowaniem, wskaże możliwe obszary aplikacji niniejszych analiz.

Oczywiście cel, który sobie stawiam, jest ambitny i trudny, przez co niemożliwy do całościowego zrealizowania w tak krótkim tekście. Dlatego też nie będę przywoływał uzasadnień wszystkich założeń i wyborów metodologicznych. Zainteresowanych Czytelników pozwalam sobie odesłać do swoich innych opracowań oraz do publikacji Michała Wendlanda, wraz z którym próbujemy się mierzyć ze stawianym tutaj problemem. Staramy się skonstruować wspomnianą „filozoficzną refleksję” mającą pozwolić na uprawianie historii komunikacji w sposób filozoficznie satysfakcjonujący. Prace, do których warto sięgnąć, to przede wszystkim dwie monografie (Kulczycki, 2015; Wendland, 2014b) oraz kilka artykułów (Kulczycki, 2014a; 2014b; Wendland, 2013; 2014a) – stanowią one fundament niniejszych rozważań i są efektami badań nad projektem filozoficznego ujęcia historii idei komunikacji.

W tym miejscu nie mogę jednakże uciec od wskazania fundamentalnego założenia, jakim jest przyjmowana przeze mnie definicja komunikacji. Okazuje się bowiem, że kiedy filozof zadaje pytanie z zakresu metodologii jakiejś dyscypliny szczegółowej, to Interesuje go przede wszystkim to, w jaki sposób używane są poszczególne pojęcia. Dlatego też, chcąc pisać o uprawianiu historii idei komunikacji oraz próbując rekonstruować dotychczasowe rozważania prowadzone przez przedstawicieli różnych dziedzin naukowych, potrzebuję takiego ogólnego pojęcia. Warto wszakże pamiętać, że nie ma to być uniwersalna definicja komunikacji, która byłaby wspólnym mianownikiem dla wszelakich definicji. Wychodzę z założenia, iż przyjmowana na wstępie przez badacza definicja jest rodzajem drogowskazu wyznaczającym ścieżkę, po której będzie się dążyło. Nie jest natomiast narzędziem służącym do testowania innych teorii. Takie ogólnie i uniwersalnie obowiązujące definicje

komunikacji uznają za filozoficzną mrzonkę. Wolę definicję wyjściową rozumieć w kategoriach gier językowych i podobieństw rodzinnych (oczywiście, w takim sensie, jaki nadaje im Ludwig Wittgenstein w *Dociekaniach filozoficznych*). Taka heurystyczna definicja komunikacji stanowi ważny punkt wyjścia, ponieważ stawia akcenty na zasadniczych elementach teoretycznej (metodologicznej) refleksji i wskazuje rozwiązania wielu dotychczas problematycznych zagadnień.

Stając przed wyzwaniem, jakim jest filozoficzna refleksja nad historią zjawisk komunikacyjnych, staraliśmy się z Michałem Wendlandem przyjąć taką definicję komunikacji, która pozwoliłaby wyjść poza dominujące w komunikologii transmisyjne rozumienie komunikacji („komunikacja to proces przekazywania informacji”) oraz umożliwiła położenie nacisku nie tylko na „medialne” aspekty tego zjawiska. W tym celu w tekście *O kulturalistycznej teorii komunikacji* przedstawiliśmy swoją propozycję, według której „komunikacja postrzegana jest jako działanie, a więc jest racjonalna; wymaga i podlega interpretacji. Uczestniczą w niej co najmniej dwie osoby posługujące się znakami. Ponadto główną funkcją komunikacji jest umożliwienie i utrzymywanie funkcjonowania tych jednostek w kulturze” (Kulczycki i Wendland, 2014, s. 11). Przywołana definicja – której stworzenie oraz konstrukcję staraliśmy się uzasadnić w przywołanym artykule – jest dla nas punktem wyjścia analiz w ramach komunikologii historycznej. Mówiąc w skrócie, ma nam pozwolić stwierdzić, (1) czy dane zjawisko można nazwać komunikacją oraz – co jest kluczowe z perspektywy naukowca – (2) czy dany badacz zajmuje się historią komunikacji. Można zatem zapytać, co odróżnia tę definicję od innych i dlaczego musieliśmy zaproponować swoje rozwiązanie. Odpowiedź stanowi przede wszystkim filozoficzny charakter naszego przedsięwzięcia oraz przyjmowanych przez nas założeń, co zostanie szczegółowo omówione przeze mnie w trzeciej części tekstu. Teraz jednakże zaprezentuję klasyczne rozumienie komunikologii historycznej, aby na jego tle zarysować nasze filozoficzne warunki.

## 1. Jak się uprawia historię komunikacji?

Komunikologia historyczna jest jedną z najmłodszych subdyscyplin studiów nad komunikacją. Chodzi oczywiście o „staż” dyscyplinarnej, czyli o uznawanie pewnych refleksji za na tyle już unormowane i przyjęte przez środowisko, żeby można było mówić o rodzącym się paradygmacie (nie w ścisłym tego słowa znaczeniu, jakie nadaje mu Thomas Kuhn, lecz w znaczeniu słabszym, czyli pewnego ugruntowanego i rozpowszechnionego podejścia do badań). O samych badaniach prowadzonych nad przeszłymi zjawiskami komunikacyjnymi napisano już wiele tekstów (Curran, 2008; Delia, 1987; Jensen, 2002; Löblich i Scheu, 2011; Peters, 2008; Pooley, 2008; Scannell, 2011; Schudson, 1991). Wciąż bardzo trudnym problemem (szczególnie z perspektywy filozofii) pozostaje kwestia narodzin refleksji nad komunikacją, tzn. tego, czy możemy mówić, że Arystoteles był teoretykiem komunikacji, gdyż pisał o retoryce, chociaż – z oczywistych względów – nie mógł używać współczesnego nam pojęcia komunikacji. W tym miejscu nie będę szczegółowo poruszał tego problemu, lecz jedynie postaram się bardzo skrótowo przybliżyć to, jak powszechnie rozumie się badanie historii zjawisk komunikacyjnych.

Pierwszy okres badań komunikologii historycznej łączy się najczęściej ze wzrostem zainteresowania samym pojęciem komunikacji, wynikającym z połączenia go z innymi pojęciami, takimi jak: propaganda, manipulacja, dialog, technologie mediów masowych. Nie ulega wątpliwości, że takim katalizatorem refleksji komunikologicznej były działania propagandowe prowadzone w trakcie I wojny światowej. Już z perspektywy XXI wieku podkreśla się bardzo często, że poprzednie stulecie stało się erą komunikacji i informacji. Przyczyn tego należałoby szukać m.in. w masowym charakterze przemian społecznych oraz samych technologii medialnych (np. ogólnodostępne telewizja, radio etc.), nazywanych środkami masowego przekazu czy mass mediami.

W wieku XX mieliśmy do czynienia z przewartościowaniem dominujących od setek lat technologii i dodaniem nowych „kanałów”, dzięki którym możliwe były procesy propagandy, nauczania i komunikowania. Jak pokazywała Elizabeth Eisenstein (2005), rozpowszechnienie się prasy drukarskiej spowodowało ogromne zmiany w sposobie upowszechniania wiedzy, a także przyczyniło się do wielu transformacji praktyk kulturowych. Można powiedzieć, że ten „drukarski” sposób kontrolowania komunikacji masowej dominował w Europie przez blisko pięć stuleci. W ten sposób to, co napisane i wydrukowane, było wyznacznikiem i depozytariuszem wiedzy kulturowej ówczesnych mediów. I właśnie na początku ubiegłego wieku ten „drukarski monopol wiedzy” zaczął być ograniczany. Wynaleziono radio, a później telewizję, co spowodowało wyodrębnienie się „elektronicznych nadawców” (Simonson et al., eds, 2013, s. 20). Co istotne, nie była to zmiana ilościowa (możliwość niemalże natychmiastowego przekazywania wiadomości i wiedzy), lecz jakościowa. Przede wszystkim chodzi o możliwość zaangażowania nowych zmysłów do odbioru komunikacji masowej. Chociaż raczej należałoby powiedzieć, że radio i telewizja w pewien sposób przywracały wcześniejszy porządek. Radio bowiem opiera swój przekaz na słowie mówionym i kontakcie „słuchowym” z odbiorcą. Oczywiście, zbyt wielkim uproszczeniem byłoby twierdzenie, że jest to powrót do wspólnot oralnych lub że mamy tutaj do czynienia z wtórną oralnością (Ong, 1992; 2009). Jednak nie ulega wątpliwości, iż prymat „cichego czytania” został zachwiany. Trzeba też pamiętać, że dla pierwszych czytelników w naszej kulturze sam proces czytania był jak najbardziej procesem „nie-cichym”. Wręcz przeciwnie, czytanie było czytaniem na głos, któremu niejednokrotnie towarzyszyła muzyka. Radio było też pierwszym krokiem do „rewolucji komunikacyjnej” następującej wraz z rozpowszechnieniem telewizji. To był ten moment, który spowodował narodziny „przemysłów medialnych”.

Nim jednak badacze przeszłych zjawisk komunikacyjnych podjęli się analizowania nowych dwudziestowiecznych technologii

komunikacyjnych, pojawiły się pierwsze prace z zakresu historii komunikacji zawierające refleksje nad prasą i dziennikarstwem. Dlatego narodziny komunikologii historycznej można utożsamiać z powstaniem historii prasy i dziennikarstwa, a zatem z prowadzeniem badań zorientowanych ściśle medioznawczo i mediocentrycznie. Wyłanianie się i konstytuowanie prasoznawstwa przypada na pierwsze lata ubiegłego wieku (aż do lat trzydziestych). Wolfgang Donsbach, rozważając problemy autonomizacji badań nad komunikacją, odwołuje się do próby ustanowienia w Niemczech prasoznawstwa. Na konferencji w 1930 roku ówczesny prezes Niemieckiego Towarzystwa Socjologicznego miał powiedzieć: „Dlaczegoż to mielibyśmy potrzebować prasoznawstwa wewnątrz socjologii? Nie potrzebujemy nauki o kurczaku czy kaczcze wewnątrz biologii” (Donsbach, 2006, s. 439). Każda nowa perspektywa, która próbuje uzyskać samodzielność, natrafia na instytucjonalne problemy. Nie jest to tylko i wyłącznie przypadek subdyscyplin badań nad komunikacją. Tak czy inaczej prasoznawstwo jest pierwszą tak dobrze rozwiniętą gałęzią badań z zakresu komunikologii historycznej. W 1916 roku Karl Bücher uruchomił pierwszy europejski instytut badań nad prasą, czyli Institut für Zeitungswissenschaften, w ramach którego opublikowano wiele prac z zakresu historii prasy. Pierwszy podręcznik akademicki z zakresu historii dziennikarstwa, *History of American Journalism* autorstwa Jamesa Melvina Lee, pojawił się w roku 1917 (Peck et al., 2013, s. 21).

Oczywiście, nie jest tak, że dopiero w tym okresie badacze zaczęli się interesować prasą. Chodzi raczej o wielkość i zasięg tego zainteresowania i idące za tym kroki akademicko-instytucjonalne. Już bowiem dużo wcześniej można odnaleźć prace z zakresu historii prasy. Dla przykładu, w Polsce – jak pisze Władysław Marek Kolasa – „większość przedwojennych uczonych zajmowała się prasą na marginesie innych zainteresowań, kilkunastu z nich uczyniło z prasy przedmiot swoich dysertacji, torując tym samym drogę do usamodzielnienia historii prasy” (Kolasa, 2013, s. 74). Jednakże, jak dalej zauważa ten autor w książce *Historiografia prasy polskiej (do*

1918 roku). *Naukometryczna analiza dyscypliny 1945–2009*: „Rzeczywisty rozwój badań nad dziejami prasy polskiej nastąpił dopiero po wojnie. W przeciągu kilkunastu lat prace w tym zakresie przybierały coraz bardziej zorganizowane formy, by od schyłku lat 50. przyjąć postać zinstytucjonalizowaną. Kapitalne znacznie dla rozwoju dyscypliny miało powołanie w 1958 r. Pracowni Historii Czasopiśmiennictwa Polskiego XIX i XX wieku PAN [PHCzP], gdyż dopiero wówczas podjęto badania podstawowe, umożliwiające planowe i systematyczne prace” (Kolasa, 2013, s. 75).

Badania nad polską prasą (choć swoje instytucjonalne usamodzielnienie uzyskały stosunkowo później) przechodziły podobną drogę do badań prowadzonych w Niemczech czy Francji. Były to badania zajmujące się prasą „narodową”, ograniczoną do obszaru danego państwa. Choć w zasadzie dopiero druga połowa XX wieku przyniosła „metodologiczne wołanie” o międzynarodowe badania prasy, to jedną z pierwszych takich prac napisał francuski historyk Georges Weill już w 1934 roku, traktując historię dziennikarstwa jako część ogólnej historii cywilizacji.

W tym miejscu można byłoby, naturalnie, przywołać kolejne wielkie dzieła z zakresu – kolejno – historii telewizji, historii filmu, historii kina, historii Internetu itd. Tyle tylko, że wszystkie te prace można sprowadzić do wspólnego mianownika: historii mediów, a najczęściej do mikrohistorii konkretnego medium (np. historii telewizji portugalskiej w drugiej połowie ubiegłego wieku). Muszę jednak niezbędnie podkreślić, że takie sprowadzanie do wspólnego mianownika i określanie owych badań mianem „mediocentrycznych” nie służy mi do deprecjonowania powyżej przywołanych przykładów. Moje intencje są zgoła odmienne: pragnę podkreślić spójność tych analiz, ich skoncentrowanie się na wymiarze technologicznym badanych zjawisk komunikacyjnych, a także ich – pewnego rodzaju – kronikarski charakter. Okazuje się wszakże, iż analizy te, podnosząc niezwykle mocno medialny charakter komunikacji, niemal zupełnie pomijają jej aspekt wyobrazeniowy. Chodzi mianowicie o to, że w medioznawczych badaniach z zakresu komuni-

kologii historycznej nie rozważa się tego, jak uczestnicy owych przeszłych zjawisk komunikacyjnych wyobrażali sobie swoje działania, jak postrzegali cel samej komunikacji, czy uważali, że komunikacja musi być skuteczna, aby w ogóle być komunikacją itp. Tę właśnie lukę w badaniach komunikologii historycznej staramy się wypełnić.

## 2. Filozoficzne warunki komunikologii historycznej

Wskazywanie innej drogi w komunikologii historycznej musi być ufundowane na odmiennych założeniach. Dla nas (przypomnę, że nawiązuję do mojej współpracy z Michałem Wendlandem, której jednym z efektów są niniejsze rozważania) zasadniczy jest prymat powyżej wspomnianego aspektu badawczego, czyli wyobrażeń o komunikacji (w porządku badawczym, a nie na poziomie samego przedmiotu badawczego, a więc dziejącej się komunikacji). Już samo przyjęcie takiego założenia pociąga za sobą konieczność przyjęcia dodatkowych założeń i przededefiniowania tych już istniejących. Poniżej przedstawiam siedem kluczowych warunków przyjmowanych przez nas w celu uprawiania filozoficznej refleksji nad przeszłymi zjawiskami komunikacyjnymi. Nie jest to, oczywiście, katalog zamknięty – zdaję sobie sprawę, że w trakcie analiz pewne założenia mogą zostać zmodyfikowane lub zupełnie porzucone (a inne dodane). Niemniej jednak te warunki fundują przyjmowaną bazę teoretyczną.

1. *Założenie o wyobrażeniowym charakterze komunikacji* – przede wszystkim przyjęta definicja (zaprezentowana w pierwszej części tego tekstu) mówi o tym, jak jest *postrzegana* komunikacja, nie stwierdza zatem, czym owa komunikacja *jest*. To niezwykle istotne założenie, gdyż owa definicja nie określa, czym jest proces komunikacji (innymi słowy, gdybyśmy oczywiście chcieli przyjąć takie realistyczne stanowisko, nie odnosi się do bytu, który ma być denotowany przez termin „komunikacja”), lecz wskazuje, jak ów proces

jest postrzegany przez badaczy (czyli jak badacze debatuja o komunikacji) oraz jak moze byc postrzegana przez osoby komunikujace sie (komunikatorow). Innymi slowy, to zalozenie wskazuje, jak jest – w danej wspolnocie – rozumiane *pojecie* komunikacji, a wiec jak jednostki i wspolnota wyobrazaja sobie to, czym jest komunikacja (w tym miejscu wlasnie mozna mowic o *zbiorowych wyobrazeniach o komunikacji*). Zakladam zatem, ze mozna wskazac w ramach pojecia komunikacji jego *aspekt wyobrazeniowy*, czyli wskazac, w jaki sposob wiedza kulturowa (reguly, standardy, wartosci) ksztaltuje realizowanie dzialan komunikacyjnych oraz jak komunikacja postrzegana jest przez samych komunikatorow.

2. *Zalozenie o zespoleniu sredka i formy komunikacji* – oprócz *aspektu wyobrazeniowego* mozna wskazac rowniez na *aspekt medialny* danej komunikacji. Jednakze – w stosunku do wiekszosci ujec medioznawczych – podkreslamy, ze konkretne *medium* jest rozumiane jako zespolenie *srodka przekazu i formy komunikacji*. Srodek przekazu rozumiemy jako noznik znaku, czyli jako narzedzie, ktore jest uzywane przez jednostki w komunikacji. Takim klasycznym przykladem srodka przekazu moze byc np. glos, telefon, kanal radiowy czy czasopismo. Najwazniejsze natomiast jest to, ze konkretny srodek komunikacji wykorzystywany jest w ramach pewnej *formy* – moze to byc forma oralna, pismienna, graficzna, audiowizualna. Forme mozna rozumiec jako rodzaj symbolizacji. Zatem piszac o medium jako o zespoleniu srodka przekazu z forma, odnosimy sie do dwuch „wymiarow” owego medium: do jego materialnosci (czyli do srodka komunikacji) oraz do jego formy symbolizowania, ktorej ksztalt wynika rowniez z samej materialnosci srodka przekazu.

3. *Zalozenie o spoleczno-indywidualnym wymiarze komunikacji* – w definicji podkreslamy, ze komunikacja jest dzialaniem racjonalnym, a w zwiazku z tym moze (a wręcz musi, aby komunikacja sie odbyla) byc interpretowana. W ten sposob – odwo-lujac sie do tradycji Maxa Webera – podkreslamy, ze kazde dzialanie komunikacyjne zyskuje swoje obowiazywanie (mowiac inaczej, po prostu jest rozgrywajaca sie komunikacja) dzieki wiedzy kulturowej komuni-

katorów. Innymi słowy, każda komunikacja (działanie komunikacyjne) rozgrywa się „tu i teraz” (w konkretnym kontekście, w konkretnym terminie i czasie), ale warunki rozgrywania się tego działania znajdują się nie na poziomie jednostkowym, lecz społecznym. Oznacza to, że potrafimy się komunikować (rozpoznać, że ktoś chce się z nami komunikować i kontynuować tę relację) dzięki naszej wiedzy kulturowej, którą najczęściej wykorzystujemy w sposób nawykowy, wyuczony. Ta wiedza kulturowa jest częścią danej praktyki społecznej, dlatego komunikacja jest postrzegana jako *indywidualna realizacja* (poprzez działanie) *społecznej praktyki*. Całość praktyk i wiedzę regulującą je można rozumieć jako kulturę (będzie to, oczywiście, ideacyjne rozumienie kultury). Dlatego też piszemy o kulturalistycznym charakterze wskazywanego przez nas ujęcia komunikacji.

4. *Założenie o regulatywnej roli wiedzy kulturowej* – z trzech pierwszych założeń można wywieść fundamentalne założenie o historyczności nie tylko zjawisk komunikacyjnych, ale również samego pojęcia komunikacji używanego w badaniach. Wynika to ze społeczno-kulturowego charakteru samej praktyki oraz – a w zasadzie przede wszystkim – z kulturowego ugruntowania wiedzy komunikujących się jednostek. To właśnie wiedza pozwala na interpretowanie działań komunikacyjnych. Co więcej, to na podstawie swojej wiedzy jednostki są w stanie rozpoznać dane działanie jako działanie komunikacyjne i odpowiednio je zinterpretować. Innymi słowy, nasza wiedza kulturowa (na którą składają się wyobrażenia o komunikacji) kształtuje, reguluje i wyznacza praktyki komunikacyjne oraz ich konkretne realizacje, czyli działania komunikacyjne. Wiedza jednakże tworzona jest zawsze w konkretnych warunkach społeczno-historycznych i w związku z tym sama podlega owym warunkom. To natomiast oznacza, że sposób rozumienia i rozpoznawania tego, co „jest” komunikacją (a dokładniej – co jest postrzegane jako komunikacja), ulega historycznym transformacjom – nie jest zatem uniwersalny.

5. *Założenie o samoodnośności* – założenie piąte należałoby nazwać raczej metawarunkiem, gdyż nie tylko ma ono wyznaczać ramy samej praktyki badawczej, ale również narzuca warunki pozostałym założeniom. Zakładamy bowiem, że przedstawiana przez nas definicja komunikacji jest punktem wyjścia, drogowskazem, a nie definicją ostateczną. Z tego wynika, iż przyjmujemy, że definicja może się zmienić w trakcie badań, że pojawią się sytuacje niezwykle trudne do zinterpretowania, które postawią znak zapytania przed całą teoretyczną konstrukcją. Pojawią się także sytuacje na pozór w pełni komunikacyjne, które jednak „nie pasują” do ram teoretycznych. Nie chcemy wówczas mówić, że „tym gorzej dla faktów”, lecz wychodzimy z założenia, iż nasze wyobrażenia o komunikacji oraz refleksja nad nią są zrelatywizowane do warunków historyczno-społecznych i w związku z tym nie mają charakteru uniwersalnego czy też powszechnie obowiązującego. Zatem twierdząc, że komunikatorzy i teoretycy komunikacji mają pewne wyobrażenie o komunikacji, musimy również przyjmować, iż prezentowane propozycje rozwiązań są „jedynie” jedną z wielu (zmiennych historycznie) koncepcji. Nie można więc przykładać do takiego teoretycznego wyobrażenia miary „prawdy i fałszu”, lepszego dopasowania czy adekwatności. Można natomiast mówić o przydatności danego ujęcia na gruncie rozważań humanistycznych. I właśnie taką przydatność chcemy wypracowywać poprzez zastosowanie kulturalistycznej definicji komunikacji do badań nad przeszłymi zjawiskami komunikacyjnymi.

6. *Refleksyjne historyzowanie* – z założeniem o samoodnośności bardzo mocno splecione jest kolejne założenie o refleksywnym historyzowaniu komunikacji. Taki metodologiczny zabieg może być ujmowany jako samoodnośne uhistorycznianie przedmiotu badań. Można rozumieć to w sposób następujący: badacze przyjmujący takie założenie uznają, że ich przedmiot badawczy podlega przemianom historycznym. Z tego natomiast wynika, iż historia tworzy kontekst umożliwiający zrozumienie przeszłych (ale i współczesnych) zjawisk komunikacyjnych. Przyjęcie założenia o samo odnoś-

ności i refleksywnym historyzowaniu oznacza, że badacz spogląda na przedmiot swoich badań jako na zanurzony i wyrastający z kontekstu historycznego, przy jednoczesnym założeniu, iż to samo dotyczy jego metody badawczej.

7. *Akceptacja słabej wersji prezentyzmu* – ostatnim warunkiem, który przyjmujemy, aby móc uprawiać historię komunikacji (np. historię wyobrażeń o komunikacji, jakie można odnaleźć w pismach siedemnasto-, osiemnastowiecznych filozofów), jest założenie o niemożliwości całkowitego przewyciężenia prezentyzmu. Rozumienie komunikacji leżące u podstaw niniejszych rozważań nie jest esencjalistyczne, co oznacza, że nie można wskazać na żaden „był”, który „zawsze był” komunikacją, tylko inaczej go nazywano. Dlatego nie zgadzam się z Janice Peck, która twierdzi, że badacze – nawet nie posługując się terminem „komunikacja” – „wyraźnie odnosili się do zjawiska komunikacyjnego” (Peck et al., 2013, s. 14). Problem z prezentyzmem – czyli z badaniem i ocenianiem przeszłości przez pryzmat współczesnych teorii i wartości – nęka wszystkie dyscypliny humanistyczne. To zagadnienie w prosty sposób można zilustrować następującym pytaniem: „Czy Platon był politologiem?”. Na to pytanie można na przykład odpowiedzieć: „Oczywiście, przecież napisał *Państwo*”, lecz odpowiadając w ten sposób, wpada się właśnie w pułapkę prezentyzmu. Dzieje się tak przede wszystkim dlatego, że Platon napisał dzieło zatytułowane *Politea*, którego tytuł współcześnie tłumaczony jest przez stosunkowo młody termin „państwo” (i w tym kontekście można powiedzieć, że *politea* nie jest rodzajem państwa). Jednakże argumentując w ten sposób, musielibyśmy ostatecznie powiedzieć, iż politologia swój początek ma wtedy, gdy pojawia się samo słowo „politologia” i pewne zjawiska zaczynamy określać jako politologiczne. Jednak przecież równocześnie mamy pełną świadomość tego, że owa „politologia” nie wyrosła w próżni – wszakże na czymś te pierwsze rozważania się opierały. Rens Bod, próbując napisać historię humanistyki, podkreślił: „Jakimi nazwami określać naukową działalność humanistyczną z dalekiej przeszłości? Czy badanie muzyki i sztuki

przez starożytnych możemy określać dzisiejszymi terminami «muskologii» i «historii sztuki», nie popadając w mylące anachronizmy? Narzucając gorset współczesnych terminów na historyczną działalność intelektualną, ryzykujemy popadnięcie w tak zwany «prezentyzm». (...) Nie sądzę, aby możliwe było uniknięcie wszelkich form prezentyzmu. Ponadto wydaje się, że istnieje większa ciągłość między starożytnymi, średniowiecznymi i współczesnymi naukami humanistycznymi, niż początkowo przypuszczano” (Bod, 2014, s. 24). Przyjmujemy zatem, że nie jest możliwa całkowita ucieczka od prezentyzmu rozumianego jako opisywanie przeszłości przez terminy współczesne – trzeba to jednak robić niezwykle uważnie, aby nasze badania całkowicie nie dryfowały i nie były odezwane od przyjmowanych założeń.

### **3. Jak wykorzystać stawiane warunki?**

Wskazane warunki sprawiają, że w swoich rozważaniach koncentrujemy się przede wszystkim na sposobach komunikowania o komunikacji. Najbardziej interesującym obszarem staje się więc dla nas badanie zmienności form i treści myślenia o komunikacji oraz metafor konceptualnych używanych jako „metafory komunikacji”. To, jak myślimy o komunikacji, jest wynikiem przemian historyczno-kulturowych. Co to oznacza? Świetną odpowiedź daje David Olson w *Papierowym świecie*, pisząc, iż „myślenie jest historycznie zmienne w tym sensie, że kultury rozwijały i gromadziły praktyki, pojęcia i kategorie myślenia o kulturze, języku i podmiotowości. Praktyki te oraz towarzyszące im idee są tym, co nadaje myśleniu charakter historyczny. I choć poznanie w każdej kulturze ludzkiej może mieć odmienną historię, ważne jest, że zaczynamy częściowo rozumieć czynniki, które dały początek naszym «nowoczesnym» czy też faworyzowanym przez nas wzorcom myślenia” (Olson, 2010, s. 65).

Oczywiście, takich sposobów myślenia jest bardzo wiele: można wyróżnić te, które mają uczestnicy codziennej praktyki komunikacyjnej (będą to najczęściej potoczne wyobrażenia zbiorowe o komunikacji – takie wyobrażenia kształtują samą komunikację, ale często nie są uświadamiane przez komunikatorów); można również wskazać na teoretyczne wyobrażenia zbiorowe o komunikacji – czyli takie sposoby myślenia o komunikacji, które są zawarte np. w traktatach filozoficznych czy teoriach komunikacji. To, w jaki sposób – i czy w ogóle – jesteśmy w stanie badać owe wyobrażenia potoczne, pozostaje niewątpliwie ważnym pytaniem (tutaj napomknę jedynie, że można to ująć w perspektywie badania *mentalności czy wyposażenia mentalnego*; zob. zwłaszcza prace współautorów niniejszego tomu: Roberta Darntona (1989; 2012) i Petera Burke’a (2009; 2012). Natomiast badanie wyobrażeń teoretycznych jest stosunkowo łatwiejsze: mamy bowiem dostęp do nośników owych wyobrażeń, jakimi są najczęściej pisma danego myśliciela.

Bez wątpienia w codziennej komunikacji wyobrażenia potoczne pozwalają nam komunikować się ze sobą i osiągać zakładane przez nas cele. Takim wyobrażeniem o komunikacji będzie np. to, że kiedy ktoś mówi, należy go słuchać, albo bardziej fundamentalne: aby drugiej osobie coś zakomunikować, musimy to w jakiś sposób zwerbalizować. Te wyobrażenia są dla nas tak oczywiście, że najczęściej o nich nie myślimy, a wypowiedzanie ich traktujemy jako mówienie oczywistości. Natomiast najbardziej interesujące w badaniach nad historią komunikacji jest właśnie to, że takie oczywistości mają swoją historię. Okazuje się bowiem, że dla jednostki żyjącej w XXI wieku oczywiste jest to, że komunikacja polega m.in. na przekazywaniu informacji. Jednak takie myślenie nie jest wcale uniwersalne. Na przykład użytkownicy łaciny w starożytnym Rzymie postrzegali to, co my nazywamy współcześnie komunikacją, przez pryzmat przygotowywania i spożywania posiłków, a nie transmisji treści (Hiraga, 2009). Nie było to wszakże ich jedyne wyobrażenie o komunikacji. Jak pokazywał William Short, Rzymianie często przyrównywali komunikację do ludzkiego lub zwierzęcego ciała.

Była ona zatem symbolizowana przez łąsicę, gdyż starożytni wierzyli, że poczęcie tego stworzenia następuje w uszach, natomiast jego narodziny dokonują się przez usta (Short, 2013). Niekiedy także komunikację reprezentował ibis, którego czarno-białe upierzenie miało symbolizować dwa uzupełniające się aspekty komunikacji: mówienie i ciszę. Trzeba koniecznie podkreślić, że rozumienie komunikacji przez pryzmat posiłków jest metaforą konceptualną, a przyrównywanie jej do łąsicy jest raczej metaforą stylistyczną (Kulczycki, 2014b). Nie zmienia to jednak faktu, że takie zmienne sposoby wyobrażania sobie tego, czym jest komunikacja, są niezwykle interesującym zagadnieniem dla filozofii komunikacji, a filozofowie komunikacji mogą wnieść istotne *novum* do badań nad jej historią. Nie tylko mają oni odpowiedni aparat metodologiczny, ale również – jak pokazuje John Durham Peters w tekście *John Locke, jednostka i pochodzenie komunikacji* opublikowanym w niniejszym tomie – przyczyniają się do istotnych przekształceń teoretycznych sposobów myślenia o komunikacji. Zatem celem filozoficznej refleksji w ramach komunikologii historycznej może być właśnie śledzenie przekształceń sposobów naszego myślenia i komunikowania o komunikacji.

## Bibliografia

- Bod, R. (2014). *Historia humanistyki. Zapomniane historie*, tłum. R. Pucek. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Burke, P. (2009). *Języki i społeczności w Europie wczesnonowoczesnej*, tłum. A. Szurek. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Burke, P. (2012). *Historia kulturowa. Wprowadzenie*, tłum. J. Hunia. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Craig, R.T. (1999). Communication Theory as a Field. *Journal of Communication* 9(2).
- Curran, J. (2008). Communication and History, [w:] B. Zelizer (ed.), *Explorations in Communication and History (Shaping Inquiry in Culture, Communication and Media Studies)*. New York: Routledge.
- Darnton, R. (1989). Toward a History of Reading. *The Wilson Quarterly* 13(4).

- Darnton, R. (2012). *Wielka masakra kotów i inne epizody francuskiej historii kulturowej*, tłum. D. Guzowska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Delia, J.G. (1987). *Communication Research: A History*, [w:] M. Bergman, S.H. Chaffee (eds), *Handbook of Communication Science*. Newbury Park: Sage.
- Donsbach, W. (2006). The Identity of Communication Research. *Journal of Communication* 56(3).
- Eisenstein, E.L. (2005). *The Printing Press as an Agent of Change. Communications and Cultural Transformations in Early-Modern Europe*, vol. 1-2. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hiraga, M.K. (2009). Food for Thought: Conduit versus Food Metaphors for Communication, [w:] B. Fraser, K. Turner (eds), *Language in Life, and a Life in Language: Jacob Mey – A Festschrift*. Bingley: Emerald Group Publishing Limited.
- Jensen, K.B. (2002). From Media History to Communication History: Three Comparative Perspectives on the Study of Culture. *Nordicom Review* 23(1-2).
- Kolasa, W.M. (2013). *Historiografia prasy polskiej (do 1918 roku). Naukometryczna analiza dyscypliny 1945–2009*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego.
- Kulczycki, E. (2014a). Communication History and Its Research Subject. *Analele Universitatii Din Craiova, Seria Filosofie* 33(1).
- Kulczycki, E. (2014b). On the Philosophical Status of the Transmission Metaphor. *Central European Journal of Communication* 7.
- Kulczycki, E. (2015). *Dwa aspekty komunikacji. Założenia komunikologii historycznej*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Kulczycki, E., Wendland, M. (2014). O kulturalistycznej teorii komunikacji. *Kultura – Media – Teologia* 16.
- Löblich, M., Scheu, A.M. (2011). Writing the History of Communication Studies: A Sociology of Science Approach. *Communication Theory* 21(1).
- Olson, D.R. (2010). *Papierowy świat. Pojęciowe i poznawcze implikacje pisania i czytania*, tłum. M. Rakoczy. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Ong, W.J. (1992). *Oralność i piśmienność: słowo poddane technologii*, tłum. J. Japola. Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Ong, W.J. (2009). *Osoba – świadomość – komunikacja. Antologia*, tłum. J. Japola. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Peck, J. et al. (2013). *The History of Communication History*, [w:] P. Simonson et al., *The Handbook of Communication History*. New York: Routledge.
- Peters, J.D. (2001). *Speaking into the Air: A History of the Idea of Communication*. Chicago: University of Chicago Press.

- Peters, J.D. (2008). History as a Communication Problem, [w:] B. Zelizer, *Explorations in Communication and History (Shaping Inquiry in Culture, Communication and Media Studies)*. New York: Routledge.
- Pooley, J. (2008). The New History of Mass Communication Research, [w:] D. Park, J. Pooley (eds), *The History of Media and Communication Research: Contested Memories*. New York: Peter Lang.
- Scannell, P. (2011). History, Media and Communication, [w:] K.B. Jensen (ed.), *A Handbook of Media and Communication Research. Qualitative and Quantitative Methodologies*. London–New York: Routledge.
- Schudson, M. (1991). Historical Approaches to Communication Studies, [w:] K.B. Jensen, N.W. Jankowski (eds), *A Handbook of Qualitative Methodologies for Mass Communication Research*. London–New York: Routledge.
- Short, W.M. (2012). A Roman Folk Model of the Mind. *Arethusa* 45.
- Short, W.M. (2013). „Transmission” Accomplished?: Latin’s Alimentary Metaphors of Communication. *American Journal of Philology* 134(2).
- Simonson, P. et al., eds (2013). *The Handbook of Communication History*. New York: Routledge.
- Stevens, J.D., Garcia, H.D. (1980). *Communication History*. London: Sage.
- Wendland, M. (2013). Historia idei komunikacji: przesłanki do badań nad przekształceniami zbiorowych wyobrażeń o komunikacji. *Lingua ac Communitas* 23.
- Wendland, M. (2014a). Historia historii komunikacji w zarysie. *Media – Kultura – Komunikacja Społeczna* 10(1).
- Wendland, M. (2014b). *Filozoficzne i metodologiczne podstawy historii komunikacji*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Wiseman, R. (2007a). Ancient Roman Metaphors for Communication. *Metaphor and Symbol* 22(1).
- Wiseman, R. (2007b). Metaphors Concerning Speech in Homer, [w:] H.L. Muller, R.T. Craig, *Theorizing Communication*. Thousand Oaks: Sage.

CZĘŚĆ DRUGA

**FILOZOFICZNE KONTEKSTY  
HISTORII KOMUNIKACJI**



John Durham Peters

---

# John Locke, jednostka i pochodzenie komunikacji

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

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

## Wprowadzenie

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

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

owa szczelina przybiera postać pokrewną w podziale na sferę prywatną i publiczną. Ten podstawowy i rzadko uznawany podział definiuje warunki, poprzez które „komunikacja” może być wyobrażona. Intelktualnie skomplikowane idee często odzwierciedlają naprężenia i napięcia istniejące w konkretnych społeczeństwach. Dlatego komunikacja jest problemem i teoretycznym, i egzystencjalnym. Dla teoretyków problemem jest to, jak pogodzić ze sobą kreatywność jednostki w procesie tworzenia znaczenia ze społeczną i publiczną naturą budulców owych znaczeń (kultury i języka). Komunikacja odzwierciedla dla współczesnych mężczyzn i kobiet skrzyżowanie pragnień własnego ja z wymogami zobowiązań względem innych<sup>1</sup>. Emerson, pisząc o połączeniu pomiędzy warunkami społecznymi i poszukiwaniami intelektualnymi, wskazał: „Kondycja każdego człowieka zaszyfrowana została w hieroglifach, nad których odczytaniem będzie się on trudził” (Emerson, 2005, s. 7).

Określenie *komunikacja* pasuje nam, ponieważ pojęcie to może być sposobem na złożenie Humpty Dumpty’ego<sup>2</sup>. Komunikacja jawi się jako opis prywatności rozkwitającej w sferę publiczną, przekraczającej podziały na podmiot i przedmiot oraz ja i inni. Wydaje się, że w ten sposób teoria komunikacji ma za zadanie wytlumaczyć, jak nachodzą na siebie publiczne rytuały i prywatne doświadczenia. Realizacja tego celu wymagałaby pożenienia ze sobą socjologii i psychologii (zatem likwidacji podziału dyscyplinarnego,

---

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

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

w ramach którego starannie reprodukuje się starsze i bardziej podstawowe rozdzielenie na społeczeństwo i jednostkę). Niemal wszyscy zgadzają się, że teoretyzowanie komunikacji jest sprawą raczej obu dyscyplin niż żadnej z nich, jednak rzadko podejmuje się próby takiego teoretycznego opracowania, które wykraczałoby poza te słubne metafory. Takie próby kończą się raczej uwięzieniem pomiędzy Scyllą anarchicznego doświadczenia prywatnego a Charybdą tyranicznych symboli publicznych – z jaźnią zamkniętą<sup>3</sup> w swoich własnych percepcjach albo zniewoloną przez język wspólnoty.

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

---

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

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

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

## **1. Locke, liberalizm i powstanie jednostki**

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

i ekonomią polityczną – dwiema wielkimi naukami społecznymi XVIII wieku – jest częścią odkrycia „człowieka jako człowieka”, a nie „człowieka” jako poddanego, szlachcica czy króla<sup>4</sup>.

John Locke odegrał kluczową rolę w wynalezieniu i legitymizacji jednostki. Pomógł zaprojektować taki porządek społeczny, którego konstrukcja uwalnia przedsięwzięcia jednostki od zewnętrznych form władzy, czy też od społeczeństwa, królów, tradycji i samego języka – zarówno na poziomie formułowania idei, jak i gromadzenia własności. Mury, które pomógł zbudować pomiędzy jednostką i społeczeństwem, sferą prywatną i publiczną były zaprojektowane tak, aby zawsze chronić pierwszy człon każdej z tych par. Indywidualizm Locke’a rozciąga się od polityki do lingwistyki, a jednostka (nie zaś społeczeństwo, język czy tradycja) jest władcą znaczenia. Ta sytuacja sprawia, że wzajemne zrozumienie staje się zarówno rozpaczliwie potrzebne, jak i wysoce problematyczne. Znamię Locke’a jest widoczne i w warunkach społecznych, w których żyjemy (wymagają one tak rozdzielenia, jak harmonijnej pracy jednostki oraz społeczeństwa), i we wzorach myślenia o życiu społecznym i języku<sup>5</sup>. Mówiąc krótko, Locke pomaga dostarczyć warunków społecznych i intelektualnych, które czynią komunikację w takim samym stopniu potrzebną, jak niemożliwą.

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

---

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

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

## 2. Locke na temat rozumu ludzkiego

*Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego* Johna Locke'a z 1690 roku były wielkim przebojem filozoficznym<sup>6</sup>. Locke mówi nam, że kompozycja tego przydługiego szkicu została zainspirowana rozmową z przyjaciółmi na temat spraw metafizycznych. Filozof uważał, że debaty na takie tematy powinny być wpiery ugruntowane na rozważaniach związanych z funkcjonowaniem i ograniczeniami ludzkiego umysłu. Dlatego też powstanie *Rozważań...* ma swoje źródło w próbie umieszczenia racjonalności w tej dyskusji i analizach. Podejście Locke'a do rozumu ludzkiego było zamierzone tak, aby uwolnić ludzi od bezowocnych metafizycznych sporów: pojmowanie ludzkie jest zdolne do funkcjonowania i nadzorowania życia jednostki, a nie do penetrowania zagadek czasu i wieczności (*Rozważania*, I.i). Locke (jak wielu innych), w następstwie sporów religijnych swojej epoki, postrzegał naukę nie tylko jako środek odkrywania sekretów natury, ale też jako ogólną metodę i przewodnik do dostarczenia rozsądnego dyskursu.

Ogólny rys Locke'owskiego podejścia do rozumu ludzkiego jest dobrze znany. W centrum stoi „idea» idei”. Według Locke'a idea „ma oznaczać pewien bezpośredni przedmiot w umyśle, jaki umysł ma przed sobą, zna bezpośrednio i postrzega i który jest różny od dźwięku, jakiego używa jako znaku dla tego przedmiotu” (*Rozważania*, „List do czytelnika”)<sup>7</sup>. Idea jest słowem stosowanym przez Locke'a w oszalamiającym spektrum użyć (jak już to jego krytycy dawno zauważyli), lecz jednocześnie jest podstawową jednostką jego epistemologii<sup>8</sup>. Filozof uznaje „idee proste” za surowiec całej

---

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

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

<sup>8</sup> Na temat zagmatwanych losów terminu zob. Vesey, 1982, s. 1-18.

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

Pogląd, zgodnie z którym źródłem całej wiedzy są doznania zmysłowe, daje Locke'owi możliwość wzmocnienia jednostek. Po pierwsze dlatego, że wiedza może stać się działaniem politycznym: jednostki mogą postrzegać rzeczy takimi, jakie one są, a nie takimi, jak je przedstawia Kościół, korona czy obyczaj<sup>9</sup>. Po drugie, doznania zmysłowe pozwalają Locke'owi na zminimalizowanie społecznych, czy też intersubiektywnych, aspektów ludzkiej wiedzy. Jego przykłady – smak gruszki, kolor czerwieni, twardość złota – wydają się doświadczeniami wolnymi od społeczeństwa i niekomunikowalnymi. Locke poprzez skupianie się na takich przykładach buduje epistemologię, która umiejscawia jednostki w centrum wszechświata i marginalizuje zobowiązania, język i kulturę jako to, co jest zarówno narzędziem kształtowania, jak i substancją ludzkiej wiedzy.

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

A dokładniej, Locke prawdopodobnie wymyślił pojęcie komunikacji jako dzielenia się myślami przez jednostki. Choć można odnaleźć podobne użycia w języku angielskim przed Lockiem, to jednak zarówno Samuela Johnsona *Dictionary of the English Language* z 1755 roku, jak i *Oxford English Dictionary* wskazują Locke’a jako źródła takiego znaczenia komunikacji (Johnson, 1755/1983, hasło „Communication”; Murray, 1933, s. 699–700). Trzeba zauważyć i rozpoznać, że użycie słowa *komunikacja* do opisanego dyskursu ludzkiego było czymś na kształt innowacji. W XVII wieku w języku angielskim *komunikacja* powszechnie odnosiła się do fizycznych procesów transmisji i metafizycznych procesów współlistnienia: namacalnych jak szata, majątek, uprawy, towary handlowe, a także nienamacalnych, takich jak światło, ciepło, błogosławieństwo, pochwała, sekrety, nawyki, myśli oraz idee – wszystkie mogły być „komunikowane” (zob. Murray, 1933, s. 699–700). W pismach Locke’a stare znaczenia tego terminu splatają się z jego nowatorskim użyciem. Mówił on nie tylko o ludziach komunikujących idee między sobą, ale też o Bogu komunikującym doskonałość swym aniołom i duchu komunikującym się z ciałem. *Komunikacja* nie jest czymś wymyślonym przez wczesne hominidy: jest wynalazkiem, który kształtuje naszą historię. Mówiąc krótko, komunikacja jest dzieckiem nowoczesności, a nie antyku<sup>11</sup>. Dostarcza określonego, lecz nie

---

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

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

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

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

---

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

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

Locke potrzebuje *komunikacji* (w jego czasach termin ten obciążony jest implikacjami odnoszącymi się do fizycznej transmisji pomiędzy oddzielnymi istotami), aby zniwelować lukę w swoim indywidualizmie semiotycznym: w jaki sposób społeczeństwo złożone z niezależnych jednostek jest w stanie istnieć? Ten termin chroni wolną jednostkę przed solipsyzmem<sup>12</sup>. Zobowiązanie jednostek do bycia jedynym źródłem znaczenia sprawia, że dwie idee, tj. idea bycia społecznym rozumiana jako czytanie umysłów oraz idea języka jako jedynego wehikułu myśli, są niemalże nieuniknione.

---

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

### 3. Nauka – ocalenie jednostki przed solipsyzmem

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

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

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

Sposób ujmowania przez Locke’a języka jest częścią większego trendu siedemnastowiecznego życia intelektualnego. Bacon, Sprat, Dryden, Wilkins, Komeński, Huygens, Boyle i Newton – wszyscy na różne sposoby starali się radzić sobie z udoskonalaniem i oczyszczeniem języka (Cohen, 1977; Howell, 1971). Sam Locke natomiast postrzegał powszechny pokój jako wynik uporządkowania niedoskonałości języka (*Rozważania*, III.ix.21). Zwłaszcza że, jak zdawał się sugerować Isaac Newton, poważany przyjaciel Locke’a, siły umysłu mogą zgłębiać wszelkie niejasności zawarte w naturze i społeczeństwie, co widoczne jest w klarowności porządku nauk przyrodniczych. Jak zauważył William James: „Kiedy odkryto pierwsze prawa, ludzie byli pod takim wrażeniem piękna i prostoty owych praw, iż uznali, że oto udało im się naprawdę przeniknąć odwieczne zamysły Wszechmocnego” (James, 2004, s. 30). W tym samym duchu Galileusz nazywał matematykę językiem księgi natury<sup>13</sup>. W czasach Locke’a naukę postrzegano nie tylko jako narzędzie służące do badania natury, ale również jako środek do odwrócenia przekleństwa Wieży Babel. Wspaniałe odkrycia nauk przyrodniczych przedstawiły taki obraz świata, w którym wszystko jest wynikiem wielkiego inteligentnego porządku. Obraz ten stał się normatywny dla wszystkich ludzkich dążeń (w entuzjazmie XVIII wieku). Metody naukowe zdawały się oferować sposób rozwiązywania problemów i brania pod rozwagę spraw, pozwalając przekroczyć sporne gmatwaniny głosów charakteryzujące debaty religijne i polityczne tego okresu. Według Lewisa Mumforda nowa astronomia, „ten nowy świat światła i przestrzeni aż do naszych czasów był ucieczką od dogma-

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

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

Locke’owskie pojęcie komunikacji narodziło się z podobnego pragnienia ciszy i porządku. Brytyjski filozof, jak wielu myślicieli oczarowanych osiągnięciami nowej nauki, uwierzył, że ludzie od dawna byli niewolnikami słów („zewnątrznego dyskursu”). Najbardziej znanym przykładem jest zakazanie przez Towarzystwo Królewskie dyskusji o sprawach związanych z religią lub polityką. Thomas Sprat w napisanej przez siebie w 1667 roku *History of the Royal Society* [Historii Towarzystwa Królewskiego] tak opisywał członków-założycieli: „Ich pierwszym celem nie było nic więcej niż tylko radowanie się z oddychania świeżym powietrzem i dyskusowanie w ciszy ze sobą, nie będąc zaangażowanym w namietności i szaleństwa tej ponurej ery. (...) Krótko mówiąc, ich celem było tworzenie wiernego Świadczenia wszystkich Dziej Natury i Sztuki, które mogą wchodzić w ich zakres (...) i aby to osiągnąć, usiłowali oddzielić wiedzę o Naturze od barwności Retoryki, wymyśłów Wyobraźni czy wspaniałych przewrotności Bajkowych opowieści” (Sprat, 1667/1958, s. 53, 61–62). Język i retoryka były naroślami, łuskami na oczach, które powinny zostać odrzucone, aby rzeczy takie, jakimi są w rzeczywistości, mogły przemówić, a ludzie mogli komunikować swoje idee między sobą<sup>14</sup>. Sam Locke natomiast uważał, że retoryka i metafora mogą być wykorzystywane wtedy, kiedy jest jasne, iż służą rozrywce, jednak wówczas, „gdy jednak zechcemy mówić o rzeczach, jak one są, to trzeba przyznać, że cała sztuka retoryki (...) nie innemu służy celowi niż poddawa-

---

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

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

Chociaż Locke miał wpływ na pewne rozważania z zakresu teorii i praktyki retoryki, to jednak jego rozumienie *komunikacji* było odmienne od ujmowania teje jako rodzaju mowy, sztuki retoryki czy dyskursu<sup>15</sup>. *Komunikacja* wkroczyła we wczesny wiek XX, będąc kojarzona z transferem, wymianą i działaniem na odległość – zarówno fizycznym: grawitacja, elektryczność, jak i psychicznym: hipnoza, telepatia (Peters, 1986). Wraz z Lockiem termin ten rozpoczął długą drogę od materii do umysłu, od fizycznego do psychicznego dzielenia się: jest używany do konstruowania teorii społeczeństw, w których myśli są przenoszone w możliwie najmniej językowo zdeformowany sposób. Locke był w stanie opisać typ społeczeństwa zgodny ze swoimi naukowymi i politycznymi zasadami, dzięki użyciu pojęcia mającego bezpośrednie zastosowanie w fizyce i metafizyce do opisywania zjednoczenia różnorodnych jednostek poprzez niematerialne czy niewidzialne siły. W jego ramach – przy całym ryzyku, które pociąga za sobą język – mężczyźni i kobiety nie *mówią* – oni *komunikują*. Kiedy język został oczyszczony ze swojej niedoskonałości i zorganizowania według zasad dźwiękowych, idee mogły zacząć przepływać od jednego umysłu do drugiego z taką łatwością, z jaką magnetyt „komunikuje się” z kawałkiem żelaza. Pojęcie to wciąż tworzy obraz natychmiastowej wspólnoty myśli lub elektrycznej transmisji informacji, lecz nie pośród osób, które rzeczywiście rozmawiają ze sobą w języku. „Komunikacja” jest praktyką dyskursywną, która przesłania to, jak takie praktyki w rzeczywistości działają. Jest to termin, który sprawia, że wgląd

---

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

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

#### 4. Cechy komunikacji

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

## 5. Trwałość dziedzictwa Locke'a

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Podsumowując, pojęcie komunikacji jest spadkiem po tradycji liberalnej zapoczątkowanej po Locke’u. Dziedziczymy siły i dylematy tej tradycji. Opisywanie społecznego życia języka jako *komunikacji* uprawomocnia jednostki jako władców znaczeń, jednak sprawia również, że wszelkie pojęcie społecznego znaczenia staje się niezrozumiałe i niebezpieczne. Odziedziczone zobowiązanie do niezależności jednostki rządzi komunikacją i jej pomyłkami. Ilekroć postanawiamy poważnie pomyśleć lub porozmawiać o *komunikacji*, prawie zawsze odnajdujemy i powtarzamy ponownie filozoficzne i polityczne dramaty po raz pierwszy spisane przez Johna Locke’a<sup>17</sup>.

### *O autorze*

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

Przekład Emanuel Kulczycki

---

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

## Bibliografia

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

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

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



## **Koncepcja symbolu u Cassirera a powrót na „szorstki grunt”: co Wittgenstein wnosi do badań komunikologicznych**

Przedmiotem tego tekstu będzie napięcie między dwiema inspiracjami obecnymi w badaniach komunikologicznych: teorią symbolu Ernsta Cassirera a Wittgensteinowską koncepcją znaku i powrotu na „szorstki grunt”, dokładniej zaś – próba dowiedzenia, że w świetle postulatów *Dociekań filozoficznych* Cassirerowskie rozumienie symbolu jest nie do utrzymania<sup>1</sup>. Wbrew pozorom artykuł ten nie ma charakteru negatywnego; nie służy apologii antyteoretycznego stanowiska autora *Dociekań*. Ma jedynie dowieść, jak złożony jest świat ludzkich praktyk komunikacyjnych i jak wiele teorii musimy, mówiąc po Wittgensteinowsku, „przeorać” (Wittgenstein, 1998, s. 21), aby uzyskać choćby najskromniejszy słownik pozwalający je opisać.

Cassirerowska filozofia form symbolicznych pozostaje dla komunikologii jedną z ważnych inspiracji (Wendland, 2011, s. 227–228). Z dwóch przynajmniej powodów. Z jednej strony daje ona podsta-

---

<sup>1</sup> Krytyką Cassirerowskiej koncepcji symbolu zajmowałam się już wcześniej, wskazując, że jest ona podyktowana skryptyzmem – podejściem związanym z zaawansowaną piśmiennością kultury zachodniej i wpływem pisma na nasze koncepcje języka (zob. Rakoczy, 2014).

wy do obrony antropocentryzmu, a dokładniej – zawężenia kategorii komunikacji poprzez wytyczenie granicy między obecnymi w świecie zwierzęcymi procesami wymiany informacji a ludzkim porozumiewaniem się (s. 200–204). Z drugiej zaś pozwala objąć dość szerokie spektrum zjawisk komunikacyjnych, znajdując wspólną podstawę dla takich praktyk jak opowiadanie mitu w kulturach zwanych pierwotnymi czy wykładanie teorii naukowej w kulturach technologicznie zaawansowanych. Oba te powody są dość istotne. Po pierwsze, zawężenie kategorii komunikacji tak, by nie przypominała pojęciowego worka, służy zachowaniu mocy eksplanacyjnej (s. 200), bowiem jeśli wszystko ma charakter komunikacyjny, pojęcie to przestaje cokolwiek znaczyć. Po drugie, rozszerzenie jej na różnorodne – kulturowo, instytucjonalnie, historycznie – użycia znaków umożliwia stworzenie wspólnej płaszczyzny ich opisu i porównań, a w konsekwencji pozwala nadać filozofii komunikacji porządkujący i syntetyzujący charakter wobec osiągnięć nauk szczegółowych. Oba te cele, jak sądzę, powinny być w badaniach komunikologicznych zachowane. Kłopot w tym, że Cassirerowska koncepcja symbolu nie daje ku temu, jak będę dowodzić, przekonującej podstawy. Zanim tę kwestię rozwinę, kilka słów na temat konfrontacji Cassirera z Wittgensteinem.

Na pierwszy rzut oka ich zestawienie wydaje się pomysłem karkołomnym nie tylko z powodu odmiennych tradycji, z których wyrastają (neokantowska/kontynentalna *versus* analityczna/brytyjska), ale przede wszystkim ze względu na odmienne cele i wizje filozofii jako takiej. Filozofia Wittgensteina nie służy ostatecznie refleksji nad językiem, lecz antymetafizycznej terapii. Choć Cassirer pozostaje sceptyczny wobec wielu projektów metafizycznych, a język nie interesuje go jako samodzielny fenomen, jego celem jest budowa filozofii kultury, w ramach której człowiek byłby postrzegany jako istota nie mieszcząca się w świecie przyrody, lecz go – za pomocą sieci znaczeń – kreująca. „Kryzys wiedzy człowieka o sobie samym” (Cassirer, 1971, s. 35–65) traktuje on jako zagrożenie zarówno jednostkowej egzystencji, jak i całej cywilizacji. Przełamanie

go za pomocą teorii *animal symbolicum* jest podstawowym zadaniem Cassirerowskiej propozycji – aktem przywrócenia filozofii jej syntetycznego i podstawowego charakteru dla wszelkich, nie tylko poznawczych, form ludzkiej działalności. W przeciwieństwie do projektu neokantowskiego, z którego Cassirer wyrasta, filozofia ma formułować podstawy nie tylko nauk szczegółowych, ale szerzej – człowieczeństwa i tego, co pozaludzkie. Na pierwszy rzut oka próba konfrontacji teoretycznego w intencjach projektu z Wittgensteinowskim przedsięwzięciem antyteoretycznym<sup>2</sup>, w ramach którego filozofię uznaje się nie za antidotum na bólczki cywilizacji współczesnej, lecz za „chorobę”, z której trzeba leczyć, nie wydaje się szczególnie fortunnym pomysłem, jeśli celem takiej konfrontacji nie jest pytanie podstawowe: czym jest filozofia, jakie są jej zadania i możliwości. A jednak tego właśnie pytania będę tu unikać. Moim zamierzeniem nie jest egzegeza całości projektów przywołanych filozofów, lecz próba zastanowienia się, co wynika dla teorii komunikacji z ich koncepcji symbolu oraz znaku. Innymi słowy, nie będą mnie interesować kwestie podstawowe, w świetle których Cassirer i Wittgenstein przyglądają się praktykom komunikacyjnym jako takim, lecz ich częściowe obserwacje i pytania, które dla komunikologów – jak zakładam – są niezmiernie instruktywne.

Przywołajmy najpierw teorię Cassirera. Zgodnie z nią symbol cechują cztery podstawowe własności: (1) jest on znakiem swoiście ludzkim, nieznanym w świecie zwierzęcej wymiany informacji; (2) jego prymarną funkcją jest funkcja poznawcza pozwalająca porządkować ludzkie doświadczenie; (3) język oparty na symbolach jest systemem nazw pozwalających klasyfikować doświadczenie,

---

<sup>2</sup> W tekście tym świadomie, zgodnie z kierunkiem zaproponowanym między innymi przez Hansa-Johanna Glocka, a na gruncie polskim przez Macieja Soina, odchodzę od dychotomicznego ujmowania dorobku filozoficznego Wittgensteina, uznając, że nie dzieli się on w prosty sposób na wczesnego i późnego Wittgensteina i że ewolucja jego myśli nie ma charakteru radykalnego zwrotu, którego bieguny wyznaczają z jednej strony *Tractatus logico-philosophicus*, a z drugiej *Dociekania filozoficzne* (zob. Glock, 2001; Soin, 2001).

a co za tym idzie, (4) jest on narzędziem abstrakcji i dekontekstualizacji pozwalającej odrywać doświadczenie od bezpośrednio danego „tu i teraz” oraz od bieżących i doraźnych potrzeb człowieka. Własności te rozważę kolejno, kontrapunktując je rozpoznaniem Wittgensteina.

Zacznijmy od pierwszej z nich. Przekonanie, że symbol jest znakiem swoiście ludzkim, pozwalającym człowiekowi wyjść ze świata przyrody, w którym podlega on zewnętrznym determinacjom, do świata kultury, w którym to on współokreśla warunki własnego istnienia, stanowi podstawę rozważań podjętych w *Eseju o człowieku*. „Bez symbolizmu – pisze Cassirer – życie ludzkie podobne by było do życia więźniów w pieczarze ze słynnej przypowieści Platona. (...) Byłoby zamknięte w granicach jego potrzeb biologicznych i interesów praktycznych; nie miałyby dostępu do tego «idealnego świata», który z różnych stron otwiera przed człowiekiem religia, sztuka, filozofia i nauka” (Cassirer, 1971, s. 91). Aby tego dowieść, filozof proponuje rozróżnienie między ludzkim symbolem a zwierzęcym sygnałem. Sygnał, jego zdaniem, jest instynktownym wyrazem „uczuć”, a jako taki – ma charakter „subiektywny”. Natomiast symbol jest znakiem twierdzeń: oznacza przedmioty i ich relacje. W tym sensie ma on charakter „obiektywny”, otwiera bowiem człowieka na świat, który nie jest rzeczywistością jedynie indywidualnych oraz partykularnych doznań, i dlatego stanowi „prawdziwy słup graniczny między światem ludzi a światem zwierząt” (s. 75). Jeśli sygnał wiąże się ze schematem porozumiewania się opartym na mechanicznym związku bodźca i reakcji, to symbol zawiera element refleksyjny, dzięki któremu jest zmienny, elastyczny (może oznaczać różne rzeczy w różnych kontekstach) oraz uniwersalny (może oznaczać wszelkie, przeszłe i przyszłe, doświadczenia). „Symbole i sygnały – pisze Cassirer, przywołując kategorie Charlesa Morrisa – należą do dwóch różnych sfer przekazu. Sygnał jest częścią fizykalnego świata bytu, symbol jest częścią ludzkiego świata treści. Sygnały są operatorami, symbole zaś «desygnatorami», «wyznacznikami»” (s. 78). I choć mowa ma różne „pokłady

geologiczne” (s. 74) związane z językiem uczuć, obecne nawet w „wysoko rozwiniętym języku teoretycznym” (s. 74), to jednak składające się na nią słowa są częściami „zdania o określonej budowie logicznej i syntaktycznej” (s. 74), którego podstawową funkcją jest referencja. Dzięki symbolowi nie tyle „myślimy rzecz”, co „myślimy o rzeczy” (s. 78). Na tym, zdaniem Cassirera, polega obiektywizm języka jako formy symbolicznej.

Oczywiście, rozpoznania te mają antycypacje filozoficzne: dość wspomnieć język ekspresji jako pierwszy język „nie potrzeb, lecz namiętności” (Rousseau, 2001, s. 43), rozważany w *Szkicu o pochodzeniu języków* Rousseau. Niezależnie od odmiennego wartościowania początków mowy – pozytywnego u autora *Nowej Heloizy* i negatywnego u Cassirera – pomysł, powtórzmy, jest podobny: zaawansowany język symboliczny w przeciwieństwie do języka sygnałów jest językiem użytym w funkcji referencyjnej, wyposażonym w określone reguły logiczno-syntaktyczne, w którym desygnuje się – w sposób konwencjonalny – poszczególne elementy doświadczenia. Pomijając ogromne zmiany, jakie zaszły w przywoływanych w *Eseju o człowieku* badaniach, określanych dziś mianem zoosemiotyki – zmianach, które wiążą się z coraz szerzej artykułowanym postulatem odejścia od dychotomicznego rozróżniania znaków komunikacji zwierzęcej *versus* ludzkiej w stronę sytuowania ich na ewolucyjnym kontinuum (Kuckenburger, 2006) – trudno nie dostrzec, że każde z powyżej przywołanych określeń nasuwa potężne problemy filozoficzne.

Zacznijmy od rzekomej subiektywności sygnałów, którą w świetle tekstu Cassirera można interpretować na dwa sposoby, jako (1) brak ponadindywidualnych reguł rządzących światem zwierzęcej komunikacji oraz (2) ekspresyjne użycie znaku jako instynktownego wyrazu bólu, lęku etc. Jeśli chodzi o pierwsze ze znaczeń, jasne jest, że nie można w ten sposób charakteryzować znaków wysyłanych przez zwierzęta: od języka pszczoł po język małp człekokształtnych. Zwierzęta, podobnie jak ludzie, porozumiewają się ze sobą, a to oznacza, że nie mają one, zgodnie z określeniem Wittgensteinow-

skim, „języków prywatnych”, których logiczna możliwość zostaje w *Dociekaniach filozoficznych* podważona. Jeśli subiektywność sygnałów oznacza przywoływaną już „mowę uczuć”, trudno ustalić, na jakiej podstawie Cassirer przyjmuje, że znaki te wyrażają (nie desygnując) uczucia, do których jako obserwatorzy nie mamy jakiegokolwiek dostępu. Funkcja ekspresyjna im przypisywana wydaje się raczej efektem ekstrapolacji na języki zwierzęce złożonych funkcji, które pełnią, często nierozłącznie, języki ludzkie.

Problematyczność powyższej charakterystyki stanie się wyraźna, gdy skonfrontujemy ją z wielokrotnie już omawianą grą językową otwierającą pierwsze partie *Dociekań filozoficznych*. Chodzi o grę toczącą się między budowniczym i pomocnikiem, którzy posługują się czterema słowami („belka”, „słup”, „płyta”, „kostka”). Budowniczy wypowiada jeden z nich, pomocnik przynosi stosowny przedmiot (Wittgenstein, 2000a, s. 8–9). Język nie jest tu, zdaniem Wittgensteina, użyty w funkcji referencyjnej. Budowniczy nie desygnuje, nie nazywa ani nie opisuje stosownej klasy przedmiotów fizycznych, nie desygnuje też własnych myśli. Słowa nie pełnią tu funkcji ekspresyjnej: nie wyrażają chęci, by pomocnik przyniósł stosowny przedmiot. Nie stanowią w ogóle symboli w rozumieniu Cassirera, gra opiera się na tym, co określa on mianem „operatorów”. Budowniczy równie dobrze mógłby wskazywać stosowne przedmioty, a gesty wskazywania byłyby tym, co Cassirer określa mianem „znaków mechanicznych” (Cassirer, 1971, s. 82), „ograniczonych do poszczególnych wypadków” (s. 82), opartych na zasadzie bodźca i reakcji, z wykluczeniem refleksyjności. Ta gra językowa, mówiąc słowami *Eseju o człowieku*, „nie otwiera świata”, podobnie jak wiele innych gier językowych, jak choćby codzienna wymiana słów „dzień dobry”, którą słusznie wiążemy nie z działaniami fizycznymi czy instrumentalnymi, lecz, odmiennie niż w przywołanej grze, z symbolicznymi aspektami naszej egzystencji, opartymi na stosownych konwencjach społeczno-kulturowych. W obu przypadkach mamy do czynienia z komunikacją, która wprawdzie nie jest „przekazem informacji”, lecz, jak się wydaje,

spełnia wszystkie kryteria działania komunikacyjnego wymieniane przez Michała Wendlanda: jest intencjonalna, racjonalna, opiera się na interpretacji oraz na znaku konwencjonalnym (Wendland, 2011, s. 200–216).

Przejdźmy do własności drugiej, związanej z założeniem, że prymarną funkcją symbolu jest funkcja poznawcza pozwalająca porządkować ludzkie doświadczenie. Cassirer uznaje, że symboliczność wpisana w ludzkie praktyki komunikacyjne wiąże się nieodwołalnie z budową wiedzy odnoszącej się nie tyle do świata samego w sobie, co do zapośredniczonej określonymi formami symbolicznymi konstrukcji ludzkiego doświadczenia. Widać to dobrze w sposobie, w jaki autor *Eseju o człowieku* interpretuje przypadek Helen Keller, głuchoniemej i niewidomej dziewczynki, która w wieku sześciu lat nauczyła się alfabetu dotykowego. Przystwojenie przez nią zasady rządzącej światem symboli, zdaniem Cassirera, ma charakter nagłej iluminacji. Odkrycie, jakiego dokonuje dziewczynka, nie polega jedynie na stopniowej nauce kolejnych nazw rzeczy, dzięki którym – twierdzi filozof – chaotyczny, partykularny świat bodźców zmysłowych zaczyna być uregulowany za pomocą ogólnej, uporządkowanej struktury języka pozwalającej uzyskać kontrolę nad własnym doświadczeniem. W ujęciu filozofa polega ono na odkryciu, że „każda rzecz ma nazwę i że alfabet palcowy jest kluczem do wszelkiej wiedzy” (Cassirer, 1971, s. 81) oraz „że funkcja symboliczna nie ogranicza się do poszczególnych wypadków, ale jest zasadą o uniwersalnym zastosowaniu, obejmującą cały zakres wiedzy ludzkiej” (s. 82).

Podstawą iluminacji Keller staje się w interpretacji Cassirera odkrycie metafizycznej zasady reprezentacji wiążącej słowo z rzeczą. Tezie tej towarzyszy też założenie, że dla każdego dziecka wejście w świat języka ma charakter poznawczy; rządzi się bezinteresownym „głodem nazw” (s. 224), chęcią „podboju świata obiektywnego” (s. 225). Cassirerowska koncepcja nabywania języka przypomina krytykowaną na wstępie *Dociekań filozoficznych* wizję Augustyńską, w której – zgodnie z rekonstrukcją Glocka: „(a) każdy wyraz ma

„znaczenie”; (b) wszystkie wyrazy są nazwami, czyli reprezentują przedmioty; (c) znaczeniem wyrazu jest reprezentowany przezeń przedmiot; (d) związek między wyrazami (nazwami) a ich znaczeniami (odniesieniami) jest ustalany przez definicję ostensywną, która stwarza psychiczną więź asocjacyjną między słowem a przedmiotem; (e) zdania są połączeniami nazw” (Glock, 2001, s. 55).

Trudno, rzecz jasna, spekulować na temat doświadczenia samej Keller: pełne zrozumienie, czym był dla niej język, wymaga zasadniczo rekonstrukcji doświadczenia przedjęzykowego, którego wszelkie świadectwa – w tym przywołane przez Cassirera jej wspomnienia oraz zapiski jej nauczycielki – zapośredniczone są nieodwołalnie przez formy symboliczne. Warto jednak na marginesie zwrócić uwagę, że rekonstrukcja nauki języka jako spektakularnego wyjścia z platońskiej jaskini różni się od tej, którą opisuje sama Keller w autobiografii. Nauka alfabetu palcowego nie jest pierwszym kontaktem ze światem języka symbolicznego: we wspomnieniach podkreśla ona, że utraciła wzrok i słuch w wieku dziewiętnastu miesięcy, kiedy zaczynała już mówić (Keller, 1978, s. 20), oraz że do czasu nauczania się alfabetu palcowego komunikowała się z otoczeniem i rozumiała – jak pisze – wiele z tego, co „działo się wokół” (s. 20).

Wspomnienia te nie rozstrzygają, rzecz jasna, kłopotów filozoficznych implikowanych przez interpretację Cassirera, który sugeruje, że przed nauką alfabetu palcowego Keller posługiwała się nie symbolami, lecz sygnałami (Cassirer, 1971, s. 82). Pokazują jedynie, na mocy kontrastu, sieć założeń, w której interpretacja ta powstaje. Intelktualistyczna, w myśl *Eseju o człowieku*, geneza wejścia w świat języka jako formy symbolicznej oraz przekonanie o primacie intencji poznawczej jednostki, która przyswaja bezinteresownie nazwy, by desygnować elementy rzeczywistości, niejako w oderwaniu od potrzeb własnych i społecznych, kłóci się z genezą przyjmowaną przez Wittgensteina podkreślającego, że „język nie wyłonił się z rozumowania” (Wittgenstein, 2001, s. 81), bowiem jego przyswajanie nie przypomina objaśniania, lecz „tresurę” (Wittgenstein, 2000a, s. 10), w ramach której dziecko nie uczy się pierwotnie nazw

rzeczy, lecz uczy się, stosownie do własnych potrzeb i za pomocą słownych instrukcji osób dorosłych, jak ich używać. Intelktualistyczna geneza klóci się też z relacją samej Keller, zgodnie z którą początki nauki alfabetu palcowego – początki, które Cassirer przemilcza – wiązały się początkowo z radością z naśladowania innych. Jak pisze w autobiografii: „Po chwili nauczycielka napisała mi wolno na dłoni słowo «lalka» (*doll*). Zaciekawiona tą zabawą palcami, starałam się ją naśladować. Gdy mi się w końcu udało wykonać litery poprawnie, zarumieniłam się z dziecinnej radości i dumy. Zbiegłam na dół do matki i pokazałam jej, jak się pisze palcami słowo lalka. Nie wiedziałam, że literuję słowo, nie wiedziałam nawet o istnieniu słów. Po prostu naśladowałam jak małopka grę palców nauczycielki. W ciągu następnych dni nauczyłam się pisać do ręki bezmyślnie bardzo wiele wyrazów, takich jak: szpilka (*pin*), kapelusz (*hat*), kubek (*cup*), a także kilka czasowników, jak siedzieć (*sit*), stać (*stand*), chodzić (*walk*). Ale dopiero po kilku tygodniach odgadłam, że każda rzecz ma nazwę” (Keller, 1978, s. 27–28).

Palcowane przez Helen słowa są gestem analogicznym do gestu dziecka, które nie rozumie funkcji liczenia, naśladuje jedynie gest rytmicznego pokazywania palcem kolejnych przedmiotów, widząc, że gest ten podoba się otoczeniu. Czy można uznać, że jest on subiektywnym sygnałem, wyrazem „odczuć” lub znakiem instynktownym, nierządzącym się ponadindywidualną regułą? Czy ma on, jak sugeruje Cassirer, charakter przedkulturowy? Z pewnością jest znakiem i z pewnością służy komunikacji, która ma charakter intencjonalny: Keller palcuje matce słowo, chcąc jej coś powiedzieć. W tym sensie jej gest nie ma nic wspólnego z instynktem. Nie można przyjąć za Cassirerem, że odkrycie zasady symbolizmu polega na rewolucji intelektualnej, dzięki której dziecko „nauczyło się używać słów nie tylko jako mechanicznych znaków czy sygnałów, ale jako całkowicie nowego narzędzia myśli” (Cassirer, 1971, s. 82). Gest palcowania słów, którym nie towarzyszy świadomość ich znaczeń, nie ma nic wspólnego ze znakiem „mechanicznym”. Naśladowanie nie jest tu bezwiedne, lecz intencjonalne: dziecko nadaje

mu określony sens – choć trudno uznać go za symbol w rozumieniu, który proponuje autor *Eseju o człowieku*.

Wskazane problemy pojawiają się w kontekście trzeciej własności, za pomocą której Cassirer definiuje język jako formę symboliczną, a która ściśle wiąże się z przywołaną tu już Augustyńską wizją języka: własności polegającej na tym, że język symboliczny jest systemem nazw pozwalających klasyfikować doświadczenie. Nie przypadkiem ilustracją tej własności jest właśnie przypadek Keller. Uczynienie go kluczem do rozwiązania istoty języka jako formy symbolicznej jest jednak o tyle kłopotliwe, że wiąże się z bardzo swoistą, kulturowo obciążoną praktyką społeczną, którą podda filozoficznemu namysłowi Wittgenstein: praktyką dekontekstualizacji nazw ze społecznie obciążonej praktyki ich użycia. Cassirer nie dostrzega, że opisane wejście w świat języka symbolicznego Helen Keller – niezależnie od tego, czy miało ono charakter ewolucji czy rewolucji, oraz niezależnie od tego, jak zdecydujemy się rozumieć słowo „symboliczny” – było dość nietypowe. Było to wejście w świat *langue*, a nie *parole*<sup>3</sup>: języka ujmowanego przede wszystkim jako system pojedynczych nazw kodowanych za pomocą konwencji alfabetu dotykowego i odseparowanych od wypowiedzi zanurzonych w codziennych działaniach.

Wskazany kłopot polega na tym, że wyobrażenia na temat istoty języka jako formy symbolicznej mogą różnić się w zależności od praktyki akwizycji językowej, którą przyjmie się za domniemany do niej klucz. Tymczasem praktyki te są różne, a ich odmienność pościągać może za sobą odmienne wyobrażenia na temat języka jako takiego – zarówno na gruncie wiedzy potocznej, jak i teorii naukowych. Świadectw tej różnorodności dostarczają rozpoznania etnograficzne. Istnieją społeczności, a dotyczy to przede wszystkim społeczności rekomendujących się wysokim poziomem piśmienności, w których „gra w nazywanie” jest istotnym elementem nabywania języka, zwłaszcza w późniejszych etapach wychowania: we współ-

---

<sup>3</sup> Zob. rozróżnienie na naukę języka i naukę mowy w: Wendland, 2011, s. 258.

czesnych społecznościach zachodnich służą do tego choćby książeczki dla dzieci, w których na każdej stronie istnieje podpisany obrazek: dziecko wskazuje go, a rodzic odczytuje jego nazwę. Istnieją jednak społeczności, w których nikt dziecka nie uczy mówić na zasadzie dostarczania mu poszczególnych nazw rzeczy, bądź też takie, w których w ogóle nie podejmuje się prób interpretacji dziecięcego gaworzenia lub niewyraźnego mówienia jako pojedynczych słów będących elementem świadomej chęci komunikacji (zob. Heath, 2015). W społecznościach tych za mówiące uznaje się dziecko, które jest już w stanie uczestniczyć w świecie otaczających go wymian komunikacyjnych poprzez własną wypowiedź (zob. Heath, 2015). To właśnie **wypowiedź**, a nie nazwa, jest tu traktowana jako podstawowa jednostka nabywania języka. Natomiast same nazwy nie stają się przedmiotem wiedzy jawnej pozwalającej uznać ich konwencjonalność.

Oczywiście, owe fakty etnograficzne można rozmaicie interpretować, wyprowadzając z nich odmienne konsekwencje filozoficzne. Fakt istnienia różnorodnych kulturowo i historycznie wyobrażeń – zwrócił już na to uwagę Max Weber – nie musi implikować relatywizmu epistemologicznego, zgodnie z którym jakakolwiek uniwersalna teoria, w tym przypadku teoria symbolu i języka jako formy symbolicznej, jest niemożliwa. Zastosowanie się do dyrektywy Wittgensteina nie pozwala jednak tej wersji relatywizmu oddalić. Zdaniem autora *Dociekań filozoficznych* takie fakty są bowiem nie tylko inspirujące dla filozofii języka, ponieważ pozwalają zwrócić uwagę na ograniczenia rozpoznań, które zbyt pochopnie uznaliśmy za uniwersalne. Są one, być może, także ostatecznym kryterium rozstrzygnięcia kontrowersji wokół takich pojęć, jak „znak”, „symbol”, „znaczenie”, „wiedza” etc. Za taką interpretacją przemawia wiele jego komentarzy, w tym obecny w *Uwagach o „Złotej Głęzi” Frazera* postulat zastosowania „etnologicznego punktu widzenia” (Wittgenstein, 1998, s. 56) do problemów filozoficznych. Nie przypadkiem wielu neopragmatystów kontynuujących Wittgensteinowskie rozpoznania, w tym Willard Van Orman Quine i Hilary Putnam,

optuje za różnymi wersjami naturalizmu, w myśl którego problem znaczenia i języka należałoby oddalić na teren nauk szczegółowych oraz badań rzeczywistych praktyk językowych. Jeśli w badaniach komunikologicznych uznamy, zgodnie ze stwierdzeniem Wendlanda, że „jedynym kryterium pozostaje praktyka społeczna, szczególnie komunikacyjna” (2011, s. 225), wówczas rozpoznania Cassirera trzeba uznać za nieprzekonujące.

Zwróćmy też uwagę, że stojącemu za wizją Cassirera Augustyńskiemu wyobrażeniu nauki języka jako nauki nazw rzeczy towarzyszy przekonanie, iż prymarną funkcją języka nie jest komunikacja, lecz klasyfikacja: podporządkowane celom poznawczym porządkowanie, „szufladkowanie” i organizowanie doświadczenia. Zdobycie wiedzy dotyczącej nazw ma charakter poznawczy, zdaniem Cassirera, w tym sensie, że staje się ona podstawą wiedzy na temat struktury rzeczywistości doświadczanej: wraz z nabyciem formy symbolicznej nabywamy określoną teorię na temat, przywołując określenie Putnama, „umeblowania świata”. Umeblowanie to – podkreśla Cassirer – nie ma nic wspólnego z rzeczywistością samą w sobie. Jest raczej opartym na symbolu obrazem świata wyznaczającym ramy ludzkiego doświadczenia. Założenie to będzie potem rozwijane w badaniach Edwarda Sapira i Benjamina Lee Whorfa, w których język będzie traktowany przede wszystkim jako narzędzie myśli; instrument określonej społecznie i kulturowo organizacji doświadczenia (Sapir, 1978; Whorf, 1982)<sup>4</sup>. Zaakceptowanie tego, że funkcją prymarną dla języka jako formy symbolicznej jest organizacja doświadczenia, wymaga uznania dwóch założeń ostro na terenie współczesnej filozofii języka krytykowanych. Pierwszym z nich jest przyjęcie dualizmu języka jako schematu pojęciowego i organizowanych przez niego danych jako „surowych”, przedjęzykowych treści doświadczenia (Davidson, 1991). Drugim zaś uznanie, że wszelkie użycie języka determinowane jest formą symboliczną czy obrazem świata organizującym doświadczenie i nabytym na drodze

---

<sup>4</sup> Zob. też Rakoczy, 2011.

„pierwotnego chrztu”. Ów pierwotny chrzest nie polega na behawiorystycznym przyswojeniu nawyku określonego łączenia pojedynczych rzeczy i nazw, lecz na nabyciu określonej ontologii – teorii rzeczywistości doświadczanej, leżącej u podstaw późniejszych zachowań komunikacyjnych i dostarczającej wyjaśnienia czy fundamentu dla takiego, a nie innego użycia znaków.

Tymczasem, zgodnie ze stanowiskiem budowanym w *Dociekaniaх filozoficznych*, reguły użycia znaków nie są uprawomocnione na mocy uprzedniej wobec nich struktury: „obrazu świata”, Cassirerowskiej „formy symbolicznej” czy Whorfiańskiej „gramatyki”. Język nie ma „istoty” w rodzaju określonej struktury symbolicznej determinującej doświadczenie, leżącej „pod powierzchnią” (Wittgenstein, 2000a, s. 66) użyć słów i wymagającej „ostatecznej analizy form językowych” (s. 65). Poszukiwanie w zachowaniach komunikacyjnych uprzedniej „teorii” rzeczywistości implikowanej przez określony sposób klasyfikacji doświadczenia jest metodologicznie zawodne, zaciemnia bowiem ogląd praktyk komunikacyjnych, zamiast je rozjaśniać<sup>5</sup>. Wittgensteinowski antyesencjalizm nie jest wyrazem antyintelektualnej rezygnacji, lecz postulatem przeglądu rzeczywistych zachowań językowych: „«Nie ma tu żadnej tajemnicy» znaczy zatem: rozejrzyj się!” (Wittgenstein, 2000b, s. 87). Znaczenie wielu praktyk komunikacyjnych umknie nam, jeśli dociekać będziemy stojącej za nimi ontologii – schematu pojęciowego determinującego konkretne użycie słów. Przykładowo, zrozumienie reguł rządzących wymianą powitań wymaga uwzględnienia wielu aspektów tkwiących w pozajęzykowym kontekście (jak choćby miejsca, czasu, płci, statusu społecznego jej uczestników oraz ich relacji społecznej), zaś nabycie umiejętności stosownego użycia wyrażenia „dzień dobry” nie ma nic wspólnego z czynnością klasyfikacji – tak jak ją rozumie Cassirer – za pomocą słów użytych do powitania.

<sup>5</sup> Kwestię tę rozwijałam w mojej wcześniejszej publikacji (zob. Rakoczy, 2012).

Na tym nie koniec. Kolejny problem, który wyłania się z konfrontacji wizji Cassirera z propozycją Wittgensteinowską, polega na tym, że wyobrażenie nauki języka jako atomistycznego poznawania osobnych, oderwanych od wypowiedzi wyrazów składających się na słownik wymaga przyjęcia, iż Keller posiadała uprzednio pojęcie słów jako odrębnych bytów, słownika jako ich magazynu oraz czynności nazywania: wszak Cassirer opisuje proces jej nauki, pisząc, że „w kilka godzin dodała do swojego słowniczka trzydzieści nowych słówek” (Cassirer, 1971, s. 95). Wejście w świat języka przypomina tu krytykowany w *Dociekaniach filozoficznych* „pierwotny chrzest”, zakłada bowiem, iż komunikacja poprzedzana jest pierwotnym aktem odniesienia przedmiotowego, podczas którego dokonuje się czegoś w rodzaju „przytwierdzenia” do rzeczy „tabliczki z nazwą” (Wittgenstein, 2000a, s. 22). Nazywanie – mówiąc po Wittgensteinowsku – staje się tu uprzywilejowaną metastrą językową – kluczem do świata pozostałych gier. Natomiast opanowanie jej wymaga uprzedniego odkrycia zasady symbolizmu. Zasadzie tej Cassirer przypisuje prawdziwość, zakładając metafizyczny związek między słowem a myślą (Cassirer, 1971, s. 83) i określając ją mianem „magicznego słowa”, które „jest owym «Sezamie, otwórz się!» dającym dostęp do specyficznego świata człowieka, do świata kultury” (s. 83). Dlatego Cassirer może utożsamiać naukę języka jako formy symbolicznej ze zdobyciem pojęcia nazywania, i co za tym idzie – z **wiedzą propozycjonalną** na temat nazw poszczególnych przedmiotów doświadczenia oraz z uprzednią wobec niej **wiedzą** na temat uniwersalnej relacji między słowem a rzeczą jako przedmiotem myśli.

Utożsamienie to jest przedmiotem krytyki podjętej między innymi w *Dociekaniach filozoficznych* i *O pewności*, gdzie czytamy, że „dziecko, które zaczyna uczyć się języka, naturalnie nie ma jeszcze w ogóle pojęcia nazywania” (Wittgenstein, 2001, paragraf 536). Kłopot polega na tym, że zdaniem Wittgensteina, „definicja ostensywna” (a z taką mamy do czynienia w przypadku Keller, kiedy to wskazywanie wody polegało na zetknięciu ręki dziewczynki ze

strumieniem wody, a następnie palcowaniu jej nazwy) „objaśnia użycie – znaczenie – wyrazu wtedy, gdy jest już jasne, jaką rolę wyraz ów winien w ogóle pełnić w języku” (Wittgenstein, 2000a, s. 24–25). „Trzeba już coś wiedzieć (lub umieć), by móc pytać o nazwę. Ale co trzeba wiedzieć?” (s. 25). Nie jest łatwo odpowiedzieć na to pytanie, czego Wittgenstein jest świadomy, zaznaczając w tym samym paragrafie, że „ze słowami «wiedzieć» czy «być jasnym» wiązać się teraz będą rozmaite kwestie” (s. 25).

Kwestie te powrócą w zbiorze uwag zatytułowanym *O pewności*, w którym Wittgenstein skoncentruje się na kategorii wiedzy, badając jej zastosowanie do różnego rodzaju sądów naukowych i potocznych.

536. Dziecko, które zaczyna uczyć się języka, naturalnie nie ma jeszcze w ogóle pojęcia nazywania.

537. Czy o kimś, kto nie ma tego pojęcia, możemy powiedzieć, że wie, jak się to a to nazywa?

538. Chciałbym powiedzieć, że dziecko uczy się reagować tak a tak, a gdy tak reaguje, nic jeszcze nie wie. Wiedza zaczyna się dopiero na późniejszym poziomie.

(...)

544. Dziecko może używać imion osób na długo przed tym, gdy zdoła w jakiś sposób powiedzieć: „Wiem, jak się ten nazywa; jeszcze nie wiem, jak się ów nazywa”.

Zadaniem zbioru uwag zawartych w *O pewności* nie jest, rzecz jasna, stworzenie systematycznej teorii znaku i znaczenia, ani tym bardziej teorii akwizycji językowej. Jego celem jest krytyka podstawowych pojęć epistemicznych, której wynikiem będzie przyjęcie koncepcji wiedzy jako systemu przekonań stabilizowanego nie poprzez odniesienie do jakichkolwiek zdań bazowych jako zdań pewnych na mocy swojej korespondencji z rzeczywistością, lecz poprzez odniesienie do „zdań zawiasowych” (niebędących ani zdaniem empirycznymi, ani gramatycznymi) oraz ludzkich sposobów życia. Tym, co istotne dla tego tekstu, jest Wittgensteinowskie rozpoznanie mówiące, że pojęcia, które nabywamy wraz z nauką języka, nie

mają pierwotnie funkcji poznawczej. Nie są Cassirerowskimi narzędziami „szufladkowania świata” pozwalającymi interpretować doświadczenie. Są one pierwotnie przedepistemicznym tłem, dzięki któremu możemy nie tylko formułować sądy dotyczące naszej wiedzy, ale też uprawiać różnorodne gry językowe, również te niemające nic wspólnego z obszarem poznania. Sądy mogące być przedmiotem wiedzy są też sądami, które można sensownie negocjować, w które można wątpić, podając stosowne racje. W sądy dotyczące nazw nie można sensownie wątpić. Jeśli ktoś podważa własną znajomość takich słów, jak „woda”, „drzewo”, „stół” czy „ręka”, oznacza to, że nie może sformułować jakiegokolwiek wątpliwości w sposób sensowny. Nabywanie nazw nie jest nabywaniem wiedzy. Jest nauką właściwego reagowania: użycie słów poprzedza tu wiedzę, nie zaś, jak w wizji Cassirerowskiej, odwrotnie. W tym sensie stwierdzenie Cassirera, że zasada symboliczna mówiąca o korespondencji między językiem a przedmiotem doświadczenia jest „prawdziwa” (Cassirer, 1971, s. 83), nie ma większego sensu. Nie możemy się przekonać o jej prawdziwości, bowiem pewność, jaką daje, jest warunkiem gier językowych, w których przypisujemy sądom prawdziwość bądź jej odmawiamy. Ma ona, interpretując ją po Wittgensteinowsku, charakter niepropozycjonalny, nie jest sądem, którego prawdziwość musimy odkryć, aby nauczyć się używać słów. To właśnie ma na myśli Wittgenstein, stwierdzając, że gra językowa „jest nieugruntowana” w tym sensie, że nie jest ani „rozsądna”, ani „nie rozsądna”. „Oto jest – jak nasze życie” (Wittgenstein, 2001, s. 95).

Przejdźmy do czwartej własności, którą musi spełnić język, aby być uznany za formę symboliczną: musi być on, zdaniem Cassirera, narzędziem abstrakcji i dekontekstualizacji pozwalającej odrywać doświadczenie od bezpośrednio danego „tu i teraz” oraz od bieżących i doraźnych potrzeb człowieka. Podnosząc kwestię abstrakcyjności symbolu, Cassirer definiuje tę własność dwojako, uznając ją za: (1) możliwość oderwania własności od przedmiotu i rozpatrywania jej „samej w sobie” – w separacji od doświadczenia zmysłowego;

(2) możliwość oderwania własności świata doświadczanego od potrzeb doraźnych, związanych z jego instrumentalnym używaniem. Przykładami abstrakcyjnych symboli będą tu kategorie przestrzeni oraz czasu, wówczas gdy rozpatrywane są jako kategorie pozbawione jakiegokolwiek empirycznej treści. Przestrzeń abstrakcyjna, czyli przestrzeń jako symbol, jest nietożsama z przestrzenią „postrzeżeniową” czy przestrzenią „działania”, którymi dysponują zwierzęta. Ma charakter „jednorodny” i „uniwersalny” (Cassirer, 1971, s. 97) w tym sensie, że (1) nie posiada własności zmysłowych ani zabarwienia emocjonalnego oraz (2) jest nietożsama z miejscem jako kontekstem zaspokajania potrzeb natury praktycznej. Więcej: „nie ma ona odpowiednika ani podstawy w żadnej rzeczywistości fizycznej czy psychologicznej” (s. 95–96).

Kłopot z tą definicją polega na tym, że zdaniem Cassirera, tak rozumiany symbol właściwy jest nie tyle językom ludzkim jako takim, ile językom kultur technologicznie zaawansowanych, a dokładniej – ich swoistym dyskursom i towarzyszącym im instytucjom: nauce oraz filozofii. Cassirer artykułuje to *explicito*, pisząc, że „w życiu pierwotnym i w warunkach społeczeństwa pierwotnego nie znajdujemy prawie żadnych śladów idei przestrzeni abstrakcyjnej. Przestrzeń ludzi pierwotnych jest przestrzenią działania, działanie zaś koncentruje się wokół bezpośrednich potrzeb i interesów natury praktycznej” (s. 96).

Autor *Eseju o człowieku* poddaje się tu mocno zakorzenionemu we współczesnym mu dyskursie filozoficznym stereotypowi człowieka pierwotnego jako istoty całkowicie zaprzątniętej zaspokajaniem potrzeb praktycznych i przeciwstawianej człowiekowi cywilizowanemu, który od własnych potrzeb potrafi abstrahować; stereotypowi, którego obalenie okazało się trwałą zasługą strukturalizmu Claude’a Lévi-Straussa (1969). A także całkowicie niesłusznemu stereotypowi języków pierwotnych jako „dławiących się od szczegółu”, pozbawionych pojęć ogólnych, a w związku z tym niemogących wnieść się na poziom uniwersalnego opisu rzeczywistości, skażonych brakiem precyzji i jasności, których powodem ma być właśnie imputo-

wany niedostatek „abstrakcji”. Wiązanie symbolizmu kultur technologicznie zaawansowanych z uogólnianiem oraz dodatnie wartościowanie tego ostatniego jako przejawu poznawczego wyrafowania ma dość długą tradycję, w tym antropologiczną, obecną u Marcela Maussa, Émile’a Durkheima (2001) i – incydentalnie – Luciena Lévy-Bruhla (1992). Ma też swoje późniejsze reminiscencje wśród inicjatorów filozofii języka potocznego, jak choćby u Johna L. Austina, który z pełnym przekonaniem twierdzi za Ottonem Jespersenem, że „wyraźne rozróżnienie rozmaitych mocy, jakie (...) wypowiedź może mieć, jest późniejszym osiągnięciem języka, i to osiągnięciem poważnym. Prymitywne czy pierwotne formy wypowiedzi zachowują pod tym względem «dwuznaczność», «ekwiwocację» czy «nieścisłość» języka pierwotnego; nie ukazują one wyraźnie dokładnej mocy wypowiedzi” (Austin, 1993, s. 618).

Symboliczność języka ludzkiego okazuje się własnością stopniowaną, która najpełniej przysługuje określonej kulturze, a dokładniej – jej określonym instytucjom. Nie każdy znak używany w ludzkiej komunikacji – jak sugeruje Cassirer – jest symbolem. Symbol cechuje tylko określone kultury i określone konteksty instytucjonalne. Kwestii tego, że ewolucjonistyczne podejście Cassirera sytuujące naukę i filozofię w roli najwyższych form działalności ludzkiej pozostaje w wyraźnym napięciu z jego chęcią dowartościowania różnych form ludzkiej aktywności symbolicznej obecnej w micie, sztuce czy historii i pozostaje w wyraźnym związku z jego neokantowskim zapleczem, nie będę tu rozwijać. Nie będę także koncentrować się na etycznych i politycznych implikacjach stanowiska ewolucjonistycznego, których krytyką zajmują się antropologowie od co najmniej kilkudziesięciu lat. Warto odnotować tylko, że ewolucjonizmowi temu przeciwstawiał się Wittgenstein, pisząc o pokrewieństwie między nami a „dzikimi Frazera” (Wittgenstein, 2000b, s. 24); o tym, że wiele zjawisk, które Frazer uważa za egzotyczne, obecnych jest „w naszym języku werbalnym” (s. 25). W tym samym dziele stwierdzał on prowokująco, że teorie filozoficzne są

równie infantylne jak wyobrażenia „dzikich”, w przeciwieństwie do nich nie są jednak w swej dziecinności ujmujące (s. 32).

Kłopot z koncepcją Cassirera polega nie tylko na jej ewolucjonizmie, lecz na wspierającym go założeniu, że użyciu symbolu, w przeciwieństwie do użycia znaku, musi towarzyszyć świadomość jego konwencjonalności. Nie trzeba przywoływać tu obszernej literatury etnologicznej, na którą powołuje się też Cassirer, mówiącej, że świadomość ta jest kulturowo uwarunkowana, wiążąc się nie tylko z kulturami technologicznie zaawansowanymi, lecz także z określonymi kontekstami instytucjonalnymi: między innymi z nauką języka, a nie mowy, która z kolei towarzyszy instytucjom szkolnym jako instytucjom kulturowej reprodukcji medium pisma. Dość powiedzieć, że w wielu praktykach językowych kultury współczesnej zakłada się istotową, nie zaś konwencjonalną więź słowa i rzeczy, czego drobnym przykładem jest choćby to, iż w sferze dyplomacji świadome przekręcenie nazwiska osoby publicznej traktowane jest jako uchybienie wobec niej, a nie wobec reguły językowej. Krótko mówiąc, Cassirerowski symbol nie jest dobrym narzędziem demarkacji ludzkich praktyk komunikacyjnych od świata wymian informacyjnych, które towarzyszą zwierzętom. Nie jest też na tyle uniwersalny, by oddać złożoną rzeczywistość ludzkich praktyk komunikacyjnych.

## Bibliografia

- Austin, J.L. (1993). Jak działać słowami, [w:] idem, *Mówienie i poznawanie. Rozprawy i wykłady filozoficzne*, tłum. B. Chwedeńczuk. Warszawa: PWN.
- Cassirer, E. (1971). *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, tłum. A. Stanińska. Warszawa: Czytelnik.
- Davidson, D. (1991). O pojęciu schematu pojęciowego, [w:] B. Stanosz (red.), *Empiryzm współczesny*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Durkheim, É., Mauss, M. (2001). O niektórych pierwotnych formach klasyfikacji, [w:] M. Mauss, *Socjologia i antropologia*, tłum. M. Król, K. Pomian, J. Szacki. Warszawa: Wydawnictwo KR.

- Glock, H.-J. (2001). *Słownik Wittgensteinowski*, tłum. M. Hernik, M. Szczubiałka. Warszawa: Wydawnictwo Spacja.
- Godlewski, G. (2008). *Słowo – pismo – sztuka słowa. Perspektywy antropologiczne*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Heath, S.B. (2015). Bez bajki na dobranoc. Umiejętności narracyjne w domu i szkole, tłum. K. Kuberska, [w:] T. Buliński, M. Rakoczy (red.), *Communica-re. Almanach antropologiczny, Szkoła/pismo*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Keller, H. (1978). *Historia mojego życia*, tłum. J. Sujkowska, Warszawa: Czytelnik.
- Kuckenbarg, M. (2006). *Pierwsze słowo: narodziny mowy i pisma*, tłum. B. Nowacki. Warszawa: PIW.
- Kulczycki, E., Wendland, M., red. (2012). *Komunikologia: teoria i praktyka komunikacji*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM.
- Lévi-Strauss, C. (1969). *Mysł nieoswojona*, tłum. A. Zajączkowski. Warszawa: PWN.
- Lévy-Bruhl, L. (1992). *Czynności umysłowe w społeczeństwach pierwotnych*, tłum. B. Szwarcman-Czarnota. Warszawa: PWN.
- Orzechowski, A. (1998). Złota Gałąź i intelektualna biografia Wittgensteina, [w:] L. Wittgenstein, *Uwagi o „Złotej Gałęzi” Frazera*, tłum. A. Orzechowski. Warszawa: Instytut Kultury.
- Rakoczy, M. (2011). „O językowym obrazie świata” – piśmienność a hipoteza Sapira-Whorfa, [w:] K. Leszczyńska, K. Skowronek (red.), *Wokół teorii i empirii socjologii języka*. Kraków: Wydawnictwo Akademii Górniczo-Hutniczej.
- Rakoczy, M. (2012). *Słowo, działanie, kontekst. O etnograficznej koncepcji języka Bronisława Malinowskiego*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Rakoczy, M. (2014). Człowiek, symbol, pismo – o Cassirerowskich poszukiwaniach istoty człowieczeństwa, [w:] R. Chymkowski, A. Jaroszuk (red.), *Lu-dzie i zwierzęta*, seria Pongo, t. 6. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Rousseau, J.-J. (2001). *Szkic o pochodzeniu języków*, tłum. B. Banasiak. Kraków: Aureus.
- Sapir, E. (1978). *Kultura, język, osobowość*, tłum. B. Stanosz, R. Zimand. Warszawa: PIW.
- Soin, M. (2001). *Gramatyka i metafizyka. Problem Wittgensteina*. Wrocław: Funna.
- Wendland, M. (2011). *Konstruktywizm komunikacyjny*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM.
- Whorf, B.L. (1982). *Język, umysł, rzeczywistość*, tłum. T. Hołówka. Warszawa: PIW.

- Wittgenstein, L. (1998). *Uwagi o „Złotej Gałęzi” Frazera*, tłum. A. Orzechowski. Warszawa: Instytut Kultury.
- Wittgenstein, L. (2000a). *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz. Warszawa: PWN.
- Wittgenstein, L. (2000b). *Uwagi o podstawach matematyki*, tłum. M. Poręba. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Wittgenstein, L. (2001). *O pewności*, tłum. B. Chwedeńczuk. Warszawa: Wydawnictwo KR.



# Umysł obliczeniowy i społeczeństwo zdigitalizowane: zagadnienie reguł

## 1. Reguły w ujęciu nauk kognitywnych

### 1.1. Reguły w języku

Sercem języka jest gramatyka, układ pozycji i uporządkowań charakteryzujących zdanie; a „młoda panna” to nie zawsze „panna młoda”<sup>1</sup>. Od czasów Arystotelesa język traktowany był jako coś więcej niż tylko zbiór nazw/dźwięków właśnie dzięki cnocie posiadania gramatyki. Wkład Chomsky’ego (1980) polegał na usadownieniu gramatyki w umyśle w roli narzędzia wytwarzającego nieskończony repertuar wyrażen językowych. Ów gramatyczny mechanizm jest ujmowany jako zbiór reguł określających zasady formułowania wypowiedzi, reguł „rozpoznawanych” (*cognized*) przez mówiącego. Współczesne teorie lingwistyczne są oparte na założeniu, że umiejętność posługiwania się językiem polega na prawidłowym stosowaniu się do reguł formowania i transformowania wypowiedzi. Teoretycy różnią się jednak w opisach zasięgu i formalnej strony tych reguł. Jackendoff (2002) zasugerował, że podczas gdy słownik, fonologia oraz kolejność słów mogą być uniwersalnymi właściwościami języka, to jednak funkcje ściśle gramatyczne, tak jak określenia

---

<sup>1</sup> W oryginale nieprzetłumaczalna gra słów: „blind Venetian is not a venetian blind” (przyp. tłum.).

relacji podmiotowo-przedmiotowych, „są zapewne dość niedawno rozwiniętymi obszarami architektury językowej” (s. 261) i mogą różnić się w odniesieniu do tego czy innego języka, jak również w odniesieniu do takiej czy innej epoki historycznej. Uczenie się języka jest postrzegane jako proces polegający na przyswajaniu sobie takich reguł, np. reguły odmiany liczby mnogiej. Jak wykazał Berko (1958), jeżeli dziecku w wieku dwóch lat pokaże się pewien obiekt określony pseudonazwą „wug”, to po pokazaniu mu dwóch takich obiektów dziecko określi je jako „wugi”. Pinker i Prince (1999) wskazywali, że podczas gdy czasowniki nieregularne przyswajane są jeden po drugim, to nauka czasowników regularnych wymaga przyswojenia bardziej ogólnych, czyli generatywnych reguł. Wszystko to oznacza, że o ile język jest określany przez rządzące nim reguły, to zasięg ich oddziaływania może być uzależniony od rozwoju osobniczego i kulturowego.

## 1.2. Reguły w logice

Również Arystoteles był tym, który opracował reguły rządzące logiką, reguły prawidłowego wnioskowania. Logika była ujmowana, podobnie jak matematyka, jako nauka formalna, która może być przyswajana i wykorzystywana w odniesieniu do rozmaitych problemów. Jednakże w naukach kognitywnych logika, podobnie jak gramatyka, zaczęła być postrzegana raczej jako element wrodzonego wyposażenia każdego umysłu. Zdaniem Fodora (1975) logika jest zestawem podstawowych reguł służących porządkowaniu procesów poznawczych. Macnamara (1986) wzmocnił tę tezę, starając się wykazać, że pojęcia (*concepts*) najwcześniej przyswajane przez dzieci są organizowane zgodnie z zasadami logiki formalnej z wykorzystaniem takich predykatów, jak „jest rodzaju X”, „jego częścią jest Y”. Logika jest więc ujmowana jako „umeblowanie” (*furniture*) umysłu, a nie jako stosunkowo późno przyjęty system formalny. W konsekwencji przypadek logiki jest analogiczny do przypadku

gramatyki. I jedna, i druga są postrzegane nie tyle jako ważne nabytki (*acquisitions*), ile raczej jako wrodzone właściwości mózgu oddziałujące jako presupozycje procesów zdobywania wiedzy.

### 1.3. Reguły w rozwoju poznawczym

W teoriach rozwoju poznawczego reguły traktuje się w mniejszym stopniu jako presupozycje procesów uczenia się, już raczej jako zbiór operacji wytwarzanych w konsekwencji prób podejmowanych w celu lepszego dostosowania się do zróżnicowanego otoczenia. Piaget (Piaget i Inhelder, 1969) scharakteryzował rozwój poznawczy w kategoriach nabywania i stosowania takich reguł, jak reguły inkluzji klas, przechodniości, konserwacji i inne wymieniane przez niego. Z drugiej strony Feldman i Toulmin (1976) argumentowali, iż struktury i reguły, które Piaget i jego współpracownicy uznawali za zasady wyjaśniające zachowania dzieci, mogłyby być ujmowane raczej jako wyobrażenia teoretyków na temat tych procesów, jako że tylko teoretycy znają tego typu reguły formalne. Natomiast psychologowie kulturowi, skupieni na konsekwencjach piśmienności, wykazują wzmożone zainteresowanie i chęć włączenia zagadnienia formalnych reguł i kategorii jako rezultatów formalnego wykształcenia do ich przemyśleń (Bruner, Greenfield i Olver, 1966). W procesie przyswajania nawyków poznawczych związanych z piśmiennością dzieci uczą się dokonywać rozróżnienia między wypowiedziami dosłownymi a metaforycznymi. W dalszej kolejności uczą się dokonywania rozróżnienia między traktowaniem wypowiedzi jako założeń, z którego można wyprowadzić bezpośredni wniosek, od wypowiedzi postrzeganej jako domniemanie, z którego nic nie wynika (Olson, 1994). Donaldson (1978) w swoich badaniach nad efektami nauczania opisała „przywiązanie szczególnej wagi do samych słów” jako podstawy myślenia i wnioskowania. Jasno sprecyzowane reguły określające sposoby myślenia i wnioskowania są tym samym traktowane jako efekt, a nie jako warunek uczenia się.

### **1.4. Reguły w informatyce**

Turingowi zawdzięcza się wykazanie sposobu, w jaki dowolne działanie może być przeanalizowane w odniesieniu do określonego zbioru reguł jako zestaw operacji podejmowanych przez sformalizowany program (efektywną procedurę). Procesy obliczeniowe polegają na realizacji danej reguły – czy to w przypadku stosowania algorytmów matematycznych, czy w przypadku implementowania programu komputerowego. Rzecz jasna, sam komputer nie zna tych reguł i w tym sensie ich nie przestrzega. Proces obliczeniowy polega raczej na wprowadzaniu związanych ze sobą przyczynowo prawidłowości, zorganizowanych w taki sposób, aby mogły one spełnić wymagania określone przez reguły znane programiście. Natomiast działanie programu stanowi sposób wdrażania precyzyjnie sformułowanych reguł.

### **1.5. Reguły w nauce**

Zadaniem wszystkich nauk formalnych jest podporządkowanie przyrody określonym regułom, prawom i zasadom wyjaśniającym właściwości obiektów i zdarzeń. Prawa mechaniki Newtonowskiej są najlepszym przykładem realizacji takiego postulatu i wszystkie dziedziny nauki starają się naśladować program Newtona poprzez ukazywanie tego, jak zróżnicowane zjawiska mogą zostać uporządkowane przez odwołanie się do zbioru reguł lub praw – sławetnych praw natury. Uprzedzając konkluzję tych wywodów, warto postawić pytanie, czy takie prawa są rzeczywiście częścią samej natury, czy też może ich wskazanie jest jedynie zadaniem, jakie stawia sobie nauka.

### **1.6. Reguły w społeczeństwie**

Porządek społeczny jest oparty na regułach lub konwencjach organizujących przebieg działań społecznych; w społecznościach piśmien-

nych reguły takie opisuje się jako „zasady prawa”. Reguły czynią możliwym sprawne funkcjonowanie społeczeństwa w aspekcie gospodarczym, politycznym, prawnym czy naukowym. Ujmowanie społeczeństwa jako opartego na normatywnych regułach to również koncepcja sięgająca starożytności. Jednakże ujmowanie zachowań społecznych jako określanych przez reguły jest znamienne dla współczesnych nauk o poznaniu. Goffman (1961) opisał interakcje międzyludzkie w kategoriach zestawu niejawnych reguł, natomiast Grice (1989) sformułował reguły konwersacji, co do których rozmówcy zakładają wzajemnie, że są podzielane przez ich interlokutorów.

## **2. Prawa przyrody i prawa społeczne**

Założenie, zgodnie z którym ujmowanie społeczeństwa jako konstytuowanego przez zbiór reguł bądź praw łączy się z ujmowaniem przyrody jako zorganizowanej przez analogiczny zbiór reguł i praw, zostało po raz pierwszy wyrażone przez Francisca Bacona, głównego rzecznika wczesnonowożytnej nauki. W liście do króla Jakuba I Stuarta z 1603 roku Bacon stwierdzał, że prawa natury dostarczają najlepszego modelu dla prawideł rządzenia państwem. Pisał: „zachodzi głębokie pokrewieństwo i zgodność pomiędzy regułami natury a prawdziwymi regułami polityki. Te pierwsze są niczym innym, jak zasadami rządzącymi światem, podczas gdy te drugie są zasadami rządzącymi państwem” (Gaukroger, 2001, s. 17-18). Zdaniem Bacona owe zasady i prawa są czymś tak fundamentalnym dla cywilizowanego społeczeństwa, jak prawa natury dla porządku Kosmosu.

Podobnie do wielu innych wczesnonowożytnych naukowców pokroju Roberta Boyle’a czy Roberta Hooke’a, również Bacon wychodził z założenia, że reguły odkrywane przez naukę są ustanowione przez Boga, że leżą one u podstaw stworzenia. Równocześnie zaś prawa wyznaczające porządek społeczny postrzegane były jako nałożone przez Boga bez względu na to, czy przejawiały się

one poprzez boski autorytet monarchy czy w moralnym autorytecie Pisma Świętego. Ujęcie praw i reguł jako ustanowionych przez człowieka stanowiło istotny element oświecenia. *Umowę społeczną* Rousseau (1762/1932) otwierają pamiętne słowa: „człowiek rodzi się wolny, ale wszędzie tkwi w kajdanach” – podnosi się w nich zarzut, że prawa często były narzucane arbitralnie i niesprawiedliwie. Wkład Rousseau polegał na wykazaniu, iż „prawo nie pochodzi z natury [lub od Boga] i tym samym musi być oparte na konwencji”. Prawu, które zostało narzucone siłą, należy się sprzeciwiać, jeżeli mamy pozostać wolni. Efektem takiego kompromisu przyjętego w odniesieniu do konwencji okazało się „społeczeństwo obywatelskie” jako państwo zarządzane przez prawo (Holthoorn, 2003). Same zaś prawa były odtąd postrzegane jako uzgodnienia zawarte między ludźmi, a nie jako obciążenia wprowadzone przez siłę zewnętrzną. Podsumowując, można powiedzieć, że reguły są często stosowanym sposobem wyjaśniania zarówno umysłu, natury, jak i społeczeństwa. Ale jaki status możemy w sposób uzasadniony nadawać takim regułom?

### 3. Krytyka: w jakim sensie istnieją reguły i prawa?

Nietzsche w swojej *Wiedzy radosnej* zainicjował krytyczne podejście do praw i reguł, zakładając, że nie ma żadnych takich w przyrodzie. Jeśli przyjąć, że Bóg umarł, to nie ma już nikogo, kto mógłby je narzucać lub egzekwować. Istnieją, zdaniem Nietzschego, jedynie pewne prawidłowości. Natomiast o prawach jako takich można mówić wyłącznie jako o wytworach ludzkich i są one w posiadaniu aparatów władzy. To ludzie mający władzę tworzą reguły i nie można już dłużej przyjmować, że działanie przyrody bądź społeczeństwa może być zredukowane do praw obiektywnych.

Natomiast w odniesieniu do problematyki językowej Paul Ziff (1969) zanegował sens sformułowania „reguły językowe”. Pisał on: „interesują mnie prawidłowości (*regularities*), lecz nie interesują mnie

reguły. W rzeczywistości reguły nie mają niczego wspólnego z mówieniem lub rozumieniem języków naturalnych” (s. 34). Inni językoznawcy, np. Chafe (1991), wysuwali argument, że wiele wypowiedzi ustnych nie podąża ściśle za przyjętymi regułami, które uznaje się za obowiązujące w tekstach pisanych.

Zauważalny brak porządku charakterystyczny dla języka mówionego, zwłaszcza w przypadku osób niewykształconych, od dawna stanowił przedmiot zainteresowania, i to nie tylko ze strony uczonych, ale również wielu reformatorów społecznych. Nebrija, piętnastowieczny gramatyk, sugerował hiszpańskiej królowej Izabeli, że należy podjąć kroki zmierzające ku przekształceniu grubiańskiego języka kastylijskiego na wzór łaciny oraz dodać mu więcej precyzji i siły. Mówiony język kastylijski był, jego zdaniem, „rozwlekły i nieuporządkowany”, a więc niepodlegający regułom. Jednak Izabela mądrze zwróciła uwagę, iż mowa jest w dyspozycji ludu i nie powinna być kontrolowana przez władzę (Illich, 1982).

Inni reformatorzy okazywali się wszakże mniej wyrozumiali. Londyńskie Towarzystwo Królewskie zostało powołane na początku XVII wieku w celu zapewnienia rozwoju nauk „oraz udoskonalenia języka angielskiego”, rozumianego jako środek wyrażania idei naukowych. Dyskursy prowadzone przez uczonych miały być zreformowane w taki sposób, by uzyskać „styl matematycznej prostoty (*plainness*)”. W tym celu należało unikać dygresji, hiperboli oraz swoistej „nabrzmiałości stylu” (Sprat, 1667/1966). Mówiąc krótko, podejmowano kroki zmierzające do uczynienia wywodów bardziej precyzyjnymi i zgodnymi z regułami. Również we Francji Richelieu założył w 1635 roku Akademię Francuską pod patronatem Ludwika XIV w celu „ustanowienia ostatecznych reguł dla naszego języka oraz uczynienia go czystym, wymownym [ang. *eloquence*] oraz zdolnym do uprawiania w nim sztuk i nauk” (Stearns, 1947, s. 243). Niemniej jednak nie wszyscy byli zachwyceni projektem uczynienia języka bardziej sformalizowanym i poddanym regułom. Tworząc pierwszy słownik języka angielskiego, Samuel Johnson porzucił ideę sformalizowania jego znaczeń i określenia ścisłych reguł, a za-

miast tego zdecydował się uchwycić całe bogactwo różnorodnych sposobów użycia języka potocznego (Lancashire, 2002).

Jak pokazywałem w mojej pracy *The World on Paper* (1994), pojawia się problem wynikający z pomieszania właściwości mowy, języka mówionego, z właściwościami tekstów, spisanych dokumentów. Pismo daje możliwość narzucania ścisłych reguł, których przestrzeganie może być monitorowane przez nauczycieli, wydawców oraz zdyscyplinowane środowiska eksperckie. Reguły mogą okazać się bardziej charakterystyczne dla tekstów pisanych niż dla niesformalizowanej mowy, ponieważ to właśnie na użytek pisma jesteśmy przyuczani do prawidłowej pisowni, prawidłowej gramatyki oraz prawidłowych form edytorskich.

Czy więc mowa jest określana przez reguły? Odpowiedź negatywna udzielona przez Householdera uzyskała wsparcie ze strony konekjonistów, poczynając od Rumelharta i McClellanda (1986). Wykazywali oni, że niektóre z (pozornie stanowiących reguły) właściwości mowy mogą być wyjaśniane bez odwoływania się do reguł, jako środki służące do wychwytywania w danej informacji pewnych relacji wyższego rzędu, na które wyczulone są mechanizmy uczenia się. Prowadzi to do sformułowania szeroko rozpozszecznionego postulatu, zgodnie z którym uczenie się języka nie polega na uczeniu się przestrzegania reguł, lecz jest kwestią wykrywania pewnych wzorców (*patterns*) na podstawie danych płynących z doświadczenia. Nawet reguły odkryte przez Pinkera i Prince'a (1999) mogą być wyjaśnione jako wykrywanie wzorca. Pozostaje jednak niejasne, czy takie wzorce są tym samym co reguły, a jeśli nie, to w jaki sposób wzorce urastają do rangi reguł, których stosowanie językoznawcy przypisują użytkownikom języka. Więcej nawet, nie ma zgody dotyczącej tego, czy wypowiedzi formułowane przez dzieci są efektami wykrywania przez nie wzorca czy raczej efektami stosowania się do reguł. Reguły bardziej złożone, jak choćby zasady cytowania lub reguła trybu łącznego, mogą powodować, że nawet doświadczeni czytelnicy i osoby piszące będą odwoływać się do innych znanych im reguł.

## 4. Konkluzja: czym są reguły i prawa?

Reguły i prawa są przedmiotem zainteresowania ze strony nauki oraz tym, co pragnie ona osiągnąć. W niektórych kontekstach całkowicie zasadne jest identyfikowanie reguł lub praw rządzących przyrodą, poznaniem, językiem i społeczeństwem. Celem rozwiniętych dyscyplin nauki jest odkrywanie tudzież konstruowanie reguł, które poprawnie opisywałyby czy wyjaśniały obserwowane zjawiska. W tym zakresie dokonanie Chomsky'ego polegało na odkryciu wielu takich wcześniej niejawnych reguł określających przebieg codziennych praktyk językowych. W przypadku Newtona polegało to natomiast na dokonaniu odkrycia, że ruch może być wyjaśniany za pomocą kategorii sformalizowanych praw. Niemniej wciąż powraca pytanie, jaki jest status tego typu reguł.

Najlepiej będzie odwołać się do odróżnienia uczynionego przez Wittgensteina (1958), który mówił o „kierowaniu się regułą” oraz o byciu „wyznaczonym przez regułę”. Kierunek ruchu może być wyznaczony przez regułę, ale jednak jest jasne, że spadające obiekty fizyczne nie kierują się żadną regułą, żadnej reguły nie przestrzegają, ponieważ w oczywisty sposób obiekty żadnych reguł nie znają i nikt nie może wymóc ich przestrzegania. W tym sensie Nietzsche miał słuszość. Z drugiej wszakże strony działania intencjonalne, takie jak gra w szachy lub stosowanie się do przepisów ruchu drogowego, są oczywistymi przypadkami „kierowania się regułą”. Jak napisał Dan Lloyd, „komputer jest przykładem systemu określanego przez reguły. W przeciwieństwie do niego planety są dobrze znanymi przykładami systemów opisywanych przez reguły. Prawa ciężenia opisują ich zachowania, jednakże planety nie poruszają się tak, jak się poruszają, właśnie dlatego, że ktoś gdzieś te prawa opisał. Owe prawa mogłyby nigdy nie zostać sformułowane, a planety nadal poruszałyby się tak, jak się poruszają” (1989, s. 124)<sup>2</sup>. Pytanie

---

<sup>2</sup> Komputer, rzecz jasna, nie kieruje się regułami. Należałoby raczej powiedzieć, że reguły są po prostu wprowadzone do maszyny, podczas gdy nieformalne, zakoderowane w kontekście procesy poznawcze – nie.

brzmi: czy Matka Natura zapisała takowe prawa i reguły w naszych mózgach. Jak widzieliśmy wcześniej, w naukach kognitywnych przyjmuje się najczęściej pogląd, zgodnie z którym reguły stanowią podstawę naszych obliczeniowych umysłów. Natomiast moim zdaniem nasze działania przebiegają wprawdzie wedle pewnych wzorców, lecz dostrzeganie takich wzorców jako reguł normatywnych jest konsekwencją funkcjonowania naszych wyedukowanych, piśmiennych umysłów.

Takie procesy obejmują również procesy „wyjaśniania” (*explication*). Reguły są wynikiem konstruowania kategorii lub praktycznych sposobów wyjaśniania. Sigfried Giedion, autor znakomitej książki *Mechanization takes command* (1948), której przeczytanie wymógł na mnie McLuhan, sformułował tę kwestię najbardziej obrazowo, mówiąc, że „technologia jest doprecyzowaniem (*explicitness*)”. Chodziło mu o to, iż technologicznie nie tyle dodają jakieś nowe rozwiązania, ile raczej doprecyzowują, wyjaśniają te już istniejące. Oznacza to, że doprecyzowanie, przeformułowanie pewnego wzorca do postaci reguły jest procesem metareprezentacyjnym.

Najlepiej zacząć omówienie metareprezentacyjnego ujęcia procesów wyjaśniania od powrotu do zagadnień gramatyki i myślenia. Zarówno praktyki poznawcze, jak i społeczne mogą być „scharakteryzowane”, czyli innymi słowy opisane, za pomocą reguł, nawet jeżeli użytkownicy mowy sami nie przestrzegają ich w aktach myślenia czy mówienia. Zdobywanie wykształcenia i nabywanie piśmienności są procesami, w których mniej lub bardziej zwyczajowo przyjęte praktyki zostają doprecyzowane i wyjaśnione jako formalne reguły, które następnie mogą być monitorowane i egzekwowane przez nauczycieli i inne autorytety. Realizacja praktyk językowych zostaje ostatecznie poddana tym regułom, jako że same praktyki są konsekwentnie regulowane przez ekspertów. W ten sposób proste, konwencjonalne rozwiązania stają się regułami. Jak zauważył David Lewis (1969), „milcząco przyjęte” konwencje mogą mieć konwencje w postaci określonych regularności, nawet nie będąc dopre-

cyzowanymi jako reguły. Właśnie te konwencje stanowią zasadniczy element regularności zachodzących w zachowaniach werbalnych, a także w naszych oczekiwaniach względem zachowań werbalnych innych osób. Konwencjonalne uzgodnienia są przestrzegane (*maintained*) tak długo, jak długo inni się nimi kierują. O ile zaś są konwencjami niejawnymi (*tacit*), mogą być odkrywane i formalizowane przez językoznawców i przedstawicieli innych nauk społecznych pod postacią reguł. Kiedy już zostaną ujawnione, czyli uświadomione, można się ich uczyć jako reguł właśnie – mogą być nauczane, wymuszane i przestrzegane. Takie doprecyzowanie jest zatem efektem nabywania zdolności piśmiennych<sup>3</sup>.

W odniesieniu do praktyk społecznych relacja zachodząca między niejawnymi (*implicit*) konwencjami a jawnymi (*explicit*) regułami była przedmiotem szczególnie intensywnych badań prowadzonych przez Clifforda Geertza (1976). W swych próbach zrekonstruowania „lokalnego” (*natives*) sposobu widzenia świata przez społeczeństwa marokańskie i indonezyjskie sprzeciwiał się zbyt silnej dychotomii pomiędzy podejściami, które określał jako polegające na „poczuciu bliskości” i „poczuciu dystansu”. Pierwsze z nich polega na etnograficznym, pierwszoosobowym sprawozdaniu z zachodzących zjawisk, podczas gdy drugie zasadza się na rekonstruowaniu tych zjawisk w odniesieniu do jakiegoś teoretycznego punktu widzenia. Geertz poszukiwał pewnej przestrzeni pomiędzy pierwszym, zdroworozsądkowym, nastawieniem a nastawieniem formalnym, teoretycznym, wyrażającym się przez odniesienie do „stopnia, w jakim narósł gąszcz poszczególnych praktyk, akceptowalnych przekonań, zwyczajowych sądów i niewyuczonych emocji, [ów zestaw] przygotowanych do działania systemów myśli i działań, [które można odnaleźć] w fizyce, w teorii kontrapunktu czy w pra-

---

<sup>3</sup> Nietrudno zauważyć głupotę (*silliness*) niektórych współczesnych językoznawców, twierdzących, że nie ma czegoś takiego jak „poprawna” gramatyka. Poprawność jest pewnym normatywnym standardem, którego egzekwowanie jest rolą szczególnej instytucji społecznej, jaką stanowi szkoła.

wodawstwie” (s. 740)<sup>4</sup>. Oznacza to, że ludzie działają zarówno w sposób sformalizowany, jak i do pewnego stopnia nieformalny, natomiast moja argumentacja zasadza się na stwierdzeniu, iż wszelkie próby dostosowania podejmowanych praktyk do określonych reguł i procedur same są praktykami mającymi piśmienny (*literate*) oraz, w coraz większym stopniu, informatyczny (*computational*) charakter.

Odwołując się do tradycji reprezentowanej przez McLuhana, Onga, Havelocka i Goody’ego, starałem się prześledzić wspomniane procesy doprecyzowywania i wyjaśniania w odniesieniu do badań nad osiągnięciem przez dzieci coraz większej świadomości językowej w toku nabywania przez nie umiejętności pisania i czytania. Dzieci – w sposób nie do końca uświadomiony – wiedzą, czym są słowa, i nie mylą ich z przedmiotami, zadając pytania: „co to jest?” oraz „jak to się nazywa?”. Dzieci wiedzą, które słowa mają liczbę mnogą (mianowicie rzeczowniki), a które przyjmują formy przeszłe (mianowicie czasowniki) i tak dalej. Jednakże ich wiedza o słowach jako obiektach pojęciowych może być przyswajana i rozwijana wyłącznie w toku nabywania umiejętności pisania i czytania. Kiedy więc czytamy ilustrowaną opowieść dziecku nieumiejącemu jeszcze czytać i zapytamy, gdzie zostało powiedziane, że „moja owsianka jest za gorąca”, wówczas dziecko wskaże raczej na odpowiedni rysunek przedstawiający owsiankę niż na wydrukowany tekst. Jeżeli z kolei pokażemy dziecku kartkę z napisem „trzy małe świnki”, a następnie kartkę, na której pierwsze słowo zostało zakryte lub wymazane, i zapytamy: „no, a co teraz jest tu napisane?”, dziecko odpowie najczęściej: „dwie małe świnki”. Dzieci nie radzą sobie z rozpoznawaniem tego, że zapis reprezentuje nie obiekty, nie świnki, lecz słowa. Jeżeli takie dziecko zapytamy, czy może napisać „nie ma kotów”, odpowie: „nie mogę tego napisać, bo nie ma kotów”.

---

<sup>4</sup> Aby zachować kompatybilność z wywodem Davida Olsona, dokonałem tłumaczenia fragmentu *Wiedzy lokalnej* Clifforda Geertza. Odsyłam do tłumaczenia Doroty Wolskiej (Kraków, 2009) (przyp. tłum.).

Jeśli poprosimy je o podanie przykładu długiego słowa, odwołają się do długiego przedmiotu, np. pociągu. I tak dalej. W toku nabywania zdolności pisania i czytania nieuświadomiona wiedza dotycząca słów staje się uświadomioną wiedzą dotyczącą słów traktowanych jako samoistne obiekty.

Poznawcza doniosłość umiejętności pisania sprowadza się – i w tym punkcie różni się od moich znakomitych poprzedników – wcale nie do samego pisma; nie polega ona na ekonomii pisma alfabetycznego tudzież na wizualnym charakterze medium. Piśmienność ma znaczenie poznawcze w tym sensie, że pisanie pozwala piszącemu kształtować jego własne praktyki językowe. Dzięki piśmu język staje się czymś uświadomionym; staje się on przedmiotem myślenia pojęciowego.

Uświadomiona wiedza jest wiedzą dotyczącą reguł określających podejmowane działania i wydawane sądy. Reguły są wydobywane z praktyk społecznych i stają się odrębnymi przedmiotami namysłu. Wiedza staje się wiedzą sformalizowaną, przyjmując postać reguł, którymi można się kierować i które ludzie mogą egzekwować samodzielnie lub pod nadzorem innych. Co więcej, wiedza tego typu może być następnie poprawiana czy odrzucana w taki sposób, by mogła lepiej służyć realizacji praktyk społecznych.

Czym zatem są reguły? W moim przekonaniu reguły można ujmować jako normy społeczne, jako normy narzucane i egzekwowane w celu zachowania porządku w interakcjach międzyludzkich. Reguły gramatyczne jawią się jako określone kryteria, którym poddana może zostać dowolna wypowiedź. Reguły myślenia są z kolei kryteriami prawomocności, w odniesieniu do których każda czynność poznawcza może zostać uznana za racjonalną lub nieracjonalną. Reguły są więc nie tyle operacyjnymi zasadami działania umysłu obliczeniowego, ile raczej regułami społecznymi ustalonymi w celu nadzorowania i weryfikowania fantastycznych, nieuporządkowanych i intuicyjnych procesów poznawczych. Rozwój poznawczy oraz społeczny jest w przeważającej mierze kwestią formalizowania i racjonalizowania poszczególnych aspektów naszego zachowania

i podporządkowywania go określonym regułom, co przybiera postać uczenia się gramatyki w szkołach, przyswajania określonych sposobów myślenia w badaniach naukowych albo nabywania umiejętności poprawnego zachowania się w obrębie cywilizowanego społeczeństwa opartego na ustaleniach prawnych. Tym samym pojęcie reguł okazuje się fundamentalne zarówno w odniesieniu do umysłu, jak i do społeczeństwa<sup>5</sup>.

Przekład Michał Wendland

## Bibliografia

- Berko, J. (1958). *The Child's Learning of English Morphology*. *Word* 14.
- Bruner, J.S., Greenfield, P., Olver, R. (1966). *Studies in Cognitive Growth*. New York: Wiley.
- Chafe, W. (1991). *Grammatical Subjects in Speaking and Writing*. *Text* II(I).
- Chomsky, N. (1980). *Rules and Representations*. New York: Columbia University Press.
- Donaldson, M. (1978). *Children's Minds*. Glasgow: Fontana/Collins.
- Fodor, J. (1975). *The Language of Thought*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Feldman, C., Toulmin, S. (1976). *Logic and the Theory of Mind*, [w:] W.J. Arnold (ed.), *Nebraska Symposium on Motivation, 1975: Conceptual foundations of Psychology*, Vol. 23. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Gaukroger, S. (2001). *Francis Bacon and the Transformation of Early-Modern Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Geertz, C. (1983). *Local Knowledge*. New York: Basic Books.
- Giedion, S. (1948). *Mechanization Takes Command*. New York: Oxford University Press.
- Goffman, E. (1961). *Asylums. Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates*, New York: Anchor Books.
- Grice, P. (1989). *Studies in the Ways of Words*, Boston: Harvard University Press.
- Holthoon, F., van (2003). *State and Civil Society*. Maastricht: Shaker Publishing.

---

<sup>5</sup> Artykuł pierwotnie opublikowany jako: D.R. Olson (2005). *The Computational Mind and the Digitalized Society: A Question of Rules*. *Explorations in Media Ecology* 4. Tekst przetłumaczony i przedrukowany za zgodą Autora.

- Illich, I. (1982). Vernacular Values, [w:] S. Kumer (ed.), *The Schumaker Lectures*. London: Abacus.
- Piaget, J., Inhelder, B. (1969). *The Psychology of the Child*. New York: Basic Books.
- Jackendoff, R. (2002). *Foundations of Language*. New York: Oxford University Press.
- Lancashire, I. (2002). „Dumb Significants” and Early Modern English Definition, [w:] J. Brockmeier, M. Wang, D.R. Olson (eds), *Literacy, Narrative and Culture*. Richmond: Curzon.
- Lewis, D.K. (1969). *Convention: A Philosophical Study*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Lloyd, D. (1989). *Simple Minds*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Macnamara, J. (1986). *A Border Dispute*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Nietzsche, F. (1887). *The Gay Science*.
- Olson, D.R. (1994). *The World on Paper*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pinker, S., Prince, A. (1999). The Nature of Human Concepts: Evidence from an Unusual Source, [w:] R. Jackendoff, P. Bloom, K. Wynn (eds), *Language, Logic and Concepts: Essays in Honor of John Macnamara*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Rumelhart, D., McClelland, J. (1986). *Parallel Distributed Processing*, Vol. 1-2. Cambridge, MA: MIT Press.
- Rousseau, J.-J. (1762/1932). *The Social Contract*. London: E.P. Dutton (Everyman's Library).
- Sprat, T. (1667/1966). *History of the Royal Society of London for the Improving of Natural Knowledge*. St. Louis: Washington University Press.
- Stearns, R.P. (1947). *Pageant of Europe*. New York: Harcourt, Brace.
- Wittgenstein, L. (1958). *Philosophical Investigations*. Oxford: Blackwell.
- Ziff, P. (1969). *Semantic Analysis*. New York: Cornell University Press.



## **Definiowanie komunikacji. Co należy wziąć pod uwagę, aby stworzyć własną definicję komunikacji**

Mity greckie zawierają historię Proteusza, syna boga mórz Posejdo-  
na. Proteusz miał unikalną zdolność do metamorfozy, a także dar  
przepowiadania przyszłości. Wielu próbowało wykorzystać jego  
profetyczne predyspozycje, ale aby to zrobić, należało wpierw „mą-  
drego człowieka morza” rozpoznać i złapać. Było to jednak bardzo  
trudne, bo Proteusz często zmieniał kształt i dopiero gdy pogodził  
się z losem więźnia, wracał do swej właściwej postaci i mógł odpo-  
wiedzieć na pytania dotyczące przyszłości (Parandowski, 1992,  
s. 142-143).

Według Franka E.X. Dance’a (Dance i Larson, 1976) pojęcie *ko-  
munikacji* ma podobne cechy jak zmiennokształtny Proteusz – czę-  
sto wymyka się tym, którzy chcą ustalić jego znaczenie. Zdaniem  
tego autora, aby uchwycić znaczenie terminu *komunikacja*, należy  
analizować je wielopłaszczyznowo i czekać, aż ulegnie niezliczo-  
nym transformacjom, z nadzieją, że w końcu przybierze swój wła-  
ściwy kształt. Jest tak niezależnie od tego, czy ktoś zainteresowany  
jest teoretycznymi studiami nad zagadnieniem i rozważa, czym  
jest komunikacja oraz za pomocą jakich pojęć należy ją definio-  
wać, czy też bliżej mu do praktyki życia codziennego i chce badać  
konkretne praktyki komunikacyjne (s. 16).

W artykule rozważam część kwestii, jakie należy wziąć pod uwagę przy próbie stworzenia własnej definicji komunikacji. Wskazuję na takie problemy, jak zakres pojęcia komunikacji, rola intencjonalności w procesie komunikacji, a także odwołując się do prowadzonych na gruncie naukowym dyskusji, rozważam, czy można nie komunikować, po to, aby wykazać, że akceptacja jakiegokolwiek definicji wiąże się z przyjęciem „idących za nią” założeń metateoretycznych kierujących dalsze badania. Uznanie określonego sposobu rozumienia nierzadko ma czysto instrumentalną funkcję i zależy od obszaru badawczego danego teoretyka, więc tym bardziej istotne jest zdanie sobie sprawy z filozoficznych implikacji każdej definicji komunikacji.

Dance podjął się próby usystematyzowania wielości definicji komunikacji – najpierw w artykule *The „Concept” of Communication* (1970), a następnie, wraz z Carlem E. Larsonem, w książce *The Functions of Human Communication. A Theoretical Approach* (Dance i Larson, 1976). Oczywiście, zdawał sobie sprawę z tego, że termin komunikacja używany jest w bardzo wielu obszarach badawczych, a zatem niemożliwe jest stworzenie kompletnej, czy nawet wyczerpującej, listy jego zastosowań. Wiedział również, że nie ma zgody wśród badaczy komunikacji co do tego, czym ona właściwie jest i jak należy ją definiować. W celu wyszczególnienia głównych komponentów pojęciowych, za pomocą których określa się komunikację, Dance odniósł się do różnych dyscyplin badawczych oraz przeanalizował występujące w nich, często odmienne, sposoby definiowania zagadnienia komunikacji. Doszedł do wniosku, że przyjmowana definicja komunikacji, pojęcia wykorzystywane do jej utworzenia, perspektywa badawcza oraz ostatecznie przyjmowana teoria wzajemnie się warunkują (1970, s. 202–204). Dlatego jego zdaniem uświadomienie sobie tej zależności, a także ogromnego zróżnicowania wśród badaczy, może z jednej strony umożliwić rzetelne badanie komunikacji, a z drugiej – być może pozwoli lepiej wykorzystać tę różnorodność do konstruktywnych systematyzacji różnych teorii komunikacji.

Dance po analizach licznych publikacji dotyczących komunikacji ostatecznie wskazał na piętnaście komponentów, z których można zrekonstruować każdą definicję komunikacji. Zdawał sobie sprawę z tego, że wyróżnione komponenty nie tworzą podziału rozłącznego, bo poszczególne definicje mogą składać się z konfiguracji dwóch, a czasami i większej liczby komponentów. Do podstawowych „składników” wykorzystywanych przy tworzeniu różnych definicji komunikacji, zdaniem Dance’a, należą: (1) symbol, język, mowa, (2) rozumienie, (3) interakcja, relacja, proces społeczny, (4) redukcja niepewności, (5) proces, (6) transfer, transmisja, wymiana, (7) połączenie, wiązanie, (8) wspólność, (9) kanał, nośnik, środek, (10) reprodukcja wspomnień, (11) wyuczona reakcja, modyfikowanie zachowań, odpowiedzi, zmiany, (12) bodziec, (13) intencjonalność, (14) czas i sytuacja oraz (15) władza (Dance, 1970, s. 204–208).

Dalej argumentował, że głębsze analizy ujawniają trzy najbardziej elementarne zagadnienia wyznaczające sposób rozumienia pojęcia *komunikacji*. Definiowanie komunikacji zależy jest: (1) od *poziomu ogólności* przyjmowanej definicji; (2) od tego, czy sądzimy, że komunikacja charakteryzuje się *intencjonalnością*; (3) od tego, czy przyjmowana definicja komunikacji pozwala na formułowanie *sądów normatywnych*. Poziom ogólności lub abstrakcji przyjmowanej definicji komunikacji wiąże się z przyjęciem szerokiego lub wąskiego zakresu pojęcia *komunikacji*. Dance rozpoczął swoje analizy od bardzo szerokiego ujmowania komunikacji, zgodnie z którym każdy rodzaj oddziaływania pomiędzy przynajmniej dwoma dowolnego rodzaju elementami można nazywać komunikacją. Zwracał on uwagę na fakt, że nawet najprostsze organizmy łączą się w grupy lub całości po to, aby przetrwać, co jest możliwe dzięki wzajemnemu oddziaływaniu. Łączenie i przesyłanie sygnałów na poziomie organizmów przez wielu badaczy nazywane jest już komunikacją. Im wyższe formy organizmów, tym bardziej skomplikowane zależności zachodzące między nimi, a tym samym bardziej zróżnicowany i zaawansowany sposób komunikacji (Dance, 1970, s. 208; Dance

i Larson, 1976, s. 16–18, 27). Na przykład badania komunikacji u zwierząt obejmują rozważania dotyczące rozmaitych jej form, od śpiewu ptaków, brzęczenia świerszczy, tańca pszczół, dźwięków wydawanych przez ryby, przez echolokację u nietoperzy, aż po złożone systemy komunikacyjne delfinów i małp. Komunikacja w świecie zwierząt doczekała się obszernej literatury, ponadto dotyczące jej badania nie zatrzymują się na rozważaniach wewnątrzgatunkowych, ale obejmują również komunikację międzygatunkową, np. delfinów z ludźmi.

Podsumowując, jeżeli przez komunikację rozumie się każdy rodzaj przepływu informacji, zgodnie z podstawowym modelem nadawca–komunikat–odbiorca, mamy do czynienia z szeroką definicją komunikacji. Zgodnie z takim podstawowym rozumieniem komunikacji zachodzi ona wtedy, gdy pomiędzy dwoma elementami przekazywane są jakieś dane – komunikacja byłaby więc tożsama z przekazywaniem informacji. Szerokie rozumienie komunikacji pozwala stwierdzić, że występuje ona zarówno na poziomie organizmów ożywionych, jak i nieożywionych, a samo pojęcie *komunikacji* można potraktować jako niemal synonimiczne z pojęciem *informacji*.

Wydaje się jednak, że tak szerokie ujęcie komunikacji nie wskazuje na istotę komunikowania w ogóle. Na przykład przepływ informacji pomiędzy dwoma komputerami trudno uznać za proces tożsamy z komunikacją zwierząt, a tym bardziej z komunikacją ludzką – niewątpliwie jest ona bardziej skomplikowana i jej wielopłaszczyznowości nie wyczerpuje sam proces dostarczania informacji. Zatem nie każde oddziaływanie pozwala mówić o pojawieniu się komunikacji – fizyczne i asemantyczne związki przyczynowe występujące pomiędzy dwoma elementami nie są jeszcze komunikacją. Ponadto, nawet jeśli przyjmiemy, że nie tylko ludzie mają zdolności komunikacyjne, ale że dysponują nimi także np. zwierzęta, to z pewnością komunikacja międzyludzka nie polega na tym samym co komunikacja zwierząt. Ludzki sposób komunikacji związany jest z językiem, kulturą czy też samoświadomością, które nie istnieją

w świecie zwierzęta. Co więcej, jeżeli założymy, że różnice pomiędzy komunikacją ludzi i zwierząt są rzeczywiście istotnie, to być może nieuzasadnione jest nazywanie obu sposobów porozumiewania się tym samym terminem *komunikacja*.

Najczęściej spotykanym podziałem porządkującym ludzki sposób komunikacji jest rozróżnienie na komunikację werbalną i niewerbalną<sup>1</sup>. Badacze komunikacji niewerbalnej zwracają uwagę na takie elementy, jak: ton głosu, postawa, gesty, odległość pomiędzy komunikującymi się osobami, drobne, często bezwarunkowe odruchy, z których dopiero powstają gesty, obecność lub brak kontaktu wzrokowego – wszystkie one współtworzą niewerbalny system komunikacji. Niekiedy jeszcze bardziej rozszerza się jej obszar poprzez włączenie takich aspektów jak ubiór, a nawet sposób urządzenia mieszkania. Równie szeroki zakres elementów wiąże się z szeroko rozumianą komunikacją werbalną. Książki, eseje, artykuły, wiersze, sztuki, scenariusze, listy itp. – to tylko niektóre z form werbalnego sposobu komunikacji; wszystkie rodzaje i typy słowa pisanego, a także ich transformacje na język mówiony: przemowy, konwersacje, dialogi, monologi, recytacje, publiczne wystąpienia, teksty piosenek – obejmują to, co można zaliczyć do komunikacji werbalnej (por. Dance i Larson, 1976, s. 19–21). Z pewnością zawężenie obszaru badawczego do komunikacji międzyludzkiej ułatwia doprecyzowanie, co kryje się pod pojęciem *komunikacji*, nadal jednak nie pozwala na takie jej zdefiniowanie, aby było wiążące dla większości teoretyków komunikacji.

Drugą rozważaną przez Dance'a kwestią jest zagadnienie intencjonalności. Zauważył on, że pewne definicje komunikacji podkreślają, iż mamy z nią do czynienia tylko wtedy, gdy komunikat *nadany* jest w sposób celowy i świadomy – drugorzędne staje się to, czy został on odebrany czy nie; z kolei inne definicje wskazują, że to *odbiorca* komunikatu pełni kluczową rolę w komunikacji, a mniej

---

<sup>1</sup> Niektórzy uważają takie rozróżnienie za mało trafne i sugerują, jako bardziej adekwatny, podział na komunikację językową i pozajęzykową lub niejęzykową.

ważne, lub w ogóle nieistotne, jest to, czy komunikat był nadany w sposób świadomy czy nieświadomy (Dance, 1970, s. 208; Dance i Larson, 1976, s. 27). Tak czy inaczej, pojęcie *intencjonalności* spełnia kluczową rolę w badaniach zjawiska komunikacji.

Wyróżnia się przynajmniej dwa sposoby rozumienia intencjonalności. Pierwszy, gdy ktoś zamierza wykonać czynność X – wówczas nacisk położony jest na twórcę komunikatu, oraz drugi, gdy ktoś zamierza poprzez wykonanie czynności X doprowadzić do uzyskania celu lub rezultatu Y – w takim wypadku liczy się skutek komunikacji. Większość teoretyków, pisząc o intencjonalności, bierze pod uwagę oba jej rozumienia i uważa, że komunikacja jest aktywnością, zgodnie z którą nadawca działa poprzez przekazywanie wiadomości w celu wywarcia określonego wpływu na odbiorcę. W ujęciu tym kładzie się nacisk na celowość komunikacji i podkreśla, że jest ona działaniem mającym doprowadzić do określonego rezultatu. Intencjonalność i celowość działania jest w tych teoriach lokowana w źródle wiadomości, czyli w nadawcy. Alternatywą dla takiego rozumienia są teorie systemowe oraz teorie oparte na schemacie behawioralnym „bodziec–reakcja”, w których podkreśla się funkcjonalność, a nie celowość komunikacji, a za podstawowy do rozważania element uznaje się nie wiadomość (*message*), lecz interakcję komunikacyjną (*communication interact*) (Bowers i Bradac, 1982, s. 7–8).

Wreszcie trzecia analizowana przez Dance’a kwestia łączy się z odpowiedzią na pytanie, czy przyjmowana definicja komunikacji pozwala na formułowanie sądów normatywnych. Innymi słowy, czy należy rozpatrywać komunikację w kategoriach efektywności pozwalającej stwierdzić, czy dana komunikacja zakończyła się sukcesem, a tym samym, czy można mówić o lepszym lub gorszym sposobie komunikacji (Dance, 1970, s. 208; Dance i Larson, 1976, s. 27–28).

Opierając się na ustaleniach Dance’a, kategorię intencjonalności rozważał także Stephen W. Littlejohn (2002), który zagadnienie komunikacji powiązał z dwoma, w jego ocenie, podstawowymi

pytania: (1) czy komunikacja musi być intencjonalna (świadoma i celowa) oraz (2) czy komunikat musi być odebrany (s. 7). Zdaniem tego autora odpowiedzi udzielone na powyższe pytania determinują najbardziej podstawowy sposób ujmowania komunikacji: albo jako transmisji, albo jako tworzenia świata społeczno-kulturowego. Littlejohn, odwołując się do modelu nadawca–odbiorca oraz przyjmując założenie, zgodnie z którym komunikacja jest rodzajem zachowania, skrzyżował ze sobą kryterium źródła zachowania i jego odbiorcy, sprawdzając, czy komunikat został nadany intencjonalnie czy przypadkowo, jak również to, czy został on odebrany czy nie. Analizując wszystkie uzyskane przypadki, rozważał, kiedy mamy do czynienia z komunikacją, a kiedy określone zachowanie komunikacją już nie jest. Littlejohn wyróżnił w ten sposób dziewięć odmiennych rodzajów zachowania: (1) zachowanie nieintencjonalne, nieodebrane, (2) zachowanie nieintencjonalne, odebrane przypadkowo, (3) zachowanie nieintencjonalne, odebrane celowo i świadomie, (4) zachowanie intencjonalne, niewerbalne nieodebrane, (5) zachowanie intencjonalne, niewerbalne odebrane przypadkowo, (6) zachowanie intencjonalne, niewerbalne odebrane celowo i świadomie, (7) zachowanie intencjonalne, werbalne nieodebrane, (8) zachowanie intencjonalne, werbalne odebrane przypadkowo oraz (9) zachowanie intencjonalne, werbalne odebrane celowo i świadomie. Zdaniem Littlejohna można mówić o zgodzie wśród badaczy jedynie w odniesieniu do pierwszego z zaproponowanych przypadków – symptomatycznego<sup>2</sup>, nieintencjonalnego, nieodebranego zachowania, takiego jak na przykład przez nikogo niedostrzeżone ziewnięcie, które z pewnością nie zostanie uznane za komunikację. Pozostałe opcje są sporne i wywołują dyskusje wśród badaczy komunikacji (Littlejohn, 2002, s. 7–9; por. także Andersen, 1991; Motley, 1990a; 1990b).

---

<sup>2</sup> Przez symptom rozumiem, zgodnie z podziałem Jacka Jadackiego (2002, s. 14), znak mechaniczny bez nadawcy, np. reakcję szyjno-barkową u szympansa jako znak przerażenia.

Michael Motley uważa, że z komunikacją mamy do czynienia tylko w przypadku zachowań intencjonalnych, które ponadto muszą przez kogoś zostać odebrane (zgodnie z podziałem Littlejohna) – przypadkowo albo celowo. Zdaniem Motleya komunikacją nie są ani zachowania nieintencjonalne, niezależnie od tego, czy zostały przez kogoś odebrane czy nie, ani zachowania intencjonalne nieodebrane (Motley, 1990a; 1990b; 1991). Dla Motleya intencjonalność komunikacji oznacza, iż wyprodukowany komunikat jest do kogoś skierowany – „nakierowany na innego” (*other-directedness*), nawet jeśli proces komunikacji dokonuje się w sposób nie w pełni świadomy czy bez wyraźnie określonego celu. Przykładowo, jeśli spotykam znajomego na ulicy i mówię mu „dzień dobry”, a on odpowiada na moje pozdrowienie, idę dalej, nie rozważając zaistniałego procesu komunikacji. Jeśli jednak ów znajomy nie odpowie, bo mnie nie usłyszał lub nie zauważył, to zdaniem Motleya, uświadamiam sobie wtedy zaistniałą komunikację oraz jej cel – uzyskanie odpowiedzi na wysłany komunikat. Motley nie wyklucza z zakresu badań nad komunikacją komunikacji niewerbalnej, jeśli spełnia ona powyższy warunek „nakierowania na innego”. Za niekomunikacyjne uznaje jednak wszelkie symptomatyczne zachowania, nawet jeśli zostały przez kogoś dostrzeżone, na przykład burczenie w brzuchu czy ziewanie (1990b, s. 4).

Odmienne stanowisko przyjmuje Peter Andersen (1991), który kładzie nacisk na rolę odbiorcy w procesie komunikacji i uznaje za komunikację każde zachowanie znaczące dla odbiorcy komunikatu. Dla Andersena nie ma znaczenia, czy wiadomość była wysłana świadomie czy nie, gdyż badając komunikację, powinniśmy przenieść środek ciężkości z nadawcy na odbiorcę. Jeżeli odbiorca odebrał i w jakiś sposób zinterpretował określone zachowanie, wtedy mamy do czynienia z komunikacją, nawet jeśli było to tylko zachowanie symptomatyczne.

Ostatnią rozważaną przez Littlejohna grupę stanowisk reprezentuje Theodore Clevenger (1991). Autor ten zgadza się z Motleyem co do tego, że z komunikacją mamy do czynienia w przypadku

intencjonalnie wysłanej i przez odbiorcę odebranej wiadomości. Clevenger uważa jednak, że nie zawsze intencjonalność zachowań jest łatwa do odczytania. Proponuje zatem, aby mówić o intencjonalności zarówno po stronie nadawcy, jak i odbiorcy komunikatu. Jeśli odwołać się do podziału zaproponowanego przez Littlejohna, Clevenger odrzuciłby jedynie pierwszą dystynkcję, pozostałe osiem możliwości uznałby za komunikację, ponieważ komunikat jest wiadomością znaczącą albo dla nadawcy, albo dla odbiorcy, albo zarówno dla nadawcy, jak i dla odbiorcy.

Trzej przywołani wyżej autorzy zgodnie twierdzą, że jeżeli mamy do czynienia z intencjonalnym działaniem nadawcy odebrany przez odbiorcę możemy mówić o komunikacji, i z takim stwierdzeniem z pewnością zgodziłaby się większość teoretyków komunikacji. Problematiczne pozostają jednak wszystkie inne możliwości wymienione przez Littlejohna.

John W. Bowers i James J. Bradac (1982) przedstawiają różne aksjomaty przyjmowane przez badaczy komunikacji. Jako oczywiste traktują oni powszechnie podzielane poglądy dotyczące komunikacji, nie zaś empirycznie dowiedzione relacje między zmiennymi. W każdym rozważanym przez siebie przypadku autorzy zestawiają ze sobą dwie kontrastowe dystynkcje, które *implicite* lub *explicite* funkcjonują jako aksjomaty różnych teorii komunikacji.

Pierwszym rozróżnieniem, na jakie Bowers i Bradac zwracają uwagę, jest ujmowanie komunikacji albo jako transmisji i recepcji informacji, albo jako tworzenia znaczenia. W pierwszym przypadku nacisk położony jest na problem identyczności informacji w punkcie wyjścia i w punkcie dojścia. Znaczenie i intencja nadawcy, jeśli w ogóle są brane pod uwagę, stanowią poboczne rozważania, a podstawowym problemem badawczym jest odpowiedź na pytanie, jaką część informacji odbiorca jest w stanie odtworzyć w porównaniu z informacją nadaną. W drugim przypadku komunikacja rozumiana jest jako wytwarzanie wspólnego znaczenia. Autorzy preferujący takie podejście uważają, że to samo zachowanie może być odmiennie interpretowane przez różne osoby, co wskazuje, że

komunikacja nie sprowadza się do ilościowego sprawdzenia, czy wystąpiła adekwatność informacji w punkcie wyjścia i w punkcie dojścia (s. 1-2).

W kolejnym podziale Bowers i Bradac wskazują, że komunikację można traktować albo jako indywidualne zachowanie, albo jako zachowanie dokonujące się w ramach interakcji z innymi. W pierwszym przypadku komunikację ujmują jako indywidualne zachowanie danej osoby będące reakcją lub odpowiedzią na bodźce. Egzemplifikacją takiego sposobu ujmowania komunikacji jest, zdaniem tych autorów, logiczny pozytywizm, behawioryzm oraz inne formy psychologicznego redukcjonizmu. Drugie rozumienie wiąże z gestaltryzmem, z kategorią wspólnego umysłu (*group mind*), a nawet jungowską kolektywną nieświadomością (*collective unconscious*). Bowers i Bradac zwracają uwagę na fakt, że w tym przypadku komunikacji nie da się sprowadzić do sumy indywidualnych zachowań poszczególnych osób, gdyż powstaje ona poprzez ich interakcję (s. 2-3).

W trzeciej zaproponowanej dystynkcji Bowers i Bradac analizują, czy komunikację należy traktować jako właściwą tylko ludziom, czy raczej trzeba przyjąć założenie, zgodnie z którym ludzka komunikacja jest jedną z możliwych jej form, ponieważ komunikują się również zwierzęta. Badacze pierwszego nurtu za główny argument wspierający pogląd, że zdolności komunikacyjne mają jedynie ludzie, przyjmują tezę, iż podstawową aktywnością człowieka jest działalność symboliczna - obca zwierzętom. Za typowy przykład takiego ujęcia uznają pojmowanie człowieka jako *animal symbolicum* przez Ernsta Cassirera. Zgodnie z alternatywnym stanowiskiem zakres pojęcia komunikacji jest szerszy i mieści zarówno ludzki sposób komunikacji, jak i komunikację u zwierząt. Badacze sympatyzujący z tą tezą na jej poparcie przywołują pokaźną liczbę badań empirycznych, które ich zdaniem wskazują, że sposób zachowania zwierząt nie różni się istotnie od ludzkiego (s. 3).

Czwartą rozważaną przez Bowersa i Bradaca kwestią jest zagadnienie procesualnego i statycznego rozumienia komunikacji.

Badacze zwracają uwagę, że spopularyzowane przez Davida K. Berla (1960, s. 24) stwierdzenie, zgodnie z którym komunikacja jest procesem, zdominowało prawie wszystkie teorie komunikacji i traktowane jest niemal jak truizm. Rozumienie komunikacji jako rodzaju procesu może oznaczać przynajmniej dwie rzeczy: (1) komunikacja jest interakcją pomiędzy zmiennymi systemu; (2) komunikacja jest transakcją o zmiennym i dynamicznym znaczeniu dokonującą się w obrębie użytkowników symboli (*symbol users*). Autorzy zwracają uwagę, iż niezależnie od tego, czy przyjmie się pierwszą, szerszą, dystynkcję, zwiększającą zakres pojęcia komunikacji, czy drugą, węższą, z obiema zgodne będzie podstawowe założenie komunikacji ujmowanej jako proces, tzn. podkreślenie, że jest ona nieodwracalna oraz że różne działania komunikacyjne mogą doprowadzić do tych samych rezultatów. Bowers i Bradac przyznają, iż trudno wskazać typowych przedstawicieli drugiego ujęcia, zgodnie z którym komunikacja jest statyczna. Jako przykład wskazują jednak, wywodzącą się z modelu lingwistycznego, abstrakcyjną i atemporalną gramatykę generatywną, w której choć zmienna jest mowa (*parole*), niezmienny jest trzon – język (*langue*), na którym jest ona oparta (s. 3–4).

Podobne do przedstawionego powyżej rozróżnienie zaproponował Paul Copley (2008), odwołując się do przemian ustnych form komunikacji w formy pisane. Copley stwierdza, że antyczną Grecję, podobnie jak wiele innych starożytnych społeczeństw, powinno się opisywać przede wszystkim poprzez pryzmat kultury oralnej, gdyż za cechę charakterystyczną dla tego okresu należy uznać wspólne gromadzenie się obywateli na agorze w celu rozważania jakiegoś zagadnienia lub bieżącego wydarzenia. Copley podkreśla, że mowy wygłaszane przez poszczególnych mieszkańców i prezentowane publicznie w relatywnie małych wspólnotach polis pozwalały na niemal natychmiastową reakcję audytorium. Dlatego ustną komunikację starożytności wiąże on z uwypukleniem roli pamięci i tradycji, jako jej niezbędnych warunków, oraz z podkreśleniem dynamiki całego procesu komunikacji. Rozwój społeczeństw i piśmiennictwa

spowodował, zdaniem Cobleya, zmianę paradygmatu z procesualnego (ustnego) na statyczny (produktowy). Ponieważ pismo zaczęło wypierać komunikację ustną, utrwalanie, magazynowanie, przechowywanie i dystrybuowanie informacji stało się siłą ekonomiczną wykorzystywaną na różnych płaszczyznach życia społecznego. Co więcej, tekst pisany pozwolił na przekroczenie granicy czasu i przestrzeni, a przez to umożliwił, w przeciwieństwie do komunikacji ustnej, dzielenie się doświadczeniami z osobami żyjącymi również w późniejszych epokach. Zdaniem Cobleya wynalezienie druku umożliwiło też przejście z płaszczyzny publicznej do prywatnej w tym sensie, że do komunikacji nie jest konieczna społeczność polis, gdyż wystarczy jeden podmiot czytający książkę.

W wielu definicjach komunikacji, gdzie ujmuje się ją jako proces, za najistotniejszy uznaje się jej inny „element” – efekt lub cel, do którego, w rozumieniu Cobleya, cały proces ma doprowadzić. Wiąże się to z trzecim zagadnieniem analizowanym przez Dance’a, dotyczącym tego, czy należy definiować komunikację w kategoriach efektywności, tzn. tego, czy określony proces komunikacji wywołał pożądane zachowanie, czy był skuteczny. Przykład może stanowić definicja Normana L. Munna z 1962 roku, w której podkreśla on, że „komunikacja pojawia się zawsze wtedy, gdy zachowanie jednego organizmu działa jako bodziec na zachowanie drugiego organizmu” (s. 430). Oczywiście, trudno nazwać takie ujęcie statycznym, gdyż mamy tu do czynienia tylko z uwypukleniem wpływu jednego zachowania na drugie, a przez to z podkreśleniem, że to właśnie uzyskany efekt jest sednem komunikacji. Można się wszakże zastanawiać, czy przesunięcie nacisku na efekt komunikacji nie umniejsza roli działania komunikacyjnego, w którym – jak się wydaje – faktyczna komunikacja ma miejsce.

Piątą wskazaną przez Bowersa i Bradaca dystynkcją jest ujmowanie komunikacji albo jako zależnej, albo jako niezależnej od kontekstu. Pierwsze ujęcie wskazuje, że kontekst zasadniczo wpływa na znaczenie komunikatu, gdyż ta sama wiadomość w różnych sytuacjach może być odmiennie rozumiana, np. w jednym przy-

padku jako żart, w innym jako groźba. To właśnie dzięki kontekstowi jesteśmy w stanie stwierdzić, czy kierowany do nas komunikat jest stosowny czy nie. Bowers i Bradac uważają, że w większości teorii przyjmuje się istnienie kontekstu komunikacyjnego, choć często jest on zakładany *implicite* (1982, s. 4). Rola kontekstu jest szczególnie podkreślana w badaniach międzykulturowych, porównujących np. społeczeństwa indywidualistyczne i kolektywistyczne. Również w ramach tej samej tradycji, np. zachodnioeuropejskiej, prowadzone są badania, które wskazują, że w zależności od narodowości czy obszaru geograficznego, na którym żyje dana osoba, można różnie interpretować te same dane. Przykładowo, gdy wiadomo, iż spotkanie biznesowe zaplanowano na godzinę dziewiątą określonego dnia, informacja taka może oznaczać, że punktualnie o dziewiątej rozpocznie się właściwa część spotkania i należy na nie przybyć co najmniej dziesięć minut wcześniej albo że około dziewiątej należy pojawić się na spotkaniu, bo kilka lub kilkanaście minut po wskazanym czasie ono się rozpocznie.

Podobnie jak w przypadku statycznych ujęć komunikacji, również tutaj trudno znaleźć teorie jednoznacznie deprecjonujące rolę otoczenia, w którym dokonuje się komunikacja. Autorzy sugerują jedynie, że za egzemplifikację takiego ujęcia można uznać niektóre biologiczne teorie komunikacji, zgodnie z którymi określony bodziec wywołuje niezmiennie tę samą reakcję, a w takim przypadku odpowiedź na bodziec jest niezależna od kontekstu.

Szóste zagadnienie zawiera się w pytaniu, czy przy założeniu, iż komunikacja jest cechą typowo ludzką, człowiek może nie komunikować. Aksjomat Paula Watzlawicka, Janet H. Beavin Bavelas i Dona D. Jacksona (1967) „nie można nie komunikować” (*one cannot not communicate*) stał się impulsem do dyskusji, w ramach której podjęto próbę odpowiedzi na pytanie, czy uprawnione jest stwierdzenie, że każdy rodzaj zachowania jest komunikacją. Odpowiedź na tak postawione pytanie jest oczywista z punktu widzenia koncepcji akcentujących rolę intencjonalności w badaniach komunikacji. Skupiając się przede wszystkim na nadawcy komunikatu jako decydu-

jącym o tym, czy nadać wiadomość i zacząć komunikować czy nie, łatwo uznać wiele zachowań za niekomunikacyjne. W takim ujęciu komunikacją będą wszelkie zachowania werbalne lub, szerzej, symboliczne dokonujące się w sposób świadomy przy użyciu wspólnie podzielanych kodów. Przykładowo, bez żadnych wątpliwości komunikacją będzie język migowy czy alfabet Morse'a, ale nie będzie nią wiele zachowań niewerbalnych. Alternatywne stanowiska, w których przyjmowana jest szeroka definicja komunikacji, obejmująca swym zakresem również komunikację niewerbalną, będą wskazywały każde zachowanie znaczące jako komunikacyjne. Gregory Bateson i przedstawiciele szkoły Palo Alto uznali, że całe Zachowanie mające miejsce w sytuacji interakcyjnej jest komunikacją (Watzlawick, Beavin Bavelas i Jackson, 1967, s. 48–49). Zgodnie z koncepcją Batesona każde jednostkowe zachowanie niesie ze sobą określony sens, czyli coś komunikuje, bez względu na to, czy miało ono charakter intencjonalny czy nieintencjonalny. Komunikacyjny charakter ma w związku z tym zarówno werbalna kurtuazyjna wymiana pozdrowień, ziewnięcie, bądź nawet krótka drzemka, a do wzajemnego porozumiewania się nie jest konieczna świadomość. Autor ten uważał, że „zachowanie nie ma swojego przeciwieństwa” (Watzlawick, Beavin Bavelas i Jackson, 1967, s. 48), co oznacza, że nie można się „nie zachowywać”, gdyż byłoby to równoznaczne z brakiem życia. Stąd każdy sposób działania lub jego zaniechanie niesie ze sobą jakiś komunikat niezależnie od tego, czy przekazujemy go w sposób świadomy i zamierzony czy nieświadomy i przypadkowy. Człowiek jako istota żywa z konieczności jest również istotą komunikującą się, i to w dwojakim znaczeniu: porozumiewania się i stwarzania siebie poprzez porozumiewanie się (por. Skibiński, 2012, s. 82–83).

Morton Wiener, Shannon Devoe, Stuart Rubinow i Jesse Geller w 1972 roku ostro skrytykowali utożsamianie niewerbalnego zachowania z niewerbalną komunikacją i wprowadzili rozróżnienie na akty komunikacyjne i informacyjne (*communicative and informative acts*), chcąc podkreślić, że określone zachowanie, choć może

nieść ze sobą pewną informację, nadal pozostaje zachowaniem niekomunikacyjnym. Beavin Bavelas (1990) uważa, że zgodnie z bronionym przez wyżej wymienionych badaczy stanowiskiem komunikacja to intencjonalne symboliczne zachowanie znaczące. Wszystkie inne zachowania są niekomunikacyjne, chociaż mogą być informacyjne. Bavelas sądzi także, że w podejściu tym powrócono do akcentowania obecności intencjonalności w badaniach komunikacji oraz ponownie zaczęto faworyzować komunikację werbalną, równocześnie uznając komunikację niewerbalną najwyżej za obywatela drugiej kategorii (*second-class citizen*) (s. 594–595).

Na początku lat osiemdziesiątych XX wieku grupa badaczy, odwołując się do teorii informacji, zgodnie z którą komunikacja to transmisja informacji przy użyciu wspólnie podzielanych kodów, rozpoczęła badania nad mimiką, aby wykazać, że również komunikacja niewerbalna spełnia rygorystyczne standardy związane z kodowaniem i dekodowaniem informacji, choć nie uwzględnia obecności intencjonalności jako niezbędnego warunku zachodzenia procesu komunikacji. Badacze ci wykazali w eksperymentach prowadzonych przez kilka lat, iż ludzie w przypadku interakcji społecznej w sposób nieświadomy uruchamiają własną mimikę, wysyłając sygnały, które w większości przypadków bez problemu odczytywane są przez inne osoby będące uczestnikami interakcji. W badaniach tych udowodniono, że przynajmniej niektóre zachowania niewerbalne są jednocześnie komunikacyjne, a tym samym niesłuszne jest umniejszanie roli niewerbalnego oddziaływania w badaniach komunikacji (Beavin Bavelas et al., 1986). Co więcej, wykazano, że w przypadku różnego typu afazji oprócz zdolności językowych zanikają również niektóre gesty, co wskazuje, iż pełnią one nie tylko funkcję komunikacyjną, ale również lingwistyczną (McNeill, 1985). Oczywiście, badacze ci zgadzają się z tezą, że istnieją również zachowania niekomunikacyjne, nazywane przez nich zachowaniami samoadaptacyjnymi, takie jak drapanie się po ręce na skutek ugryzienia przez komara. Niemniej jednak zachowania pojawiające się w kontekście społecznym określają mianem komu-

nikacji, gdyż spełniają one zakładany w badaniach warunek tzw. „minimalnej hipotezy”, zgodnie z którą sama obecność „innego” wymaga od jednostki ustosunkowania się do niego. Odpowiadając na postawione wcześniej pytanie, czy można nie komunikować, Bavelas w artykule *Behaving and Communicating: A Reply to Moltey*, który jest mocnym głosem w toczącej się dyskusji, cytuje fragment z *Pragmatics of Human Communication*:

mężczyzna w zatłoczonej stołówce patrzący prosto przed siebie albo siedzący z zamkniętymi oczami pasażer samolotu komunikują, że nie chcą z nikim rozmawiać i nie chcą, aby ktoś rozmawiał z nimi – ich sąsiedzi najczęściej „otrzymują tę wiadomość” i odpowiadają na nią, pozostawiając ich w spokoju (Watzlawick, Beavin Bavelas i Jackson, 1967, s. 49).

Przy takim rozumieniu ocena tego, czy mamy do czynienia z komunikacją czy nie, dokonuje się z perspektywy odbiorcy komunikatu, który może zinterpretować nawet nieintencjonalne, indywidualne działanie jako komunikacyjnie znaczące (por. też Soukup, 1992).

Również Dance rozważa, czy można nie komunikować, i przywołuje następujący przykład: wyobraź sobie, że znajdujesz się w pokoju w obecności obcego mężczyzny, który podobnie jak ty, czeka na spotkanie. Mężczyzna ten jest ubrany elegancko, schludnie i stosownie do sytuacji, w której się znalazł. W pewnym momencie twój wzrok zatrzymuje się na jego butach, gdyż nie pasują one do reszty stroju – są brudne i ubłocone, a przez to psują całe wrażenie. Ponieważ oczekiwanie przeciąga się, przez co czujesz się odrobinę znużony, zaintrygowany strojem nieznanego zaczynasz snuć przypuszczenia na jego temat. Zastanawiasz się, czy przed wyjściem pracował w ogrodzie i zapomniał zmienić obuwie, czy może jest mordercą i właśnie skończył grzebać jedną ze swoich ofiar, a może przed samym wyjściem z domu grał z dziećmi w piłkę itp. (Dance i Larson, 1976, s. 30-31). Jeżeli za podstawowy warunek komunikacji przyjmiemy proces myślenia wiążący się z rozważaniami na jakiś temat, nasze przemyślenia dotyczące nieznanego

zostaną uznane za komunikację w intrapersonalnym ujęciu, w którym dana osoba komunikuje się z samą sobą (por. Barker i Wiseman, 1966). Jednak większość teorii, nawet przyjmując możliwość istnienia komunikacji intrapersonalnej, za właściwą przestrzeń, w której dokonuje się komunikacja, uznaje obszar interpersonalny.

Następnie Dance modyfikuje powyższy przykład: mężczyzna rozgląda się po poczekalni, spogląda na ciebie, ziewa, a później niespiesznie przegląda czasopismo (Dance i Larson, 1976, s. 31). Zdaniem tego autora, rozważając tę sytuację, można dojść do dwójakiego wniosku: że mężczyzna jest znudzony przeciągającym się czasem oczekiwania, a jego sposób zachowania nie ma nic wspólnego ze mną – jestem tylko przypadkowym obserwatorem, albo że daje mi on do zrozumienia, iż nie jest zainteresowany żadnym kontaktem. Ponadto sytuacja zmienia się w zależności od tego, czy jego zachowanie ma świadomy czy nieświadomy charakter oraz czy jest dostrzeżone, a jeśli tak – czy jest zachowaniem znaczącym. Jeżeli jego zachowanie jest nieświadome, to nawet jeśli ma ono dla obserwatora jakieś znaczenie, zgodnie z „intencjonalnym modelem komunikacji” nastawionym na nadawcę komunikatu nie jest ono komunikacją. Z perspektywy teorii kładących nacisk na odbiorcę komunikacji, zwłaszcza dla badaczy komunikacji niewerbalnej, już sama obecność drugiej osoby w poczekalni stwarza sytuację komunikacyjną, więc zachowanie nieznanego, świadome bądź nie, jest komunikacją. Podobnie jak we wcześniejszej, niezmodyfikowanej wersji tego przykładu, przyjmując intrapersonalny model komunikacji, można uznać, że w omawianym przypadku ma miejsce komunikacja, gdyż osoba dostrzegająca zachowanie mężczyzny komunikuje się sama ze sobą na jego temat.

Dance rozważa jeszcze jeden wariant opisanej sytuacji, kiedy to przedstawiony mężczyzna kieruje do nas werbalny komunikat, np. „długa kolejka, nieprawdaż?”. Poprzez werbalną wypowiedź rozważana sytuacja zmienia się diametralnie, choć znów zaczynamy „mówić do samych siebie”, interpretować, przetwarzać, nadawać znaczenie, ale tym razem nie w odniesieniu do naszych myśli, lecz

do wypowiedzianych przez mężczyznę słów. W tym przypadku nie ma wątpliwości, że mamy do czynienia z komunikacją, a sytuacja taka wydaje się klarowna w świetle większości, lub nawet wszystkich, teorii komunikacji (Dance i Larson, 1976, s. 31).

Jeszcze inaczej do kwestii nadawcy i odbiorcy komunikatu, a tym samym do zagadnienia intencjonalności i tego, czy można nie komunikować, podchodzi John B. Newman (1959). Zauważa on, że w większości koncepcji przedstawia się trójczłonowy cyrkularny model komunikacji w postaci nadawcy, komunikatu i odbiorcy. Ponadto, uwypuklając wagę sprzężenia zwrotnego, uważa się, że komunikacja ma miejsce wtedy, gdy odbiorca komunikatu w jakiś sposób odpowiedział na otrzymaną wiadomość. Newman analizuje przykład, w którym jedna osoba prosi drugą o otworzenie okna. Gdy okno rzeczywiście zostaje otwarte, mamy do czynienia z komunikacją – jedna osoba prosi drugą o otworzenie okna i jej prośba zostaje spełniona. Jeżeli adresat wiadomości nie odpowiedział tak, jak oczekiwał tego nadawca, zwykle modyfikuje on sposób przekazywania komunikatu po to, żeby uzyskać planowany rezultat. Wracając do powyższego przykładu, jeśli jedna osoba prosi drugą o otworzenie okna, a ta nie reaguje, zwykle osoba prosząca artykułuje swą prośbę głośniejszym głosem, myśląc, że być może mówi zbyt cicho, zmienia ton głosu lub lepiej dostosowuje komunikat do odbiorcy po to, by osiągnąć oczekiwany efekt w postaci otwarcia okna. Przyjmując szeroką i ogólną koncepcję komunikacji, na przykład S.S. Stevensa z 1950 roku, zgodnie z którą „[k]omunikacja jest odpowiedzią organizmu na bodziec” (s. 689), mamy z nią do czynienia tylko wtedy, gdy adresat w jakikolwiek sposób zareaguje na skierowany do niego komunikat – nie ma znaczenia, czy otworzy okno, odpowie, że nie ma czasu, coś odburknie, czy nawet ucieknie. Newman w przywołanym przykładzie z oknem chce rozważyć, czy w przypadku, gdy nie uzyskamy żadnej odpowiedzi na skierowaną do kogoś prośbę, rzeczywiście nie mamy do czynienia z komunikacją. Kiedy „komunikacja” jest komunikacją, a kiedy nie? Jak to jest w przypadku, gdy wysyłamy do kogoś list z klarowną prośbą o odpowiedź i nigdy jej

nie otrzymujemy? Przyjmując powyższą definicję, zgodną z trójczłonowym ujmowaniem komunikacji, z pewnością w takim przypadku nie zachodzi proces komunikacji. Czy należy za niekomunikacyjne uznać wszystkie przypadki, w których ktoś podjął próbę przekazania wiadomości i nie otrzymał na nią odpowiedzi? Newman przytacza wiele innych przykładów, za pomocą których rozważa, kiedy mamy do czynienia z komunikacją. Zastanawia się, czy możemy mówić o komunikacji choćby w sytuacji mającej miejsce w niejednym domu, gdy z włączonych odbiorników odtwarzane są programy telewizyjne, chociaż nikt ich nie ogląda i nie słucha. Czy komunikuje artysta, którego dzieło nie zostało zrozumiane? Czy owdowiała kobieta komunikuje coś, jeśli mówi do swojego niedawno zmarłego męża? Czy komunikuje osoba modląca się albo mistyk słyszający głosy?

Zdaniem Newmana, zgodnie z triadycznym modelem komunikacji, podkreślającym konieczność odebrania komunikatu, na wszystkie wyżej postawione pytania należałoby odpowiedzieć negatywnie. Wydaje się jednak, że takie rozwiązanie byłoby mało satysfakcjonujące. Ponieważ niemożliwa jest ciągła i nieprzerwana relacja pomiędzy nadawcą, komunikatem i odbiorcą, Newman sugeruje, iż mamy do czynienia z procesem komunikacji zawsze, gdy pojawi się relacja pomiędzy dwoma elementami triadycznego modelu: nadawcą-sygnałem, sygnałem-odbiorcą czy nadawcą-odbiorcą, i postuluje – jako bardziej adekwatne – diadyczne ujmowanie komunikacji (Newman, 1959, s. 51–53). Postulat tego autora nie jest radykalnym odwróceniem tradycyjnego myślenia o komunikacji, zgadza się on, że mówiąc o nadawcy i odbiorcy, musimy zakładać istnienie wiadomości – komunikatu, uważa jednak także, że nawet jeśli ten trzeci element istnieje, to jego obecność jest w stanie zawieszenia (*abeyance*). Inny mi słowy, dająca się zauważyć obecność wszystkich trzech elementów nie jest koniecznym warunkiem komunikacji, gdyż którakolwiek z konfiguracji dwóch z nich wskazuje, iż mamy do czynienia z kompletnym procesem komunikacji. Diadyczny postulat będący częścią procesu komunikacji zakłada istnienie całości (Newman,

1959, s. 53). Ujęcie to zgodne jest z propozycją Dance'a przedstawioną w *The Functions of Human Communication. A Theoretical Approach*, gdzie wskazuje on, że nie jest warunkiem koniecznym zajścia komunikacji rzeczywiste odczytanie komunikatu przez odbiorcę. Dla Dance'a wystarczające jest założenie, iż nadawca wiadomości chce, by została ona przez kogoś odebrana (*anticipated consumption by other(s)*). W sytuacji gdy jakaś osoba wraca samotnie nocą do domu i słysząc dziwne dźwięki pyta: „czy jest tam kto?“, nawet jeśli nie uzyska odpowiedzi na postawione przez siebie pytanie, możemy mówić, że miał miejsce proces komunikacji (Dance i Larson, 1976, s. 35–36).

Również Motley, nie w pełni zgadzający się z koncepcją Newmana czy Dance'a, uznaje nakierowanie na innego (*other-directedness*) za istotę komunikacji (por. Motley, 1990b). Odnosząc się do przykładów Newmana, zgodnie z diadycznym ujęciem komunikacji, jeśli napisaliśmy i wysłaliśmy list, to założyliśmy również, że ktoś go odbierze – odpowiedź być może już jest w mojej skrzynce na listy, może przyjdzie za tydzień, a może nie nadejdzie wcale, ponieważ list zaginął na poczcie lub ktoś złośliwy zamazał adres na kopercie. Działanie nadawcy pozostaje w relacji z wiadomością – listem, przez co jest zgodne z diadycznym modelem komunikacji i staje się komunikacją rozumianą jako proces w trakcie zachodzenia, „dziania się” (*communication-in-process*). Z tego samego powodu, jeśli wychodzimy na balkon i słyszymy rozmowę sąsiadek stojących pod oknem, uczestniczymy w procesie komunikacji, gdyż wystąpiła relacja pomiędzy nami – odbiorcą komunikatu a wiadomością – podsłuchaną rozmową. Z tego samego powodu z komunikacją mamy do czynienia również w przypadku wdowy rozmawiającej z nieżyjącym mężem, modlącej się osoby czy kogoś, kogo moglibyśmy określić mianem mistyka, gdyż słyszy głosy niedostępne dla innych. Newman wskazuje na dużą użyteczność i wielość możliwych zastosowań diadycznego ujmowania komunikacji, pomniejszając znaczenie aspektu efektywności procesu komunikacji, nazywanego przez niego koniecznością otrzymania odpowiedzi. Powołuje się

również na prace Bronisława Malinowskiego i zauważa, że znaczna część komunikacji nie polega na przekazywaniu symbolicznego znaczenia, ale na tworzeniu i podtrzymywaniu wspólnoty. Język jest więc raczej sposobem działania niż narzędziem służącym do transportowania myśli (Newman, 1959, s. 54–58).

Ostatnim, siódmym, zaproponowanym przez Bowersa i Brada-  
ca zagadnieniem jest kwestia tego, czy komunikacja jest wyjątkową i wszechobecną siłą społeczną, czy raczej jest jedną z wielu działających w społeczeństwie sił, w dodatku dość słabą. W pierwszym podejściu autorzy wyróżniają silną i słabą wersję. Ich zdaniem w silnej wersji podkreśla się, że komunikacja formuje jednostki i społeczeństwa, a bez niej niemożliwe staje się życie społeczne. Jako przykład można przywołać rozumienie komunikacji i społeczeństwa przez Johna Deweya. W słabszej wersji dostrzega się wpływ komunikacji, a poprzez odwołanie do badań empirycznych wskazuje się, w których obszarach życia społecznego jest on silniejszy, a w których słabszy. Przykładem stanowiska umniejszającego znaczenie komunikacji w życiu społecznym jest ekonomiczny determinizm, zgodnie z którym sposób zachowania się jednostek warunkuje przede wszystkim czynnik ekonomiczny, a komunikacja czysto symboliczna nie istnieje (s. 5).

Wyżej przedstawione kwestie to tylko część zagadnień wymagających namysłu przy analizowaniu problemu komunikacji. Mają one istotny wpływ na przyjmowaną definicję komunikacji, a następnie, co słusznie zauważył Dance, na całą tworzoną na tej podstawie teorię. Ponieważ w różnych teoriach komunikacji przyjmowane są odmienne założenia teoretyczne, nie ma zgody wśród badaczy ani co do tego, czym jest komunikacja, ani za pomocą jakich pojęć należy ją definiować. Jak zauważa Littlejohn,

różne definicje mają różne funkcje i umożliwiają teoretykom robienie różnych rzeczy. Definicja powinna być oceniana na podstawie tego, jak dobrze pomaga badaczowi osiągnąć cele badania. Różne rodzaje badań często wymagają oddzielnych, nawet sprzecznych, definicji komunikacji. Definicje są zatem narzędziami, które powinny być używane elastycznie (2002, s. 8–9).

W podobnym tonie wypowiada się Dance, który stwierdza, że badacze zbyt wiele wymagają od konstruowanego przez siebie pojęcia komunikacji. Autor ten, odwołując się do Wittgensteina, sugeruje, że bardziej adekwatne jest mówienie o komunikacji jako o pojęciu rodzinnym (*a family of communication concepts*) niż wskazywanie na jedno pojęcie czy jedną konkluzywną definicję, która, jego zdaniem, nie istnieje. Podejście takie może wyeliminować niepotrzebną niezgodę, a świadomość różnorodności pozwoli jednocześnie na budowanie lepszej teorii komunikacji (Dance, 1970, s. 210). Wydaje się, że propozycja Dance'a, aby porównywać komunikację do zmiennokształtnego Proteusza, ukazuje dokładnie to, co wielu teoretyków komunikacji próbuje wyrazić, wyliczając różne komponenty, które należy uwzględnić, analizując zagadnienie komunikacji, a mianowicie – że pojęcie komunikacji jest niejednoznaczne, przez co jego rozumienie zależne jest od przyjmowanej perspektywy badawczej.

## Bibliografia

- Andersen, P.A. (1991). When One Cannot not Communicate: A Challenge to Motley's Traditional Communication Postulates. *Communication Studies* 42(4).
- Barker, L.L., Wiseman, G. (1966). A Model of Intrapersonal Communication. *Journal of Communication* 16(3).
- Beavin Bavelas, J. (1990). Behaving and Communicating: A Reply to Motley. *Western Journal of Communication* 54(4).
- Beavin Bavelas, J. et al. (1986). „I Show How You Feel”: Motor Mimicry as a Communicative Act. *Journal of Personality and Social Psychology* 50(2).
- Berlo, D.K. (1960). *The Process of Communication: An Introduction to Theory and Practice*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Bowers, J.W., Bradac, J.J. (1982). Issues in Communication Theory: A Metatheoretical Analysis, [w:] M. Burgoon (ed.), *Communication Yearbook 5*, New Brunswick–London: Transaction Books.
- Clevenger, T.J. (1991). Can One Not Communicate? A Conflict of Models? *Communication Studies* 42(4).
- Cobley, P. (2008). Communication: Definitions and Concepts, [w:] D. Wolfgang (ed.), *The International Encyclopedia of Communication*. Blackwell Publishing

- Online, [http://www.communicationencyclopedia.com/subscriber/tocnode.html?id=g9781405131995\\_chunk\\_g97814051319958\\_ss72-1](http://www.communicationencyclopedia.com/subscriber/tocnode.html?id=g9781405131995_chunk_g97814051319958_ss72-1) (dostęp: 6.03.2014).
- Dance, F.E.X. (1970). The „Concept” of Communication. *Journal of Communication* 20(2).
- Dance, F.E.X., Larson, C.E. (1976). *The Functions of Human Communication. A Theoretical Approach*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Jadacki, J.J. (2002). *Spór o granice języka. Elementy semiotyki logicznej i metodologii*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper.
- Littlejohn, S.W. (2002). *Theories of Human Communication*. Belmont, CA: Wadsworth.
- McNeill, D. (1985). So You Think Gestures are Nonverbal? *Psychological Review* 92(3).
- Motley, M.T. (1990a). Communication as Interaction: A Reply to Beach and Bavelas. *Western Journal of Communication* 54(4).
- Motley, M.T. (1990b). On Whether One Cannot (Not) Communicate: An Examination via Traditional Communication Postulates. *Western Journal of Speech Communication* 54 (Winter).
- Motley, M.T. (1991). How One May Not Communicate: A Reply to Andersen. *Communication Studies* 42(4).
- Munn, N.L. (1962). *Introduction to Psychology*. Boston: Houghton Mifflin.
- Newman, J.B. (1959). Communication: A Dyadic Postulation. *Journal of Communication* 9(2).
- Newman, J.B. (1960). A Rationale for a Definition of Communication. *Journal of Communication* 10(3).
- Parandowski, J. (1992). *Mitologia: wierzenia i podania Greków i Rzymian*. Londyn: Puls.
- Skibiński, A. (2012). Gregory Bateson i kontekstowa teoria komunikacji. Różnica, która czyni różnicę, i wzorzec, który łączy, [w:] E. Kulczycki, M. Wendland (red.), *Komunikologia. Teoria i praktyka komunikacji*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe IF UAM.
- Soukup, P. (1992). Interpersonal Communication. *Communication Research Trends* 12(3).
- Stevens, S.S. (1950). A Definition of Communication. *Journal of the Acoustical Society of America* 22(6).
- Watzlawick, P., Beavin Bavelas, J., Jackson, D.D. (1967). *Pragmatics of Human Communication. A Study of Interactional Patterns, Pathologies, and Paradoxes*. New York-London: W.W. Norton & Company.
- Wiener M. et al. (1972). Nonverbal Behavior and Nonverbal Communication. *Psychological Review* 79(3).



CZEŚĆ TRZECIA

**BADANIA SZCZEGÓŁOWE –  
STUDIA PRZYPADKÓW**



# Sfera publiczna czy trójkąt komunikacyjny? Informacja i polityka we wczesnonowożytnej Europie

## Wprowadzenie

Na grafice Giuseppe Marii Mitelliego datowanej na rok 1690 widzimy człowieka czytającego czasopismo, otoczonego przez grupę ludzi (Bellettini, Campioni i Zanardi, 1956). Nasz bohater nosi okulary, podobnie jak inny osobnik w grupie, co wskazuje na rozprzeszczerzenie się czytelnictwa: ktoś inny, w nie do końca uświadomiony sposób, trzyma również zapisany arkusz. Czytanie pobudza dyskusję, którą, jak w nowoczesnym komiksie, Mitelli oddaje graficznie w dymkach wychodzących z ust uczestników, sugerując niezgodę i niewiarę. Takie uczucia łatwo podsycić – po prawej stronie obrazka dwóch mężczyzn wdało się w bójkę: jeden z długimi włosami, ubrany z *francuska*, drugi z długimi wąsami w stylu hiszpańskim. Ich odmienne stroje wyrażają kontrastujące opinie, podobnie jak ich wypowiedzi: ci dwaj mężczyźni reprezentują dwóch naczelnych graczy politycznych na kontynencie w czasach wojny Francji z Ligą Augsburską (1688–1697).

Nie ma wątpliwości, że jest to intrygujący obraz dla historyków zainteresowanych wczesną nowożytnością. Na pierwszy rzut oka,

to doskonała ilustracja procesu, który, podążając za książką Jürgena Habermasa *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej*, zwykliśmy postrzegać jako kluczowy dla tej epoki (Habermas, 1989). Za jego sprawą pomiędzy XVII a XVIII wiekiem politycy w Anglii i Francji (oraz w mniejszym stopniu w Niemczech) stali się bardziej „publiczni”. Ich aktywność przestała się ograniczać tylko do reprezentowania suwerenów podczas rytuałów i ceremonii, a stała się tematem dyskusji stale rosnącej w siłę krytycznej burżuazji. Jeśli coś jeszcze mówi obraz Mitelliego, to z pewnością skłania do poszerzenia tego modelu tak, by objąć nim również inne obszary, takie jak Bolonia, której portyki są naszkicowane w tle, a także inne grupy społeczne, włączając w to skromnych tragarzy przedstawionych tutaj ze swymi towarami dźwiganymi na plecach.

Jednak przy bliższym badaniu staje się jasne, że Mitelli serwuje oglądającemu stereotypowy obraz rzeczywistości z zacięciem satyrycznym. Daleki jest od wychwalania racjonalnej publicznej dyskusji, chodzi raczej o to, by potępić ciekawość jako „pasję” (jak to jest w tytule ryciny) i „szaleństwo” (jak mówi jeden z widzów, odwracając się od dyskusji). Z tej perspektywy ludzie dyskutujący na temat przekazywanych im wiadomości nie mogą się ze sobą zgodzić, ponieważ nie rozumieją do końca, o czym mówią: zaczynają słowami, lecz, niczym zwierzęta, nieodmiennie kończą dyskusję wybuchem – jak czekający pies przedstawiony pośrodku obrazu. Zamiast postrzegać pracę Mitelliego jako dowód na oddolne komunikacyjne „upodmiotowienie siebie”, należy spojrzeć na to przedstawienie z góry, z perspektywy zdolności zwykłych ludzi do wyrażania poważnej politycznej oceny. W tym sensie inna z jego grafik, zatytułowana *Politica vera*, może trafniej opisywać sposób postrzegania przez artystę komunikacji wśród polityków tamtego okresu. „Prawdziwa polityka” jest tu opisana serią czasowników wskazujących mowę, ale mowę użytą tylko po to, by wyrazić uległość, by chwalić wielkość, by obawiać się siły, by doceniać bogactwo, i by oklaskiwać wygranych (*Dir ben di chi è grande, temer di chi è forte, stimar, chi è più ricco, lodar quel, che vince*) (Bellettini, Campioni i Zanardi,

1956). To przypomina nam, że koncepcja Habermasa jest tylko jedną z wielu koncepcji relacji między władzą i komunikacją. Dla przykładu można przywołać inną wizję języka, autorstwa Michela Foucaulta, języka jako nieodmiennie wyrażającego i tworzącego stosunki władzy (Foucault, 1971).

Badanie komunikacji politycznej stawia trudne historycznie pytania w dużej mierze dlatego, że musimy polegać na relacjach osób trzecich, opierających się z kolei głównie na ustnych przekazach. Nie jest to tylko problem interpretacji historycznej, lecz wiąże się także z serią moralnych i politycznych implikacji. Z jednej strony, korzystanie z tego rodzaju źródeł może nieść za sobą niedopuszczenie do głosu przedstawicieli kultury nieelitarniej i potraktowanie myśli kilku jako opinii wielu. Z drugiej strony, w związku z brakiem innych źródeł, zrezygnowanie z nich dlatego, że nie mają związku ze społecznym realizmem, oznacza zrzeczenie się możliwości badania dysonansu poznawczego rozwijającego się poza światem wielkiej polityki. Jak niedawno argumentował Sandro Landi, nowożytna reprezentacja opinii publicznej częściej interesowała się zasadami, niż reprezentowała głos ludu (Landi, 2006). Czy to oznacza, że nie możemy polegać na opiniach i głosach spoza tej reprezentacji? Oczywiście, autorzy i autorytety niewłaściwie rozumieli opinię swoich współczesnych, ale czy to oznacza, że ludzie, którzy nie pozostawili po sobie źródeł, naprawdę nie mieli opinii na temat ich rządów? W gruncie rzeczy powinniśmy odwrócić kwestię i zapytać, dlaczego w ogóle autorytety wybrały komunikację popularną: czy nie ma znaczenia to przekłamanie? Aby odpowiedzieć na to pytanie, musimy usytuować nasze analizy na skrzyżowaniu między historią polityczną a historią komunikacji.

## **1. Historia komunikacji i model sfery publicznej**

Historia komunikacji wywodzi się z historii informacji, ale różni się od niej tym, że koncentruje się na społecznym procesie jej przeka-

zywania. Badania w tym wypadku obejmują różne pola. Przede wszystkim historia książki pokazuje znaczenie wynalezienia prasy drukarskiej w procesie upowszechniania i rozpowszechniania tekstów (Febvre i Martin, 1958; Eisenstein; 1979; Richardson, 1999). Współcześnie historycy odchodzą od wiekopomnego faktu wynalezienia druku, aby pokazać wagę manuskryptów dla szerzenia informacji w XVI, XVII, a nawet XVIII wieku, szczególnie w kontekście produkcji i rozpowszechniania informacji politycznych (Love, 1993; Infelise, 2002; Richardson, 2009, De Vivo i Richardson, 2011). We Włoszech mamy przeogromną liczbę studiów na temat nadzwyczaj różnych, ale wszystkich powiązanych politycznie, gatunków, takich jak przepowiednie astrologiczne, poczytne roczniki, epigrafy, plakaty i graffiti (Braidia, 1989; Barbierato, 2006; Dooley, 1986). Niemalże dwadzieścia lat temu Robert Darnton nawoływał historyków, by ujrzeni książki jako część większego „systemu medialnego” (Darnton, 1993, s. 16–26; 1996, s. 169–180). Innym ważnym elementem w tej zmianie jest wielkie zainteresowanie historią czytania, zakresem literatury, jej wpływem na odbiór i rozumienie tekstu (Ginzburg, 1976; Darnton, 1991, s. 140–167; Cavallo i Chartier, 1995). Podczas gdy klasyczna historia książki skoncentrowana była na jej produkcji, badania Carlo Ginzburga poszły w innym kierunku. Jego praca *Ser i robaki* była skierowana na odtwarzanie procesu konsumpcji i tworzenia interakcji pomiędzy czytelnikiem i tekstem. Osobno, ale w tym samym czasie, literacka krytyka podkreślała znaczenie odbioru w tworzeniu znaczenia – i myślę tu zarówno o Szkole w Konstancji, jak i pracach Umberta Eco (Holub, 1989; Eco, 1979). Wreszcie historycy, tacy jak Bob Scribner (dla Niemiec), Arlette Farge i Robert Darnton (dla Francji) oraz Adam Fox (dla Anglii), w swoich pracach rozpoznali, że polityczna komunikacja była zdominowana przez przekaz ustny i że ów przekaz wiadomości i idei był częścią systemu medialnego (Scribner, 1992, s. 183–197; Farge, 1992; Darnton, 2000, s. 1–35).

Historia książki od dawna interesuje się związkiem między publikowaniem a polityką. Jak wiadomo, już w 1910 roku Daniel

Mornet próbował odpowiedzieć na stare pytanie o relacje między oświeceniem i rewolucją francuską, ustalając, co czytał lud francuski w XVIII wieku (Mornet, 1910, s. 449–495). Jakiś czas po tym dwa intelektualne wynalazki przyczyniły się do odnowienia i ponownego rozpatrzenia tego zagadnienia. Jeden z nich, czego nie będę wyjaśniał w tym artykule, reprezentował tzw. „zwrot lingwistyczny”, szczególnie rozwinięty w rewizjonistycznej historiografii osiemnastowiecznej Francji w 1980 roku. Podkreśla się w nim język jako główną determinantę wydarzeń historycznych, element kształtujący sposób, w jaki polityczni aktorzy pojmują swoje zachowania, a także sposób, w jaki mogliby się zachowywać (Furet, 1979; Baker, 1990). Kolejny powstał pod wpływem Habermasowskiego modelu sfery publicznej, obecnego szczególnie w krajach anglojęzycznych w latach dziewięćdziesiątych XX wieku (Calhoun, 1992). Historycy badający przedosiemnastowieczną Europę, z nielicznymi wyjątkami, przejęli model Habermasa, chcąc go antydatować i poszerzyć jego zasięg zarówno w kontekście socjologicznym, jak i geograficznym (Niccoli, 2005; Farge, 1992).

Istnieje kilka, niekiedy paradoksalnych, powodów sukcesu modelu Habermasa wśród historyków komunikacji. Jednym z nich jest to, że koresponduje on z wizją rozwoju nowoczesności jako procesu politycznego uwłaszczenia, wizją, która została odświeżona w czasie aksamitnej rewolucji (charakteryzującej się raczej komunikatywnością niż przemocą) Europy Wschodniej. Ten zbieg okoliczności, na który zwrócił uwagę sam Habermas, wyjaśniając sukces drugiego wydania swojej książki (pierwsza została opublikowana jako jego praca doktorska w 1962 roku, jednak szczególnie wpływała stała się poza Niemcami w 1990 roku). Z tego samego powodu historycy zajmujący się wczesną nowożytnością mają ciekawą tendencję do ignorowania drugiej, prawdopodobnie najważniejszej części jego pracy poświęconej krytyce nowoczesnego systemu politycznej komunikacji, zdominowanej przez media masowe, które zasadniczo pozbawiają jednostki możliwości wyrażenia krytycznych opinii. Sukces modelu sfery publicznej w ujęciu niemieckiego

filozofa był związany również z jego niejednoznacznością, o czym świadczą różnice w tłumaczeniu Habermasowskiej *Öffentlichkeit* jako *opinione pubblica*, *vida publica*, *espace public*, *public sphere*. Ta niejednoznaczność określeń ujawnia ryzyko fizycznej reifikacji przestrzeni publicznej (jako przestrzeni zbiorowej), skupienia się na opiniach albo, co gorsza, na opinii publicznej (w liczbie pojedynczej). Chciałbym podkreślić przede wszystkim, że model Habermasa faworyzuje media, takie jak gazety i książki, oraz przestrzenie, takie jak salony i kawiarnie, a tym samym uniemożliwia historykom tego okresu mówienie o „tym, co publiczne” i o „opinii publicznej” na podstawie badań z zakresu historii materialnej, podczas gdy badanie przedmiotów wydaje się zdecydowanie łatwiejsze niż osobne śledzenie każdego z tych pojęć (Melton, 2001). W tym sensie model ten dotyczy nie tylko historyków książki, lecz odnosi się również do dwóch innych nurtów w historiografii: badań nad towarzyskością, a zwłaszcza towarzyskością polityczną (tego rodzaju studia jako pierwszy podjął Maurice Agulhon w 1960 roku), oraz nowego, związanego z coraz bardziej rosnącą świadomością znaczenia przestrzeni i przestrzenności w historii nowożytnej (Agulhon, 1966; Torre, 2008, s. 1127–1144; Warf i Arias, 2008).

Jesteśmy także zaznajomieni z niektórymi z krytyk modelu Habermasa, szczególnie wyborem ograniczenia historycznego i chronologicznego, naciskiem na burżuazyjny charakter sfery publicznej i zaniedbanie jej płciowego wymiaru. W tym miejscu chciałbym zwrócić uwagę na trzy inne słabości tego modelu. Po pierwsze, mimo jego odniesienia do miejsc i mediów pojęcie przestrzeni publicznej pozostało zasadniczo abstrakcyjne i Habermas niewiele miał do powiedzenia na temat praktycznych sposobów jej funkcjonowania albo jej funkcji. Historycy komunikacji politycznej powinni pamiętać konstatacje wynikające z badań nad historią książki, historią, która rozkwitła na badaniu oryginalnych tekstów jako przedmiotów materialnych, których produkcja była regulowana przez siły gospodarcze i których zrozumienie było uwarunkowane funkcjami fizycznymi i typograficznymi książki. Fizyczność przestrzeni

również ma ogromne znaczenie – czy odległość podczas rozmowy w kawiarni była mała czy duża? Czy niektórzy ludzie w salonach stali, a inni siedzieli? Jak podkreślał Richard Sennett, materialna sfera komunikacji miała niemały wpływ na jej polityczny wymiar (Sennett, 1994). Podczas gdy Habermas wyobrażał sobie egalitarność jako zasadniczą cechę dyskursu, życie społeczne salonów, jak wykazano ostatnio, było oprowiane i regulowane przez precyzyjne pojęcia etykiety i hierarchii społecznej (Lilti, 2005).

Z tego wynika punkt drugi: model Habermasa opiera się na oddzieleniu sfery publicznej od prywatnej bez żadnego osobistego, ekonomicznego lub społecznego motywu dla komunikacji, innego niż bezinteresowna troska intelektualna o sprawy publiczne. Po raz kolejny mamy do czynienia z właściwie wyidealizowanym pojęciem komunikacji, prowadzonej niejako przez sam rozum. Nic dziwnego, że społeczność Habermasa, wykształcona burżuazja, została precyzyjnie zdefiniowana przez jej brak materialnych trosk. Musimy zapytać, jak realistyczna jest to ocena, nawet w przypadku bogatych, a w odniesieniu do zdecydowanej większości społeczeństwa musimy zrozumieć, jak komunikacja oddziaływała w przypadku ludzi z innych środowisk społecznych. Tylko w ten sposób możemy zrozumieć, jak ludzie, którzy mieli bardzo mało wolnego czasu i przytłaczające problemy materialne, mogli znaleźć czas na obawy o wydarzenia polityczne, które były odległe od ich codziennego życia. Tylko w ten sposób możemy również zrozumieć, jak pojmowali oni konsekwencję tych wydarzeń.

Wreszcie, jak niedawno zauważono, Habermas określił sferę publiczną jako zasadniczo odrębną i krytycznie nastawioną do państwa – rozróżniając socjologiczną opozycję między państwem i społeczeństwem obywatelskim. Dla Habermasa złoty wiek w sferze publicznej w przeciwieństwie do poprzednich lub następnych okresów, np. kultury masowej, pokazał, że komunikacja niezmiennie prowadzi do wyzwolenia (Lake i Pincus, 2006, s. 270–292). W ten sposób podtrzymuje on linię oświecenia. (Inspiracje Habermasa Kantem są

dobrze znane, można też dodać, że już David Hume pisał, iż wolność prasy i ludzi musi iść w parze (Andrews, 1859, s. 4).

W tym zabarwionym na różowo spojrzeniu jest tak, jakby wszystkie środki informacji naprawdę mogły służyć uwolnieniu ich użytkowników, zapomina się jednak, że media zawsze były obsługiwane przez elity, które miały konkretne interesy polityczne, społeczne i ekonomiczne. Powinniśmy zatem wbudować politykę z powrotem w badania nad komunikacją, aby zobaczyć, jak próba sił władz i liderów frakcji objawiała się poprzez rozpowszechnianie i manipulowanie informacjami.

Z tymi kwestiami wiąże się jeden z najbardziej istotnych problemów historii: problem krytyki źródłowej. Pokazałem to za pomocą obrazu Mitelliiego. Z kolei ostatnie prace zwracają uwagę na interpretacyjne skróty, które poczynił Habermas, a które dotyczyły badań nad angielskimi kawiarniami i francuskimi salonami. W obu przypadkach, zaglądając do źródeł, można często odnaleźć partyzancką satyrę lub fikcję stworzoną przez autorów dla realizacji własnych interesów. Oznacza to również podążanie za niejednoznacznymi tropami w interpretacji sfery komunikacji politycznej, która często dryfowała w stronę partykularnych interesów (Ellis, 2004; Cowan, 2005).

Jest to znany problem w historii komunikacji politycznej, jak wynika z przykładu pamfletów, jednego z głównych kanałów szerokiego obiegu idei politycznych i religijnych we wczesnonowożytnej Europie. Tradycyjna interpretacja karze uznać pamflet za broszurę będącą wynikiem interesu publicznego, szerzenia idei; ale, jak twierdził Christian Jouhaud, w tym wypadku mamy do czynienia z błędnym kołem w rozumowaniu, zgodnie z którym opinia publiczna publikuje pamflety, które są następnie wykorzystywane do wykazania istnienia opinii publicznej. Jak wykazał, pamflety publikowane w czasie kryzysu w siedemnastowiecznej Francji, którego kulminacją była Fronda, powstawały najczęściej na zamówienie tych, którzy byli bohaterami walki politycznej (Jouhaud, 1985). Nawet w przypadku słynnych *pasquinades* historycy nie są pewni,

czy były produkowane przez elity, czy zawierają popularne i krytyczne spojrzenie na elity z zewnątrz (Firpo, 1984, s. 600–621).

## 2. Trójkąt komunikacji: model alternatywny

Bardziej niż jako o ruchach monokierunkowych, z góry na dół (z jakimi mamy do czynienia w przekazie propagandowym) lub od dołu do góry (jak w przypadku opinii publicznej), powinniśmy pomyśleć o komunikacji politycznej w pierwszych współczesnych miastach europejskich jako o napiętej, niekiedy twórczej, interakcji między wieloma aktorami luźno zorganizowanymi wokół trzech wierzchołków trójkąta. Mogą one zostać określone w ramach trzech poziomów systemu politycznego i społecznego, które jednocześnie odnoszą się do trzech miejsc w przestrzeni miejskiej: władz, sceny politycznej i reszty miasta. W pozostałej części tego eseju chciałbym przedstawić ten prosty, w moim przeświadczeniu, pomocny model. Opracowałem go podczas studiów nad Wenecją XVI i XVII wieku (De Vivo, 2007a), ale może być on z powodzeniem stosowany do obserwowania przepływu informacji w innych miastach. W książce wydanej w 1994 roku Andreas Gestrich stosuje podobny trójwarstwowy model do analizy komunikacji publicznej na początku XVIII wieku w Niemczech (Gestrich, 1994<sup>1</sup>).

## 3. Władze

Po pierwsze, komunikacja odegrała istotną rolę wewnątrz struktury rządowej na poziomie tzw. wielkiej polityki. Temat został zaniebdany przez historyków wczesnonowożytnej informacji, ale w 1960

---

<sup>1</sup> Z zalem przyznaję, iż byłem nieświadomy istnienia tej książki do czasu, gdy przygotowywałem tę pracę na kongres, gdzie została ona zaprezentowana początkowo.

roku Karl Deutsch opisał komunikację jako „nerwy rządu” (Deutsch, 1963). Z jednej strony proces decyzyjny wymuszał deliberację zarówno wśród zespołów republikańskich, jak i rad królewskich, z których niektóre były dość duże: we Francji *Conseil du Roi* mogła liczyć aż stu członków, angielska *Tajna Rada* – czterdziestu, a różne hiszpańskie *Consejos* miały średnio pięćdziesięciu członków (Mousnier, 1947–1948; Barrios, 1984, s. 29–172). W szesnastowiecznym Rzymie, w Świętym Kolegium zbierało się między czterdziestu a siedemdziesięciu kardynałów (Paravicini Bagliani, 1997, s. 173–216). Debata była areną retorycznej waleczności, a słownictwo opisujące zespoły rządowe pokazuje, że proces decyzyjny w tym wypadku był zasadniczo komunikatywny dla wszystkich, opierał się na przekazie ustnym i polegał bezpośrednio na aktywności członków: *colloqui* i *consulate* we włoskich miastach-państwach, *civiloquia* i *Bürgergespräche* w miastach niemieckich oraz „parlamentach” w obu, miastach i monarchiach (Bertelli, 1979–1980, s. 21; Berengo, 1999, s. 177; Myers, 1975). W republikańskiej Wenecji od XIV wieku wchodzi w życie coraz bardziej złożona seria ustaw regulujących postępowanie, długość i przedmiot debat wewnątrz książęcego pałacu, tak aby były one skutecznym narzędziem pomimo wielkości zespołów. Podobne regulacje stosowano nie gdzie indziej jak we florenckim *consulte*, a czasami zdradzano brak zaufania do nieskrępowanej rozmowy – jak w weneckim senacie; również francuski parlament zdecydowanie preferował niekwiecisty, powściągliwy retoryczny styl (Fumaroli, 1980, s. 427–475).

Z drugiej strony, sposoby postępowania zostały opracowane na podstawie informacji, które były pobierane, gromadzone i przetwarzane wewnątrz struktur rządu. Ponownie w Wenecji kontrola informacji wewnątrz rządu była starannie zaprojektowanym procesem, w którym niektóre rady, jak *Collegio* i Rada Dziesięciu, otrzymywały wszystkie niezbędne wiadomości, poddawały je cenzurze i przekazywały tylko niektóre z nich dalej, do większych zespołów. Co ciekawe, w weneckiej maszynie konstytucyjnej mechanizm ten był znany jako *Comunicazione*, a w 1582 roku dał początek serii specjal-

nie spisanych i związanych ze sobą rozporządzeń zatytułowanej *Communicate*. Gromadzenie, opracowywanie i zarządzanie informacjami spowodowało, że produkowano duże ilości dokumentów, a coraz liczniejsza rzesza oficjalnie zatrudnionych sekretarzy zwracała powszechną uwagę ówczesnych obserwatorów (Jensen, 1976, s. 11–44; Leverotti, 1994; De Vivo, 2010, s. 231–248). Rosnące zobowiązania wojskowe i presja fiskalna w XVI i XVII wieku sprawiły, że biurokracja stworzona do gromadzenia informacji na tematy krajowe lub sąsiadów rosła zdecydowanie w siłę (Bautier, 1968, s. 139–149; Higgs, 2004).

Naczelną zasadą komunikacji, którą kierowano się na tym poziomie, była tajemnica. Instytucje rządowe w całej Europie rościły sobie prawo do monopolu w komunikacji politycznej (co nie znaczy, że takowy miały, jak zobaczymy za chwilę). Tajemnica pełniła rzeczywiście funkcje zarówno praktyczne, jak i symboliczne. Można powiedzieć, że nowoczesne spojrzenie na propagandę ignoruje fakt, iż nowożytni władcy kultywowali zasadę związaną z przestrzeganiem tajemnicy. Giovanni Botero w *Della ragion di stato* (1589), w rozdziale o utrzymaniu „reputacji” księcia, stwierdził, że lepiej maskować słabości, niż celebrować siłę (Botero, 1956, s. 54). Dodał jednocześnie, iż „tajemnica ma także duże znaczenie dla księcia; nie tylko czyni go podobnym do Boga, ale także sprawia, że ludzie, nieświadomi jego intencji, są trzymani w niepewności co do jego myśli” (s. 56). Takie stanowisko nie był wyjątkowe dla rządzącej warstwy książąt czy monarchii: w republikańskiej Wenecji tajemnica została podniesiona do rangi jednego z cenionych elementów składowych wizerunku Republiki. W systemach rządzenia charakteryzujących się pluralizmem organów decyzyjnych służyła utrzymaniu fikcji, że decyzje były podjęte jednogłośnie i/lub z woli jednego suwerena. W tym sensie tajemnica była w centrum zarówno przednowożytnych praktyk politycznych, jak i przednowożytnej idei samej władzy. Z tego też powodu, być może, wiele przednowożytnych rad rządowych odmawiało sporządzania zapisu dyskusji. Jednak same rady królów były również często nazywane

„tajnymi” lub „dla wtajemniczonych”, a ich członkowie mieli za zadanie ściśle przestrzegać reguł zachowania tajemnicy w zakresie ich działalności. Tajemnica miała również istotne funkcje symboliczne, o czym dobrze wiedzą teoretycy państwa (Stolleis, 1980; Villari 1987; Gauchet, 1993, s. 193–244). Ani w weneckich zespołach, ani w parlamentach w Paryżu i Londynie, ani w angielskiej Tajnej Radzie nie archiwizowano debat, a wszystkim członkom zabroniono tworzenia własnych notatek (Boindre, 1997; Notestein i Relf, 1921; Elton, 1982, s. 102, 253).

#### 4. Arena polityczna

Pomimo oficjalnego nacisku na zachowanie tajemnicy w Wenecji (podobnie jak w Londynie czy Paryżu) zachowały się długie i szczegółowe sprawozdania z debat wewnątrz zespołów zarządczych, spisane przez uczestników z pamięci lub na podstawie notatek sporządzanych niezgodnie z prawem w trakcie postępowania, a potem przepisywanych do pamiętników. Umieszczone w archiwach prywatnych krążyły wśród współpracowników, a niekiedy sprzedawano je obcy (Love, 1993, s. 9–22). Zastrzeżona wiedza wyciekała stale, jak wynika z jednego z najważniejszych źródeł w historii nowożytnej – *relazioni* weneckich ambasadorów. Wyprodukowane przez dyplomatów dla informowania swoich sprzymierzeńców w senacie i przechowywane w archiwum znanym jako *la Segreta*, były odczytywane i gromadzone przez dobrze poinformowane kręgi w całej Europie. Leopold von Ranke, który twierdził, że „odkrył” *relazioni*, rozpoczął od badania zbiorów w bibliotekach niemieckich i austriackich – pracował *de facto* nad swoście pojętą tajemnicą, ponieważ tych kolekcji nie powinno tam być (Tucci, 1990, s. 99–107; Grafton, 1997). Takie przypadki nie są charakterystyczne tylko dla Wenecji, np. protokół z papieskiego konklawe pozwolił rzucić światło na często przeciwstawne sobie poglądy uczestników –

na wewnętrzne sojusze i frakcje jednego z najbardziej skrytych zgromadzeń, na których kardynałowie zbierali się, aby czerpać inspirację Ducha Świętego w wyborze następcy św. Piotra (Visceglia, 1998, s. 37–91; Tabacchi, 1998, s. 139–165).

Ludzie stojący za produkcją i obiegiem tych dokumentów nie należą do nieokreślonej sfery publicznej debaty politycznej, ale do drugiego poziomu komunikacji politycznej, który możemy z powodzeniem wyobrazić sobie jako arenę polityczną: nie jednorodną klasę, ale ciąg grup skupionych na konkurowaniu o władzę i informację, zarówno feudałów, jak i przedstawicieli szlachty, starszych i nowszych rodzin, bogatszych i biedniejszych. Razem stanowili oni elitę definiowaną politycznie, nie społecznie, wyróżnianą nie przez urodzenie, ale przez dostęp do informacji, nie przez formalne członkostwo, ale przez nieformalne osobiste kontakty. Wywodzili się spoza grupy rządzących, którzy mieli bezpośredni dostęp do instytucji. Arena polityczna stała otworem również dla kobiet, lecz – co ważne – w roli matek, żon i sióstr, które wspierały sojusze między różnymi rodzinami, lub w roli hostess otwierających swoje domy dla znaczących zgromadzeń politycznych (Ago, 1992, s. 256–264; Bellavitis i Chabot, 2009). Ponadto ambasadorzy, których misje za granicą stały się w XVI wieku trwałe, wiedzieli, że ich praca obejmuje również badanie i raportowanie informacji, które ich gospodarze chcieliby zachować w tajemnicy (Frigo, 1999; Levin 2005). Wreszcie przywódcy polityczni ciągle odwoływali się do swoich sekretarzy, pisarzy, prawników i innych ludzi pióra, ludzi, którzy zostali wykluczeni z polityki z urodzenia, ale wykonywali ją zawodowo. Historycy kultury badali rolę takich *intelligencers* w odzyskiwaniu i opracowywaniu wiedzy, która dotyczyła zarówno spraw bieżących, jak i kultury klasycznej (Jardine i Sherman, 1994, s. 102–124; Raymond, 2006). Socjologia literatury i nauki wykazały duże znaczenie relacji patron/władca – klient w kształtowaniu dzieła autorów i badaczy w całej Europie (Burke, 2000; Viala, 1985; Jouhaud, 2000); to, co wiemy w tej sprawie, sugeruje, że warto byłoby zbadać

również ich pracę (Baldini, 1981; Fragnito, 1991, s. 135–185; Guarini i Rosa, 2001).

Informacja miała zasadnicze znaczenie dla walki politycznej, a wtajemniczeni, którzy mieli dostęp do zastrzeżonych informacji, obracali nimi niezgodnie z prawem dla własnych korzyści politycznych, rozpowszechniając je w sieci tymczasowych lub stałych „obcych”, z którymi mieli powiązania osobiste i polityczne. W 1619 weneccjanin Ottaviano Bon oddał swojej rodzinie i współpracownikom do transkrypcji i rozprowadzania kopie swoich *relazione* w celu obrony własnych interesów w kontakcie z ambasadorem oraz zwiększenia wsparcia dla konkretnej linii w polityce zagranicznej Wenecji. Raport krążył w prywatnych domach i był omawiany podczas kolacji, przerw w trakcie narad Wielkiej Rady, był tematem rozmów zarówno zwykłych ludzi, jak i patrycjuszy. Komunikacja na arenie politycznej miała miejsce nie wewnątrz rządzącej rady, ale na zewnątrz, w przedpokojach, na korytarzach, w domach i salonach silnych i ustosunkowanych. Tam wymiana informacji politycznej zdominowała rozmowy i układy towarzyskie. Ciągłe istnienie potrzeba pogłębionych badań tych kręgów, aby można było dowiedzieć się o nich więcej, poznać ich miejsca spotkań i nawyki. W Wenecji patrycjusze spotykali się w *broglio*, a na progu nowoczesności wskazać można przestrzeń położoną pomiędzy San Marco i Pałacem Dożów, gdzie słowo było rezonatorem gier politycznych. Uznawano znaczenie takiej praktyki, zgodnie z zaleceniami i instrukcjami, których autorem był typowy członek areny politycznej. Aldo Manuzio il Giovane, literat, wydawca, sekretarz i wykładowca, zwykł mawiać, że patrycjusz, zaniedbując *piazzę*, „tworzy wrażenie, że nie bierze spraw publicznych poważnie” (Manuzio, 1584, s. 48–49). Chociaż nie było instytucją, *broglio* było w pełni częścią systemu politycznego, ponieważ prowadziło do stworzenia użytecznej sieci zwolenników. A co było prawdą w Wenecji, było nawet prawdziwsze w republikach takich jak Genua czy na królewskim dworze we Francji (Grendi, 1987, s. 49–102).

## 5. Miasto

Zasadniczo wszystkie te informacje były zatajone przed większością mieszkańców – społecznie i kulturowo zróżnicowaną grupą zwykłych ludzi definiowanych przez dwa fakty, że byli wyłączeni z instytucji i musieli zarabiać na życie. Ich wyłączenie było szczególnie widoczne w Wenecji, gdzie rząd nie uznawał nawet roli politycznej gildii handlowej (Mackenney, 1987). Nawet korporacyjne republiki, jak renesansowa Florencja czy niemieckie miasta-państwa, przyznały taką rolę tylko najbogatszym i najmniej licznym. Podobnie działo się w przypadku lokalnych ciał zarządczych w monarchiach, np. City w Londynie, które było w rękach wąskiego grona radnych (Friedrichs, 2000; Foster, 1977).

W terminach politycznej komunikacji ludność została uznana za niezdolną do wyrażania uzasadnionych opinii, a jedyną funkcją jej przedstawicieli miała być aklamacja, na przykład w trakcie uczestnictwa w rytuałach obywatelskich. W praktyce jednak możliwości nabywania i redystrybucji informacji politycznej były wielorakie. Nawet najbardziej zastrzeżone dokumenty jeździły w workach skromnych kurierów, narażone na trudności podróży, ryzyko kradzieży lub zdrady samych kurierów (Fox, 2000).

Oczywiście, trudno śledzić komunikację na tym poziomie oddziaływania, ponieważ odbywała się ona głównie w formie przekazów ustnych. Niektóre źródła nam jednak pomagają. Co ciekawe, są to przekazy będące wynikiem nadzoru władzy na arenie politycznej, takiego jak kontrwywiad w siedemnastowiecznej Wenecji czy policja w środowisku literackim w osiemnastowiecznym Paryżu. Informatorzy rządowi nie byli szczególnie zainteresowani zwykłymi opiniami, ale ich sprawozdania pomagają zrekonstruować środki i miejsca komunikacji w całym mieście. Poniżej przywołuję typowy raport szefa szpiegów dotyczący jednego z ambasadorów hiszpańskich w Wenecji w 1610 roku, Antonia Meschita: „Rano przybył późno na San Marco, bo najpierw poszedł do swojego domu. Następnie udał się do Trybunału [pałacu książęcego], gdzie

spędził sporo czasu na rozmowach z sekretarzem florenckim i z Verdellim [innym agentem obserwowanym przez inkwizytorów w tym czasie]. Potem wyszedł i udał się sam do Rialto, a potem pozostał w *Calle della Sicurtà*, rozmawiając z pisarzami, których nie znam. Kiedy wyjechał, udał się do stoiska Signora Francesca Zordana, notariusza, i napisał list; a potem wyszedł i udał się do San Cassian, do fryzjera, gdzie długo przebywał; a następnie udał się do domu i po kolacji wrócił do siebie” (raport datowany na dzień 4 listopada 1614, w: Archivio di Stato di Venezia, Inquisitori di Stato, b. 606, fasc. 10, cc. nn.).

Z tych i innych dokumentów wynika, że Meschita dzielił swój dzień pomiędzy arenę polityczną i przestrzeń handlu miejskiego; on i inni pracownicy informacji spotykali się w miejscach publicznych lub półpublicznych z ludźmi, którzy nie mieli żadnych zawodowych lub społecznych więzi ze światem polityki. Spotykali się jednak, by wymieniać z nimi informacje. Przykładowo, jak sama nazwa wskazuje, *Calle della Sicurtà* była gospodarzem stoiska pośredników specjalizujących się w ubezpieczeniach morskich, którzy bez wątpienia mieli cenne informacje o operacjach morskich Wenecji i ruchach zagranicznej floty.

Innym przykładem, który znalazłem, szczególnie uderzającym w Wenecji, są sklepy aptekarzy (*spezierie*) (De Vivo, 2007a, s. 505-521). Stale przebywało tam kilku drobnych agentów obcych ambasad, a także zwykli ludzie. Często odbywało się tam zbiorowe czytanie *avvisi* i innych drukowanych materiałów odnoszących się do aktualnych wydarzeń zarówno w mieście, jak i poza nim. Prawdopodobnie aptekarze na tym konkurencyjnym rynku próbowali przyciągnąć klientów, nie tylko upiększając swoje sklepy, ale także zbierając przydatne lub ciekawe informacje. Wśród odwiedzających warto wymienić poza wybitnymi członkami patrycjatu i ambasady Hiszpanii również uczniów, czeladników i służących kobiet-arystokratek wysyłanych z gospodarstw domowych. Innymi słowy, zbierali się tam przedstawiciele wszystkich trzech poziomów komunikacji politycznej.

Kolejnym zestawem źródeł godnym wspomnienia są kroniki, pamiętniki i listy pisane przez kupców, które są często pełne informacji (Doria, 1986, s. 57–121). Dla niektórych interesujące były głównie informacje o charakterze politycznym, dla innych ekonomiczne. W pionierskim badaniu napisanym na podstawie pamiętników Marina Sañuda, Pierre Sardella pokazał, że pojawienie się informacji w Wenecji miało wpływ na cenę towarów. W prawdziwym życiu, jak w *Kupcu weneckim* Szekspira, „nowiny z Rialto” mogły oznaczać katastrofę lub fortunę (Sardella, 1947). Znany wielką sieć informacyjną Fuggerów; ale ich mniej znani koledzy również podzielali zainteresowanie wiadomościami wojskowymi i innymi informacjami: od sojuszy i wojen aż po epidemie. Jak wskazano w ostatnim czasie, to swoiste połączenie osobistych, gospodarczych, komercyjnych i politycznych informacji sprawia, że trudno wyodrębnić na ich podstawie klasyczny podział na sferę prywatną i publiczną (Trivellato, 2007, s. 80–103).

Historycy studiujący gospodarkę i kulturę mogą owocnie współpracować przy analizach przepływu informacji we wczesnonowożytnych miastach. Na przykład niektóre badania rzuciły światło na temat rynków i targów, ale wciąż nieustalony jest wpływ wymiany informacji na zwyczaje handlowe i, bardziej ogólnie, na doświadczenia targowe (Jeannin, 2001, s. 231–232; Welch, 2005; Grohmann, 2007). Przykładowo, kredyty były głównym instrumentem zarówno handlu uprawianego na szeroką skalę, jak i detalicznego – aby udzielić kredytu, potrzebne są informacje na temat osób, ich koneksji, wydarzeń w ich domach, i odwrotnie: aby uzyskać kredyt, trzeba być dobrze poinformowanym (Trivellato, 2009; Muldrew, 1998; Fontaine, 2008). Takie spostrzeżenia powodują odejście od fundamentalnej idei Habermasa, ponieważ pokazują, że również szerokie grupy społeczne brały udział w komunikacji politycznej, bez niezbędnego zaproszenia do salonów lub pieniędzy niezbędnych, aby udać się do kawiarni, a wiarygodne informacje miały wartość materialną i zawodową dla tych, którzy je wymieniali. Informacje były użyteczne nie tylko dla władz i członków areny poli-

tycznej, ale też dla ludzi spoza obu tych sfer. A nawet wtedy, gdy nie miały bezpośredniej wartości, informacje polityczne mogły być wykorzystywane gospodarczo, jak w przypadku robienia zakładów pieniężnych (tak, zakładów), które były powszechne zarówno wśród patrycjuszy weneckich, jak i podczas papieskiego konklawe (Walker, 1999, s. 28–69).

## 6. Interakcje i wnioski

Ludzie zgrupowani wokół tych trzech wierzchołków trójkąta komunikacyjnego mieli wyraźnie różne stopnie dostępu do informacji. Mieli oni również różne cele w użyciu tych informacji. Na ogół, gdy dla rządzących istotna była kontrola informacji, dla specjalistów na arenie politycznej istotna była sama informacja. Tymczasem ludzie, którzy nie mieli żadnego interesu w polityce, odkryli, że informacja może być istotnym elementem ich działalności gospodarczej i życia społecznego. Zrozumienie komunikacji politycznej w taki sposób zmusza nas, by zwrócić uwagę na powiązania pomiędzy sprawami prywatnymi i publicznymi oraz omówić osobiste i zbiorowe zainteresowanie informacją na wszystkich trzech poziomach. Dla mnie to podejście wydaje się znacznie bardziej realistyczne niż model sfery publicznej. Daje nam to również możliwość spojrzenia na relacje między różnymi sferami komunikacji szerzej, niż tylko kierując się prostym przeciwstawieniem sobie państwa i społeczeństwa.

Rozróżnianie trzech poziomów komunikacji nie oznacza postulowania skrupulatnego separowania wymienionych grup zainteresowanych informacją polityczną. Przestrzenie miejskie i grupy społeczne w dużej mierze się pokrywały. W Wenecji patrycjusze siedzieli w Pałacu Dożów, jednak regularnie odwiedzali również salony i sklepy aptekarzy; pisarze zbierali informacje w arystokratycznych domach, ambasadach i na Rialto. Podobnie było w innych miejscach. Na przykład wiele osób miało regularne kontakty z sądami z powodów osobistych lub zawodowych, jako słudzy, dostawcy dóbr (z manufaktur) lub usług (Romano, 1996; Maza 1983;

Aymard i Romani, 1998). Kontakt ten wiązał się z gęstością zaludnienia we wczesnonowożytnych miastach, zwłaszcza tam, gdzie sądy nie były wydzielone z miejskiej tkanki. Wszędzie informacje trafiały na skwery i do sklepów: tak z Rialto, jak i z rzymskiego Banchi, z paryskiego Palais Royal lub londyńskiego St. Paul Yard (Nussdorfer, 1997). Wbrew Habermasowi, te miejsca jako ośrodki komunikacji były właśnie zróżnicowane społecznie i politycznie.

Trójkątny model przedstawiony powyżej ukazuje zatem zarówno zróżnicowanie, jak i połączenie. Podział komunikacji politycznej na trzy poziomy pozwala nam zobaczyć także różne sposoby zastosowania środków informacji (aby rozwiązać niektóre z problemów interpretacji, od których zacząłem). Weźmy przykład *avvisi* występujących w centrum obrazu Mitelliego. Nie ma wątpliwości, że były to pierwsze formy informacji periodycznej krążącej wśród sieci abonentów. Ale czy były to instrumenty sfery publicznej? O ile wiemy, ich autorzy (jak Antonio Meschita, agent hiszpańskiego ambasadora, o którym wspomniano wcześniej) byli dobrze ustosunkowanymi prominentnymi członkami areny politycznej. Oni sprzedawali swoje biuletyny za opłatą, to prawda, ale tylko bogaci mogli sobie na nie pozwolić. Ten fakt pokazuje w szczególności, na ile współcześnie jesteśmy zaznajomieni z ekonomiczną stroną przedsięwzięcia związaną z uzależnieniem od ówczesnych mecenasów. *Avvisi* obfituje w popularne plotki (*voci di Piazza*), ale widać, że notki te były zawsze powiązane z interesami patronów osób, które notki pisały. O ile tego nie weźmiemy pod uwagę, nie uda nam się odróżnić informacji od manipulacji ani dostrzec różnicy między ujawnieniem a tworzeniem informacji. Zamiast po prostu upatrywać w *avvisi* narzędzie propagandy, należy podkreślać interakcyjność różnych form komunikacji, ponieważ były one odczytywane przez ludzi, którzy nie byli ich bezpośrednimi adresatami (Fox, 2000, s. 375–382).

Podobne podejście da się zastosować w odniesieniu do pamfletów. Dzięki analizie ich wykorzystania w trzech wymiarach komunikacji możliwe jest zrozumienie ich funkcji politycznej. Po pierwsze, musimy się dowiedzieć, jaki był stosunek władz do ich publikacji, jakie były przepisy dotyczące cenzury i „alternatywnego”

wykorzystania maszyn drukarskich. Na początku XVII wieku w Wenecji władze długo wahały się przed zezwoleniem na publikację broszur, otarło się nawet o bardzo poważny konflikt z papieżem (De Vivo, 2007a, s. 160–176). Po drugie, musimy, posiłkując się socjologią literatury, wskazać profil społeczny autorów pamfletów. W większości byli to członkowie areny politycznej, piszący z lojalności wobec klientów, którzy byli aktywnymi bohaterami w walce politycznej. Po trzecie wreszcie, musimy zrekonstruować zaangażowanie czytelników pamfletów poza władzami i na arenie politycznej – zadanie trudne, ale nie niemożliwe.

Porównując pamflety z innych ośrodków w tym czasie i odtwarzając dokładniej chronologię poszczególnych publikacji, możemy docenić echa owych broszur i odwrotnie – echa innych form komunikacji w tych broszurach. W przypadku siedemnastowiecznej Wenecji jest oczywiste, że Republika godziła się na polemiki do czasu, gdy drukowane biuletyny, graffiti i plotki w mieście stały się nie do zniesienia. Podobne wnioski możemy wyciągnąć z badań nad historią książki, a zwłaszcza nad mechanizmami branży księgarskiej. Mnożenie wydań niektórych broszur (które można odtworzyć za pomocą materiału bibliograficznego) świadczy o tym, że były one skierowane do publiczności szerszej niż sama arena polityczna. W tych przypadkach, jeśli nie znajdziemy pewnych dowodów na to, że te druki zostały przez kogoś zlecone, musimy sobie wyobrazić, że zostały wydrukowane przez przedsiębiorców zainteresowanych możliwościami zarobku (Raymond, 2003; Peacey, 2004).

Wreszcie możemy się przyjrzeć językowi pamfletów. Autorzy wykorzystywali obrazy i wyrażenia, które ich zdaniem miały sens dla czytelników. Pamflety były adresowane do szerokiej publiczności. Prawdopodobne jest, że zawierały w sobie treści, które sytuują się między słowem pisanym a przekazem ustnym, jak miało to miejsce na ulicach miast. W przykładach pochodzących z Wenecji z lat 1606–1607 autorzy mieszały krytykę przeciwników z motywami zaczerpniętymi z powszechnej kultury szyderstwa.

Model przedstawiony w niniejszym eseju pozwala zrozumieć komunikację zarówno w wymiarze wymiany, jak i konfliktu. Pozwala na jej odbiór w sposób, który jest nie do pomyślenia w Foucaulta widzeniu komunikacji jako dominacji czy w wyidealizowanej wizji sfery publicznej Habermasa. Obie interpretacje przesadzają z zasięgiem, w jakim komunikacja mogła być sterowana przez jedną osobę, władze lub społeczeństwo. Jak widać, nawet na poziomie władz komunikacja może stanowić „nerwy rządu”, ale rzeczywiście „surowe nerwy”, co widać w napięciu w samym sercu jego regulacji, wewnątrz zespołów dyskusyjnych i w kontraście pomiędzy ochroną i rozpowszechnianiem informacji. Innymi słowy, komunikacja sama była częścią systemu politycznego, była instrumentem zarówno władzy, jak i krytyki.

Środki i przestrzenie komunikacji stanowiły tym samym przedmiot roszczeń różnych czynników społecznych i politycznych. Kiedy proponuję swoje rozumienie komunikacji politycznej opartej na trzech sferach, mam nadzieję, że oferuję użyteczne narzędzie analizy. Wierzchołki trójkąta wyznaczające trzy punkty sugerują podążanie za ideami związanymi z konfliktem, konkurencją i procesami wykluczenia społecznego. Sugerują również, iż komunikacja naprawdę była częścią polityki. Myślę też, że ma to wpływ na sferę naszego współczesnego rozumienia polityki, ale to już temat na inną pracę<sup>2</sup>.

Przekład Paweł Gałkowski

## Bibliografia

Ago, R. (1992). *Giocchi di squadra: uomini e donne nelle famiglie nobili del XVII secolo*, [w:] M.A. Visceglia (ed.), *Signori, patrizi, cavalieri in Italia centro-meridionale nell'età moderna*, Bari.

---

<sup>2</sup> Artykuł pierwotnie opublikowany jako: *Public Sphere or Communication Triangle? Information and Politics in Early Modern Europe*, [w:] M. Rospocher, ed. (2012). *Beyond the Public Sphere. Opinions, Publics, Spaces in Early Modern Europe*. Berlin: Duncker & Humblot. Tekst przetłumaczony i przedrukowany za zgodą Autora.

- Agulhon, M. (1966). *La sociabilité méridionale. Confréries et associations dans la vie collective en Provence orientale à la fin du XVIIIe siècle*, part 2. Aix-en-Provence.
- Andrews, A. (1859). *The History of British Journalism, from the Foundation of the Newspaper Press in England, to the Repeal of the Stamp Act in 1855*, part 2. London.
- Aymard, M., Romani, M.A., eds (1998). *La cour comme institution économique*, Paris.
- Baldini, A.E. (1981). *Puntigli spagnoleschi e intrighi politici nella Roma di Clemente VIII: Girolamo Frachetta e la sua relazione del 1603 sui cardinali*. Milano.
- Baker, K.M. (1990). *Inventing the French Revolution. Essays on French Political Culture in the Eighteenth Century*. Cambridge.
- Barbierato, F. (2006). *Politici e ateisti. Percorsi della miscredenza a Venezia fra Sei e Settecento*. Milano.
- Barrios, F. (1984). *El Consejo de Estado de la monarquía Española*. Madrid.
- Bautier, R.H. (1968). La Phase cruciale de l'histoire des archives: la constitution des dépôts d'archives et la naissance de l'archivistique (XVIe-début du XIXe siècle). *Archivum* 18.
- Bellavitis, A., Chabot, I. (2009). *Famiglie e poteri in Italia tra Medioevo ed Età moderna*. Roma.
- Belletтини, P., Campioni, R., Zanardi, Z. (1956). *Una città in piazza. Comunicazione e vita quotidiana a Bologna tra Cinque e Seicento*. Bologna 2000, no. 34 (Bologna, Biblioteca comunale dell'Archiginnasio, Gabinetto disegni e stampe, Cartella Gozzadini 1/III, no. 107).
- Berengo, M. (1999). *L'Europa delle città. Il volto della società urbana europea tra Medioevo ed Età moderna*. Torino.
- Bertelli, S. (1979-1980). Il potere nascosto: i „consilia sapientium”, [w:] *Forme e tecniche del potere nella città (secoli XIV-XVII)*. Perugia.
- Botero, G. (1956). *The Reason of State and the Greatness of Cities*. London.
- Braida, L. (1989). *Le guide del tempo. Produzione, contenuti e forme degli almanacchi piemontesi nel Settecento*. Torino.
- Burke, P. (2000). *A Social History of Knowledge From Gutenberg to Diderot*. Cambridge.
- Calhoun, C. (1992). *Habermas and the Public Sphere*. Cambridge, MA.
- Cavallo, G., Chartier, R. (1995). *Storia della lettura nel mondo occidentale*. Roma-Bari.
- Cowan, B.W. (2005). *The Social Life of Coffee: The Emergence of the British Coffee-house*. New Haven-London.
- Darnton, R. (1991). History of Reading, [w:] P. Burke (ed.), *New Perspectives on Historical Writing*. Cambridge.

- Darnton, R. (1993). La France, ton café fout le camp! De l'histoire du livre à l'histoire de la communication. *Actes de la recherche en sciences sociales* 100.
- Darnton, R. (1996). *The Forbidden Best-Sellers of Pre-Revolutionary France*. London.
- Darnton, R. (2000). An Early Information Society: News and the Media in Eighteenth-Century. *American Historical Review* 105.
- Deutsch, K.W. (1963). *The Nerves of Government. Models of Political Communication and Control*. New York-London.
- De Vivo, F. (2007a). *Information and Communication in Venice: Rethinking Early Modern Politics*. Oxford.
- De Vivo, F. (2007b). Pharmacies as Centres of Communication in Early Modern Venice. *Renaissance Studies* 21.
- De Vivo, F. (2010). Ordering the Archive in Early Modern Venice (1400-1650). *Archival Science* 10.
- De Vivo, F., Richardson, B. (2011). Scribal Culture in Italy, 1450-1700. *Italian Studies* 66.
- Dooley, B. (1986). *Morandi's Last Prophecy and the End of Renaissance Politics, Princeton scrittura. Ideologia e rappresentazione*. Torino.
- Doria, G. (1986). Conoscenza del mercato e sistema informativo: il know-how dei mercantili nanzieri genovesi nei secoli XVI e XVII, [w:] A. de Maddalena, H. Kellenbenz (eds), *La repubblica internazionale del denaro tra XV e XVII secolo (Annali dell'Istituto storicoitalo-germanico in Trento. Quaderni, 20)*. Bologna.
- Eco, U. (1979). *Lector in fabula*. Milano.
- Eisenstein, E.L. (1979). *The Printing Press as an Agent of Change. Communications and Cultural Transformation in Early-modern Europe*, part 2. Cambridge.
- Ellis, M. (2004). *The Coffee House: A Cultural History*. London.
- Elton, G. (1982). *The Tudor Constitution*. Cambridge.
- Farge, A. (1990). *Dire et mal dire. L'opinion publique au XVIIIe siècle*. Paris.
- Fasano Guarini, E., Rosa, M. (2001). *Informazione politica in Italia*. Piza.
- Febvre, L., Martin, H.-J. (1958). *L'apparition du livre*. Paris.
- Firpo, M. (1984). Pasquinate romane del Cinquecento. *Rivista Storica Italiana* 96.
- Fontaine, L. (2008). *L'économie morale, pauvreté, crédit et confiance dans l'Europe préindustrielle*. Paris.
- Foster, F.F. (1977). *The Politics of Stability: A Portrait of the Rulers of Elizabethan London*. London.
- Foucault, M. (1971). *L'ordre du discours*. Paris.
- Fox, A. (2000). *Oral and Literate Culture in England, 1500-1700*. Oxford.

- Fragno, G. (1991). La trattatistica cinque e seicentesca sulla corte cardinalizia. „Il vero ritratto d'una bellissima e ben governata corte". *Annali dell'istituto storico italo-germanico in Trento* 17.
- Friedrichs, C.R. (2000). *Urban Politics in Early Modern Europe*. London-New York.
- Frijo, D. (1999). *Politics and Diplomacy in Early Modern Italy: The Structure of Diplomatic Practice, 1450–1800*. Cambridge.
- Fumaroli, M. (1980). *L'âge de l'éloquence. Rhétorique et «res literaria» de la Renaissance au seuil de l'époque classique*. Paris.
- Furet, F. (1979). *Penser la Révolution française*. Paris.
- Gauchet, M. (1993). L'Etat au miroir de la raison d'Etat: La France et la chrétienté, [w:] Ch.Y. Zarka (ed.), *Raison et déraison d'Etat. Théoriciens et théories de la raison d'Etat aux XVIe et XVIIe siècles*. Paris.
- Gestrich, A. (1994). *Absolutismus und Öffentlichkeit: politische Kommunikation in Deutschland zu Beginn des 18. Jahrhunderts*. Göttingen.
- Ginzburg, C. (1976). *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del '500*. Torino [wyd. pol. *Ser i robaki*, tłum. R. Kłos, PIW, Warszawa 1989].
- Grafton, A. (1997). *The Footnote: A Curious History*. London.
- Grendi, E. (1987). *La repubblica aristocratica dei genovesi. Politica, carità e commercio fra Cinque e Seicento*. Bologna.
- Grohmann, A. (2007). Fairs as Sites of Economic and Cultural Exchange, [w:] D. Calabi, S.T. Christensen (eds), *Cities and Cultural Exchange in Europe*. Cambridge.
- Habermas, J. (1989). *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*. Cambridge, MA [wyd. pol. *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej*, tłum. W. Lipnik, M. Łukasiewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008].
- Harkness, D., Howard, J.E. (2008). The Places and Spaces of Early Modern London. *Huntington Library Quarterly* 71.
- Higgs, E. (2004). *The Information State in England: The Central Collection of Information on Citizens, 1500–2000*. Basingstoke.
- Holub, R.C. (1989). *Teoria della ricezione*. Torino.
- Infelise, M. (2002). *Prima dei giornali. Alle origini della pubblica informazione (secoli XVI e XVII)*. Bari.
- Jardine, L., Sherman, W. (1994). Pragmatic Readers: Knowledge Transactions and Scholarly Services in Late Elizabethan England, [w:] A. Fletcher, P. Roberts (eds), *Religion, Culture and Society in Early Modern Britain: Essays in Honour of Patrick Collinson*. Cambridge.
- Jeannin, P. (2001). La diffusion de l'information, [w:] S. Cavacciocchi (ed.), *Fiere e mercati nell'integrazione europea, secc. XIII–XVIII*. Firenze.

- Jensen, J.V. (1976). The Staff of the Jacobean Privy Council. *Huntington Library Quarterly* 40.
- Jouhaud, C. (1985). *Mazarinades: la Fronde des mots*. Paris.
- Jouhaud, C. (2000). *Les Pouvoirs de la littérature. Histoire d'un paradoxe*. Paris.
- Lake P., Pincus, S. (2006). Rethinking the Public Sphere in Early Modern England. *The Journal of British Studies* 45.
- Landi, S. (2006). *Naissance de l'opinion publique dans l'Italie moderne. Sagesse du peuple et savoir de gouvernement de Machiavel aux Lumières*. Rennes.
- Le Boindre, J. (1997). Débats du Parlement de Paris pendant la minorité de Louis XIV. Paris.
- Leverotti F. (1994). Cancellaria e amministrazione negli stati italiani del Rinascimento. *Ricerche storiche* 24(2).
- Levin, M.J. (2005). *Agents of Empire: Spanish Ambassadors in Sixteenth-Century Italy*. Ithaca.
- Lilti, A. (2005). *Le monde des salons. Sociabilité et mondanité à Paryż au XVIIIe siècle*. Paris.
- Love, H. (1993). *Scribal Publication in Seventeenth-Century England*. Oxford.
- Mackenney, R. (1987). *Tradesmen and Traders: The World of the Guilds in Venice and Europe*. London-Sidney.
- Manuzio, A. (1584). *Il perfetto gentil'huomo*, Venice.
- Maza, S.C. (1983). *Servants and Masters in Eighteenth-Century France: The Uses of Loyalty*. Princeton.
- Mitelli, G.M. (1690), Agl'appassionati per le guerre, [w:] P. Bellettini, R. Campioni, Z. Zanardi (1956). *Una città in piazza. Comunicazione e vita quotidiana a Bologna tra Cinque e Seicento*. Bologna 2000, no. 34 (Bologna, Biblioteca comunale dell'Archiginnasio, Gabinetto disegni e stampe, Cartella Gozzadini 1/III, no. 107).
- Mitelli, G.M. (1690), Politica vera, [w:] P. Bellettini, R. Campioni, Z. Zanardi (1956). *Una città in piazza. Comunicazione e vita quotidiana a Bologna tra Cinque e Seicento*. Bologna 2000, no. 34 (Bologna, Biblioteca comunale dell'Archiginnasio, Gabinetto disegni e stampe, Cartella Gozzadini 1/III, no. 107).
- Mornet, D. (1910). Les enseignements des bibliothèques privées au XVIIIe siècle. *Revue d'histoire littéraire de la France* 21.
- Mousnier, V.R. (1947-1948). Le conseil du roi, de la mort de Henri IV au gouvernement personnel de Louis XIV. *Études d'histoire moderne et contemporaine* 1.
- Muldrew, C. (1998). *The Economy of Obligation: The Culture of Credit and Social Relations in Early Modern England*. London.

- Myers, A.R. (1995). *Parliaments and Estates in Europe to 1789*. London.
- Niccoli, O. (2005). *Rinascimento anticlericale. Infamia, propaganda e satira in Italia tra Quattro e Cinquecento*. Roma-Bari.
- Notestein, W., Relf, F.H. (1921). Introduction, [w:] *Commons Debates for 1629*. Minneapolis.
- Nussdorfer, L. (1997). The Politics of Space in Early Modern Rome. *Memoirs of the American Academy in Rome* 42.
- Paravicini Bagliani, A. (1997). *Il senato della Chiesa*, [w:] *Il senato nella storia*, part 2, Roma.
- Peacey, J. (2004). *Politicians and Pamphleteers: Propaganda during the English Civil Wars and Interregnum*. Aldershot.
- Raymond, J. (2003). *Pamphlets and Pamphleteering in Early Modern Britain*. Cambridge.
- Raymond, J. (2006). *News Networks in Seventeenth-Century Britain and Europe*. London.
- Richardson, B. (1999). *Printing, Writers and Readers in Renaissance Italy*. Cambridge.
- Richardson, B. (2009). *Manuscript Culture in Renaissance Italy*. Cambridge.
- Romano, D. (1996). *Housecraft and Statecraft: Domestic Service in Renaissance Venice, 1400–1600*. Baltimore, MD – London.
- Sardella, P. (1947). *Nouvelles et spéculations à Venise au débuts du XVI<sup>e</sup> siècle*. Paris.
- Scribner, R.W. (1992). Mündliche Kommunikation und Strategien der Macht in Deutschland am Anfang des 16. Jahrhunderts, [w:] H. Kühnel (Hrsg.), *Kommunikation und Alltag im Spätmittelalter und in der frühen Neuzeit*. Wien.
- Sennett, R. (1994). *Flesh and Stone. The Body and the City in Western Civilization*. London-Boston.
- Stolleis, M. (1980). *Arcana imperii und Ratio status: Bemerkungen zur politischen Theorie des frühen 17. Jahrhunderts*. Göttingen.
- Tabacchi, S. (1998). *Cardinali zelanti e fazioni cardinalizie tra fine Seicento e inizio Settecento*. Roma.
- Torre, A. (2008). Un 'tournant spatial' en histoire? Paysages, regards, ressources. *Annales HSS* 63.
- Trivellato, F. (2007). Merchants' Letters Across Geographical and Social Boundaries, [w:] F. Bethencourt, F. Egmond (eds), *Correspondence and Cultural Exchange in Europe 1400–1700*. Cambridge.
- Trivellato, F. (2009). *The Familiarity of Strangers: The Sephardic Diaspora, Livorno, and Cross-Cultural Trade in the Early Modern Period*. New Haven-London.

- Tucci, U. (1990). *Ranke and the Venetian Document Market*, [w:] G.G. Iggers, J.M. Powell (eds), *Leopold von Ranke and the Shaping of the Historical Discipline*. Syracuse, NY.
- Van Horn Melton, J. (2001). *The Rise of the Public in Enlightenment Europe*. Cambridge.
- Viala, A. (1985). *Naissance de l'écrivain. Sociologie de la littérature à l'âge classique*. Paris.
- Villari, R. (1987). *Elogio della dissimulazione. La lotta politica nel Seicento*. Roma-Bari.
- Visceglia, M.A. (1992). *Signori, patrizi, cavalieri in Italia centro-meridionale nell'età moderna*. Bari.
- Visceglia, M.A. (1998). *Fazioni e lotta politica nel Sacro Collegio nella prima metà del Seicento*, [w:] G. Signorotto, M.A. Visceglia (eds), *La corte di Roma tra Cinque e Seicento 'teatro' della politica europea*. Roma.
- Warf, B., Arias, S. (2008). *The Spatial Turn: Interdisciplinary Perspectives*. London.
- Walker, J. (1999). *Gambling and Venetian Noblemen, c. 1500-1700. Past and Present* 162.
- Warner, M. (1990). *The Letters of the Republic: Publication and the Public Sphere in Eighteenth-Century America*. Cambridge, MA.
- Welch, E. (2005). *Shopping in the Renaissance: Consumer Cultures in Italy, 1400-1600*. New Haven-London.



# **Związki między kontekstem a stopniem złożoności w systemach komunikacyjnych**

## **Wprowadzenie**

Pismo i język, jako dwa różne sposoby komunikowania się, wyrażania emocji i przekazywania informacji, są przedmiotem badań różnorodnych dziedzin naukowych: od lingwistyki, przez bibliologię, komunikologię, aż do paleografii czy literaturoznawstwa. Z jednej strony mają odmienną naturę i relację z kontekstem sytuacyjnym – mowa jest zjawiskiem niematerialnym, ulotnym, powiązaniem z konkretnym kontekstem powstania oraz umożliwiającym interakcję; pismo jest dostępne fizycznie, trwałe, oderwane od kontekstu swojego powstania i jednostronnie oddziałujące na odbiorcę (zob. Nieckula, 2012, s. 100–101). Z drugiej strony są niejednokrotnie (choć nie niezbędnie) ściśle ze sobą powiązane, gdy pismo notuje znaki symbolizujące wartości fonetyczne mowy. Relacje między nimi są zależne nie tylko od ich struktury i wzajemnego powiązania, ale też od relacji z kontekstem i kulturą oraz ich roli w komunikacji. Bez wątpienia, można jednak postawić między nimi znaczące rozgraniczenie, odnosząc wszelkie formy języka do sfery dźwiękowej lub gesturalnej, natomiast pismo sytuując w obrębie znaków graficznych lub w inny sposób utrwalonych na materialnym nośniku.

To rozgraniczenie jest potrzebne dla dostrzeżenia ich niezależnej od siebie natury, która przejawia się także w zjawiskach o aspekcie ewolucyjnym.

## 1. Język a pismo

W znanej definicji Edwarda Sapira (1921/2010), definiującej język jako „czysto ludzki i nieinstynktowny sposób komunikowania myśli, emocji i pragnień za pomocą świadomie wytwarzanych symboli. W pierwotnej postaci są to symbole dźwiękowe, produkowane za pomocą tzw. organów mowy” (s. 20), zwracają uwagę dwie zasadnicze kwestie. Po pierwsze język jest uznany za umiejętność charakterystyczną wyłącznie dla ludzi, coś, co odróżnia ich od innych zwierząt (ten aspekt zostanie rozwinięty w dalszej części tekstu). Drugą cechą definicji Sapira jest pierwotność dźwiękowości mowy wobec wtórności graficznego zapisu.

Traktowanie pisma jako tworu zależnego, istniejącego tylko dlatego, że istnieje język, który może ono utrzymywać, obowiązywało w nauce przez wiele stuleci. Już Jean-Jacques Rousseau twierdził, że „pismo jest tylko przedstawieniem mowy” (1781/2001, s. 102), a Ferdinand de Saussure traktował „język i pismo [jako] dwa odrębne systemy znaków; jedyną racją bytu pisma jest to, że jest obrazem języka” (1916/1961, s. 39). W definicji *Encyklopedii językoznawstwa ogólnego* (Polański 2003) język to „system znaków (prymarnie dźwiękowych, wtórnie pisanych i in.) służący do porozumiewania się w obrębie danej społeczności” (s. 269), natomiast pismo to „system znaków wzrokowych lub dotykowych służący do utrwalenia lub zastąpienia języka mówionego” (s. 433). Takie postrzeganie pisma wynikało w oczywisty sposób z faktu, że piszący o nim badacze w swojej codziennej praktyce posługiwali się alfabetem, który ze wszystkich systemów pozostaje w najściślejszym związku z językiem. Pewna zmiana w myśleniu o piśmie i zwrócenie uwagi na jego autonomię względem języka pojawiła się w pracach Jacques’a Derridy (1972), a później także innych badaczy (Coulmas, 1991;

2008; Boone, 2004; Wrolstad i Fisher, 1986). Niewątpliwie spojrzenie takie ułatwiły również obserwacje innych niż alfabetyczne systemów zapisu (starożytnych i współczesnych), które udowadniają, że czytanie pisma nie musi się wiązać z prostym przyporządkowaniem znakom odpowiednich wartości fonetycznych, ale raczej opierać się na interpretacji ich symbolicznej treści. Sytuacja taka ma miejsce np. w przypadku części znaków chińskich, które są odzwierciedleniem nie tyle pojedynczych słów, ile raczej myśli i emocji.

Zestawienie ze sobą kodów graficznych z językowo-gesturalnymi ujawnia jeszcze jedną cechę, która tym mocniej pokazuje ich niezależność od siebie i własną drogę rozwoju. Jeśli mianowicie prześledzić ich rozwój – od bardzo wczesnych faz, przez etapy pośrednie, aż do postaci dojrzałej i złożonej, możemy dostrzec analogiczne procesy, które zachodziły w obu tych grupach. To potwierdza, że ewolucja zachodziła nie tylko w obrębie języka, który potem pismo utrwaliło na zasadzie prostego odwzorowania, ale że oba te systemy komunikacyjne ewoluowały niezależnie od siebie, wykazując takie same cechy na poszczególnych etapach.

## 2. Język i protojęzyk

Aby usytuować język ludzki w obrębie sposobów komunikowania się innych zwierząt, w tym szczególnie innych naczelnych, trzeba określić ich specyficzne cechy. Ludzki język charakteryzuje się kompozycyjnością, rozbudowaną leksyką, możliwością odnoszenia się do rzeczywistości pozakontekstowej, wolicjonalnością oraz dwuklasowością, czyli potencjalnym otwarciem systemu na nowe znaczenia, tworzone przez jego użytkowników na podstawie istniejących reguł (zob. Wacewicz, 2013). Badania komunikacji zwierząt wciąż wzbogacają się o nowe informacje, które niekiedy znacząco zmieniają nasze jej postrzeganie. Dawniej znano tylko część repertuaru znaków używanych przez zwierzęta, wyciągając na tej podstawie wnioski o ich znacznie bardziej ograniczonych możliwościach komponowania struktur komunikacyjnych. Uważano, że zawsze łączą

one komunikat dźwiękowy z adekwatnym do sytuacji zachowaniem (np. zawołanie alarmowe połączone z ucieczką), a więc dźwięki są tylko częścią informacji, która dopiero z dodatkowymi elementami nabiera właściwego znaczenia. Ponadto twierdzono, że komunikaty zwierząt odnoszą się także tylko do tej sytuacji, w której zwierzęta się aktualnie znajdują – nie dotyczą więc wydarzeń z przeszłości ani nie mówią o przyszłości. Stosowany przez nie repertuar znaków postrzegany był jako niewielki i funkcjonujący w zamkniętym systemie jednostek, do którego zwierzęta nie mogą samodzielnie nic dodawać, a znaczenie poszczególnych elementów pozostaje niezmiennie (Deacon, 1997). W takim ujęciu język zwierząt byłby zaledwie echem komunikacji ludzkiej i tak też był przez wielu badaczy postrzegany.

Nowsze badania ujawniły jednak, że wiele elementów komunikacji, które wydawały się zarezerwowane wyłącznie dla ludzi, jest też z powodzeniem stosowanych przez zwierzęta. Potrafią one tworzyć niekompozycyjne złożenia i układać je w dłuższe sekwencje oraz wydawać złożone dźwięki (Hauser, 1996; Hauser i Fitch, 2003; Fitch, 2000; 2010; Hauser, Chomsky i Fitch, 2002). Trzeba jednak mieć świadomość, że używają innego systemu, dostosowanego do konkretnych wymogów funkcjonalnych, a także prezentują konkretne reakcje, zależne od obecności i reakcji innych osobników. Zwierzęta komunikują się ponadto poprzez wiele zachowań niedźwiękowych – takich jak precyzyjny taniec pszczoł czy gesty używane przez małpy, oraz poprzez połączenie systemów dźwiękowych z gesturalnymi lub mimiką. Dlatego pomimo coraz częstszego dostrzegania bogactwa i efektywności tej komunikacji, niejednokrotnie analogicznych do ludzkiego języka, trzeba uznać, że jednolitość i złożoność tego ostatniego systemu odróżnia go od wszystkich innych kodów. Podejmowane dotąd próby określenia miejsca języka wśród zachowań komunikacyjnych innych zwierząt zaowocowało stworzeniem pojęcia definiującego takie właśnie kody. Dla określenia systemów, których nie można nazwać językiem, ale które w wielu aspektach go przypominają i pełnią analogiczne funkcje,

Derek Bickerton stworzył termin „protojęzyk”, oznaczający „zbiór znaków symbolicznych, tzn. mających jakieś znaczenie, ale pozbawionych reguł ich łączenia” (Bickerton, 1990, s. 122–125; por. Waciewicz, 2013; Deacon, 1997). Można go zastosować nie tylko na określenie języka zwierząt lub wczesnego sposobu porozumiewania się ludzi, ale też innych systemów, których struktura nie pozwalała na nazwanie ich językiem, ale które w podobny sposób służą komunikowaniu się.

### 3. Systemy o różnym stopniu złożoności

Mówiąc o formach protojęzykowych, koncentrujemy się na ich ograniczonej względem języka konstrukcji, ale też na tkwiącym w nich potencjale do rozwinięcia się (w sprzyjających warunkach) w język o znacznie większym stopniu złożoności. Są to również systemy stanowiące kod uproszczony, ponieważ przekazują zazwyczaj komunikaty niemożliwe do zrozumienia bez znajomości kontekstu (Kurcz i Okuniewska, 2011, s. 178). Mogą one być używane w różnych sytuacjach kulturowych także wtedy, gdy brakuje jednego z elementów komunikacji, takich jak bezpośredniość, bliskość, światło pozwalające widzieć się nawzajem itp. Stosowane wówczas systemy wykorzystują zazwyczaj inne sposoby wyrażenia treści<sup>1</sup>, niezależne od powyższych ograniczeń, a komunikat taki w znacznie większym stopniu koncentruje się na przekazywaniu informacji, znacząco ograniczając inne funkcje komunikacyjne języka.

Kody o charakterze protojęzyka nie mogą ponadto zawierać informacji oderwanych od konkretnej sytuacji, wyrażać emocji, nie są też użyteczne do prowadzenia dyskusji na tematy abstrakcyjne. Przykładowo, w oficjalnej wersji systemu znaków nurkowych, wykorzystywanych w specyficznych warunkach komunikacyjnych

---

<sup>1</sup> Przykładami mogą tu być: kod flagowy, alfabet Morse’a, sygnały wysyłane za pomocą bębnow czy heliografu itp.

(brak możliwości przekazu dźwiękowego, kontakt wzrokowy, ale tylko na ograniczoną odległość, bardzo wąski zakres tematyczny), istnieją wyłącznie proste komunikaty gesturalne, zawsze powiązane z bezpośrednim kontekstem ich użycia. Poszczególne znaki są nie tylko silnie skonwencjonalizowane, ale też odnoszą się wyłącznie do bieżącej sytuacji, w której się ich używa. Przekazują pytania i odpowiedzi dotyczące kierunku płynięcia, ilości powietrza w butli tlenowej, potencjalnych zagrożeń itp. (*Common Hand Signs*, 2005), nie ma natomiast znaków o tematyce filozoficznej czy literackiej, ponieważ tego typu kwestie nie są podejmowane podczas nurkowania. Nie ma również potrzeby konstruowania dłuższych sekwencji znaków, bo każdy sam w sobie jest wystarczający i zrozumiały. System ten wykazuje jednak naturalny dla kodu komunikacyjnego potencjał ewolucyjny – mimo że w oficjalnej wersji jest zamknięty, a znaki mają precyzyjnie określone znaczenia, wśród samych nurków nieformalnie powstają nowe komunikaty, służące podtrzymaniu kontaktu lub odnoszące się do zjawisk flory i fauny morskiej. Część nieoficjalnych sygnałów tworzona jest też poprzez modyfikację znaków istniejących już wcześniej (np. wykonanie znaku „ok, w porządku” dwiema zamiast jedną ręką oraz dodanie elementu ruchu wzmacnia przekaz do „rewelacyjnie” itp.)<sup>2</sup>. Niektóre znaki są także łączone w bardziej złożone sekwencje, co powoduje, że możemy mówić o naturalnej ewolucji języka lub procesie kreolizowania się pidżinu.

Zestawiając współczesny język ludzki zarówno z protojęzykiem, jak i z innymi uproszczonymi systemami, można zauważyć pewną prawidłowość. Mianowicie im bardziej dany kod jest ograniczony pod względem zasobu informacji i sposobu ich przekazywania, a tym samym nieprecyzyjny (dający możliwość więcej niż

---

<sup>2</sup>Niektóre z nowo tworzonych znaków nurkowych są zrozumiałe wyłącznie w ramach grupy, która je stworzyła, niektóre są też żartobliwe. Przykładowo, symboliczne przedstawienia poszczególnych gatunków ryb i stworzeń morskich odnoszą się do ich wyglądu lub innych cech fizycznych, podczas gdy tuńczyka wyobraża ruch ręki naśladujący otwieranie puszki z rybą.

jednej interpretacji, jeśli kontekst nie zostanie uwzględniony), tym bardziej niezbędne dla jego właściwego zrozumienia jest jego zakorzenienie w kontekście kulturowym i sytuacyjnym. Oczywiście, cały język jest w pewnym sensie konwencjonalny, ale dźwięk mogący nieść odmienne znaczenie w zależności od kontekstu użycia albo gest nabierający sensu dopiero w konkretnej sytuacji są elementami bardziej wieloznacznymi niż mający konkretny zakres semantyczny wyraz lub zdanie niosące w danym języku bardzo konkretną informację.

Gdy natomiast rośnie szczegółowość i elastyczność kodu, a tym samym rozbudowuje się jego niezależność od konkretnego kontekstu (słowa będące częścią większości języków naturalnych mogą przekazać znacznie większą pulę informacji niż np. kod flagowy czy język nurków), powstaje możliwość nie tylko przekazania praktycznie dowolnego komunikatu, odniesienia się do odległej czasowo i tematycznie kwestii, ale także stylizowania go w preferowany przez siebie sposób (różne rejestry, ironia, odmiany stylistyczne – urzędowa, potoczna, naukowa), a nawet tworzenia refleksji metajęzykowej. Bogatsze staje się też słownictwo, dzięki czemu można znaleźć wyraz dla większej liczby zjawisk, treści itp. Bardziej złożony system pozwala na uwolnienie się od kontekstu i budowanie wypowiedzi zrozumiałych nawet w sytuacji, gdy opisywane wydarzenia już dawno nie mają miejsca.

#### **4. Protopismo**

Podobne prawidłowości można zaobserwować w przypadku systemów pisma. Znaki, które mają znaczenie, odnoszące się do konkretnych desygnatów, ale nie tworzą wspólnie ustalonego systemu, nie łączą się w kombinacje wyższego rzędu i są rozumiałe wyłącznie w kontekście, w którym zostały stworzone, albo wymagają specjalistycznego komentarza do ich zrozumienia, nie mogą być nazywane pismem. W ich przypadku będziemy mówić o protopísmie.

Nazwa ta, podobnie jak w przypadku protojęzyka, również odnosi się do stadium obserwowanego przed wykształceniem się właściwych systemów pisma. Jednak tak jak w odniesieniu do języka, tak i tu możemy dostrzec tego rodzaju systemy także w późniejszych okresach, łącznie z funkcjonowaniem części z nich współcześnie. Wiele zależy tu jednak od samej definicji protopisma, ponieważ przy bardzo szerokim rozumieniu go jako elementu stanowiącego niepełną semantycznie, choć ważną, informację lub wszystko to, co pozwala wyodrębnić pewne zjawiska spośród innych, można do tej grupy włączyć semazjograficzne systemy wspierające matematykę, muzykę, taniec czy statystykę, lub nawet odświętne ubranie i brak pracy w niedzielę (Boone, 2004, s. 314; Kurcz i Okuniewska, 2011, s. 169). Bardzo pierwotną formą protopiśmienną były tzw. mitogramy, które służyły tylko jako wspomaganie pamięci i na których podstawie tworzono opowieści oralne (Kuckenbug, 2006, s. 120). Do tego rodzaju znaków można też zaliczyć neolityczne malowidła jaskiniowe, choć akurat w tym przypadku ich znaczenie jest dla nas praktycznie niezrozumiałe – mimo to ich narracyjność nie ulega wątpliwości. Inną grupę stanowią znaki semazjograficzne, a więc takie, które niosą w sobie konkretne znaczenie, ale nie łączą się z brzmieniem żadnego języka.

W najbardziej precyzyjnym i zarazem wąskim ujęciu na protopismo składają się wszelkie znaki stosowane dla przedstawienia pewnej treści, ale raczej stanowiące wierne odwzorowanie pewnych obiektów lub zjawisk, a nie języka, a więc głównie znaki logograficzne. Znaki tego rodzaju niekoniecznie jednak stanowią całkowicie odrębny sposób zapisu. W wielu starożytnych systemach pisma mogły mieć dodatkowo wartość fonetyczną (np. w hieroglificznym piśmie egipskim, mezopotamskich klinach lub kreteńskim sylabariuszu linearnym B).

Systemy w pełni protopiśmienne zaczęły być stosowane w okresie neolitu, około 7 tysiąclecia p.n.e., ale obecne były także w późniejszym czasie. Przykładem mogą być znane z Tahiti lub Peru węzły na

sznurkach służące do liczenia czy pojawiające się na obszarach Europy i Australii nacięcia na kawałkach kości lub drewna, które pomagały odtwarzać magiczne pieśni. Podobnie należy traktować piktoqramy stosowane przez Indian z plemienia Cheyenne i Dakota w XIX wieku, tzw. *winter counts* – służące do utrwalania historii plemienia czy do pomocy szamanowi w odtworzeniu niezbędnych motywów pieśni, oraz tzw. *tallies* – kościane lub drewniane kijki służące do rejestrowania lub liczenia w Australii, przedkolonialnej Ameryce, Afryce, Europie czy Chinach (Fischer, 2008, s. 17–19; Kuckenburger, 2006, s. 114–115, 117; Coulmas, 1991, s. 18). Mimo ożywionej dyskusji naukowej na temat tzw. „pisma kultury Vinča” i podobnie datowanych (ok. 5300–4300 p.n.e.) znaków ze stanowisk w Gradešnica (Bułgaria) i Tărtăria (Rumunia) (Fischer, 2008, s. 23; Kuckenburger, 2006, s. 128) również należy traktować je jako protopismo. Co prawda, wydają się one bardzo podobne do znaków innych systemów epoki brązu, ale nie stanowią zwartego systemu, a większość z nich to pojedyncze, pozbawione kontekstu znaki. Bezpośrednim natomiast poprzednikiem pisma, który przyczynił się do jego powstania, były tokeny – niewielkie gliniane lub kamienne przedmioty, używane na terenie dzisiejszego Iranu, Iraku, Turcji i Izraela w okresie 8000–1500 p.n.e. (Fischer, 2008, s. 25–26). Symbolizowały one zwierzęta, zboże, dobra materialne i służyły do ich inwentaryzowania oraz rejestrowania transakcji handlowych. Potem te same funkcje przejęły ich graficzne reprezentacje, tworząc zaczątek pisma. System tokenów zawierał więc ilość informacji wystarczającą do potwierdzenia i utrwalenia danych handlowych, ale zbyt małą i niewystarczająco złożoną do stworzenia abstrakcyjnego tekstu literackiego. Warunkiem udanej komunikacji przy użyciu tokenów była jednak obecność informacji pozatekstowych – bez ścisłego związku z konkretną sytuacją nawet bardzo dokładnie zanotowana liczba zwierząt lub innych dóbr szybko traciła jakiegokolwiek znaczenie, gdy nie wiadomo było, do kogo poszczególne towary należą. Również wczesne pismo ideograficzne i sylabiczne miało silne powiązania z kontekstem i wymagało jego znajomości.

## 5. Logografia i fonetyzacja

Starożytne pisma początkowo opierały się więc na interpretacji, a nie odczytywaniu znaków, nawet jeśli towarzyszył im pewien element fonetyczny. Część z nich w ogóle nie odnosiła się do brzmienia języka, a bez kontekstu nie można było ich zrozumieć, ponieważ ich forma graficzna zawierała tylko ułamek informacji, jaką miały przekazywać. Jest to zjawisko naturalne dla sposobów notowania i utrwalania ważnych komunikatów w społecznościach niepiśmiennych. Piktograficzno-symboliczne zapisy Indian Ameryki Północnej składały się z konkretnych, ikonicznych przedstawień, wyobrażających ludzi, zwierzęta, budynki itp., ale zrozumienie rzeczywistego sensu tych wyobrażeń było dostępne wyłącznie dla osoby znającej kontekst i sposób interpretacji<sup>3</sup>. Obrazki malowano spiralnie na bawolich skórkach, tkaninie, w późniejszym czasie również na papierze. Służyły one do notowania istotnych dla plemienia wydarzeń, przy czym jeden piktoqram odpowiadał jednemu rokowi – malowano symboliczne przedstawienie takiego wydarzenia, które było najważniejsze w danym roku lub po prostu wydawało się najbardziej godne zapamiętania. Była to więc prosta forma kalendarza, służąca zapamiętaniu tych istotnych momentów i ułatwiająca to zadanie. Znaki nie miały wartości fonetycznej i nie symbolizowały w prosty sposób żadnego obiektu ani idei, ale poruszały pamięć i pozwalały stworzyć oraz zaprezentować opowieść.

Pisma logograficzne w najstarszej fazie swojego rozwoju nadal były zamknięte w kontekście i odpowiedniej interpretacji znaków oraz powiązane z konkretną sytuacją. Nie bez znaczenia był tu też wygląd samych znaków, ponieważ „przewaga ikonizacji znaku nad jego arbitralnością polega na tym, że łatwiej jest się domyśleć jego znaczenia i łatwiej zakodować taki znak w pamięci” (Kurcz, 1992, s. 37). Jednak im bardziej były abstrakcyjne w formie i mocniej

---

<sup>3</sup> Przykładowo, przedstawienie czarnego ptaka nie odnosiło się do zwierzęcia jako takiego, ale symbolizowało wodza plemienia o imieniu Czarny Orzeł itp.

oparte na fonetycznym odzwierciedleniu mowy, tym mniej stawały się zależne od kontekstu kulturowego, a za to łatwiejsze w zrozumieniu i zaadaptowaniu do dowolnego języka.

Fonetyzacja otworzyła nowe możliwości i pozwoliła na stworzenie tekstu przy minimalnej znajomości systemu (tylko znaki i ich wartości fonetyczne, a nie znak + wartość symboliczna + kontekst). Ponadto w takim systemie cała informacja znajdowała się w zapisanym komunikacie (oczywiście, można mówić o dodatkowych elementach wynikających z kulturowego zanurzenia tych tekstów, ale dokładnie tak samo jest szerszy ten kontekst w przypadku zapisów protopisma lub quasi-pisma). Opierając się na przykładzie języków migowych, rozbudowany system, odnoszący się w sposób jednoznaczny do konkretnej treści (jak znaki alfabetu jednoznacznie odpowiadają głoskom), uniezależnia komunikat od dodatkowych wyjaśnień.

## Wnioski

O ile terminy „pismo” i „język” odnoszą się zwykle do precyzyjnie określonych zjawisk, o tyle jeśli chodzi o strukturę i funkcję protopisma i protojęzyka ich zakres znaczeniowy jest znacznie szerszy i bardziej zróżnicowany. Uproszczone systemy komunikacyjne funkcjonowały nie tylko w sytuacji, gdy człowiek nie osiągnął jeszcze gotowości ewolucyjnej do stworzenia i używania prawdziwego pisma i języka. Do dzisiaj są naturalnym składnikiem jego egzystencji, uzupełniając komunikację o inne niż dźwiękowe lub graficzne elementy wszędzie tam, gdzie nie ma możliwości użycia języka lub pisma albo gdy okazują się niewystarczające. Różne systemy pełnią też odmienne funkcje – jedne kładą nacisk na przekazanie informacji, inne są ważne z punktu widzenia podtrzymania kontaktu lub wywarcia określonego wpływu. Niektóre są ściśle związane z konkretnym kontekstem i nie potrzebują innych elementów i większego

stopnia złożoności, bo dane zastosowanie jest ograniczone do bardzo zawężonego spektrum (język nurków).

Można przy tym zaobserwować niezwykle podobne procesy w systemach dźwiękowych i graficznych w zależności od tego, na jakim stopniu rozwoju się znajdują i jak bardzo są wyspecjalizowane. Wydaje się, że to właśnie potrzeby komunikacyjne sprawiły, iż wszelkie media służące do komunikowania się przeszły ten sam proces adaptowania się do zróżnicowanych warunków kontekstowych. Rozwój od zamknięcia się w ramach bardzo konkretnych informacji i stopniowego ewoluowania do coraz bardziej abstrakcyjnych form oraz wynikające z tego oderwanie od kontekstu wydaje się więc naturalną drogą każdego medium komunikacyjnego, co tym bardziej wskazuje na niezależność od siebie tych systemów i konieczność traktowania ich jako dwóch odrębnych kodów komunikacyjnych. Wczesne systemy (np. tokeny) nie służyły do odzwierciedlenia mowy, ale do notowania informacji – w niezależny, odrębny sposób. Podobnie we współczesnym piśmie chińskim pewne elementy wcale nie mają być odczytywane, ale interpretowane. Tak jak język pierwotnie był skoncentrowany na sytuacji, w której był używany, ewoluując w coraz bardziej abstrakcyjne narzędzie odnoszenia się do rzeczywistości w ogóle, tak i pismo, powiązane pierwotnie z bardzo konkretnym zastosowaniem do transakcji handlowych, potem mogło być używane do wyrażenia każdej treści.

Sposób ewoluowania obu tych sposobów komunikowania przebiegał bardzo podobnie i za każdym razem przechodził przez te same etapy. Ludzie, tworząc pismo, nie wykorzystali doświadczenia i nie stworzyli go jako systemu abstrakcyjnego, oderwanego od kontekstu i bogatego w złożone znaczenia. Pismo powstało jako coś niezależnego i rozwijało się, przechodząc kolejne fazy rozwoju – tak samo jak język. Możemy dzięki temu dostrzec w nim zupełnie odrębny rodzaj kodu, bardziej alternatywny niż wtórny w stosunku do mowy. Spowodowane było to faktem, że te systemy służyły analogicznemu celowi – komunikacji, z całym bogactwem jej aspektów

i celów. Dlatego nie dziwi, że pismo musiało wpasować się w schematy analogiczne do języka i wszędzie tam, gdzie jedno wymagało modyfikacji, drugie także podążało taką samą drogą.

## Bibliografia

- Bickerton, D. (1990). *Language and Species*. Chicago: University of Chicago Press.
- Boone, E.H. (2004). *Beyond Writing*, [w:] S.D. Houston (ed.), *The First Writing. Script Invention as History and Process*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Common Hand Signs for Recreational Scuba Diving* (2005). <http://www.wrsc.com/downloads.php>.
- Coulmas, F. (1991). *The Writing Systems of the World*, Oxford-Cambridge, MA: Basil Blackwell.
- Coulmas, F. (2008). *The Writing Systems. An Introduction to their Linguistic Analysis*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Deacon, T.W. (1997). *The Symbolic Species. The Co-evolution of Language and the Human Brain*. London: Penguin Press.
- Derrida, J. (1972). *Le cercle linguistique de la Geneve*, [w:] *Marges de la philosophie*. Paris: Minuit.
- Fischer, S.R. (2008). *A History of Writing*, London: Reaktion Books.
- Fitch, W.T. (2000). The Evolution of Speech: A Comparative View. *Trends in Cognitive Sciences* 4.
- Fitch, W.T. (2010). *The Evolution of Language*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hauser, M.D. (1996). *The Evolution of Communication*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Hauser, M.D., Fitch, W.T. (2003). What are Uniquely Human Components of the Language Faculty?, [w:] M.H. Christiansen, S. Kirby (eds), *Language Evolution*. New York: Oxford University Press.
- Hauser, M.D., Chomsky N., Fitch W.T. (2002). The Faculty of Language. What is it? Who has it? How did it evolve? *Science* 298.
- Houston, S.D. (2004). *The First Writing: Script Invention as History and Process*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Kuckenbarg, M. (2006). *Pierwsze słowo*, tłum. B. Nowacki. Warszawa: PIW.
- Kurcz, I. (1992). *Język a psychologia*. Warszawa: Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne.

- Kurcz, I., Okuniewska, H., red. (2011). *Język jako przedmiot badań psychologicznych*. Warszawa: Wydawnictwo Szkoły Wyższej Psychologii Społecznej „Academica”.
- Nieckula, F. (2012). *Język ustny a język pisany*, [w:] J. Bartmiński (red.), *Współczesny język polski*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Polański, K., red. (2003). *Encyklopedia językoznawstwa ogólnego*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Rousseau, J.-J. (1781/2001). *Szkic o pochodzeniu języków*, tłum. B. Banasiak. Kraków: Aureus.
- Sapir, E. (1921/2010). *Język. Wprowadzenie do badań nad mową*, tłum. M. Buchta. Kraków: Universitas.
- Saussure, F., de (1916/1961). *Kurs językoznawstwa ogólnego*, tłum. K. Kasprzyk, Warszawa 1961.
- Waciewicz, S., (2013). *Ewolucja języka - współczesne kontrowersje*, [w:] P. Stalmaszczyk (red.), *Metodologie językoznawstwa 1. Ewolucja języka, ewolucja teorii językoznawczych*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Wrolstad, M.E., Fisher, D.F., eds (1986). *Toward a New Understanding of Literacy*. New York: Praeger.

# Zmiany znaczenia komunikatu w przejściu od kultury oralnej do piśmienniczej w warunkach Grecji archaicznej

## Wprowadzenie

Tradycja oralna i piśmiennicza traktowane są zazwyczaj jedynie jako medium komunikacyjne<sup>1</sup>. Zwykło się zatem postrzegać je przez pryzmat możliwości, jakie dostarczają obie formy przekazu. W tym sensie, świadomie i nieświadomie, zwykle postrzega się kulturę oralną jako pod wieloma względami ograniczoną, warunkującą przekaz często niewiarygodny (możliwość mylenia i fałszowania faktów), niepewny (problem wielowersyjności)<sup>2</sup>, nierozwinięty (problem niemożności wykształcenia pojęć)<sup>3</sup>. W dużym stopniu

---

<sup>1</sup> Punktem wyjścia jest oczywiście *the medium is the message* McLuhana, koncepcja rozwijana w odniesieniu do kultury oralnej i piśmienniczej przez takich badaczy jak W.J. Ong czy E.A. Havelock, czego nie trzeba chyba szerzej omawiać.

<sup>2</sup> Problem wielowersyjności jako pierwszy podjął Lord (1960) i do dziś pozostaje on jednym z najmniej „oswojonych” przez naukę problemów badawczych, wytrąca bowiem filologowi z ręki jego narzędzia badawcze, zmuszając go do zapanowania nad chaosem. Niech świadczy o tym choćby to, jak trudne do przyjęcia przez wielu homerologów jest założenie istnienia wielowersyjnej *Iliady* czy *Odysei* (stanowisko takie określa się często jako radykalne).

<sup>3</sup> Havelock (2007, s. 233–250) dowodzi, jak pod wpływem zmiany medium komunikacji zmienia się struktura języka greckiego, głównie koncepcja i funkcja

można dostrzegać tradycję oralną jako podlegającą silniej pierwiastkom nieracjonalnym i mieszającą w większym stopniu niż kultura piśmiennicza to, co irracjonalne, z racjonalnym. Od tego wszystkiego zdaje się uwalniać stopniowo kultura piśmiennicza i nadawać kulturze rys akceptowany współcześnie jako słuszny i właściwy. Dzięki piśmiennemu jest rozwój historiografii, filozofii, nauki, kunsztownej prozy, a nawet poezji rozumianej jako wytwór indywidualnego twórcy zmierzającego do wyrażenia czegoś wypracowanego i oryginalnego.

Takie rozumienie różnicy między kulturą oralną i piśmienniczą jest bez wątpienia jednostronne i tendencyjne, z założenia bowiem przyjmuje rozwój kulturowy w kierunku postępowym. Wyrażanie mowy piśmiennie przynosi rzeczywiście zmianę w naturze komunikatu, a nawet w sposobie myślenia i wysławiania się w porównaniu z wyrażaniem go jedynie głosem. Zmieniające się okoliczności i kontekst sytuacji komunikacyjnej wpływają przede wszystkim na zmianę funkcji komunikatu, zmianę jego uzasadnienia i jego celowości. Są to różnice wybiegające daleko poza przyjmowane przez nas uwarunkowania powstania literatury, czyli poza nasze oczekiwania, że komunikat ma wypełniać wyznaczoną mu w literaturze rolę, a jeżeli jej nie wypełnia, jest niedoskonały lub w jakiś sposób wadliwy.

Ong i Havelock nauczyli nas dostrzegać te zmiany, a ich obserwacje są kamieniem milowym w badaniach nad ewolucją ludzkości. Sami jednak ci badacze uważali, że to dopiero początek drogi w poznawaniu różnic między przekazem oralnym a piśmiennym. Ważne wydaje się zatem kontynuowanie tych badań w celu zgłębienia specyfiki obu mediów komunikacji. W niniejszym opracowaniu zarysowane zostaną (jedynie wstępnie, gdyż wymaga to bez wątpienia głębszych analiz) pewne zmiany w znaczeniu i funkcjo-

---

niczności, który zaczyna odgrywać rolę pierwszoplanową (wcześniej język był zdominowany przez formy czasownikowe). Zaznacza się przeciwstawienie refleksyjnego podmiotu i poznawanego przedmiotu, co umożliwia, zdaniem Havelocka, systematyczną refleksję filozoficzną.

nalności różnych form wypowiedzi w momencie przejścia od tradycji oralnej do zafunkcjonowania ich w formie zapisu. Aspekty, o których będzie mowa, stanowią rozwinięcie myśli wspomnianych badaczy, mimo że nie pojawiły się w ich rozważaniach.

Kultura grecka wydaje się najodpowiedniejszym polem badawczym ze względu na większą niż gdzie indziej ilość dostępnych nam danych, które możemy identyfikować jako wytwory kultury oralnej i piśmienniczej. Ta obfitość informacji jest oczywiście względna, gdyż właśnie ich niedobór nie pozwala często na sformułowanie jakichś jednoznacznych i pewnych wniosków.

## 1. Przywołanie

Ong za podstawową cechę oralności uważa przywołanie. Zwraca przy tym uwagę na potrzebę zachowania wyników procesów myślowych, a w dalszej perspektywie, kumulowania wiedzy w społeczności. Teza „wiem to, co mogę przywołać” w kulturze pozbawionej pisma determinuje kształtowanie myśli w krótkich, formularnych, stąd łatwych do zapamiętania, wypowiedziach<sup>4</sup>.

Można to odnieść także do epiki oralnej, co do której niejednokrotnie zauważano, że poszczególna pieśń stanowi tylko przywołanie fragmentu pewnego określonego a rozległego świata mitycznego<sup>5</sup>. Wskazuje się na to jako na uzasadnienie wielowersyjności tradycji oralnej, skoro opowieść istnieje właściwie tylko wtedy, kiedy jest opowiadana. Nieodtwarzana pozostaje tylko pewną potencjalnością, która zaistnieć może jedynie w konkretnym odtworzeniu.

Nie zwraca się jednak uwagi na to, że jest to dużo bardziej ogólna zasada dotycząca kultury tradycyjnej, której oralność jest tylko

---

<sup>4</sup> Ong przyjmuje tu zatem stanowisko Havelocka.

<sup>5</sup> W sposób systematyczny przedstawił to Foley (1991), określając to zjawisko mianem *traditional referentiality*: pieśń lub jakikolwiek element składowy, taki jak formuła, stanowią metonimię idei zawartych w całej tradycji; to tradycja nadaje im wartość i znaczenie.

jednym z elementów. Słowo jest nośnikiem treści silnie związanych z tradycją. Tradycją jest wszystko to, czym kierowali się w życiu rodzice, dziadowie, a z kolei tamtych rodzice i dziadowie itd. To oczywiste, ale co konkretnie oznacza to w realnym życiu? Mówiąc o tradycji, mamy na myśli współcześnie pewne zwyczaje, które kulturowane są w odpowiednich sytuacjach, zazwyczaj dla nas szczególnych i uroczystych. W kulturze tradycyjnej tradycja jest codziennością i stanowi o postępowaniu człowieka jako jednostki i w grupie we wszelkich okolicznościach, w jakich się on znajduje. Co wtedy trzeba robić? Czym trzeba się kierować? Co i jak wybrać z obfitości przedsięwzięć podejmowanych przez antenatów?

Na początek rozważmy kwestię, jak rozumiany i stosowany jest zwyczaj regulujący działalność grupy, czyli jak to współcześnie pojmujemy: zwyczaj jako prawo<sup>6</sup>.

Akcja *Iliady* zaczyna się, jak wiadomo, od brzemiennego w skutki sporu Achillesa z Agamemnonem. Bliższe przyjrzenie się tej rozmowie uświadamia nam jednak, że nie można jej nazwać od początku klótnią. Jeżeli nawet jest nieco ironii w słowach Achillesa, to wcale nie wskazuje ona na jakąś trwałą nieprzyjaźń między tymi bohaterami (Zieliński, 2014, s. 440–464). Słusznie oskarżany o spowodowanie gniewu Apollona, a przez to zesłanie na Achajów zarazy, Agamemnon zwinnie wykręca się od zarzutu. Jest gotowy oddać Chryzejdę, nie poczuwając się do winy, lecz uzurpując sobie troskę o los armii, deklaruje swoją wspaniałomyślność. By całkowicie zatuzować swoją winę i nie stracić w oczach podwładnych, domaga się w ostatnich słowach swej przemowy zrekompensowania mu straty, jaką niesie z sobą oddanie własnej części łupu, jak to wyraża (I 119): οὐδὲ ἔοικε, ‘nie jest rzeczą słuszną’ (‘nie wypada’, dosł. ‘nie-

---

<sup>6</sup> Ong (2011, s. 74) odnosi się do tej kwestii krótko: „Prawo w kulturach oralnych jest również przechowywane w formułkowych powiedzeniach i przysłowiaach, które nie są jedynie prawniczymi ozdobami. W kulturze oralnej często wymaga się od sędziego wyartykułowania zestawu stosownych przysłów, które pozwolą mu podjąć decyzję równoważną do konkretnego przypadku, jaki formalnie właśnie rozpatruje”.

podobna'), żeby on jako jedyny pozostał bez udziału w łupach (*geras*). Odpowiadając mu, Achilles używa bliźniaczo podobnego zwrotu (I 126): οὐκ ἐπέουκε, 'nie jest rzeczą słuszną', żeby dokonywać ponownego podziału raz rozdzielonych łupów. W obu przypadkach argumentacja zostaje wsparta sankcją tego, co przyjęte jest robić, a co nie<sup>7</sup>. Problem nie dotyczy przeciwstawienia, że coś jest dla jednego właściwe, dla drugiego zaś nie. Obie racje są słuszne: nie należy robić ani tak, ani tak. Kwestia dotyczy tego, która racja jest w tej sytuacji ważniejsza i którą należy zastosować. Dyskusję Achillesa z Agamemnonem pojmowalibyśmy błędnie, gdybyśmy postrzegali, że odbywa się tylko między nimi dwoma. Tymczasem każde ich słowo (choć niektóre, oczywiście, w większym stopniu) kierowane jest także do słuchających dialogu zgromadzonych Achajów. To do nich należy decyzja, co należy zrobić. Odrzucając wcześniej prośbę Chryzesa, by wydać mu córkę, Agamemnon sprzeciwia się właśnie woli ogółu. Potwierdza swoją dominację w grupie, prowokacyjnie wręcz sprzeciwiając się temu, co ogół uznał za słuszne<sup>8</sup>. Narzucenie swojej woli ogółowi stanowi wyłom, a nie zasadę postępowania w tamtej społeczności. Teraz i Achilles, i Agamemnon oczekują wsparcia, tzn. przyznania im racji. Nie jest w tej chwili ważna istota sporu bohaterów, lecz odwoływanie się przez nich na poparcie swego stanowiska do tego, co zwykle się robić lub czego nie zwykle się robić w danej sytuacji. Racje są, jak zauważyliśmy, ambiwalentne, ale istotą ich przywołania jest przydatność do tej konkretnej sytuacji. Owa przydatność jest uznaniowa. Trzeba zdecydować, które postępowanie jest zasadniejsze w tej sytuacji, choć wartość obu zasadza się na tradycji.

Jeszcze sugestywniej sprawa ta jest uwypuklona w toku *Iliady* w innym sporze, bardzo podobnym do tego pierwszego, bo ukształtowanym nie tylko konwencjonalnie, ale i w nawiązaniu treści-

---

<sup>7</sup> Pulleyn (2000, s. 160, do I 116): „Both men use the language of what is seemly to bolster their own arguments”.

<sup>8</sup> Mentalność herosów homeryckich, ich rywalizację o dominowanie w grupie przedstawia Van Wees (1992).

wym do poprzedniego. Kiedy po klęsce w starciu z Trojanami strach ogarnia nie tylko wojsko achajskie, lecz i samego Agamemnona, młody wojownik, pełniący w kompozycji funkcję substytutu Achillesa, Diomedes, zarzuca naczelnemu wodzowi tchórzostwo. Zanim jednak wypowiada te słowa, przyznaje sobie prawo do wypowiedzenia ich publicznie (IX 32-33): „wejdę z tobą, bo mówisz rzeczy niedorzeczne, w spór, bo taki jest zwyczaj (*themis*) na agorze”.

Diomedes był do tej pory lojalny i posłuszny Agamemnonowi. Teraz jednak wypowiada swój stanowczy sprzeciw wobec propozycji odwrotu. Słowa jego są zaprawione ostrą krytyką wodza, dlatego w prostej linii mogą doprowadzić do kolejnego konfliktu w armii. On nie argumentuje, że lepiej jest zostać i walczyć, on gani wodza, odsyła go precz i deklaruje, że gotów jest zostać tu sam i sam pokonać Trojan. W toku wypowiedzi nawiązuje do uzasadnienia podawanego przez rejterującego Agamemnona: tamten mówił, że należy zrezygnować z Troi, bo wyraźnie brak im wsparcia Dzeusa, „a jego siła jest największa” (IX 25), ten z kolei stwierdza, że tenże Dzeus dał Agamemnonowi władzę, lecz nie dał męstwa, „a to jest siła największa” (IX 39). Znowu erystycznie przywoływane są poglądy w pewnym sensie równoważne. W ustach Diomedesa ten drugi wzgląd nabiera jednak większej mocy dzięki przeciwstawieniu go pierwszemu. Nie ma arbitra, który oceniałby rangę dowodów. Wygrywa ten, który ma ostatnie słowo lub mówiąc inaczej, którego zdanie ocenione zostanie publicznie jako słuszne. Ostateczna decyzja należy do ludu/wojska *laos*, który przysłuchuje się sporowi i swoim aplauzem staje po jednej lub drugiej stronie.

O ile za pierwszym razem Nestor interweniował spóźniony, o tyle teraz zapobiega rozłamowi, przyznając Diomedesowi rację, lecz twierdzi, że jest to racja niepełna i on dopiero przedstawi rzecz w pełni, tak jak winna być wypowiedziana. Najpierw, chcąc sprawić, by się obaj opanowali, krytykuje człowieka pragnącego wszczynać spór. Nazywa go (IX 63): ἀφρήτωρ ἀθέμιτος ἀνέστιος, „występujący przeciwko rodowi (*fratria*), występujący przeciwko zwyczajowi (*themis*), występujący przeciwko swojemu domowi (*hestia*)”.

Innymi słowy, taki ktoś występuje przeciwko grupie, z której się wywodzi (rozumianej jako obecnie żyjących i ich przodków), oraz przeciw przyjętym zasadom postępowania nabywanym i przestrzeganim w tych grupach. Jest to więc ktoś występujący przeciw tradycji. Rozumiemy, że Nestor, mówiąc w ten sposób, przeciwstawia się temu, co powiedział Diomedes. Ustala on, co jest zwyczajem, ale nie w sensie ogólnym, lecz zwyczajem, który należy zastosować tu i teraz. Rozumiemy, że Nestor pochwalił Diomedesa za chęć kontynuowania walki, przypisywanie sobie jednak prawa do wszczęcia sporu określił jako niewłaściwe. Zwyczaj, który należy zastosować, ustalany jest arbitralnie. Nie można zaprzeczyć, że nie ma takiego zwyczaju, na który powoływał się Diomedes. Można natomiast wskazać na inny, który być może mu przeczy, ale jest bardziej właściwy do zastosowania w danej sytuacji.

Nestor przewidująco postępuje dalej: proponuje przenieść dyskusję do namiotu Agamemnona. Powód nie został podany, ale nie trudno się domyślić, że chodzi o niedopuszczenie do sporu w obecności całego wojska. W „kulturze wstydu” (*shame culture*) obraza publiczna, wobec wszystkich, ma o wiele większe znaczenie. W zamkniętym gronie najwyższych dowódców łatwiej zapanować nad sytuacją. Również pokrzepieni posiłkiem staną się zapewne mniej porywczy. Nestor namawia Agamemnona do podjęcia wódzów ucztą, dodając uzasadnienie: εὐκέ τοι, οὐ τοι ἀεικέες, „jest to dla ciebie stosowne, nie jest to dla ciebie niestosowne”. Działanie człowieka musi być adekwatne do jego rangi i okoliczności, w jakich się znalazł. Nestor nie wskazuje Agamemnonowi powodu, dla którego miałby ugościć wódzów, lecz tylko zapewnia go, że podejmując się takiego działania, nie odstąpi od tego, co jest dla niego właściwe.

W namiocie Agamemnona po posiłku Nestor zabiera głos i mowę swoją kieruje do gospodarza. Podaje powód, dlaczego zwraca się właśnie do Agamemnona – jest władcą ogromnej rzeszy wojska i jemu Dzeus użył berła (talizmanu władzy) i *themistas* (IX 99). Słowo to, stanowiące liczbę mnogą od *themis*, słowniki objaśniają

jako „sądy, prawa zwyczajowe”<sup>9</sup>. Sądzi się więc, że chodzi tu o „sprawowanie sądów, prawo ferowania wyroków sądowych”. Takie rozumienie tego słowa wynika z interpretowania wstępu mowy Nestora jako pochwały Agamemnona mającej go przychylnie nastawić do przedstawianej mu dalej propozycji wysłania do Achilleusza poselstwa z darami. Zauważmy jednak, że jest to pochwała wyrwana z kontekstu i niezbyt zrozumiała nawet przy uznawaniu mechaniczności posługiwania się formułą<sup>10</sup>. *Themis* ma bowiem wciąż to samo znaczenie – prawa, ale będącego zwyczajem<sup>11</sup>. Nestor stwierdza, że Dzeus przydzielił Agamemnonowi władzę decydowania o tym, jaki zwyczaj należy zastosować, czyli w naszym rozumieniu – co jest prawem<sup>12</sup>. Wydanie sądu to stwierdzenie, co jest prawem w danym przypadku. Władca nie może zastosować rozwiązania nieprzyjętego w tradycji, ale decyduje o tym, co z tej tradycji ma być zastosowane w konkretnej sytuacji. Nestor przed-

<sup>9</sup> Liddell/Scott s.v.: „judgements, decisions given by the kings or judge”.

<sup>10</sup> Wers ten powtarza się także w II 206, gdzie Odyszeusz zwraca się z naganą do uciekających żołnierzy, przypominając im o posłuszeństwie wobec Agamemnona. Syn Kronosa dał mu σκήπτρον τ' ἠδὲ θέμιστας, ἴνα σφίσι βασιλεύῃ, „berło i *themistas*, aby im królował”. Wers jest jednak niemetryczny, a ponieważ brakuje go w najlepszych rękopisach, przez analityków uważany był za przeniesiony z IX 99. Tam z kolei pojawia się inny czasownik, βουλευῆσθα, dający metrum, ale za to niejasne znaczenie, gdyż czasownik ten oznacza „naradzać się, rozważać” ewentualnie „dawać radę” lub „decydować”, czyli wybrać odpowiednią radę jako sposób działania. Dlatego zakłada się znaczenie paralelne do βασιλεύῃ, tzn. „aby nimi władał”. Tymczasem przyjęcie właściwego znaczenia „abyś im doradzał” względnie „naradzał się z nimi, decydował po naradzie” odpowiada mojemu wyjaśnieniu. Nestor każe wybrać Agamemnonowi najlepszą radę i przypomina mu najpierw (choć może w większym stopniu pozostałym wodzom), że to jego prerogatywa.

<sup>11</sup> Benveniste (1973, s. 379-384) wskazuje, że termin θέμις pochodzi z rdzenia \*dhē- i oznacza zasadę ustaloną przez bogów. Zasada ta reguluje stosunki w rodzinie, w opozycji do δίκη regulującej stosunki między rodzinami, czyli w obrębie całej społeczności. To przekonanie o ustanowieniu jakichś zasad przez bogów nie jest niczym innym jak sakralizowaniem tradycji.

<sup>12</sup> Hainsworth (1993, do IX 99): „It is Agamemnon's Zeus-given privilege to decide what is θέμις and what is not”.

stawia propozycję działania, która w jego mniemaniu jest najlepsza. Zadaniem Agamemnona jest wysłuchać propozycji innych i wybrać jedną, lecz może też przedstawić swoją (IX 100-103).

Kiedy Agamemnon, akceptując radę Nestora, wymienia dary, które gotów jest ofiarować za odstąpienie Achilleśa od gniewu, zaznacza, że spośród ofiarowanych mu dziewcząt będzie także Bryzejda. Agamemnon po raz kolejny chce zaznaczyć wobec wszystkich swoją wspaniałomyślność i zaręcza, iż nie współżył z nią, mimo że nie byłoby w tym nic dziwnego. Mówiąc to, odwołuje się nie tyle do swego prawa do tej kobiety, co raczej do zwyczajności tego zachowania u ludzi:

ἐπὶ δὲ μέγαν ὄρκον ὁμοῦμαι  
μὴ ποτε τῆς εὐνής ἐπιβήμεναι ἠδὲ μιγῆναι,  
ἢ θέμις ἀνθρώπων πελεῖ ἀνδρῶν ἠδὲ γυναικῶν.

Składam wielką przysięgę,  
że nigdy nie wszedłem w jej łóżce i nie połączyłem się z nią,  
jak to jest zwyczajem (*themis*) wśród ludzi: mężczyzn i kobiet<sup>13</sup>.

<sup>13</sup> Ostatni wers można rozumieć dwojako. Może to być typowa dla stylu oralnego Homera parenteza, która objaśniałaby to, co było powiedziane wcześniej. Wers zyskiwałby wtedy znaczenie: „który to zwyczaj istnieje wśród ludzi” (*quod fas est*, „co się godzi” – jak sugeruje w swoim komentarzu Ameis). Nie ma jednak powodu objaśniać, że seks łączy kobietę i mężczyznę. Czasownik *migenai*, „mieszać się, łączyć się”, występuje w tym znaczeniu w grece powszechnie. Moje rozumienie tego wersu, w którym Agamemnon stara się przedstawić swoje zachowanie w dobrym świetle (nie zrobił tego, co byłoby normalne, gdyby to zrobił), wspiera powtórzenie tego wersu przez Odyśa, kiedy jako poseł relacjonującego relacjonuje jego słowa w nieco zmienionej formie: θέμις ἔστι ἄναξ, „który to zwyczaj jest władcą (mężczyzn i kobiet)”, czyli ma nad nimi panowanie. Agamemnon stara się więc zaznaczyć, że zrobiłby coś, co jest przyjęte, nawet jakby obowiązkowe – w czym z pewnością przesadza, starając się odciągnąć uwagę swoich słuchaczy od tego, co zrobił rzeczywiście źle. Nie można, oczywiście, stwierdzić, czy zmiana jest zamierzona, czy jest efektem stosowania formuł w modalnym kształcie w sposób mechaniczny, ale w ustach Odyseusza formuła ta nie zmienia znaczenia zawartego w wypowiedzi Agamemnona, a dokładniej, zdaje się oddawać, że chodzi o kształtowanie swojego wizerunku przez Agamemnona.

Pomińmy dziwaczność argumentacji Agamemnona, że byłoby normalne, gdyby się z nią przespał, bo tak ludzie robią – gdy brakuje mu racji, szuka on akceptacji dla siebie na wszelkie sposoby. Z naszej perspektywy zauważyć raczej należy, że właściwie wszelka działalność ludzka jest traktowana jako zwyczaj i powołanie się na nią może stanowić argument w zapewnianiu sobie racji i akceptacji grupy.

W świadomości grupy pozostaje więc pewna liczba, stosunkowo duża, rozwiązań i sposobów postępowania, które przyjmowane są jako moralne, czy może raczej właściwe i potrzebne do stosowania. Z drugiej strony musi istnieć pewna, często niemała, a czasami nawet nieracjonalnie duża, liczba czynności i zachowań, które stanowią odstępstwo od norm i których wobec tego nie należy stosować; często zostają one wręcz zabronione, stając się tzw. tabu. Można przywołać kilka rozwiązań – nie szuka się powodów, dla których jedno z nich jest lepsze, lecz niejako licytuje się racje, z których w końcu jedna zyskać musi akceptację grupy. Nestor jako jedyny próbuje przyznać racje obu stronom, zwracając uwagę na ich częściową przydatność lub zasadność. Sam jednak w ich miejsce proponuje inną jako lepszą (IX 104-105).

## 2. Kwestia podstawy moralnej zwyczaju

Rappaport zauważa, że wszystkie te poddane uregulowaniu zachowania wynikają z przyjęcia pewnych aksjomatów kosmologicznych, a te z kolei znajdują oparcie w Ostatecznych Świętych Założeniach w rytuale<sup>14</sup>. To prawda, ale zauważyć należy, że w żadnym

---

<sup>14</sup> Rappaport (2007, s. 351–366) stwierdza, że porządek liturgiczny i wszystkie interpretacje z niego wynikające są zhierarchizowane. S. 353: „Aksjomaty kosmologiczne pełnią funkcję *logicznej* podstawy, z której można wywieść konkretne zasady zachowania oraz reguły życia społecznego. Ostateczne Święte Założenia sytuują się natomiast znacznie dalej od życia społecznego. (...) *uświęcają*, czyli *poświadczają*, cały system interpretacji, według których ludzie wiodą swe życie”.

razie nie mamy do czynienia z jakąś liczbą określoną dla przyjętych lub zakazanych zachowań. W życiu codziennym wcale nie jest łatwo rozstrzygnąć, czy dane zachowanie jest właściwe. Rozstrzygnięcie zapada według uznania, czy dane zachowanie wchodzi w obręb przyjętego lub zabronionego czy nie. Sposobem na zlikwidowanie niepewności jest postępująca, w niektórych kulturach bardzo rozbudowana, kazuistyka. Niemniej i w micie, i w eposie (zwłaszcza jeszcze w fazie bajki bohaterskiej według typologii Proppa i Mieleńskiego) często bohater postawiony zostaje w sytuacji, nierzadko nieracjonalnej, kiedy musi dokonać wyboru zachowania, które okazuje się dla niego dobre lub złe. W grę wchodzi również możliwość złamania, często nieuświadomianego sobie przez niego, tabu. Bohater zazwyczaj wybiera jednak dobrze czy to wiedziony „instynktem”, czy to z pomocą istot nadprzyrodzonych (Mieleński 2009, s. 70 i n., 419). *Exempli gratia* w *Mahabharacie* (ks. I, *Pauszja*) znajduje się historia o uczniu bramina, który w drodze spotyka nieznanego mężczyznę ujeżdżającego byka. Mężczyzna ten każe uczniowi zjeść ekskrementy swojego wierzchowca. Uczeń robi to i okazuje się, że robi dobrze, bo jest to byk niebiański, a jego odchody są z nieśmiertelnej *amrity*. Człowieka w jego postępowaniu cechuje niepewność, czy nie naruszy zasad rządzących światem choćby mało znaczącym czynkiem<sup>15</sup>. Kiedy pojawia się nacechowanie moralne czynów,

---

<sup>15</sup> Sytuacja ludzkich przekonań jawi się więc jako dość paradoksalna. Człowiek w postępie cywilizacyjnym nabiera przekonania, że zapanowuje nad przyrodą, nad światem, nad sobą, i zdaje mu się to zupełnie realną możliwością. Kondycję człowieka prymitywnego widzi zarazem kontrastowo: jako bezradność wobec przerażającej go potęgi sił przyrody, a nawet jego własnego ducha, nad którym człowiekowi prymitywnemu wydawać się miało, że częstokroć nie panuje. Tymczasem dzieje się zupełnie odwrotnie i, jak się zdaje, potwierdza to wiek obecny, który właśnie rozwojem nauki podważył tę naiwną wiarę. Można by pokusić się o naszkicowanie takiej zależności, że człowiek wraz z rozwojem nauki i techniki uświadamia sobie swoją bezradność wobec otaczającego go świata, podczas gdy człowiek prymitywny mimo skromnych warunków bytowania pozostaje w przekonaniu, że jego działanie wpływa, i to znacząco, na kondycję otaczającego go świata. I nie ma to nic wspólnego z technicznymi możliwościami, których dostarcza cywilizacja.

służy ono jako ułatwienie dokonania słusznego wyboru<sup>16</sup>. Pewność lub przynajmniej nadzieja na właściwe zachowanie jest zyskiwana dzięki powtarzaniu zachowań podejmowanych przez tych, którzy ich wychowali. Oczywiście, w istocie rzeczy jest to sankcja nadana wtórnie zachowaniom wyuczonym i przyjętym w procesie wychowania. Jednakże lęk wynikający z religijnego postrzegania świata każe człowiekowi uzależniać to, czego doznaje, od tego, co sam zrobił. Na przykład deszcz nie spadł, bo albo człowiek zrobił coś niewłaściwego, albo nie dopełnił jakiejś powinności, względnie przymuszony jest zrobić coś, co może wywołać pożądane zjawisko, choćby tańczyć. Taka wizja świata sprawia, że człowiek musi być bardzo ostrożny w tym, co robi, i nie powinien z zasady wykraczać poza to, co już mu znane z wychowania.

Zasada przywołania była powszechna również w kulcie. Mówiąc o tradycji i kulcie, mamy zazwyczaj na myśli rytuały powtarzane w poddanych uregulowaniu odstępach czasu. Zapewnienie sobie przychylności bóstw jest jednak codzienną, a nie odświętną potrzebą życia. Zwłaszcza w sytuacji, gdy grupa staje w obliczu nieszczęścia lub zagrożenia (a była to w tych czasach norma, a nie wyjątek), niezbędne jest kumulowanie środków mających wpływ na siły nadnaturalne. Można by to uznać za eksperymentalną metodę działania, gdzie jak w medycynie, skoro jeden środek nie zadziała, stosuje się następny. Taka eskalacja składania ofiar zakłada pewne zgadywanie, co jest odpowiednie do zjednania sobie bóstwa, ale też wszystkie próby są koncepcyjnie oparte na tradycji. Podejmuje się próby, które były już niegdyś podejmowane. Jeśli i one zawodzą, szuka się w „zapomnianej tradycji”. W ten sposób ożywia się rytuał, który zdaniem tego, kto się na niego powołuje, był sprawowany wcześniej. Często łączy się z tym przekonanie, że właśnie zapomnienie tego rytuału może być powodem gniewu bóstwa.

---

<sup>16</sup> Havelock (1969; 1978) wskazuje, że poczucie moralności, rozumianej jako pewien autonomiczny system reguł, którym podlegają jednostki, stanowi rezultat przejścia do kultury piśmienniczej.

Owo „przypomnienie zapomnianego” z pozoru oznacza działanie nadzwyczajne, ale nie różni się ono w swej istocie od zapewniania sobie opieki i przychylności bóstwa w zwyczajny, bardziej codzienny sposób. Po prostu ktoś powołuje się na pamięć czegoś, o czym inni już zapomnieli. Ktoś taki musi budzić w grupie zaufanie, że rzeczywiście posiada o tym wiedzę – musi być deponentem zbiorowej przeszłości i mądrości grupy, które w razie potrzeby przywołuje. Oczywiście, ta czyjaś lepsza pamięć może być iluzoryczna, ale i tak wyrasta z oczekiwania grupy, że to w przeszłości znajduje się lekarstwo na wszystkie problemy terażniejszości. Co robić, czyli jak zapobiegać i przeciwdziałać nieszczęściu i jak prowadzić codzienne, zwykłe życie – odpowiedź na te pytania znajdująca jest w przeszłości, a ta przeszłość istnieje dzięki przywołaniu.

Zobaczmy, jaką fundamentalną zmianę przynosi spisanie praw. One nie zostają ustanowione, ale zostają przywołane z tradycji na stałe. Kiedy ich lista zostaje wystawiona na widok publiczny – jak prawa Drakona w Atenach czy ustawa XII tablic – właśnie do nich, a nie do innych może się odwoływać członek grupy. Przypadek spisania praw w Rzymie jest szeroko znany wraz z motywacjami, jakimi kierowali się prawodawcy: spisanie sporządzone z inicjatywy buntujących się plebejuszy miało ukrócić nadużywanie prawa przez rządzącą warstwę patrycjuszy<sup>17</sup>. Powoływanie się na zwyczaj zaczęto więc odczuwać jako swobodę, którą grupa przywołująca rozwiązanie z przeszłości do uzdrowienia sytuacji z terażniejszości może wykorzystywać dla swoich celów. Możemy to nazwać kryzy-

---

<sup>17</sup> Podobne są społeczne uwarunkowania spisywania praw w Atenach za Drakona (621 r. p.n.e.): niesprawiedliwe wyroki ferowane przez arystokrację wywoływały powszechne poczucie krzywdy (zob. Bravo i Wipszycka 1988, s. 196–197). Pierwsze przypadki spisywania praw miały mieć miejsce w koloniach: Zaleukos w Lokrach Epizyfyryjskich (ok. 650 r. p.n.e.), Charondas z Katany dla kolonii miast eubejskich (pocz. VI w. p.n.e.). Tutaj wyraźnie widać, że o potrzebie spisania decydowało odcięcie od tradycji społeczności osiadłej w metropolii. Być może także w jakimś stopniu konflikty wynikłe ze zbiegu różnych praw zwyczajowych dawały potrzebę jakiegoś ujednoczenia. W obu przypadkach pojawia się problem konfrontacji z arbitralnością decyzji.

sem zaufania do tych, którym powierzona jest przeszłość i mądrość. Jego powody mogą być złożone. Z jednej strony na pewno aspiracje pewnych warstw społecznych wchodzą w konflikt z innymi i możemy mówić o typowym rozkładzie dawnych więzi społecznych wobec zmian zachodzących w społeczności zurbanizowanej. Z drugiej musimy brać pod uwagę postrzeganie pisma jako siły potrafiącej zatrzymać coś, co jest widziane jako przydatne w danej chwili<sup>18</sup>. Oczywiście, piszę o zapotrzebowaniu chwili, a z perspektywy tamtych ludzi chodziło zapewne o zachowanie czegoś raz na zawsze: dla siebie i dla potomnych. Nie zdawano sobie sprawy z tego, że życie przynosi wciąż nowe problemy, dla których nie wystarczają raz przyjęte rozwiązania. To, co wydawało się kodyfikatorom, jak Drakon czy Hammurabi, niewłaściwe w oralnym sposobie przywoływania zwyczajów, czyli płynność, swoboda, pewna nieokreśloność, miało zaletę, której brakuje prawodawstwu spisanemu. Jest nią elastyczność. Szuka się sposobu, który najlepiej pasowałby do bieżącej sytuacji. Przy tym wszystkim z tego względu, że – jak zauważyliśmy – liczba pożądanych zachowań nigdy nie może być w kulturze oralnej wyraźnie określona, istnieje ogromne pole dla kreatywności, która dawne wyobrażenia dostosowuje do nowych warunków. Przypomnijmy na marginesie, iż dla kogoś będącego w środku kultury oralnej, nieznanego pisma, ani taka swoboda, ani kreatywność nie istnieją. Wszystko jest prawdą dzięki temu, że funkcjonowało już w przeszłości, a jeżeli coś z tego zostało w jakiś sposób sfabrykowane, a zadziało, staje się tradycją. To rzecz znana, iż tradycja jest zmienna, choć konserwatywna z natury. Warto tylko zaznaczyć, że jest nią zawsze wszystko, cokolwiek się nią

---

<sup>18</sup> Havelock (2007, s. 71) stosuje pojęcie „piśmienności rzemieślniczej”: „W jej ramach publiczna inskrypcja służy jedynie jako zatwierdzenie decyzji urzędników lub jako ostateczna wykładnia prawa, przeciwstawiana arbitralnym interpretacjom”. Zauważa też (s. 85–86), że dokumenty wydawane w okresie archaicznym i klasycznym nie były rozpowszechniane, lecz były tezauryzowane. Papirus był zatem tylko znakiem tego, że prawo zostało ustanowione.

nazwie, o ile zyska to powszechną akceptację (w jakiś sposób musi to odpowiadać przyjętym uwarunkowaniom moralności).

Tę potrzebę zaczyna zaspokajać stanowienie prawa. Uchwalanie przez grupę, dekretywanie przez jednostkę tego, co będzie się czynić w danej sytuacji, służy szukaniu powiązań między tym, co ustalone, a wymogami chwili. Efektem tego jest postępująca kazuistyka przepisów (można to obserwować wszędzie tam, gdzie obok siebie funkcjonują: dawne prawo tradycji oralnej i nowe prawo stanowione tradycji piśmiennej, jak w celtyckich i germańskich krajach wczesnego średniowiecza)<sup>19</sup>. Ale też wprowadza się pewne zasady, które zapanować mają nad efemerycznymi i kazuistycznymi utrwaleniami prawa pisanego. W wypracowaniu tych zasad przoduje z pewnością prawo rzymskie, a ich ustalenie to wynik działania jurysprudencji<sup>20</sup>.

Zasady te najsilniej dały swój wyraz w specjalnie przygotowanych zbiorach praw zasadniczych, czyli *Institucjach* Gajusa i Justyniana. Jednakże po kilku wiekach gromadzenia tych komentarzy prawniczych pojawił się problem „nadprodukcji”, przekładający się na dowolność orzecznictwa wspierającego się na wytycznych jurystów. Wspomniane instytucje stanowią dramatyczną próbę powstrzymania nadmiaru interpretacji jurydycznych<sup>21</sup>. Wcześniej Rzymianie znali dużo prostszy sposób dostosowywania obowiązującego pra-

---

<sup>19</sup> Ta kazuistyka różni się w sposób znaczący od kazuistyki na przykład obiektów tabu w kulturze oralnej, brak w niej bowiem elementu niepewności i zaskoczenia.

<sup>20</sup> Początki jurysprudencji są również związane z tradycją oralną. Około roku 300 p.n.e. Gnejusz Flawiusz miał opublikować formuły zawierające słowa, które należało wypowiadać w sądzie, by wszcząć postępowanie. Przed Flawiuszem formuły te miały stanowić sekret znany wyłącznie kapłanom.

<sup>21</sup> W okresie Cesarstwa komentarze prawne były tak liczne i zróżnicowane, że cesarz Justynian uznał, że poza zbiorem praw, często stojących w sprzeczności, konieczne jest skompilowanie ekscerptu z najważniejszych dzieł antycznych jurystów. Kiedy okazało się, że pierwsza kompilacja była zbyt obszerna, gdyż wypełniła 1500 tomów, cesarz polecił zawęzić materiał do 50 ksiąg. Po dokonaniu tego reszta dzieł została zniszczona, a dodawanie jakichkolwiek nowych komentarzy do *Digestów* lub nawet cytowanie oryginalnych prac jurystów zostało zabronione.

wa do bieżących potrzeb: corocznie nowo powoływany pretor sam nie stanowił prawa, ale na mocy edyktu decydował, jakich zasad prawnych będzie przestrzegał podczas swego urzędowania; oznajmiał, które edykty pretorskie jego poprzedników będą przez niego brane pod uwagę przy sprawowaniu urzędu i co ewentualnie dodaje od siebie<sup>22</sup>.

Nie można też mylić zasady funkcjonowania zwyczaju w kulturze oralnej z systemem prawa zwyczajowego, anglosaskim *common law*. Myśl główna jest właściwie ta sama: wszystko, co było już prawem, jest dalej prawem, bo nikt tego prawa nie odwołuje, lecz jedynie się na nie powołuje. Oczywiście, są prawa, którymi posługują się w *common law* „na co dzień” i takie, które przywoływane są „z niebytu” dzięki zastosowaniu precedensu, lecz precedens ten musi mieć uzasadniające go dokładne zastosowanie w sytuacji prawnej, dla której jest stosowany. Istotną różnicą jest jednak to, że zbiór orzecznictwa stanowiący podstawę dla stosowania precedensu jest dostępny dla każdego zainteresowanego i niezmienny w swojej spisanej naturze. Przywoływanie „z pamięci” miało, jak widzieliśmy, inny charakter: zwyczaj jest tym, co było, i tym, co się zdaje, że było; jego potencjalność zależy od trwałości tradycji, ale i od inwencji tych, którzy się na niego powołują. Zwyczaj nie jest sztywnym przepisem ani o charakterze szczegółowym, ani o charakterze ogólnym, jaki noszą choćby tablice Mojżeszowe.

### 3. Kreatywność – improwizacja

Malcolm Willcock jest autorem cennej obserwacji, że mity u Homera są stosowane jako paradygmaty przedstawianych w eposie wyda-

---

<sup>22</sup> Z czasem pewne zasady stały się stałym elementem przyjmowanego przez pretora edyktu (*edictum tralaticium*), praktyczne bowiem było przyjmowanie zasad poprzedniego pretora, które wytrzymywały próbę czasu, i ewentualne uzupełnianie ich nowymi zapisami. Ten sposób postępowania nabrał charakteru stanowienia prawa (*ius praetorium*), którego proliferacja została również zatrzymana wydaniem edyktu wieczystego (*edictum perpetuum*) z nakazu cesarza Hadriana (130 r. n.e.).

rzeń (Willcock, 1964). Mit jest więc dostosowany funkcjonalnie do kontekstu wypowiedzi. Intrygujące jest to, że wersje mitów, które Homer przy tej okazji przedstawia, różnią się od tych znanych z innych źródeł. Wywołuje to cały kompleks problemów, dla których badacze dostarczali różnych rozwiązań.

Jako pierwsza wywoływana jest kwestia, która wersja jest priorytetowa. Do połowy XX wieku utrzymywał się niezagrożenie pogląd, że Homer jako ojciec literatury greckiej, pierwszy historycznie zachowany autor, stanowił wzorzec dla następujących po nim autorów, którzy rozwijali różne pojawiające się u niego wzmianki, tworząc spójną historię wojny trojańskiej wyrażoną w cyklu epickim. Badania neoanalityków wykazały jednak, że przynajmniej główne wątki historii wojny trojańskiej są pierwotne w stosunku do poematów homeryckich. Z dzisiejszej perspektywy musimy stwierdzić, że zawartość cyklu stanowi wielowersyjną schedę epiki tradycji oralnej. Nie ma powodu twierdzić, że *Iliada* i *Odyseja* stanowiły jakieś odejście od tej tradycji oralnej. Rozważmy wspomnianą kwestię na przykładzie.

Mit o Meleagrze przypomniany jest w *Iliadzie* jako paradygmat losu Achillesa i pod tym względem jest dostosowany do układu zdarzeń prezentowanych w tej pieśni. Wersję przedstawioną w *Iliadzie* ustami Fojniksa trudno zweryfikować na podstawie innych źródeł. W micie konflikt, który wybuchł przy okazji przyznawania trofeum ze skóry zabitego dzika, kończy się zabiciem przez Meleagra braci swej matki, za co matka w gniewie na swego syna wrzuca do paleniska polano, którego spalenie w magiczny sposób decyduje o śmierci herosa. Spośród tych wydarzeń w *Iliadzie* wspomniane są oględnie sam spór i zabójstwo wujów przez Meleagra. Wzmiankowana jest natomiast wojna, która wybuchła w rezultacie tego czynu, oraz klątwa matki, która powoduje oburzenie Meleagra i jego wycofanie się z walk, skutkujące klęskami jego współziomków. Kolejno zjawiają się u niego z błaganiem o powrót do boju jego rodzina (nawet matka żałująca swych wcześniejszych słów) i przyjaciele. Nie mogą go jednak przebłagać ani prośbami, ani ofertą darów.

Meleager wraca do boju dopiero wtedy, gdy ogień spada na dachy domostw, i to pod wpływem prośby jego ukochanej żony Kleopatry. Wszystko to odpowiada dokładnie sytuacji Achillesa w *Iliadzie*, ale z trudem łączy się z przekazanymi nam w innych źródłach wersjami mitu. Zauważamy też istotny brak związku logicznego w odniesieniu do przyczyn śmierci herosa. Jak bowiem mogła później matka spowodować śmierć syna, skoro teraz żałuje swoich słów? W wersji Homera jej udział w śmierci Meleagra staje się niejako pośredni: zamiast czynu wrzucenia polana do ognia mamy słowa przekleństwa. Choć trzeba przyznać, że w obu przypadkach to nie ona jest bezpośrednim sprawcą jego śmierci. I tu właśnie dotykamy istoty sprawy: opowieść Fojniksa w żaden istotny sposób nie przeczy wersji kanonicznej mitu, mimo że tak bardzo od niej odbiega. Pewne elementy pozostają niezmiennie, choć spośród nich niektóre są przemilczane, inne zaś dodane, stanowiąc jej rozwinięcie.

Badacze postrzegali tę rozbieżność jako problem skali kreacji Homera. Jeżeli przedstawiona historia (jak wiele innych) różni się od znanych nam skądinąd wersji mitycznych wydarzeń, musi ona stanowić innowację tego poety (Willcock, 1964; 1977). Stanowisko przeciwne, jakie można zająć w tej sprawie, jest takie, że jest to również element tradycji, ale dla nas niedostępnej, zapomnianej, której śladem jest narracja Homera (Nagy, 1996; Slatkin, 1991, s. 115–122). Jeżeli przyjąć w tej kwestii istnienie zaginionej tradycji, to musimy zauważyć, że dotyczy to nie tylko tej jednej historii, ale dziesiątek lub nawet setek innych, na które natrafiamy u Homera, a na które brak nam poświadczeń z innych źródeł. Ta różnorodna tradycja byłaby kolosalna, nawet gdyby obejmowała tylko najważniejsze wątki rozbieżne w wersjach u Homera i innych twórców. Pomyślmy tylko o wspomnianym przypadku. Opowieść o Meleagrze nawiązuje do mitu, który był bez wątpienia ukształtowany w pieśniach epickich, składających się wspólnie na opowieść znaną nam jako cykl o polowaniu na Dzika Kalydońskiego. Składa się na to całe mnóstwo spraw obejmujących gromadzenie herosów i samo polowanie. Opowieść Fojniksa otwiera tę historię na nowe prze-

pastne rejony, gdzie spodziewać się powinniśmy opisów wojennych zmagania między Kuretami i Etolami, których finałem byłaby śmierć Meleagra. Śmierć ta, podobnie jak w przypadku Achilleasa, sprowadzona zostanie na niego przez Apollona. Ale można by zapytać, co dalej z losami miasta. Czyżby istniała historia mówiąca o jego zagładzie analogicznej do upadku Troi? Prawdopodobieństwo istnienia takiej historii jest znikome. Polowanie na potwora i zdobycie miasta to dwa różne rodzaje questu, nie mogą więc być współobecne w jednej opowieści epickiej.

Mając to rozróżnienie na uwadze, można wysunąć wniosek, że cała historia stroniącego od walki, obrazonego na matkę Meleagra jest innowacją. Problem jednak w tym, jak rozumieć tę innowacyjność. Jesteśmy przyzwyczajeni patrzeć na wszelką działalność artystyczną jako na kreatywną, innowacyjną właśnie, i taką miarę zwykli często przykładać badacze do narracji Homera: Homer rezygnuje z wersji tradycyjnych wersji mitów i podaje własne – stanowią one materiał w dużym stopniu dygresyjny i paradygmataczny, a więc są przekształcane lub rozwijane w tym kierunku, by służyć głównej narracji utworu. Podstawę takiego postępowania upatruje się w swobodzie kreacji artystycznej. Mit w znanym kształcie jest dla twórcy niewygodny, zastępuje go więc wymyślaną przez siebie nową wersją wydarzeń. Rozumując w ten sposób, traktujemy Homera jak typowego artystę współczesnego, a mówiąc ściślej, jak tworzącego na piśmie poetę, który znając pewne utwory, swój stara się skomponować inaczej, zmienić go tak, by wykazać jego oryginalność. Może tylko zastanawiać fakt, że mimo autorytetu, jakim cieszyły się w okresie późniejszym utwory Homera, jego wersje losów Meleagra i innych, jak Niobe z opowiadania Achilleasa, nie stały się kanoniczne. Badacze oralności wskazują jednak na fakt, że w tradycji oralnej nie można mówić o jakiejś kanonicznej wersji mitu – wszystkie wersje są jednakowo równouprawnione<sup>23</sup>. Wobec tego można by jednak

---

<sup>23</sup> Slatkin (1991, s. 6): „Nie istnieje żaden pierwotny prototyp mitu, który mógłby rościć sobie pierwszeństwo w stosunku do innych wersji”.

postawić to samo pytanie: dlaczego wersje homeryckie nie weszły na stałe do kanonu mitów na zasadzie równorzędności. Niekiedy możemy obserwować ślady takich prób, choć wskazują one raczej na dopasowywanie wersji tradycyjnych do wersji Homera, czyli na szukanie miejsc zaczepienia dla wersji homeryckich w materiale tradycyjnym. Tak niejednokrotnie dzieje się w streszczeniach mitów dotyczących cyklu trojańskiego, gdzie powiązanie z narracją homerycką wydawało się różnego rodzaju mitografom istotne.

Ta równoprawność wersji bywa dla nas zdumiewająca. W *Iliadzie* pojawia się sporo sprzecznych informacji, np. pojawiają się dwie wersje upadku Hefajstosa, powodującego jego okulawienie<sup>24</sup> czy dwie rozbieżne wersje buntu bogów przeciw rządóm Dzeusa itd. Wcześniej sądzono, że te rozbieżności są wynikiem połączenia ze sobą tekstów stworzonych przez różnych twórców. Dlatego też pluraliści, zakładający zbiorowe autorstwo dzieł Homera, bardzo krytycznie odnosili się do kogoś, kto połączył wszystkie te kłócące się z sobą elementy. Jest to logika zastosowana również przez Herodota, który wobec rozbieżności tekstu *Iliady* z poematem cyklicznym *Kypria* stwierdza, że nie można przypisywać autorstwa obu utworów tej samej osobie, czyli Homerowi (Herodot, *Dzieje*, II 117). Jedna osoba nie może mówić raz tak, a drugi raz inaczej o tych samych wydarzeniach. To „historyczne myślenie” jest dla nas typowe, a więc traktujemy je jako „normalne”. Jednakże pieśniarz może zmieniać sposób przedstawiania bohaterów i dokonywać reinter-

---

<sup>24</sup> I 586-594 i XVIII 394-399. Kirk (1985, s. 113) sądzi (a jest to pogląd częściej spotykany w tej kwestii), że twórca dzieła monumentalnego celowo stara się zawrzeć obie znane mu wersje wydarzeń). Twórca *Iliady* jest więc traktowany jako ktoś, kto usiłuje pomieścić w utworze całą znaną sobie tradycję. Jest to jednak sposób postępowania typowy dla autorów spisujących różne historie, gromadzących różne historie dla samego ich gromadzenia. Badaczom, takim jak Kirk, trudno jest przyjąć, że Homer miałby posługiwać się tradycją w sposób dowolny, opowiadając jakąś historię tak, by pasowała do bieżącego kontekstu. Czasami pojawiają się rozbieżności tego typu między różnymi autorami: w *Iliadzie* Hefajstos występuje jako syn Dzeusa (I 578), podczas gdy u Hezjoda (*Teogonia*, 927) Hera zrodziła go w wyniku partenogenezy.

pretacji znaczenia całej historii, często w wymiarze moralnym (Zieliński, 2014, s. 120). Stara się zatem o zachowanie właściwej kolejności zdarzeń i cech odróżniających tę historię od innych, konstruowanych często według tego samego wzoru.

Pieśniarz ożywia zatem pewien ciąg obrazów, które przedstawiają się jego pamięci, i może to robić w sposób właściwie dowolny. Wszyscy pieśniarze opowiadają więc tę samą historię, dlatego nie zmienia się jej rdzeń, natomiast inne elementy łatwiej podlegają zmianom i przekształceniom. W tradycji oralnej nie ma więc sensu dopasowywanie jednej wersji do drugiej: obie są przedstawieniem tego samego. Nie można, słuchając ich, stawiać im zarzutu, że się od siebie różnią, jeśli w sposób znaczący nie zmieniają historii. Stopień innowacji może być z naszego punktu widzenia duży, ale to wciąż będzie ta sama opowieść. Akcentuje się, że tak w eposie, jak w tragedii istotne jest nie to, co jest przedmiotem opowiadania, lecz to, jak dana historia zostanie opowiedziana (Rengakos, 1999, s. 309–310, 321; Zieliński, 2014, s. 382–385). Każde opowiedzenie zakłada jednorazowość wykonania, można co najwyżej dostrzegać, że jakiś opowiadacz/pieśniarz opowiada daną historię na swój sposób, ale i tak poszczególne wykonania z pewnością różniły się między sobą<sup>25</sup>.

W rezultacie mamy do czynienia z wciąż tym samym komunikatem, tkwiącym nieruchomo w tradycji, choć nieustannie przekształcanym i dopasowywanym do zmieniającej się mentalności społeczności, która ten komunikat zachowuje<sup>26</sup>. Komunikat może zmienić swoje znaczenie, zgodnie z tym, jak zmienia się poczucie moralności i wyobrażenia o przeszłości. Ciągłe jednak będzie postrzegany jako esencjonalny, fundamentalny dla rozumienia świata i poczucia tożsamości tejże społeczności.

---

<sup>25</sup> Kreatywność tradycji oralnej i dynamizm zmian w jej obrębie akcentuje Goody (2012, zwł. s. 104–111). Każde wykonanie stanowi nową wersję przekazu dzięki, jego zdaniem, kreatywności wypełniającej luki zapominania.

<sup>26</sup> Posłużmy się dalej przykładem Hefajstosa: istotne jest to, że jest on bogiem kulawym; mīt etiologiczny wskazuje, że stało się to wskutek zrzucenia go z Olimpu przez zagniewanego Dzeusa, cała reszta, wszystkie okoliczności z tym związane mogą być różne.

## 4. Stosowanie mądrości

Kreatywność jest zatem w kulturze oralnej niezauważana. Ale przecież na kreatywności opiera się postęp i rozwój cywilizacji ludzkiej. Nieskończoną liczbę decyzji służących dostosowywaniu się do trudnych i zmiennych warunków egzystencji oceniamy współcześnie jako zwycięstwo kreatywności nad stagnacją. Całą historię człowieka postrzegamy jako rozwój. Jak zatem ludzie, nie tylko epoki przedcywilizacyjnej, ale i wczesnocywilizacyjnej, mogli nie dostrzegać zalet kreatywności? Zauważyliśmy bowiem, że cały sens funkcjonowania społeczności kultury tradycyjnej opiera się na hołdowaniu wartościom uznawanym przez przodków i ich zasadom postępowania. Nie tylko świadomość odrębności danej grupy, ale i jej poczucie bezpieczeństwa, nadzieje na przetrwanie wynikały z bezwzględnego trzymania się tradycji. Jak zatem rozumiano mądrość pozwalającą na znajdowanie wyjścia z kłopotliwych sytuacji jak najmniejszym kosztem i z jak największym efektem? Inwencja jest tu przecież niezbędną.

Specyficznym fenomenem kultury greckiej jest powstanie filozofii. Kwestię, jak na ukształtowanie się filozoficznego myślenia wpłynęła piśmienność, o czym już wspominaliśmy, przybliżył Havelock (2007). Badacz ten starał się również wyjaśnić antagonizm między filozofami a poetami jako rezultat przemian w kulturze greckiej wynikających z tworzenia nowego modelu wiedzy i edukacji na bazie piśmienności. Havelock pokazał, jak presokratycy zamykali swoją myśl w formularne aforyzmy, nie będąc w stanie przedstawić rozbudowanego ciągu rozumowania. Myśli ich są więc formułowane wciąż jeszcze w sposób charakterystyczny dla wypowiedzi oralnej. Można by też ocenić, że ich oryginalność sprowadza się do agonistycznego dyskursu – tkwi więc głęboko w kulturze oralnej. Wrogość Platona do Homera wynika z potrzeby przejścia przez filozofię edukacji dotąd zastrzeżonej dla oralnego dyskursu poetyckiego, jak brzmi jedna z tez Havelocka. Poezja oralna zachowuje bowiem funkcję gromadzenia i przekazywania wiedzy.

Spójrzmy na tę kwestię z nieco innej strony. Pindar oraz inni poeci Grecji archaicznej nazywają siebie mędrkami. Ich poezja to wyraz mądrości – *sophia*. Poezja była zatem rozumiana jako stosowanie mądrości. Mądrość przyjmuje formę poutykanych w pieśń gnom. Można więc oczekiwać, że zakładano jakiś praktyczny skutek zastosowania się do serwowanych przez poetę rad. Odnosząc się jednak do mądrości współczesnych poetów, stawiamy wobec nich inne oczekiwania – takie, jakie właściwe są dla filozofów: analitycznego i syntetycznego zgłębiania rzeczy. Różnica polega na tym, że posługują się oni raczej obrazami niż pojęciami.

C.M. Bowra w swojej monografii o Pindarze (1964) zauważył, że gnomy tego poety są może stosowane przez niego szczerzej, niż czynią to pozostali, lecz że są w swej istocie banałami, powtarzanymi wielokrotnie w literaturze greckiej. Trudno więc mówić o jakimś oryginalnym wkładzie myśli tego poety do skarbnicy mądrości ludzkiej. W zestawieniu z Bakchylidesem, uważanym za poetę ograniczającego się właściwie do „pięknosłowa”, objawia się więc różnica nie tyle jakościowa, co w znacznej mierze ilościowa. Przyjmując współczesny punkt widzenia, badacze starają się dostrzec, co nowego wnieśli do starego obrazu epiki Homera i Hezjoda tacy poeci jak Archiloch czy Mimnermos – i w tym też aspekcie są oni w historii literatury oceniani<sup>27</sup>. Nasze oczekiwania są bowiem takie, że poeta stawia na kreatywność, a rozwój literatury odbywa się w wyniku naśladownictwa i rywalizacji między autorami kolejnych pokoleń. Obserwacja Bowry, wskazująca na typowość, wręcz kon-

---

<sup>27</sup> Przykładowo, fr. 25 W Archilocha (Burnett, 1983) lub fr. 2 W Mimnermosa są oceniane jako nowatorskie potraktowanie tematów obecnych u Homera (np. Griffith, 1976). Wydają się zatem podważać zasadność myśli wyrażonej przez Homera i nadawać temu samemu obrazowi nowe znaczenie. Moim zdaniem jest to jednak raczej przywołanie tradycyjnego obrazu lub mądrości w swoim rozumieniu, z dostosowaniem go do otaczających go warunków, czyli działanie typowe dla poetów oralnych (Bartol (1999, s. 238) ocenia to jako funkcjonowanie we wczesnej poezji greckiej repertuaru toposów, co także niezupełnie odnosi się do warunków tradycji oralnej).

wencjonalność, mądrości Pindara, brzmi jak zgrzyt w tej dobrze nasmarowanej maszynie badań literaturoznawczych.

Wszystkie nieporozumienia wynikają z naszego niezrozumienia zasad rządzących kulturą oralną. Pindar może nazywać się mędrcelem i nauczycielem mądrości właśnie dlatego, że odwołuje się do mądrości tradycyjnych. W przeciwieństwie do nas, ani on, ani jego publiczność nie postrzegali tego jako powielania bezużytecznych frazesów. W kulturze oralnej wiedza jest kumulowana drogą zapamiętywania. Pieśniarze, opowiadacze mitów i sag są szczególnymi dysponentami tej mądrości. W dużym stopniu jest to wiedza o charakterze moralnym zawarta w opowieściach mitycznych i powiędzeniach<sup>28</sup>. Przekazuje się w niej zatem to, co ustanowili i co sądzili przodkowie. Jest to dorobek wspólny poprzednich pokoleń, ale dostęp do niego jest w specyficzny sposób ograniczony. Wiedza i mądrość funkcjonują przecież tylko wtedy, kiedy zostają przywołane. Przekazywanie wiedzy i mądrości jest stosunkowo łatwe, gdyż zakłada pewną powszechność przekazu, ale też ma swoją trudność polegającą na potrzebie zapamiętywania. Warunkiem jej istnienia jest nawet nie przywołanie, ile właśnie powtarzanie. Dzięki powtarzaniu jakakolwiek wiedza ma charakter trwały. Ta trwałość jest jednak z naszego punktu widzenia bardzo względna, bo coś istnieje tylko dlatego, że jest stosowane. Łatwo też poddaje się zmianom reinterpretacyjnym<sup>29</sup>.

Pindar jest więc mędrcelem w tym sensie, że zna i przypomina mądrość, której jest niejako depozytariuszem. Przypominanie jej nie jest wszakże zabiegiem przypadkowym, chodzi o umiejętne jej stosowanie. Jest tu pewien czynnik dodatkowy, który najłatwiej nam umyka, bo przyzwyczajeni jesteśmy rozumieć i stosować mądrość w sposób uniwersalny.

---

<sup>28</sup> Problemem naszych czasów jest to, że interesuje nas w tym przekazie to, co daje się powiązać z naszą wiedzą, czyli znajomość matematyki, astronomii, techniki itp.

<sup>29</sup> Wypada tu odesłać do Onga (2011, s. 75–103), który pośród cech oralności wymienia: addytywność, nagromadzenie, redundancję, tradycjonalizm, konkretność, zabarwienie agonistyczne, homeostatyczność i obrazowość w miejsce abstrakcji.

Tym czynnikiem jest adekwatność, dostosowanie posiadanej wiedzy do jednostkowego przypadku, który tego wymaga. Spodziewamy się mądrości ogólnej, znajdującej zastosowanie tak w tym, jak w całej mnogości podobnych przypadków. Tymczasem mądrość jest każdorazowo formułowana tak, że staje się odpowiednia dla danej sytuacji, dla jakiegoś konkretnego przypadku. Wyciąganie z lektury epinikiów Pindara jakiejś uniwersalnej myśli, typu *Grundgedanken* Dissena, spaliło na panewce właśnie dlatego, że żadnego uniwersalizmu w kulturze oralnej nie ma. Mądrość jest postrzegana nieomal na sposób eksperymentalny. Nestor nie dlatego jest najlepszym doradcą, że jest najmądrzejszy, lecz dlatego, że będąc najstarszy (żyje już w trzecim pokoleniu), jest najbardziej doświadczony. Przyswoił więc sobie największą ilość rozwiązań, z których może wybierać to, co wydaje się najwłaściwsze w danej chwili.

Mechanizm ten najlepiej jest wyjaśnić na przykładzie bajki ezo-powej. Bajka istnieje dla nas jako wzorcowy przykład zastosowania mądrości uniwersalnej. Obrazek rodzajowy stanowi łatwiej przyswajalną ilustrację myśli wyrażonej w poincie. Podobny uniwersalizm spojrzenia prześwieca ze stosowania metody Proppa, redukującej wszystkie baśniowe opowieści do jednego wspólnego, choć modalnego, wzoru. W efekcie gotowi jesteśmy obserwować w wielości zasadniczą jedność tkwiącą u podstaw opowieści: jedną ogólną myśl, jeden ogólny schemat. W kulturze oralnej bajka funkcjonuje jednak na innej, niezbyt dostrzeganej przez badaczy, zasadzie.

Antyczne bajki zachowały się dla nas w zbiorach bajek Ezopa, Babriosa i Fedrusa. Podobne zbiorcze zestawienie setek bajek znajdujemy w kulturach azjatyckich: irańskiej, indyjskiej etc. Wiemy, że pointy w bajkach greckich dodane zostały później, podczas konstruowania zbiorów, jako uniwersalne nauki moralne poprzedzające narrację bajki, czyli promythiony, lub następujące po niej, czyli epimythiony.

Jak mogła funkcjonować sama opowieść bez pointy, obrazować może anonimowy żywot Ezopa. Jest to, oczywiście, materiał późny

i bezwzględnie legendarny (co jest typowe dla żywotów poetów archaicznych, preparowanych w okresie hellenistycznym i późniejszym), ale przedstawiony tam sposób funkcjonowania bajki stanowi odzwierciedlenie tego, jak funkcjonował ten gatunek w obiegu kulturowym wciąż żywej tradycji oralnej<sup>30</sup>. Ezop zyskuje dar posługiwania się słowem i dzięki temu udaje mu się uratować Samijczyków, a potem stać się kimś w rodzaju głównego doradcy króla Asyrii, któremu pomaga zdobyć kolejne terytoria, czyniąc go najpotężniejszym władcą na ziemi. W tych sytuacjach objawia się przede wszystkim umiejętność rozumienia historii wyrażanej w bajce. Bajka stanowi pewną zagadkę, której rozwiązanie przynosi Ezopowi sukces. Kryje się w tej legendzie podstawowe przesłanie bajki: jest to zagadka, którą rozumie ten, kto jest mądry. Nagy (1999, s. 240) zwraca uwagę, że greckie *ainos*, pojawiające się jako jedno z określeń bajki, jest etymologicznie związane z *ainigma*, „zagadka”<sup>31</sup>.

Schematycznie rzecz ujmując, bajki ezopowe przedstawiają zazwyczaj sytuację, w której ktoś słabszy zostaje skrzywdzony przez kogoś silniejszego. Ta krzywda jest niezasłużona, a skrzywdzony ma prawo do zemsty. Okazuje się wtedy, że ten, który uznany był za słabego, posiada jakąś cechę pozwalającą mu na rewanż, odznacza się odwagą, o którą trudno go było podejrzewać, względnie może posiadać przyjaciela, zazwyczaj również niepozornego, który jednak potrafi go pomścić. Ostatnią instancją odwoławczą może być bóstwo, zwłaszcza Dzeus, który jest gwarantem *dikē*, sprawiedliwości pojmowanej jako zemsta za wyrządzoną krzywdę. Zemsta przywraca skrzywdzonemu honor. Komunikat wysyłany do adresata jest zatem ostrzeżeniem brzmiącym: „nie postępuj w ten sposób, bo jestem w sytuacji tego oto bohatera bajki i mimo że mnie o to nie podejrzewasz, potrafię się zemścić”. Ostrzeżenie to zakłada rozumienie tego rodzaju komunikatu: „jeśli jesteś mądry, to zasta-

<sup>30</sup> Przechowywanie przez *Żywoty* realiów wykonawstwa oralnego przedstawia Nagy (2010, s. 29–48).

<sup>31</sup> Nagy (1999, s. 240). Bajkę, określaną w grece terminem *ainos*, definiuje Nagy (1999, s. 238) jako „an allusive tale containing an ulterior ‘purpose’”.

nów się i nie rób tak” względnie „nie bądź głupi, nie postępuj w ten sposób, bo skończysz tak jak...”<sup>32</sup>.

Nie oznacza to jednak, że bajka miałaby mieć charakter elitarny i stanowić zagadkę zrozumiałą dla wybranych. Jest to raczej kod powszechnie znany. W najwcześniejszej zachowanej poezji greckiej bajki pojawiają się w skróconej, często niemal aluzyjnej formie. Nadawca komunikatu zakłada więc, że adresat zna tę historię i tylko przypomina mu ciąg zdarzeń paralelny do sytuacji, w której się znalazł. Najwcześniejsza zacytowana bajka w literaturze greckiej znajduje się w *Pracach i dniach* Hezjoda (202-212):

Bajkę teraz opowiem władcom, niech ją przemyśla,  
jak to sokół przemawiał do barwnopiórego słowika,  
niosąc wysoko go w chmurach, mocno ścisnąwszy szponami.  
Ten zaś jęczał żałośnie przebity krzywymi szponami,  
sokół zaś taką do niego wygłosił hardą przemowę:  
„Nieszczęśniku, cóż jęczysz? Silniejszy od ciebie cię trzyma.  
Pójdziesz, gdzie cię powiodę, i chociaż jesteś śpiewakiem,  
zrobisz z ciebie posiłek, gdy chcę, albo i puszcze.  
Bezrozumni, kto pragnie się przeciwstawić silniejszym –  
nie odniesie zwycięstwa, do hańby cierpienia dołączy”.  
Tak mówił szybkołotny sokół, szybując na skrzydłach<sup>33</sup>.

Hezjod wskazuje na adresatów bajki: są nimi sędziowie, którzy wydali niesprawiedliwie krzywdzący go, jego zdaniem, wyrok, skorumpowani przez jego brata. Mają oni zastanowić się nad tą historią. Łatwo dostrzec *who is who* w tej bajce. Zazwyczaj przyjmuje się interpretację, że poeta po prostu skarży się na swój zły los. Nad czym jednak mieliby zastanawiać się sędziowie? Bezpośrednio potem Hezjod daje także przestrożę swojemu bratu, aby posłuchał *dikē* i nie popadał w *hybris*. Dodanie zaimka osobowego „ty” wyraźnie wskazuje na to, że jego zachowanie ma być inne niż zachowanie

---

<sup>32</sup> Ostrzeżenie jako przesłanie bajki dostrzega Nagy (1999, s. 239) w odniesieniu do przedstawianej dalej bajki Hezjoda: „the code of this ainos has a message for kings-but only if they are ‘aware’ (phronéontes, at verse 202)”.

<sup>33</sup> Tłum. J. Łanowski.

sędziów. Problem polega na tym, że Hezjod nie opowiada całej bajki – sygnalizuje tylko temat. Sytuacja jest rzeczywiście paralelna do tej, w której się znalazł, i swoje opowiadanie doprowadza do tego momentu. We wszystkich tego typu bajkach prześladowana teraz osoba zyskuje jednak w końcu swoją zemstę. Zemstą poety jest demaskująca krzywdziciela pieśń. Bajka jest tu powiązana z poezją nagany (jamb)<sup>34</sup>. Ostrzeżenie zawarte w bajce może pociągać za sobą groźbę zastosowania nagany. W poezji nagany poeta, upominając się o swoją krzywdę, gani winowajcę, a nagana ta stanowi bardzo niebezpieczny oręż, przed którym właściwie nie ma obrony. Nagana działa jak klątwa, nie pozwalając funkcjonować dalej w społeczeństwie obiektowi nagany. Kiedy wyjawione zostaje, że zrobił on coś złego, zagraża całej społeczności, swym moralnie nagannym zachowaniem może bowiem ściągnąć na nią gniew bóstwa. Siła ataku poezji nagany przedstawiana jest legendarnie, że może doprowadzić do choroby lub śmierci atakowanego. Jest ona tak duża dlatego, że wyrażana jest publicznie – przy wszystkich – co ma charakter demaskowania zbrodniarza.

Hezjod wysyła więc do niesprawiedliwych sędziów informację, że ich postępowanie w tym momencie jest dla nich korzystne, ale niech nie myślą, że mogą go zdławić: jest słowikiem-poetą i potrafi się zemścić, wykazując ich winę. I w dalszej części pieśni to właśnie robi. Przedstawia obraz zagłady miasta, które jest rządzone w taki właśnie bezprawny i niesprawiedliwy sposób. W tym zaznacza się istota sprawy: Hezjod zwraca się w utworze do sędziów i imiennie do Persesa, swojego brata, ale głównym odbiorcą jego przekazu jest cała społeczność. To ona ocenia jego krzywdę i skalę niegodziwości sędziów. Hezjod nie kieruje jednak swojej nagany w sposób zdecydowany, nie formułuje mowy oskarżycielskiej. To zawsze jest nie-

---

<sup>34</sup> Nagy (1999, s. 222–224) pokazuje antytezę *ainos/epainos*, stanowiącego pochwałę, a *psogos*, naganę. *Ainos* występuje jednak w funkcji parenezy, stąd może stosować się do bajki ezopowej (Aelius Theon, *Progymnasmata* 3, *Rhetores Graeci* II 72-73). Nagy ocenia (1999, s. 238), że „*ainos* przejawia moralizujący ton charakterystyczny dla poezji epinicznej”, czyli charakter parenetyczny.

bezpieczne. Nie występuje jako poeta jambiczny, nie może się więc schować za maską szyderstwa – wystawienie na śmiech publiczny pozbawia wtedy atakowanego możliwości obrony. Nawet jednak poeci jambiczni nie mogą czuć się niezagrożeni, dlatego stosują często błazenadę, umniejszenie swojej pozycji dla wzmocnienia siły wywoływanego śmiechu i zabezpieczenia się przed odwetem (Zieliński, 2010).

Hezjod podobnie, przedstawiając swoją sytuację jako paralelną do sytuacji słowika, z jednej strony, umniejsza swoje znaczenie, czyniąc z siebie bezbronną ofiarę, z drugiej – jak powiedziałem – wysyła ostrzeżenie, że nie jest taki bezbronny, na jakiego wygląda. Ten sposób autoprezentacji poety, polegający na umniejszaniu swej pozycji, a zarazem wysyłaniu ostrzeżenia, że owa bezbronność jest tylko pozorna, jest typowy dla poetów greckich tego okresu. Pojawia się choćby w poezji miłosnej (np. Ibykos fr. 6). Hezjod nie gani, ale poprzestaje na ostrzeżeniu, podając skutki takiego postępowania ludzi niewłaściwie stosujących prawo, które dotkną całą społeczność. Pozostawia więc im szansę na poprawę, podobnie jak swemu bratu. Przedstawia właściwy model postępowania, który – jeżeli będą się go trzymać – będzie korzystny dla całej społeczności. Zwróćmy uwagę, że ten utwór nabrał zupełnie innego znaczenia, gdy zaczął funkcjonować w wersji spisanej. Odczytywano go jako dzieło o charakterze dydaktycznym, ale w tym sensie, że przedstawia katalog prac polowych i kodeks postępowania mieszkańca wsi i jako taki zyskiwał swoich naśladowców (przykładem służą *Georgiki* Wergiliusza).

Bajka w skróconej formie pojawia się kilkakrotnie u Archilocha. We fr. 23, 16 W mężczyzna będący *persona loquens* określa sam siebie: „mrówka. Jest prawda w tej opowieści”. Wypowiadający te słowa przypomina w ten lapidarny sposób bajkę o mrówce po to, by przekonać swoją rozmówczynię, że nie jest taki bezsilny, jak może jej się zdawać, i że potrafi być skutecznym w zemście. Zakłada się zatem, że ta drobna aluzja jest doskonale zrozumiała dla kobiety,

z którą rozmawia mężczyzna. Jest to więc zagadka, ale powszechnie znana.

Finalna część żywotu Ezopa przedstawia jego wizytę w Delfach, gdzie został źle potraktowany przez mieszkańców, a potem z obawy, by nie rozpowszechniał po świecie ich złego wizerunku, fałszywie oskarżony i skazany na śmierć. W czasie swego uwięzienia, a potem drogi na miejsce straceń Ezop zwraca się do tłumnie towarzyszących tym okolicznościom Delfijczyków, opowiadając im kolejne bajki. Każda z nich odpowiada precyzyjnie sytuacji, w której się znalazł. Przyjacielowi odwiedzającemu go w więzieniu opowiada bajkę o rolniku, który podstępem uwiódł kobietę, a tymczasem stracił parę wołów. Udawane łzy po rzekomej stracie żony zastąpiły szczerze łzy po rzeczywistej stracie zaprzęgu. Następnie opowiada bajkę o głupiej córce, która straciła dziewictwo, sądząc, że zdobywa rozum. Historiami tymi stara się przekonać przyjaciela, że jego rozum na nic się już nie zda, gdyż sytuacja jest bez wyjścia. Delfijczykom prowadzącym go na śmierć opowiada najpierw bajkę o żabie, która z głupoty przyczyniła się do śmierci odwiedzającej ją myszy, lecz sama poniosła śmierć, gdy dosięgła ją kłątwa ginącej myszy. Następnie bajkę o żuku, który pomścił śmierć przyjaciela-zająca, pozbawiając orła potomstwa. Przyprawiony na skraj przepaści, z której miał być strącony, opowiada im jeszcze bajkę o starym rolniku, który zapragnął zobaczyć przed śmiercią miasto, lecz zaprzęgnięte do wózka muły zgubiły podczas burzy drogę i pociągnęły go w przepaść. W niektórych wersjach żywota Ezop opowiada przed śmiercią jeszcze jedną bajkę o hańbie córki zgwałconej przez ojca.

W żadnej z historii nie chodzi o jakąś prawdę uniwersalną, którą można by wyrazić pointą. Posiadają one w sobie moc generalizującą, ale odnoszą się do konkretnego zachowania. Postaci występujące w tych bajkach nie są postrzegane jako typy charakterów. W tradycji oralnej sens nadawała im każdorazowo sytuacja, do której były stosowane. Mogły więc być użyte wielokrotnie, musiały być jednak zastosowane zawsze adekwatnie do problemu. Bajki publikowane później, w zbiorczych wydaniach, były pozbawione kontekstu situa-

cyjnego, stąd w nowych warunkach właśnie pointa nadawała sens tym opowieściom. W obiegu piśmienniczym następuje zastąpienie doraźnej potrzeby uniwersalizmem zasady funkcjonującej niejako zawsze i wszędzie.

Ezop nie mówi wprost, lecz jak Jezus, przedstawia swoją sytuację w przypowieściach. Swoje myśli ubiera w historie, które w zaskakujący sposób odpowiadają temu, co go spotyka. Obrazuje to sposób stosowania mądrości w kulturze oralnej. Trudno w odniesieniu do tych bajek mówić o kreowaniu ich, aby były odpowiednie do okoliczności. Ezop reprezentuje raczej typ takiego mędrca, który zna wiele takich historii i który potrafi znaleźć odpowiednią mądrość do danej sytuacji. W stosowaniu mądrości nie chodzi więc tylko o kumulowanie jej, lecz o umiejętność wyboru z tej skarbnicy tradycji tego, co najlepiej odpowiada problemowi. Ezop nie jest twórcą bajek, lecz tym, kto wyraża swoją mądrość w obrazowy sposób, dobierając obraz odpowiedni do sytuacji. Innowacyjność w tym wszystkim, nawet jeżeli ma miejsce, nie odgrywa żadnej istotnej roli. Cała mądrość jest obecna w tradycji. Bycie mądrym oznacza jedynie umiejętność skorzystania z tej mądrości. Ezop jest zatem mistrzem tego, co potrafić może niemal każdy. Obserwujemy to w kulturze ludowej: często przywołuje się powszechnie znane powiedzenia, przysłowia, przypowieści jako wyjaśnienie lub sposób na rozwiązanie problemu.

Bajka, przypowieść jest typowym sposobem manifestowania mądrości w kulturze oralnej, lecz oczywiście nie jedynym. Jej siła polega na sugestii obrazu i dzięki obrazowi łatwiej adresatowi wyciągnąć odpowiednie wnioski. Ważniejsze od sposobu przedstawienia mądrości jest przeświadczenie, że człowiek mądry to ten, który potrafi korzystać z tradycji. Nie myśli się więc o pomysłowości czy innowacyjności. Wszystkie rozwiązania już były (*nihil novi sub sole*), są dostępne w przekazie tradycji, wystarczy je tylko znać i umieć odpowiednio zastosować. Nie inaczej przedstawiany jest w tradycji oralnej najbardziej znany z inteligencji bohater epicki, czyli Odyseusz. W inwokacji do *Odysei* opatrzony jest epitetem *poly-*

*tropos*, który oznacza, zdaniem współczesnych badaczy, wykorzystywanie zdolności intelektualnych (wcześniej preferowano rozumienie: „znający wiele dróg”, czyli „dużo podróżujący”, a w efekcie „poznający mądrość innych/gromadzący mądrość”)<sup>35</sup>. Na współczesne języki tłumaczy się więc ten epitet jako „przebiegły, sprytny, pomysłowy” itp. *Tropos* to jednak nic innego jak „sposób działania lub postępowania”. *Polytropos* znaczy więc „znający wiele takich sposobów”. Odyseusz znajduje sposób na każdą trudną sytuację, w jakiej się znalazł, nie postrzega się tego jednak w kategoriach wymyślania czegoś nowego.

Jak mogliśmy to zaobserwować, znaczenie komunikatu zmienia się wraz z przejściem od kultury oralnej do kultury piśmienniczej. Powyżej przedstawione zostały tylko podstawowe aspekty tego zjawiska, które sygnalizują szerokość i złożoność zagadnienia, zapoczątkowanego badaniami Havelocka i Onga. Myśl człowieka żyjącego w kulturze oralnej biegnie zawsze wstecz, w przeszłości znajdując swoje umocowanie. Nieustannie wraca się do sprawdzonych wzorców. Niekiedy istnienie pewnych wzorców w przeszłości jest iluzoryczne, ale kreatywność nie jest zjawiskiem ani pożądanym, ani dostrzeganym. Przywoływany wzorzec jest równorzędny z innymi, a o wyborze stanowi zyskanie aprobaty społecznej. Zastosowanie takiego wzorca musi być adekwatne do wymogów sytuacji, stąd mędrcem jest ten, kto kumuluje tradycyjne rozwiązania i potrafi z nich skorzystać odpowiednio do okoliczności. Tego rodzaju komunikat wymaga zastosowania form odpowiednich dla mnemotechniki oralnej. Dlatego komunikat w tradycji oralnej wykorzystuje obraz i skrócony, często rytmizowany, format sentencji.

## Bibliografia

Bartol, K. (1999). *Liryka grecka*, t. 1: *Jamb i elegia*. Warszawa-Poznań: Wydawnictwo Naukowe PWN.

<sup>35</sup> Zob. West, 1988, s. 69-70.

- Benveniste, E. (1973). *Indo-European Language and Society*, vol. 1–2, trans. E. Palmer, London: University of Miami Press.
- Bowra, C.M. (1964). *Pindar*. Oxford: Clarendon Press.
- Bravo, B., Wipszycka E. (1988). *Historia starożytnych Greków*, t. 1. Warszawa: PWN.
- Burnett, A.P. (1983). *Three Archaic Poets: Archilochus, Alcaeus, Sappho*. Harvard University Studies. London.
- Foley, J.M. (1991). *Immanent Art: From Structure to Meaning in Traditional Oral Epic*. Bloomington: Indiana University Press.
- Goody, J. (2012). *Mit, rytuał i oralność*, tłum. O. Kaczmarek, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Griffith, M. (1976). *Man and the Leaves: A Study of Mimnermus fr. 2*. CSCA 8.
- Hainsworth, B. (1993). *The Iliad: A Commentary*, vol. 3: Books 9–12. Cambridge: Cambridge University Press.
- Havelock, E. (1969). *Dikaiosune: An Essay in Greek Intellectual History, Phoenix 23*.
- Havelock, E. (1978). *The Greek Concept of Justice: From Its Shadow in Homer to Its Substance in Plato*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Havelock, E. (1982). *The Literate Revolution in Greece and Its Cultural Consequences*. Princeton: Princeton University Press.
- Havelock, E. (2007). *Przedmowa do Platona*, tłum. i wstęp P. Majewski, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Kirk, G.S. (1985). *The Iliad: A Commentary*, vol. 1: Books 1–4. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lord, A.B. (1960). *The Singer of Tales*. Cambridge, MA: Harvard University Press [wyd. pol. *Pieśniarz i jego opowieść*, tłum. P. Majewski, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2010].
- Mieletinski, E. (2009). *Pochodzenie eposu bohaterkiego. Wczesne formy i archaiczne zabytki*, tłum. P. Rojek, Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”.
- Nagy, G. (1996). *Homeric Questions*. Austin: Texas.
- Nagy, G. (1999). *The Best of the Achaeans: Concepts of the Hero in Archaic Greek Poetry, Revised Edition*. Baltimore–London.
- Nagy, G. (2010). *Homer the Preclassic*. Berkeley–Los Angeles–London: University of California Press.
- Ong, W.J. (2011). *Oralność i piśmiennosc. Slovo poddane technologii*, tłum., wstęp i red. J. Japola. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Pulley, S. (2000). *Homer: Iliad Book One, ed. with an Introduction, Translation, and Commentary*. Oxford: Oxford University Press.
- Rappaport, R.A. (2007). *Rytuał i religia w rozwoju ludzkości*. Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”.

- Rengakos, A. (1999). *Spannungsstrategien in den homerischen Epen*, [w:] J.N. Kazazis, A. Rengakos (eds), *Euphrosyne. Studies in Ancient Epic and Its Legacy in Honor of Dimitris N. Marnitis*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Slatkin, L.M. (1991). *The Power of Thetis: Allusion and Interpretation in the Iliad*. Berkeley: University of California Press.
- Wees, H., van (1992). *Status Warriors: War, Violence and Society in Homer and History*. Amsterdam: J.C. Gieben.
- West, S. (1988). *Books I–IV*, [w:] A. Heubeck, S. West, J.B. Hainsworth (eds), *A Commentary on Homer's Odyssey*, vol. 1. Oxford: Clarendon Press.
- Willcock, M.M. (1964). Mythological Paradeigma in the *Iliad*. *Classical Quarterly* 14. Także [w:] D.L. Cairns (ed.), *Oxford Readings in Homer's Iliad*. Oxford: Oxford University Press.
- Willcock, M.M. (1977). *Ad hoc Invention in the Iliad*. *Harvard Studies in Classical Philology* 18.
- Zieliński, K. (2010). Śunahšepha The 'Dog's Member' and Hermes 'The Dog Strangler', or Dog as *Pharmakos* in the Iambic Code. *Eos* 97.
- Zieliński, K. (2014). *Iliada i jej tradycja epicka. Studium z zakresu greckiej tradycji oralnej*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.

# Antropologiczne studium przypadku Czerwonego Kapturka

## Wprowadzenie

*Czerwony Kapturek* to bajka o dziewczynce idącej do Babci, ale również tekst kultury, który doczekał się licznych inwariantów, różnicujących zachowania Kapturka zależnie od woli autorów z rozmaitych krajów.

W artykule chciałbym wykorzystać założenia antropologii kulturowej i historycznej do tego, aby badając bajkę w jednej ze znanych wersji (autorstwa Charles'a Perraulta), potraktować ją jako wzór, który wielokrotnie różnicowano. To zestawienie cech wspólnych i charakterystycznych służyć ma wyłuszczeniu rozmaitych sensów oraz komunikatów, w jakie bajka obfitowała. Takie podejście, choć siłą rzeczy dość zdawkowe, stanowić ma asumpt do badań sensów i wartości, które znane były twórcom tekstu i jego ówczesnym czytelnikom.

Niniejsze opracowanie stanowi porównanie bajki autorstwa Charles'a Perraulta z innymi jej wersjami, wskazując podobieństwa i różnice między nimi, a także podejmuje próbę określenia, jakie treści niosła ze sobą w swych historycznych odsłonach, co dla współczesnego czytelnika może być już niejasne.

## 1. Przedmiot, metoda i cel badań

Wyjściową opowieścią o Czerwonym Kapturku, do której będę się odnosić w artykule, jest wersja Charles'a Perraulta. Przedstawia on tytułową bohaterkę jako dziewczynkę anielskiej urody, która opuszczając rodzinny dom, niesie poczęstunek dla swojej Babci. Wychodzi z domostwa i wędrując przez las, szybko napotyka Kuma-Wilka. Zadowolony ze spotkania, a jednocześnie speszony obecnością Drwali wilk, zamiast od razu rzucić się na Dziecko, metodycznie wypytuje je o cel podróży oraz o drogę, jaką dziewczynka zamierza przebyć. Po uzyskaniu informacji udaje się krótszą drogą do Babci, która zwiędzona jego kłamstwem wpuszcza go do domu, stając się jego ofiarą. W tym samym czasie, nieświadomy pożarcia Babci Kapturek, zbierając kwiatki i ganiając motylki, zmierza do domu Babci. Wreszcie tam dociera, a przebrany za starowinkę Wilk zaprasza ją do swego łóża; gdy zaś bliskość oraz seria pytań rozmówcy przyprawiają Kapturka o niepokój, Wilk zjada dziewczynkę, co w zasadzie kończy bajkę, pod koniec której pojawia się już tylko wierszowany morał: nie ufaj nieznanomym.

Nieczytelne dla nas przesłania zawarte w tej opowieści zamierzam odnaleźć poprzez analizę porównawczą różnych wersji bajki. Ze względu na ograniczone ramy artykułu porównania odnosić się będą do kluczowych wydarzeń dzieła (początek, spotkanie z wilkiem itp.), ukazując, w jaki sposób rozwijało się ono i co mogło komunikować dzięki swoim przemianom synchronicznym (jak bajkę przetwarzali współcześni Perraultowi) i diachronicznym (jak zmieniali ją późniejsi pisarze). Taki kształt badania inspirowany jest analizami dokonywanymi przez Arona Guriewicza (Guriewicz, 1969) oraz Evę Österberg (Österberg, 1998), którzy wygasłe kultury odkrywali poprzez potraktowanie źródeł historycznych jako tekstów kultury i zestawianie analizowanych praktyk kulturowych z ich odpowiednikami z innych epok. Powstające w ten sposób pytania badawcze, podobieństwa oraz różnice nabierały wyrazistości i stwarzały możliwość budowania hipotetycznych opisów historycznego

świata i jego wartości. Efektem bezpośrednim było budowanie tzw. „obrazów świata”, czyli ram myślowych, które dzielone na kategorie doświadczenia rzeczywistości, stanowić miały opis sposobu rozumienia świata (Guriewicz, 1992; 1997).

Formę zapisu owego doświadczenia opieram na analizach teorii kultury Jerzego Kmity, który traktował kulturę jako strukturę funkcjonalną, będącą sumą praktyk kulturowych składających się z sądów subiektywno-racjonalnych<sup>1</sup>. Determinacja subiektywno-racjonalna odnosić się miała do jednostkowych działań podmiotów kultury, które to działania składały się z wartości (normy) i sposobu jej realizacji (dyrektywy) (Banaszak, 1994; Kmita, 1985). Refleksję tę poszerzam o sądy uzasadniające normy (pomagające zrozumieć motywacje podejmujących działania podmiotów) (Moraczewski, 2011).

Treści bajek czerpię z dzieł Perraulta (Perrault, 1995, s. 10–13) oraz twórczości braci Grimm (Grimm i Grimm, 1995, s. 142–145). Inne wersje *Czerwonego Kapturka* zostały zgromadzone w ramach projektu naukowego *The Little Red Riding Hood Project*, którego efekty prac źródłowych zostały zebrane, zdigitalizowane i umieszczone w sieci („The Little Red Riding Hood Project University of Southern Mississippi”, b.d.). Czytelnik może się tam zaznajomić nie tylko ze spisаныmi wersjami bajek, ale również z zeskanowanymi książkami obfitującymi w liczne ilustracje.

Tak pomyślany artykuł ma na celu ukazanie, w jaki sposób bajka stanowić może źródło do historii mentalności. Oznakowe traktowanie źródeł pozwala na interpretację tekstu literackiego jako oznakę tych komponentów (wartości, działań, elementów potocznego doświadczenia), które będąc powszechnie akceptowane i przestrzegane, nie musiały być za każdym razem eksplikowane przez autorów. Ich znaczenie było rozumiane na wielu poziomach (np. konwencji,

---

<sup>1</sup> Chętnych do przebadania teorii odsyłam do dzieł Jerzego Kmity. W tym miejscu ograniczam się tylko do niezbędnych deklaracji metodologicznych lokujących mój artykuł w konkretnych ramach badawczych. Ich skrótowe przedstawienie stanowić ma wyłącznie zaznaczenie sposobu prowadzenia analiz, a nie ich pełną wersję lub rozwinięcie.

formy, moralności itd.), które z czasem, zmieniając się, zatraciły swą oczywistość. Współcześnie prowadzone badania również podlegają takim założeniom, które pozostają dla nas niewyraźne<sup>2</sup>, albowiem przywykliśmy do nich tak mocno, że zwracamy na nie uwagę jedynie wtedy, gdy dojdzie do ich naruszenia.

Tak rozumiana bajka staje się pewnym komunikatem, przesłaniem, które możemy odczytywać dziś na kilka sposobów. Pierwszym jest oczywista treść bajki, drugim są ukryte znaczenia hańby, gwałtu, inicjacji seksualnej, relacji międzyludzkich, sytuacji dzieci i ich rodzin, trudności życiowych, relacji klasowych itp.

Jerzy Pomorski pisze o takim podejściu w następujący sposób:

Praktykowanie historiografii oznacza również mniej lub bardziej świadome uczestniczenie w grze kulturowej, jaka rozgrywa się między kulturą badaną a badającą oraz tą ostatnią a kulturą publiczności literackiej, do której dana narracja historyczna trafia. Tu z kolei pojawia się problem imputacji kulturowej, dogłębnie analizowany na przykład przez Wojciecha Wrzosa w pracy *Historia – kultura – metafora*. Każdy z nas zapewne, stykając się z tekstami historiograficznymi, miał poczucie, iż przegląda się w nich własna epoka, udratyzowana w kostium historyczny. Narracja służy historykowi do budowania obrazu przeszłości. Konceptualizuje on przeszłość, posługując się mitem, metaforą, stereotypem, ideologią, czasem teorią, a następnie wystawia ją publiczności historycznej. Seria tych wystawień odpowiada sekwencji dzieł historiograficznych, sukcesywnie inspirowanych się wzajemnie. Ich kanwą jest zbiorowe i indywidualne świadectwo o tym, co przemija (...), a więc zapis określonego doświadczenia świata mijającego – opowiedziane na sposób właściwy tu i teraz, czyli odpowiadający kulturze badającej. Jest to narracja adresowana, świadomie zakładająca istnienie publiczności czytającej, wyposażonej w określoną

---

<sup>2</sup> Jerzy Kmita o przestrzeganiu założeń tak oczywistych dla partycypanta kultury, że każdorazowo przez niego zakładanych (a nie dedefiniowanych *explicite*), zwykł mawiać, że mają one charakter zachowaniowy. W gruncie rzeczy bowiem da się je wyróżnić i zdefiniować, jednak potrzebny jest do tego dystans czasowy lub odmiennosc kulturowa, z którą dane, wzorcowe zachowanie można by zderzyć. Takie tłumaczenie zjawisk pozwalało na opisywanie praktyk kulturowych bez odnoszenia się do kategorii psychoanalitycznych przy jednoczesnym zrozumieniu, dlaczego pewne rzeczy składające się na nasze ludzkie zachowanie uznajemy za obiektywnie obowiązujące (Kmita, 1985).

kompetencję kulturową, niezbędną dla odbioru przekazu historiograficznego. Stąd staje się historiografia nie tyle źródłem do poznania kultur, o których intencjonalnie mówi (bada je), ale źródłem do poznania samej kultury poznającej (Pomorski, 1998, s. 378).

Można zatem powiedzieć, że prowadzone badanie ma formę swoistego dialogu kultur, w którym moja, kulturoznawcza analiza nastawiona jest na odczytywanie tych sensów, które nie były wypowiedziane wprost, ale które wydają się dziś poznawczo interesujące. Artykuł ten, w kontekście badań dotyczących historii idei komunikacji, jest materiałem podejmującym analizy wszystkich trzech wymienianych przez Emanuela Kulczyckiego aspektów historii komunikacji, a mianowicie środków oraz form komunikacyjnych, wyobrażeń zbiorowych o praktykach komunikacyjnych i praktyk komunikacyjnych (Kulczycki, 2014).

Formułując cel artykułu z uwzględnieniem powyższych deklaracji, zakładam zatem, że traktując bajkę jako specyficzną formę konwencji pozwalającą zawoalować liczne sensory, poszczególni autorzy wykorzystywali historię Czerwonego Kapturka jako metaforę życia, dojrzewania, inicjacji seksualnej, a także do przekucia w wyobrażone formy własnych lęków i nadziei, o których informowali czytelników (a w zasadzie słuchaczy) pod płaszczykiem opowieści dla dzieci (dodajmy – opowieści, która miała sensory ważne i czytelne zarówno dla najmłodszych, jak i dla ich rodziców). Niniejsze opracowanie ma za zadanie wskazać podobieństwa i różnice dotyczące rozumienia tekstów pomiędzy naszym, współczesnym odczytaniem a tym, co hipotetycznie zawrzeć mogli niegdysiejsi autorzy w licznych wersjach bajki o Czerwonym Kapturku.

## **2. Czerwony Kapturek krok po kroku**

Trzy pytania – jak, gdzie i kiedy? – wydają się niezbywalnymi elementami wszystkich analiz, a udzielający na nie odpowiedzi badacz

daje świadectwo umiejętnego zdefiniowania przedmiotu swych dociekań. W wypadku *Czerwonego Kapturka* jednoznaczność jest wykluczona.

Biorąc do ręki egzemplarz bajki, pierwsze, co musimy sobie uświadomić, to jej autorstwo – najczęściej przypisywane Charles'owi Perraultowi lub braciom Wilhelmowi i Jacobowi Grimm. Można założyć, że niemal każdy spotkał się z ich dziełami. Wiedząc jednak, jak bogata tradycja etnograficzna charakteryzuje teksty Grimmów, nie jesteśmy w stanie wskazać źródeł opowieści ani precyzyjnie określić czasu ich powstania. Oczywiście, moglibyśmy rzucić ciężar autorskiej sławy na – wcześniejszego o wiek – Perraulta, ale dość powiedzieć, że badacze zajmujący się tematyką *Czerwonego Kapturka* jego początków dopatrują się w opowieściach skandynawskich sprzed blisko dziewięciuset lat, co w zasadzie uniemożliwia dokładne datowanie i określenie pochodzenia bajki (Thurstoy Joy, 2003).

Przy wszystkich tych niejasnościach każdorazowe przetworzenie i opowiedzenie bajki stawało się pewnym precedensem – historią adresowaną do czytelników współczesnych autorowi, a tym samym nastawioną na komunikowanie wartości powszechnie wówczas rozumiałych. Na potrzeby artykułu za podstawową wersję przyjmuję wersję francuską Charles'a Perraulta, datowaną na połowę wieku XVII.

## **2.1. „Była sobie raz chłopciska. Ze święcą ładniejszej szukać!”**

Zawarty w tytule podrozdziału cytat otwiera Perraultowską opowieść. Taka deklaracja oraz materiały graficzne Gustave'a Doré'a pozwalają wnioskować, że Kapturek to małeletni podłotek, o nieprzeciętnej urodzie, z długimi włosami. Litera opowieści przybliżyła nam jej charakter, ukazując dziewczynkę niefrasobliwą, beztroską, naiwną, całkowicie niedoświadczoną przez życie. Różne odsłony graficzne wydają się potwierdzać tę teorię, prezentując młodą osóbkę,

która wychodząc z domu, żegna się z matką i zmierza do lasu. Ta część jest w zasadzie wspólna dla wszystkich wersji, wszakże z jedną różnicą. W zależności od tego, jaką książkę weźmiemy do ręki, wiek kapturka może być zaskakująco odmienny. Możemy tu zatem mieć do czynienia z paroletnim dzieckiem, ale nawet już wczesnonastoletnią dziewczyną.

Jednym z ważniejszych przedstawień pozostaje scena spotkania z wilkiem w domu Babci, w której zachowanie Kapturka przyczynia się do różnego odbioru bajki i atmosfery, jaka wytwarza się dookoła tej sytuacji. I tak na przykład wersja Perraulta zawiera ilustrację chwili, kiedy Kapturek z łąkiem, ale również z osobliwą fascynacją, leżąc w łóżku, intensywnie wpatruje się w przebranego za Babcie Wilka. Bestia jest dość okazałych rozmiarów. Widoczne na kołdrze pazury oraz łeb pozwalają stwierdzić, że czworonóg jest przynajmniej podobnych gabarytów co dziecko, które stanie się jego ofiarą. Zwierzę mroczne i przebiegłe śmiało odwzajemnia spojrzenie dziewczyny (Perrault, 1995, s. 12).

Zwyczajowo napotkany i zagadujący Kapturka Wilk przedstawiany jest jako mroczny, przebiegły i obowiązkowo ukazujący kły. Na ogół jest większy od dziewczynki, wydaje się czaić, otaczać i chytrze zbliżać się do dziecka, które ma rozmowę. Na tych samych obrazkach odnaleźć możemy postać dziewczynki niefrasobliwie bawiącej się w jego pobliżu. Zbiera ona kwiatki, bawi się z motylami, wydaje się całkowicie nie zwracać uwagi na czworonoga, który niebezpiecznie kręci się nieopodal (Floyd, 1890; *Little Red Riding Hood*, 1908; *Red Riding Hood and Cinderella*, 1890). Sytuacja ta niektórym autorom wydawała się na tyle interesująca, że treść bajki zostaje wzbogacona o dodatkowy komentarz z przestroga, pojawiający się już w momencie pierwszego spotkania dziecka z Wilkiem. Narrator informuje nas mianowicie, że czasem wilki potrafią przyodziać się w owczą skórę, zmieniając nasze do nich podejście i zyskując zaufanie. Scena ta doskonale współgra z kompozycyjnym chaosem dobrej strony przyrody. Spotkaniu temu towarzyszą przekomarzające się i walczące o okruchy chleba ptaki, stanowiące hałaśliwą i złośliwą

kontreę dla metodycznie i z premedytacją działającego wilka („*Dawaj, to moje! Ty świnió!*” – mówią, walcząc ze sobą o jedzenie). Sytuacja wydała się autorom na tyle istotna, że w tym samym miejscu tworzą oni dodatkową grafikę ukazującą wilka z nałożonym owczym przebraniem (*Red Riding Hood*, 1888).

Warto jednak pamiętać, że są też wizerunki radykalnie odmienne, ukazujące wilka i dziecko w podobnych rozmiarach, gdzie młódka bez strachu i ze świadomością spogląda w ślepią oprawcy. Tutaj można by sądzić, że bestia jest oswojona, wręcz zdominowana pewnością dziewczynki, która wydaje się traktować wilka jak psa, do którego jest on tu upodobniony (*Little Red Riding-Hood Picture Book*, 1870).

Kolejnym odkryciem pozostają wersje, w których Wilk przedstawiany jest już zupełnie inaczej – w postaci zantropomorfizowanej, wyglądając jak wyczekujący przyjaznego spotkania wieśniak lub jak dżentelmen uchylający przed młodą damą kapelusza. Tu następuje też jawna asocjacja z cechami ludzkimi, wskazującymi na powierzchowną jowialność bądź gładkość obycia, jaka może bardziej cechować ludzi o drapieżnym charakterze niż drapieżników potrafiących mówić (*Marshall's Edition of the Popular Story of Little Red Riding-Hood*, 1823).

## 2.2. „Pociągnij zatyczkę z koziej nóżki, a puści rygielek!”

Wymienione w podtytule rozdziału cytowanie nr 2 otwiera kolejny etap nieuchronnie nadciągającego przeznaczenia. Niefrasobliwa Babcia, zdana na własny słuch, zawiera dochodzącym zza drzwi słowom wypowiedzianym przez udającego jej wnuczkę Wilka. Bestia wpada do wnętrza chaty, pożera Babunię i zajmując jej miejsce, zaczyna czaić się na nadchodzące dziecko.

Ta część opowieści wydaje się zawsze mało ciekawym preludem nadchodzącego z każdym krokiem dramatu Kapturka. Jeśli jednak weźmiemy do ręki wersję Dundesa tej historii, szybko zro-

zumiemy, że sprawa wyglądać mogła znacznie bardziej krwawo. Ot, na przykład wtedy, kiedy Wilk, oddzielając kolejne fragmenty mięsa babci, składować je miał w spiżarni, tuż obok butelek, które szczelnie wypełnił jej krwią. Ta wersja bajki jest o tyle okrutna, że przybywające do Babci dziecko zostanie nią dosłownie poczęstowane, pozostając w przekonaniu, że je wyborne mięso popijane czerwonym winem. Sytuacja na tyle angażuje uwagę dziewczynki i czytelnika, że pozwala zaledwie echem wybrzmieć słowom biadającego nad tragizmem sytuacji kota (Dundes, 1989).

Od tego momentu akcja nabiera tempa. Grimmowie i Perrault nakierowują dialog na dość dwuznaczne tory, nakazując Kapturkowi zdejmować kolejne elementy odzieży, zamieniając słynne wielkie oczy, uszy i ostre kły na elementy garderoby. Tutaj dowiadujemy się o kolejnych warstwach odzienia noszonego przez Kapturka, co w kontekście zaproszenia do babcinego (a w zasadzie wilczego) łóża przyprawić by mogło XXI-wiecznego prokuratora o szybsze bicie serca i nerwowe wertowanie paragrafów kodeksu karnego. Przy takim rozwoju akcji pożarcie wydaje się już tylko niegroźną formalnością.

### 2.3. Rozwiązanie

Jednym z najważniejszych fragmentów opowieści pozostaje ratunek, z którym utożsamiany jest przechodzący nieopodal Myśliwy (chłop, ojciec dziewczynki). Jego niepokojący brak w opowieści Francuza przyczynia się do utwierdzenia nas w przekonaniu, że niewinność, naiwność i igranie z niebezpieczeństwem nie zasługują na szczęśliwe zakończenie. Inaczej sprawę rozwiążą Grimmowie, którzy oferują szczęśliwy powrót obu dam, gotując dla wilka śmierć (śpiącemu oprawcy myśliwy rozcina brzuch, wyjmując Babcie i Wnuczkę, zastępując je kamieniami; Grimmowie kuszą się też o rozwinięcie historii, przedstawiając nam następną wersję opowie-

ści, w której kolejny wilk ponosi zgon poprzez chytre utopienie go w beczce) (Grimm i Grimm, 1995).

Pośród bajkopisarzy znaleźli się jednak i tacy, którzy losy Kapturka sprzęgli z siłami fizjologii. Kiedy zatem w „scenie łóżkowej” Wilk niebezpiecznie konfrontuje się z Kapturkiem, dziewczynka wpada na pomysł wyjścia „za potrzebą”, co przy przyzwoleniu Wilka pozwala jej salwować się ucieczką i ujść z życiem. Inną formą ratunku staje się nieporadność Wilka, która przyczynia się do zaplątania jego nóg (znamienne, że nie łap) w zdjętą już przez Kapturka garderobę, co daje bohaterce niezbędny do ucieczki czas.

Mamy również (i tę chyba wszyscy dobrze znamy) wersję patriarchalną, ukazująca nam dzielnego myśliwego przywracającego porządek rzeczy za pomocą kilku uncji ołowiu oraz wyjątkowo ostrego noża, który obu damom pozwala powrócić do świata zewnętrznego, lub bardziej rodzinne odsłony zakończenia, kiedy to dziewczynka i Babcia uratowane zostają przez Ojca Kapturka, który na rysunkach podobnych przedstawieniom św. Krzysztofa, niesie maleńką dziewczynkę na swych wielkich ramionach w kierunku domu (*Little Red Riding Hood*, 1934). Dostępna jest również wersja, gdzie zupełnie znikąd pojawia się dziewczyna oraz żeglarz ochoczo przyczyniający się do uśmiercenia wilka (*Little Red Riding-Hood*, 1834). Akcja skupia się tu na przeganianiu wilka na dach, podduszeniu go dymem i wysadzeniu w powietrze za pomocą garści petard.

### 3. O czym może być bajka o Czerwonym Kapturku?

Historia Czerwonego Kapturka rozgrywa się w czasie, kiedy bezpieczeństwo na drogach oraz spokój, którego zaznać może podróżny, wcale nie są sprawą pewną ani zakładaną w momencie wyjazdu. Choć postęp prawny i cywilizacyjny był tutaj niewątpliwym czynnikiem zachęcającym do podejmowania wypraw, to jednak liczba napadów i znikających podróżnych była dużo bardziej nie-

pokojąca niż współczesne nam statystyki. Rabusie, napady, gwałty, mordy, kradzieże, stare dobre zgubienie dróg lub zwierzęcy atak wcale nie należały do niespotykanych rzadkości. Przemieszczanie się najbezpieczniejsze było wtedy, gdy podejmowano je grupowo, a nie tak jak w bajce, kiedy dziewczynka rusza samotnie w daleką drogę.

Kapturek jest małym dzieckiem (niezależnie od tego, czy ma lat kilka, czy weszła w swoje następną latka, to przecież jeszcze dziecko), a już musi się zmagać z pierwszymi wyzwaniem. Żyje z matką w swoim domu. Ojca pewnie dawno już nie ma. Liczne wojny, hulaszczy tryb życia, czy może właśnie jeden z napadów lub odległa od domu praca były powodem pozbawienia rodziny opieki i siły, z jaką powinien być kojarzony obecny przy domowym ognisku mąż i ojciec. Matka żegna się z córką i wysyła ją do żyjącej w odległej chacie Babuni. Tu sytuacja analogiczna – starowina żyje sama i kiedy dopada ją choroba, niezbędne jest dostarczanie jej jedzenia.

Kapturek wyrusza w drogę. Jako dziecko doskonale kojarzona jest ze swoją szatą w kolorze czerwonym, który mógł mieć wiele znaczeń. Autorzy tekstów nakierowują naszą uwagę na praktyki heretyckie, wiedźmiarskie, których bohaterowie nosić mieli właśnie takie kapturki. Wspomina się tu również o tradycyjnych na wsiach czerwonych szatach pierwszokomunijnych, które dodatkowo mogłyby budować symbolikę niewinności i bożego oddania.

Wychodzący z domu Kapturek jest zatem nie tylko fizyczną osobą opuszczającą dom, ale również dzieckiem wkraczającym w świat, często wymuszonej, dorosłości. Nie ma ojca, musi podejmować się prac, nawet tych niepewnych i niebezpiecznych, albowiem w takich czasach przyszło jej żyć. Jako jedynaczka obarczona jest obowiązkiem usłużenia reszcie rodziny, pomagania w domu. Jej młody wiek nie daje jej żadnego doświadczenia, stąd puszczone mimo uszu przestrogi Matki o tym, by nigdzie się nie zatrzymywać, tylko kroczyć od razu do Babki. Tylko dziecko bez obycia w świecie może nie zrozumieć istoty i powagi tego przesłania. Tylko dziecko, lub podłotek pozbawiony dzieciństwa, da się w takiej wędrowce

zwieść feerii ptaków, motyli i kwiatów w środku ciemnego lasu oraz obecności wilka.

Drapieżność, atakowanie hordami, straty w stadach i ludziach, przekradanie się nocą, ostre kły, pozbawione emocji zimne oczy – to chyba najczęstsze skojarzenia, z jakimi wiązany jest wilk jako zwierzę. Nie ma tu mowy o pomyłce, zwłaszcza gdy dla przykładu i pełnego zrozumienia zestawia się go z postaciami Drwali i Psów. Ich znaczenie jest dokładnie odwrotne. To oni symbolizują wierność, stabilność, prawość i tę zbiorowość, której dobro wystawione jest na szwank, gdy atakują wilki. Co więcej, to ich obecność gwarantuje porządek – Wilk, zdając sobie sprawę z ich bliskości, nie atakuje, tylko pięknymi słowami mami Czerwonego Kapturka.

Wychodzące z domu młode dziewczę napotykające drapieżnego (w domyśle – napastliwego) osobnika w środku lasu... Ta historia nie może się dobrze skończyć i nawet dziś może być pełna agresywnych seksualnie konotacji. Nie ma w tym nic dziwnego. Tak długo jednak, jak bez troskie pogaduszki, naiwność (Kapturek przekazuje wszystkie informacje Wilkowi) i zabawy mają miejsce w pobliżu wyrębu, tak długo dziecko pozostaje bezpieczne. Dopiero przyście do domu Babci powoduje sytuacje dużo bardziej dramatyczne, które nie szczczędzą nam somatycznych sugestii. Pożarcie, krew, rozrąbanie ciała, śmierć, nagość, zjedzenie (czyli konsumpcja) przekierowują bajkę na zupełnie inne tory. Odosobnienie, brak wsparcia, oszustwo – to skojarzenia, które w tym momencie wiążą się z babcinym domkiem, w którym dochodzi do tragedii.

No właśnie: tragedii czy może przemiany? Przejście przez próg domostwa wyznacza nowy bieg rzeczy. Świat zbiorowości i bezpieczeństwa minął bezpowrotnie. Wchodzimy w nowy świat – biologiczny, albowiem tutaj dopiero pojawiają się historie i wypowiedzi związane z przemianą ludzkiego ciała. W dialogu znamy je z wielkich oczu oraz uszu, ale przecież znamy również problem pożarcia, konsumpcji, rozbierania, a nawet oddzielania mięsa od kości, zlewania krwi i jej przelewania w scenach śmierci wilka. To przeniesienie akcentów związane może być z inicjacją seksualną, jakiej

doświadcza Czerwony Kapturek. Jej przebieg mógł być różny – prowokacja, gwałt, przygoda, głupota, naiwność – trudno się tu wdawać w szczegóły, ale niebezpieczeństwa czyhające w środku lasu na młode dziewczęta zostały tu, choć pod pozorem bajki, dość dokładnie wyłożone.

Poza kontekstem seksualnym moment rozbierania się Kapturka i jego wchodzenie do łóżka nie jest niczym zatrważającym w ramach obyczajowości ludowej. Ciasne domostwa, bieda i zimno powodowały tłoczenie się w niewielkich izbach, zamieszkiwanych wspólnie przez wielu domowników. Takie warunki zbliżają – dosłownie i w przenośni – mieszkańców do tego rodzaju dystansu, w którym tajemnica ciała czy związana z nim intymność pozostają raczej pobożnym życzeniem niż rzeczywistością. Co więcej, cielesność przyjmuje w bajce jeszcze jedną formę: dostarczanej do chorej babci żywności. Suto zastawiony stół od zawsze stanowił ludzkie marzenie i symbol przepychu. Moźni mogą pozwolić sobie na opowieści o niespełnionej miłości, ubodzy za szczyt pragnień mieć będą uginający się blat (np. *Stoliczku nakryj się*) lub pełen frykasów koszyk, zwłaszcza gdy dopadająca ich starość spowoduje, że spożycie obiadu wymagać będzie pomocy, a tym samym łaski, młodszych pokoleń (Darnton, 1984, s. 17).

Stopniowo łagodniejąca obyczajowość autorów spowoduje, że z biegiem lat kolejne odsłony tej historii przybiorą znacznie mniej agresywny wyraz, pozwalając Kapturkowi ujść z życiem. Pytanie tylko, co to w kontekście pierwotnej bajki, której możliwym rozwiązaniem jest gwałt, oznacza? Co ciekawe, dojdzie do sytuacji, kiedy to mężczyźni znów przejmą inicjatywę. Czy do ratunku dochodzi czy nie, to męska siła uprzedmiotawiać będzie tutaj kobiety, niezależnie od ich wieku. To mężczyzna karmi własną lubieżnością, wykorzystując swoją siłę, lub obejmuje protekcją rodzinę. To on tworzy i burzy porządek świata, czyniąc kobiety biernymi uczestniczkami spektaklu swej siły i władzy.

Perspektywa władzy jest czymś nieobcym analizom Jacka Zipesa, próbującego interpretować dzieło z punktu widzenia Foucaultiańskich

teorii władzy i seksualności, w których wszelkie formy uciemężenia lub okiełznania uznawane były za koncentrację i konsekwencję znacznej ich wybujałości. Kiedy zatem przypomina nam o dziewiętnastowiecznej powściągliwości wiktoriańskiej, to nie dlatego, że tematyka seksualna przestała być aktualna, ale raczej dlatego, że po raz kolejny zmieniła szatę, na co dostarczać dowodów mogą ilustracje przedstawiające ustawionego w humanoidalnej postawie wilka, ubranego w strój stereotypowego angielskiego dżentelmena z monoklem, uprzejmie uchylającego kapelusza, „(...) by słodkim słówkiem zwieść dziewczęta (...)” (Floyd, 1890).

Foucaultiański klucz interpretacyjny jest o tyle istotny, że nie tylko pozwala na analizę wpływów władzy na polach seksualności, ale też pomaga zwrócić uwagę na inne aspekty, choćby klasowego zróżnicowania przejawiającego się wtedy, gdy Kapturek zwraca się do Wilka, używając tytułu „pan”<sup>3</sup>, co pozwala domniemać, z jakiej klasy społecznej nadciągało dla młodych wieśniaczek niebezpieczeństwo (*Master wolf Little Red Riding Hood*, 1856).

Nowsze wersje zaskoczyć mogą nawet najbardziej liberalnych czytelników. W bajkach tych bowiem nie tylko nikomu nie dzieje się krzywda, ale wręcz poza wilkiem całkowicie brakuje mężczyzn. No bo i po co ma się pojawiać ktokolwiek, skoro Babcia i Wnuczka same potrafią doskonale dać sobie radę z wilkiem. Ba, potrafią zrobić to nawet skuteczniej, bez jednego wystrzału (nawet wystrzału z łuku), dając wilkowi taką nauczkę, że ten już nie będzie czynił więcej zła.

Edycje późniejsze często pozbawione są już wierszowanego morału, w którym Perrault przestrzega dwuznacznymi słowy przed darzeniem zbyt dużym zaufaniem napotkanych na drodze obcych. Zwłaszcza tych krasomówczych obcych. Przedstawiają nam pewne perypetie raczej niż tragedię, z której wyciągnąć mamy smutny wniosek. Czerwony Kapturek nie musi już być przezorny, tylko

---

<sup>3</sup> W oryginale użyto poddańczego sformułowania *Master Wolf*. Dla porównania, polska wersja bajki Perraulta posługuje się sformułowaniem Kum-Wilk.

zaradny. Nie musi wiedzieć, musi działać. Baśń nie kryje mądrości płynącej z trudnych kolei życia, ale stanowi przygodę, w której uczestnictwo dostarczać może niesamowitych emocji mających szczęśliwe rozwiązanie.

Zmienia się też sposób działania i postrzegania płci. Kobiety stają się aktywne, zaradne, ale sam Kapturek z biegiem lat niewinnieje. O ile Gustave Doré tworzy bajkę o podlotku, o tyle kolejne książkowe odsłony uciekają w pewną jowialność związaną z „odpotworzeniem” Wilka, ale również z jego ucywilizowaniem (postawa humanoidalna, ubranie, stereotyp chłopka-roztropka lub starszego dżentelmena). Wilk to nie potwór, ale zwinny retor, Kapturek to nie podłotek, ale mała dziewczynka. Śmierci i rozbierania już nie ma, zostały tylko wielkie kły i oczy, ale nawet i one nie zawsze mają swoją realizację w bajce, która ucieka przed słynną wymianą zdań. Kapturek zaczyna być już to bardziej infantylny (malerka dziewczynka – jeśli adresowane dla naj-najmłodszych), już to przypominać kreskówkową bohaterkę zachwycającą swoją przebojowością (podobnie jak Babcia).

Oczywiście, Czerwonego Kapturka możemy również próbować zrozumieć, opierając się na prawdziwych wydarzeniach. Tekst Catherine Velay-Vallantin informuje nas na przykład o pokrewieństwach historii Czerwonego Kapturka z późniejszymi atakami wilków grasujących na terenie Gévaudan w XVIII wieku. Wydarzenia z Francji ludzako przypominają schemat fabularny znanej opowieści: młoda pastereczka, pozostawiona ze swoimi stadami, wychodzi z domu, by już nigdy nie powrócić, a jej zniszczone ciało (pożarte, poćwiartowane, ale również noszące ślady intymnej hańby) miało być odnalezione w jakiś czas później. Historia ta doczekała się licznych wersji, z których opowieść stanowiąca formę przestrogi przed potworem miała znaleźć szczególnie silne mocowanie w tradycji ustnej (Velay-Vallantin, 1998, s. 259–296).

Tak więc w zależności od opowiadających (a raczej, jak należy zgadywać, od wieku słuchających) dowiadujemy się, że smutny

i tragiczny los możliwy jest do uniknięcia dzięki prawdziwej cnotliwości i bożej ochronie. Czerwień zdobiących „Kapturka z Gévaudan” ubrań pochodzić miała od jego pierwszokomunijnych szat. To ich kolor ochronić miał dziecko przed wilczymi szczękami i stać się przyczynkiem do opowieści o wielkiej włochatej bestii grasującej w lasach, która potrafi oszczędzić tylko prawdziwie cnotliwych i niewinnych.

Wersje bardziej okrutne przedstawiają życie Kapturka jako dziewczyny, która w późniejszym wieku poszła do komunii, a jej koniec życia związany był nie tylko z okrutnym mordercą, ale również ze sprowokowanym gwałtem (przekreślającym nadzieje na niebo i współczucie), bądź też gwałtem... dokonany przez jej własnego ojca.

Niezależnie od przyczyn tragedię szybko wykorzystał biskup, przypisując ów akt potworowi sprowadzonemu jako kara na Gévaudan. Swawolny tryb życia mieszkańców, odwrócenie od Kościoła i zaniechanie pracy na rzecz duchowieństwa ściągnąć miały gniew Pana, który za pomocą bestii upomniął się o swoje. Płomienne przemówienia biskupa i pisane przez niego listy obfitowały w barwne opisy kar i przymioty sił użytych przeciw niewiernemu ludowi przez maskarę. Wszystkie pojawiające się określenia znalazły swą atrybucję właśnie w opisach potwora dostarczanych przez żołdaków i myśliwych. Rozesłani po lasach zbrojni przeszukiwali przez długie tygodnie górskie ostępy. Nie mogąc znaleźć potwora, zmęczeni zimnem i potyczkami z niebezpiecznymi zwierzętami, nie wiedzieli, czy wilk, którego zabili, to „ten wilk” czy jeszcze nie. Brak oczywistych, a zarazem niezmiernych przymiotów czynił sprawę trzebionych czworonogów cokolwiek delikatną. Z jednej strony coś upolowano, z drugiej – ciągle nie to. Ponieważ bestia ponawiała ataki na niewinnych (i w dodatku ciągle na młode dziewczęta), polowania wciąż wznawiano. Nie chcąc przyznać się do nieporadności, usprawiedliwiano się nadnaturalnymi czynnikami, szybkością bestii, a nawet jej rzekomą nieśmiertelnością.

Sprawa rozwijała się na dwóch podłożach. Z jednej strony krążące opowieści i pogłoski, z drugiej – scholastyczna analiza duchowieństwa badającego świadectwa i zestawiającego je z przekazami biblijnymi. Co istotne, nie każdy gwałt mający miejsce w Gévaudan kończyć się musiał mordem, ale też nie każdy ujawniano władzom. Przesłębstwo to uderzało nie tyle w honor ofiary, co jej rodziny, stąd „wstydliwą sytuację” często kamuflowano. Brak pomocy ze strony rodziny powodował próbę skanalizowania cierpienia w spowiedzi, a stąd na ambonę, do płomiennych kazań, już niedaleka droga.

Bezpośredniość związku Czerwonego Kapturka z historiami z Gévaudan polega nie tyle na przetworzeniu schematu, co na wykorzystaniu pewnego tragicznego wydarzenia i próbie zrozumienia go. Gwałt, inicjacja seksualna, cielesność, menstruacja były zawsze tematami tabuizowanymi i przekuwanymi w mity i legendy. Ta jedna jest o tyle rzeczywista, że ataki dzikich zwierząt, zwłaszcza w krajach alpejskich, nie były niczym fantastycznym.

W tym pojedynczym przypadku możemy mieć również przekonanie, że starsza od Gévaudańskich doświadczeń bajka inkorporuje historie prawdziwe. Okaleczone ciała znieważonych młodek, wedle niektórych przekazów porąbane na kawałki, z wywleczonymi wnętrznościami, szybko zyskiwały formę narracyjną przypominającą sceny z masarni, gdzie metodyczny kucharz dokonuje mordu na zwierzęciu, oddzielając po kolei jego wnętrzności. Czerwony Kapturek rozbiera się krok po kroku, a w zależności od wersji bajki dopuszcza się nieświadomego kanibalizmu na Babci, po czym sam zostaje pożarty przez Wilka przebranego za Babcie. Cytowana za Yvonne Verdier interpretacja mówi tu o odwróceniu symbolicznym, w którym ofiara staje się elementem większego łańcucha rywalizacji pokoleń i ich przemiany. Zazdrośnie strzeżone sekrety, wiedza, ale również domostwo, nie tylko stanowiąc mogą źródło zawiści tych, którzy ich pożądają, ale także wytworzyć agresywną postawę obronną tych, którym z żywotem przychodzi się już żegnać.

## Zakończenie

Dokonanie wyczerpującej analizy *Czerwonego Kapturka* wymagałoby znajomości kilku języków i sprawdzenia tego, jak poszczególne wersje wzajemnie się przenikały, co dawałoby wiedzę o kolejnych szczegółach kultury ludowej. Warto też zauważyć, że fenomen opisywanej w niniejszym artykule bajki jest o tyle interesujący, iż może być również przykładem pewnej formy statyczności kultury ludowej. Chociaż doświadczenia dnia codziennego różnicowały opowieść z biegiem czasu, to jednak jej fabularny przebieg w dużej mierze został zachowany. Fakt ten może informować o poziomie życia najniższych, ale też najszerzych warstw społecznych, ale również o pewnej ponadczasowości tematyki utworu, który jest przykładem „przeciągania liny” między ludem a elitą. Ale to już zupełnie inna bajka...

## Bibliografia

- Banaszak, G. (1994). *Spoleczno-regulacyjna koncepcja kultury*. Warszawa: Instytut Kultury.
- Velay-Vallantin, C. (1998). From “Little Red Riding Hood” to the “Beast of Gévaudan”. The Tale in the Long Term Continuum, [w:] F.C. Sautman, D. Conchado, G.C.D. Scipio (eds), *Telling Tales: Medieval Narratives and the Folk Tradition*. New York: St. Martin’s Press.
- Darnton, R. (1984). Peasants Tell Tales: The Meaning of Mother Goose, [w:] idem, *The Great Cat Massacre and Other Episodes in French Cultural History*. New York: Basic Books.
- Dundes, A. (1989). Interpreting Little Red Riding Hood Psychoanalytically, [w:] *Little Red Riding Hood: A Casebook*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Floyd, G.C. (1890). *Little Red Riding Hood*. London: Raphael Tuck & Sons, Ltd.
- Grimm, W., Grimm, J. (1995). 26. Czerwony Kapturek, [w:] *Baśnie braci Grimm: baśnie domowe i dziecięce zebrane przez braci Grimm*, tłum. E. Bielicka, M. Tarnowski. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Drukarnia Naukowo-Techniczna.

- Guriewicz, A. (1969). *Wyprawy wikingów*, tłum. S. Ludkiewicz. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Wiedza Powszechna.
- Guriewicz, A. (1992). *Historical Anthropology of the Middle Ages*. Chicago: University of Chicago Press.
- Guriewicz, A. (1997). Antropologia historyczna. *Konteksty. Sztuka Ludowa* 1–2.
- Thurstoy Joy, G. (2003), How Old is Little Red Riding Hood. Tales over time. *Bulletin of Sophia University*, vol. 23, <http://www.medievalists.net/2013/11/10/how-old-is-little-red-riding-hood-tales-over-time/> (dostęp: 12.09.2014).
- Kmita, J. (1985). *Kultura i poznanie*. Warszawa: PWN.
- Kulczycki, E. (2014). Communication History and Its Research Subject. *Analele Universitatii din Craiova, Seria Filosofie* 33(1).
- Little Red Riding Hood*. (1908). Chicago: Reilly & Lee Co.
- Little Red Riding Hood*. (1934). New York: Platt & Munk.
- Little Red Riding-Hood*. (1834). London: William W. Weeks.
- Little Red Riding-Hood Picture Book*. (1870). London: George Routledge and Sons.
- Marshall's Edition of the Popular Story of Little Red Riding-Hood*. (1823). London: John Marshall.
- Master Wolf Little Red Riding Hood*. (1856). New York: McLoughlin Bros.
- Moraczewski, K. (2011). Refleksje o teoretycznych podstawach historii kultury. *Filo-Sofija* 1.
- Österberg, E. (1998). Individuals, Friends and Kinsmen in Medieval Iceland: The Legacy of Aron Gurevich, [w:] Y. Mazour-Matusevich, A.S. Korros (eds), *Saluting Aron Gurevich. Essays in History, Literature and Other Related Subjects*. Leiden–Boston: Brill.
- Perrault, C. (1995). Mały Czerwony Kapturek, [w:] H. Januszewska (red.), *Bajki pana Perrault, czyli Bajki Babci Gąski*. Wrocław: Siedmioróg.
- Pomorski, J. (1998). 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: Instytut Historii UAM.
- Red Riding Hood*. (1888). New York: McLoughlin Bros.
- Red Riding Hood and Cinderella*. (1890). Boston: DeWolfe, Fiske & Company.
- The Little Red Riding Hood Project University of Southern Mississippi, <http://www.usm.edu/media/english/fairytales/lrrh/lrrhhome.htm> (dostęp: 12.01.2015).



## Zapomniany pośrednik literacki

Przesyceni teorią badacze literatury zwracają się ponownie w kierunku historii. „Nowy historycyzm” oraz „nowa historia literatury”, ogłoszone w ostatnim nawale książek i artykułów, stanowią próbę zatrzymania dekonstrukcji i ugruntowania badań nad literaturą poprzez ponowne oszacowanie roli przeszłości. Jakiej przeszłości? Stara historia literatury podzieliła czas na okresy, w których wskazuje się na wielkich pisarzy i wielkie dzieła – *l’homme et l’oeuvre*, zgodnie z klasyczną francuską formułą. Współczesny historyk musi pracować na szerszej koncepcji literatury, pozwalającej mu wziąć pod lupę mężczyzn i kobiety, którzy we wszystkich swych życiowych odśłonach potrafili radzić sobie ze słowami.

Obyczaje językowe obejmują nucenie przez matki kołysanek, rymowanki śpiewane chóralnie przez dzieci podczas zabaw ze skanką, nastolatków opowiadających sprośne dowcipy oraz Afroamerykanów wymieniających rytualne zniewagi (*playing the dozens*<sup>1</sup>). Historycy mogą preferować pozostawienie takich postaci antropologom. Jednak nawet jeśli ci pierwsi sprowadzą literaturę do komu-

---

<sup>1</sup> Brak jednoznacznego odpowiednika w języku polskim. Oznacza walkę słowną opartą na znieważaniu rywala wobec publiczności. Najczęściej inwektywy uderzają w rodzinę przeciwnika (szczególnie matki) i stanowią dowód nie tyle agresji, co błyskotliwości i ciętego dowcipu uczestników walki. O zwycięstwie jednej ze stron decyduje żywiołowość reakcji publiczności. Rytuał ten zainicjowali Afroamerykanie (przyj. tłum.).

nikacji zapośredniczonej słowem pisanym, to ich koncepcje mogą zostać poszerzone o kilka nieznanych bliżej postaci – zbieraczy szmat, papierników, zecerów, operatorów wózków, handlarzy książkami, a nawet o czytelników. Książkowa literatura<sup>2</sup> należy do systemu produkcji i dystrybucji książek. Niestety, większość postaci, która ten system napędzała, zniknęła z kart historii literatury. Wielcy ludzie wygryźli pośredników<sup>3</sup> pracy, rzucilibyśmy nowe światło na historię literatury.

Chciałbym zaprezentować ten punkt widzenia poprzez dyskusję nad kilkoma postaciami, z którymi zetknąłem się na kartach dokumentów Société typographique de Neuchâtel (dalej STN)<sup>4</sup>, wielkiego wydawcy i hurtownika francuskich książek w ostatnich dwóch dekadach Starego Reżimu. Neuchâtel, małe księstwo przy wschodniej granicy Francji, było idealnym miejscem do tworzenia książek, które nie mogły pozytywnie przejść cenzury we Francji – a konkretnie jakichkolwiek dzieł, które mogłyby urazić Kościół katolicki, państwo lub konwencjonalną moralność. Niektóre z książek STN – na przykład *La vie privée de Louis XV*<sup>5</sup> lub *Gazette noire par un homme qui n'est pas blanc*<sup>6</sup> – zdołały urazić wszystkie trzy

---

<sup>2</sup> Tu: w znaczeniu fizycznej książki, w odróżnieniu od przesłania zawartego w danym dziele (przyp. tłum.).

<sup>3</sup> W oryginale: *transmitters of work* – tu oznacza wszystkich tych, których praca złożyła się na całość łańcucha produkcyjnego, począwszy od pobrania tekstu od autora książki aż do przekazania go w formie gotowego dzieła czytelnikom (przyp. tłum.).

<sup>4</sup> Nazwa szwajcarskiego domu wydawniczego i handlowego działającego w oświeceniu (przyp. tłum.).

<sup>5</sup> Mouffle d'Angerville, *La vie privée de Louis XV* (*Życie prywatne Ludwika XV*). Apokryficzne dzieło opisujące prywatne życie Ludwika XV. Choć autor tego utworu pozostaje nieznany, to wiarygodność dzieła pozostaje dosyć wysoka. Pozycja ta zyskała na popularności dzięki ożywionym debatom prowadzonym na łamach gazet (przyp. tłum.).

<sup>6</sup> Charles Théveneau de Morande, *Gazette noire par un homme qui n'est pas blanc* (*Czarny spis autorstwa człowieka, który nie jest biały*). Księga stworzona w nawiązaniu do spisu prowadzonego przez paryską burdelmamę la Gourdan, która skrupulatnie

i – jakkolwiek wypadły one z ram współczesnej historii literatury – to ówczesnie stały się bestsellerami. Pozostałe dzieła były klasykami oświecenia lub nieszkodliwymi pracami, takimi jak książki podróżnicze i powieści sentymentalne, które STN piratowało. Dla szwajcarskich wydawców i ich klientów z francuskiego fachu księgarskiego literatura była biznesem. Najlepiej podsumował to jeden z nabywców: „najlepszą książką dla sprzedawcy książek jest książka, która się sprzedaje”<sup>7</sup>.

Jak wyglądał ten biznes dla ludzi w niego zamieszanych? Rozważmy sytuację wydawcy, który podejmował próbę zdobycia kopii danego dzieła bezpośrednio od jego autora. Dwóch głównych partnerów STN, Frédéric-Samuel Ostervald i Abraham Bosset de Luze, wyjechało w zenicie oświecenia na delegację do Paryża. Ich podróż prześledzić można dzięki raportom przesłanym do ich rodzimego biura, gdy tylko po przemierzeniu Francji dylizansem znaleźli stosowny hotel, odświeżyli peruki, wynajęli lokaja i rozpuścili wici w literackim świecie.

Francuscy z kultury, lecz prowincjonalni i protestancy z temperamentu, czuli się początkowo troszkę przytłoczeni przez to „olbrzymie i głośnie miasto”. Żeby się odnaleźć, potrzebowali przewodnika. Kiedy wezwali sprzedawców książek, odkryli, że paryżanie załatwiają biznesowe sprawy zaledwie do godziny drugiej po południu i nigdy nie ma ich w domu, gdy konieczne jest rozliczenie faktury. Dopiero wieczory rekompensowały całodzienne frustracje. „Prawdę mówiąc – pisał Ostervald do domu po jednej z wieczornych imprez – wypilem trochę okowity, trochę szampana, trochę

---

opisywała wydarzenia mające miejsce w jej przybytku, wraz z ich głównymi bohaterami. Narrator dzieła wskazuje jednoznacznie na fakt politycznej inwigilacji domów publicznych i dostarczania przez ich pracowniczkę informacji „wywiadowniczych”. Dzieło opisuje wszystkie tego typu przybytki jako najzwyklejsze i dobrze prosperujące państwowe instytucje (przyp. tłum.).

<sup>7</sup> André z Wersalu do Société typographique de Neuchâtel, 22 sierpnia 1784, z dokumentów Société typographique de Neuchâtel, Bibliothèque publique et universitaire, Neuchâtel, Szwajcaria.

syrah, trochę malagi<sup>8</sup>; i w miarę zasiadania między dwiema uprzejmymi damami, moje myśli ciutkę się zatarły”<sup>9</sup>.

Wydawcy chętnie podchwytywali literackie plotki. D’Alambert powiedział im, że poprosił Fryderyka Wielkiego o przeprowadzenie mszy w intencji spoczynku wiecznego Woltera tuż po tym, jak filozof zmarł. „Zgadzą się – odrzekł Fryderyk – jakkolwiek niespecjalnie wierzę w wieczność”<sup>10</sup>.

Najczęściej jednak rozmawiali o interesach. Kalkulowali, jak przycinać na paryskich wydawcach, schodząc z kosztów i zysków, a potem ruszali wykraść najlepszych autorów. Szybko zostali zalani propozycjami złożonymi przez obskurnych pismaków. „Pewien autor, biedny jak Hiob, przyszedł do mnie wczoraj, oferując mi sprzedaż manuskryptu o Jezuitach”, pisał Bosset. Ale i on, i Ostervald woleli wydawać największe nazwiska. Po tym, jak poradzili sobie z Wolterem i Rousseau w Szwajcarii, wiedzieli, jak doprowadzić brodę filozofowi<sup>11</sup>. Przystąpili nawet do wstępnych rozmów z D’Alambertem, Raynałem, Beaumarchais’em, Mablym, Marmontelem i Morelletem. Próbowali też negocjować z Benjaminem Franklinem, knując szmugiel francuskich książek do Nowego Świata<sup>12</sup>.

Wszystkie te pertraktacje nie zaowocowały zbyt wieloma kontraktami, ale doskonale ilustrują charakter działalności wydawni-

---

<sup>8</sup> Syrah, malaga – rodzaje win, okowita – trunk o około 80-90-procentowy (przyp. tłum.).

<sup>9</sup> Ostervald i Bosset do STN, 23 maja 1775, i Ostervald do STN, 11 czerwca 1775.

<sup>10</sup> Bosset do STN, 16 czerwca 1780.

<sup>11</sup> *How to beard a philosopher* (ang.), *Barba non facit philosophum* (łac.) – powiedzenie stworzone na podstawie spotkania Heroda Attyka z przypadkowym człowiekiem, który poprosił go o pieniądze na jedzenie. Gdy na pytanie „Kim jesteś?” obcy odpowiedział „Filozofem”, Herod miał powiedzieć: „Widzę brodę i płaszcz – filozofa nie widzę”. Zgodnie z opowieścią Herod miał być doinformowany przez swoich kompanów, że nieznanemu jest niereprezentującym sobą niczego żebrakiem. W odpowiedzi Herod przekazał żebrakowi pieniądze na chleb, mówiąc, iż sumę tę przekazuje mu niezależnie od wartości charakteru żebraka, ale ze względu na swe własne przymioty. Polskim odpowiednikiem tego powiedzenia jest: „nie szata zdoła człowieka” (przyp. tłum.).

<sup>12</sup> *Ibid.*, 26 maja i 14 kwietnia 1780.

czej. Wydawcy zawsze byli w trakcie negocjacji. Zawsze dojrzało przynajmniej dwanaście spisków, a te, które się udawały, były wyjątkiem – transakcją, która wytwarzała małą dawkę literatury z mgliściej otchłani literatury-która-o-mało-co-powstała.

Jedną z prac, jakie wykrystalizowały się ze sklepowej gadki w Paryżu, były *Du gouvernement et des lois de la Pologne*<sup>13</sup> autorstwa Gabriela Bonnot de Mably'ego. Jak wielu autorów, Mably wiedział, że jego książka będzie bestsellerem i poprosił o zaledwie sto kopii w zamian za swój manuskrypt. Sprawa się ryła. Mably lamentował w dyskusji dotyczącej kontraktu *post mortem* prowadzonej na kartach korespondencji, że winę ponosiło STN. Zamiast dorobić się na publicznym zainteresowaniu rozbiorami Polski (1772), Szwajcary ugrzęźli na poziomie harmonogramu produkcji.

Ostervald bronił STN, wskazując na swe związane badania rynkowe:

Po wydrukowaniu wielkiej liczby stron tytułowych oraz spisów treści, które rozesłał mi do kilku dobrych sprzedawców książek w Paryżu, Wersalu, Lyonie i Rouen, nie znalazłem nikogo, kto złożyłby jakąkolwiek zaliczkę na rzecz zamówienia. Wszyscy mówili, że mimo iż wytłumaczono im dokładnie zawartość merytoryczną dzieła, publiczność nie była już tym tematem zainteresowana. Musiałem wycofać się do Niemiec i północnej Europy; jak tylko byłem pewien, że posiadam sto zamówień, uruchomiłem prasę (...). *Voilà, Monsieur*, ot i cała kość niezgody<sup>14</sup>.

Autorzy byli trudnym gatunkiem. Ostervald znajdował ich „próżnymi”, „nadętymi prawdziwą lub domniemaną wiedzą”. Jak

---

<sup>13</sup> Gabriel Bonnot de Mably, *Du gouvernement et des lois de la Pologne (Uwagi nad rządem i prawami polski, 1781)*. Traktat zainicjowany współpracą z Michałem Wielhorskim (oficjalnym przedstawicielem i przywódcą Konfederacji Barskiej), który zwrócił się z prośbą do Mably'ego o napisanie traktatu mającego za zadanie wskazać kierunek reform niezbędnych dla rozwoju Polski. Ostatecznie dzieło przybrało formę polemiki z Wielhorskim oraz Ignacym Bohuszem (sekretarzem Generalności Konfederacji Barskiej) (przyp. tłum.).

<sup>14</sup> Ostervald do Mably'ego, 7 stycznia 1781, i Ostervald do Davida-Alphonse'a de Sandoz-Rollina, 7 stycznia 1781.

dowcipni by nie byli przy wieczerzy, to ostatecznie zawsze napędzała ich chciwość, gdy przychodziło do podpisywania kontraktów. Nawet D'Alambert, czarujący rozmówca, uderzył Bosseta jako ktoś „wielce zainteresowany lukratywną stroną swego pisarstwa”<sup>15</sup>.

Nie żeby wydawcy cierpieli na niedorozwinięcie motywacji finansowej. Z oświecenia zrobili przecież biznes. „Musimy to jeszcze raz podkreślić – pisali z Paryża Ostervald i Bosset – że nie jest trudno znaleźć dobre, godne podziwu i wspaniałe dzieła do publikacji; zasadniczą rzeczą, której musimy się podporządkować, jest to, czy ów wspaniały obiekt, któremu trzeba się poświęcić, już przed wydrukowaniem gwarantuje zamianę wydrukowanych kopii w gotówkę”. Kiedy zyski spadały, Szwajcarzy zamykali prasy, zwalniali pracowników i żyli z oszczędności. Nie mieli złudzeń co do szlachetności literackiego powołania. „Ta robota wytwarza więcej żółci niż jakakolwiek inna” – konkludowali. Po latach targowania się z autorami i walki z konkurencją Ostervald podsumował własne poglądy na swą profesję w następujący sposób: „Nie powinieneś obiecywać więcej masła niż chleba, ani wierzyć w nic, czego nie jesteś w stanie ujrzeć własnymi oczyma, ani rachować niczego, czego nie jesteś w stanie chwycić w ręce z pomocą wszystkich palców oraz kciuka”<sup>16</sup>.

Te uwagi stanowią jedną z perspektyw oglądu obiegu komunikacji literackiej. Było ich jednak znacznie więcej. Dossier Jeana-Nicolasa Morela, młynarza papierniczego z maleńkiej wioski w Meslierès w Górach Jury we Franche-Comté, ukazuje, jak wyglądała ta działalność od strony człowieka dostarczającego surowy materiał. Morel wypełnił wszystkie swoje listy czczą gadaniną, bazgrołąc z nadzwyczajną wręcz indyferencją dla literówek i gramatyki. Szczególną jednak elokwencją wykazywał się w dwóch przypadkach: wspaniałości papieru oraz własnych cnót. Zapewniał STN, że do swej pracy

---

<sup>15</sup> Ostervald do Charles-Joseph Panckoucke, 16 listopada 1777, i Bosset do STN, 17 maja 1780.

<sup>16</sup> Ostervald i Bosset do STN, 31 marca 1780; Bosset do STN, 12 maja 1780; Ostervald do Bosseta i STN, 20 lutego 1780.

kupował tylko i wyłącznie najlepsze gałgany (surowiec niezbędny do tworzenia wodnistej miazgi, z której tworzy się papier). Bronił zbieraczy szmat, którzy zdobywali najprzedniejszy materiał, kokietując służące retoryką tak złotoustą, iż wywoływała u pań mrowienie. Woda Morela była najczystsza w całym górskim paśmie. Był królem swego fachu na terenie całego Franche-Comté. W przeciwieństwie do swojej konkurencji nigdy nie oszukiwał, mieszając w kadzi pośledniejsze łachy lub dokładając podniszczony strony do niedoważonych ryz. Wręcz przeciwnie, zapewniał ludzi z Neuchâtel, których brał za gorliwych kalwinistów, prowadził swój biznes zgodnie ze wskazaniami Świętego Pawła i Kazaniami na Górze.

Jeśli jednak chciał przyoszczędzić kilka *sous* na egzemplarzu, dodawał trochę tlenu wapnia do swojego produktu. Powodował on, że karty były równie białe jak papier najlepszego sortu, choć miały dość nieprzyjemny efekt uboczny: znajdujący się na nich atrament z czasem żółknął. Z tego też powodu francuski rząd zabronił jego używania w piapiernictwie, a na wszystkich kanciarzy nakładał grzywnę w wysokości trzystu liwrow. Morel nie bał się wpadki, ponieważ na wytwarzanych przez siebie formach nie pozostawiał ani nazwiska, ani znaku wodnego – co również było naruszeniem prawa.

Jakkolwiek Szwajcarzy nie dawali się zwieść na pokuszenie, to pozwalali Morelowi na zaopatrywanie odbiorców w lekko niedoważone ryzy (jakość papieru determinowały jego waga i biel) – odpłacając mu się weksłami wystawianymi dla niewielkich firm z niesłychanie długimi okresami ważności.

Morel kontrował apelem do sumienia wydawców. Jego syna zmogła dziwna choroba, zaś lekarze nieustępliwie wskazywali na jedyne skuteczne lekarstwo: wino z Neuchâtel. Morel próbował uzdrowić syna różnymi medykamentami i rozmaitymi naparami: „burgundami, malagą, côte-roti, okowitą, muscadet, tinto, alzackim (...), nawet dobrymi winami z Comté”. Niestety, nie działało nic poza najlepszymi egzemplarzami z Neuchâtel, białymi lub czerwono-

nymi. Morel akceptował zapłatę w wysokości dwóch beczek w zamian za weksle i odbierał je przy kolejnej dostawie papieru<sup>17</sup>.

I tak to szło, list za listem, gdzie obie strony targowały się o korzyści i przewagi, które można było osiągnąć nad przeciwnikiem. Takim właśnie niesamowitym handryczeniem, przeprowadzanym z wielką pasją i humorem, przesiąknięte były wszystkie znane księgi tej epoki. Pozostaje ono dla nas niezauważone, albowiem skryto przed naszymi oczyma i dostępem archiwa wydawnicze. Wymiany barterowe, zwłaszcza za papier, były wtedy szczególnie istotne, bowiem koszty papiernicze nowożytnej literatury stanowiły 50–75%, przy czym nowożytni czytelnicy mieli oko co do jakości papieru. Książki kupowano zwykle niezszyte i dokładnie sprawdzano wszystkie karty, trąc je palcami, patrząc pod światło, testując teksturę, kolor, szukając skaz.

Czytelnicy przykładali również wagę do druku. Po wydrukowaniu piętnastego woluminu edycji *quatro Encyclopédie*<sup>18</sup> Diderota STN otrzymało skargi od klientów, którzy otrzymali kopie zniekształcone przez odciski palców drukarza. Podczas badania jednej z kopii w miejskiej bibliotece w Neuchâtel znalazłem wyraźny ślad kciuka na stronie 635. Prowadzona przez majstra księga wypląt wskazuje, że strona (karta 4L) została wydrukowana przez kogoś nazwiskiem „Bonnemain”. Osobnik ten pojawia się również w korespondencji STN wraz z rekrutantami, którzy zatrudniali pracowników włączających się od sklepu do sklepu na typograficznym *tour de France*. Dzięki temu mogłem dowiedzieć się tego i owego na temat jego życia.

Bonnemain – który jak wielu drukarzy podróżował pod zmienionym nazwiskiem – był ciemnowłosym Normanem. Nauczył się tajników zawodu w jednej z paryskich drukarni, po czym wyruszył na włóczęgę. W Lyonie napotkał rodzinę Kindelemów – ojca, matkę

<sup>17</sup> Morel do STN, 1 czerwca 1778.

<sup>18</sup> Chodzi oczywiście o *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* (*Wielką encyklopedię francuską*) (przyp. tłum.).

i syna – którzy pomiędzy okresami nieregularnego zatrudnienia pozostawali ludźmi drogi. Razem podróżowali na północ poprzez Bresse oraz Franche-Comté do Dôle, gdzie znaleźli pracę u drukarskiego mistrza Tonnetta. Podczas gdy wszyscy pograżyli się w kłótniach z Tonnetem, młodszy Kindelem uwiódł sklepową sprzedawczynię. Pewnego razu po odebraniu tygodniówki porzucili jakieś na wpół zadrukowane stronicie na sklepowej podłodze i uciekli do Szwajcarii, zabierając ze sobą dziewczynę.

Pojawili się w Neuchâtel kilka dni później. Wszyscy oni pracowali nad *Encyclopédie*, jednak stary Kindelem popadł w zatarg z szefem STN i znów wyruszył w drogę. Bonnemain pozostał w sklepie jeszcze przez dwadzieścia miesięcy – jeden z najdłuższych etatów posiadanych przez wszystkich drukarzy STN. Nie przepracowywał się przy tym zanadto. STN odkryło, że nakładał na prasę nad wyraz wielkie ilości atramentu, aby nie musieć nazbyt mocno jej dociskać: taka jest geneza odcisku kciuka.

Śledząc ślad palca do jego początków, można zajrzeć do wielu biografii schowanych za wielkimi dziełami oświecenia. *Encyclopédie* była wybitnie intensywną pracą ludzką, wytworzoną przez takich jak Bonnemain rzemieślników i takich jak Diderot filozofów. Zasługuje ona na to, aby ją badać nie tylko jako tekst, ale również jako obiekt fizyczny – z całym dobrodziejstwem inwentarza<sup>19</sup>.

Oczywiście, można też badać kampanie przeprowadzone na rzecz sprzedaży. STN promowało *Encyclopédie* poprzez liczne reklamy i prospekty; w pierwszej kolejności polegano na komercyjnej zawartości, ponieważ detaliczni sprzedawcy przykładali szczególną wagę do poczty pantoflowej. Uważnie wysłuchiowano również opinii

---

<sup>19</sup> Tonnet do STN, 12 listopada 1777; STN do Tonnetta, 16 listopada 1777. Omawiałem ten epizod i drukowanie *Encyclopédie* w *The Business of the Enlightenment: A Publishing History of Encyclopédie 1775–1800* (Cambridge, MA 1979), s. 227–245. Nazwisko Bonnemain jest jedynym widniejącym poza stroną 4L w księdze wynagrodzeń (*Banque des ouvriers*), ale drukarze pracowali w parach; jest możliwe, że odcisk palca należy raczej do Bonnemain „drugiego” niż do niego samego.

handlowców. I tak w 1778 STN wysłało jednego ze swoich pracowników, Jean-François Favargera, w handlową podróż.

Podróżował on konno, próbując opchnąć encyklopedie i wszystko inne, co posiadał na swym wydawniczym stanie, przez blisko sześć miesięcy, na szlaku wiodącym przez wszystkie większe miasta południowej i centralnej Francji. Było ciężko. Favarger nosił przy sobie parę pistoletów na wypadek spotkania z żerującymi na podróży rozbójnikami, od których roіło się w okolicach doliny Rodanu. W Aix-en-Provence doszły go słuchy o zasadzkach zastawionych na drogach przez bezrobotnych pracowników z przemysłu jedwabniczego; zmienił marszrutę i skierował się bezpiecznie w kierunku Tuluzy. Zanim jednak dotarł do Nîmes, musiał sobie poradzić z kolejnym kłopotem: obtarciami od siodeł. Przysparzały mu one tyle bólu, że obawiał się, iż pomimo najlepszej pomocy medycznej, jaką ówczasnie mógł otrzymać, będzie musiał położyć się do łóżka: „Jednego dnia muszę się wykrwawiać, a drugiego być oskubanym”<sup>20</sup>.

W Montpellier jego koń okulał. W drodze do Tuluzy zaczął wymiotować i upadać na ziemię. Zła pogoda rozpoczęła się w październiku i koło La Rochelle człowiek i jego zwierzę byli przemoczeni do suchej nitki przez trwający dwa tygodnie deszcz: „Ścieżki są tak kiepskie, że z trudnością wyrabiam siedem lig dziennie, zwłaszcza że biedne zwierzę jest tak słabe, iż w każdej chwili może się załamać”. W końcu Favarger, kiedy rozwinęła mu się opuchlizna oraz pojawiły pęknięcia skóry na całych nogach, wykosztował się tylko na cztery ludwiki za leczenie i dwukrotnie więcej za znacznie bardziej uparte zwierzę, które widnieje w jego spisie kosztów razem z lekami na obtarcia i okazjonalnymi szaleństwami w kabaretach. Dosiadłszy konia zdolnego do stawienia czoła pogodzie oraz ciężarowi katalogów, prospektów i przykładowych kopii książek, Favarger z trudem podążył w kierunku Doliny Loary, przez pasmo Jury, tym razem już bez żadnych przeszkód. Powrócił

<sup>20</sup> Favarger do STN, 8 sierpnia 1778.

do rodzimego biura na początku grudnia, pokryty błotem i padając ze zmęczenia<sup>21</sup>.

To była trudna podróż, ale jakże wspaniała lekcja, bowiem Favarger powrócił, znając wszystkie intymne tajniki prowincjonalnego świata ksiązek. Nauczył się omijać inspektora ksiązek w Marsylii: „bardzo zły człowiek, jeden z tych, który brata by sprzedał, żeby napełnić talerz”. W Lyonie dla odmiany dowiedział się, jak przemycać wielkie skrzynie pełne zakazanych ksiąg, przepuszczając je przez sam środek biura celnego. Dijon było kolejną wielką stolicą tajnego handlu, ale Tuluzę, „centrum bigotyzmu”, należało omijać. Zaledwie jeden z jej sprzedawców, La Porte, handlował dziełami protestanckimi. „Potrafią nawet przejrzeć wszystkie okładki, aby skonfiskować wszystko, co nie jest idealnie ortodoksyjne. Mają najsurowszą gildię, jaką tylko można sobie wyobrazić, i to właśnie przez sprzedawców, którzy z tak wielkiej, że trudnej do zrozumienia zawiści, wzajemnie się denuncjują”. Toulon i Bordeaux były również rozczarowaniami, ale raczej z ekonomicznych niż politycznych powodów, albowiem ich stan finansowy ucierpiał wielce w wyniku amerykańskiej wojny. Targ Beaucaire jako centrum wymiany został zlikwidowany, zaś mniejsze miasta okazały się zaskakująco niedoposażone w księgarnie. Carpentras, Viviers i Montélimar nie miały nawet jednego sprzedawcy. „Orange ma tylko jednego, perukarza imieniem Touit, który jest w stanie z ledwością sprzedać kilka dewocyjnych dzieł na boku. Calamel, wymieniany w almanachu sprzedawców ksiązek, jest bławatnikiem, który zwykł niegdyś sprzedawać książki, ale już się tym nie zajmuje”<sup>22</sup>. I tak, miasto po mieście, Favarger odnotowywał obecne w obiegu rodzaje ksiązek i listę postaci, które się nimi zajmowały.

Aby mieć jaśniejszą sytuację dotyczącą popytu, musiał skonfrontować się z nimi w ich własnej dziupli:

---

<sup>21</sup> Ibid., 21 października 1778.

<sup>22</sup> Ibid., 15 sierpnia, 13 września, 2 sierpnia 1778.

Kiedy już złożysz ofertę, powiedzą, że przyjrzą się katalogowi etc. i że masz do nich wrócić. Wracasz więc trzy lub cztery razy i za każdym razem dowiadujesz się, że szefa nie ma. Jeśli uda ci się go spotkać, nie ma czasu, aby porozmawiać na temat twojej propozycji. Musisz więc wrócić raz jeszcze, po co? W większości przypadków po nic. Prawie każdy z nich jest taki. Każą człowiekowi biegać z jednego końca miasta na drugi i przeprowadzać całą transakcję z rana, bowiem trudno któregoś z tych dżentelmenów spotkać po obiedzie. Szkoda, że nie mogłem działać szybciej, ale ludzie, z którymi musiałem sobie radzić, nazbyt lubią ważyć sprawy lekce, nawet jeśli ich własny biznes jest porównywalny z niczym innym. Nigdy nie znajdują czasu, aby ułatwić sprawę obcemu<sup>23</sup>.

Pośrednik kulturalny działał w powyższy sposób, układając relacje podaży i popytu, filtrując obrót literatury, zanim przybrała ona formę stosów załadowanych na wozy jadące w kierunku znajdującego się na szarym końcu kanału dystrybucyjnego czytelnika. Komiwojażerzy podtrzymywali cały system, ale im głębiej w las, tym więcej drzew. Favarger odkrył, że szwajcarska wydajność niewiele wyprzedzała bazarowy styl śródziemnomorskiej wymiany barterowej. Nawet jeśli nie udało mu się sprzedać swych towarów Buchetowi w Nîmes i Mossy'emu w Marsylii, opuszczał ich sklepy bogatszy o nową wiedzę dotyczącą rynku. Czasem podłapywał wskazówki, co najbardziej opłaca się spiratować. W Bórgu na przykład Vernarel nakłaniał go do rekomendacji reprintu *Lois et constitutions de Pennsylvanie, traduit de l'anglais, dédié au docteur Franklin, chez Jombert, et Cellot (Prawa i konstytucje Pensylwanii, przetłumaczone z angielskiego i dedykowane Dr Franklinowi, sprzedane przez Jomberta i Cellota)*. Vernarel obiecał wziąć pięćdziesiąt kopii, jeśli STN zdecyduje się wypuścić ich edycję. Kiedy dotarł do następnego przystanku, w Lyonie, Favarger kuśił propozycją na nową edycję prac Condillaca, jednak żaden handlowiec nie połknął przynęty. „Nikt tu nie uznaje prac Condillaca za godne reprintu (wznowienia). Podobno Berret posiada kopie jego wydania. W zamian za to, STN chętnym okiem patrzy na dzieła Riccoboniego. Nowa edycja z pewnością się

---

<sup>23</sup> Ibid., 1 października 1778.

sprzeda, jeśli zostanie skopiowana z dzieł paryskich. Zapotrzebowanie na tę pozycję nigdy nie zmalało. Zaś co do książki zaproponowanej przez Vernarela, nikt o niej nie słyszał i nikt się nią nie interesuje". Favarger otrzymał tę samą odpowiedź w innych punktach swej wycieczki, np. w księgarni Beretta w Grenoble: „Widziałem *Prawa Pensylwanii* w jego sklepie; mówi, że nikogo one nie obchodzą (...) to tylko kompilacja prawnych regulacji i tym podobnych (...), coś takiego, co się sprzedaje tylko w chwili ukazania się. To, co mu się wydaje, że powinniśmy przedrukować, to *Słownik chemiczny*”<sup>24</sup>.

Opinie były zróżnicowane, zaś popyt wyglądał różnie w różnych miejscach. Kilka prac zdawało się przeznaczonych do bycia bestsellerami w każdym miejscu – a już na pewno *Wyznania* Rousseau. Jeszcze ich nie opublikowano, a już wszyscy księgarze byli przekonani, całkiem zresztą słusznie, że niektórzy z wydawców potajemnie licytują się o manuskrypty, a już na pewno wszyscy podnoszą raban o kopie. Po zasięgnięciu języka w Lyonie, Walencji, Orange, Awinionie, Nîmes i Marsylii, Favarger raportował: „Wszyscy pytają mnie o pamiętniki J.J. Rousseau i wszyscy szczerze wierzą, że one istnieją, jeśli nie w Paryżu, to najprawdopodobniej w Holandii. Gdybyśmy dostali je wystarczająco wcześniej, moglibyśmy wydrukować trzy tysiące nakładu”. Dyskusje podobnej treści miały miejsce w całym królestwie. Kiedy Favarger powrócił do Neuchâtel, wiedział więcej na temat społecznych uwarunkowań literatury XVIII wieku, niż jakikolwiek historyk kiedykolwiek mógłby sobie wymarzyć<sup>25</sup>.

Kiedy już pracownicy tacy jak Bonnemain wydrukowali dzieła i agenci tacy jak Favarger je sprzedali, towar musiał dotrzeć do klientów rozrzuconych po całej Europie. Około połowę klientów STN stanowili detaliczni księgarze we Francji; duża część zamawianych przez STN książek albo była nielegalna, albo stanowiła pirackie wydania nieszkodliwych prac publikowanych we Francji lub

<sup>24</sup> Ibid., 11 czerwca, 21 czerwca, 26 czerwca 1778.

<sup>25</sup> Ibid., 15 sierpnia 1778.

działa zakazane, których nie można było otwarcie kupić ani wwieźć bez zachowania szczególnych środków ostrożności. Dziś nazwalibyśmy to „szmuglowaniem”; podziemny obieg książek w XVIII wieku preferował termin „ubezpieczenie”.

Przedsiębiorcy („ubezpieczyciele”) podpisywali kontrakty z STN, aby mieć możliwość wywozu książek poza granice Francji. Wynajmowali drużyny „tragarzy”, dawali mocnego drinka po szwajcarskiej stronie granicy i z plecakami pełnymi książek wysyłali ich górskimi ścieżkami do tajnych *entrepôt*<sup>26</sup> po stronie francuskiej. Potem francuski agent prznosił książki do skrzyń i wysyłał je jako towar krajowy, oczywiście na fałszywych rachunkach, adresowany do księgarń na terenie całego królestwa. Lotne patrole celne mocno uszczelniały granice. Gdy złapano tragarza, konfiskowano książki i ubezpieczyciel musiał wypłacać odszkodowanie STN. Czasem ujętych tragarzy opatrywano inicjałami GAL (*galérien*) i zakuwano w kajdany, aby wiosłowali na galerach przez parę lat, lub też dożywotnio, jeśli ujęto recydywistę.

Ubezpieczenia to ciężki kawałek chleba, a przedsiębiorca, który się ich podejmował, musiał mocno negocjować, dokładnie kalkulując marginesy zysków i strat. Guillon *l'âiné*<sup>27</sup>, ubezpieczyciel z Clairvaux, nakładał marżę w wysokości 16% wartości szmuglowanego towaru za jedno przekroczenie granicy. Jego ludzie napełniali plecaki książkami w porcjach równych osiemdziesięciu funtom, a siedemdziesięciu, jeśli śnieg był głęboki. W marcu 1773 roku dwóch z nich, włączając w to ich „szefa”, zostało złapanych. Guillon obawiał się, że nigdy nie zdoła ich wyciągnąć z więzienia, ponieważ biskupa Saint-Claude w sposób szczególny interesowały książki, a w ładunku znalazł utopijną powieść Merciera *L'An 2440, rêve s'il*

---

<sup>26</sup> Brak polskiego odpowiednika. Słowo oznacza paserski punkt przygraniczny stworzony w celu bezcłowego upłynnienia różnych towarów. Szczególnie popularna instytucja wśród osób obawiających się morskich podróży (np. z przyczyn celnych czy cenzuralnych) (przyp. tłum.).

<sup>27</sup> *L'âiné* – (franc.) starszy (przyp. tłum.).

*en fut jamais*<sup>28</sup>, w której Kościół nie wypadł szczególnie korzystnie. Guillon zapłacił sumę wynoszącą około 240 liwrow (raptem półroczny zarobek jednego pracownika STN) i pouczył STN o swoim szczęściu w interesach: „Wyznaję, że uczciwy i zacny (...). Byłbym zrozpaczony, gdybyście stracili choć złamanego szeląga”. Po czym podniósł swoją marżę do 20% wartości szmuglowanego towaru. Nie udało się ustalić, co stało się z tragarzami<sup>29</sup>.

Trudności nie kończyły się z chwilą dotarcia dzieł do detaliistów, ponieważ sprzedawcy musieli je zbyć i zapłacić rachunki wystawione przez STN, które z kolei wykorzystywało pieniądze na płace dla drukarzy, papierników i autorów kolejnych dzieł oczekujących na linii produkcyjnej. Sprzedawcy książek mogliby więc być określani mianem najistotniejszych pośredników całego systemu komunikacji literackiej, albowiem to oni działali w newralgicznym punkcie styku podaży z popytem.

Było wiele rodzajów sprzedawców książek. Niektórzy byli fundamentem swego społeczeństwa, niektórzy żyli wedle własnych kaprysów, na dalekich granicach prawa. Mam pewną słabość ku tym drugim, których sposób prowadzenia interesów przypadł mi do gustu za sprawą Nicholasa Gerlache’a.

Gerlache rozpoczynał swoją karierę jako garbarz. Fach ten zaprowadził go do introligatorstwa, introligatorstwo do obnośnego handlu książkami, obnośny handel do szmuglowania, a szmuglowanie do więzienia. W dotyczącym jego sprawy policyjnym raporcie Gerlache pojawia się jako szef przemytniczego kręgu operującego na północno-wschodniej granicy Francji: „Jest spadkobiercą ścieku Parnassusa, żyje ze swego świństwa i ośmiela sfory insektów, które pokrywając teren przygraniczny, stanowią zagrożenie dla całego królestwa”. (Policja doby Starego Reżimu spoglądała dużo przy-

---

<sup>28</sup> Louis-Sébastien Mercier, *L'An 2440, rêve s'il en fut jamais* (dosł. *Rok 2440: marzenie, jeśli w ogóle takie było*). Utopijna powieść fantastyczna traktująca teraźniejszość jako przeszłość i rysująca pełne nadziei i dobrobytu oblicze przyszłości. Powieść stanowiła bardzo poważną pozycję literacką skupiającą się na krytyce życia społecznego i politycznego osiemnastowiecznego Paryża (przyp. tłum.).

<sup>29</sup> Guillon do STN, 4 października 1773, 1 października 1774.

chylniejszym okiem na literackie formy ekspresji niż jej dwudziestowieczna odpowiedniczka<sup>30</sup>.

Po zwolnieniu w 1767 roku Gerlache obiecał poprawę. Powrócił do pracy garbarza w Metz i – co wskazują policyjni szpiedzy – stronił od „złych książek”, jak zwykła je nazywać policja (zawodowcy z kręgu książkowego określali je mianem „dzieł filozoficznych”). Do 1770 roku sprawy się przejaśniły. Gerlache zabiegał o względy (i uzyskał je) młodej kobiety, która zapewniła mu posag w wysokości 2400 liwrów – pokaźna sumka jak na pannę młodą z wyższej części niższych klas – i sympatyczną teściową<sup>31</sup>.

Młoda para zdecydowała się otworzyć małą księgarnię oraz introligatornię. Matka panny młodej wyłożyła zaliczkę w wysokości 800 liwrów na skóry, za posag zaś zakupiono meble, opłacono czynsz oraz nabyto narzędzia introligatorskie. Towar zakupiono u J.L. Boubera, wydawcy i hurtownika z Brukseli specjalizującego się w „dziełach filozoficznych” i współpracującego z STN nad edycją słynnego dzieła d’Holbacha *System przyrody, czyli prawa świata fizycznego i moralnego*.

W tym momencie Gerlache pojawia się w korespondencji z Neuchâtel. W listach pojawia się jako poważny, ciężko pracujący młody człowiek zamierzający otworzyć własny biznes i zrobić coś sensownego ze swoim życiem:

Pochodzę z rodziny, która żyła w ciężkich czasach i nic dziś nie posiada. Musiałem przyuczyć się do rzemiosła garbarza; jednak łaknąc handlu, z chęcią porzuciłem stary fach, by podjąć ofertę złożoną przez M. Boubera (...). Teraz swej sprawie poświęciłem setki ludwików, które uzyskałem podczas ożenku z osobą, którą z radością poślubiłem i która wydaje się być do pracy i handlu stworzoną<sup>32</sup>.

Powinniśmy brać pod uwagę okoliczność, że Gerlache próbował zaimponować dostawcy i ugrać kredyt zaufania. STN dokonało

---

<sup>30</sup> Joseph d’Hémery do A.-R.-J.-G. Gabriela de Sartine’a, Naczelnego Porucznika Policji, niepodpisany raport datowany na 11 czerwca 1765, Bibliothèque Nationale, Ms. Français 22096.

<sup>31</sup> Bonin do d’Hemerego, 28 czerwca 1767, *ibid.*

<sup>32</sup> Gerlache do STN, 19 czerwca 1772.

licznych zapytań adresowanych do lokalnych handlowców, którzy określili go jako „młodego i ciężko pracującego człowieka, bardzo precyzyjnego w swym obejściu”. Gerlache nabył *lettre de maîtrise*<sup>33</sup> za 803 liwry, który dał mu prawo do partycypowania w handlu książkami pod nadzorem gildii z pobliskiego Nancy. Ustalił linie zaopatrzenia z STN i Société typographique z Saarbrücken oraz z Bouberem z Brukseli. Zakupił konia i powóz i rozprowadzał księgi po okolicznych wioskach, podczas gdy jego żona zajmowała się sklepem w Metz. Ufundował klub literacki (*cabinet littéraire*), gdzie mieszkańcy miast, zwłaszcza żołnierze z pobliskiego garnizonu, mogli czytać każdą z ksiąg, jakie posiadał w sklepie, za sumę trzech liwrów na miesiąc – odrobinę więcej, niż wynosiła dniówka wyszkolonego stolarza<sup>34</sup>.

Gerlache posiadał zróżnicowany asortyment książek, jednak wydawał się specjalizować w „złych” lub „filozoficznych” rozmai-tościach, które doprowadziły go do kłopotów z policją pięć lat wcześniej. Jego listy wskazują, że jego konsumenci byli żądni najbardziej zakazanych spośród owoców: ateizmu (*System przyrody, czyli prawa świata fizycznego i moralnego, De Tribus Impostoribus*<sup>35</sup>), pornografii (*Thérèse Philosophe*<sup>36</sup>) i skandalu politycznego (*Le Gazetier cuirassé*<sup>37</sup>).

<sup>33</sup> List polecający, rekomendacja (przyp. tłum.).

<sup>34</sup> C.C. Duvez do STN, 29 października 1773.

<sup>35</sup> *Traité sur les trois imposteurs* – dzieło opisujące zgubny wpływ trzech proroków: Mahometa, Abrahama i Mojżesza. Praca o wydzwiku heretyckim z trudną do określenia genezą zarówno w odniesieniu do autentyczności, autorstwa, jak i samego autora (przyp. tłum.).

<sup>36</sup> Jean-Baptiste de Boyer, Marquis d’Argens (autorstwo domniemane), *Thérèse Philosophe* – powieść pornograficzna opisująca problemy dotyczące seksualności kobiet (ich uciemnienie, wykorzystywanie przez duchowieństwo), a także prezentująca pogładową dyskusję między stanowiskami hedonizmu, materializmu i ateizmu. Praca zawiera opisy scen nieprzyzwoitych, których cielesna finalizacja mylona jest z ekstazą religijną (przyp. tłum.).

<sup>37</sup> Charles Théveneau de Morande, *Le gazetier cuirassé: ou anecdotes scandaleuses de la cour de France (Indeks w zbroi)*. Książkę tę uznano za kronikę skandalu, za bezpardonowy atak na politykę rządu francuskiego, kiedy to w ramach restrukturyzacji prawa w latach 1771–1774 kanclerz René Nicolas de Maupeou próbował pozba-

Korespondencja Gerlache'a pozwala śledzić losy małego przedsiębiorstwa miesiąc po miesiącu. Pierwszy rok był szczególnie trudny, albowiem wymagał zbudowania klienteli. Pomimo wyjazdów Gerlache'a na długie i mozolne ekspedycje handlowe daleko od domu klub literacki przyniósł obiecującą falę klientów w drugim roku. Gerlache dokonywał również aktów szmuglu na rzecz Boubera, który, jak się później okazało, wolał traktować Gerlache'a bardziej jako przewoźnika książek niż sprzedawcę detalicznego. Relacje z Brukselą kwaśniały, zaś północno-wschodnie źródła zaopatrzenia powoli wysychały. Mimo trudności Gerlache zacieśnił swój sojusz z Société typographique z Saarbrücken. W lipcu 1772 roku jego klub czytelniczy rozrósł się do stu pięćdziesięciu członków, Gerlache oszacował również, że sklep przynosił około 2400 liwrów na rok – wystarczająco dużo, by wyżywić rodzinę.

Gerlache'owie przygotowali swój pokój nad sklepem na przyjęcie dziecka. W czasie gdy Mme Gerlache zbliżała się do rozwiązania, jej matka niebezpiecznie zachorowała. „Jestem w krytycznym momencie – pisał Gerlache do STN. – Moja teściowa umiera, żona rodzi, ja zaś boję się, że śmierć jej matki przyniesie mojej żonie wielką krzywdę”. Żona oraz dziecko doszły do siebie, natomiast teściowa zmarła. Pozostawiła po sobie 600 liwrów, zaś Gerlache zaczął zamawiać większe ilości na weksle o dwunasto- i osiemnastomiesięcznych okresach płatności<sup>38</sup>.

Szybko przedobrzył. Kiedy garnizon żołnierzy, spośród których rekrutowała się większość jego czytelników, został w 1773 roku przeniesiony, zrozumiał, że nie będzie w stanie spłacić weksli. Błagał o odroczenie, przekonując: „Prędzej umrę, niż pozostawię kwit niezapłacony”<sup>39</sup>.

---

wić parlament mocy sprzeciwu wobec monarchy. Książka o charakterze antydespotycznym, jak głosiła okładka „wydrukowane 100 lig od Bastylji, pod znakiem wolności”. Początkowo dzieło polityczne, w kolejnych edycjach zawierało liczne informacje o charakterze „paranormalnym” i „apokryficznym” (przyp. tłum.).

<sup>38</sup> Gerlache do STN, 6 czerwca 1772.

<sup>39</sup> Ibid., 13 sierpnia 1772.

W kilka miesięcy później, przyparty do muru, walczył o życie. Ton listów uległ zmianie. Jeśli którykolwiek z wierzycieli starał się go złamać, ostrzegał: „Podłożę ogień pod wszystko, co mam, byleby uchronić się przed przejściem ksiąg przez prawo”. Błagał STN o przesłanie większej liczby zuchwałych ksiąg „z gatunku *Système Social, ou Principes naturels de la morale et de la Politique, avec un examen de l'influence du gouvernement sur les mœurs*” (radikalny traktat barona d'Holbacha), ażeby mógł dorobić się na popycie na zakazane księgi. Gdy STN dostrzegło, że Gerlache podejmuje coraz większe ryzyko, odmówiło powiększenia kredytu. W październiku 1774 roku jego dostawca z Saarbrücken zbankrutował – katastrofa ta, raportował Gerlache, „pogrąża mnie w rozpaczliwej sytuacji”. Zorganizował rozdzielność majątkową ze swoją żoną, tak aby jej własność nie mogła być skapitalizowana na rzecz zakazanych książek. W listopadzie zniknął, pozostawiając żonę i dziecko<sup>40</sup>.

Żaden sprzedawca książek nie może stanowić typowego przypadku tej gałęzi handlowej, jednak znalazłem wiele karier, które zakończyły się podobnie jak działalność Gerlache'a: Pascout z Bordeaux – „ulotnił się”; Brotes z Anduze – „uciekinię”; Boyer z Marsylii – „już tu nie żyje, wyjechał do Ameryki”; Planquais z Saint-Maixant – „powiadają, że się zaciągnął”; Blondel z Bolbec – „został przywołany do porządku przez bijącego w bęben herolda”; wdowa Reguilliat z Lyonu – zbankrutowała i ukryła się, „by zapewnić sobie bezpieczeństwo z dala od więziennej makabry”; urzędnik Boisseranda w Roanne – zniknął razem z kasetką z pieniędzmi „w taki sposób, że niemożliwe jest jego aresztowanie”; potem sam Boisserand – „opuścił miasto, skoro tylko nie mógł dać sobie rady z długami (...). Jego biedna żona prosi, abys ją w krzywdzie pożalował (...) ponieważ [Boisserand] pracował ciężko i żył marnie całe swe życie, pozostawiając kilkoro dzieci niezdolnymi do zadbania o same siebie”; Jarfaut z Melun – „Powiadają, że trzy lata temu ten sprzedawca książek zniknął, zaciągając się do kolonii. Jego żona i dzieci,

<sup>40</sup> Ibid., 5 stycznia 1773, 2 stycznia 1774 i 13 października 1774.

które żyją z łaski, nie otrzymały o nim żadnych wieści. Być może zmarł (...). Jedyną pewną rzeczą jest to, że żona Jarfauta oraz jej pięcioro dzieci żyje w okropnej nędzy”<sup>41</sup>.

Oczywiście, wielu sprzedawców książek pozostało „solidnymi”, jeśli użyć jednego z popularnych określeń. Jestem jednak zaskoczony, jak wielu się nie udało. Zanim powstały pojęcia ograniczonej odpowiedzialności i rewolucji przemysłowej, kapitalizm ucierpiał z powodu ciężkich strat wśród przedsiębiorców. Wielcy biznesmeni oraz mali handlowcy często grali wszystkim, co mieli; a kiedy przegrywali, tracili wszystko. Ostatni list zawarty w jednym z wielu *dossier* w Neuchâtel pochodzi od opuszczonej żony albo od przyjaciela rodziny i kończy się frazą, która w XVIII wieku oznaczała porzucenie wszelkiej nadziei: „Zostawił swoje klucze pod drzwiami”<sup>42</sup>.

Czy te powierzchowne spojrzenia na życie literackich pośredników zmieniają nasz obraz literatury? Nie mogę twierdzić, że prace Woltera czy Rousseau nabierają nowego znaczenia, jeśli wiemy, kto je sprzedawał. Jednak poznając Ostervalda, Bosseta, Morela, Bonnemaina, Favargera, Guillona i Gerlache’a, można spojrzeć na książki jak na osiemnastowieczne przedmioty, a nie jako zbiory treści. Istotne jest, oczywiście, by studiować oryginalne edycje. Jednak przez uchwycenie ich fizykaldności można choć odrobinę doświadczyć literatury sprzed dwóch wieków.

Może to brzmieć nieco mistycznie, ale może też trochę rozprószyć niektóre z mistyfikacji narosłych dookoła perspektywy badawczej historii literatury skupiającej się na wielkich ludziach i wielkich książkach. Wielkie księgi należą do kanonu klasyki wybranego retrospektywnie, z biegiem lat, przez profesjonalistów zawiadujących

---

<sup>41</sup> Rocques do STN, 24 czerwca 1779 (o Pascoucie); Batilliot do STN, 26 stycznia 1781 (o Brotesie); Favarger do STN, 15 sierpnia (o Boyerze); *ibid.*, 28 października 1778 (o Planquais’ m); Grand Lefebvre do STN, 4 czerwca 1781 (o Blondelu); Veuve Reguilliat do STN, 20 lutego 1781 (o Boisserandzie); Perrenod do STN, 21 kwietnia 1783 (o Jarfaucie).

<sup>42</sup> Revol do STN, 16 lutego 1782, donosząc o zniknięciu sprzedawcy z Falaise nazwiskiem Gaillard.

literaturą – a dokładniej przez krytyków i wykładowców uniwersyteckich, których spadkobiercy dokonują teraz dekonstrukcji kanonu stworzonego przez swych poprzedników. Tego typu literatura być może nigdy by nie zaistniała poza wyobraźnią zawodowych badaczy i ich studentów.

Dla osiemnastowiecznego Francuza literatura – lub *respublica literaria*, jak by to z całą pewnością ujęto – obejmowała niewątpliwie Woltera i Rousseau. Mieściła również Pidansata de Mairoberta, Moufle d'Angerville'a oraz wielu innych pisarzy, którzy zniknęli z historii literatury. Ich prace stały na półkach XVIII wieku wraz z takimi dziełami jak *Kandyd*, czyli *optymizm* oraz *Umowa społeczna*. Lista bestsellerów Starego Reżimu musiałaby objąć również dzieła takie jak *L'An 2440*, *Thérèse Philosophe* i wiele innych „złych książek”. Jak bardzo złych? Dziś to całkiem poczytne lektury. Co więcej, otwierają one możliwość ponownego odczytania historii literatury. Jeśli zaś połączyć studia nad nimi z analizą systemu ich produkcji i badaniem kolportażu słowa pisanego, mogłyby zmusić nas do przemyślenia pojęcia literatury jako takiej<sup>43</sup>.

\*\*\*

Oryginalna wersja tego eseju ukazała się w *The New Republic* (15 września 1986). Uzupełniłem ją kilkoma materiałami z *Sounding the Literary Market in Prerevolutionary France*. *Eighteenth-Century Studies* 17 (wiosna 1984).

Przekład Stanisław Kandulski

---

<sup>43</sup> Artykuł pierwotnie opublikowany jako: R. Darnton (1990). *The Forgotten Middelman of Literature*, [w:] idem, *The Kiss of Lamourette: Reflections in Cultural History*. New York: Norton. Tekst przetłumaczony i przedrukowany za zgodą Autora.



## Informacje o autorach

### **Peter Burke**

Emerytowany profesor historii kulturowej w Emmanuel College na Uniwersytecie w Cambridge. Wybitny historyk brytyjski, czołowy przedstawiciel i znawca historii kulturowej oraz historii intelektualnej, którego zainteresowania obejmują głównie dzieje kultury europejskiej w okresie wczesnonowożytnym z naciskiem na problematykę polityki, komunikacji językowej i wizualnej. Autor 23 książek tłumaczonych na 28 języków. Do jego najważniejszych publikacji należą: *The Italian Renaissance* (1972), *The French Historical Revolution: The Annales School 1929–89* (1990), *The Art of Conversation* (1993), *A Social History of Knowledge* (2000), *Languages and Communities in Early Modern Europe* (2004).

### **Robert Darnton**

Absolwent Uniwersytetów Harvarda i oksfordzkiego. Zanim rozkwitła jego kariera naukowa, pracował jako reporter dla „New York Timesa”. Uczył w Princeton, zarządzając Programem Europejskich Studiów Kulturowych oraz Centrum Studiów nad Książkami i Mediami. Dziś piastuje stanowisko dyrektora Biblioteki na Harvardzie oraz profesora na Uniwersytecie Carla H. Pforzheimera. Jego badania dotyczące historii kultury, antropologii historii (współpracował m.in. z Cliffordem Geertzem), historii książek oraz mentalności spopularyzowały jego osobę na całym świecie. W swoich dziełach podejmuje tematykę historii książek oraz piśmiennictwa zwłaszcza z okresu XVIII wieku we Francji (jest prezesem Amerykańskiego Stowarzyszenia do Badań nad XVIII wiekiem oraz Amerykańskiego Stowarzyszenia Historycznego). W Polsce znany jest przede wszystkim dzięki książce *Wielka masakra kotów i inne epizody francuskiej historii kulturowej*, która stanowi jedno z jego najsłynniejszych dzieł. Strona domowa: <http://www.robertdarnton.org/>, e-mail: [Robert\\_Darnton@harvard.edu](mailto:Robert_Darnton@harvard.edu)

**Paweł Gałkowski**

Filozof i kulturoznawca, doktorant w Instytucie Filozofii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Jego zainteresowania badawcze obejmują metodologię i filozofię historii oraz historię praktyk komunikacyjnych. Obecnie przygotowuje pracę dotyczącą poglądów metodologicznych Jerzego Topolskiego. Wykonawca grantu finansowanego ze środków Narodowego Centrum Nauki „Historia idei komunikacji. Analiza przekształceń praktyk komunikacyjnych i ich społecznych uwarunkowań w perspektywie filozofii kultury”.

**Stanisław Kandulski**

Absolwent kulturoznawstwa i doktorant w Zakładzie Badań nad Kulturą Artystyczną w Instytucie Kulturoznawstwa na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Jego zainteresowania badawcze dotyczą metodologii historii oraz antropologii historii i historycznych badań nad mentalnością. Współautor podręcznika z wiedzy o kulturze – *Picasso, krzyżowcy i afrykańscy czarownicy*. Zawodowo związany z branżą turystyczną i animacją kultury. Strona firmowa: [www.navigatio.com.pl](http://www.navigatio.com.pl); e-mail: [stanislawkandulski@gmail.com](mailto:stanislawkandulski@gmail.com)

**Emanuel Kulczycki**

Doktor filozofii, komunikolog, teoretyk komunikacji. Pracuje w Instytucie Filozofii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. W swojej pracy zajmuje się metateorią komunikacji oraz tym, w jaki sposób można badać sposoby myślenia o komunikacji. Jednocześnie stara się wykorzystywać te narzędzia teoretyczne do analizy współczesnej komunikacji badawczej i oceny nauki. Autor monografii *Teoretyzowanie komunikacji* (2012), *Dwa aspekty komunikacji. Założenia komunikologii historycznej* (2015) oraz wielu artykułów poświęconych badaniu zjawisk komunikacyjnych. Członek Polskiego Towarzystwa Komunikacji Społecznej, International Communication Association oraz Culture and Communication Research Group. Strona domowa: <http://emanuelkulczycki.com>, e-mail: [emek@amu.edu.pl](mailto:emek@amu.edu.pl)

**Katarzyna Młynek**

Doktorantka filozofii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II, absolwentka filozofii (również na KUL). Swoją pracę doktorską realizuje w Katedrze Historii Filozofii Nowożytnej i Współczesnej pod kierunkiem prof. Piotra Gutowskiego. Jest uczestnikiem Międzywydziałowych Interdyscyplinarnych Studiów Doktoranckich w ramach projektu „Najlepsze praktyki w strategicznej transformacji KUL”. Ukończyła także psychologię na Uniwer-

sytecie Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie ze specjalnością psychologia społeczna. W swojej pracy badawczej zajmuje się tradycją pragmatyzmu w badaniach nad komunikacją. Autorka artykułów: *O trzech zagadnieniach związanych ze zjawiskiem komunikacji* oraz *Homo communicans. Dwa spojrzenia na zjawisko komunikacji*.

### **David R. Olson**

Kanadyjski psycholog poznawczy i rozwojowy, profesor emerytowany Ontario Institute for Studies in Education na Uniwersytecie w Toronto, gdzie wykłada od 1966 roku; członek Royal Society of Canada. Jeden z przedstawicieli młodszego pokolenia toronckiej szkoły komunikacji, wybitny znawca teorii piśmienności, którą połączył z wynikami badań prowadzonych w ramach psychologii poznawczej i badań nad rozwojem kompetencji językowych, a następnie odniósł do zagadnień edukacji, uczenia się i nauczania. Jego najważniejsze publikacje to: *The World on Paper: The Conceptual and Cognitive Implications of Writing and Reading* (1994), *Psychological Theory and Educational Reform: How Schools Remake Mind and Society* (2003), *Cambridge Handbook of Literacy* (2009).

### **John Durham Peters**

Jeden z najwybitniejszych współczesnych teoretyków komunikacji, profesor Uniwersytetu Iowa na Wydziale Studiów nad Komunikacją. Zajmuje się przede wszystkim historią mediów i społecznych teorii komunikacji, a jego praca z 1999 roku *Speaking into the Air: A History of the Idea of Communication* weszła do kanonu rozpraw z zakresu teorii i filozofii komunikacji, będąc jednocześnie jedną z najważniejszych prac z zakresu historii komunikacji. Jest autorem wielu rozpraw, artykułów i książek na temat dziennikarstwa, komunikacji masowej, rozwoju mediów i dyscypliny komunikacji. Jego najnowsza książka *The Marvelous Clouds. Toward a Philosophy of Elemental Media* (2015) została właśnie opublikowana przez wydawnictwo Uniwersytetu w Chicago. Strona domowa: <http://johndurhampeters.wordpress.com/>, e-mail: john-peters@uiowa.edu

### **Marta Rakoczy**

Doktor nauk humanistycznych w zakresie kulturoznawstwa. Absolwentka kulturoznawstwa oraz filozofii na Uniwersytecie Warszawskim. Adiunkt w Instytucie Kultury Polskiej UW. Zajmuje się antropologią słowa i antropologią edukacji, zwłaszcza problematyką związków szkoły i piśmienności. Autorka książki *Słowo, działanie, kontekst. O etnograficznej koncepcji języka Bronisława Malinowskiego*

(2012), współautorka i współredaktorka podręcznika akademickiego *Od aforyzmu do zinu. Gatunki twórczości słownej* (2013). Tłumaczka książek poświęconych problematyce pisma: Davida R. Olsona *Papierowy świat. Pojęciowe i poznawcze implikacje pisania i czytania* oraz Roya Harrisa *Racjonalność a umysł piśmienny*. Stypendystka FNP i MNiSW.

### **Michał Wendland**

Doktor filozofii zatrudniony na stanowisku adiunkta w Zakładzie Teorii i Filozofii Komunikacji w Instytucie Filozofii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. W pracy badawczej koncentruje się głównie na filozofii języka i filozofii kultury oraz na historii komunikacji. Kierownik grantu NCN „Historia idei komunikacji. Analiza przekształceń praktyk komunikacyjnych i ich społecznych uwarunkowań w perspektywie filozofii kultury”. Członek Polskiego Towarzystwa Komunikacji Społecznej, International Communication Association oraz Culture and Communication Research Group. Wybrane publikacje: *Konstruktywizm komunikacyjny* (2011), *Komunikologia. Teoria i praktyka komunikacji* (2012), *Anti-psychologism in Wittgenstein's Philosophy and Theories of Communication* (2013), *Controversy over the Transmission Communication Model* (2013), *Historia komunikacji na tle historii mentalności i historii idei* (2014), *Filozoficzne i metodologiczne podstawy historii komunikacji* (2014).

### **Filippo De Vivo**

Zatrudniony na University of London. Uznawany za jednego z wybitnych historyków kultury młodego pokolenia. Zajmuje się historią komunikacji politycznej wczesnonowożytnej Europy. Obecnie przygotowuje pracę nad historią praktyk dokumentacyjnych we Włoszech w okresie późnego średniowiecza i wczesnej nowożytności. Do swoich najważniejszych prac zalicza: *Information and Communication in Venice: Rethinking Early Modern Politics* (2007) oraz *Patrizi, informatori, barbieri. Politica e comunicazione a Venezia nella prima età moderna* (2012).

### **Małgorzata Zadka**

Doktor nauk humanistycznych w zakresie językoznawstwa. Adiunkt w Instytucie Studiów Klasycznych, Śródziemnomorskich i Orientalnych na Uniwersytecie Wrocławskim. Zajmuje się historią pisma, ze szczególnym uwzględnieniem systemów epoki brązu i okresu archaicznego, narracyjnością wyobrażeń graficznych oraz przedpiśmiennymi kodami komunikacyjnymi. Stypendystka programu DAAD. Autorka monografii *Pismo linearne A na tle pism egejskich epoki brązu* (2014). Od 2014 roku członkini Pracowni Badań nad Tradycją Oralną.

**Karol Zieliński**

Doktor nauk humanistycznych w zakresie filologii klasycznej. Filolog klasyczny, hellenista. Pracuje w Instytucie Studiów Klasycznych, Śródziemnomorskich i Orientalnych na Uniwersytecie Wrocławskim. Specjalizuje się w epice i liryce archaicznej Grecji odczytywanych jako spuścizna tradycji oralnej. Jest współzałożycielem Pracowni Badań nad Tradycją Oralną. Autor książek *Słońce w rozpacz*. *Liryka miłosna Safony w aspekcie oralności* (2006) oraz *„Iliada” i jej tradycja epicka. Studium z zakresu greckiej tradycji oralnej* (2014).

WYDAWNICTWO NAUKOWE UNIwersytetu IM. ADAMA MICKIEWICZA  
W POZNANIU

UL. FREDRY 10, 61-701 POZNAŃ

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

Sekretariat: tel. 61 829 46 46, faks 61 829 46 47, e-mail: [wyd nauk@amu.edu.pl](mailto:wyd nauk@amu.edu.pl)

Dział sprzedaży: tel. 61 829 46 40, e-mail: [press@amu.edu.pl](mailto:press@amu.edu.pl)

Wydanie I. Ark. wyd. 17,00. Ark. druk. 22,00

DRUK I OPRAWA: UNI-DRUK, LUBOŃ, UL. PRZEMYSŁOWA 13

Prezentowany tom stanowi zbiór trzynastu artykułów poświęconych tytułowemu zagadnieniu historii idei komunikacji i podejmujących je na wiele różnych sposobów: od omówienia podstaw metodologicznych historii komunikacji po przykłady bardziej szczegółowych badań w jej zakresie. Do słów kluczowych charakteryzujących przyjmowane tutaj podejście mogą należeć takie pojęcia, jak „kultura” i „rzeczywistość społeczna”, a dyscyplinami najbliższej spokrewnionymi z historią komunikacji byłyby w tym ujęciu m.in.: historia kultury, historia społeczna, filozofia kultury czy antropologia historyczna. W zbiorze znalazły się teksty autorstwa najwybitniejszych światowych znawców tytułowego zagadnienia, w tym Roberta Darntona, Johna D. Petersa, Petera Burke’a, Davida R. Olsona i Filippa de Viva. Historia komunikacji jako dyscyplina naukowa zaczęła kształtować się w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku, jest to więc stosunkowo młody i wciąż rozwijający się obszar badawczy. W Polsce historia komunikacji pozostaje zagadnieniem stosunkowo mało znanym, słabo skoordynowanym instytucjonalnie i domagającym się pogłębionych, wieloaspektowych studiów. Celem niniejszego zbioru jest próba spopularyzowania w Polsce podejmowanej w nim problematyki i zainicjowanie bardziej zintegrowanych badań w ramach historii komunikacji.

ISBN 978-83-232-2888-2

ISSN 0083-4246

