

Magdalena Katarzyna Dunaj

Polski Związek Głuchych, Oddział Łódzki

ŚWIAT-GŁUCHY jako ucieleśniona rzeczywistość języka migowego

ABSTRAKT: Celem artykułu jest wskazanie na istotę utrzymywania kontaktów ze społecznością osób, posługujących się językiem migowym, w procesie uczenia się tego języka. W oparciu o własne badania etnograficzne, autor przedstawia znaczenie pojęcia [ŚWIAT-GŁUCHY], które jest odniesieniem w języku migowym do kwestii kulturowej odrębności osób głuchych. Nauczanie języka migowego powinno być związane z wchodzeniem w [ŚWIAT-GŁUCHY]. Dopiero wtedy możliwe jest uczestniczenie we wspólnych działaniach, które stanowią nieodzowne tło każdego aktu komunikacyjnego.

SŁOWA KLUCZOWE: [ŚWIAT-GŁUCHY], komunikacja językowa, głuche ciało.

Kontakt:	Magdalena Katarzyna Dunaj mdunaj@o2.pl
Jak cytować:	Dunaj, M. K. (2017). ŚWIAT-GLUCHY jako ucieleśniona rzeczywistość języka migowego. <i>Forum Oświatowe</i> , 30(2), 165–176. Pobrano z: http://forumoswiatowe.pl/index.php/czasopismo/article/view/489
How to cite:	Dunaj, M. K. (2017). ŚWIAT-GLUCHY jako ucieleśniona rzeczywistość języka migowego. <i>Forum Oświatowe</i> , 30(2), 165–176. Retrieved from http://forumoswiatowe.pl/index.php/czasopismo/article/view/489

Jedno z najbardziej oczywistych pytań, jakie można zadać osobie chcącej nauczyć się polskiego języka migowego, dotyczy motywacji. Dlaczego chcesz uczyć się języka migowego? Odpowiedź również wydaje się oczywista. Chcę komunikować się z osobami posługującymi się tym językiem. Poprzez tę oczywistość dotrzeć można jednak do takich zagadnień, które w przełożeniu na praktykę nauczania języka migowego oczywistymi już nie są. Chodzi mianowicie o rolę kontaktów ze społecznością osób, posługujących się językiem migowym w procesie uczenia się tego języka. Pytania, na które w poniższym tekście staram się znaleźć odpowiedzi, dotyczą tego, czy można nauczyć się migać bez kontaktów z osobami głuchymi, o jaki rodzaj kontaktów może tu chodzić, czy zdobywając umiejętności posługiwania się językiem migowym, trzeba stać się członkiem społeczności głuchych?

GLUCHOTA I JĘZYK MIGOWY

W Polsce, podobnie jak i na świecie, żyją grupy ludzi, które, z medycznego punktu widzenia, posiadają jakiś rodzaj uszkodzenia słuchu. Tym, co wyróżnia część głuchych spośród innych osób posiadających rozmaite rodzaje uszkodzeń ciała i związane z tym niepełnosprawności, jest język migowy. W bazie Ethnologue² znajdują się 142 języki migowe. Polski język migowy jest jednym z nich. Współcześnie, lingwiści uznają języki migowe za języki naturalne, tj. języki, które powstały i rozwijają się samoczynnie. Języki naturalne to takie, które nie zostały „wymyślone”, jak ma to miejsce np. w przypadku języków programowania komputerowego. Języki migowe są świadectwem typowo ludzkiej predyspozycji biologicznej do komunikacji językowej. Przyjmuje się, że języki migowe powstawały w momencie, kiedy grupa osób głuchych, nie komunikujących się za pomocą języka fonicznego, przez pewien czas pozostawała ze sobą w intensywnych kontaktach na określonym terenie². Tym, co odróżnia języki migowe od języków fonicznych, są: wizualny kanał przekazu informacji, użycie rąk, dłoni, ciała oraz twarzy w roli artykulatorów, specyficzne części mowy/zdania, jak np. klasyfikatory i składniowe konstrukcje klasyfikatorowe, a także gramatyka, której ważnymi składnikami są m.in. przestrzeń migania i ruch. Podobnie jak w przypadku języków fonicznych, języki migowe podlegają obecnie badaniom w perspektywie fonologicznej, morfologicznej, składniowej, socjolingwistycznej itd. Wspólne doświadczenie posługiwania się językiem migowym stanowi

podstawę poczucia przynależności do pewnej odrębnej grupy kulturowej. Jakkolwiek pojedyncze osoby głuche mogą odczuwać bądź nie odczuwać poczucia tożsamości z czymś, co nosi miano „kultury Głuchych”, to jednak w świetle badań antropologicznych odrębny język jest świadectwem dokonujących się procesów kulturotwórczych w danej grupie osób (Dunaj, 2015).

JĘZYK – OD KOMUNIKACJI DO DZIAŁANIA

Dość powszechnie przyjmowane obecnie podejście komunikacyjne w glottodydaktyce zakłada, że:

[c]elem nauki jest osiągnięcie kompetencji komunikacyjnej rozumianej jako umiejętność efektywnego porozumiewania się w sposób odpowiadający danej sytuacji. Aby to osiągnąć, trzeba oczywiście poznać formy gramatyczne danego języka, a także funkcje wypowiedzi oraz ich wzajemne zależności. Pewna doza poprawności gramatycznej jest niezbędna, by nie zablokować komunikacji językowej. Pełna poprawność gramatyczna, choć pożądana, nie jest jednak najistotniejsza, o ile zachodzi skuteczne porozumiewanie się, adekwatne do sytuacji, tematu rozmowy, wieku i statusu rozmówców oraz relacji między nimi” (Komorowska, 2002, s. 27).

W tym kontekście mówi się także o międzykulturowej kompetencji komunikacyjnej (Siek-Piskozub, 2012, s. 95–108), która uwzględnia wymiary komunikacyjne zaproponowane przez D. Hymesa (Hymes, 2001 [1972], s. 53–73) nie tylko w odniesieniu do własnego języka, ale także do języka obcego, będącego przedmiotem uczenia się. Hymes zwrócił uwagę na to, że kompetencję komunikacyjną należy rozpatrywać szeroko, w oparciu o cztery aspekty, do których odnoszą się następujące pytania:

1. Czy i w jakim stopniu coś jest formalnie (tzn. ze względu na cechy systemu) możliwe?
2. Czy i w jakim stopniu coś jest wykonalne za pomocą środków dostępnych w obrębie systemu?
3. Czy i w jakim stopniu coś jest odpowiednie, skuteczne czy fortunne w stosunku do kontekstu i ocen partnerów?
4. Czy i w jakim stopniu coś jest rzeczywiście aktualnie wykonane i co to wykonanie za sobą pociąga? (Czechowska, 2004, s. 14).

A. Duranti umieszcza rozwijane przez D. Hymesa koncepcje w obrębie jednego z trzech paradygmatów antropologii lingwistycznej. Przedstawiciele tego paradygmatu:

rozwijali etnografie komunikacji, a zatem daleki od modeli matematycznych »powrót w teren«. (...) Język musi być badany w użyciu (...) a zatem w kon-

tekście danej kulturowo sytuacji. Uczenie się języka to coś więcej niż uczenie się, jak produkować zdania poprawne gramatycznie. Aktywność językowa nie sprowadza się do realizacji reguł słownika i gramatyki (...) punktem wyjścia refleksji nad językiem musi stać się warunkowana kulturowo interakcja (Rakoczy, 2012, s. 201–202).

Rzecznikiem w ten sposób wyróżnionego paradygmatu stał się B. Malinowski i jego etnograficzna koncepcja języka. Malinowski zwracał uwagę na pozareferencyjne funkcje języka:

W rzeczywistości zasadniczą funkcją języka nie jest wyrażanie myśli lub powielanie procesów intelektualnych, ale raczej odgrywanie aktywnej, pragmatycznej roli w zakresie ludzkich zachowań. Dlatego też język w swojej najbardziej pierwotnej funkcji jest jedną z głównych sił kulturowych i dodatkiem do działań fizycznych. Jest on więc nieodzownym składnikiem wszelkich wspólnie podejmowanych działań ludzkich (Malinowski, 1987 [1935], s. 35–36).

Podczas prowadzonych przez siebie w drugiej połowie drugiej dekady XX wieku badań etnograficznych, m.in. na Wyspach Trobriandzkich, Malinowski zmagał się z problemami natury metodologicznej, dotyczącymi np. przekładu zebranego materiału lingwistycznego na język angielski. W opublikowanej pracy *Problem znaczenia w językach pierwotnych* Malinowski zwrócił uwagę na to, że:

[c]elem naukowego przekładu słowa nie jest jednak podanie jego przybliżonego, wystarczającego dla celów praktycznych, ekwiwalentu, lecz wyraźne stwierdzenie, czy słowo tubylcze odpowiada pojęciu co najmniej w części istniejącemu dla angielskich użytkowników języka, czy też ukrywa się pod tym słowem pojęcie dla nich całkowicie obce (Malinowski, 2000 [1923], s. 321).

Dla Malinowskiego, znaczenie było czymś, do czego dochodzi się w praktyce, stosując dane słowo w określonej sytuacji. Istotne dla uchwycenia znaczenia słowa są *kontekst kulturowy* i *kontekst sytuacji*. Aby odpowiednio wyjaśnić znaczenie danego słowa, należy sporządzić szczegółowy opis sytuacji, w jakiej to słowo zostało użyte, a to z kolei wymaga szerszej wiedzy o społeczności, posługującej się danym językiem (Szymura, 1985, s. 181). Zwrócenie się ku praktyce językowej miało swoje konsekwencje także w postaci typologii funkcji języka. Dla Malinowskiego, poza funkcją komunikatywną i referencyjną istnieje także performatywna funkcja języka. Na jej istnienie wskazuje m.in. obserwacja *współuczestniczenia fatycznego*, czyli takiego typu mowy, która tworzy jednoczące więzi przez samą wymianę słów (Malinowski 2000 [1923], s. 340). Język nie jest w tym przypadku jedynie środkiem przekazywania myśli. Jest specyficznym sposobem działania w określonej sytuacji, która polega na:

towarzyskiej atmosferze oraz na fakcie osobistego współuczestniczenia w niej tych ludzi. Tylko to w istocie osiąga się za pomocą mowy w tej sytuacji, która w takich przypadkach zawsze wytwarza się dzięki wymianie słów, dzięki szczególnym uczuciom, które wywołują towarzyskie ożywienie, dzięki wypowiedaniu i odbieraniu wyrażen układających się w zwykłą gawędę czy plotkę. Cała sytuacja sprowadza się do zdarzenia językowego. Każde wyrażenie jest aktem, którego bezpośredni cel stanowi związanie mówiącego i słuchacza więzią takiego czy innego społecznego uczucia. Język spełniający tę funkcję znowu ukazuje się nam nie jako narzędzie myślenia, lecz jako sposób działania (Malinowski, 2000 [1923], s. 341).

Przyjęcie, za Malinowskim, że język posiada także funkcję performatywną, ma szczególne znaczenie dla etnograficznego badania społeczności osób posługujących się językami migowymi. Założenie, że mówiąc, działamy, pozwala lepiej rozumieć, jak w ogóle możliwe jest postulowanie kolektywnego wymiaru głuchoty, tj. szczególnych więzi, łączących głuche osoby, posługujące się w codziennej komunikacji językiem migowym. Przyjęcie etnograficznej koncepcji języka stawia tak uczniów, jak i nauczycieli wobec konieczności poszukiwania tych specyficznych sposobów, w jakich działa się za pomocą języka, w szczególności zaś za pomocą języka migowego. Nie odwołując się do kwestii „kultury Głuchych”, która w obrębie *deaf studies* była przedmiotem licznych dyskusji (Dunaj, 2015, s. 81–98), a jedynie konceptualizując język w kategoriach „kulturowo kształtowanej praktyki wspólnoty społecznej” (Sierocka, 2003, s. 171), należy przyjąć określony rodzaj kulturowej odrębności głuchych osób, posługujących się językiem migowym. W dalszej części tekstu w sposób bardziej szczegółowy, w oparciu o prowadzone przeze mnie badania etnograficzne, usiłuję wyjaśnić znaczenie pojęcia [ŚWIAT-GLUCHY], za pomocą którego w języku migowym odnosi się do kwestii kulturowej odrębności osób głuchych. Wyjaśnienia te, w końcowych partiach tekstu, posłużą do sformułowania kilku postulatów w odniesieniu do procesu nauczania języka migowego.

[ŚWIAT-GLUCHY]

Kolektywny wymiar głuchoty najlepiej oddaje zaczerpnięte z języka migowego pojęcie [ŚWIAT-GLUCHY]. Składa się ono z dwóch znaków: [ŚWIAT] i [GLUCHY]. Pozostawimy na moment przy słowie [GLUCHY]. Znak ten w *Korpusowym słowniku polskiego języka migowego* (Łacheta i in., 2016) został wyjaśniony następująco: „odnosi się do osoby, która częściowo lub całkowicie nie słyszy dźwięków – głuchy” oraz „odnosi się do osoby, która identyfikuje się z kulturą niesłyszących – Głuchy”. Znak [GLUCHY] w polskim języku migowym cechuje semantyczna niejednoznaczność. Aspekt fizyczny, cielesny łączy się z wymiarem tożsamości, samoidentyfikacji. W polskim języku migowym to zarówno opis sposobu funkcjonowania ciała, jak i deklaracja osoby, która postanowiła pozostawić ciało głuchym. To ostatnie sformułowanie odnosi się w dużej mierze do kwestii językowych. Warunkiem swobodnej komuni-

kacji w języku fonicznym (polskim, ale też każdym innym języku fonicznym) jest intensywna rehabilitacja słuchu i mowy, poprzedzona protezowaniem słuchu. Pozostawienie ciała głuchym oznacza akceptację i pełne wykorzystanie jego możliwości, do których zaliczana jest komunikacja w języku migowym. Spoglądanie na zarysowane powyżej pole znaczeniowe przez pryzmat pragmatycznej funkcji języka umożliwia postawienie pytania o to, co właściwie robi użytkownik języka migowego, artykułując znak [GŁUCHY]. Odpowiedź formułuję, odwołując się do filozoficznych propozycji M. Merleau-Ponty'ego: użytkownik języka migowego, artykułując znak [GŁUCHY], uświadamia sobie siebie jako istotę cielesną i zarazem siebie jako istotę sprawczą.

Kwestie świadomości ciała na gruncie filozofii poruszał M. Merleau-Ponty (2001). Według niego, ciała doświadczamy nie tylko w sposób zewnętrzny, jak rzeczy, w postrzeżeniu, ale także przeżywając je od wewnątrz. Mamy świadomość ciała jako całości. Właśnie z takim rodzajem świadomości ciała mamy do czynienia w pojęciu [GŁUCHY]. O ile z medycznego punktu widzenia głuchota związana jest z zaburzeniem funkcji określonego narządu, określonej części ciała, o tyle tutaj głuchota dotyczy ciała jako całości. U Merleau-Ponty'ego w świadomości ciała własnego dostępny jest świat przeżywany, świat niemający jeszcze swojego pojęciowego odzwierciedlenia. Świadomość ciała, której echa odnaleźć można w pojęciu [GŁUCHY], jest przeddyskursywna, ale już dostępna cielesnemu podmiotowi. Cielesny podmiot buduje własny schemat ciała, który: „dostarczając ogólnych struktur wszelkich możliwych doświadczeń” (Maciejczak, 1995, s. 45), jest ciągle rozbudowywany poprzez nową wiedzę „ciała o świecie i sobie samym (...). Wiedza ta dostępna jest wyłącznie poprzez wysiłek ciała i nie można do niej dotrzeć na drodze refleksji intelektualnej (Maciejczak, 1995, s. 45). Innymi słowy, świadomość ciała, o której tu mowa, oznacza między innymi także i to, że na poziomie przedrefleksyjnym cielesny podmiot poprzez doświadczenia cielesne, wszelkiego rodzaju odczucia, płynące z ciała, poznaje struktury, w obrębie których funkcjonuje ciało. Struktury te mają jednak charakter dynamiczny. Oznacza to, że wraz z nabywaniem nowych doświadczeń mogą one być rozbudowywane. Przykładem takiego rozbudowywania, wypełniania i konkretyzacji schematu ciała jest nabywanie nawyków. Komunikacja migowa, tak jak i inne rodzaje komunikacji językowej, jest jednym z takich nawyków.

Podsumujmy to, co zostało dotychczas powiedziane. Cielesny podmiot ma świadomość własnego ciała. Świadomość ta ma charakter przedrefleksyjny, nie jest wiedzą zawartą w pojęciach, ale wiedzą ciała o sobie samym. Wiedza ta jest stale rozbudowywana wskutek ciągle nowych doświadczeń cielesnych.

Wspomniane pojęcie *schematu ciała* odnosi się także do jedności zmysłowej ciała. W percepcji ciała głuchego jako ciała własnego nie mamy do czynienia ze zbiorem poszczególnych wrażeń zmysłowych, ale z pewnym ogólnym *schematem ciała*. Innymi słowy, podmiot cielesny integruje doświadczenia zmysłowe, nie wyróżnia ich. Oznacza to, że na poziomie świadomości ciała jako ciała własnego, świadomości przedrefleksyjnej, ciało jest postrzegane jako całość, jedność, pełnia, doskonałość. To ważny moment rozważań. Na tym poziomie świadomości nie może być mowy

o wskazywaniu na uszkodzenia ciała, ponieważ ciało jest postrzegane jako jedność, ujawniająca się w określonym działaniu, w określonej sytuacji, w nakierowaniu się na przedmiot w świecie zewnętrznym.

Pytanie, które w tym momencie można postawić, dotyczy tego, w jaki sposób dochodzi do komunikacji. Jak to się dzieje, że cielesny podmiot, posiadający przedrefleksyjną świadomość ciała własnego, przekracza granicę własnej cielesności i staje się ciałem w świecie. W jaki sposób cielesny podmiot przestaje „być-dla-siebie” i zaczyna swoje „bycie-ku-światu”?

Merleau-Ponty zwraca uwagę, że postrzeganie ma charakter aktywny. Kiedy postrzegamy, nasze ciało działa wobec przedmiotów w polu percepcji. Ruch mojego ciała nie jest przestrzennym przemieszczaniem bryły cielesnej, ale pewną praktyczną możliwością mojego ciała. To sytuacja, w której „ja”, doznając mojego ciała od wewnątrz, mam świadomość tego, że moje ciało może poruszyć się w jakikolwiek sposób. Mam świadomość, że moje ciało dysponuje taką możliwością, ma taką funkcję,

która umożliwia zwracanie się egzystencji w różne kierunki, przyjmowanie nastawienia na jakikolwiek przedmiot w nas i poza nami – odrywanie się od aktualnego znaczenia, aktualnego schematu zachowania, by móc twórczo i swobodnie wybierać i kształtować świat doświadczenia” (Maciejczak, 1995, s. 38).

U Merleau-Ponty’ego ta funkcja określana jest mianem *intencjonalności*. Aktywny charakter postrzegania, czyli możliwość działania mojego ciała własnego wobec przedmiotów w polu percepcji, możliwość intencjonalnego nakierowywania się na te przedmioty, świadomość podmiotu cielesnego, że może kształtować świat doświadczenia, leży u podstaw komunikacji. To ruch ciała własnego jest pewnym podstawowym sposobem bycia-ku-światu. Za sprawą motoryki, poruszania się, możliwe jest nie tylko rozumienie świata, ale w ogóle jego uobecnianie się dla podmiotu cielesnego.

Spróbujmy teraz przyrzeć się temu, co dotychczas zostało powiedziane w perspektywie głuchoty i języka migowego. Na przedrefleksyjnym poziomie świadomości głuchy cielesny podmiot jest w posiadaniu takiego schematu własnego ciała, który warunkuje sposoby odnajdywania się, działania w określonych sytuacjach. Przedrefleksyjna świadomość intencjonalności ciała własnego warunkuje możliwość odrywania się od własnego schematu ciała po to, aby ten schemat zmieniać w procesie twórczej kreacji doświadczeń świata zewnętrznego. Przedrefleksyjna świadomość cielesności i ruchu leży u podstaw budowania świata doświadczenia. Komunikacja w języku migowym, będąca określonym sposobem kształtowania schematu ciała, czyli działania w określonych sytuacjach, jest zakorzeniona w przedrefleksyjnej świadomości głuchego podmiotu cielesnego. Innymi słowy, fundamentalna dla komunikacji migowej jest cielesność, sposób cielesnego bycia w świecie. Dopiero wychodząc od sposobu doświadczenia ciała własnego, który to sposób w języku migowym zawiera się w pojęciu [GŁUCHY], można próbować uchwycić sens pojęcia [ŚWIAT-

GŁUCHY], używanego na określenie kolektywnego wymiaru głuchoty i będącego w języku migowym określeniem najbliższym znaczeniowo znanemu z języków fonicznych pojęciu „kultura”.

W *Korpusowym słowniku polskiego języka migowego* (Łacheta i in., 2016) znak migowy [ŚWIAT] został wyjaśniony następująco: „odnosi się do kuli ziemskiej – świat”. Opisane w *Słowniku współczesnego języka polskiego* (Dunaj, 1996, s. 1112) znaczenia słowa „świat” są wariantami jednego z dwóch sposobów rozumienia tego pojęcia: świat jako wspólnota ludzi albo świat jako pewnego rodzaju przestrzeń. Nakładając na siebie oba powyższe wyjaśnienia słownikowe, możemy przyjąć, że znak migowy [ŚWIAT] należy raczej rozumieć jako pewnego rodzaju przestrzeń. W połączeniu ze znakiem [GŁUCHY] uzyskujemy złożenie [ŚWIAT-GŁUCHY], które wyjaśnić można jako: przestrzeń związana z osobą/osobami g/Głuchymi. Innymi słowy, pojęcie [ŚWIAT-GŁUCHY] może wyrażać pewną relację, która jest relacją głuchego ciała to świata realnego. Ponowne odwołanie się do Merleau-Ponty'ego umożliwi nam przejście od indywidualnego do bytu kolektywnego, od jednej osoby głuchej do grupy osób głuchych powiązanych ze sobą dzięki temu samemu językowi. Dla Merleau-Ponty'ego ciało, każde ciało, a więc także głuche ciało, otwiera się na świat, który jest horyzontem wszystkich sytuacji percepcyjnych i poznawczych. Ciało, będąc ogólną strukturą władz percepcyjnych, jednością zmysłową, umiejscawia percepcję w określonym „tu”, czyni poznanie zawsze aspektowym, zawsze z określonego punktu widzenia. Jedność ciała własnego przesądza o jedności świata postrzeżenia. Świat ten staje się światem intersubiektywnym poprzez gest.

[ŚWIAT-GŁUCHY] to miejsce związane z osobami głuchymi, ale, przede wszystkim, sytuacja współuczestniczenia w procesie twórczego kreowania przez głuche ciała doświadczeń świata zewnętrznego. Świadomość współdziałania w tym procesie jest związana z intersubiektywnością, z ruchem ku światu, z przekraczaniem granicy własnego ciała. Kolektywny wymiar głuchoty bardzo mocno związany jest z przedrefleksyjną świadomością ciała. W tym sensie, pojęcie [ŚWIAT-GŁUCHY] nie odnosi się do budowania wspólnoty wyobrażonej (Anderson, 1997), nie odwołuje do zestawu innych pojęć, ale w sposób bezpośredni stara się uchwycić doświadczenie cielesne, doświadczenie głuchego ciała. Ma to swoje odzwierciedlenie na poziomie dyskursywnym. Określone sposoby działania, odnajdowania się w poszczególnych sytuacjach, są w tym świecie [WYGODNY³]. Pojęcie to oznacza stan dopasowania do dynamicznego schematu głuchego ciała. Termin [WYGODNY] może zostać użyty w odniesieniu do wartości, norm, reguły zachowania itd. Co więcej, przypisanie pojęcia [WYGODNY] do określonej sytuacji podlega w porządku dyskursywnym trwałym negocjacom poszczególnych podmiotów cielesnych, których jednostkowe schematy ciała mogą się w pewnych zakresach różnić od siebie. Innymi słowy, w pojęciu [ŚWIAT-GŁUCHY] wpisana jest intencjonalność ciała głuchego w ten sposób, że o ile możliwe jest otwieranie się na nowe doświadczenia, to nigdy nie można z góry zakładać, jaki cielesny sposób zaistnienia w nowej sytuacji ostatecznie okaże się [WYGODNY].

Pojęcie [ŚWIAT-GŁUCHY] w polskim języku migowym jest najbliższe znaczeniowo antropologicznemu pojęciu „kultura”, funkcjonującemu w języku polskim⁴. Jednak pojęcie [ŚWIAT-GŁUCHY] posiada własną specyfikę. Pojęcie to zakłada istnienie określonego rodzaju cielesności. W świadomości przedrefleksyjnej głuche ciało jest ciałem kompletnym, całkowitym, w pełni funkcjonalnym. Za sprawą funkcji ciała, określanej przez M. Merleau-Ponty'ego *intencjonalnością*, świadomość głuche go ciała może zyskiwać wymiar intersubiektywny, może twórczo wchodzić w relacje ze światem zewnętrznym. Możliwość nakierowywania się na przedmioty w polu percepcji, źródłowa możliwość ruchu przesądzają o wykształceniu się komunikacji językowej, migowej. Język migowy jest ważny o tyle, o ile umożliwia komunikację. Jednak w pojęciu [ŚWIAT-GŁUCHY] chodzi raczej o rodzaj relacji, jaką głuche ciało nawiązuje ze światem zewnętrznym. [ŚWIAT-GŁUCHY] odnosi się zatem do określonego sposobu bycia człowieka w świecie. Pojęcie „kultury” też odnosi się do rozmaitych sposobów bycia człowieka w świecie. Jednak znak migowy [ŚWIAT-GŁUCHY] w daleko większym stopniu akcentuje fakt cielesności i jej wpływu na relacje ze światem zewnętrznym. Tym samym, w centrum [ŚWIAT-GŁUCHY] znajduje się jednostkowa świadomość głuche go ciała, włączona w proces negocjacji tego, jaki sposób bycia w świecie zewnętrznym jest [WYGODNY]. Jeżeli zatem można mówić tu o jakimś rodzaju kolektywizmu, to musi być on związany z praktykami negocjowania, dyskusowania, poszukiwania, na podstawie cielesnych doświadczeń własnych i cudzych, tych sposobów bycia w świecie zewnętrznym, które mogą okazać się [WYGODNY]. Skoro tak, to rozmawianie w języku migowym urasta do rangi podstawowej czynności w [ŚWIAT-GŁUCHY]. Jakże może mieć to konsekwencje dla procesu nauki języka migowego?

DZIAŁAĆ W JĘZYKU MIGOWYM

Jeżeli przyjrzeć się językowi migowemu od strony jego funkcji pragmatycznej, to na podstawie analizy pojęcia [ŚWIAT-GŁUCHY] uzasadnione wydaje się przypuszczenie, że tym, co robi się za pomocą języka migowego poza informowaniem, opisywaniem itd., jest także negocjowanie sposobów, w jaki głuche ciało może nawiązywać takie relacje ze światem zewnętrznym, które są [WYGODNY]. Jak można nauczyć się określonego sposobu działania? Jak można opanować funkcję pragmatyczną obcego języka? Proces ten musi być związany nie tyle z czasem, co z intensywnością kontaktów społecznych. Umiejętności komunikowania się w obcym języku zależą od rodzaju działań, podejmowanych wspólnie z użytkownikami tego języka. Można przebywać w jednej przestrzeni z osobami głuchymi i nie podejmować żadnych wspólnych działań. W takiej sytuacji, czas wspólnego przebywania nie ma wpływu na znajomość języka. Znajomość funkcji pragmatycznej języka nie jest stanem, który można osiągnąć wskutek intensywnej pracy zapamiętywania słów i gramatyki. Znajomość języka w jego funkcji pragmatycznej jest procesem, który trwa, dopóki podejmowane są wspólne działania. To wspólne działanie zakłada wzajemne uczenie się, wymianę wiedzy, ale przede wszystkim – jest warunkiem praktykowania

właściwego używania słów. Dlatego nauka języka migowego powinna zakładać nie tylko prowadzenie konwersacji z natywnymi użytkownikami tego języka, ale także coś, co można by określić mianem *praktyk społecznych*. Nie wystarczy dowiedzieć się czy przeczytać, jak żyją głusi. Nie wystarczy dlatego, że doświadczenia cielesne niezbyt łatwo poddają się dyskursywizacji.

Można powyższą argumentację przedstawić też nieco inaczej. Obszar doświadczeń językowych, o których tu mowa, obejmowany jest badaniami z zakresu pragmatyki językowej (Napier, Leeson, 2012). Jak dotąd, nie powstały jednak opracowania z tego obszaru, dotyczące polskiego języka migowego. Oznacza to, że opanowanie takich umiejętności pragmatycznych, jak np.: zmiana ról w dyskusji, rozmaite rodzaje narracji, ponowne nawiązywanie konwersacji po jej przerwaniu, przestrzeganie określonej etykiety w konwersacji, zachowanie zasad uprzejmości, dokonuje się jedynie w oparciu o osobiste doświadczenia poszczególnych lektorów i autorów programów. Dlatego, jak dotąd, nauka języka migowego, w jego aspekcie związanym z pragmatyką językową, wymaga intensywnego współdziałania z użytkownikami tego języka w rozmaitych sytuacjach. Nauczanie języka migowego powinno być związane z wchodzeniem w [ŚWIAT-GŁUCHY]. Dopiero wtedy możliwe jest uczestniczenie we wspólnych działaniach, które stanowią nieodzowne tło każdego aktu komunikacyjnego. W przypadku języka migowego wydaje się to tym istotniejsze, że [ŚWIAT-GŁUCHY], ze swojej istoty, jest światem, pozostającym w nieustannym procesie tworzenia się, procesie negocjowania takiej relacji głuchego ciała do świata zewnętrznego, która jest [WYGODNY] .

BIBLIOGRAFIA

- Anderson, B. (1997). *Wspólnoty wyobrażone: rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*. Amsterdamski S. (tłum.). Kraków: Znak.
- Bahan, B. (1994). Comment on Turner. *Sign Language Studies*, 84(3), 241–249.
- Czechowska, A. (2004). Kompetencja komunikacyjna w glottodydaktyce. W: A. Dąbrowska (red.), *Wrocławska dyskusja o języku polskim*. Wrocław: Wydawnictwo WTN.
- Dunaj, B. (red.), (1996). *Słownik współczesnego języka polskiego*. Warszawa: Wydawnictwo WILGA.
- Dunaj, M. (2015). *GŁUCHY-ŚWIAT. Głuchota w perspektywie antropologii zaangażowanej*. Łódź: Wydział Filozoficzno-Historyczny Uniwersytetu Łódzkiego.
- Hymes, D. (2001 [1972]). On communicative competence. W: A. Duranti (red.), *Linguistic anthropology: A reader*. Oxford: Blackwell.
- Komorowska, H. (2002). *Metodyka nauczania języków obcych*. Warszawa: Fraszka Edukacyjna.
- Łacheta, J., Czajkowska-Kisil M., Linde-Usiekniewicz J., Rutkowski P. (red.), (2016). *Korpusowy słownik polskiego języka migowego*. Warszawa: Wydział Polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego, (publikacja online).

- Maciejczak, M. (1995). *Świat według ciała w „Fenomenologii percepcji” M. Merleau-Ponty’ego*. Toruń: Wydawnictwo Comer.
- Malinowski, B. (1987 [1935]). Etnograficzna teoria języka. W: tegoż, *Ogrody koralowe i ich magia, Dzieła* (t. 5), B. Leś (tłum.), A. K. Paluch (red.). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Malinowski, B. (2000 [1923]). Problem znaczenia w językach pierwotnych. W: tegoż, *Jednostka, społeczność, kultura. Dzieła* (t. 8), S. Kaprański, J. Obrębski, J. Piotrowski, J. Szymura, A. Waligórski (tłum.), A. K. Paluch (red.). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Merleau-Ponty, M. (2001). *Fenomenologia percepcji*. M. Kowalska M., J. Migasiński J. (tłum.). Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Napier J., Leeson L. (2015). *Sign Language in action*. Palgrave MacMillan.
- Rakoczy, M. (2012). *Słowo – kontekst – działanie. O etnograficznej koncepcji języka Bronisława Malinowskiego*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Siek-Piskozub, T. (2012). Międzykulturowa kompetencja komunikacyjna wyzwaniem dla glottodydaktyki. *Lingwistyka Stosowana*, 5, 95–108.
- Sierocka, B. (2003). *Jedność performatywno-propozycjonalna a perspektywa antropologiczna*. W: B. Sierocka (red.). *Via Communicandi. Przełom komunikacyjny a filozoficzna idea konsensusu*. Wrocław: Oficyna Wydawnicza Atut.
- Szymura, J. (1985). Bronisława Malinowskiego “etnograficzna teoria języka”. W: M. Flis, A. K. Paluch (red.), *Antropologia społeczna Bronisława Malinowskiego*. Warszawa: Polskie Wydawnictwo Naukowe.

WORLD-A DEAF AS THE EMBODIED REALITY OF THE SIGN LANGUAGE

ABSTRACT: This paper aims to indicate the essence of maintaining contacts with the community of sign language users in the process of learning sign language. Using original ethnographic research, the author presents the meaning of the notion [WORLD-A DEAF] which in the sign language is as a reference to the issue of cultural distinctness of deaf persons. Sign language teaching ought to involve entering the [WORLD-A DEAF] notion. Only then is it possible for learners to participate in collaborative actions that constitute the indispensable background of all acts of communication.

KEYWORDS: [WORLD-A DEAF], linguistic communication, deaf body.

-
1. Ethnologue to publikacja (papierowa i online) wydawana przez chrześcijańską organizację SIL International, która bada rzadko używane języki dla celów związanych z wydawaniem Biblii. Elektroniczna wersję publikacji można znaleźć pod adresem: <https://www.ethnologue.com/subgroups/sign-language>
 2. Dobrze opisany w literaturze i prześlędzony od samego początku jest proces powstania i rozwoju nikaraguańskiego języka migowego, np. Polich, L. (2005). *The Emergence of the deaf community in Nicaragua: "With sign language you can learn so much"*. Washington, DC: Gallaudet University Press.
 3. Stosuję tu głosowanie i dlatego pozostawiam wyraz w nawiasie kwadratowym w jego podstawowej formie gramatycznej, bez odmiany.
 4. Na podobny związek pojęciowy wskazał m.in. Ben Bahan (Bahan, 1994) w odniesieniu do amerykańskiego języka migowego i języka angielskiego.