

Michał Głażewski

Sens dialogu jako medium komunikacji

Kultura i Wychowanie 5, 18-32

2013

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Sens dialogu jako medium komunikacji

Michał Głazewski

Zielona Góra, Polska

michal.glazewski@wsp.lodz.pl

Słowa kluczowe: dialog, komunikacja, spotkanie, słowo, inny, osobowość, edukacja

*We are the hollow men
We are the stuffed men
Leaning together
Headpiece filled with straw. Alas!
Our dried voices, when
We whisper together
Are quiet and meaningless¹*

Człowiek ze swej natury jest skazany na komunikację: „nikt nie może się nie komunikować”². Początkiem każdej komunikacji jest wydarzenie dziejące się pomiędzy uczestnikami. W przestrzeni społeczno-kulturowej, w świecie, po którym

¹ W tłumaczeniu Czesława Miłosza: „My, wydrążeni ludzie, my chochołowi ludzie, razem się kołyszymy, głowy napęlnia nam słoma, nie znaczy nic nasza mowa, kiedy do siebie szepczemy”, vide: Eliot T.S. (1991), *Wydrążeni ludzie* [in:] Boczkowski K. (ed.), *Poezje wybrane*, Warszawa, p. 52.

² Słynna sentencja Paula Watzlawika: „One can not communicate”, stanowiąca pierwszy aksjomat jego pracy, vide: Watzlawik P., Beavin J.H., Jackson D.D. (1967), *Pragmatics of Human Communication*, New York.

Michał Głazewski, dr hab., prof. WSP, zajmuje się filozofią wychowania (fenomenologia, heurystyka wychowania), teorią wychowania, teorią komunikacji (teoria systemów autopoje-tycznych) oraz pedagogiką porównawczą.

homo viator peregrynuje, gdzie, jak pisze Hans-Georg Gadamer, przywołując słowa Goethego, „wszystko jest symbolem”³, w hermeneutycznym świecie znaczeń i sensów, najważniejszym medium⁴ komunikacyjnym, pozwalającym „widzieć rzeczy, a nie ich przedstawienie”, jest **dialog**, rozmowa (zwłaszcza konwersacja dwóch osób), z *gr.* διάλογος – *diálogos* od *dialègesthai*, tj. „rozmawiać, dyskutować”.

Dialog jest medium komunikacji: służy „transformacji tego, co nieprawdopodobne, w to, co praw-

³ „Wszystko, co zachodzi, jest symbolem, i o ile w pełni przedstawia siebie, wskazuje na całą resztę”, vide: List Goethego z 3.04.1818 do Schuberta. W tym samym duchu Friedrich Schlegel twierdził, iż „wszelka wiedza jest symboliczna”, vide: Schlegel F. (1935), *Neue Philosophische Schriften*, Frankfurt am Main, p. 123: q.a.: Gadamer H.G. (1993), *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, Kraków, p. 100.

⁴ Pojęcie medium stosuję tu za Niklasem Luhmannem: „Te osiągnięcia ewolucyjne, które zawiązują się na owych miejscach pęknięć komunikacji i z funkcjonalną precyzją służą transformacji tego, co nieprawdopodobne, w to, co prawdopodobne, nazwijmy mediami”, vide: Luhmann N. (1987), *Soziale Systeme. Grundriss einer Theorie*, Berlin, p. 220; „Idea «medium» polega na tym, że istnieje pewien obszar luźnych sprzężeń występujących masowo elementów: cząsteczek powietrza, fizykalnych nośników światła – «światło» nie jest pojęciem fizycznym, lecz pojęciem dla medium, w którym coś widzimy. Bez światła [...] nic nie widzimy. Oznacza to, że istnieje oczywista różnica między niewidzialnym medium a widzialną «formą», jak teraz bym powiedział, albo kształtem”, vide: Luhmann N. (2006), *Einführung in die Systemtheorie*, op. cit., p. 226. „Kaźda forma służy oznaczeniu (*der Bezeichnung*) czegoś przez nią określonego (*Bestimmten*), a poprzez to odróżnieniu tego wszystkiego, co w danej chwili zostaje pominięte. Wiedza sprawdza się dopiero jako forma dwustronna: ze stroną tego, co dobrze znane i dające się ponownie zastosować oraz z otaczającą to, pomijaną «unmarked space». Forma pozostaje nakierowana na to, co przez nią jest oznaczane (*Bezeichnete*), w naszym przypadku zatem na to, co się wie (*das Gewußte*), i aktualizuje jego powtarzalność, kondensację, konfirmację, generalizację. Przy tym pozostaje wykluczone to, co nieoznaczone (*das Nichtbezeichnete*), ta właśnie «unmarked space», lecz zawarte implicite jako wykluczone”, vide: Luhmann N. (2002), *Das Erziehungssystem der Gesellschaft*, Frankfurt am Main, p. 99–100. Cf. cały rozdział na ten temat pt. „Medium und Form”, *ibidem*, p. 82–101.

dopodobne”⁵, niczym światło wydobywa z mroku sensory, jest narzędziem metafizycznej peregrynacji, zmiernia ku Innemu, ku spotkaniu, transgresji siebie jako wiecznego Pielgrzyma, gdyż ludzka egzystencja nie jest i nie może być autoteliczna: „Kto wie, czy trwały porządek ziemski nie może być wprowadzony tylko pod tym warunkiem, że człowiek zachowa wyraźną świadomość tego, co można by nazwać jego kondycją pielgrzyma; to znaczy, że będzie on stale pamiętał o konieczności wykuwania sobie niepewnej drogi poprzez eraryczne głązy upadłego wszechświata, wymykającego się pod każdym względem samemu sobie, ku światu bardziej umocnionemu w bycie, ku światu bardziej umocnionemu w bycie, ku światu, którego jedynie zmienne i niepewne odbłaski można dostrzec z ziemi”⁶.

Jeśli to droga jest celem⁷, to szczęście musi mieć dla paraboli życia człowieka postać asymptoty, czyli linii, do której może się zbliżać krzywa naszej egzystencji, gdy się wzdłuż niej przemieszczamy. Wiedza matematyczna mówi nam, i mówi uczenie, że w dostatecznie odległych punktach ta krzywa prawie pokrywa się ze swoją asymptotą – to znaczy, że w nieskończoności obietnica spełnienia się ziszcza, że *homo viator* może być tak blisko (Tajemnicy, Sacrum, Boga, boskiego *lumen gloriae*, Iluminacji, Prawdy, Źródła?), że wypowie za Faustem słowa: „Pozostań, takaś pełna kras!”⁸.

A tak naprawdę szczęście jest najdalej i najbliżej, bo w nas samych. Inni ludzie są jednak

warunkiem nieodzownym poczucia tego szczęścia lub smutku, euforii lub cierpienia (czy „piekła” – jak głosi Sartrowskie najślynniejsze i najbardziej niezrozumiane twierdzenie: „l'enfer, c'est les autres”⁹).

Rozbiór źródłostowu pojęcia dialogu ujawnia jego głębszy sens – *diá-* w złożeniach oznacza „przez” (jeśli mamy do czynienia z ruchem), „poprzez” (w przypadku czasu lub miejsca) lub „za pomocą”; zaś *logos* (gr. λόγος) jest słowem wieloznacznym: może oznaczać „rozum”, lecz także „słowo”, „myśl”, „prawo”, „kolekcja”; pochodzi od czasownika *lego* (gr. λέγω), to znaczy „liczyć” (również „zaliczać” bądź „rozumować”), a także „mówić”, „zbierać”, „łączyć”, „układać”; *logos* to zatem mowa, słowo, wiadomość, opowieść, księga, myśl, wartość. Według stoików *logos* oznaczał „rozum świata”, którego wszyscy ludzie są częścią. Heraklit z Efezu uważał, że człowiek to świat w miniaturze, czyli mikrokosmos, i jako taki stanowi odbicie makrokosmosu. Stąd ci, którzy słuchają *logosu*, mają jeden wspólny świat: „rozumną myśl,

⁵ Luhman N., *Soziale Systeme...*, op.cit., p. 220.

⁶ Marcel G. (1984), *Homo viator. Wstęp do metafizyki nadziei*, Warszawa, p. 158.

⁷ Metafora przypisywana dość powszechnie Fryderykowi Nietzsche, jednak w rzeczywistości pochodząca z tradycji Konfucjańskiej filozofii taoistycznej (*tao* = droga).

⁸ Goethe J.W. (1967), *Faust. Tragedii część pierwsza*, Warszawa, p. 92.

⁹ Sam Sartre tak tłumaczył jego sens : «J'ai voulu dire «l'enfer c'est les autres». Mais «l'enfer c'est les autres» a été toujours mal compris. On a cru que je voulais dire par là que nos rapports avec les autres étaient toujours empoisonnés, que c'était toujours des rapports infernaux. Or, c'est tout autre chose que je veux dire. Je veux dire que si les rapports avec autrui sont tordus, viciés, alors l'autre ne peut être que l'enfer. Pourquoi ? Parce que les autres sont, au fond, ce qu'il y a de plus important en nous-mêmes, pour notre propre connaissance de nous-mêmes. Quand nous pensons sur nous, quand nous essayons de nous connaître, au fond nous usons des connaissances que les autres ont déjà sur nous, nous nous jugeons avec les moyens que les autres ont, nous ont donné, de nous juger. Quoi que je dise sur moi, toujours le jugement d'autrui entre dedans. Quoi que je sente de moi, le jugement d'autrui entre dedans. Ce qui veut dire que, si mes rapports sont mauvais, je me mets dans la totale dépendance d'autrui et alors, en effet, je suis en enfer. Et il existe une quantité de gens dans le monde qui sont en enfer parce qu'ils dépendent trop du jugement d'autrui. Mais cela ne veut nullement dire qu'on ne puisse avoir d'autres rapports avec les autres, ça marque simplement l'importance capitale de tous les autres pour chacun de nous”, vide: Sartre J.P., *L'enfer, c'est les autres* [online], [informacja ze strony www], [dostęp: 2012.08.28]. Dostępne w Internecie: http://www.philo5.com/Les%20philosophes%20Textes/Sartre_L%27EnferC%27EstLesAutres.htm#_1.

która rządzi wszystkim poprzez wszystko¹⁰ – są połączeni we wspólnym rozumieniu. Meritum logosu może być trojaki: a) logosu się słucha, bo jest on słowem, b) logos obdarza zrozumieniem, gdyż jest rozumem, c) logos łączy ludzi, bo oznacza „połączenie”.

Z takiego „rozśmiania” logosu w kondycji człowieka narodził się cały nurt filozofii dialogu: z jednej strony jako reakcja na filozofię subiektywistyczną, a z drugiej „tradycja dialogiczna”, odnajdywana w judaizmie. W centrum zainteresowania ontologicznego pojawiła się relacja człowieka z innym człowiekiem. Ten *drugi człowiek* w filozofii dialogu (spotkania) jest nazywany różnie: *Ty* (Martin Buber, Gabriel Marcel¹¹), *Inny* (Emmanuel Levinas¹²), *Alter* (Niklas Luhmann¹³) bądź *Pytający* (Józef Tischner).

¹⁰ Diogenes Laertios (1988), *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, Warszawa, p. 517; i dalej: „Choćbyś wszystkie przeszedł drogi, nie dotrzesz do granic duszy; taka w niej głębia” (dosłownie: tak głęboki jest jej logos); ibidem, p. 520

¹¹ „Osoba jest powołaniem”, vide: Marcel G. (1984), *Homo viator. Wstęp do metafizyki nadziei*, Warszawa, *Ja i inni*, p. 23.

¹² „Każda relacja społeczna jest pochodną obecności Innego przed Toż-Samym, obecności, która nie wymaga żadnego pośrednictwa obrazu czy znaku, która jest samą ekspresją twarzy”, vide: Levinas E. (1998), *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, Warszawa, p. 253.

¹³ Cf. Luhmann N. (2003), *Semantyka miłości, O kodowaniu intymności*, Warszawa, p. 24–25: „Za sprawą [...] problemu progowego i nieprawdopodobieństwa skrajnie osobistej komunikacji dochodzi do *asymetrycznego* podziału odpowiedzialności. Zakochany, który potwierdzać ma idiosynkratyczne selekcje, musi *działać*, staje bowiem przed wyborem, natomiast ukochany selekcję tylko *przeżył* i oczekuje identyfikacji ze swym przeżyciem. Jeden partner musi się angażować, drugi (zawsze już związany ze swym obrazem świata) tylko dokonuje projekcji. Przepływ informacji, za sprawą którego selekcja przeniesiona jest z *alter* (ukochany) na *ego* (zakochany), jest zarazem przejściem od przeżycia do działania. Swoista (a jeśli ktoś woli: tragiczna) cecha miłości wyrasta z owej asymetrii, z konieczności odpowiadania czynem na przeżycie, podjęciem zobowiązania – na wiązanie już zaistniałe”. Luhmann – dla ułatwienia porównania z innymi mediami – zestawia w tabeli rolę przeżycia i działania z rolami *alter* i *ego* (*ego* jest każdorazowo stroną, która ma zaakceptować lub odrzucić komunikowaną selekcję):

Analogicznie relacja z drugim człowiekiem może być pojmowana jako relacja *Ja – Ty* (Buber), *Toż-Samy – Inny* (Levinas), *Ego – Alter* (Luhmann) albo *Zapytany – Pytający* (Tischner¹⁴).

Luhmann podkreśla, że konstytutywnymi elementami tego inicjującego i budującego dialog wydarzenia są czynności, mogące przybrać także formę przekazów. Podstawowymi elementami komunikacji są zatem czynności – wydarzenia, lecz ich prosta suma nie składa się bezpośrednio na komunikację: „Na bazie podstawowego zdarzenia komunikacyjnego konstytuuje się odpowiadający mu system społeczny, przybierający formę systemu czynności¹⁵. Czynności są korelatami komunikacji z racji celów i intencji, jakie artykułują i jako elementy systemu są odpowiedzialne za asymetrię w procesie komunikacji. Są one zdolne wywierać wpływ, nadawać kierunek komunikacji, determinują ją poprzez różne interesy osób. Już samo wysyłanie przekazu jest czynnością – „niezbędnym komponentem autoreprodukcji systemu¹⁶”.

Koncepcja Luhmanna opiera się generalnie na „tezie o nieprawdopodobności¹⁷” komunikacji, odrzucając stereotypy i mniemane pewniki wiedzy potocznej, „postanawia wyjaśnić, w jaki

| | Ego przeżywa | Ego działa |
|----------------|-------------------------------------|-------------------------|
| Alter przeżywa | Ap → Ep prawda wartościowanie | Ap → Ed miłość |
| Alter działa | Ad → Ep własność/pieniądz | Ad → Ed władza/prawo |

¹⁴ Tischner J. (2006), *Filozofia dramatu*, Kraków.

¹⁵ Luhmann N., *Soziale Systeme*, op. cit., p. 127.

¹⁶ Ibidem, p. 227.

¹⁷ Luhmann N. (2009), *Soziologische Aufklärung. Soziales System, Gesellschaft, Organisation*, vol. 3, ed. 5, Opladen, p. 25.

sposób układy powiązań, które same w sobie są nieprawdopodobne, mimo wszystko stają się możliwe, a nawet można ze sporą dozą pewnością oczekiwać, że zaistnieją¹⁸. Cel komunikacji, który w ostateczności sprowadza się do powodowania zmiany systemu, można bowiem osiągnąć jedynie w procesie zrozumienia, ale owo zrozumienie nie stanowi części komunikacji, lecz jest aktem, który się do niej przyłącza, jako że komunikacja jest autonomicznym, autoreferencyjnym, zamkniętym procesem selekcji: „Komunikacja jest generowaniem selekcji. [...] Komunikacja swój wybór konstytuuje już jako selekcję, czyli jako informację. To, co przekazuje, nie jest zaś tylko efektem wyboru, lecz samo już jest wyborem i dlatego jest przekazywane”¹⁹.

Generowanie selekcji zachodzi w trzech stadiach: selekcja informacji, selekcja przekazu (przekaz informacji do odbiorcy od nadawcy), czyli kodowanie informacji oraz dekodowanie informacji przez odbiorcę (antycypowane przez nadawcę). To właśnie dekodowanie informacji – w sensie rzeczywistego zrozumienia intencji nadawcy – determinuje wg Luhmanna nieprawdopodobieństwo komunikacji²⁰.

Jednak komunikacja dzieje się obiektywnie, ponieważ jest zjawiskiem, „którego prawdopodobieństwo powodzenia rośnie ze względu na umieszczenie w nim kolejnych zjawisk nieprawdopodobnych (kontyngencje i różnice) i które właśnie dlatego staje się możliwe”²¹. Ta paradok-

salność kumulacji niemożliwości wynika z trzech źródeł.

Po pierwsze, jest nieprawdopodobne, aby ktoś w ogóle rozumiał to, co myśli inny człowiek, a to ze względu na istniejący rozdział i indywidualizację świadomości. Sens może być zrozumiany tylko w danym kontekście, a każdy uznaje za kontekst to przede wszystkim, co daje mu do dyspozycji jego własna pamięć: „Komunikacja zakłada nie-identyczność uczestników, a z tego powodu także różnice w ich perspektywach, co z kolei oznacza niemożność osiągnięcia doskonałej zgodności przekazywania”²².

Drugie nieprawdopodobieństwo dotyczy dotarcia do odbiorców. „Jest nieprawdopodobne, aby komunikacja dotarła do kogoś więcej niż osoby obecne w danej konkretnej sytuacji. [...] Nie uda się [...] wymusić prawomocności reguł obowiązujących w powyższym przypadku poza granicami tego systemu. Jeśli nawet komunikacja znalazłaby mobilne i niepodatne na upływ czasu nośniki, jest nieprawdopodobne, aby mogła wtedy zakładać istnienie uwagi”. W odmiennych sytuacjach ludzie koncentrują się na wykonywaniu odmiennych czynności.

Trzecim nieprawdopodobieństwem jest powodzenie. „Jeśli nawet komunikacja zostanie rozumiana, to nie gwarantuje to wcale jej recepcji, [...] przejścia przez odbiorcę wyselekcjonowanej treści komunikacji jako przesłanki własnego zachowania, czyli przyłączenia do danej selekcji

¹⁸ Ibidem.

¹⁹ Luhmann N., *Soziale Systeme...*, op. cit., p. 194.

²⁰ Cf. Gładzowski M. (2010), *Dystopia. Pedagogiczne konteksty teorii systemów autopojetycznych Niklasa Luhmanna*, Zielona Góra, p. [51].

²¹ Retter H., op. cit., p. 180; „Owo prawo, że zjawiska nieprawdopodobne wzajemnie się wzmacniają, wyznaczając z jednej strony granice rozwiązywalności problemów, a z drugiej

granice możliwości, oznacza, że nie istnieje bezpośrednia droga prowadząca do coraz lepszego porozumienia się ludzi”, vide: Luhmann N., *Soziologische Aufklärung*, op. cit., vol. 3, p. 27.

²² Ibidem.

kolejnych selekcji i wzmocnienia poprzez to ich selektywności”²³.

Luhmann uważa, że komunikacja jest pozytywnie możliwa raczej przez to tylko, że „[...] otwiera sytuację na jej recepcję albo odrzucenie”²⁴.

Autentyczna komunikacja wymaga zatem otwarcia się na dialog z innymi – ale i ze sobą, odwagi wyjścia poza dobrze znane i bezpieczne sposoby widzenia i rozumienia świata i siebie w tym świecie, odślonienia się, porzucenia złudzeń i protez, ruszenia w drogę.

By wyruszyć w tę podróż, potrzeba wyobraźni: należy odnaleźć w sobie wyobraźnię dziecka, naszego „wewnętrznego dziecka”. Jeśli ona zwiędnie w nas i skarleje, to wlekąc za sobą w pyle gościńca rudymenty skrzydeł, bez reszty staniemy się dorośli²⁵, gotowi, serio. Myślenie „pozbawione dzieciństwa [...], kiedy ci, którzy uchodzą za dzieci bądź młodzież, przestają być niepewnym siedliskiem człowieka, możliwością wyłaniania się idei”²⁶ staje się skostniałe i blade: wraz z racjonalnym pragma-

tyzmem dorosłości znika nadzieja na filozoficzne „wspólnictwo” w Arystotelesowskim zdziwieniu światem; umysł jest już tylko realny, skończony, a nie potencjalny, zawsze i wciąż otwarty w swoim stawaniu się.

Prawda jest obietnicą tej podróży – podróży najdalszej, bo nigdy się niekończącej, nawet po dotarciu do „cichej krawędzi wybrzeża”²⁷ Itaki, i podróży najbliższej, ponieważ wiodącej do nas samych, w głąb naszej duszy, bo przecież tylko tam można je odnaleźć²⁸.

Pobudką dla tej podróży jest niespokojność serca, nienasycenie, niezgoda na tu i teraz, twórcze niezadowolenie z siebie i ze świata, potrzeba transgresji, ekscytacji, „chęć zamiany zła na dobro”²⁹, obietnica wolności i innego smaku życia.

Taka peregrynacja „napina” i sublimuje byt, odpowiadając na ludzką potrzebę transcendencji, stymuluje wyobraźnię³⁰ jako myślenie o tym, co mogłoby być, nie pozwala pozostać przy dobrze znanych odpowiedziach, kreując możliwe światy,

²³ Ibidem, p. 26–27. Przypomina się tu tzw. prawo Lema: „Nikt nic nie czyta; jeśli czyta, nic nie rozumie; jeśli rozumie, natychmiast zapomina” (Lem P. (1986), *Biblioteka XXI wieku*, Wrocław, p. 84); Lem – wieszcząc koniec Epoki Gutenberga i schyłek modernistycznego paradygmatu mechanistyczno-redukcyjnego nauki – parafrazuje tu żartobliwie epistemologiczny sceptycyzm twierdzenia Gorgiasza z Leontinoj: „Nic nie istnieje; gdyby coś istniało, to człowiek nie mógłby tego poznać; gdyby nawet mógł poznać, to nie byłby w stanie tego wystawić i przekazać innym ludziom (q.a. Bocheński J.M. (1986), *Ku filozoficznemu myśleniu*, Warszawa, p. 21).

²⁴ Luhmann N., *Soziale Systeme...*, op. cit., p. 216.

²⁵ „Chcą z dzieciństwa uciec jak najszybciej i jeszcze nie wiedzą, jak bardzo będą żałować tego, co zostawiają za sobą. Przeżywając głęboko swoje smutki i zawody wzdychają: „kiedyż będę duży...” i spoglądają na dorosłych z zazdrością. Śpieszą się do spełnienia swoich tęsknot, realizacji swoich szanp. Nie wiedzą jeszcze, że te spełnienia niewiele będą miały wspólnego z oczekiwaniem; że to, co wydawało się z daleka tak bardzo warte zabiegów i łatwe do zdobycia, pozostanie zawsze dalekie i nieosiągalne, a po próbach realizacji osadzi się w sercu gorzyc rozczarowania”, vide: Kryda B. (1991), *Posłowie* [in:] Korczak J., *Kiedy znów będę mały*, Wrocław, p. 199.

²⁶ Lyotard J.-F. (1988), *Postmodernizm dla dzieci. Korespondencja 1982–1985*, Warszawa, p. 139.

²⁷ Homer (1990), *Odyseja. Pieśń trzynasta: Powrót do Itaki*, 104, Warszawa, p. 198.

²⁸ „The thing's hollow – it goes on forever – and – oh my God – it's full of stars!” – to ostatnie słowa, jakie słyszy centrum kontroli lotów kosmicznych na Ziemi u kresu najdalszej podróży Człowieka w powieści Arthura C. Clarka „2001: Odyseja kosmiczna”, według której powstał słynny film w reżyserii Stanleya Kubricka. Protagonista, astronauta Bowman, po przybyciu na orbitę Jowisza decyduje się na samotną inspekcję Monolitu, który okazuje się Gwiezdnymi Wrotami. Bowman zostaje wciągnięty do wewnątrz (wtedy to wykrzykuje owe słowa o pięknie światów równoległych) i dociera ostatecznie do swego siebie, do swej prawdziwej istoty: jego umysł i wspomnienia zostają wyizolowane i oddzielone od ciała, tworząc nową istotność – Gwiezdne Dziecko, które może żyć i swobodnie podróżować w przestrzeni kosmicznej (vide: Rasmussen R. (2005), *Stanley Kubrick: Seven Films Analyzed*, Jefferson).

²⁹ Bednarek S., Jastrzębski J. (ed.), *Encyklopedyczny przewodnik po świecie idei. Od Absolutu do Żeromszczyzny*, Wrocław, p. 243.

³⁰ „Życie może smakować zupełnie inaczej” – to przesłanie Williama Morrisa zawarte w książce *Wieści znikąd*, kończącej się słowami: „Jeśli inni zobaczą to tak, jak ja zobaczyłem, wówczas nie będzie to sen, lecz wizja”, vide: Morris W. (1902), *Wieści znikąd czyli Epoka spoczynku: Kilka rozdziałów utopijnego romansu*, Lwów.

pomaga nabrać dystansu, zrelatywizować oczywistość świata zastanego; każe żywić nieufność wobec mniemanych imponderabiliów ładu społecznego, otwiera furtkę ku zmianie, pozwala „człowiekowi wychylać się ku przyszłości”³¹, antycypuje teraźniejszość, motywuje, nadaje sens i wartość postawie krytycznej.

Imaginacyjne podróże są wyrazem metafizycznej tęsknoty człowieka za spełnieniem, za doskonałością, za pewnością prawdy, realną obecnością dobra i sprawiedliwości, za tymi aksjomatami świadomości ludzkiej, o których się intuicyjnie wie, że są lub mogą istnieć, nawet jeśli nie jesteśmy w stanie podać ich naukowej definicji³². Takie wędrówki wykraczają poza granice realizmu i pragmatyzmu, bowiem „przyszłość nie jest jasno określona, przeciwnie, powinna pozostać w sferze pewnego nieomknięcia”³³.

Bywa też, że człowiek wyrusza w taką podróż, gdy w układzie jego równowagi życiowej wystąpi „niedobór zmiany” w sensie niedostatecznej kreacji „własnej koncepcji świata i siebie w tym świecie”³⁴, gdy jego życie jest zbyt stabilne, rutynowe, przewidywalne. Peter Sloterdijk (ur. 1947), niemiecki filozof, kulturoznawca i eseista,

w książce *Krytyka cynicznego rozumu*³⁵ przedstawia wizję takiej opresji, jaka „spada na człowieka, gdy wszystko mu się udaje tu i teraz: spotyka go nuda zaspokojenia, a jedyną żywszą emocją jest strach, że ktoś mu zaraz tę nudę odbierze”³⁶. Wtedy wyobraźnia „o szarej godzinie maluje swój świt”³⁷, wtedy, w tym zapadającym zmierzchu, Sowa Minerwy wlatuje na skrzydłach słów do lotu.

„Słowa, słowa, słowa...”³⁸: człowiek jest *homo loquens* – myślącą istotą mówiącą, posługującą się językiem, wyrażającą za pomocą słów swoją obecność w świecie, co umożliwia mu nie tylko komunikację, ale też tworzenie kultury symbolicznej – wiedzy spójnej, ciągłej i kumulatywnej, zachowywanie doświadczeń, afektów, wrażeń – a zatem budowanie cywilizacji. Jako *differentia specifica* ta formuła została przydana człowiekowi w XVII wieku przez Johana Gotfryda Herdera (1744–1803), jednego z klasyków weimarskich, poetę, filozofa, teologa, pisarza i krytyka literackiego: człowiek jest istotą mówiącą, obdarzoną rozumem i wolnością³⁹ i jako taki jest współtwórcą organicznego ciągu rozwoju, który Herder nazwał łańcuchem kultury. Dzieje ludzkości to

³¹ Męczkowska A. (2004), *O utopijność pedagogicznego myślenia* [in:] Lewowicki T. (ed.), *Materiały konferencyjne V Ogólnopolskiego Zjazdu Pedagogicznego*, vol. 2, *Pedagogika we współczesnym dyskursie humanistycznym*, Wrocław, p. 335.

³² Pięknie ujął to Karl Raimund Popper, pisząc, że „brak kryterium prawdy nie czyni pojęcia prawdy niedorzecznym, tak jak nie czyni niedorzecznym pojęcia zdrowia brak kryterium zdrowia. Chory człowiek może pragnąć zdrowia niezależnie od tego, czy może czy też nie ustalić, czym ono jest. Człowiek błędzący może szukać prawdy, nawet jeżeli nie posiada żadnego kryterium jej ustalenia”, vide: Popper K.R. (1993), *Spółczesność otwarte i jego wrogowie*, vol. 2, *Wysoka fala prorocत्व: Hegel, Marks i następstwa*, Warszawa, p. 384.

³³ Męczkowska A., *O utopijność...*, op. cit., p. 336.

³⁴ Obuchowski K. (s.a.), *Mikro- i makroświat człowieka, referat na konferencję naukową „Strategia obrony i rozwoju cywilizacji humanistycznej”*, Jabłonna 24–26 XI 1987 (maszynopis powielony), p. 19.

³⁵ Sloterdijk P. (1983), *Krytyka cynicznego rozumu*, Wrocław, „Grecy dostrzegali w ludzkiej naturze zarówno element pragnienia (eros), jak i dumy, współcześni autorzy zadowalają się uproszczoną interpretacją ludzkiej psyche w kategoriach libido lub jego braku – i wynikającej zeń żądzy posiadania, a w kwestii dumy i honoru od ponad stu lat nie mają nic do powiedzenia”, vide: Sloterdijk P. (2010), *Głosuj i milcz*, „Forum”, no. 47, p. 30–33..

³⁶ Krasowski R. (2007), *Uroki europejskiej szklarni*, „Europa – Tygodnik Idei”, no. 44, p. 2.

³⁷ Hegel G.W.H. (1821), *Zasady filozofii prawa*, Berlin, *Wstęp*.

³⁸ „Words, words, words”, vide: Shakespeare W., *Hamlet*, 2, 2; w ten sposób odpowiada Hamlet na pytanie Poloniusza: „What do you read, my Lord?”. A gdy Poloniusz upomina się o sens: „What is the matter, my Lord?” – Hamlet wyjaśnia rzecz całą na tyle nieprzejrzysto, że Poloniusz uznaje go za szalonego, choć przyznaje, iż: „Though his be madness, yet there is method in’t” (słynna sentencja: „W tym szaleństwie jest metoda”).

³⁹ Herder J.G. (1962), *Myśli o filozofii dziejów*, Warszawa.

stopniowe wznoszenie budowli myśli humanistycznej, gdzie myśl i język są nierozdzielne, ale to dopiero „pęk kwiatu”, który się wciąż rozwija – zawiązek świata wyrosłego z jednego źródła lingwistycznego, opartego na metafizycznym ładzie przyrody pięknej i wzniosłej i ucieleśniającego ideę człowieczeństwa.

Współcześnie coraz częściej mamy jednak też do czynienia ze zjawiskiem, które Hannah Arendt nazwała *niemocą słowa*, mającą „swoje źródło w niemożności oddzielenia myślenia od działania, zlekceważeniu poznawczego stosunku do świata i nadwartościowaniu działania jako ingerencji w zastany stan rzeczy”⁴⁰. Wtedy umysł nie może sprostać swemu powołaniu – rozumieniu świata oraz podmiotu myślącego i działającego w tym świecie. W znacznym stopniu kryzys współczesności jest kryzysem kondycji ludzkiej, ponieważ celu egzystencji człowieka *homo agens* upatruje się przede wszystkim w pracy i konsumpcji, niwecząc w ten sposób istotę człowieczeństwa wywodzoną z mądrości tego, co było na samym Początku: słowa. Bo przecież *in principio erat verbum*.

Ta niemoc słowa dobrze oddaje również to, co Jean-François Lyotard w książce *Raport o stanie wiedzy* (1979) określił mianem odchodzenia od wielkich narracji, zapoczątkowanymi przez Oświecenie, manifestujących eskalację humanizmu oraz pragnienie zunifikowania wszelkiej wiedzy, wyzwolenia racjonalnego podmiotu oraz historii jako rozumnego postępu. Ci, którzy się o nie jednak upominają, jak choćby amerykański krytyk kultury, filozof i medioznawca Neil Postman (1931–2003), postulują restytucję idei transcendentnych, duchowych, które nadawałyby kulturze

właściwy wymiar i jasność. Przyjmując postać wielkich opowieści, metanarracji, są synonimem obecności sacrum, nawiązują do metafizycznych źródeł ludzkości, ale równocześnie pozwalają antycypować wizję przyszłości. Odwołują się do idei nie mających charakteru bezpośrednio użytkowego, podnoszą wartość człowieka jako osoby – istoty autonomicznej, obdarzonej godnością, rozumnej, zdolnej „do miłości oraz samoświadomości jako podstawy jej aktów rozumnych i wolnych”⁴¹, afirmują autorytety, tworzą poczucie ciągłości i wartości celów bliskich i dalekich.

Jedną z takich metanarracji współczesności, spajających i nadających tożsamość kulturą ludziom, może być według Postmana opowieść dotycząca właśnie języka, jego genezy, funkcji i ważności dla kreacji człowieka, jego jaźni, moralności, sposobu rozróżniania dobra od zła. Waśnie i akty agresji są w ogromnej mierze pochodną nie tyle złej woli, ale pospolitych deformacji komunikacyjnych, niewłaściwego kodowania i dekodowania zawartości semantycznej przekazu – ludzie antagonizują się, dobierając niewłaściwe słowa do założonych znaczeń i/lub błędnie te sensy odczytując⁴².

Słowa są emblematami, mającymi demonstrować treści: chodzi bowiem o rzeczy, a nie o ich przedstawienie, jak mówił Immanuel Kant. Jak na podstawie przedstawień możemy wiedzieć cokolwiek o rzeczach? Dane nam są tylko przedstawienia, ale sądy wypowiadamy o rzeczach, jak zatem jest możliwe przejście od przedstawień do rzeczy, od podmiotu do przedmiotu?

⁴⁰ Hejnica-Bezwińska T. (1995), *Edukacja – kształcenie – pedagogika (Fenomen pewnego stereotypu)*, Kraków, p. 56.

⁴¹ Śliwowski B. (2001), *Współczesne teorie i nurty wychowania*, Kraków, p. 64.

⁴² Cf. Postman N. (2001), *W stronę XVIII stulecia. Jak przeszłość może doskonalić naszą przyszłość*, Warszawa, p. 109–126.

Dzieje się tak dzięki zdolności człowieka do abstrahowania, czyli tworzenia pojęć; dzięki słowom, które uległy konceptualizacji w naszym umyśle: „Jeśli pojęcie pewnego przedmiotu jest nam dane, to czynność władzy sądenia w posługiwaniu się tym pojęciem dla celów poznawczych polega na jego unaoczniającym przedstawieniu, tj. na przyporządkowaniu tego, co odpowiada mu w naoczności. Nastąpić to może [...] dzięki naszej własnej wyobraźni”⁴³.

To wyobrazeniowe ufundowanie percepcji jest nie mniej ważne niż sam jej przedmiot, gdyż ono ją też w dużej mierze zwrotnie konstytuuje. Tak brzmi przesłanie, zawarte w znanym aforyzmie Marshalla McLuhana (1911–1980): „Medium is the message”⁴⁴; to forma przekazu determinuje jego sens – jest medium, światłem, które kształty rzeczy i zjawisk wydobywa z mroku, a te dopiero w jej blasku stają się faktami dla myślenia o świecie⁴⁵, czyli charakter środka komunikacji może wywierać na odbiorcę większy wpływ niż sama przekazywana wiadomość: „[...] rozmowa ma swego własnego ducha i [...] stosowany w niej

język niesie ze sobą własną prawdę, tzn. «odkrywa» i wyzwala coś, co odtąd zaczyna istnieć”⁴⁶.

W dialogu, w rozmowie, we wszelkich autentycznych, relewantnych interakcjach komunikacyjnych owym medium jest przede wszystkim język mówiony, język żywy – *lingua viva*. Ważne jest nie tylko co, ale też jak się mówi – „modus narrandi”⁴⁷: kto mówi, to, że jest blisko, że jesteśmy tak ważni dla niego, że poświęca czas i wysiłek, że on jest tak ważny dla nas, że go słuchamy itd. Sytuacja dialogowa stanowi przesłanie równie relewantne jak opowiadane treści⁴⁸.

Martin Buber pojmował dialog jako paradygmat relacji *Ja – Ty*, relacji, która tak naprawdę konstytuuje sens życia każdego człowieka. Życia nie można zredukować do relacji *ja – ono*, bowiem jest ona tylko relacją z rzeczami. Aby żyć autentycznie, trzeba wejść w relację *ja – ty*⁴⁹,

⁴⁶ Gadamer H.-G. (1993), *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, Kraków, p. 353.

⁴⁷ Tu pozwalam sobie na żartobliwą parafrazę terminu *modus operandi*: „szczegółowy, charakterystyczny i z reguły powtarzalny taki sposób zachowania się sprawy, w którym odbijają się indywidualne cechy, właściwości i możliwości człowieka, który ten sposób stosuje...” (q.a. kryminologiczną definicją „modus operandi” prof. Tadeusza Hanauseka, vide: *łac. modus faciendi (a. operandi) łac. sposób działania* [online], [informacja ze strony www], [dostęp: 2012.08.23]. Dostępne w Internecie: http://www.kryminalistyka.fr.pl/crime_modus.php.

⁴⁸ Te pytania doskonale odnoszą się również do tożsamości pedagogiki jako swoistej metanarracji: „Jedyną możliwą do przyjęcia definicją edukacji wydaje się traktowanie jej jako procesu komunikacji. Pedagogika może pytać: Kto komunikuje? Komu komunikuje? Co komunikuje? Jak komunikuje? Czy w procesie komunikowania respektowane są etyczne zasady mowy jako warunek międzyludzkiej komunikacji?”, vide: Hejnicka-Bezwińska T., *Edukacja – Kształcenie – Pedagogika...*, op. cit., p. 91.

⁴⁹ Jean Paul Sartre rozwinął za Heideggerem koncepcję dwóch odmiennych sposobów istnienia: bycia w sobie (*être en soi*) i bycia dla siebie (*être pour soi*). „Pierwszy jest sposobem trwania rzeczy, drugi powinien być zasadą życia ludzkich istot, chociaż rzadko nim bywa, ponieważ ludzie pozwalają na to, by zniwelowali ich inni, realizując oczekiwania związane z podjętymi rolami. Rezygnują zatem z wolności, która jest fundamentem i rdzeniem ludzkiej kondycji, a w konsekwencji tracą autentyczność, żyją w «złej wierze» (*mauvais foi*)”, vide: Bednarek S., Jastrzębski J. (ed.), *Encyklopedyczny przewodnik po świecie idei...*, op. cit., p. 83; „Ale jeśli był jest w sobie, znaczy to, że nie odsyła on do siebie

⁴³ Kant I. (1986), *Krytyka władzy sądenia*, Warszawa, p. 46–47.

⁴⁴ „Środek przekazu sam jest przekazem” – aforyzm kanadyjskiego filozofa, socjologa i znawcy teorii kultury i komunikacji, szczególnie środków masowego przekazu Herberta Marshalla McLuhana. Cf. McLuhan M. (2001), *Wybór tekstów*, Poznań, p. 212: „W takiej kulturze jak nasza, z dawną przywykłej do dzielenia i rozdrabniania zjawisk jako środków kontroli, nieco szokującym może się wydać przypomnienie, że z punktu widzenia swej praktycznej funkcji środek jest przekazem”. N. Postman zaś komentuje to jeszcze: „Każde medium, podobnie jak sam język, umożliwia specyficzny tryb prowadzenia dyskursu, dostarczając nowej orientacji w dziedzinie myśli, sposobu wyrazu, wrażliwości”, vide: Postman N. (2002), *Zabawić się na śmierć. Dyskurs publiczny w epoce show-bussinesu*, Warszawa, p. 28.

⁴⁵ „Fakt jest stwierdzeniem odnoszącym się do doświadczenia, sformułowanym w kategoriach schematu pojęciowego”, vide: Parsons T. (1970), *On Building Social System Theory*, „Daedalus”, autumn, p. 830.

która zakłada obcowanie z człowiekiem jako osobą, bytem przytomnym w świecie, istnością obdarzoną świadomością, zawsze potencjalną w swoim stawaniu się; nastawienie na realizację dobra i świadomość momentu spotkania z drugim człowiekiem jako partnerem dialogu – dziełem Stwórcy. Problem pojawia się jednak wtedy, gdy



Rzeźba Karla Henninga Seemanna
Landratsamt in Heilbronn

ludzie, spotykając się, zamiast nawiązywać dialog – prowadzą osobne monologi, tworząc ułudę. Ta powszechna inklinacja do unikania intymnego zaangażowania często rodzi się z obawy, że spotkanie z innym człowiekiem doprowadzi do

tak, jak świadomość siebie: po prostu jest *sobą*. Jest sobą tak dalece, że wieczna refleksja, która ustanawia siebie, rozpuszcza się w tożsamości. Dlatego w gruncie rzeczy byt jest poza *sobą* [...]. W rzeczywistości byt jest dla siebie nieprzejrzysty, właśnie dlatego, że jest wypełniony sobą. Wyrazimy to lepiej, mówiąc, że *byt jest tym, czym jest*", vide: Sartre J.P. (2001), *Problem bytu i nicości*, Warszawa, p. 58.

obnażenia i uprzedmiotowienia własnego „ja”. Jest to tym trudniejsze, ponieważ według Bubera rzeczywiście autentyczny dialog *ja – Ty* można nawiązać tylko z jedną osobą – w metafizycznej dymensji spotkania: „Sens ty [...] nie może się wypełnić, aż do momentu odnalezienia nieskończonego Ty”⁵⁰.

Dialog jest jedną z postaci komunikacji werbalnej, zasadniczym sposobem komunikacji międzyludzkiej, opartym na posługiwaniu się językiem naturalnym, czyli mową, jako narzędziem komunikacji. Aby komunikacja werbalna mogła dojść do skutku, musi istnieć mówiący (nadawca) i słuchający (odbiorca) oraz kod (język), który powinien być znany obu uczestnikom komunikacji na tyle, by mogli skutecznie dekodować komunikaty. Jest to proces nad wyraz złożony ze względu na wielość uwarunkowań, które deformują treść komunikatu, co sprawia, że ludzie stają się od siebie odlegli niczym samotne wyspy świadomości na semiologicznym oceanie sygnałów, znaków, symboli⁵¹. Komunikacja w swej istocie – jako rozumienie drugiego człowieka – może być za-

⁵⁰ Buber M. (1992), *Ja i Ty*, Warszawa, p. 76.

⁵¹ „Każda komunikacja różnicuje swoje komponenty, a mianowicie: informację, komunikat (*Mitteilung*) i rozumienie [...]. Dyferencja między przekazem a informacją jest wytwarzana przez to, że komunikat jest brany za znak dla informacji (i w tym ograniczonym sensie uprawniona jest także semiologiczna interpretacja języka). Ale zarówno koherentność znaku (*Zeichenhaftigkeit*) komunikacji, jak też sama informacja są systemowymi konstruktami wewnątrzkomunikacyjnymi. Są one w komunikacji budowane i burzone, aktualizowane, ewentualnie zapisywane, ewentualnie na nowo tematyzowane. Nie wchodzą do systemu jako operacje świadomości, jako wiedza systemu psychicznego, która jest już tam uprzednio i potem jest wydawana do komunikacji. Takie przekraczanie granic systemowych przez operacje systemowo specyficzne jest empirycznie niemożliwe, i właśnie na tej niemożliwości polega efektywność (*Leistungsfähigkeit*) systemów autopojetycznych”, vide: Luhmann N. (1990), *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, Frankfurt am Main, p. 23.

tem pojmowana jako „przewyciężenie szumu”⁵² tego oceanu.

W komunikacji werbalnej znaczącą rolę odgrywa tak zwany parajęzyk, nierzadko mający większy wpływ na uczestnika interakcji niż sama treść komunikatów, czyli akcentowanie i modulowanie wypowiedzianych kwestii, cechy wokalne głosu (ton, barwa, natężenie, głośność, modulacja, tempo i płynność mówienia), interferencje wokalne, czyli wzajemne oddziaływanie na siebie dwu lub więcej cech głosu oraz wszelkie dźwięki pozawerbalne, jak „yyy”, „uch”, „eee” itd. Ważne jest również bogactwo (lub ubóstwo) stylistyczne wypowiedzi – zasób leksykalny i frazeologia, wynikające bezpośrednio z kompetencji kulturowych jednostki – osoby gorzej wykształcone rzadziej posługują się językiem literackim, częściej natomiast mówią gwara, slangiem, używają żargonu.

Komunikacji werbalnej najczęściej towarzyszy komunikacja niewerbalna, czyli tzw. kinezjetyka: gesty, ruchy ciała, przyjmowane pozy, spojrzenia, kontakt wzrokowy oraz mimika twarzy (emblematy), które w przyjętym kodzie językowym danej kultury potwierdzają, modyfikują lub nawet negują komunikaty zwerbalizowane.

Do niewerbalnych czynników dialogu należy również samoprezentacja, czyli wygląd fizyczny człowieka, budowa ciała, ubranie, fryzura, nakładany makijaż, noszona biżuteria i różne dodatki

⁵² Shannon C., Weaver W. (1949), *The Mathematical Theory of Communication*, Urbana; Komunikacja powinna reprodukować w danym punkcie dokładną lub najbardziej zbliżoną postać przekazu wyselekcjonowanego w innym punkcie. Proces komunikacji jako dialogu ma charakter linearny, dwubiegunowy – początek i koniec, które łączy łańcuch elementów pośredniczących: źródło informacji, wytwarzające przekaz (np. głos w telefonie – enkoderze – jest przekształcany w sygnały do transmisji w kanale komunikacyjnym do dekodera, odtwarzającego ten przekaz z sygnałów, oraz obiektu docelowego – człowieka lub urządzenia. Shannon pracował nad modelem matematycznym komunikacji optymalnej, tzn. „izomorficznej”, pozwalającej na przekaz między biegunami bez zakłóceń i deformacji – „szumów komunikacyjnych”.

autokreacyjne. Dostarczają one relewantnych informacji o partnerze komunikacyjnym i już na wstępie mogą przesądzić o naturze całej interakcji.

Do innych czynników komunikacyjnych należy też dotyk, wyrażający się już w podaniu dłoni na przywitaniu, poklepywaniu bądź obejmowaniu przy powitaniu i/lub potem w trakcie rozmowy. Kontakt dotykowy wyraża stosunek emocjonalny interlokutorów i z racji swej „emocjonalnej inwazyjności” jest bezpośrednio uzależniony od kontekstu kulturowego, a także uprzejmości, kultury osobistej, wychowania i stopnia przyzwolenia jednostki.

Także przestrzeń „mówi” jako tzw. proksemika, czyli rodzaj dystansu interpersonalnego i relacji przestrzennych występujących między uczestnikami dialogu; wynikają one ze struktury i charakteru formalnego lub nieformalnego przestrzeni spotkania i rekwizytów komunikacyjnych.

Relevantna jest też kategoria czasu: mową czasu jako formy sygnału komunikacyjnego, przejawiającego się np. w postaci punktualności, oczekiwania, czasu trwania rozmowy itp., zajmuje się chronemika.

Również składowe środowiska, jak temperatura, oświetlenie, otaczające barwy wpływają na jakość dialogu: mogą pobudzać bądź deprymować uczestników spotkania⁵³, podnosić bądź znacząco obniżać nastrój, chociaż ludzkie zachowanie nie jest bezpośrednio zależne od bodźców płynących do człowieka z otoczenia przyrodniczego i społecznego, lecz od sposobu odczytywania i interpretowania przez jednostkę skierowanych do niej sygnałów i determinowanych kulturowo znaków-symboli.

⁵³ Q.a. Dobek-Ostrowska B. (2004), *Podstawy komunikowania społecznego*, Wrocław, p. 27.

W myśl koncepcji interakcjonizmu symbolicznego Ervinga Goffmana (1922–1982), amerykańskiego socjologa i pisarza, ludzie zachowują się wobec otoczenia społecznego zgodnie z sensem nadawanym przez nich postrzeganym zjawiskom,

Każdy człowiek, każda mniej lub bardziej „neurotyczna osobowość naszych czasów”⁵⁵, musi sam poszukiwać, mozolnie „dorabiać się”⁵⁶ osobowości, sensu własnej egzystencji, zdobywać tożsamości podmiotowej. Według Andrei Folkierskiej



Źródło: http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Martin_Sch%C3%B6neich_-_Dialog_-_Erbeskopf_-_July_2012_-_1.jpg

Rzeźby Martina Schöneich *Dialog* na górze Erbeskopf

czyli zgodnie z ich osobistą i subiektywną definicją tychże. To rodzi jednak obiektywne skutki w postaci zachowań i sądów ludzi, ich oczekiwań, postaw i roszczeń: „rola, jaką gra jednostka, jest określona przez role grane przez innych obecnych, którzy wszakże tworzą zarazem widownię”⁵⁴.

⁵⁴ Goffman E. (2000), *Człowiek w teatrze życia codziennego*, Warszawa, p. 27. Ta koncepcja „życia jako spektaklu” pojawiła się już u starożytnych, napotykać później nieraz na ostry sprzeciw filozofów: „Jedną z najbardziej godnych pogardy myśli Epikura, jest ta: «stanowimy wzajem dla siebie dość wielki teatr» – jak gdyby człowiek stworzony do kontemplacji nieba i przedmiotów najwznioślejszych nie miał nic lepszego do roboty, niż wiecznie klęczeć przed wąnym bożyszczem i być niewolnikiem, już nie powiem swoich żądź żarłocznych, jak zwierzę, ale nawet rozkoszy

„owa tożsamość zdobywana jest w wysiłku bytu przytomnego (*Dasein*) w świecie. Wysiłek ów jest tworzeniem samowiedzy osiągniętej w powracaniu do siebie od tego, co inne, to znaczy w teoretyczno-

oczu, uszów, które są przecież przeznaczone do szlachetniejszych użytków”, vide: Bacon F. (2003), *Szkice polityczno-etyczne*, Warszawa, p. 66.

⁵⁵ „[...] mówiąc o neurotycznej osobowości naszych czasów, mam na myśli nie tylko to, że istnieją neurotycy mający pewne zasadnicze cechy wspólne, ale także to, że te podstawowe podobieństwa są głównie produktem trudności istniejących w naszych czasach i w naszej kulturze”, vide: Horney K. (1982), *Neurotyczna osobowość naszych czasów*, Warszawa, p. 39–40.

⁵⁶ O „dorabianiu się” osobowości pisał w polskiej pedagogice Sergiusz Hessen.

-praktycznym przyswajaniu sobie tego, co «obce», niezrozumiałe, nieprzejrzyste. To przyswajanie jest dialektyką posłuchu i nieposłuszeństwa, dialektyką, która jest samą «istotą» doświadczenia wychowującego. Wysilek bycia jest zmierzaniem ku prawdzie, jest doświadczeniem prawdy wciąż na nowo uobecnionej w negatywności samego doświadczenia»⁵⁷.

Tożsamości podmiotowej nie sposób bowiem otrzymać w gotowej formie; jest to jedna z niewielu rzeczy, jakich nie można dostać, pożyczyć, kupić, ukraść, skopiować itd. Witold Gombrowicz używał w tym kontekście pojęcia „samowidzenia się”: kim jestem, czy jestem sobą i co to oznacza: czy można „być sobą”? Jego *Ferdydurke* to właśnie traktat o takim kluczu (stąd tytuł: *thirty door key*), czyli tym, co „zamyka”, konstryuuje jednostkę, wtlaczaną w formy poznawczego i społecznego konformizmu⁵⁸.

Gombrowicz twierdzi, że człowiek w przestrzeni społecznej przestaje być sobą, traci autentyczność, inercyjnie przyjmując narzucane przez innych ludzi formy. Wchodząc w interakcje, jest zarówno zakładnikiem tych form, jak i ich wytwórcą. Formą jest sposób bycia, odczuwania, myślenia, mówienia i działania. Forma powstaje nie tylko poprzez uzależnienie pojedynczego

człowieka od grupy społecznej, która determinuje styl, zachowanie, przekonania, ale rodzi się już w zetknięciu człowieka z drugim człowiekiem: „Człowiek jest stwarzany przez ludzi [...] przede wszystkim jako uzależnienie człowieka od grupy społecznej, która narzuca mu obyczaj, konwenans, styl [...] człowiek jest stwarzany także przez pojedynczego człowieka, przez inną osobę. W przypadkowym zetknięciu. W każdej chwili. Mocą tego, że ja jestem zawsze «dla innego», obliczony na cudze widzenie, mogący istnieć w sposób określony tylko dla kogoś i przez kogoś, egzystujący – jako forma – poprzez innego»⁵⁹.

Człowiek sam dla siebie formy nie potrzebuje, jest mu ona potrzebna wyłącznie po to, aby inny człowiek mógł go dostrzec, odczuć, poznać: „Człowiek nie potrzebuje być kimś innym, aby być sobą, lecz nie wystarcza mu również to, jaki jest i taki już będzie. [...] Człowiek jest kimś przez to, że staje się sobą»⁶⁰.

To bycie sobą stanowi ludzką tożsamość, czyli względnie niezmienną jednakowość, stabilną strukturę identyfikacji i wyraźne samookreślenie, „poczucie, że jest się kimś szczególnym, a jednocześnie zintegrowanym w obrębie społecznego układu odniesienia, w którym się odgrywa określona rolę»⁶¹.

Tożsamość jest też definiowana jako „zespół wyobrażeń, uczuć, sądów, wspomnień i projekcji podmiotu, który odnosi on do siebie. W pojęciu tym mieszczą się takie składniki, jak: samoświadomość

⁵⁷ Folkierska A. (1990), *Wychowanie w perspektywie hermeneutycznej* [in:] Kwieciński Z., Witkowski L. (ed.), *Ku pedagogii pogranicza*, Toruń, p. 110.

⁵⁸ „Buber, żydowski filozof, wcale nieźle określił to mówiąc, że dotychczasowa indywidualistyczna filozofia już się wykończyła i że największym rozczarowaniem, jakie oczekuje ludzkość w najbliższej przyszłości, będzie bankructwo filozofii kolektywnej, która ujmując jednostkę jako funkcję masy, poddaje ją w rzeczywistości abstrakcjom takim jak klasa społeczna, państwo, naród, rasa; a dopiero na trupach tych światopoglądów urodzi się trzecie widzenie człowieka: człowiek w związku z drugim, konkretnym człowiekiem, ja w związku z tobą i z nim... Człowiek poprzez człowieka. Człowiek względem człowieka. Człowiek stwarzany człowiekiem. Człowiek spotęgowany człowiekiem.”, vide: Gombrowicz W. (1989), *Dziennik 1953–1956* [in:] Błoński J. (ed.), *Dzieła*, vol. 8, Kraków, p. 34–35.

⁵⁹ Gombrowicz W. (1989), *Dziennik 1957–1961*, op.cit., p. 8.

⁶⁰ Łukaszewicz R. (1990), *W poszukiwaniu alternatywy humanistycznej: od zaufania edukacji do zaufania człowiekowi* [in:] Suchodolski B. (ed.), *Alternatywna pedagogika humanistyczna*, Wrocław, p. 286.

⁶¹ Suska M. (2001), *Tożsamość a system wartości i postawy współczesnej młodzieży* [in:] Bajkowski T., Sawicki K. (ed.), *Tożsamość osobowa a tożsamości społeczne. Wyzwania dla edukacji XXI wieku*, Białystok, p. 111.

jednostki, świadomość kontynuacji i pozostawania sobą w zmieniających się warunkach życia, świadomość uczestnictwa podmiotu w grupach społecznych, koncepcja siebie, zdolność do porównań interpersonalnych i grupowych⁶².

Pojęcia tożsamość używa się w celu podkreślenia niepowtarzalności jednostki lub grupy. Tożsamość jednostkowa, osobowa (indywidualna) albo inaczej podmiotowa wyrasta z potrzeby unikatowości: „samo pojęcie tożsamości nie może być zredukowane do zmiennej zależnej od struktury społecznej, która podlega zmianie⁶³. Kształtuje się dzięki charakterystycznej dla człowieka potrzebie szukania i kreowania sensu życia. Zawsze jednak tożsamość jednostki kształtuje się w określonej grupie, pod wpływem konkretnej struktury. Nie ma innej możliwości tworzenia obrazu siebie, koncepcji siebie czy identyfikowania się (przynależności), jeżeli nie ma grupy odniesienia, osób znaczących, dziedzictwa kulturowego. Obok tożsamości podmiotowej istnieje zatem pojęcie tożsamości grupowej, która jest sposobem określenia samego siebie poprzez przynależność do różnego rodzaju grup społecznych. Jednostka tworzy bowiem swoją jaźń w przestrzeni wyznaczonej przez kulturę danej grupy i zbiorowości. Grupa czy społeczność dostarcza kategorii do opisu siebie samej, a tożsamość osobista jest odpowiedzią na pytania dotyczące własnych związków z płcią, wiekiem, rodziną, językiem, religią, wyznaniem, narodowością, wykształceniem, pracą, pozycją materialną, poglądami politycznymi itp.⁶⁴

⁶² Kamiński W. (1996), *Człowiek dorosły w sytuacjach zagrożenia tożsamości* [in:] Wujek T. (ed.), *Wprowadzenie do andragogiki*, Warszawa, p. 77.

⁶³ Witkowski L. (2003), *Rozwój i tożsamość w cyklu życia. Studium koncepcji Erika H. Eriksona*, Kraków, p. 92.

⁶⁴ Q.a. Poznańska M.W. (1995), *Tożsamość jako element kultury pedagogicznej współczesnego wychowawcy*, „Edukacja

Istnieją wprawdzie różne koncepcje światopoglądowe czy kulturowe, systemy etyczne, rozważania nad tym, co może uczynić życie człowieka sensownym, lecz każdy sam musi wypełnić je własną treścią, dopracować się własnego poczucia spełnienia, własnego sensu życia. To poszukiwanie sensu ma charakter *stricte* autonomiczny i autoteliczny: „Autonomiczna dynamika aktu nadawania sensu jest autopojezą *par excellence*”⁶⁵. Własne przekonanie, własna wiara, własna nadzieja są kładzione na szali. Sens ze swej natury nie jest jednak czymś stabilnym i trwałym, jego deficyt jest bolesny i prowadzi do powstawania dysonansu poznawczego w relacji ja – świat. Jeśli człowiek nie jest w stanie afirmować życia i ludzi, wypełnia tę pustkę agresją, destrukcją i „sensem cudzym”, zapożyczoną tożsamością, ideami, wartościami, mającymi zredukować lęk i zagubienie w świecie⁶⁶.

Człowiek nie może nie poszukiwać sensu życia, gdyż ta aktywność ma charakter kompulsywny. Niklas Luhmann wyraża to tak: „Przymus sensu [...] jest nałożony na wszystkie procesy systemów psychicznych i społecznych”⁶⁷.

Sens stanowi kategorię nienegowalną. Udziałem człowieka staje się szczęśliwość, gdy sam –

Dorostych”, no. 2, p. 64–65.

⁶⁵ „Die Selbstbeweglichkeit des Sinngeschehens ist Autopoesis *par excellence*”, vide: Luhmann N., *Soziale Systeme...*, op. cit., p. 100.

⁶⁶ Głażewski M., *Dystopia...*, op. cit., p. 185.

⁶⁷ Luhmann N., *Soziale Systeme...*, op. cit., p. 95. Luhmann, wychodząc od innych założeń metafizycznych, jest jednak w tym kompulsywnym budowaniu sensu bliski egzystencjalizmowi, gdzie egzystencja poprzedza esencję – człowiek odnajduje swą istotę, będąc przez sam fakt przygodnego «bycia w świecie», świecie który nie stanowi wcale systemu zamkniętego, spójnego, racjonalnego, i nie generuje sensu sam z siebie, przymuszony do działania i dokonywania wyborów – i staje się sobą przez te czyny i decyzje. Każdy ma własną prawdę o sobie i świecie jako określoną formę własnej egzystencji osobowej. Działań ludzkich nie sposób wytłumaczyć przyczynowo, są one skrajnie indeterministyczne, nadając przy tym jedyny akceptowalny sens pojęciu wolności jako podstawy egzystencji autentycznej.

i z innymi – rozpozna i wypełni możliwe warunki sensowności bytu, jakie mogą stać się jego udziałem. W tym procesie wychowanie ma charakter prymarny, gdyż spełnienie dokonuje się przede wszystkim przez związki z najbliższymi osobami – z rodzicami, z członkami rodziny. „Każdy jako jednostka stoi przed pytaniem o sens i wartości, które nie mogą jej zostać dostarczone, lecz jedynie zaoferowane”⁶⁸, każdy sam musi tworzyć własną mądrość.

Mądrość jest czymś innym niż wiedza. Mądrość jest trudna do jednoznacznego zdefiniowania, o jej istnieniu możemy sądzić tak jak o zdrowiu – po prostu czujemy, że jest lub go nie ma, mimo braku formalnej naukowej definicji. Wiedza jest mierzalna, porównywalna, przekładalna bezpośrednio na działanie, wiedza jest narzędziem, mądrość zaś jest stanem umysłu i serca. Mądrość to umiejętność postrzegania i rozumienia rzeczy, spraw i ludzi w powiązaniach, w kontekście, w całości: można wiedzieć niewiele i być mądrym, można wiedzieć mnóstwo i być wykształconym głupcem.

W szkole powszechnej coraz bardziej defaworyzuje się przedmioty, które nie przynoszą wiedzy bezpośrednio użytecznej, a nawet wiedzy choćby pośrednio przydatnej nowoczesnemu społeczeństwu. Uczenie filozofii, matematyki teoretycznej, starożytnej greki czy historii idei pozornie wcale nie przekłada się na jakość życia. Takie dziedziny służą jednak rozwijaniu myślenia, a to sprzyja mądrości. Sprzyja – gdyż mądrości wyuczyć się nie sposób. Są społeczeństwa w świecie, gdzie ceni się wyłącznie praktykę, czyli wiedzę *techné*, deprecjonuje natomiast teoretyczny namysł – mądrość, lecz są to z reguły społeczeństwa ludzi z pierwszego

awansu lub złożone z ludzi o prostej, utylitarnej mentalności *homo oeconomicus*. Europa natomiast ma ogromną tradycję humanistycznej mądrości, afirmacji metafizycznej otwartości świata, uznania dualizmu cielesności i duchowości człowieka, co każe z jednej strony odwoływać się do wartości absolutnych, transcendentnych wyznaczników i ostatecznych racji kultury⁶⁹, Platońskich pojęć idealnych, jak: *aretē*, czyli cnota, dobro, prawda, piękno, sprawiedliwość, miłość, a zatem pozwala błąkać się po krainie *eutopii*, a z drugiej strony pozwala uznać, że natura człowieka – jako *homo cogitans, laborans, socius, aestheticus* i *ludens*⁷⁰ – implikuje cele w postaci wartości nienormatywnych (animalnych) oraz wartości normatywnych (intersubiektywnych), wyposażenia go w wiedzę zgubną *doxa* i działaniową *techné*⁷¹, a także w kompetencje heurystyczne pozwalające mu działać w obliczu labilnej, „płynnej nowoczesności” w świecie postmodernistycznego kolażu – tam, gdzie nie istnieją algorytmy prowadzące niechybnie do skutku, gdyż „świat, łącznie ze światem nauki, jest złożoną i nieuporządkowaną całością, której nie da się ująć w tanie i proste reguły”⁷².

Bliska jest mi koncepcja wychowania jako pomocy w stawaniu się człowieka, w jego wysiłku dorabiania się tożsamej osobowości w polemice ze światem i z samym sobą, usposobienie go do wytrwałości w wątpleniu i szukaniu, do Platońskiej anamnezy, do retrospekcji, do rozpoczynania wciąż na nowo – mimo wszystko. Choć każdy

⁶⁹ Cf. Nawroczyński B. (1947), *Życie duchowe. Zarys filozofii kultury*, Kraków – Warszawa, p. 74–98.

⁷⁰ Cf. Skorny Z. (1989), *Mechanizmy regulacyjne ludzkiego działania*, Warszawa, p. 14–27.

⁷¹ Cf. Gładzowski M. (1996), *O witalności szkoły*, Zielona Góra, p. 16–18.

⁷² Feyerabend F. (1996), *Zabijanie czasu*, Kraków, p. 146.

⁶⁸ Speck O. (1997), *Chaos und Autonomie in der Erziehung. Erziehungsschwierigkeiten unter moralischem Aspekt*, München Basel, p. 63.

pojedynczy człowiek jest ograniczony czasem i miejscem, lecz „zarazem stanowi organiczną część całej wspólnoty ludzkiej, prawomocne ogniwo w procesie «nieprzerwanego trwania pokoleń»”⁷³. Tę holistyczną więź „okazuje swoim postępowaniem, że się uważa za obywatela całego świata, że jego serce nie jest jakąś wyspą, odgraniczną całkiem od reszty ziemi, ale kontynentem, który się styka ze wszystkimi innymi”⁷⁴.

Edukacja w takim duchu ma zatem charakter cyrkularny, a nie linearny, charakter **dialogu** właśnie, przemienności mówienia i wsłuchiwania się w głos logosu, rozmowy ze światem, którą wyznacza nie tylko struktura kolejnych stopni dojrzewania umysłowego i emocjonalnego człowieka w czasowym *continuum*, lecz – jak w przytoczonej definicji wychowania Andrei Folkierskiej – rytm odchodzenia i powracania do siebie, od tego co nieprzejrzyste do tego co znane, lecz wciąż na nowo odkrywane z dziecięcym zdziwieniem. ■

⁷³ Sikora A. (1978), *Filozofowie XVII wieku*, Warszawa, p. 27.

⁷⁴ Bacon F. (2003), *Szkice polityczno-etyczne*, Warszawa, p. 89.

Michał Głażewski

Zielona Góra, Poland

michal.glazewski@wsp.lodz.pl

Keywords: dialogue, communication, meeting, word, the other one, personality, education

The Sens of Dialogue as Medium of Communication

Abstract

This paper discusses the role and functions of the dialogue as a specifically human form of communication in education. It analyzes the concept of dialogue etymology, pointing at the provenance from ancient Greek „logos” notion, and shows its semantic consequences in form a whole stream of philosophy of dialogue (Buber, Marcel, Levinas, Tischner, Luhmann). The Author discusses the concept of dialogue seen against the background of the theory of autopoietic systems by Luhmann, highlighting the paradoxical nature of the dialogue as a communication aporia impossible. In the second part of the paper, the status of word as a constitutive condition for dialogue existence and *differentia specifica* of man as a species at all is characterized, the essence of his causal power shown, but also mentioned the phenomenon of „word powerlessness” (Arendt, Lyotard). In the third part, the non-verbal form of communication as dialogue (kinesjetics, proxemics, chronemics etc.) is considered in the context of symbolic interactionism by Goffman and the idea of „personality acquiring” process (Hessen, Folkierska) as a kind of subjective identity making the real sense of human life. That sense is a form of wisdom, which is something different than knowledge, and makes the very essence of educational purposes.

Michał Głażewski, Hab. PhD, Professor of The Pedagogical Academy in Lodz, fields of interest: philosophy of education (phenomenology, heuristics), theory of education, communication theory (theory of autopoietic systems) as well as comparative pedagogy.