

JAN P. HUDZIK

O MOWIE, PIŚMIE I INNYCH MEDIACH:
PEREGRYNACJE PO GENEALOGII POJĘĆ
Z PETEREM SLOTERDIJKIEM*

1. WSTĘP

Peter Sloterdijk to chyba najbardziej znany dziś na świecie filozof niemiecki — myśliciel kontrowersyjny, mistrz analizy krytycznej w stylu genealogicznym. Niekonwencjonalny, odrzucający rygory zarówno poprawności politycznej, jak i naukowej, wiążący kanoniczne problemy filozofii z materią teologii, polityki, nauki, sztuki... Nie napisał chyba żadnej osobnej pracy poświęconej teorii mediów, chociaż sam przedstawia się także jako „teoretyk mediów” — jego refleksje na ten temat rozproszone są po różnych publikacjach.

Celem artykułu jest próba przedstawienia krótkiej genealogicznej historii medium mowy i pisma, która wykorzystuje, rozwija i rekonstruuje zarazem poglądy i punkt widzenia Sloterdijka na ten temat. Przedmiotem analiz jest formacja dyskursywna o mowie i piśmie, ukształtowana w kulturze zachodniej, składająca się z argumentacji i wyobrażeń zawartych w Biblii, tekstach filozoficznych, głównie Platona i Hegla, oraz literackich, tu tylko sygnalnie odnotowanych. Chodzi wreszcie także o historię społeczną, spojrzenie na rewolucje i kolonializm przez pryzmat medium druku/pisma — opartych na

Prof. dr hab. JAN HUDZIK — Wydział Politologii Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie; adres do korespondencji — e-mail: jan.p.hudzik@gmail.com

* Artykuł powstał w ramach projektu badawczego finansowanego przez fundację niemiecką Katholischer Akademischer Ausländer-Dienst. Stypendium umożliwiło mi pobyt na Freie Universität w Berlinie w okresie od października 2015 r. do marca 2016 r.

Der vorliegende Artikel entstand im Rahmen des Forschungsprojekts, das vom Katholischen Akademischen Ausländer-Dienst finanziert wurde. Dank dem Stipendium konnte ich im Zeitraum vom Oktober 2015 bis März 2016 an der Freien Universität Berlin forschen.

nim relacji władzy i panowania. Dla Sloterdijka wszystkie te zdarzenia dyskursywne i społeczne mają wspólne podłoże resentymentalne — zakłada on bowiem za Nietzschem, że u źródeł kultury czai się okrucieństwo i perwersja. Pytanie: po co to robi, co nowego ta zużyta historycznie rama interpretacyjna pozwala mu powiedzieć o mediach dawniej i dziś? Niełatwo na nie odpowiedzieć, zważywszy że genealogiczne dociekania nigdy nie są — być nie mogą — kompletne, wyczerpujące, zamknięte. Cechuje je raczej fragmentaryczność. I takie też znamiona ma niniejszy tekst.

1. OD BIBLI I MOWY BOGA DO HEGLA I MOWY MONARCHY

Filozofia zachodnia, wbrew jej własnym źródłowym deklaracjom o rozejściu się z myśleniem mitycznym, pozostaje refleksem archetypicznej — a więc w rzeczy samej mitycznej — idei zakodowanej w przekazie biblijnym, wedle której język posiada moc sprawczą, światotwórczą. Bóg, stwarzając świat, nadawał mu imiona — nazwy. Tak zaczyna się Księga Rodzaju: „I rzekł Bóg: Niech będzie światłość; i stała się światłość. [...] I nazwał Bóg światłość dniem a ciemność nazwał nocą” (Rdz 1,3.5). Słowo, nazwa, imię jest tutaj czymś więcej niż tylko narzędziem pracy — ingeruje w to, do czego się odnosi, staje się tego czegoś integralnym składnikiem. Imię stanowi byt. Sam Bóg, zapytany przez Mojżesza o Jego imię, odpowie dlatego tajemniczo: „Jestem, który jestem” (Wj 3,14), wskazując w ten sposób tylko na obecność: nie „nazywa” jej. Każde imię, nazwa własna, odnosiłoby się bowiem do jakiejś oddzielnej istoty, szczegółowej treści, determinującej Jego byt, ograniczającej tym samym Boską naturę. Ktoś, kto wymawia takie imię miałby zarazem pewną zdolność ingerowania w Boską naturę i panowania nad nią — *jesteś tym i tym i niczym więcej*. A to byłoby rozwiązaniem absurdalnym.

Okolo trzech tysięcy lat później ten sam moment związania mowy z bytem, wiedzy o nim z władzą nad nim przedstawi na przykładzie monarchy Georg Wilhelm Friedrich Hegel, filozof o ambicjach poznawczych nie mniejszych zapewne niż natchnieni autorzy *Pięcioksięgu*. Pisze on, co następuje:

Dzięki imieniu monarcha zostaje więc bezwzględnie spośród innych wyodrębniony, wyłączony i wyizolowany; w imieniu jest on atomem, który nie może udzielić niczego ze swej istoty i który nie ma nikogo sobie równego. — Imię jest

więc refleksyjnym skierowaniem się ku sobie, czyli rzeczywistością, która ma w sobie samej ogólną władzę. (HEGEL 2002, 331).

Monarcha, niczym Bóg, który nie ma „nikogo sobie równego”, zdobywa samoświadomość, staje się sobą, niepodzielny, jedyny — jak „atom” — dzięki imieniu, mowie, przez którą zwraca się ku sobie. W ten sposób, tą drogą, przyswaja sobie wiedzę, która ma nad nim „władzę”, ponieważ go stanowi. Moc sprawczą imię/słowo/wiedza ma jednak tylko o tyle, o ile jest „czysta”, to znaczy prawdziwa, o ile jest więc własnością tego, co ogólne i konieczne, nieskażone poszczególnością ani przygodnością. Jednostkowy byt swoje istnienie, przez co należałoby rozumieć swoją powszechność, zrozumiałość, inteligibilność, zawdzięcza, jak czytamy, słowu/imieniu własnemu, które „podnosi jednostkowość [...] do poziomu jej istniejącej czystości” (HEGEL 2002, 331).

Ale uwaga: owo słowo/imię/rozum nie „podnosi” wszystkich na równi do swego poziomu, nie przemawia tak samo przez wszystkich. Hegel ma tu na myśli monarchę, a szerzej arystokrację rozumu/ducha, a więc nielicznych, figury społeczne szlachetne, wyrosłe ponad przeciętność, ponad przypadkowe, emocjonalne zachowania i uczynki, ludzi skoncentrowanych jedynie na przekazie „istoty” samego Ja, cokolwiek miałyby to znaczyć. Czytamy: „w mowie *istniejąca dla siebie jednostkowość* samowiedzy wstępuje jako taka w egzystencję, tak że jest czymś *dla innych*”. I dalej: „Mowa zaś zawiera to Ja w jego czystości, tylko ona wypowiada Ja, Ja samo. To jego *istnienie [Dasein]* [w mowie] jest jako *istnienie* pewną przedmiotowością, która zawiera w sobie jego prawdziwą naturę. *Ja* jest tym oto Ja, ale tak samo jest czymś ogólnym” (HEGEL 2002, 328).

Tak jak Platon, o czym za chwilę, zamknie byt w medium mowy — jako jego odbiciu bądź partycypacji (to jest w czymś, co w bycie ma swój udział; jak to rozumieć, to już osobny problem) — po to, by rzucić pomost między nim, rzeczywistością a światem zjawiskowym, tak Hegel zamknie myśl w mowie po to, żeby nadać jej rangę istnienia („wstępuje w egzystencję”). Za tą medialną operacją zapośredniczenia „istniejącej dla siebie jednostkowości” z „ogólnością” zdaje się ukrywać inspiracja teologiczna. Heglowska filozofia tożsamości myśli i bytu zawiera w sobie pewną „antropodyceę” (termin Petera Sloterdijka), namysł nad tym, jak pogodzić naszą unikalność z uniwersalnością, przygodność z koniecznością. Idzie tu o podstawową mediację między heterogenicznymi „światami”, o przekład tego, co ludzkie na to, co boskie i na odwrót — roboty tłumaczeniowej w tym zakresie może

podjąć się tylko mowa ulokowana gdzieś w międzyprzestrzeni. Idealistyczna myśl spekulatywna i jej język przekłada się także na myśl i praktykę społeczną — stanie się jednym z magazynów wyobraźni dla nowoczesnego podmiotu zbiorowego rozpoznanego jako naród. Idee filozoficzne podniosą przygodną, historyczną zbiorowość „do poziomu jej istniejącej czystości” i nadadzą jej przez to znamiona sakralne — w pracy nad tym mozolnym przekładem udział wezmą „ideolodzy”, ludzie pisma w modelowej postaci książki: filozofowie, literaci i poeci.

2. PLATON: MOWA I PISMO METAFIZYKI

Po tej efektownej historycznej wolcie między *Pięcioksięgiem* a *Fenomenologią ducha* powróćmy do filozofii greckiej, czasowo znacznie bliższej nauce Mojżesza — niektórzy myśliciele żydowscy (tacy jak na przykład Filon z Aleksandrii, 10 p.n.e. – 40 n.e.) wręcz przypuszczali, że Platon i inni filozofowie greccy korzystali z tej nauki (zob. CHADWICK 2000, 19). Nikt chyba nie próbował jednak, jak dotąd, udowodniać tych zapożyczeń — znacznie łatwiej byłoby to natomiast uczynić wobec relacji między Heglem a Platonem, z tego chociażby powodu, że obydwaj w żywej mowie upatrywali przekaźnika wiedzy prawdziwej. Ale poza tym, jak wiadomo, między „metafizyką” Platońską a „metafizyką” Heglowską istnieje zasadnicza różnica, którą wyznaczył tak zwany nowożytny zwrot lub przełom nominalistyczny. Tak jak dla Platona człowiek to „byt poznający inne byty jako prawdziwe, miłujący je jako dobre oraz radujący się ich pięknem” (GILSON 2001, 218), tak dla Hegla jest on jedynie „myślącym umysłem” zwróconym ku swoim przedstawieniom. Pomijając odrębność przedmiotu badań, jedno jest wszak pewne: zarówno dla filozofów metafizycznych, sprzed owego zwrotu, jak i — nazwijmy ich tak — epistemologicznych, po zwrocie, zajmujących się ludzkim umysłem, dyskurs filozoficzny zawsze był przedsięwzięciem medialnym. Od początku związał się z mową i pismem, to po pierwsze, po drugie zaś od początku reprezentował on też myślenie, które w podążaniu „za tym, co jest” kluczowym swoim tematem czyni medialność właśnie. Myślenie filozoficzne jest bowiem radykalnie samozwrotne, szuka uzasadnienia dla siebie i nieustannie zadaje pytania, kwestionuje siebie. Najnowsze jego odczytanie na terenie niemieckiej filozofii mediów daje dlatego impuls do traktowania filozofii „od zawsze” jako *Medienphilosophie* z następującym uzasadnieniem: „*Filozofia* pyta o rzeczywistość i poznanie,

a *medialność* jest warunkiem możliwości tego, że poznanie i wiedza mogą być generowane, względnie że rzeczywistość może być konstruowana.” (MARGREITER 2003, 170). Konstatacja ta pojawia się, co oczywiste, na tle doświadczeń takich filozoficzno-historycznych przedsięwzięć, jak filozofia transcendentna czy nowoczesna filozofia języka bądź, szerzej, filozofia po tak zwanym zwrocie lingwistycznym.

Wracam do Platona. Według niego tylko w mowie tkwi byt, ponieważ — jak twierdzi — „jedynie mowy, mówione w drodze nauki i dla nauki, istotnie pisane w duszy, mowy o sprawiedliwości, o pięknie, o dobru posiadają coś naocznego, doskonałego, godnego powagi” i tylko one są „warte zachodu” (PLATON 1996, 169 [278 a]). Widać, że autor tych słów zmagają się z materią medialną mowy i pisma: „Niesamowite bowiem ... jest pismo [γραφῆ] (*graphē*)” (PLATON 1996, 164 [275 d]) — powiada. Niesamowita jednak, trzeba dodać, jest także i mowa. To przecież ona wydaje się medium najbardziej źródłowym i naturalnym, z tego powodu zapewne, że przejrzystym niejako, niewymagającym — jeśli nie zważać na *sztukę mówienia* — specjalnego kształcenia, którego z kolei domaga się pismo. Tak to już jest w historii naszego dorastania i kształcenia, że najpierw mówimy, a potem uczymy się pisać. Łatwość, pierwotność i naturalność mowy, to, że zwykle nie zatrzymuje ona na sobie (na głosie, jego tonacji, brzmieniu...) uwagi mówiącego i słuchającego, najpewniej przekonuje Platona o jej unikalnej zdolności przekazywania prawdziwej natury całego porządku rzeczywistości. Ale przy głębszym zastanowieniu się sprawa nie jest tak prosta: w spełnianiu tego zadania operacyjnego mowa nie jest całkowicie czymś „trzecim”, neutralnym wobec nadawcy, to jest idei, przekaźnikiem mądrości — jasnej i trwałej wiedzy naukowej. Platon ma poważne problemy eksplanacyjne, które dotyczą w ogóle jego metafizyki, charakteru relacji między ideami a światem zjawiskowym, ale nas interesuje tu tylko spojrzenie na ten temat przez pryzmat mediów: żeby wyjaśnić fenomen mowy, przeciwstawia ją pismu, co nie przeszkadza mu traktować jej także jako rodzaj pisma. Powiada przecież, że mowy są „istotnie pisane w duszy”, że „wraz z wiedzą [mowa] pisze się w duszy ucznia” (PLATON 1996, 164 [276 a]), a przy tym dodaje, że jest ona już tam „odkryta” (PLATON 1996, 169 [278 b]), że „żyje i ma duszę” (PLATON 1996, 164 [276 a]).

Feeria metafor. Przeplata się tu obraz statyczny z dynamicznym: jako odcisk, wydrążenie dokonane przez samą *rzeczywistość*, mowa jest jej, tej rzeczywistości, śladem (gr. pisać, γραφειν [*graphein*], pochodzi od ‘drażnić, ryc’). Samo medium jest więc już przekazem. Statyczna, odwieczna, poza-

czasowa pieczęć, mowa jako ślad i narzędzie pamięci idealnego świata, z którego człowiek się wywodzi i do którego zmierza, zostaje wplątana w dynamiczny proces komunikowania w jego modelowej postaci nauczania. W przedstawianiu tego procesu dominuje metaforyka rustykalna. Wydrążenie, odcisk ma być gruntem do uprawy, podłożem dla siewnego ziarna, mającego przynieść obfite, „bezsmiertne” (PLATON 1996, 166 [277 a]) plony. „Sztuka rozmowy” polega w tym obrazowaniu na „sadzeniu i sianiu” (PLATON 1996, 166 [276 e]) — i na wkradaniu się, na ile się da („w granicach ludzkiej możliwości”) (PLATON 1996, 166 [277 a]) w nieśmiertelność. Mowa, ze śladami rzeczywistości na sobie, nadaje jej niejako znaczenie, ponieważ czyni zauważalną — z ziarna wyrasta roślina, która daje plony — godną poznania, co znaczy także pożądaną. Dopiero dzięki mowie to, co heterogeniczne, ulega zapośredniczeniu, zostaje przerzucony most między bytem/ideą a zjawiskiem. Żeby byt, to znaczy prawda mogła sama sobie wystarczyć i sama siebie bronić, musi *owocować*, być mówiona i tą drogą udostępniana innym — inaczej niż pismo mowa „rozdziela słuchaczy od osób, które winna omijać”, „wie, do kogo mówić, do kogo nie mówić”. (PLATON 1996, 164 [275 e]).

Choć mową posługują się wszyscy, to jednak „mowa wiedzy”, ta prawdziwie, czyli prawdę komunikująca, jest w gestii tylko nielicznych — i oni też pozostaną, tak jak wyobrażał to sobie również Hegel, głównymi bohaterami historii kultury zachodniej. Mowa pośredniczy między ludźmi, a zarazem rozdziela ich i segreguje.

3. OD MOWY BOGA DO MOWY WŁADZY

Filozofia Hegla, podobnie jak i cała doktryna chrześcijańska, nigdy nie wyzwoliła się całkowicie od platońskiej wizji prawdy, a wraz z nią i od wyobrażeń na temat mowy i pisma. Historycy idei, przynajmniej niektórzy z nich, uważają, że kluczowym momentem przekątnym w tym procesie transmisyjnym jest św. Paweł — jeden z pierwszych autorów, który konfrontował się z myślą grecką. Miała być ona dla niego formą naturalnego objawienia, poznania Prawdy — pisanej wielką literą — z rzeczy stworzonych. Chociaż Paweł przestrzegał przed filozofią czytelników swoich listów: „Baczenie, aby was kto nie zagarnął w niewolę przez tę filozofię będącą czczym oszustwem, opartą na ludzkiej tylko tradycji, na żywiołach świata, a nie na Chrystusie” (Kol 2, 8), to sam faktycznie korzystał z jej sposobów

argumentowania i zasobów retorycznych (co dokładnie rozumiał przez „filozofię” w takich sformułowaniach, jak to z *Listu do Kolosan*, tym zajmują się do dziś wnikliwi jego egzegeci). W *Liście do Rzymian* pisze, że poganie „wykazują, że treść Prawa wypisana jest w ich sercach” (Rz 2,14–15), korzysta więc z metafory pisma: chociaż Bóg do nas przemawia i znamy Go ze słyszenia, to pierwszej jednak do nas także pisze za pomocą alfabetu znanego naszemu rozumowi, mądrości naturalnej, naturalnemu instynktowi moralnemu. (ZAKRZEWSKI 2013, 39–47).

Peter Sloterdijk w swoich nieortodoksyjnych dociekaniach teologiczno-historycznych tę Boską sygnaturę odczyta — w anachronicznej frazeologii — jako „ścieżkę dźwiękową” i posunie się nawet do twierdzenia o specyficznej chrześcijańskiej formie „mediumizmu”, opętania osób o zdolnościach telepatycznych. Apostoł Paweł ważność swojego przesłania ma osiągać dzięki ontologicznej zamianie podmiotowej (*Subjektwechsel*): swój własny głos wymienia na głos innego, do czego przyznaje się w sławnym fragmencie *Listu do Galatów*: „Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus” (Ga 2,20). Możliwość apostołstwa bierze się więc z mediumistycznej relacji, w której podmiot/apostoł wstawia się w subiektywność nadawcy, stając się jak gdyby jego ustami. Sloterdijk powołuje się na opis tej praktyki w Ewangelii św. Mateusza: „Kiedy was wydadzą, nie martwcie się o to, jak ani co macie mówić. W owej bowiem godzinie będzie wam podane, co macie mówić, gdyż nie wy będziecie mówili, lecz Duch Ojca waszego będzie mówił przez was.” (Mt 10,19–20) (SLOTERDIJK 1999, 682–683).

Widać tu Platowski topos zapisu, wyrażenia mowy w ludzkiej duszy/sercu — i jej transcendentne autorstwo. W rekonstruowanej przez siebie, głównie na materiale historyczno-religijnym, „metafizyce telekomunikacji” niemiecki filozof dochodzi do wniosku, że ta sama struktura mediumistyczna powtarza się właściwie także w nowoczesnym masowym alfabetyzmie. Obywatelskie społeczeństwa państw narodowych wraz z umiejętnością czytania mają zakodowany podstęp władzy (*Herrschaftslist*), której podlegają. Czytanie nowoczesnych idzie w parze z obowiązkiem lektury rozkazów ich władców jawnych — w których objawia się suweren — i ukrytych, posługujących się wobec nich technikami manipulacji i uwodzenia. Zamiast „strukturalnych przeobrażeń sfery publicznej” Sloterdijk woli zatem mówić w związku z nowoczesnością o „strukturalnym przeobrażeniu opętania” — ludzie mówią masowo cudzymi głosami. Nowoczesne społeczeństwo należałoby dlatego potraktować jako zintegrowaną przez media „wspólną stresową” (SLOTERDIJK 2013, 48) — media nie mają jej prymarnie informować,

raczej wywoływać w niej czasowe „epidemie”, wstrzykiwać w nią „mentalne infekcje” (SLOTERDIJK 2013, 39).

Wobec demaskacji tego rodzaju zagrożeń epidemiologicznych związanych pierwotnie z medium pisma historia społeczna — o czym będzie tu jeszcze mowa — traci swój oświeceniowy blask. Traci siłę uwodzenia, której ulegają mieszkańcy nowoczesnych demokracji zachodnich, zgromadzonych wokół sfer publicznych, cieszących się wolnością słowa i zgromadzeń, komunikujących się nadal najskuteczniej za pomocą słowa drukowanego. Przypisują mu oni moc emancypacyjną — wierzą, że słowo drukowane nadaje autorytet normom moralnym i prawnym, konstytucji, kodeksom, dokumentom instytucjonalnym, regulującym życie społeczne; że za słowem tym stoi prawda pisana w rzeczy samej wielką literą. Jest ona repliką prawdy ontologicznej, odsyłającej do bytu absolutnego. Tylko taka prawda w przekonaniu swoich „wyznawców” może bowiem być zdolna przywracać im sprawiedliwość, rozwiązywać wszelkie konflikty społeczne i polityczne, prostować nieporozumienia i niegodziwości, unikać zagrożeń ekonomicznych, militarnych czy ekologicznych. To głównie prasa integruje i przeobraża wokół tych problemów „wspólnoty stresowe”. Historię gazety, jak twierdzą badacze, dałoby się dlatego przedstawić „albo jako ciąg zmagania, zwycięstw i porażek w służbie wolności, albo jako nieustanną historię postępu ekonomicznego i technologicznego” (MCQUALI 2007, 48). Nadal aktualny socjologiczny paradygmat badań nad mediami masowymi wskazuje głównie na ich „funkcje” integracyjne, polegające na działaniu na rzecz ciągłości i porządku społecznego, chociaż dostrzega się tu też ich dysfunkcjonalność, polegającą na postępującym uzależnianiu od siebie odbiorców, pozbawianiu ich aktywności w życiu publicznym itd. (LASSWELL 1948).

4. PISMO, HISTORIA SPOŁECZNA I ONTOTEOLOGIA HERETYCKA

Zakodowany w medium pisma „podstęp władzy” jest dowodem na ambivalencję i wieloznaczność tego medium, które potrafi jednocześnie u różnych czytelników podnosić i obniżać poziom stresu, godzić ich ze sobą i siać między nimi waśnie. Społeczne reperkusje pisma Sloterdijk opisuje tak:

Z całą pewnością czytanie (*das Lesen*) było wielką formującą człowieka potęgą — i jest nią nadal, w skromniejszym wymiarze; jednak przesiew (*das Auslesen*) krył

się wciąż jako potęga za potęgą — niezależnie od tego, jak dochodził do skutku. Lekcje i selekcje mają ze sobą więcej wspólnego niż byłby to skłonny i zdolny przemyśleć jakikolwiek historyk kultury [...]. Sama kultura piśmiennicza aż do przeprowadzonej nie tak dawno alfabetyzacji powodowała silne selektywne skutki; głęboko przeorała swe macierzyste społeczeństwa i wykopała pomiędzy piśmiennymi i niepiśmiennymi rów tak głęboki, że jego nieprzewycięzalność osiągnęła niemal twardość różnicy gatunkowej. (SLOTERDIJK 2008a, 55).

Czym są owe „lekcje i selekcje” — gdzie ich w historii kultury szukać? Przypomnijmy, że to, co nazwano w XX wieku „racjonalnością komunikacyjną”, mającą być składnikiem „projektu oświeceniowego”, faktycznie zawsze było tylko konstrukcją intelektualną stworzoną przez filozofów, którzy, pisząc do szerokiego kręgu odbiorców, wykorzystywali swoje talenty literackie do bezwzględnego rozprawienia się ze swoimi wrogami. Pismo było dla nich narzędziem walki ideologicznej, nie służyło z reguły ani dowodzeniu prawdy, ani perswazyjnemu przekonywaniu. Nigdy nie mieli właściwie przed sobą partnerów w dyskusji, którym należy się szacunek dla ich odmienności i z którymi powinno się zmierzyć na siłę argumentów. Francuscy encyklopedyści, nauczyciele przyszłych rewolucjonistów, „pisali w sposób żywy i wartki, unikali metafizycznych niejasności...ich utwory odznaczały się za to staranną kompozycją, przyjemnym stylem, zręczną formą”, a przy tym wszystkim swojemu przeciwnikowi, to jest chrześcijaństwu, „nie pozostawiali niczego: żadnego innego śladu w historii poza złem, które wyrządziło, żadnej wartości, która zasługiwałaby na dyskusję, żadnego nawet pozoru cnoty”. To Paul Hazard (1972, 70, 72).

Uwagi te mogą wydawać się banalne z perspektywy historii filozofii, ale niekoniecznie z punktu widzenia społecznej historii medium pisma. Historia kultury dostarcza licznych dowodów na to, że walka z niesprawiedliwością i ignorancją za pomocą rozszerzania alfabetyzmu, zamiast do emancypacji prowadziła najczęściej do ucisku i wyzysku. Na gruncie antropologii kulturowej taką diagnozę postawił w *Lekcji pisania*, krótkim rozdziale swojej głośnej książki pod tytułem *Smutek tropików* (1955), Claude Lévi-Strauss. Sprawa wielokroć w literaturze przedmiotu omawiana — wystarczy wspomnieć tylko o wnikliwej dekonstrukcyjnej analizie tego fragmentu dokonanej przez Jacquesa Derridę przy okazji jego projektu redefiniowania pisma w *O gramatologii*.

Nowoczesne społeczeństwo self-made manów, osiemnasto-dziewiętnastowieczne, wówczas już masowe, potrzebuje drukowanego pisma, a ono z kolei... gilotyny. Komisarze rewolucyjnej Francji, wyruszając na podbój

Nowego Świata, nie zabierają już ze sobą, tak jak flota Kolumba, wymalowanego na żaglach krzyża — płyną na statkach bez kapelanów, ale za to z drukarnią i gilotyną, tak jak podróżujący na Karaiby bohaterowie powieści Alejo Carpentiera pod tytułem *Eksplozja w katedrze*. Jeden z nich powiada: „to dwie najpotrzebniejsze rzeczy, jakie weźmiemy z sobą, oprócz armat”. Maszyna w czasie rejsu wydrukuję setki plakatów, „ogłaszających wielkimi tłustymi czcionkami tekst dekretu z 16 pluviouse’a, proklamującego zniesienie niewolnictwa i równość praw dla wszystkich mieszkańców wyspy [Gwadelupy], bez różnicy ras i majątku” (CARPENTIER 1986, 216, 222). Te wielkie tłuste czcionki niebezpiecznie zaingerują w rzeczywistość społeczną, zamieniając swoich czytelników w wolnych i równych sobie ludzi, których literacka wolność i równość nieuchronnie musi zostać opłacona bolesnym, fizycznym Wielkim Terrorem. Plakaty i gilotyna wypełnią wkrótce place i publiczne przestrzenie Nowego Świata.

Drukowana na plakatach, w dekretach, gazetach, broszurach i książkach filozoficznych opowieść oświeceniowa nosi na sobie platońskie piętno skalanania samym medium pisma, zawartej w nim skazy, zakłócenia, heretyckiego przekłamania, wreszcie — zła. Skojarzenie druku z gilotyną sugeruje, że również i to medium, podobnie jak mowa, jest ambiwalentne: łączy i dzieli/selekcjonuje ludzi jednocześnie. Czas narodzin nacjonalizmu pokrywa się z oświeceniem i romantyzmem, kiedy apogeum osiąga nowożytna kultura druku, kulminująca w poezji — modelowej sztuce czystej. Ontologia medium mowy (a za nim także i pisma) zawiera pojęcie indywiduum jako niepodzielnej jednostki, względnie zbiorowości, takiej jak naród czy klasa, silnej, stojącej wobec całości bytu. Rozmowność mocnego podmiotu nie musi jednak oznaczać dialogowania (gr. *διαλέγομαι* [*dia-legomai*] — rozmawiam) — jego mówienie/komunikowanie się źródłowo bowiem jest działaniem, autokreacją, jednoczesnym ukazywaniem i formowaniem swojej „duszy” lub „prawdziwej natury”. Mówienie to nasza podstawowa *technika siebie*, jakby powiedział Michel Foucault, zmienna w swoich historycznych fenomenach. Patronuje jej od początku Platon, dochodząc do wniosku, że „zdolnością mowy jest duszowództwo” (PLATON 1996, 150 [271 c]). Jeśli podmiot, który panuje nad sobą, nad tym wszystkim, co w nim nierozumne — emocje, namiętności, przesady — zawiązuje także wspólnoty, to są one oparte na relacjach symetrycznych zachodzących między jednostkami, by tak rzec, równosilnymi. Mistrzostwo słowa potrzebne jest w dyskusjach — w nich zaś biorą udział tylko partnerzy intelektualni, dla których zgubne są — ponieważ wymykają się spod kontroli ich „rozumu” — wszelkie emocje

oraz kulturowo-osobowościowe uwarunkowania: przekonania, nawyki, przesady, nastawienia...

Obserwacje te potwierdza skądinąd także teoria krytyczna, odwołująca się do ramy interpretacyjnej zwanej dialektyką oświecenia. Teoria rozważa społeczno-polityczne uwarunkowania komunikacji: demaskuje intelektualne panowanie nad językiem, troskę o jego poprawność jako „zdradę wobec tego, co się komunikuje”. Proletariusze, podwładni, biedni, zmarginalizowani kaleczą język literacki, mszczą się na nim, upatrując w nim źródło swego nikczemnego położenia. Ma on kodować ich wyobcowanie, przy czym, nadal zgodnie z przedstawioną tu tradycją, podejrzenie o kłamstwo i niesprawiedliwość pada bardziej na pismo jako podstawowe medium nowoczesnych intelektualistów niż na ludzką mowę. (ADORNO 1999, 116–117).

Tak czy inaczej mowa, podniesiona do rangi sztuki, i pismo bynajmniej nie są więc przekąźnikami egalitarnymi — retoryka w demokracji, dzisiaj wiązana z marketingiem i PR-em politycznym, to sztuka pożądana najbardziej przez sprawujących władzę do osiągania za wszelką cenę, przy wykorzystaniu technik manipulacyjnych, swoich partykularnych interesów. Doświadczenie sofistów, uczonych, którzy kończyli swoją karierę jako sprzedajni nauczyciele technik oszukiwania ludzi, można potraktować w tym względzie jako paradygmatyczne. Podobnie rzecz ma się z pismem: historia społeczna dostarcza wielu dowodów na to, że nie zawsze służyło ono wyzwoleniu z okowów. W wiekach średnich postrzegane było jako dar Boży, narzędzie do chrystianizacji — zbawienia piśmiennych i potępienia analfabetów. Świadom był tego na przykład św. Cyryl, tworząc alfabet słowiański. Nie inaczej było w czasach nowożytnych — historia kolonializmu w wiekach XVI i XVII to historia człowieczeństwa europejskiego, które, ucieleśnione w konkwistadorach iberyjskich, zdobywało Amerykę za pomocą miecza i Biblii — i dzięki Pismu Świętemu odczuwało swoją wyższość wobec podbitych i stawiało sobie za cel włączenie ich, „zbląkanych istot”, do Bożego, obwieszczonego w Ewangelii, *naturalnego* porządku świata. (ZEA 1993).

Przedstawione fragmenty z historii społecznej, postrzeganej przez pryzmat medium pisma, dają impuls do tego, żeby nie ograniczać jej tylko do nauki idiograficznej, lecz rozciągnąć także na pewną perspektywę historyczną, dociekającą źródeł wskazanej tu społecznej ambiwalencji pisma, które ludzi łączy i dzieli, wyzwala i zniewala zarazem. Tego rodzaju dociekania, gdy się już pojawiały, miały charakter ontoteologiczny o zabarwieniu heretyckim, manichejskim — zakładały, że dobro i zło, *eros* i *thanatos*

przyciągają się wzajemnie. Wypaczały tak samo akademicką teologię, jak i metafizykę. Ich jakoby wspólne źródłowe zakłamanie wybebeszył na światło dzienne Fryderyk Nietzsche, rzucając podejrzenia na wszystko, co w kulturze wzniosłe, i pozostawiając przez to — jak historia pokazała — sporo do myślenia szczególnie Zygmuntowi Freudowi. Moralność, kierująca się współczuciem, religijna kontemplacja absolutu, estetyczne uniesienia w greckich amfiteatrach i współczesnych salach koncertowych, żądania sprawiedliwości rewolucyjnych mas robotniczych, roszczenia do prawdy ostatecznej czy to w wydaniu pozytywistycznym (jako zgodność z faktami obiektywnymi), czy klasycznym (jako εἶδος [*eidos*], istota rzeczy) — wszystkie te doświadczenia kulturowe mają niebezpiecznie czerpać swoje źródła z resentymu i okrucieństwa, i w rzeczy samej być formą zadawania bólu. Komu? — człowiekowi odczytanemu na nowo jako prawdziwy (w wersji nadczłowieka), a więc w jego gardzącej rozsądkiem cielesności, siedlisku woli mocy. Tłamszonemu i maskowanemu przez świadomość i wszelkie jej artykulacje w kulturowych wysokich zachowaniach, których namiętnej demaskacji oddaje się Nietzsche w swoich opisach obnażających ich resentymentalne czynniki osobowe i społeczne. Te same czynniki musiałyby wyrażać się także w środkach artykulacji zachodniego rozumu: w piśmie, druku i mistrzowskiej mowie. Media należałoby w tej analizie również potraktować jako zamaskowane transformacje woli mocy: barbarzyństwa i dzikości, cielesności i zwierzęcości — tak brzmiałaby teza autora *Poza dobrem i złem* (NIETZSCHE 2005, 140–141).

Diagnoza resentymentalnego charakteru kultury stanie się lejtmotywem dwudziestowiecznej humanistyki — będzie odbijać się echem w psychoanalizie i w poststrukturalizmie; figura nadczłowieka zostanie odczytana w autentycznym sposobie istnienia opisanym przez Martina Heideggera, tak samo jak i w silnym podmiocie pojawiającym się w sferze publicznej w ujęciu Hannah Arendt itd. Temat to dobrze znany. Na większą uwagę zasługują tu jego wariacje w obszarze współczesnej teorii mediów.

5. SLOTERDIJK KONTRA HABERMAS

Dzisiaj to przede wszystkim Sloterdijk ma ambicje podążać śladami Nietzschego — przejmując więc jego podejrzliwość i tropi resentymentalne źródła kultury współczesnej zasilane mediami. Jak twierdzi, telekomunikacja, umożliwiająca obecnie masowe komunikowanie spersonalizowanych treści,

bynajmniej nie wyzwala nas z opresji kulturowych, społecznych czy politycznych, przeciwnie — wyklucza z życia społecznego, czyni biernymi, wyłącza z nawiązywania zdalnych interesów czy zdalnej pomocy bliźnim, wspiera zasadę moralistów, wedle której „zahamowania biorą się z braku zahamowań” (SLOTERDIJK 2011, 223–224). Media uczestniczą w procesie degradacji tego wszystkiego, co wymyka się nowoczesnemu kalkulacyjnemu, utylitarnemu myśleniu, które autor *Poza dobrem i złem* przypisywał „ostatnim ludziom” i do którego żywił nieukrywany wstręt. I ten proces trzeba zahamować, wszystko, co niezwykle i nieogarnięte, domaga się reaktywacji — Sloterdijk tak samo jak i jego mentor oburza się więc na triumf demokratycznej bylejakości, miałości i średniactwa w kulturze współczesnej. Powtarza kanoniczny zarzut konserwatystów: „Z powodu swego egalitarnego designu nowoczesność czuje się zmuszona przeformułować wszystkie prawdy, dostępne dotychczas tylko nielicznym, na prawdy dla wielu — a nieprzetłumaczalną resztę pominąć” (SLOTERDIJK 2014, 587).

Dla bohaterów dawnej *conditio humana*, podmiotów osadzonych w kosmicznym, to jest metafizycznym porządku bytu, nie ma już miejsca w kulturze podejrzliwości — mechanizm ich odczarowywania, pozbawiania autorytetu działa mniej więcej tak, jak ilustruje to ten hipotetyczny przykład: „Kto usłyszałby dzisiaj, po 40 dniach na pustyni, przemawiający krzak gorejący, ten zostałby zakwalifikowany jako ofiara epizodu psychodelicznego” (SLOTERDIJK 2014, 587). Rzecz nie w tym, że nie wierzymy w transcendencję, lecz w tym, że sami dla siebie jesteśmy niewiarygodni i fałszywi — pod pozorem/powierzchnią czystości logicznego lub praktycznego (etycznego) wnioskowania nasz rozum przemycą antropologiczny/zwierzęcy bagaż okrucieństwa i perwersji. To z ducha nietzscheańskie założenie pozwala Sloterdijkowi wyjaśnić m.in. zjawisko współczesnego terroryzmu w powiązaniu z mediami:

To, co nazywamy terroryzmem, należy do strukturalnej zmiany sfery publicznej w epoce totalnej mediatyzacji. Kto chciałby go rzeczywiście zwalczyć, musiałby odciąć korzenie fascynacji śmiercią aktorów terroru i ich publiczności — a to stałoby w sprzeczności z zasadami zglobalizowanej rozrywki. (SLOTERDIJK 2011, 231).

Zamiast współczuciem i moralnym oburzeniem cywilizowani widzowie telewizyjni kierują się fascynacją obrazami cudzego umierania i cierpienia. Wyrażenie „strukturalna zmiana” sfery publicznej w epoce totalnej mediatyzacji, o której mówi Sloterdijk, nawiązuje do Jürgena Habermasa — wprost do tytułu jego głośnej książki *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej* (1962) (HABERMAS 2007), a pośrednio do jego sztandarowej

teorii działania komunikacyjnego, nastawionego na osiągnięcie porozumienia w sferze publicznej. Totalna mediatyzacja tej sfery ma podważać całą oświeceniową opowieść — pod „szklanym dachem” rozciągniętym nad światem przez racjonalistyczną filozofię „kryje się głęboka nuda bytu pozbawionego wyzwania” (SLOTERDIJK 2011, 215). Zamiast porozumienia — chorobliwa ciekawość i barbarzyńska żądza krwi, zamiast troski o dobro wspólne — egoizm obserwatorów zadowolonych z siebie, zamkniętych w swoich wygodnych mieszkaniach, znudzonych, spragnionych sensacyjnych podniet. Żeby filozofia raz jeszcze mogła dotrzeć do tego, co nadzwyczajne — a takie zadanie widzi dla niej Sloterdijk — musi rozbić ów dach, tak po nietzscheańsku, bezpardonowo wydrzeć na światło dzienne naszą medialną kondycję postmetafizyczną. Telekomunikacja zamiast włączać nas do sfery publicznej, zdalnie nieść nam pomoc, angażować itd. — wyłącza nas z niej. Skoro tak, to nie ma sensu rozwijać żadnej teorii dyskursywnej ani mówić o racjonalności komunikacyjnej:

Jürgenowi Habermasowi przypada zasługa rozpoznania ‘włączenia innego’ (*Einbeziehung des Anderen*) jako procedury rozszerzania obszaru oddziaływania wzajemnie hamujących się mechanizmów, nawet wówczas, gdy jako zobowiązany wobec tradycji idealistycznej dialogicznie myli się on co do owego procesu: ‘włączenie innego’ nie jest rozszerzeniem sfery działania w kierunku wspólności, lecz przeciwnie, śladem tendencji do wyłączenia działania w ogóle — i zastąpienia jej grami rozpisany na role w kolektywnych projektach. Im bardziej inni są ‘włączeni’, tym bardziej likwidowane są możliwości działania samemu. (SLOTERDIJK 2011, 223–224).

To nadal ta sama nietzscheańska podejrzliwość — rozum komunikacyjny i humanizm oświeceniowy, kultura druku i książki to jedynie maski, pod którymi kryje się zwierzęcość, okrucieństwo, egoizm... Telekomunikacja bynajmniej nie wyzwala nas z opresji kulturowych, społecznych czy politycznych, przeciwnie — wyklucza nas z życia społecznego, czyni biernymi, nie pozwala na odległość współpracować z bliźnimi ani nieść im pomocy.

6. KSIĄŻKA, MEDIA ELEKTRONICZNE I PODMIOT, KTÓRY UTRACIŁ CAŁOŚĆ BYTU

W cnotliwych czynach człowieka przednowoczesnego odbija się kosmiczny, hierarchiczny i celowy, porządek rzeczy, źródłowo zapośredniczony przez mowę. Osobowość podmiotu poddana usłyszaniem i w samym bycie zapisanemu *telosowi* jest mikrokosmosem. *Techniki siebie*, których on używa,

powiedzmy w duchowości chrześcijańskiej, związane z medium mowy jako „ścieżką dźwiękową” zapisaną przez Transcendencję, mają mu pomóc zapanować nad sobą, nad swoją *myślą, mową i uczynkiem*: modlitwa, nieustanna spowiedź, asceza mowy. Inaczej działa to w przypadku człowieka nowoczesnego, który — w opisie socjologicznym — podlega procesom modernizacyjnym, związanym z sekularyzacją i rozwojem społeczeństwa industrialnego, w perspektywie filozoficznej zaś patrząc — jest on kształtowany przez wiedzę o świecie, zwróconą przeciw dominującej dotąd metafizyce, narastającą gdzieś od XIV wieku (William Ockham) w wyniku wspomnianego tu już wcześniej zwrotu lub przełomu nominalistycznego. To wielkie dwa skróty perspektywiczne, do których dochodzi jeszcze jeden — medioznawczy. Otóż nowoczesne indywiduum przychodzi na świat wraz z książką drukowaną. Bez jej potencjału antropologiczno-epistemologicznego, tak to intuicyjnie ujmijmy, nie sposób wyobrazić sobie przebiegu pozostałych wymienionych tu procesów historycznych. Książka działa wręcz jako ich katalizator. Towarzyszy człowiekowi, który bezpowrotnie traci całość bytu i swoją integralność, którego cnoty zamieniają się na sprawności związane z odgrywanymi przez niego rolami społecznymi, ze skutecznym osiągnięciem przypisanych tym rolom celów. Taki podmiot skazany jest na mozolne układanie w całość swoich doświadczeń — różnorodnych praktyk, będących ekspresjami jego wiedzy o świecie, pozbawionej punktu oparcia, złożonej z wielu, czasem wzajemnie wykluczających się przedstawień, jak to jest chociażby z przekazem o wielości bogów wysłanym przez reformację. Zagubiony rozbitek, zadający sobie pytanie nie o to, dlaczego raczej jest niż go nie ma, lecz o to, kim w ogóle jest? — „1. co mogę wiedzieć?, 2. co powinienem czynić?, 3. czego mogę się spodziewać?” (KANT 1986, 548 [A 805, B 833]). Istota wrzucona w świat, wykorzeniona, niezdolna zidentyfikować się z żadnymi substancjalnymi cechami, osadzającymi ją w bycie, w koniecznych, „naturalnych” relacjach między takimi właściwościami jak, powiedzmy, płeć, zawód, pochodzenie czy więzi rodzinne. (MACINTYRE 1996, 78–79).

Telegraficzne przypomnienie tych wątków z historii idei potrzebne jest dla przyjętego tu toku rozważań. Dopiero dzięki niemu daje się bowiem zrozumieć znaczenie książki dla nowoczesnego self-made mana. Tożsamość substancjalną, należąca do kosmicznego porządku świata, zastępuje on tożsamościami epistemicznymi, by tak rzec, takimi jak funkcjonalna czy narracyjna. Myśli i działa on postmetafizycznie, to znaczy, że nie ma już zobowiązań wobec transcendencji, nie musi więc ćwiczyć praktyk ascetycznych, w czym wspomaga go technika, której rewolucyjne przemiany stały się

możliwe (tylko? w znacznym stopniu?) dzięki drukowi. W książce nowoczesny podmiot znajduje wzorzec do „pobierania” swoich rozproszonych doświadczeń, do tworzenia siebie — jak to powie Sloterdijk — jako „urzędywistniania się w konwergencji bycia czytelnikiem i bycia jednostką”, jako ucieleśniania „żywej księgi [swojej] własnej historii życia i czytania” (SLOTERDIJK 2011, 270–271).

Książka, jako całość obrazów/pojęć bytu, jest podstawowym medium wyrażania i tworzenia zarazem czystego/prawdziwego/autentycznego Ja. A to by znaczyło, że tak naprawdę z prezentowanego tu medioznawczego punktu widzenia na nowoczesność książka nie działała na rzecz destrukcji indywidualium, lecz wspomagała je w procesie autokreacji, montowania przygodnych doświadczeń w alternatywne całości. „Śmiertelny cios klasycznej metafizyce” (SLOTERDIJK 2008b, 536), powodujący rozpad nowoczesnego self-made mana, jego *jak-gdyby tożsamości*, zapewnia Sloterdijk, nadchodzi dopiero ze strony nowej medialno-ontologicznej rzeczywistości związanej z mediami masowymi, poczynając już od prasy, poprzez radio, film, a kończąc na telewizji i mediach cyfrowych. Niemiecki filozof na świadka tego morderczego proceduru przywołuje już Roberta Musila, który w 54 paragrafie swojego *Człowieka bez właściwości* (1930) zamieszcza rozmowę dwóch bohaterów, odwołujących się do własnych doświadczeń ludzi jako czytelników gazet, którzy nie są w stanie połączyć w sensowne całości zawartych tam informacji. Wniosek jednego z nich: „Całkowity człowiek nie stoi już naprzeciwko całkowitego świata, ale jakieś ludzkie coś porusza się w jakiejś nieokreślonej cieczy” (cyt. za: SLOTERDIJK, 2008b, 536).

Kolekcjoner doświadczeń, który do niedawna bądź nadal jeszcze — coraz bardziej elitarnie — organizował/organizuje swoje życie na wzór książki i jej zawdzięcza odpowiedzi na owe trzy kluczowe Kantowskie pytania, ostatecznie rozpuści/rozpadnie się, gdy doświadczenia zamieni na informacje i stanie się użytkownikiem mediów elektronicznych. Media te, wraz z wyszukiwarkami i technikami przechowywania danych, roztoczą dla niego „przestrzeń rozpieszczania”, ponieważ zamiast domagać się poszukiwania doświadczeń, będą wymagały od niego jedynie pobierania informacji: „Aktualnym gestem, który najdoskonalej wyraża przejście ku epoce po doświadczeniu, jest *downloading*. Gest ten unaocznia wyzwolenie od wymogu nabywania doświadczenia. Razem z tym gestem odczuwalny staje się postpersonalny, postliteracki, postakademicki reżym poznania” (SLOTERDIJK 2011, 272). Rozpieszczony podmiot, odciążony przez nowe media z konieczności kształtowania integralnej osobowości, nie podlega już krytyce — jest

bezmyślnym celebrytą lub sportowcem-atletą, którego nie ma co przestrzegać przed barbarzyńcami, ponieważ on sam ich naśladowuje. W wyjaśnianiu takiej figury społecznej bardziej od krytyki pomocną może okazać się ironia. Zamiast poważnej, zbudowanej na argumentacji, krytyki mediów — ironia, parodia, prowokacja.

ZAKOŃCZENIE

Przedstawiona genealogiczna historia medium mowy i pisma to opowieść o dramatycznych losach człowieka, który traci mityczną — i mitologiczną, zawartą w biblijnej opowieści o stworzeniu świata — całość bytu i jednocześnie bezskutecznie pragnie do niej — i do siebie „całkowitego” — powrócić. W czasach nowoczesnych pomaga mu w tym jeszcze książka — dzięki niej może pozbierać swoje doświadczenia w pewną całość, powiązać historię czytania z historią swojego życia. Media elektroniczne, według Sloterdijka, mają ostatecznie wytyczyć granice epoki „po doświadczeniu”, kiedy nie mamy już szans na powrót do kondycji całkowitego człowieka, znanej z tradycji humanistycznej jako osoba (łac. *persona*). Filozof postrzega ją jako dyskurs, konstrukt, wytwór tekstów — książek literackich i naukowych. Nowy, rozpieszczony podmiot, jest już „postpersonalny”, nie czyta i nie układa według lektury swojego życia — jest kolejnym etapem na drodze destrukcji substancjalnej tożsamości bytu. W epoce „totalnej mediatyzacji” kontaktuje się on już tylko (przede wszystkim) z informacjami, które odwołują się nawzajem do siebie, nie zaś do jakiegoś pozajęzykowego zewnątrz. I choć Sloterdijk w tym opisie stanu rzeczy zgadza się z tzw. poststrukturalistami, takimi jak Gilles Deleuze czy Jacques Derrida, to jednak nadal pozostaje największym dłużnikiem Nietzschego, który mówi o resentymentcie i okrucieństwie jako źródle kultury wysokiej — źródle ostatecznie przecież pozajęzykowym i ponadkulturowym.

Filozofia poststrukturalistyczna stara się znaleźć klucz do funkcji tłumaczeniowej mediów w warunkach, kiedy ich przekaz podlega dysseminacji, rozproszeniu, kiedy ich użytkownicy zdani są więc sami na siebie w ustalaniu znaczeń komunikatów, kiedy w polu ich widzenia nie ma już żadnego transcendentnego źródła sensu. Człowiek i Bóg utracili swoje dotychczasowe miejsca w porządku rzeczy i nadszedł czas na przygodność, na jej dostępność w grach komunikacyjnych nastawionych na to, by przemówiły — i zostały zrozumiane chociażby na chwilę, na czas trwania zdarzenia —

idiosynkrazje i osobliwości. Są to gry konfliktowe wedle różnych, konkurujących ze sobą modeli i kodów komunikacyjnych — przegrana oznacza tu nie tyle rozbitcie osobowości kulturowej (spójnej struktury indywidualnych kompetencji w zakresie zachowań, pamięci, zdolności percepcyjnych...) i zamieszkanie w wieży Babel, ile utratę tego, co niezwykle — niewymiernego i nieuchwytnego. A ono jest nacechowane aksjologicznie: artystycznie i etycznie — odnosi się do tego, co kruche, ulotne, jednorazowe, co domaga się ochrony przed spójnym, jednym, uniwersalnym.

BIBLIOGRAFIA

- ADORNO, Theodor W. 1999. *Minima moralia. Refleksje z poharatanego życia*. Tłum. Małgorzata Łukasiewicz. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- CARPENTIER, Alejo. 1986. *Eksplozja w katedrze*. Tłum. Kalina Wojciechowska. W: *Królestwo z tego świata, Eksplozja w katedrze*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- CHADWICK, Henry. 2000. *Mysł wczesnochrześcijańska a tradycja klasyczna*. Tłum. Piotr Siejkowski. Poznań: „W Drodze”.
- GILSON, Étienne. 2001. *Jedność doświadczenia filozoficznego*. Tłum. Zofia Wrzeszcz. Warszawa: De Agostini.
- HABERMAS, Jürgen. 2007. *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej*. Tłum. Wanda Lipnik i Małgorzata Łukasiewicz. Warszawa: PWN.
- HAZARD, Paul. 1972. *Mysł europejska XVIII wieku. Od Monteskiusza do Lessinga*. Tłum. Halina Suwała. Warszawa: PIW.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. 2002. *Fenomenologia ducha*. Tłum. Światosław Florian Nowicki. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- KANT, Immanuel. 1986. *Krytyka czystego rozumu*. T. II. Tłum. Roman Ingarden, Warszawa: PWN.
- LASSWELL, Harold. 1948. „The structure and function of communication in society”. W: *The Communication of Ideas*. Edited by Lyman Bryson. New York: Harper.
- MACINTYRE, Alasdair. 1996. *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności* [1981]. Tłum. Adam Chmielewski. Warszawa: PWN.
- MARGREITER, Reinhard. 2003. „Medien/Philosophie: ein Kippbild”. W: *Medienphilosophie. Beiträge zur Klärung eines Begriffs*. Hrsg. Stefan Münker, Alexander Roesler i Mike Sandbothe. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.
- MCQUAIL, Denis. 2007. *Teoria komunikowania masowego*. Tłum. Marta Bucholc i Alina Szulżycka. Warszawa: PWN.
- NIETZSCHE, Friedrich. 2005. *Poza dobrem i złem*. Tłum. Paweł Pieniążek. Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa.
- PLATON. 1996. *Phaidros*. Tłum. Edward Zwolski. Kraków: Aureus.
- SLOTERDIJK, Peter. 1999. *Sphären. Makrosphärologie*. Band II: *Globen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- SLOTERDIJK, Peter. 2008a. „Reguły dla ludzkiego zwierzyńca. Odpowiedź na Heideggera list o humanizmie”. Tłum. Arkadiusz Żychliński. *Przegląd Kulturoznawczy* 1 (4).

- SLOTERDIJK, Peter. 2008b. *Krytyka cynicznego rozumu*. Tłum. Piotr Dehnel. Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskiej Szkoły Wyższej.
- SLOTERDIJK, Peter. 2011. *Kryształowy pałac. O filozoficzną teorię globalizacji*. Tłum. Borys Cymbrowski. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- SLOTERDIJK, Peter. 2013. *Reflexionen eines nicht mehr Unpolitischen*. Berlin: Suhrkamp.
- SLOTERDIJK, Peter. 2014. *Musisz życie swe odmienić. O antropotechnice*. Tłum. Jarosław Janiszewski. Warszawa: PWN.
- ZAKRZEWSKI, Grzegorz Jerzy. 2013. *Filozofia antyczna w pierwotnym chrześcijaństwie. O recepcji filozofii antycznej w pismach Ojców Kościoła według Dariusza Karłowicza*. Lublin: Wydawnictwo NATAN.
- ZE, Leopold. 1993. *Filozofia dziejów Ameryki*. Tłum. Krzysztof Jacek Hinz. Warszawa: Centrum Studiów Latinoamerykańskich.

O MOWIE, PIŚMIE I INNYCH MEDIACH:
PEREGRYNACJE PO GENEALOGII POJĘĆ
Z PETEREM SLOTERDIJKIEM

Streszczenie

Celem artykułu jest próba przedstawienia krótkiej genealogicznej historii medium mowy i pisma, która wykorzystuje, rozwija i rekonstruuje zarazem, poglądy i punkt widzenia Sloterdijka na ten temat. Przedmiotem analiz jest formacja dyskursywna o mowie i piśmie ukształtowana w kulturze zachodniej, składająca się z argumentacji i wyobrażeń zawartych w Biblii, tekstach filozoficznych, głównie Platona i Hegla, i literackich, tu tylko sygnalnie odnotowanych. Chodzi wreszcie także o historię społeczną, spojrzenie na rewolucje i kolonializm przez pryzmat medium druku/pisma — opartych na nim relacji władzy i panowania. Dla Sloterdijka wszystkie te zdarzenia dyskursywne i społeczne mają wspólne podłoże resentymentalne — zakłada on bowiem za Nietzschem, że u źródeł kultury czai się okrucieństwo i perwersja. Pytanie: po co to robi, co nowego ta zużyta historycznie rama interpretacyjna pozwala mu powiedzieć o mediach dawniej i dziś?

ON SPEECH, WRITING, AND OTHER MEDIA:
PILGRIMAGES WITH PETER SLOTERDIJK
AROUND THE GENEALOGY OF CONCEPTS

Summary

This article concerns the short genealogical history of speech and writing media, which simultaneously takes an advantage of, develops as well as reconstructs, the appropriate points of view and attitudes by Peter Sloterdijk. The object of analysis is a discursive formation on speech and writing shaped in western culture, a formation consisting of arguments and imaginations contained in the Bible, philosophical writings, by Plato and Hegel mainly, and literature, indicated here only very slightly. Social history is eventually discussed here, that is the view of revolutions and colonialism through the prism of print/writing medium — through the relationships of power and domination based on this medium. All the discursive and social events have their common resentment background according to Sloterdijk — following Nietzsche he assumes that there are cruelty and perversion that lurk at the roots of culture.

The question is: why does he do that, what new does the historically worn-out interpretational frame let him tell about the media in the past and today?

Słowa kluczowe: pismo; mowa; media; druk; książka; kultura; teoria mediów; ontoteologia; Sloterdijk; Platon; Hegel.

Key words: writing; speech; media; print; book; culture; media theory; ontotheology; Sloterdijk; Plato; Hegel.

Information about Author: Prof. Dr hab. JAN HUDZIK — Faculty of Political Science, Maria Curie-Skłodowska University in Lublin; address for correspondence — e-mail: jan.p.hudzik@gmail.com

