

Tomasz Tadeusz Brzozowski
Uniwersytet Wrocławski

DEFORMACJA I POZORNÓŚĆ DIALOGU W KONTEKŚCIE QUASI-RELACJI SPOŁECZNYCH

TOŻSAMOŚĆ I MASA O TĘSKNOCIE ZA RELACYJNOŚCIĄ SPOTKANIA

Konstatowany wielokrotnie przez przedstawicieli różnych dziedzin nauki problem powierzchowności relacji międzyludzkich domaga się podjęcia namysłu i określenia źródeł takiego stanu rzeczy. Zachodzące między ludźmi relacje, obarczone defektem niestałości i nieciągłości, współtworzą zjawiska społecznie niepożądane. Spośród wielu czynników odpowiadających za taki stan, należy zwrócić uwagę przede wszystkim na problem tożsamości. Analizując aktualne relacje społeczne napotykamy na paradoks: z jednej strony doświadczamy procesu umasowienia z drugiej, indywidualizmu. Oba, współtworząc odmienną naturę współczesnego człowieka, dodatkowo wzmacniane są orientacją konsumencką oraz stanem niepełnej komunikacji.

Dotykający dzisiejszego człowieka problem tożsamości ujawnia się najbardziej w próbach konkretyzowania własnej przynależności. Staje on przed problemem kryteriów: Od czego zacząć? Od kultury basenu Morza Śródziemnego, od korzeni greckich, od Europy, od kultury Słowian? Rzymu?, chrześcijaństwa? Każda z odpowiedzi będzie nas wikałać w kolejne sprzeczności i niepokoje. Pojęcie tożsamości straciło nagle swą oczywistość i jednoznaczność; jest tak nieostre, jak nieostre są kryteria, wedle których określamy własne położenie. Współczesnych antropologów kultury, z braku jednoznaczności owych kryteriów coraz częściej zadawała funkcjonalna definicja tożsamości, w myśl której, tożsamość jest tym, co sami o sobie myślimy.

Wydaje się, że zglobalizowany świat stawia raczej na uniwersalność, płynność i elastyczność, te zaś budzą niepokój, szczególnie w kontekście własnych poszukiwań tożsamości. Nadmiar komponentów, z których budujemy własne poczucie przynależności powoduje, że w procesie jego konstytuowania skazani jesteśmy na nieunikniony chaos i wielokontekstowość. Pytanie o tożsamość nie jest zaskakujące w przeciwieństwie do wypracowania precyzyjnej odpowiedzi.

Zastanawia więc, z czego wynika fakt, że coraz trudniej jest udzielić odpowiedzi na nieskomplikowane, jakby się mogło wydawać, pytanie?

W zmultiplikowanym świecie, określenie tożsamości staje się coraz bardziej problematyczne. Współcześnie, tożsamość postrzegana jest jako proces permanentnego wypracowywania i stwarzania. Nie daje się jej tak po prostu odkryć. Docieranie doń wymaga od podmiotu określonej aktywności. Poszukiwanie tożsamości, czyli podjęcia przez podmiot wysiłku na rzecz zafundamentowania i usankcjonowania własnej egzystencji, poprzedza proces określania celu. Cel nie jest punktem wyjścia, ale pełni rolę punktu docelowego. Troska o budowanie tożsamości ujawnia problem przynależności i integracji. Rezygnując z naturalnej przynależności do którejś z grup społecznych, podmiot konstruuje projekt tożsamości niezależnej, tożsamości poszukiwanej po omacku, ale niepozbawionej spójności logicznej, którą można zaakceptować i uznać za własną. Kiedy więc pada pytanie o tożsamość odpowiedź najczęściej zawiera treści składające się na nasze poczucie odrębności, inności. To coś, co tworzy „mojość” („swojość”) i jest osadzeniem w wartościach, z którymi się identyfikujemy, narodowością, wyznawaną religią, światopoglądem, poglądami polityczno-społecznymi.

Coraz trudniej zidentyfikować grupę społeczną budującą tożsamość na tzw. Wielkich Wartościach. Niegdyś budowano na nich sens życia jednostkowego i kolektywnego

„Nasz świat jest tymczasem głęboko rozdemokratyzowany i te tzw. Wielkie Wartości zostały przyswojone i zreinterpretowane przez kulturę masową. Dziś nie ma już tej klasy, która byłaby źródłem Wielkich Wartości. Mówią o nich politycy, ale nikt nie traktuje ich poważnie” (Kubicki 2010).

Mimo to, współczesność nie jest tak mało wymagająca. Płynność i nieprzewidywalność charakteryzujące teraźniejszość zmuszają do nieustannego określania swej tożsamości. Jej kondycja ujawnia labilność ewoluującą w trakcie jednostkowego życia, które musi nadążyć za zmiennymi paradygmatami standardów własnego samookreślenia. Budowanie w takich warunkach tożsamości jest zmaganiem o znamionach procesualnych. Na żadnym jego etapie nie można stwierdzić, że jest ostatnim. Trud ciągłego tkania tożsamości wymaga porzucenia uprzednich przekonań na rzecz innych, niekiedy przeciwnych:

„(...) pytanie „Kim jesteś?” Ma sens tylko wtedy, gdy uważa się, że można być kimś innym niż osobą; tylko wtedy, gdy ma się wybór; no i wtedy, gdy trzeba coś zrobić, to znaczy, gdy wybór jest „rzeczywisty” i wiążący” (Bauman 2003: 21).

Zadających pytanie o tożsamość oraz próbujących na nie odpowiedzieć łączy język, obecny w akcie komunikacji. Jeśli język i sam akt są fałszywe, fałszywym jest nie tylko pytanie, ale i wynikająca z niego odpowiedź. Przez

fałszywy akt komunikacji rozumiem próbę inicjowania kontaktu przez jednego z rozmówców, która od samego początku, czyli fazy intencji – nie zawiera umotywowanej troski o treść pytania, jak i o treść odpowiedzi interlokutora. Podmiot wchodzący w relację z Drugim, rozpoczyna ją mając określoną intencję. W pierwotnym odruchu jest zainteresowany Drugim jako podmiotem wobec mnie – podmiotu. Nawiązując dialog, Inny jest dla mnie równie ważny jak moja podmiotowość, co pozwala na poważne (tj. problematyczne wobec mnie) zainteresowanie Jego osobą. Jest stanem, jakiego chciałbym się domagać wobec mnie od innych:

„Jestem podmiotem jedynie w relacji do pewnych rozmówców: w pewnej relacji do tych, którzy odegrali kluczową rolę w procesie mojego samookreślenia (...) Podmiotowość istnieje jedynie w obrębie czegoś, co nazywam „sieciami rozmowy” (Taylor 2012: 70).

W tak skonceptualizowanej problematyce odnoszenia się podmiotów do siebie, staje się jasnym, że problemy komunikacji, dialogu, tożsamości i relacji międzyludzkich przecinają się w miejscu, w którym człowiek dokonuje dramatycznej próby udzielenia odpowiedzi na pytanie o istotę, jakość i cel własnego życia, słowem, zmagą się z problematycznością jego usensowienia. Dla kształtowania się tożsamości osoby, równie istotnym jest czas historyczny. Człowiek współczesny ujmuje siebie jako całość samą w sobie, coraz wyraźniej rezygnując z korzeni. Zapominając o przeszłości, oddala przyszłość. Życie społeczne postnowoczesności charakteryzuje postawa uprawomocnienia zasad na podstawie uznania zdolności i prawa każdego do indywidualnego określania celów i dobra. W miejsce akceptowalnych niegdyś uniwersalnych zasad i racji, wdzierają się rozpad i podział. Tworząc rzeczywistość społeczną, podmioty istnieją jako autonomiczne całości-monady, którym brak osadzenia w akceptowanych przez nie i wspólnie podzielanych wartościach:

„To właśnie pierwotna sytuacja nadaje sens naszemu pojęciu „tożsamości”: określając, z jakiego miejsca mówię i z kim rozmawiam, umożliwia ona odpowiedź na pytanie o to, kim jestem. Pełne określenie tożsamości człowieka obejmuje więc zwykle nie tylko jego stanowisko w pewnych moralnych i duchowych kwestiach, ale również musi odwołać się do określonej wspólnoty” (Taylor 2012: 71-72).

Tworząc społeczeństwo informacyjne, jednostki — bytują przy cichym założeniu, że aktualność jest bardziej interesująca niż epoki minione, za co, w moim przekonaniu, częściowo odpowiada postęp cywilizacyjno-techniczny, jakiego ludzkość dokonała przez ostatnie dziesięciolecia. Przekonaniu temu towarzyszy zerwanie więzów z przeszłością, o której szybko należy zapomnieć, by skupić się na nowych zadaniach. Słowem, doszło do niezrozumienia przeszłości i jej zignorowania. Pozbawiony osadzenia w historii podmiot, koncentru-

je się na tym, co przed nim. Skupienie uwagi na przyszłości, usuwa z pola widzenia perspektywę historyczną, niwelując jakiegokolwiek podłoże niezbędne dla poczucia zakorzenienia w tradycji (Gasset 1997: 41).

Budując świat od zera, odcinamy się od korzeni, ale i zależności, wznosząc go na nowo. Dodatkowym problemem staje się świadomość wielości koncepcji umożliwiających realizację założonych celów. Skutkuje ona wyborem zgubnych kierunków realizacji, bowiem coraz trudniej podmiotowi zapanować nad redundancją treści (Gasset 1997: 42).

Człowiek zdradzający niepokój o swoją podmiotowość, poszukuje kontaktu z Innym. Jest to niekiedy chaotyczne poszukiwanie płaszczyzny styku pomiędzy ludźmi, które ma na celu sprostać dojmującemu poczuciu osamotnienia czy coraz częściej - wykluczenia. Bezwład dryfowania po wezbranych falach nadszarpniętych relacji społecznych, którego celem jest gorączkowe „przyklejenie się” do kogoś, w istocie ujawnia ogrom pustki wewnętrznej, domagającej się nadania sensu własnej egzystencji m. in. przez uznanie przez innych jej ważności. Widoczną oznaką takiego stanu jest zjawisko umasowienia. Masowość, zakładając pozornie wspólnotę, nie ma pozytywnych konotacji. To ruch wymuszony, obciążony przypadkowością i efemerycznością. Spośród wielu prób nawiązania komunikacji międzyludzkich, najprostszą, bo bezrefleksyjną staje się pozorna łączność masy.

Proces tworzenia obrazu masy przypomina zjawisko ssania. Zagęszczona przestrzeń przez skupiający się tłum ukazuje strukturę zaczernienia. Coraz więcej ludzi gromadzi się na ograniczonej przestrzeni, wypełniając ją szczerze kolorem swych ubrań. Wielu z tworzących tę strukturę nie do końca wie, co się wokół nich dzieje, nie są świadomi tego, co ich tu przywiodło, ale jest w ich zachowaniu widoczny pośpiech, ponaglenie, by być tam, gdzie inni. Gorączka i poczucie nienadążania rodzi podobne reakcje. Uczestnicy masy nie zadają pytań: po co? W jakim celu? Mimo to „wszyscy oni mają cel. Cel zaistniał, zanim znaleźli dla niego nazwę: cel jest najczarniejszy – to miejsce, gdzie zebrało się najwięcej ludzi” (Sloterdijk 2003: 10). Krystalizowanie się masy jako zbioru jednostek ujawnia efekt negacji upodmiotowienia. Fenomen masy-zbiegowiska otwiera szereg pytań o jej cel i strukturę, których masie nie da się przypisać. Codzienne dystansowanie się jednostek rodzi przekonanie, że każdy podmiot żyje w izolacji. Jak na tle zarysowanej sytuacji realizuje się wezwanie do wysiłku bycia sobą? W procesie docierania do innego podmiotu coraz trudniej o oczywistość doświadczenia jego bliskości oraz o jego autentyczną obecność (Canetti 1996: 19).

„W zbiegowisku natomiast odległości znikają. Tam, gdzie ludzka czerń jest najgęstsza, zaczyna działać ssanie cudownej likwidacji wszelkich hamulców. Masa zbiegowiska żyje (...) wolą wylądowania się” (Sloterdijk 2003: 11).

Wyładowaniu w masie towarzyszy złudne i chwilowe poczucie równości. Podziały, na czas trwania zbiegowiska zostają zawieszane, wszyscy wokół stają się pozornie równi. Zwarta masa nie pozostawia wolnej przestrzeni dla nikogo. Ciało jest ściśnięte wraz z innym ciałem, jeden jest bliski drugiemu w taki sposób, jak jest bliski samemu sobie. Krótkotrwały stan poczucia wspólnoty powoduje, że wśród uczestników tworzących zbiegowisko panuje ogromna ulga. Gdy wszystkich łączy masa, nikt nie jest lepszy, wszyscy wobec siebie są tacy sami (Canetti 1996: 19).

Zainicjowanie w warunkach masy dialogu jest tak fałszywe, jak jakość relacji łączących w niej jednostki. Są relacjami obciążonymi nieautentycznością. Charakteryzuje je metafora „krótkiego spięcia”. Uczestnicy zbiegowiska-masy doświadczają stanu określanego przez Baumana „wspólnotą szatni” (Bauman 2007: 32). Proces umasowienia podlega w tym przypadku takim samym zmianom jak każdy proces społeczny. Aktualnie, masę tworzą efemeryczne formy wirtualnego świata. Bywa on wywoływany w pragmatycznym celu, najczęściej na użytek określonego projektu czy kampanii. Struktura ponowoczesnej masy ulega więc zmianie.

Zjawisko masy zerwało z wizerunkiem fizycznego zgromadzenia. Płynna, bo pozbawiona kształtu rzeczywistość wymusiła zmianę formy, w jakiej masa się dziś ujawnia. Pojęcie to poddało się dyktatowi środków komunikacji masowej, które skutecznie usunęły z przestrzeni społecznej warunki dla pojawienia się dialogu. Utrwalony wcześniej obraz masy jako fizycznego i mierzalnego w kategoriach kwantytatywnych zgromadzenia ustąpił pola wizerunkowi zatomizowanych jednostek wyrażających swe oczekiwania poprzez media. Obserwowane zjawisko wskazuje na zawładnięcie pojęcia masy przez określone programy transmitowane do odbiorców. Pojęcia tego nie tworzą już określone przez statystykę wielkości, ale jednostka. Stąd konkluzja: dziś masę tworzy pojedynczy człowiek.

Dla jednostki jako masy nie jest niezbędna obecność czy widok kogoś obok, jednostka - masa nie jest reprezentantem nikogo, wyraża jedynie siebie. Posiadać status reprezentanta grupy znaczy, że grupę tę należy skonkretyzować, określić np. przez wspólnie uznawane wartości, podobną tożsamość, zbieżne cele, zapytać jej przedstawicieli o rangę i zakres mandatu uprawomocniającego do reprezentowania kogokolwiek. Inaczej, pozostaje rozproszenie i amorficzność. Orientacja somatyczna również stała się zbędna. Na Drugiego można się orientować przez media, analogicznie do współczesnych standardów komunikacji społecznej. Porzucając najbardziej naturalną relację *face to face*, komunikujemy się przez kanały pośrednie, wykorzystując technologie teleinformatyczne.

„W tej nowej masie jest się masą jako jednostka. Jest się masą, nie widząc innych. W konsekwencji dzisiejsze lub, jeśli można rzec, ponowoczesne społeczeństwa nie orientują się już głównie na cielesne doświadczanie siebie samych, lecz obserwują

się tylko poprzez medialne symbole, poprzez dyskursy, mody, programy i preferowane wartości. W tym ma swoją podstawę systemowy indywidualizm masowy naszej epoki. Stanowi on odbicie tego, że dziś bardziej niż kiedykolwiek jest się masą – także bez masowych zgromadzeń” (Sloterdijk 2003: 13).

QUASI-RELACJE ZAMIAST RELACJI

Nasze rozważania pozwalają, jak sądzę, na wyprowadzenie szeregu wniosków dających odpowiedź na pytanie dlaczego ponowoczesne sposoby relacji międzyludzkich co najwyżej relacje przypominają. Pozorność związków interpersonalnych obnaża stan faktyczny i jakość tła, na którym dochodzi do kontaktów między ludźmi. Współczesna rzeczywistość społeczna skutecznie eliminuje możliwości prawdziwego kontaktu, nie pozostawiając warunków dla jego zaistnienia. Wpływają na nią m. in. bezkrytyczność wygłaszanych i odbieranych sądów, bezrefleksyjność, komunikacja zastępująca autentyczny dialog, nieprecyzyjność własnego przekazu. To także wynik braku troski o głębię i prawdę komunikatu oraz przyzwolenie na niski standard komunikacji ze strony mało wymagających odbiorców. Czynniki te prowadzą do deformacji dialogu, ujawniając bylejakość kontaktów. Pozostając w niby-relacjach, towarzyszący im dialog, ulega rozkładowi, prowadząc do komunikacyjnego zwyrodnienia, stając się niby-dialogiem. Warto przybliżyć pojęcie dialogu, rozumianego przez filozofów spotkania, by określić dystans dzielący społeczeństwo postinformatyczne od klasycznego rozumienia relacji międzypodmiotowej jako wydarzenia zachodzącego pomiędzy dwoma podmiotami. Stworzy nam to, jak sądzę, punkt wyjścia do analizy procesu przekształcenia relacji społecznych w quasi-relacje.

Etymologia greckiego słowa διάλογος (łac. dialogus) wskazuje na *compositum* dwóch wyrazów: na słówko διά¹, oznaczające działanie „ze względu na kogoś”, ale tylko w takim przypadku, gdy po nim następuje wyraz w accusativie, oraz słowo λογος² – wyraz posiadający przebogate znaczenia. Jednak w interesującym nas kontekście, w złożeniu z διά, oznacza dialog jako sytuację spotkania ujmowanego relacyjnie. Innymi słowy, określa relację "człowieka z człowiekiem", jest istotowym określeniem dialogu, zachodzącego wg Bubera w strefie „pomiędzy” (*das Zwischenmenschliche*). Buber, dokonując podziału sposobów odnoszenia się człowieka do tego, co wobec niego odmienne, zwraca uwagę na relację między Ja – Ono oraz Ja – Ty. Ono stanowi wobec Ja materialną polistrukturę, w której zachodzi relacja. Jednak dla naszych rozważań, ważniejszą jest relacja Ja – Ty. Relację tę człowiek może urzeczywistnić tylko wtedy, gdy zaakceptuje i uzna siebie takim, jakim jest. Warunkiem aktu uznania jest więc pozostawanie w prawdzie wobec samego siebie. Autentyczna obecność

¹ Przyimek właściwy z gen. osób, oznaczający pośrednika lub inicjatora; z acc. orzekający o powodzie, dzięki któremu coś zachodzi.

² Mówienie, mowa, słowo, Boże Objawienie jako słowo Boga. Oznacza także Syna Bożego.

odrzucająca pozór i kamuflaż jest warunkiem wstępnym prawdziwego spotkania. Człowiek nosi w sobie silną potrzebę bycia potwierdzonym, zaś niepewność co do możliwości osiągnięcia tego stanu, podpowiada niekiedy ucieczkę w stronę nieautentyczności i pozorowania jakości treści własnego istnienia (Kraszewski 2009: 79).

Istotą dialogu jako spotkania jest rzeczywistość i odkrywająca wszystko co zakryte – rozmowa. Jest jednością elementów aktywnych i pasywnych osób uczestniczących w spotkaniu. Spotkanie nie jest doświadczeniem. Ja nie doświadcza Ty, ponieważ ani Ja, ani Ty „nie jest rzeczą pośród rzeczy i nie składa się z rzeczy” (Buber 1992: 43). Podążając za intuicją Bubera, doświadczenie wyklucza spotkanie jako relację poznających się osób. Relacja Ja-Ty nie jest relacją epistemologiczną, w której podmiot poznania poddaje refleksji Innego jako jego przedmiot. Wszelka forma reifikacji i redukcji osobowego Ty, z punktu widzenia relacji dialogicznej jest fałszywa, bowiem dezawuuje status zarówno Ja jak i Ty jako osób.

„Człowieka, do którego mówię Ty, nie doświadczam. Ale jestem w relacji z nim, w świętym podstawowym słowie.(...) Doświadczenie jest oddaleniem Ty” (Buber 1992: 43).

Dla Bubera, relacja jest aktywnością obu podmiotów, którymi kierują podobne motywy „...bycie wybranym i wybieranie, doznawanie i działanie” (Buber 1992: 45). Gdy podejmujemy próbę zdiagnozowania jakości współczesnych relacji międzyludzkich, które najpełniej objawiają się w codziennym życiu, w myśl filozofii Bubera, winne one skutkować autentycznością spotkania.

Relacja z Ty musi być bezpośrednia, wolna od pojęciowości i zapośredniczenia, ponadto, Ty i Ja tworzą relację wyłączną. Oba podmioty będąc tylko dla siebie, zawłaszczają całą sferę rzeczywistości spotkania. Jeśli są dla siebie, relacja jest tedy wzajemnością. Ty dla mnie, oddziaływa na moją osobę w taki sam sposób jak moje Ja na Ty. Pozostaje do rozważenia problem łączności. Język nie jest warunkiem koniecznym, co nie oznacza, że nie może być w niej obecny. Dla Bubera, istotnymi są też inne formy uobecnienia. Są nimi uobecnienie miłosne, milcząca komunikacja lub obejmowanie.

Do postulowanych przez filozofa niezbędnych warunków dla zaistnienia dialogu, należałoby dodać kilka innych, jak się wydaje, niezbędnych dla podniesienia jakości codziennych kontaktów między ludźmi. Warto podkreślić, że koncepcja Bubera jest próbą filozoficznej refleksji nad fenomenem dialogu, przez samych filozofów często kwestionowana. Jednym z powodów jest nieoczywistość filozoficzności języka, w jakim została wyrażona (zarzut dotyczył m. in. myśli Rozenzweiga, Levinasa, Ebnera).

Wydaje się, że aktualna rzeczywistość społeczna nie sprzyja intymnej więzi pomiędzy jednostkami, o jakiej czytamy u dialogików. Przestrzeń spo-

łeczna utkana jest przede wszystkim z aktów komunikacji, dlatego warto w nich podkreślić rolę elementów, ratujących dialogiczność współczesnych relacji międzypodmiotowych. Zaliczam do nich krytyczność oraz refleksyjność. Jeśli w aktualnych formach odnoszenia się podmiotów do siebie obserwujemy deficyt dialogicznych komponentów, należy szczególnie zatroszczyć się o inne, pozadialogiczne, akcentujące aspekt informacyjno-poznawczy. Przy pewnych warunkach (bezstronność, dociekliwość, krytycyzm, precyzyjność przekazu) umożliwiają przedmiotowe porozumienie. Niezwykle istotnym jest problem związku między technicznymi warunkami niezbędnymi dla zaistnienia relacji, a aspektem ich dialogiczności. Czy takowy zachodzi, jeśli tak to, w jaki sposób wpływa na wartość dialogiczną spotkania? Z punktu widzenia Bubera, techniczne uwarunkowania relacji międzypodmiotowej nie są na tyle istotne, by mogły znacząco wpłynąć na ich dialogiczność. Wniosek taki jest o tyle uzasadniony, że wg niego, zaistnienie dialogu nie wymaga języka, słowem, dialog potrafi się bez niego obejść, podczas, gdy w akcie komunikacji język jako medium stanowi dominantę i główne spoiwo. Ponadto, trzeba zastrzec, że język jest jednym z wielu elementów odpowiedzialnych za techniczną stronę wymiany treści między podmiotami, absolutnie nie wyczerpując bogactwa technicznych komponentów składających się na relację jako taką.

Refleksyjność i krytyczność winny spełniać przede wszystkim kryterium prawdy przekazu. Przez krytyczność (*kritike technē* – sztuka rozstrzygania, od *krino* – rozsądzam, dzielię) rozumiem umiejętność, która pozwala podmiotowi biorącemu udział w aktach komunikacji uzyskać pewną, a nade wszystko racjonalnie uzasadnioną wiedzę. Jest czynnością o charakterze epistemologicznym, ponieważ poddaje analizie odbierane sądy, zmierzając do ustalenia podstaw ich prawomocności oraz granic ich obowiązywania (ważności). Postawa krytyczna domaga się od podmiotu współtworzącego relację badania sądów i rzeczywistości w sposób niedogmatyczny. Jest przykładem racjonalnej kontroli. W relacji dialogicznej jako wydarzeniu, krytycyzm jest warunkiem prawidłowego procesu dekodowania treści, szczególnie wtedy, gdy w komunikacji ujawnia się funkcja dystorsyjna. Ma ona charakter dezinformujący przez podawanie informacji dowolnie sterowanej, przekształcanej, fragmentarycznej i fałszywej. Jest funkcją komunikatywną *a rebours*, gdyż pozwala nadawcy, przy zachowaniu pozorów informowania, wprowadzać świadome niedopowiedzenia, stając się instrumentem manipulacji.

Refleksyjność jako drugi warunek właściwych relacji społecznych jest aktem zwrócenia się myśli ku własnej aktywności, będącej podstawą poznania refleksyjnego. Poznanie refleksyjne jako wyłącznie jednostkowe zachodzi na dwóch płaszczyznach: aktualnej – gdy jest poznaniem własnego istnienia w aktualnym postrzeganiu swych funkcji intelektualnych oraz habitualnej, dotyczącej poznania własnego *Ja* jako podstawy dla moich aktów psychicznych. Dążenie do prawdy (celowo nie definiuję tego pojęcia, pozostawiając go

w postaci niedookreślonej), krytycyzm i refleksyjność są więc zasadą przytomnego uczestnictwa podmiotu w relacjach społecznych. Ich brak sprowadza każde spotkanie człowieka z człowiekiem do roli quasi-relacji, w której obaj przekazują sobie treści komunikatów i w dużej mierze sami pozbawiają się nadziei na to, że ich własne komunikaty zagoszczą na dłużej w umyśle słuchacza. To wynik tego, że krytycyzm i refleksyjność są odczuwalnie nieobecne. Akty komunikacyjne są więc bardziej wypowiedaniem się, nie wymianą. Wymiana zakłada relacyjne i intelektualne współpartnerstwo, zaś w sytuacjach artykułowania własnych treści, pozostajemy na poziomie quasi-relacji.

Podmioty, zamiast dążyć do sytuacji autentycznego przeżycia czegoś niezwykłego i niepowtarzalnego, zaczynają akceptować i ulegać dominacji nowego typu przeżyć, opartego na nieciągłości i nietrwałości. Następstwem tego jest poczucie rozczarowania drugim człowiekiem jako obcym, czyhającym na naszą naiwność. Rodzi się obraz drugiego jako oponenta, którego należy ograć, prześcignąć, przechytrzyć. Słowem, nabiera on znaczenia przeszkody, którą należy pokonać na drodze osobistych dążeń. W charakterystycznym obrazie masy, jedni chcą szczęśliwie ominąć innych

„Tam, gdzie czasem jeszcze skupia się zbyt wiele osób, jak w godzinach szczytu lub w korku, tworząc tłum zgromadzony wbrew swej woli, ludzie ci ze wszystkich sił starają się wyminąć innych jak przeszkodę, przeklinając bliźnich jako impertynentów...” (Sloterdijk 2003: 15).

Charakteryzując współczesne relacje międzyludzkie, Ortega y Gasset koncentruje się na pojęciu pospolitości oraz różnicy, jaka zachodzi między mądrym i głupcem, czyniąc je kluczem do interpretacji współczesnych zachowań.

„Człowieka mądrego ciągle gnębi obawa o to, by nie zgłupieć, i dlatego podejmuje wysiłki, by umknąć owej nieustannie grożącej głupocie, i na tym właśnie polega inteligencja. Natomiast głupiec nie żywi względem siebie żadnych obaw, czuje się najmądrzejszy na świecie i stąd też bierze się ów godny pozazdroszczenia spokój, z jakim dureń rozsiada się wygodnie w swojej własnej głupocie. Durnia nie sposób wyrwać z objęć własnej głupoty. (Współczesny człowiek masowy – T.T.B.) – dzisiaj jest bystrzejszy i ma większe zdolności intelektualne (...) Ale zdolności te do niczego mu nie służą; co więcej, niejasne poczucie, że je posiada, prowadzi jedynie do tego, że jeszcze szczelniej zamyka się w sobie, zupełnie ich nie wykorzystując (...) żąda praw dla pospolitości czy wręcz domaga się tego, by pospolitość stała się prawem. Panowanie pospolitości intelektualnej w dzisiejszym życiu publicznym jest być może najnowszym i najbardziej kontrastującym z przeszłością elementem obecnej sytuacji” (Gasset 1997: 68-69).

Poza bezrefleksyjnością, w dużej mierze odpowiadającą za obecny stan rzeczywistości społecznej, zauważalną jest utrata umiejętności słuchania. Otwarcie na treść przekazu Innego, który do mnie z czymś przychodzi jest kolejnym warunkiem podstawowym dla zaistnienia rzeczywistej relacji między ludźmi.

Zachowanie tej umiejętności, uniemożliwia koncentrację na sobie, jej brak wpływa na to, że dziś mówimy o quasi-relacjach. Współczesna jednostka ma do zakomunikowania światu jedynie treści własne. Największym jego problemem pozostaje brak potencjalnych słuchaczy. Jeśli już się pojawiają to po to, by z niecierpliwością dotrzeć do końca jego narracji, by rozpocząć własną. „Ten, kto nie chce słuchać, daje to odczuć drugiemu” (Sloterdijk 2008: 29). Sytuacja ilustruje dramat jednostki, której nikt nie słucha, którą nikt nie jest zainteresowany. Aktualną przestrzeń wypełnia statystyczny zbiór zatowiszonych egoistów, skoncentrowanych na przeżywaniu swego indywidualnego kontaktu ze światem zewnętrznym. Człowiek

„zatracił umiejętność słuchania. Po co słuchać innych, skoro wszystko, czego potrzeba, ma się już we własnym wnętrzu? Teraz już nie czas na słuchanie, a wręcz przeciwnie, na sądzenie, wyrokowanie, rozstrzyganie. Nie ma obecnie mowy o życiu publicznym, na które nie miałyby wpływu pospólstwo, jakkolwiek byłoby ślepe i głuche...” (Gasset 1997: 70).

Człowiek, którego nikt nie słucha czuje się oddalony i porzucony. Nie znalazłszy celu w kontaktach z innymi, jest zdany jedynie na środki zastępcze – na jednostkowe zmagania z otaczającą go rzeczywistością. Paradoks sytuacji, w jakiej się znajduje polega na tym, że będąc wyrzuconym poza sferę zindywidualizowanego świata, popada w inną rzeczywistość, w której, aby się utrzymać na powierzchni musi sięgnąć do własnego egoizmu jako treści ratującej go przed porażką. W tym rozumieniu jego egoizm jest indywidualną formą przeżywania samotności i odrzucenia.

Egzystencja współczesnego człowieka pozbawiona jest świadomego, podbudowanego autorefleksją planu na życie we wspólnocie. Wspólnota, jak się wydaje, nie mieści się w planach urzeczywistnienia życia egoisty, chyba że posłuży za instrument szybszego osiągnięcia z istoty zindywidualizowanego celu. Niegdyś alienacja, dziś wykluczenie i indywidualizm – to pojęcia najlepiej opisujące kondycje współczesności. Choć tkwi w nas przeświadczenie, że jesteśmy bardziej zaawansowani w zdobywaniu świata, wciąż pozostaje ambivalencja

„(...) współczesny świat mimo tego, że dysponuje większą ilością środków, większą wiedzą, większymi niż kiedykolwiek przedtem możliwościami technicznymi, posuwa się naprzód w sposób najbardziej prymitywny, po prostu bezwolnie dryfując. Stąd bierze się owa dziwna dwoistość poczucia siły i zarazem zagubienia, które zagnieździło się w duszy współczesnej” (Gasset 1997: 42).

Autoizolacja i świadome odrzucenie innych, rodzące poczucie samotności i zagubienia, określają jednostkę, jako trwającą w wymuszonych quasi-relacjach z innymi.

DIALOG POZORNY ZAMIAST DIALOGU

Na pojęcie dialogu składa się szereg istotnych elementów, które stanowią właściwą treść tego metapojęcia. Jednym z ważniejszych jest język. W potocznym rozumieniu, dialog przyjmuje się za synonim rozmowy. Nawet jeśli uznać tę redukcję za częściowo uprawnioną, rozmowa wymaga dwóch konstytutywnych dla niej ośrodków: podmiotu kierującego treść i podmiotu, który tę treść dekoduje – wzajemnie siebie uznających w podmiotowości. Współczesny język obecny w przestrzeni publicznej jest ustrukturalizowany na sposób agonistyczny. Jeśli jest instrumentem niezbędnym dla komunikacji, w równie podobny sposób można wedle niego interpretować zachowania społeczne: wypowiedzi nadają nadawcy określoną rolę, słowem sytuują go w pozycji prymarnej wobec odbiorcy. Wypowiedzi określają zakres możliwych posunięć językowych interlokutora, toteż język staje się z wolna narzędziem dominacji, regulując i określając stosunki ludzkie. W powyższym kontekście watro postawić kilka pytań: Czy język

„(...) nie powoduje społecznego zamętu i całkowitego rozproszenia? (...) Czy w ogóle można jeszcze wyobrazić sobie wspólnotę, która – w granicach wymuszonej jedności – jest dla społeczeństwa niezbędna? (...) Czy można budować społeczeństwo na różnicach, odstępstwach, paralogiach?” (Welsch 1998: 311).

Może się wydawać, że współczesność kieruje swą uwagę w stronę uznania paralogii. W sensie pragmatycznym, przekłada się to na postulat tworzenia niewiedzy, opozycyjny wobec tego, co znane i ideologicznie ukonstytuowane. Jeżeli mierniki jakości kształcenia wychylają się w stronę elastyczności i otwartości na różnice – gubiąc z oczu efektywność – konsekwencją staje się wizja antagonistycznej konstrukcji świata społecznego, będącego areną nieustannej walki o władzę i dominację jednego dyskursu nad drugim. Jak w obliczu uznania różnicy i pluralizmu za fundamenty organizujące strukturę współczesności uratować trwałość i autentyczność relacji społecznych? Z perspektywy płynnej nowoczesności wydaje się, że rzeczywistego miejsca i warunków dla dialogu rozumianego jako spotkanie z Drugim nie ma. Mimo to, w przestrzeni społecznej toczą się nieustanne dialogi: pracownicze, związkowe, polityczne, ekumeniczne. Niestety, zdecydowana ich większość rzadko kiedy prowadzi do ustaleń akceptowanych przez strony tak rozumianego dialogu. Tzw. dialog społeczny przeobraził się w negocjacje, będące z natury czymś odmiennym od faktycznego dialogu. Uporczywe podtrzymywanie tezy o dialogicznym charakterze aktualnego społeczeństwa jest, jak sądzę, nadużyciem. Jest niezrozumieniem odrębnych technik wypracowywania konsensu przez dwie odmienne drogi i stojące za nimi postawy. Nie można uparcie podtrzymywać tezy, że dialog w przestrzeni społecznej zajmuje ważne miejsce. Dawno stał się narzędziem, o którego pragmatycznej przydatności orzeka wskaźnik skuteczności. Z istotnego dla

rozumienia się ludzi celu, stał się środkiem, dlatego należy mówić raczej o dialogu pozornym, o quasi-relacjach między ludźmi.

Współcześnie pojmowany dialog nie ma miejsc wspólnych z klasycznym rozumieniem dialogu np. w duchu Buberowskim. Wokół nas toczą się głównie negocjacje, a nazywanie ich uparcie dialogiem działa zdecydowanie na niekorzyść samego dialogu. Im więcej o dialogu się mówi, tym mniej w rzeczywistości z niego zostało. Nadużywanie określenia „dialog” zdradza raczej tęsknotę na utraconą jakością autentycznego spotkania z drugim człowiekiem. Dialog nie jest tym samym co negocjacje. Te drugie stanowią

„(...) sposób rozwiązywania konfliktu interesów prowadzący do porozumienia stron. (...) Negocjacje są możliwe, jeśli istnieje jakakolwiek płaszczyzna porozumienia, czyli gdy występują jednocześnie warunki możliwe do zaakceptowania przez obie strony” (Kałużna-Drewnińska 2006: 14).

Inna z definicji głosi, że negocjacje da się opisać poprzez

„sekwencje wzajemnych posunięć, poprzez które strony dążą do osiągnięcia możliwie korzystnego rozwiązania częściowego konfliktu interesów (...) Podstawowym mechanizmem do osiągnięcia porozumienia jest wymiana ustępstw, koncesji, wzajemne stawianie sobie warunków” (Nęcki 2000: 17).

Pierwsza z definicji wychodzi z założenia, że warunkiem poprzedzającym zajście relacji pomiędzy ludźmi jest konflikt interesów. Sporządza się wtedy tzw. protokół rozbieżności i określa cele. Tylko wówczas negocjacje jako technika gry partnerskiej będzie miała sens.

Czy wobec tak zarysowanej koncepcji negocjacji można mówić zamiennie o dialogu? Wydaje się, że zgodnie z ideą dialogików, nie potrzebuje on żadnych warunków wstępnych, poza aktem woliowym obu podmiotów, chcących się spotkać. Pojęcie dialogu nie zawiera w sobie treści o znamionach konfliktu. Dialog zachodzi bezwarunkowo, do jego zainicjowania nie są potrzebne tzw. płaszczyzny porozumienia uzyskujące akceptację stron. Druga z przywołanych definicji mówi o sekwencji posunięć, mających na celu uzyskanie określonych korzyści. Znaczący to, że u podstaw takiego działania zawarta jest korzyść. Nawet jeśli jest korzyścią wspólną, tkwi u podstaw negocjacji, tak więc żadną miarą negocjacje nie można przypisać kwalifikacji bezinteresowności, a tym bardziej sankcji moralnej.

Mówiąc o dialogu w aktualnej przestrzeni społecznej trudno bronić tezy o jego trwałym i realnym występowaniu w kontaktach międzyludzkich. Pojęcie i rozumienie dialogu ustąpiło miejsca negocjacje, których ekspansywność i skuteczność w zawłaszczaniu relacji społecznych jest aż nazbyt widoczna. Równie trudno do tej zmiany w relacjach międzypodmiotowych odnieść klasyczne cechy dialogu, takie jak:

„Ty spotyka mnie dzięki łasce – nie znajduje się go, poszukując (...) relacja jest wzajemnością (...) Podstawowe słowo Ja- Ty można wypowiedzieć tylko całą istotą (...) Każde prawdziwe życie jest spotkaniem (...) Człowiek staje się Ja w kontakcie z Ty?” (Buber 1992: 43 i nast.).

Dialogiczna koncepcja filozoficzna jest przede wszystkim teorią, a ta odzwierciedla zjawiska rzeczywiste, które z perspektywy współczesności, poza prawdziwymi i autentycznymi spotkaniami bezpośrednimi, w debacie publicznej raczej nie zachodzą.

Nie wiem czy i na ile uprawnione byłoby ogłoszenie dziś końca dialogu między ludźmi, ale teza o wyczerpaniu dialogiczności w przestrzeni społecznej, zyskałaby, jak sądzę, szersze poparcie. Krytyka dialogu we współczesności, redukująca to pojęcie do obiegowego rozumienia – ukazuje debatę, w której, pod ciężarem racjonalnie trafnych argumentów, oponenti porzucają poglądy, nie wytrzymujące naporu racjonalnej treści. Współczesność zainteresowana jest raczej tym, aby

„(...) zająć lepszą pozycję i rozstać się z wcześniejszymi poglądami”. Współczesny – „oświeceniowy dialog to w istocie nic innego, jak ścieranie się opinii i poszukująca rozmowa między osobami, które a priori kierują się zasadą pokojową, ponieważ wiedzą, że mogą wyjść z tego spotkania tylko jako zdobywcy – jako ci, co pozyskali wiedzę i solidarność. Dlatego też akceptują rozstanie z wcześniejszymi poglądami jako cenę, którą warto zapłacić” (Sloterdijk 2008: 29).

Źródeł odchodzenia od autentyczności dialogu należy upatrywać w rozpaczliwej potrzebie przeżycia prawdziwego kontaktu z drugim człowiekiem, autentycznego z nim spotkania. Życie przeszłością jest wystarczającą przesłanką dla uzasadnienia obecnego kryzysu relacji interpersonalnych. Mimo to, „Nikogo nie zaskakuje fakt, że rzeczywistość wygląda inaczej” (Sloterdijk 2008: 29). Współczesne oświecenie wytworzyło dogodne podłoże dla rozprzestrzenienia się poczucia utraty sensu, i wolności oraz racjonalizmu instrumentalnego (Taylor 2002: 17). W nowej formie świadomości

„(...) chodzi o wszystko inne, tylko nie o prawdę: o pozycję władzy hegemonicznej, o interesy klasowe, pozycję doktrynalną, o pragnienia, namiętności i obronę „tożsamości” (...) Jest to sytuacja, w której przeciwnicy bynajmniej nie stoją naprzeciw siebie w warunkach wcześniej zawartego układu pokojowego – raczej tkwią w postawie zwalczającej i wyniszczającej się konkurencji, i nie są wolni od sił, które nakazują im, świadomym Ja, mówienie tego, co mówią. Zwolennicy modelu dialogicznego reagują na te surowe fakty świadomie nierealistycznie” (Sloterdijk 2008: 29).

Dodatkową cechą społeczeństwa ponowoczesnego jest koncentracja wysiłków na wielogłosowości. Obaw nie budzi różnorodność perspektyw, ale fakt, że

masowa komunikacja odbywa się głównie przez media, które nie są w stanie stworzyć warunków nawet dla dialogu rozumianego potocznie. Debata publiczna jest ogólnie dostępną areną wymiany poglądów przez tych, którzy pragną zabrać głos. Dochodzi więc do zjawiska zawężenia przestrzeni i kanałów przekazu, zwłaszcza, gdy obserwujemy coraz śmielsze próby zwielokrotnienia głosów przez lokalne ośrodki:

„Faktem jest jednak, że w samej logice „rynku” informacji zawiera się jego stała ekspansja, której konsekwencją staje się dążenie do tego, by w pewien sposób wszystko uczynić przedmiotem komunikacji. Zawrotne rozprzestrzenianie się komunikacji, „zabieranie głosu” przez coraz większą liczbę subkultur – to najbardziej oczywiste następstwo spowodowane przez mass media” (Vattimo 2006: 19).

Powyższa uwaga pozwala na amplifikację tezy, że dziś miejsce dialogu zajęła komunikacja w wymiarze masowym. Jest niepokojącą formą docierania do odbiorcy poprzez przekaz jednokierunkowy. Odbiorca w tej sytuacji zdany jest albo na bierny odbiór dochodzących do niego treści, czyli nie-dialog albo na dialog pozorny, czyli udział w debacie za pośrednictwem mediów. Nie bez znaczenia pozostaje problem dostępności do źródeł przekazu. Władza przypada tym, którzy informację tworzą, przekształcają i dystrybuują. Liczba ośrodków emitujących przekazy jest ściśle określona, zaś organizatorzy rynku informacji dbają o to, aby się zbytnio nie rozrastała.

Wielogłosowość komunikacyjna, nie bez wpływu wyzwań rynkowych, próbuje przekształcać informacje w taki sposób, aby zwiększyć na nią popyt społeczny. Różnorodność kanałów przekazu nie musi być czynnikiem ograniczającym. Efektem jest wyścig na coraz bardziej zróżnicowaną formę przekazywanej informacji, choć zagrożenie, które pojawia się na horyzoncie dotyczy innego problemu: w jakiej mierze naruszanie jednolitości formy przekazu może zagrażać jakości i rzetelności przekazu?

Komunikat to produkt rynkowy, którego producenci nie wahają się „upiększać”. Kwestia dotyczy nie tylko przekazu, ale świata, o którym komunikat informuje. Naszym konstatacjom w sukurs przychodzi koncepcja symulaków J. Baudrillarda. Pobocznym efektem towarzyszącym symulacji jest utrata referencyjnego charakteru znaku. Ten zamiast skrywać za sobą rzeczywistość, skrywa, że rzeczywistość jest fikcją, że nie istnieje. Symulakry przejmują więc status ontologiczny rzeczywistości, będąc faktycznie jedynie jej refleksem. Symulują realne istnienie, podobnie jak chory symuluje chorobę. Wywołując rzeczywiste symptomy charakterystyczne dla zjawisk rzeczywistych, symulakry wchodzą ze światem w rozmaite interakcje. Pozorne istnienie prowadzi więc do symulaków swoistego podwojenia rzeczywistości, czyli uniemożliwienia oddzielenia zjawisk porządku ontologicznego i znakowego. Nie są więc rzeczywistością, ale tworzą hiperrzeczywistość. Kategoria ta wydaje się dogodnym wsparciem dla nadmiaru treści w komunikacji, bowiem koncentracja na różnych

aspektach życia sprzyja podwajaniu sensów, szczególnie gdy dzieje się to za pośrednictwem masowych mediów, przez co przekaz jest dodatkowo uwikłany w moment zapośredniczenia i „skutecznie” oddala się od rzeczywistości:

„(...) jaki sens miałyby wolność informacji czy nawet istnienie kilku kanałów radiowych lub telewizyjnych w świecie, w którym normą jest dokładne reprodukcje rzeczywistości, doskonała obiektywność, pełna tożsamość mapy z przedstawionym na niej terenem? Przyrost możliwej informacji o różnych aspektach rzeczywistości sprawia, że coraz trudniej jest mówić o jednej rzeczywistości. Być może w świecie mass mediów wypełnia się „przepowiednia” Nietzschego: prawdziwy świat staje się ostatecznie baśnią” (Vattimo 2006: 20).

RZECZYWISTOŚĆ POSTDIALOGICZNA?

Filozofia dialogu wypracowała nową ontologię i wspierającą się na niej antropologię, w której człowiek, pojmowany jako podmiot z natury dialogiczny i responsoryczny, jest istotą intencjonalnie nakierowaną na spotkanie z Drugim. Istnieje jako refleksja, w której spotkanie z Drugim oraz zachodzący między podmiotami dialog są zasadą filozofowania (Mader 1989: 373). Relacyjna moc oddziaływania dialogu wykracza dalece poza intymną przestrzeń między Ja i Ty, rozciągając się na kontakty społeczne. Innymi słowy, refleksja filozoficzna, skupiając uwagę na relacji Ja do Ty ma swoje konsekwencje dla przestrzeni życia społecznego. Życie wspólnoty nie ogranicza się do wymiaru teoretycznego, ale domaga się urzeczywistnienia, tedy więc refleksja filozoficzna staje się źródłem dla podjętych działań. Zachodzą one w sferze komunikacji społecznej i w sferze działań podmiotowych, wyrażających się poprzez czyn. Dialog stoi

„(...) w płaszczyźnie wspólnotowego życia i działania jednostek oraz w płaszczyźnie rozmowy, którą one żyjąc i działając prowadzą, w płaszczyźnie, która istotna jest dla nich i dla ich działania” (Mader 1989: 372).

Rozmowa jako wymiana myśli, artykulacja, ujawnienie i udostępnienie Innemu treści tkwiących immanentnie w podmiocie, zachodzi w przestrzeni i uobecniania się innych. Rozmowa przenika strukturę relacji społecznych, ma zatem dla niej kluczowe znaczenie. Jeśli współczesność obchodzi się bez rozmowy, kładąc akcent na negocjacje to w jakim sensie aktualna rzeczywistość jest jeszcze dialogiczna? Czy stwarza warunki dla zaistnienia dialogu? Nasze dotychczasowe rozważania wskazują, że po dialogu pozostał jedynie ślad. O jego obecności świadczą przykłady podmiotów potrafiących wejść w głębokie relacje z innymi. Wątpliwości co do warunków dla dialogu w przestrzeni społecznej biorą się przede wszystkim z agonistycznego charakteru relacji społecznych. Za taki stan w dużym stopniu odpowiedzialny jest indywidualizm, z natury zorientowany na jednostkę i odsuwający Innego na dalszy plan. Indywidualizm ma strukturę egologiczną. *Ego* nie dopuszcza do siebie *Dia-*

Inny pojawia się na horyzoncie potrzeb dla wzmocnienia swej pozycji jako głównego rozgrywającego. Po osiągnięciu jednostkowego celu pozostaje zbędny. Współczesność tkwi w punkcie kryzysu dialogicznego, wchodząc w fazę quasi-relacji postdialogicznych, w których dialog funkcjonuje jako relikwium przeszłości. Przed nami tyleż aktualne, co niepokojące pytanie: co będzie spoiwem najnowszych więzi międzyludzkich? Z czego utkamy nowe, postdialogiczne relacje?

Wydaje się, że w perspektywie ofensywy podmiotów i ośrodków domagających się nieograniczonego dostępu do mediów, z dziedzictwa dialogicznego pozostanie jedynie komunikacja. Nie idzie tu bynajmniej o komunikację w sensie pragmatyczno–uniwersalnej teorii dyskursu Habermasa czy Apla, ale wymianę komunikatów między konkretnymi uczestnikami życia społecznego. Na poziomie codziennych kontaktów trudno odnaleźć cechy prawdziwej rozmowy, natomiast uwyrażnia się przekaz treści, który naśladując media, pozostaje jednostronny. Drugiej stronie aktów komunikacyjnych (odbiorcy) brakuje motywacji do wymuszenia uwagi na tym, co do niej kierowane. Przy braku słuchacza, trudno o autentyczną wymianę lub dzielenie się informacją. Przyjmuje się treści pozbawiając je analizy, nie angażując do ich recepcji instrumentu krytycznego. Mamy oto perspektywę sieci, jednokierunkowych i krótkotrwałych mikronarracji. Uciekając się do metaforyki, można przywołać w tym miejscu alegorię wieży Babel z tą tylko różnicą, że dziś ludzi nie jedno- czy wspólny cel. Jednostka wyznacza i realizuje własne cele, podążając drogą, na której napotyka (potyka się o...) Drugiego, którego siłą rzeczy zagaduje.

W przestrzeni postdialogicznej pozostaje rozmowa. W jej strukturze można odnaleźć rudymenarne cząstki autentycznego dialogu, z których jednak nie da się odtworzyć tego, co stanowi istotę intymnego spotkania jako niepowtarzalnego wydarzenia. Człowiek wygnał dialog ze swego świata, opowiadając się za komunikacją. Rozmowa może mieć różną jakość, jak też różnie wpływać na jej użytkowników

„(...) może dotyczyć samych działających i ich wzajemnych powiązań, ich wspólnoty: raz jest ona informatywna, innym razem performatywna. To znaczy jest ważna albo rzeczowo, albo osobowo” (Mader 1989: 373).

Coraz wyraźniej odczuwamy, że zdani jesteśmy na rozmowy, które zachowały ślad dwóch podmiotów, niezbędnych dla jej prawdziwości.

Każda rozmowa zawiera

„dwa momenty: komunikację (będącą niejako podstawą rozmowy, o co zresztą chodzi w rozmowie osobistej) oraz mowę bez wyraźnego zwrócenia uwagi na rozmowę jako taką; tu dominować będzie sama informacja” (Mader 1989: 373).

Istnieje obawa, że zamiast rozmowy pozostanie jedynie mowa. Ma ona szansę stać się w niedługim czasie jedynym dostępnym artykułem pozostającym na stanie magazynowym postdialogicznej współczesności. Od człowieka dysponującego zdolnością mowy, zależy więc jak tę umiejętność wykorzysta, tzn. do kogo zaadresuje swą mowę. Zależy to także od podmiotu, do którego mowa zostanie skierowana. Najważniejsze, by słuchający zechciał ją potraktować z uwagą, chcąc jej wysłuchać i zrozumieć. Jeśli stanie się inaczej, rzeczywistość postdialogiczna przeobrazi się w mowę, „bez wyraźnego zwrócenia uwagi na rozmowę jako taką”. Niniejsze rozważania zakończmy konstatacją, której oczywistość, z jednej strony nie wymaga konkretyzacji, z drugiej, staje się jakoś dalece odległą:

„Powszechną cechą ludzkiej egzystencji, którą chcę tu przywołać, jest jej fundamentalnie dialogiczny charakter. Stajemy się pełnymi podmiotami – zdolnymi zrozumieć siebie i dzięki temu określić swoją tożsamość – w wyniku przyswojenia bogatych języków ekspresji człowieka. (...) Nikt nie przyswaja sobie języka umożliwiającego mu samookreślenie samodzielnie. Poznajemy języki w procesie wymiany z ludźmi, którzy są dla nas ważni – ze «znaczącymi innymi»” (Taylor 2002: 37).

BIBLIOGRAFIA

- Baudrillard Jean, 2005, *Symulakry i symulacja*, przeł. S. Królak, SIC, Warszawa.
- Bauman Zygmunt, 2007, *Tożsamość. Rozmowy z Benedetto Vecchim*, przeł. J. Łaszcz, GWP, Gdańsk.
- Buber Martin, 1992, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, przeł. J. Doktor, Warszawa.
- Canetti Elias, 1996, *Masa i władza*, przeł. E. Borg i M. Przybyłowska, Warszawa.
- Gasset y Ortega Jose, 1997, *Bunt mas*, przeł. P. Niklewicz, MUZA, Warszawa.
- Kałużna - Drewińska Urszula, 2006, *Negocjacje w biznesie. Kluczowe problemy*, WAE, Wrocław.
- Kraszewski Maciej Konrad, 2009, *Relacje interpersonalne w ujęciu Martina Bubera. Przesłanie dla współczesnej pedagogiki*, [w:] *Pedagogika dialogu. Dialog w teorii i praktyce edukacyjnej* pod red. E. Dąbrowy i D. Jankowskiej, WASP, Warszawa.
- Kubicki Roman, 2010, *Wieczność, doczesność i my*, Rozmowa z R. Kubickim przeprowadzona przez Łukasza Długowskiego, „Polityka” nr 14 (2750) z dnia 03. 04. 2010.
- Mader Johann, 1989, *Filozofia dialogu*, przeł. R. Kijowski, [w:] *Filozofia współczesna*, pod red. J. Tischnera, ITKM, Kraków.
- Nęcki Zbigniew, 2000, *Negocjacje w biznesie*, ANTYKWA, Kraków
- Sloterdijk Peter, 2003, *Pogarda mas*, przeł. B. Baran, Czytelnik, Warszawa.
- Sloterdijk Peter, 2008, *Krytyka cynicznego rozumu*, przeł. P. Dehnel, WDSWE, Wrocław.

Taylor Charles, 2002, *Etyka autentyczności*, przeł. A. Pawelec, ZNAK, Kraków

Taylor Charles, 2012, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, przeł. M. Gruszczyński, O. Latek, A. Lipszyc, A. Michalak, A. Rostkowska, M. Rychter, Ł. Sommer, PWN, Warszawa

Welsch Wolfgang, 1998, *Nasza postmodernistyczna moderna*, przeł. R. Kubicki, A. Zeidler-Janiszewska, TERMINUS, Warszawa.

Vattimo Gianni, 2006, *Spółczesność przejrzyste*, przeł. M. Kamińska, WDSWE, Wrocław.

Tomasz Tadeusz Brzozowski

DEFORMATION AND SEMBLANCE OF THE DIALOGUE IN A CONTEXT OF THE SOCIAL QUASI-RELATIONSHIP

This text covers a wide range of problems in social relationships. In the Author's opinion, a present social reality doesn't allow deeper contacts between people. Current understanding of the concept of the dialogue, reduces it to negotiations or communication acts. But none of them isn't a suitable substitute of the dialogue with its richness of a sense. The present time is characterized by superficiality of relationships in societies. Instead of the dialogue, we deal with only quasi-relationship.

People haven't lost ability of reflective and critical reception of their life and they can't feel existence of others as someone important, unique and indispensable for a proper and authentic meeting. In the dialogue, everybody shapes a meeting as momentous event.

Different understanding of the depth this concept, can lead up to reduction of relationships in modern society. Misinterpretation of the dialogue concept makes our life common, mediocre, trashy. The article analyzes a moral condition of modern society and points at possible and existing threats in a field range of people's relationships.

Key words: (dialogue, quasi-relationship, deformation of the dialogue, simulation, ambiguity)