

Michael Fleischer  
Uniwersytet Wrocławski

## Niekomunikowalność<sup>1</sup>

Streszczenie: Tekst dotyczy zjawiska i problemu niekomunikowalności. A wynika z obserwacji sytuacji komunikacyjnych, w których manifestuje się niemożność, a może niemożliwość (ale nie nieumiejętność) powiedzenia czegoś. Chodzi o analizę ciekawego zjawiska, gdyż podejrzewam, że kryją się za nim istotne dla komunikacji wymiary jej działania, spośród których w tym tu kontekście najciekawsza jest dla mnie kwestia granic komunikacji.

Słowa kluczowe: niekomunikowalność, granice komunikacji, dyskurs, koncepty komunikacyjne.

### Incommunicability

Summary: The text concerns the phenomenon and problem of incommunicability. It results from the observation of communication situations, in which the inability, maybe impossibility (but not incapability) to say something manifests itself. We are dealing with the analysis of an interesting phenomenon, since I suppose that behind it are hidden significant dimensions of the functioning of communication, from among which (in the given context) the most interesting for me is the question of the limits of communication.

Keywords: incommunicability, limits of communication, discourse, communication concepts.

Chciałbym się w tym tekście zająć problemem niekomunikowalności i naświetlić go z różnych perspektyw, zarówno teoretycznych, jak i empirycznych.

Przedtem jednak uwaga techniczna: będę tu argumentował bardzo naiwnie, trywialnie i prosto; w sposób zamierzony oczywiście, bowiem – w celu dotarcia do podstawowych i fundamentalnych, by tak rzec, pokładów naszego problemu. Wydaje mi się, że kwestia niekomunikowalności jest do uchwycenia tylko z poziomu prostoty lub zgoła poniżej tego poziomu (też nie wiem, jak miałby on wyglądać); z poziomu skomplikowanych, filozoficznych komunikacji wpadamy bowiem na lep języka i skomplikowane mówienie sugeruje nam, jakoby wszystko można było powiedzieć, a granice

---

<sup>1</sup> Tekst ten stanowi skróconą wersję publikacji zawartej w *Konstrukcji rzeczywistości 3* (Fleischer, 2017).

skomplikowania są do góry otwarte. Zauważyłem jednak ponadto, że mówiąc prostym językiem i używając prostego słownictwa, niepostrzeżenie skomplikowaną staje się składnia, co wynika może ze zderzenia się linearności wypowiedzi z nieliniarnym sposobem naszego myślenia. Mówi się prosto, ale nagle chce się powiedzieć wszystko naraz, i już składnia robi się zagmatwana. Ale to także wskazówka dla analizy niekomunikowalności – coś może sprawiać wrażenie niekomunikowalnego lub nim być, ponieważ wypowiedź jest linearna i nie radzi sobie z nieliniernością. W tym układzie jednak to tylko wypowiedź jest niekomunikowalna, a nie komunikacja niemożliwa, gdyż tej ostatniej towarzyszą gestyka i mimika, a generalnie: mowa ciała oraz intonacja, które nie są linearne.

Rzecz bierze się z – oraz sprowadza się do – obserwacji, jakich każdy może dokonać, czy to chcąc coś wyjaśnić, czy to obserwując produkty komunikacji; z obserwacji sytuacji komunikacyjnych, w których manifestuje się niemożność czy zgoła niemożliwość powiedzenia czegoś. Nie chodzi oczywiście o nieumiejętność wyrażenia czegoś – to tylko problem techniczny. Mamy tu w gruncie rzeczy do czynienia z szeroko zakrojonym problemem czy zjawiskiem, ciekawym dla mnie dlatego, iż podejrzewam, że kryją się za nim istotne dla komunikacji wymiary jej działania, spośród których w tym tu kontekście najciekawsza jest dla mnie kwestia granic komunikacji. To znaczy: zestaw pytań, dotyczących tego:

- czy komunikacja ma granice, czy możliwa jest tylko w ramach jakiegoś obszaru, a poza nim jej nie ma lub już nie funkcjonuje;
- czy te granice są granicami komunikacji, czy też czegoś odmiennego od komunikacji, co owe granice (dla i wobec komunikacji) generuje;
- czy coś te granice, o ile istnieją, wyznacza i co je wyznacza;
- czy, jeśli niekomunikowalność istnieje, to w jaki sposób istnieje oraz co tam po drugiej stronie jest, o czym nie możemy mówić/komunikować, a co możemy, by tak rzec, w zamian, przy czym trzeba tu uwzględnić różnicę między „mówieniem” a „komunikacją” (zob. Fleischer, 2012);
- czy też mamy tylko do czynienia z konceptem komunikacyjnym (niekomunikowalność), który pojawia się w ramach komunikacji, gdyż w niej wszystko jest możliwe, bo wszystko jest komunikacją lub „wszystko, co jest komunikacją, jest komunikacją”, to zaś bierze się oczywiście ze sposobu funkcjonowania konceptu „wszystko”, który spełnia funkcję jokera komunikacyjnego itd.

Czy więc poza komunikacją coś jest, czy też mamy do czynienia z tzw. obiektem komunikacyjnym, gdzie – ponieważ możliwe jest sformułowanie poprzedniego zdania – samo sformułowanie sugeruje nam, a tym samym produkuje, istnienie tego czegoś, bo o tym mówimy? Wiadomo, że komunikować można o wszystkim, bo

wszystko, o czym komunikujemy, generuje tym samym „wszystko”, i tak odnajdujemy się w sytuacji, w której język wyznacza granice komunikacji, sugerując nam jednak, że to nie granice, poza którymi niczego nie ma, lecz że nie ma granic, bo mówić możemy przecież o wszystkim (a to, o czym nie możemy mówić, nie istnieje, bo nie możemy o tym mówić)<sup>2</sup>. Czy zatem komunikacja wytycza nam granice w celu uniewidocznienia (inwizybilizacji) owych granic, do czego właśnie służy koncept „wszystko”? To bardzo ciekawy problem czy nawet zjawisko. Personifikując rzecz na chwilę, można by to wyrazić tak: komunikacja zainteresowana jest żywotnie swoim przebieganiem, swym odbywaniem się, a zatem obszar poza nią stanowi dla niej zagrożenie, gdyż kiedy weszlibyśmy na ten obszar, ona sama stałaby się niepotrzebna, a w każdym razie przestałaby działać; chcąc zatem ten obszar i to zjawisko uniewidocznić, sugeruje nam ona, że nie musimy szukać niczego innego, ponieważ już w jej ramach możemy wszystko zakomunikować, jak na przykład ja tutaj, mówiący o niekomunikowalności. Z czego dobitnie wynikałoby, że niekomunikowalności nie ma, skoro przecież można o niej komunikować. Z tego zaś wynikałoby właśnie, że niekomunikowalność to jedynie jeden z wielu konceptów komunikacji o wątpliwym charakterze ontologicznym (podobnie jak krasnoludki), którym w związku z tym nie warto się zajmować, warto zaś pozostać na polu komunikacji. Tym samym komunikacja sama dba o to, by rzeczy, które nie są komunikowalne, nawet nie były myślane<sup>3</sup>.

I tu zagadnienie staje się dopiero naprawdę ciekawe. Niezmiernie często stwierdzamy bowiem, że tego, co właśnie myślimy, co chodzi nam właśnie po głowie, nie da się powiedzieć, wyrazić za pomocą języka naturalnego. Z jednej strony mamy zatem reguły operowania naszego mózgu, z drugiej – reguły działania komunikacji. Wittgensteinowskie powiedzonko, iż granice naszego języka są granicami naszego świata (zob. Wittgenstein, 2004, teza 5.6.)<sup>4</sup>, przystaje co prawda do stanu rzeczy, ale chyba, jak widać, nie odnosi się do myślenia; myśleć bowiem możemy, by tak rzec, więcej, niż możemy powiedzieć. Problem zatem wydaje się zawierać nie w języku i nie w komunikacji, lecz w myśleniu, czyli w procesach kognitywnych i emocjonalnych, i jego relacjach do komunikacji oraz, jak sądzę, w działaniu jako sferze realizującej się w systemie społecznym. Działania natomiast zwracają nam uwagę na właściwe pole naszego problemu, a to na kategorii i zjawiska społecznościowe, gdyż – jak widzimy z poczynionych tu uwag – niekomunikowalność pojawia się dopiero w sytuacjach społecznych. Skoro każdy z nas może sobie pomyśleć coś, czego nie jest w stanie potem powiedzieć (zakomunikować),

<sup>2</sup> Pokrętność tego zdania – oprócz bycia niezręcznym i nielogicznym – wskazać ma na sposób funkcjonowania jokera „wszystko” i jego komunikacyjne funkcje.

<sup>3</sup> Gdyby nie tacy jak my, którzy jednak o tym myślą. Z jakim skutkiem – to inna sprawa.

<sup>4</sup> Por. też Molenda, 2009.

to w zasadzie nie ma problemu; problem pojawia się właśnie dopiero na poziomie relacji społecznych. Myśleć coś możemy i nic nam w tym nie przeszkadza; uzmysłowić to, co myślimy, musimy wyłącznie w relacji do innych (sami bowiem już przecież wiemy, co myślimy), czyli w komunikacjach. I tu koło znowu się zamyka.

Inaczej rzecz ma się z działaniami – tutaj nasz problem się nie pojawia. Działając wspólnie z kimś i wykonując jakąś czynność, odczuwamy, kiedy nam się powodzi, sporą przyjemność z tej wspólnie wykonywanej czynności, zacieśniamy nasze więzi grupowe i bez słów budujemy relacje społeczne, dające nam i tym innym zadowolenie. Nie musimy o tym ani mówić, ani komunikować. Patrzymy sobie na rezultat naszego działania i się cieszymy. Po co o tym mówić? A kiedy się nie powodzi, wtedy się nie cieszymy, ale również to tworzy więzi grupowe. W obydwu wypadkach możemy potem, ale nie musimy, komunikować.

Wniosek (tymczasowy) – komunikacja nie ma granic, gdyż w jej granicach wszystko można zakomunikować i o wszystkim komunikować (wszystko, na co komunikację stać).

Mamy zatem spory zestaw pytań i problemów wskazujących na to, że istnieje może również samo zagadnienie, na które wymienione wyżej problemy wskazują. Ale może sytuacja jest inaczej ustrukturyzowana. Istnieją bowiem także problemy, dla których nie ma zagadnienia. Od prostych, typu „krasnodudki” – o których to krasnodudkach możemy mówić, a nawet debatować: o ich stroju, wyglądzie, czyli komunikować do woli, podczas gdy oraz mimo iż wiemy, że krasnodudków nie ma, aczkolwiek są – po bardziej złożone zestawy problemów, w odniesieniu do których nieistnienie zagadnienia nie jest już tak wyraźnie lub w ogóle widoczne, jak na przykład „stopa procentowa wzrostu gospodarczego” czy wizerunek jakiejś organizacji. Ani stopa procentowa, ani wizerunek nie istnieją (czyli nie są elementem rzeczywistości ani drugiej rzeczywistości), one tylko działają (bo zostały komunikacyjnie wytworzone) oraz produkują skutki swego działania i dokładnie do tego (tylko) służą.

Bardzo podobnie działają liczby, weźmy je zatem w charakterze przykładu. Z jednej strony (jako jeden z niewielu gatunków) wymyśliliśmy liczby, za pomocą których tworzymy następnie światy. I kiedy raz sprzedaliśmy pięć butek, a potem osiem, to stwierdzamy (bo tak działają liczby), że mamy wzrost, podczas gdy za drugim razem – który pierwszy raz czyni elementem przeszłości, a tym samym elementem pamięci i komunikacji (oraz podstawą dla porównań!) – sprzedaliśmy jedynie trzy butki więcej. Nagle, jak widzimy, pojawia się koncept komunikacyjny „więcej”, wspierający i motywujący koncept „wzrostu” – i już debatować możemy o „więcej”, przez co „wzrost” immunizuje się wobec komunikacji i przechodzi w sferę oczywistości, a my możemy

już tylko debatować o „więcej”, a zatem o tym, czy trzy to dość „więcej”, czy może potrzebne jest więcej owego „więcej”. I nagle pojawia się koncept „dość”...

Idźmy dalej. Dlaczego pięć miałoby być więcej niż osiem (a nie mówiłem – przecież to oczywiste, że więcej). Pięć to po prostu pięć, a osiem – osiem. I dlaczego w pewnych sytuacjach „więcej” – i tu dochodzą dwa kolejne koncepty – jest „lepiej”, a w innych „gorzej”; oraz dochodzi jeszcze mechanizm wartościowania, wprowadzający binarne opozycje (tu: lepiej – gorzej) i pracujący nimi. W pewnych sytuacjach bowiem x może oznaczać „lepiej”, a y „gorzej”, a w innych odwrotnie – x „gorzej”, a (to samo) y „lepiej”: osiem chorób to gorzej niż pięć, a osiem złotych to lepiej niż pięć. Lub w sytuacjach, na które wskazuje hasło reklamowe wielu sklepów „U nas najniższe ceny” w kontraście do zaobserwowanego przeze mnie ostatnio szyldu reklamowego: „Skup złomu. Najwyższe ceny”. Najniższe ceny są super i najwyższe również.

Z drugiej strony, weźmy teraz taki przykład: coś o kimś myślimy i insynuujemy, że wszyscy inni też to i tak samo robią, i już mamy wizerunek oraz image, jeśli natomiast mielibyśmy wizerunek pokazać, pojawiają się problemy. Jego bowiem nie ma, on tylko działa, ukierunkowując nasze asymilacje obiektów komunikacyjnych i postrzeganiowych, tworząc je na podstawie wizerunku. Bo – weźmy jeszcze inny przykład – kim/ czym jest Fleischer? Fleischer istnieje realnie (wiem coś o tym), ale w tej rzeczywistości, w której realnie istnieje (w pierwszej)<sup>5</sup>, nie posiada znaczeń – to tylko coś<sup>6</sup>, co przesuwa się w czasoprzestrzeni lub w niej stoi. Fleischera można (w drugiej rzeczywistości) postrzegać, ale również tutaj nie ma on znaczeń, a aktualnym Fleischer staje się tylko wtedy, kiedy trzeba go na ulicy ominąć lub inaczej uwzględnić jego fizyczną obecność; czyli kiedy staje się relewantny, kiedy pojawia się ktoś drugi, dla którego Fleischer jest do uwzględnienia, bo inaczej ten drugi może mieć problemy (sfera działań); jeśli natomiast Fleischer nikomu nie przeszkadza, wtedy nie jest też postrzegany ani relewantny (sfera postrzeżeń). Zaś w trzeciej rzeczywistości (w komunikacjach) Fleischer w ogóle nie istnieje, lecz tylko oddziałuje. Działa nie inaczej, jak jako zestaw różnych jego wizerunków, sporządzonych na okoliczność (takiego, a nie innego uwarunkowanego wizerunkiem) komunikowania o nim lub konfrontowania tego wizerunku z postrzeganiami i modyfikowania lub potwierdzania go przez te ostatnie. Miałem na tę okoliczność przyjemność zbadać to zagadnienie i uzyskałem bardzo ciekawy zestaw wizerunków funkcjonujących w komunikacjach z Fleischerelem i dla niego (zob. Fleischer,

<sup>5</sup> Tyle że o niej i jej elementach nie możemy niczego orzekać, gdyż rzeczywistość jest niepoznawalna.

<sup>6</sup> Nie ktoś, ponieważ koncept „osoby” to już kwestia komunikacji, to jeden z konstruktów komunikacyjnych; na poziomie czy w sferze pierwszej rzeczywistości (realności) mamy do czynienia tylko z materią i energią czy ze strunami (*strings*), a w ich ramach „osoba” się nie pojawia.

2004). Pewne natomiast jest, że „prawdziwego” (czyli jednego jedyne) Fleischera nie ma. Co było do udowodnienia.

Weźmy dla uwypuklenia innego jeszcze aspektu niekomunikowalności kolejny przykład, tym razem w formie (przyznaję – dość dziwnego) pytania:

Czy istnieje sześć drzew?

Sytuacja już na pierwszy rzut oka jest dość skomplikowana, a i kompleksowa na domiar złego. Narzuca się bowiem od razu odpowiedź: oczywiście, że istnieje<sup>7</sup>. Po chwili namysłu stwierdzamy jednak, że kwestia nie jest taka prosta. W przyrodzie bowiem nie ma sześciu drzew, są tylko drzewa (jeśli są), co widać już po tym, że w żaden sposób nie ma możliwości pokazania owych sześciu drzew (o które w pytaniu się pyta), gdyż nawet jeśli jakieś sześć pokażemy, powstaje problem, dlaczego wyróżniliśmy (!) właśnie te sześć drzew, a nie inne. I od razu widzimy, że sześć drzew to produkt obserwatora zewnętrznego, który z jakichś powodów, w jakimś celu, w ramach jakichś interesów itp. wyróżnia, a tym samym tworzy daną klasę, której na poziomie obiektu oczywiście nie ma<sup>8</sup>. Czyli „sześć drzew” powstaje tylko i wyłącznie na poziomie komunikacji. Gdyż tylko tam istnieją liczby, o liczby bowiem tu chodzi; w przyrodzie nie ma liczb, bo nie ma liczenia, a liczy zawsze ktoś, po coś, na tle atrybutów, cech, właściwości i obiektów przypisywanych do liczb (czy również liczbom przypisywanym do..., nie jest takie pewne).

Przechodząc na poziom postrzegania, napotykamy te same problemy. Po pierwsze, nie można postrzegać sześciu drzew, można je tylko kognitywnie wyróżnić, proszę bowiem spróbować wyróżnić sześć drzew, nie policzywszy ich (kognitywnie i tak jako jedność potrafimy postrzegać tylko cztery obiekty); a po drugie – nawet samo (jedno) tylko drzewo jest wynikiem postrzegania tego, a nie innego organizmu, którego zmysły ustrukturyzowane są w ten, a nie inny sposób i dlatego ów organizm widzi to, co umożliwiają mu zobaczyć skonstruowane w dany sposób zmysły. Czyli: ani nie ma sześciu drzew, ani drzewa. Jest materia i energia. Cała reszta to rezultat procesów dokonywanych przez obserwatora zewnętrznego wobec obiektu. Zaś na poziomie rzeczywistości – rzeczywistość jest i już, bo w niej odbywają się procesy, lub inaczej: bo obserwowane przez zewnętrznego obserwatora procesy w czymś (w jakimś i poprzez jakieś medium) się odbywają.

---

<sup>7</sup> A dlaczego nie – „istnieją”? Też ciekawy problem. Wiem oczywiście, że to gramatyka. Ale dlaczego właśnie taka?

<sup>8</sup> Tam oczywiście w ogóle nie ma klas.

Pytanie zatem brzmi: czy można komunikować o tym, co jest poza operacjami obserwatora i poza jego możliwościami wynikającymi ze sposobu jego organizacji? Tymi aspektami chciałbym się tutaj zająć w odniesieniu do komunikacji.

Przedtem kilka wyjaśnień dotyczących niekomunikowalności.

- Komunikowanie o niekomunikowalności jest oczywiście możliwe (jak widać), podobnie jak o krasnoludkach, gdyż to tylko temat komunikacji, a tematów komunikacji nie delimituje się z uwagi na realność czy nawet drugą rzeczywistość; temat komunikacji jest tylko i wyłącznie środkiem służącym wywołaniu (koherentnej) komunikacji. Na tym obszarze nie znajdziemy zatem interesujących nas tutaj ewidencji.
- Podobnie rzecz ma się z niekomunikowalnością strukturalną czy sytuacyjną, tzn. z sytuacjami komunikacyjnymi typu „zostawmy to” czy „dajmy spokój”. Funkcjonowanie tego rodzaju niekomunikowalności wszyscy znamy z codzienności; pojawia się on wtedy, kiedy znajdujemy się w jakiejś sytuacji (przestrzenno-czasowej) w tu i teraz i nie mamy czasu na wyjaśnianie czegoś (lub sytuacja jest nieodpowiednia czy niesprzyjająca), a wiemy, że rzecz jest skomplikowana i wymaga dłuższych wypowiedzi wyjaśniających zagadnienie; czy też nie mamy na przykład ochoty na wyjaśnianie czegoś komuś, kto i tak tego nie zrozumie, kogo to nie interesuje lub kto po prostu nie ma czasu na słuchanie, więc podejmujemy decyzję rezygnacji z rozmowy (na ten temat). W gruncie rzeczy jednak można to, co chcemy zakomunikować, zakomunikować, tyle że wymaga to spokoju i dużych nakładów leksykalnych, dłuższych wypowiedzi, w celu rozsąpania danego zagadnienia, zależności itp. Mamy tu więc tylko kwestię ekonomii i koniecznych nakładów w relacji do niemożności ich zastosowania w będącym do dyspozycji czasie i w strukturze sytuacji komunikacyjnej.

Innym – i w naszym tu kontekście już dość interesującym – aspektem jest konstatowanie niekomunikowalności tego, co zamierzamy powiedzieć czy wyjaśnić, i zapobieganie temu poprzez jej omijanie: c1) stosując inny niż dyskursywny czy deskryptywny (opisowy) typ komunikacji, jaki nazwać można by komunikacją nie wprost, w którym aktywizujemy jakiś gatunek wypowiedzi (na przykład środki literackie, poetykę haiku, obraz czy nawet muzykę), oraz c2) wykorzystując dyferencję „mówienie a komunikowanie”. To znaczy: mówimy A, ale komunikujemy (mamy na myśli) B; chodzi o sytuacje, kiedy stosowane środki językowe stanowią jedynie wehikuł dla wyrażenia czegoś, czego właśnie nie da się wyrazić. Jak na przykład w takiej wypowiedzi (c2): „Sztuka, kurwa, pierdoli, że chuj”<sup>9</sup>.

- Bazujemy w takim wypadku na wierze w to, że prezentujemy co prawda jakąś niewyrażalną rzecz za pomocą języka, który to język jednak nie jest w stanie tej rzeczy

<sup>9</sup> Wypowiedź pewnego młodzieńca, Wrocław, 18 września 2015, godzina 22.20.

wyrazić, i ufamy, że interlokutor to zauważy, że abstrahował będzie od tych środków i zrekonstruuje w rezultacie tego procesu to, co niewyraźalne. Mechanizm ten funkcjonuje oczywiście tylko w sytuacjach, w których mamy z interlokutorem wspólne (lub możliwe do założenia jako wspólne) pole, tło kognitywno-emocjonalne, gwarantujące nam (i jemu) realizację tego mechanizmu. Uciekamy w mówienie, gdyż tylko to na powierzchni komunikacji jest możliwe, stanowiące jednak jedynie działanie językowe o nieistotnej semantyce samej wypowiedzi, w celu aktywacji (w innym procesie) tego, co zamierzamy zakomunikować (nie powiedzieć). Język jest w tym wypadku transparentny i stanowi tylko materiał, wehikuł wywołujący u interlokutora to samo (wrażenie, przekonanie, tę samą myśl), co my mieliśmy na myśli, przenosząc czy przekładając to coś na środki językowe, wyrażające nie samą rzecz, lecz pozwalające ją zrekonstruować<sup>10</sup>.

W charakterze przykładu przytoczę w tym miejscu jedno zdanie z tekstu kabaretowego autorstwa Hannsa Dietera Hüscha z serii jego tekstów pod tytułem *Hagenbuch* (Hüsch, 1983: 134–136), mające zilustrować jeden ze sposobów realizacji wyróżnionego wyżej trzeciego sposobu (wersja c1) wyrażania niekomunikowalności, obchodzącego ją za pomocą środków literackich (lub syntaktycznych).

Hagenbuch przyznał teraz, że w owym październiku, w przeciwieństwie do owego września, w którym zwolniony został z zakładu Bless-Hohenstein, że w owym październiku, w którym w Suzernuud, tym południowym przedmieściu Göedergaaden, na północ od fiordu Tana, wraz z zawodowym ortopedą Wennerdotter pracował nad studium „Deformacja ludzkiego ciała, jej prawdziwy rodowód i jej emanacja na muzykę i wojskowość”, na jednym ze swych w międzyczasie nieodzownych spacerów, a mianowicie z Suzernuud do Drögernuud, jednym z dalszych przedmieść Göedergaaden, w owym październiku w tak zwanym kiosku z napojami, w którym zaopatrywał się czasami w prowiant i który przypominał mu nieodmiennie jego wujka, który był wszystkim możliwym, między innymi przez pewien czas także niechętnym posiadaczem takiegoż kiosku z napojami, i również jego, Hagenbucha, dawno temu, zawsze w bogatej mierze, w tajemnicy zaopatrywał w lukrecję, że on, Hagenbuch, w owym październiku, w tymże kiosku z napojami, między Suzernuud i Drögernuud, na południe od Göedergaaden, a na północ od fiordu Tana, istnieją ponadto także przedmieścia Schtlozernuud i Barvernuud, wszystko malusieńkie osady z trzema do siedmiu domów, lecz o wielkim melancholijnym wdzięku, którego gdzie indziej, jak tylko jeszcze o zmierzchu w niektórych polskich wioskach na północ od Krakowa, jak na przykład w Michałowicach, nie odczuwał, że on w owym kiosku z napojami, w owym październiku, w którym ponadto dopiero co był wrócił z ekspedycji poszukiwawczej, a mianowicie 92. w międzyczasie, mającej na celu odnalezienie pozostałości zaginionej załogi Sir Johna Franklina, który jak wiadomo, wyruszył z zamiarem znalezienia północno-zachodniego pasażu w roku 1845 i do dziś nie powrócił, z owej 92. ekspedycji poszukiwawczej, której on, Hagenbuch, towarzyszył jako II stabilizator, powróciwszy, w owym kiosku z napojami, który mniej lub bardziej był zbitą z desek budką, i w którym nocą bez wątplenia wafęsające się koty

<sup>10</sup> Por. w tym kontekście wypowiedź na konferencji cytowaną w przykładach (3) rozdziału o befkocie.



znajdywały schronienie, zetknął się z pewnym starym człowiekiem, który, jak gdyby umyślnie, szykował się właśnie w ramionach Hagenbucha na zawsze zasnąć<sup>11</sup>.

Niekomunikowalność przeniesiona zostaje tutaj na obszar literatury („zastosowana” w nim), a prezentowana jest poprzez niezmiernie skomplikowaną składnię całego tekstu (tu cytuję tylko jedno zdanie), mającą zapobiec – naturalnej w tekstach – linearności recepcji i konkretyzacji tekstu; a składnia ta użyta zostaje w tekście mówionym, który jako cytowany tutaj fragment pojawia się w programach kabaretowych H.D. Hüscha. Poprzez skomplikowaną składnię tekst ma odwieść nas od linearnej i szybkiej recepcji (tu: jednego) zdania i skłonić do próby ogarnięcia całej opowiadanej sytuacji ze wszystkimi jej wymiarami (tu: prezentowanymi w formie licznych dygresji). W rezultacie powstaje u czytelnika dość precyzyjne wrażenie na temat tego, o co w tekście chodzi, co autor chciał nam uzmysłwić, komplikując nam recepcję. W formie drukowanej tekst ten czytać można w rzeczy samej nielinearnie w odniesieniu do jego poszczególnych części składowych (można wracać do poprzednich zdań, czytać jakiś odcinek tekstu wielokrotnie, przemyśleć jakiś fragment itp.); w odbiorze w trakcie programu kabaretowego mamy już tylko możliwość (i konieczność) koncentrowania się i składowania mówionego zdania, by tak rzec, jedynie w głowie – i w ten sposób poprzez koncentrację zapobiegamy niekomunikowalności opisanego przez Hüscha zdarzenia i dochodzimy do konkretnego wyobrażenia tego, co w zdaniu zasadniczo nie jest zawarte, ale przez (takie) zdanie zostało wywołane. To jednak dotyczy właśnie (i tylko)

<sup>11</sup> Przekład tekstu – M.F. (pomijam w przekładzie tryb przypuszczający, w jakim w oryginale wszystkie teksty o Hagenbuchu są napisane). Dla porównania podaję też tekst oryginału: „Hagenbuch hat jetzt zugegeben, daß in jenem Oktober, im Gegensatz zu jenem September, in dem er aus der Anstalt Bless-Hohenstein entlassen worden sei, daß er in jenem Oktober, in dem er in Suzernuud, einem südlichen Vorort von Göedergaaden, nördlich des Tana-Fjords zusammen mit dem Beruforthopäden Wennerdotter an einer Studie über »Deformation des menschlichen Körpers, ihre wirkliche Herkunft und ihre Ausstrahlung auf Musik und Militär« gearbeitet, auf einem seiner unentbehrlichen Spaziergänge zwischendrein, und zwar meist von Suzernuud nach Drögernuud, einem weiteren südlichen Vorort von Göedergaaden, in jenem Oktober in einer sogenannten Trinkhalle, in der er sich manchmal mit Proviant versorgt und die ihn immer an einen Onkel erinnerte, der alles mögliche gewesen, unter anderem auch eine Zeitlang Verlegenheitsbesitzer ebenso einer Trinkhalle, und er ihn Hagenbuch vor langer Zeit immer in reichem Maße heimlich mit Lakritz und Süßholz versorgt, daß er, Hagenbuch, in jenem Oktober, in dieser Trinkhalle zwischen Suzernuud und Drögernuud, südlich von Göedergaaden und nördlich des Tana-Fjords, es gäbe übrigens noch die Vororte Schtlozernuud und Barvernuud, alles winzige Nester mit drei bis sieben Häusern, aber von großem melancholischen Reiz, den er sonst nur noch in der Dämmerung in einigen polnischen Dörfern nördlich von Krakau wie zum Beispiel Michailowicz verspürt, daß er in dieser Trinkhalle, in jenem Oktober, in dem er auch gerade erst von einer Suchexpedition, nämlich der 92. inzwischen, zur Auffindung von Überresten der verschollenen Mannschaft Sir John Franklins, der bekanntlich zur Auffindung der Nordwestlichen Durchfahrt 1845 ausgezogen war und bis heute nicht zurückkehrte, von dieser 92. Suchexpedition, die er, Hagenbuch, als II. Stabilisator begleitet hatte, zurückgekehrt, in dieser Trinkhalle, die mehr oder weniger eine Bretterbude war, und in der auch sicherlich nachts streunende Katzen Unterschlupf fanden, einen alten Mann vorfand, der sich eigens anschickte in Hagenbuchs Armen für immer einzuschlafen”.

literatury czy ogólnie sztuki. Nam jednak dalej chodzić będzie o cały komunikacyjny wymiar niekomunikowalności.

Weźmy jeszcze jeden literacki przykład realizacji tego typu „obchodzenia” niekomunikowalności, jaki stosowany jest generalnie (jako zasada generująca) w haiku. Haiku stanowi swego rodzaju zaproszenie (a nie gotową realizację), zaproszenie do współdziałania w pewnym procesie tworzenia czegoś, co nie jest zawarte w ofercie komunikacyjnej. W tym sensie haiku nie jest czymś gotowym, lecz wymaga kooperacji między jego autorem a jego użytkownikiem, gdyż obydwaj oni są twórcami haiku, które powstaje dopiero w rezultacie zastosowania tego procesu – poprzez kooperację z autorem i kontynuację procesu tworzenia czytanego haiku, stanowiącego tym samym (w pewnym sensie podobnie jak w muzyce) jedynie partyturę dla operacji, jakich dokonać ma dopiero czytelnik. Haiku niczego nie prezentuje, celem haiku nie jest oferowanie czegoś gotowego, nie jest poznanie, lecz konkretne, bezpośrednie, zmysłowe doświadczenie, niewyrażalne poprzez język, mimo iż na powierzchni go stosuje. Haiku pokazuje (nie mówiąc o tym), co mówiący czuje, a uczucie to jest przez czytelnika rekonstruowane i kontynuowane. Na końcu tego procesu dwoje ludzi czuje to samo; samo haiku zaś staje się nieistotne i można o nim zapomnieć. Dlatego też ta forma tekstów nadaje się znakomicie do prezentowania rzeczy, spraw niekomunikowalnych. W rezultacie jednak powstaje jakieś konkretne coś, jakiś wynik procesu. Dla ilustracji przytoczę tutaj kilka przykładów klasycznych haiku z różnych epok, których autorami są Matsuo Bashō (1644–1694), Masaoka Shiki (1867–1902) i Kobayashi Issa (1763–1828)<sup>12</sup>.

jestem w kyōto lecz przy krzyku kukułki tęsknię za kyōto	<i>bashō</i>
stary staw mała żaba do niego wskakuje dźwięk wody	<i>bashō</i>
na cienkiej gałęzi siedzi wrona późna jesień	<i>bashō</i>
późna jesień mój sąsiad – jak mu się wiedzie	<i>bashō</i>
na jednym z ramion tego dużego buddy śnieg stopniał	<i>shiki</i>
chuda żabo nie daj się patrz ja stoję przy tobie issa	<i>issa</i>
tak ślimaku wejdź na fuji ale pomału pomału	<i>issa</i>

<sup>12</sup> Przekład z języka niemieckiego – M.F. Rezygnuję z zachowania liczby sylab (5 + 7 + 5) na rzecz oddania poetyki haiku. Pozostają też przy zapisie tekstów w formie linearnej, gdyż tak w języku japońskim są one zapisywane (tyle że w pionie), oraz rezygnuję z wielkich liter – z tych samych powodów. Teksty niemieckiego przekładu: Dietrich Krusche (1999), *Haiku. Japanische Gedichte*, München; odpowiednio strony: 50, 48, 96, 28, 54, 55, 58, 82.

jarmark ludzie mnie pytają po co przyszedłeś

*issa*

chłop przy wyrwaniu rzepy pokazuje mi drogę rzepą

*issa*

Bardzo podobną funkcję, aczkolwiek realizowaną za pomocą innych środków, pełnią (w ramach zen) koany. O ile haiku stosuje środki sprowadzające się do odczuć, do wyobrażeń i skojarzeń, o tyle koany odwołują się do racjonalności w celu podania jej za jej pomocą w wątpliwość, by osiągnąć właśnie to, co jest poza tym, czego nie da się zakomunikować. Czyli mamy tutaj również próbę obejścia niekomunikowalności, tyle że przy wykorzystaniu elementów racjonalnych oraz komunikacji w funkcji działania w celu uzyskania wynikającego z tych zabiegów doświadczenia, tzn. nie wiedzy o czymś, lecz konkretnego przeżycia, stwierdzenia i właśnie doświadczenia czegoś. Omówię teraz krótko technologię koanów, a następnie przytoczę dwa ich przykłady.

Koany to z reguły krótkie teksty posiadające, w rozumieniu naszej tradycji gatunkowej, charakter anegdoty, powiedzonka, sentencji lub – i to najczęstsza forma – dialogu czy rozmowy między niewieloma osobami, z reguły historycznymi postaciami z tradycji zen. Teksty te prezentują (nie mówią o) co prawda treść jakiejś rozmowy, ta jednak nigdy nie jest celem prezentacji, lecz służy jedynie do zmylenia nieuwważnego czytelnika czy (lepiej) użytkownika; nie chodzi bowiem o to, co w koanie jest zawarte, lecz o to, na co dany koan wskazuje (mamy tu zatem przypadek komunikacji indeksalnej). Uwagę na ten właśnie aspekt koanu zwraca w warstwie tekstowej zastosowanie w nim paradoksu, nielogiczności, absurdu, bezsensu itp. Jednak absurd czy bezsens koanów pojawiają się tylko na poziomie racjonalności i logicznego myślenia oraz tzw. normalności. W tej sytuacji sens tworzy się nie w rezultacie rekonstrukcji w ramach naszych zastanych konwencji semantycznych, lecz na poziomie non-dualistycznej intuicji nietworzącej dyferencjacji, czyli dualizmów<sup>13</sup>.

Podstawową cechą koanów jest ich jednorazowość i jednokrotność, tzn. takie ich komunikacyjne ukierunkowanie, żeby kierowały naszą uwagę na tkwiące za nimi aspekty działaniowe. Dlatego w konstrukcji koanów stosowane są środki zapobiegające naszemu przyzwyczajeniu symbolicznego traktowania języka oraz środki zapobiegające prezentowaniu czegoś podlegającego powtarzalności. Koan nie jest nigdy tym samym, nie

<sup>13</sup> Poprzednikami koanów, które pojawiają się w opisywanej tu funkcji we wczesnej dynastii Tang, a potem Song (czyli w latach 618–907 i 960–1279), są dialogi między mistrzem a uczniem, tzw. *mon-do*, a ponadto ważne w tradycji zen mowy mistrzów, czyli *taisho*, lub anegdoty z ich życia. W niektórych sektach zen (szczególnie w szkole Rinzai, czyli *Rinzai-shu*) koany stosowane są w dydaktyce zen, w której uczniowie przechodzą od poradzenia sobie z jednym koanem do radzenia sobie z kolejnymi.

jest czymś **rozpoznawalnym**, lecz czymś zawsze na nowo **poznawanym**, powstającym w danym momencie, w danym tu i teraz; a w tu i teraz możliwy jest tylko jeden raz i pierwszy raz, ponieważ coś jest mówione w tym momencie (i w każdym innym) tylko raz. Bez znaczenia jest więc fakt, że jakiś koan istnieje od bez mała tysiąca lat i od tysiąca lat jest czytany, gdyż coś takiego jak „istnieć od x lat” nie istnieje, nie posiada rzeczywistości, jest jedynie wypowiedzią o x.

W charakterze przykładu dla tego typu komunikacji przytoczę tutaj i krótko omówię dwa stosunkowo popularne koany, w których bardzo wyraźnie widać, na czym konkretnie polega komunikacja indeksalna i stosowane w koanach omijanie granicy niekomunikowalności<sup>14</sup>.

Pewien mnich zapytał Tōzana – „Czym jest Budda?”

Tōzan odpowiedział – „Trzy funty lnu”<sup>15</sup>.

Pozornie koan ten sprawia wrażenie bezsensownej, niekoherentnej i absurdalnej wymiany zdań. Oczywiście tylko pozornie. Przychodzi bowiem do Tōzana<sup>16</sup> mnich i zadaje mu fundamentalne i sakramentalne pytanie<sup>17</sup>: czym jest Budda (czym, gdyż Budda to nie człowiek, a przynajmniej nie tylko). Uwzględniając to, że mnich już jakiś czas jest w klasztorze, czyli jest obeznany z zen, jego pytanie jest oczywiście podchwytliwe i na pewno nie chodzi mu o odpowiedź, czyli o dowiedzenie się, że Budda to po prostu wszystko, czyli nic (bo obydwie te pojęcia są tylko pojęciami, i to strukturalnie tożsamymi), lecz o sprawdzenie, jak Tōzan wybrnie z sytuacji i jaką technologię w tym celu zastosuje. Tōzan odpowiada błyskawicznie: „trzy funty lnu”. Przez co udziela odpowiedzi nie tylko niesłychanie precyzyjnej, gdyż skoro Budda to wszystko, to jest tym również len i trzy funty lnu, lecz także odpowiedzi sprowadzającej mnicha na ziemię, czyli do konkretnej sytuacji tu i teraz; odpowiedzi odchodzącej od filozoficznych dywagacji, czyli sytuowania się w trzeciej komunikacyjnej rzeczywistości, na korzyść rzeczywistości postrzegań. Wyobraźmy sobie konkretną sytuację, w której mnich zadaje to pytanie: niewykluczone, że Tōzan właśnie zajmował się w tym momencie lnem – czy to tkaninę do szycia ubrań, czy obróbką lnu uprawianego na polach klasztoru – i w tej konkretnej sytuacji przywołał to, co było pod ręką, co było widoczne i stanowiło przedmiot jego zainteresowania. Przez tego rodzaju odpowiedź Tōzan manifestuje i pokazuje

---

<sup>14</sup> Szerzej na ten temat – zob. Fleischer, 2011, tam też zawartych jest więcej koanów wraz z ich analizą.

<sup>15</sup> Mumonkan, 18, s. 143; „trzy funty lnu” = jap. *masagin*.

<sup>16</sup> Tōzan Shusho (910–990).

<sup>17</sup> „Sakramentalne” dlatego, że pytanie to pojawia się w bardzo wielu koanach i ciągle też jest zadawane przez uczniów zen, co powoduje u drugiego uczestnika rozmowy (mistrza zen) nastrój pod tytułem „nie mogę już tego słuchać”.

z jednej strony, że nie wpadł w zastawioną przez mnicha pułapkę, a z drugiej strony, że udziela odpowiedzi wskazującej indeksalnie na sposób myślenia w zen, czyli udzielił odpowiedzi zgodnej z praktyką zen. Poza tym, czyli z trzeciej strony, wskazał, również indeksalnie, w sposób bezpośredni na tu i teraz w warstwie akustycznej, poprzez głośne wypowiedzenie jednego słowa: *masagin* (w języku japońskim cała odpowiedź zawiera się w tym jednym słowie). Tu i teraz jest tylko to jedno słowo: *masagin*; nic więcej. Jego dźwięk, jego wartość czysto akustyczna. Samo słowo nie jest tu istotne, mogłoby to też być jakiegokolwiek inne, tu i teraz jest tylko *masagin*, trzy funty lnu, bez znaczenia, bez sensu, bez odwołań do czegokolwiek. I cóż z tym wspólnego ma jakiś Budda.

Widzimy, że poprzez zastosowanie języka w roli działania (czyli fizycznej, a nie semantycznej akcji) przenosimy się niejako ze sfery komunikacji do sfery tego, czego powiedzieć się nie da, co jest niekomunikowalne, co jednak można tak zręcznie zainicjować, że w rezultacie obydwaj uczestnicy tego działania się rozumieją; przy czym to, co zrozumieli, nie ma absolutnie nic wspólnego z tym, co zostało powiedziane. Warstwa językowa to tylko wehikuł, fizyczny materiał bez semantyki.

Podobny zabieg (aczkolwiek trywialny i nie tak wyrafinowany jak ten stosowany w koanach) oraz jego rezultat widoczne są w wymianach zdań typu: pytanie – „Słyszysz mnie?“, odpowiedź – „Nie“. Albo – „Kiedy był pierwszy czwartek?“. Można w tym wypadku podjąć tradycyjną i normalistyczną rozmowę i poruszać się na poziomie języka i prototypowych scenariuszy komunikacyjnych, a więc odpowiedzieć pytaniami typu: „O co ci chodzi?“, „Czy chodzi ci o pierwszy czwartek miesiąca, czy roku?“, „Widzę, że starasz się być dowcipny“, lub jakkolwiek. Z tego powstanie typowa struktura rozmowy opartej na semantyce (oraz odwołującej się do niej) i starająca się doprowadzić do wynegocjowania poruszanej w niej kwestii. Można jednak na zadane pytanie odpowiedzieć też tak – „Po pierwszej środzie“. W tym wypadku zrozumienie jest głębsze, pewniejsze oraz przebiega poza komunikacją, mimo iż przez komunikację zostało wywołane.

Wakuan powiedział – „Dlaczego barbarzyńca z Zachodu nie ma brody?“<sup>18</sup>

Kolejny koan jest tego samego typu, tyle że ogranicza się już tylko do podania kwestii wyjściowej i rezygnuje z drugiej części dialogu, z odpowiedzi. Ponadto dochodzi tutaj do głosu kwestia wiedzy kontekstualnej. Podobnie jak wyżej, powinniśmy byli wiedzieć, by zrozumieć, o co w tym koanie chodzi, co stanowi przesłanki werbalizacji, czyli powinniśmy dysponować kontekstem wynikającym z doświadczenia, wiedzy i znajomości tematu. Również w tym tekście chodzi o metonimie czy synekdochy komunikacyjne. Z pytania

<sup>18</sup> Mumonkan, 4, s. 64.

Wakuan<sup>19</sup> wynika, że wiedzieć trzeba, iż owym barbarzyńcą z Zachodu nieposiadającym brody jest oczywiście Bodhidharma, pierwszy patriarcha zen w Chinach (a 28. licząc od Buddy i patriarchów indyjskich), co do którego wiemy, że pochodził z Indii, oraz powinniśmy wiedzieć, że bezsprzecznie posiadał brodę, brodę będącą ponadto jego znakiem image'owym. A zatem pytanie o to, dlaczego nie posiadał brody, podczas kiedy wszystkim zenistom wiadomo, że brodę posiadał, jest równie inteligentnym pytaniem, jak pytanie o naturę Buddy u psa. Chodzi tu więc jedynie o to, by teraz tak zareagować na postawione pytanie, aby pokazać (a nie powiedzieć), iż potrafimy wyjść ze stojącego przed nami dylematu, nie popadając w typową komunikację, czyli debatować o tym, co (pozornie) twierdzi pytanie, i nie wpadać w sidła komunikacji. Odpowiedzi jednak tutaj nie ma; czyli sami jesteśmy zmuszeni taką wymyślić, przez co do głosu dochodzi kolejna cecha koanów, a mianowicie wciąganie ich użytkownika w roli uczestnika do tworzenia koanu. Nie jest tu prezentowana skończona rozmowa czy dialog, lecz to my sami stajemy się, kiedykolwiek ten koan czytamy, aktywnymi uczestnikami generowanej i inicjowanej przez koan komunikacji. I tak jedną z wielu możliwych odpowiedzi mogłoby być stwierdzenie: „Bo się nie (o)golił”.

Ponadto uwagę zwraca jeszcze jeden bardzo ciekawy aspekt zawarty w sformułowaniu „barbarzyńca”. W Chinach powszechne było (i jest) określanie nie-Chińczyków jako barbarzyńców; ten sam zabieg stosuje Wakuan, tyle że w odniesieniu do jednego z jego mistrzów i poprzedników; czyli Wakuan zachowuje się co najmniej niegrzecznie (proszę sobie wyobrazić, że o Jezusie Chrystusie któryś z reprezentantów Kościoła katolickiego mówi per Żydzisko). Co się tu dzieje? To oczywiście typowa dla zen ironia. Skoro bowiem wszyscy obcy określanii są jako barbarzyńcy, to nie ma powodu, by z tym walczyć, bo oznaczałoby to akceptację punktu wyjścia (= funkcjonującego stereotypu), z którym się walczy. To samo ma miejsce w sytuacji, kiedy jako ateista ktoś walczy z Kościołem katolickim (lub odwrotnie); wspiera on przez to bowiem ów Kościół (lub ateizm) poprzez akceptację konieczności walczenia z nim (zamiast go ignorować). Skuteczniejsze jest ironiczne zastosowanie owego pejoratywnego określenia, przez co zaznacza się, że wie się o niesłuszności takiego określenia, zaś ironizując je, sygnalizuje się, że nie bierze się go poważnie; a nietraktowanie czyichś uprzedzeń poważnie jest najlepszym środkiem na wyśmianie takich uprzedzeń, bo nie stawiamy się z nimi na jednym (tym samym) poziomie. Skoro bowiem inni nazywają naszego Bodhidharmę barbarzyńcą, to zabawmy się tym i róbmy to samo; przez to nikt nie będzie z nami walczył, jako że nie stawiamy oporu; nam zaś to w niczym nie przeszkadza, gdyż my wiemy swoje i traktujemy rzecz z humorem, a humor to najlepsza broń przeciw tromtadracji, kabotyństwu czy totalitaryzmem wszelkiej maści. Z tego samego powodu do dzisiaj członkowie zen mówią o sobie per

---

<sup>19</sup> Wakuan, chin. Huo-an, XII wiek.

sekta (a o swoich mistrzach – stary worek). Skoro ludzie uważają nas za sektę, to... – itd. jak wyżej. Zjawisko to pojawia się także w naszych szerokościach geograficznych, tyle że właśnie bez owej zenowskiej ironii, kiedy poruszamy się w ramach reguł *political correctness*. Wiemy, że nie należy mówić: murzyn, cygan i pedał, a więc posługujemy się innymi słowami (oznaczającymi to samo!), stabilizując tym samym stereotyp, z którym walczymy; z czego stereotyp się oczywiście cieszy. W zen do tego rodzaju zagadnień podchodzi się z humorem i ironią, zapobiegając tym samym stresowi<sup>20</sup>.

Również tutaj widać, że w koanach przekracza się granicę komunikacji za pomocą środków językowych. Zgrabne sformułowanie wypowiedzi językowej przenosi nas jednak na obszar niekomunikowalności, czyli w sferę tego, czego powiedzieć się nie da, i w rezultacie tego procesu dochodzi do powstania tego samego doświadczenia, dla którego środki językowe są w pełni nierelevantne, aczkolwiek są wykorzystywane.

Wróćmy znowu do aspektów teoretycznych. Omówiony tu typ niekomunikowalności (c1) stanowi swego rodzaju pośredni zabieg i pośrednią metodę dotarcia do granicy niekomunikowalności, ale sytuuje się jednak jeszcze po stronie komunikowalności, stosuje środki językowe lub wizualne na granicy ich wydolności, ale po tej stronie granicy obszaru komunikacji – po stronie dostępnej dla języka lub obrazu.

Mamy zatem (w tym wymiarze) cztery modele stosowania komunikacji:

- rzeczy możliwe do zakomunikowania;
- rzeczy niemożliwe do zakomunikowania ze względów strukturalnych (co prowadzi do zaniechania całej procedury);
- rzeczy komunikowalne, tylko nie wprost, czyli komunikowanie A za pośrednictwem mówienia o B w celu zrekonstruowania wyjściowego A przez pozostałych uczestników tego procesu (operujących przy tym tylko B);

oraz mamy (przynajmniej teoretycznie):

- rzeczy niekomunikowalne, czyli zjawisko niekomunikowalności właśnie.

Centralnym punktem tego procesu jest więc, jak widzimy, przekonanie jednej ze stron biorących w nim udział o tym, że „jest coś do zakomunikowania, tylko się nie da”.

<sup>20</sup> Ciekawe jest w tym kontekście wprowadzane obecnie w Niemczech (w ramach *political correctness*) nowe określenie chwastów. W języku niemieckim dla nazwania chwastów stosuje się powszechnie negatywizację określającą chwasty jako nieroślinność – *das Unkraut* (dosłownie: nieziota/nerośliny), co wskazuje na normatywistyczne podejście do semantyki (z jednej strony ziota, z drugiej – nieziota). Aktualnie w duchu poprawności politycznej wprowadza się niewartościujące określenie *das Beikraut*, czyli coś, co rośnie obok ziół/roślin, przez co przynajmniej chwastom również status bycia rośliną. Nie wiadomo tylko, czy mamy tu do czynienia z ironią, czy nie.

We wszystkich czterech wyróżnionych tu modelach występuje to samo przekonanie wyjściowe, tyle że rezultat (i wniosek) jest inny. Skąd się zatem bierze owo przekonanie i niemożność jego realizacji w czwartym modelu? Ani interlokutor (w tej swojej roli) nie ma tutaj znaczenia, gdyż jeszcze (albo w ogóle) nie wie, że czegoś nie da się zakomunikować lub że ktoś będzie komunikował o tym, że czegoś nie da się zakomunikować, ani sytuacja tego nie manifestuje czy nie wymusza, ani nie ma metody zapobiegającej powstawaniu tego zjawiska<sup>21</sup>.

Skoro decydującym punktem jest autor wspomnianego przekonania (niezależnie od tego, kto tę rolę przejmuje), zapytać trzeba, jak on na to wpadł, że czegoś nie może zakomunikować. Jak nietrudno się domyślić – on to sobie pomyślał i jest o tym przekonany; a zatem chodzi o aspekty mentalne (kognitywne i emocjonalne), które pozwalają nam coś pomyśleć, wyobrazić sobie, te aspekty jednak napotykają, powiedzmy, opór materii (językowej), uniemożliwiającej mu wyrażenie takiej myśli.

Mamy zatem myśli możliwe i niemożliwe do zakomunikowania; niekoniecznie niemożliwe do wyrażenia. Można bowiem wyrazić to, co niewyraźalne, na przykład za pomocą tańca, muzyki czy jakkolwiek, sęk jednak w tym, że ten drugi niekoniecznie musi to zrozumieć, zaś my nie mamy (jakkolwiek motywowanej) gwarancji, że zrozumie lub zrozumiał. Czyli problematyczna nie jest kwestia wyrażenia niewyraźnego – gdyż w tym wypadku mogę poprzestać na stwierdzeniu tego faktu, ja sam bowiem wiem, czego nie potrafię wyrazić – lecz kwestia komunikowania niekomunikowalnego, czyli wypadek, kiedy owo znane i przeżywane przeze mnie „niewyraźalne” chcę wprowadzić do komunikacji, czyli negocjować wynikające z tego znaczenia. Gdyż to, co niekomunikowalne, ma powstać w ramach tego procesu u obydwu jego uczestników (w jakiej formie i na ile podobnie lub czy identycznie, nie ma tutaj znaczenia), jako że dopiero wtedy mamy do czynienia z komunikacją, czyli z negocjacją znaczeń właśnie. Jeśli bowiem po jednej stronie ktoś tańczy (to, co ma on na myśli), a ja niczego z tego nie rozumiem i nie wiem, co z tym począć, to trudno coś negocjować; można sobie tylko popatrzeć.

Problemem nie jest też rodzaj czy charakter myśli, których nie można wyrazić, gdyż nie o ten rodzaj materiału wyjściowego tutaj chodzi, lecz o niemożność

---

<sup>21</sup> Pomijam tutaj aspekt niekomunikowalności biorący się ze stopnia posiadanej wiedzy czy z wieku. Osoba starsza, która wiele już widziała i wie, ma często niejaki problemy z zakomunikowaniem swoich bogatych doświadczeń i wiedzy osobom młodszym lub mniej doświadczonym i stosuje w takich sytuacjach zabieg opisany wyżej jako „zostawmy to”. Od tego typu niekomunikowalności abstrahuję tutaj, jako że chodzi mi generalnie o samo zjawisko, a nie o jeden z jego rodzajów. Ale kwestia wieku bardzo dobrze wskazuje na i opisuje sam problem.



wrażenia, o niekomunikowalność. Widać to po tym, że ktoś może być w stanie, bo się tego nauczył, wyrazić daną – niechby skomplikowaną – myśl i tym samym nie ma problemu z niekomunikowalnością, a ktoś inny tę samą myśl (z tych czy innych powodów) wyrazić nie jest w stanie, i wtedy pojawia się dla niego problem niekomunikowalności. A zatem niekomunikowalność nie jest absolutna i niezależna ani indyferentna wobec podmiotu! Powody tej różnicy mogą się brać z socjalizacji, z doświadczenia w tego typu zabiegach (lub jego braku), z różnej kompetencji językowej lub wydolności kognitywnej itd. Więc to nie kwestia rodzaju myśli, lecz granic komunikacji. Skoro posiadam jakąś myśl, ale nie potrafię jej komuś przekazać, to problem leży w przekazaniu (myśl już bowiem istnieje, czyli nie ona jest problemem). Niezupełnie jednak.

To, że problem polega na niemożności zakomunikowania czegoś, co do czego nie wiemy, jak o tym mówić, jest oczywiste i nie wymaga wyjaśnień. Pojawia się jednak jeszcze jeden aspekt. Wyżej, chcąc wyjaśnić zagadnienie, pisałem o „myślach” – słowo to stanowi jednak tylko joker albo jest co najwyżej synekdochą, a w każdym razie jego stosowanie tutaj jest tylko naiwne. W gruncie rzeczy bowiem to, czego tutaj szukamy i co stanowi obiekt niekomunikowalności, jest... No właśnie. Wszystko, co da się na razie powiedzieć, to to, że jest to x. Również tego bowiem, czego nie można (w procesie komunikacji) zakomunikować, nie można zakomunikować. Mamy zatem: obiekt niekomunikowalności i zjawisko niekomunikowalności.

Eksperyment. Proszę zrobić w dowolnej chwili następujący eksperyment, pozwalający dość łatwo na zrozumienie, o co tutaj chodzi. Proszę usiąść (lub stanąć) naprzeciw bardzo lubianej osoby i (nic nie mówiąc) spojrzeć, lekko się uśmiechając, jej – a ona nam – długo w oczy.

Dokładnie o rezultat tego procesu (u obydwu aktantów) tutaj chodzi, dokładnie o owo x. Brzmi to naiwnie, nienaukowo, niezręcznie o tym mówić, jest to bardzo intymne, nikogo innego nic nie powinno obchodzić itd. Oczywiście. Pytanie jednak brzmi: jak do tego wspólnego x doszło, jak to opisać, zakomunikować komuś innemu, wyrazić swoją radość z tego, co powstało? A najważniejsze – czym jest to x?

Możemy do tego x podejść psychologicznie i wytłumaczyć to w ramach psychologii – zaszedł pewien proces emocjonalny, spowodowany więzią lub zażyłością z kimś bliskim. Możemy podejść do tego neurofizjologicznie i podać, jakie neurotransmitery tu zadziałały i co się w naszym mózgu dzieje, kiedy spotykamy się z sympatią, przyjaźnią, miłością innej osoby itd. Oczywiście. Na ten temat mamy sporo badań i sporo teorii.

Mnie jednak interesują aspekty komunikacyjne. To, że na widok kochanej przeze mnie osoby w moim (i mam nadzieję jej) mózgu aktywizują się różne substancje, to jedna i dość dobrze zbadana sprawa, dlaczego jednak nie można tego zakomunikować w tym stopniu, w tym natężeniu i w tej adekwatności, w jakich byśmy chcieli. A wiemy, że nie potrafimy. Skąd to wiemy? I dlaczego pojawia się nagle problem adekwatności oraz pytanie: adekwatne w stosunku do czego? Wiemy już, że adekwatne wobec owego x. My jednak chcemy zakomunikować samo x. Przecież to musi być możliwe. Skoro wszystko jest komunikacją. Tyle że nie jest możliwe.

Proszę ponadto zauważyć, ile tekstu ja tutaj produkuję, żeby wyrazić w gruncie rzeczy dość trywialne i proste zjawisko, którego wszyscy często doświadczamy i które znamy, tylko powiedzieć lub komunikować tego nie potrafimy.

A co z samym zjawiskiem (a nie tylko z jego opisem)?

Mamy zatem do rozwiązania trzy kwestie: a) gdzie jest granica komunikacji i granica komunikowalności, a gdzie zaczyna się niekomunikowalność (i co jest po tamtej stronie), b) od czego ona zależy i skąd się bierze, oraz c) czym jest owo x.

Granica komunikacji jest tam, gdzie nie ma o czym mówić, wtedy siedzi się cicho i już.

Granica komunikowalności jest tam, gdzie nie ma jak czegoś powiedzieć, a się wie, że chce się coś powiedzieć.

Niekomunikowalność zaczyna się tam, gdzie zaniechuję (wiem, wiem) zamiar i chęć komunikowania, bo wiem, że to bez sensu.

Po tamtej stronie jest inny świat. Ale tylko mój. W rzadkich wypadkach jeszcze kogoś innego. Wtedy – nasz. Tyle że nie ma pewności, czy to ten sam. Nigdy.

I wiemy o tym tylko my. Ale nie da się tego powiedzieć.

Oraz – jak to się dzieje, że po spojrzeniu sobie w oczy ten drugi to rozumie. Jak to się dzieje, że ja wiem, że on rozumie, a on wie, że ja rozumiem. Dokładnie o to chodzi.

## Bibliografia

Fleischer, M. (2004). Konstruktywny charakter image'u osobowości. *ZK – Kultura i komunikacja*, 2/04, 24–31.

Fleischer, M. (2011). *Komunikacja indeksalna*. Łódź: Primum Verbum.

Fleischer, M. (2012). *Typologia komunikacji*. Łódź: Primum Verbum.

Fleischer, M. (2017). *Konstrukcja rzeczywistości 3*. Kraków: Libron.

Hüsch, H.D. (1983). *Hagenbuch*. München.

Molenda, A. (2009). Granice języka a problem niewyraźności. W: *Kultura i Historia*, 16. Lublin. Dostępne na: <http://www.kulturaihistoria.umcs.lublin.pl/archives/1478> (28.09.2016).

Wittgenstein, L. (2004). *Dociekania filozoficzne*, przeł. W. Wolniewicz. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Wumen Huikai (jap. Mumon Ekai), 1229 (2002). *Wumen guan / Mumonkan. Das torlose Tor*, red. S. Hübner. Heidelberg.