

Filozofia mediów jako *Medienphilosophie*: ideowe źródła i konteksty

Abstract

This article is about the philosophy of media developed in Germany as early as at the end of the 20th century. It was appeared as the *Medienphilosophie* – media philosophy – due to a coincidence of two different events that happened in social theory and practice – it's when the end of certain period in German philosophy coincided then with the beginning of cyber civilization. The understanding of the latter situation started to demand the creation of a new language – a new analytical and critical apparatus capable of grasping reality becoming more and more medialized. The problem is not so much a question of particular media, but mediality itself. This text consists of seven parts. The first two ones present origins and contexts of the development of the *Medienphilosophie*. The third part is concerned with its metatheoretical characteristics. The forth one clarifies an “antimetaphysical stimulus” of the theory in question and shows its philosophical and methodological rooting in poststructuralism. The last three parts deal with philosophical and scientific – metatheoretical – origins and contexts of media archeology.

Keywords: *Medienphilosophie*; philosophy of media; theory of communication; poststructuralism; German philosophy; media archeology

Słowa kluczowe: *Medienphilosophie*; filozofia mediów; teoria komunikacji; poststrukturalizm; filozofia niemiecka; archeologia mediów

Wprowadzenie

Celem tego artykułu jest rekonstrukcja pewnego nurtu w filozofii mediów, który ukształtował się na przełomie wieków w Niemczech, chociaż swoje teoretyczne źródła miał w filozofii francuskiej. Powstał on w rezultacie koincydencji historycznych wydarzeń z teorii i praktyki społecznej – nałożenia się końca pewnej epoki w filozofii niemieckiej oraz początku cywilizacji mediów cyfrowych. Zrozumienie tej ostatniej zaczęło domagać się stworzenia nowego języka – aparatury analitycznej i krytycznej zdolnej ogarnąć rzeczywistość podlegającą coraz bardziej intensywnym procesom mediatyzacji. Problemem stają się już nie tyle poszczególne media – dobrze dotychczas rozpoznane – ile sama medialność. Filozofia mediów w rezultacie zamienia się w filozofię medialności – właściwie po polsku trzeba byłoby powiedzieć – w *filozofię medialną*, jeśli by dosłownie przetłumaczyć niemieckie *Medienphilosophie* lub angielskie *media philosophy*. Zapowiedziana

jej rekonstrukcja składa się z kilku etapów. Interesują mnie najpierw teoretyczne i historyczne konteksty jej powstania – poświęcam im dwie pierwsze części tekstu. Następnie piszę o tym, czym jest *Medienphilosophie* – przedstawiam fragmenty metateoretycznej refleksji zawartej w pismach wybranych jej autorów. Od części czwartej, poświęconej „antymetafizycznemu impulsowi” tej teorii, ukazuję jej metodologiczne zakorzenienie w poststrukturalizmie. Ostatnie trzy części – od piątej do siódmej – dotyczą archeologii mediów, której metodologiczne i metateoretyczne charakterystyki należą do konceptualnych ram omawianej tu filozofii mediów.

1. Kittler i pożegnanie z literackim modelem kultury

Francuski poststrukturalizm kształtował w latach 70. i 80. XX wieku nową wyobraźnię humanistyczną. W Niemczech spotkał się ze szczególnym przyjęciem, wypełniał bowiem pustkę, która wytworzyła się tam w rezultacie schyłku dominujących dotąd kierunków filozoficznych – szczególnie marksizmu szkoły frankfurckiej oraz fenomenologii, egzystencjalizmu i hermeneutyki – wyznaczonego datami śmieci Theodora Adorna (1969), Maxa Horkheimera (1973), Karla Jaspersa (1969) czy Martina Heideggera (1976). Przy okazji wypada też przypomnieć – Roman Ingarden odchodzi w 1970 roku.

Mowa o czasie tak zwanego *zwrotu medialnego*, którego głównymi sprawcami byli Friedrich Kittler (1943-2011) i Vilem Flusser (1920-1991)¹. Efektem ich prac jest redefinicja dominującego (nie tylko) w tradycji niemieckiej pojęcia mediów, związanego ze społeczną teorią krytyczną szkoły frankfurckiej, jak również powstanie w rezultacie nowej dyscypliny akademickiej zwanej *Medienphilosophie*. Zwrot między „krytyką mediów” (*Medienkritik*), jako komponentem/aspektem „krytyki ideologii” (*Ideologiekritik*), a „filozofią mediów” (*Medienphilosophie*) oznaczał faktycznie rozejście się badań komunikacyjnych oraz medioznawczych, i powstanie nowej „filozofii mediów”, obok dotychczasowych, ustabilizowanych akademicko, dyscyplin takich jak „historia mediów” (*Mediengeschichte*), „nauka o mediach” (*Medienwissenschaft*), „teoria mediów” (*Medientheorie*) czy wreszcie sama tradycyjna „filozofia mediów” (*Philosophie der Medien*).² Do Kittlera i Flussera, oraz do francuskich poststrukturalistów, takich jak Michel Foucault, Gilles Deleuze, Félix Guattari czy Roland Barthes, nawiązują m.in. Frank Hartmann, Dieter Mersch, Sybille Krämer, Stefan Münker, Reinhard Margreiter czy (tu akurat wpły-

¹ Na temat filozofii Flussera, której tu nie omawiam, zob. P. Wiatr, *W cieniu posthistorii: wprowadzenie do filozofii Wilma Flussera*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2018; oraz moje *Wykłady z filozofii mediów. Podstawy nauk o komunikowaniu*, PWN, Warszawa 2017.

² Zob. na ten temat S. Münker, *After the Medial Turn. Sieben Thesen zur Medienphilosophie*, w: S. Münker, A. Roesler, M. Sandbothe (red.), *Medienphilosophie. Beiträge zur Klärung eines Begriffs*, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main 2003; wywiad z Frankiem Hartmannem, filozofem mediów na Bauhaus-Universität w Weimarze: G. Lovik, *Discipline Design: The Rise of Media Philosophy An Email Exchange with Frank Hartmann*, <https://noemalab.eu/ideas/interview/the-rise-of-media-philosophy/> (dostęp: 31-05-2020).

wy neopragmatyzmu Richarda Rorty'ego) Mike Sandbothe (twórca pragmatycznej filozofii mediów), ale także – niezależnie od tej grupy – autorzy związani z Centrum für Kunst und Medien (Centrum Sztuki i Mediów) w Karlsruhe – Peter Weibel, Peter Sloterdijk i Siegfried Zielinski.³ Nowa *mediosfera* domaga się nowego myślenia, które wychodzi poza ontologię świata poddanego standaryzacji i homogenizacji.

Poststrukturalistyczna opowieść o świecie inspirowane badania nad nowymi technologiami komunikacyjnymi, i obala przy tym zastane i uznane porządki rzeczy – nawet dziś nadal jeszcze może ona budzić zawrót głowy. Ale takie też miało być jej zadanie. Jako pierwszy opisał je chyba Michel Foucault już w latach 60. w swojej koncepcji analizy dyskursu. Analiza ta nie miała szukać genezy, początku pojęć – zwłaszcza tych, które zakładają pewną ideę ciągłości, jak na przykład rozwój, ewolucja, literatura, filozofia... – nie miała rekonstruować ich drogi rozwoju i ewolucji, lecz „wyrwać [je] z ich *quasi*-oczywistości, wyzwolić problemy, jakie stawiają; zrozumieć, że nie są spokojnym miejscem, z którego mają padać kolejne pytania.”⁴

Otóż to właśnie oprzyrządowanie metodologiczne, konkurencyjne wobec zastanych sposobów badań humanistycznych, od lat 80. będą przyswajali sobie również omawiani w tym artykule filozofowie. Pierwszy czyni to Kittler. Zdanie, którym rozpoczyna on przedmowę do swojej najgłośniejszej książki pt. *Gramofon, film, maszyna do pisania* (niemieckie wydanie w 1986 roku) brzmi następująco: „Media determinują naszą sytuację, która – mimo to lub dzięki temu właśnie – zasługuje na opisanie jej.”⁵ Determinują, ponieważ są już wewnątrz naszych głów – zdolności rozumienia i pisania, teoretycznych pojęć, wspomnień. Wyjaśnienie tej sytuacji można znaleźć chociażby w pewnym, cytowanym przez Kittlera, fragmencie *Anty-Edypa* (fr. wydanie 1972 rok) – pierwszej wspólnej książki Deleuze'a i Guattariego – w którym czytamy, że piśmienne, „cywilizowane formacje” tracą oralność, ponieważ „dostosowując się do głosu, grafizm suplementuje go i wprowadza głos fikcyjny” – podczas gdy w kulturach plemiennych – „dzikich formacjach” – „alfabetyzm odcisnięty jest na ciałach”, system graficzny jest z głosem i ciałem „połączony i skoordynowany.”⁶ Teoretyk mediów komentuje zjawisko „dostosowywania

³ Zob. m. in. S. Münker, A. Roesler, M. Sandbothe (red.), *Medienphilosophie. Beiträge zur Klärung eines Begriffs*, dz. cyt.; F. Hartmann, *Medienphilosophie*, WUV, Wien 2000; M. Sandbothe, L. Nagl (red.), *Systematische Medienphilosophie*, „Deutsche Zeitschrift für Philosophie“, Sonderband 7, Akademie Verlag: Berlin 2005; M. Sandbothe, *Pragmatische Medienphilosophie. Grundlegung einer neuen Disziplin im Zeitalter des Internet*, Weilerswist 2001; S. Krämer, *Medium, Bote, Übertragung. Kleine Metaphysik der Medialität*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2008; D. Mersch, *Teorie mediów [Medientheorien]*, 2006], przeł. E. Krauss, Sic!, Warszawa 2010. Częściowe informacje na ten temat można znaleźć w dwóch moich pracach – zob. J. P. Hudzik, *Wykłady z filozofii mediów. Podstawy nauk o komunikowaniu*, dz. cyt.; oraz *Od Hegla do Zielińskiego: szkic o niemieckiej filozofii mediów*, „Language – Culture – Politics”, International Journal, Vol. 1/2016, s. 132–165.

⁴ M. Foucault, *Archeologia wiedzy*, przeł. A. Siemek, De Agostini, Warszawa 2002, s. 29.

⁵ F. A. Kittler, *Gramophone, Film, Typewriter*, trans. Geoffrey Winthrop-Young and Michael Wutz, Stanford, CA, Stanford University Press 1999, s. XXXIX.

⁶ G. Deleuze i F. Guattari, *Anty-Edyp. Kapitalizm i schizofrenia*, t. 1, przeł. T. Kaszubski, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2017, s. 222.

się” pisma do głosu – czego efektem ma być podporządkowywanie się reprezentacji ciała reprezentacji słowa – następująco: „Ale takie ‘wyrównywanie wywołuje fikcyjny głos z góry, który nie wyraża już siebie inaczej jak tylko w linearnym strumieniu’, ponieważ przynajmniej od czasów Gutenberga ogłaszał on dekrety narodowych biurokracji.”⁷ Co to znaczy? Kittler twierdzi, że to, co mówimy nie mieści się w tym, co piszemy, ponieważ znaki pisma odsyłają do jakiejś transcendencji – do czegoś na zewnątrz, na górze – skąd wydobywa się fikcyjny głos – efekt linearnego nadkodowania, nadwyżki znaczeń. O tej samej nadwyżce znaczeniowej pisał już Foucault w swoich *Słowa i rzeczach* – we fragmencie cytowanym zresztą przez Deleuze’a i Guattariego: „Słowo i to, co dostępne oku – są nawzajem do siebie niesprowadzalne: na próżno opowiadamy, co widzimy; to, co widzimy, nie mieści się nigdy w tym, co mówimy.”⁸

Wyrównywanie ludzkiego głosu ze znakami pisma to w takim razie nic innego jak tylko przekład abstrakcyjnego języka nowoczesnej, naukowej koncepcji świata na wszystkie inne warstwy – językowe i niejęzykowe – ludzkiego ciała. Przekład ten ma ilustrować imperialistyczną tendencję języka pisanego, który wywiera przemoc na ciełe, jako kłacz, spłaszcza je, formalizuje, zamienia w uniwersalny przedmiot uzgodnionych z nowoczesnym naukowym obrazem świata dekretów administracyjnych, norm społecznych i systemów znakowych.⁹ Do wyjaśnienia przywołanych tu pojęć kłacza i deterytorializacji jeszcze powrócę.

Kiedy Kittler w zacytowanym na wstępie zdaniu parafrazuje słynny bon mot McLuhana – *the medium is the message* – mówiąc, że *media determinują naszą sytuację*, to właściwie zgadza się ze stanowiskiem francuskich filozofów. Zwraca jednak uwagę na coś innego – na to mianowicie, że te zależności zachodzą tylko w ramach galaktyki Gutenberga. Inaczej rzeczy mają się według niego w epoce komputerów. Tam nad kłaczami semiotycznymi górę biorą kłacza technologiczne i nie słychać już fikcyjnych głosów z wysokości – centralnego, ukrytego nadawcy – które miałyby przejmować władzę nad naszymi ciałami. Nowe technologie medialne znoszą i pochłaniają nie tylko pismo, lecz także, wraz z nim, i samego człowieka – strumienie danych, jak pisze Kittler, giną w czarnych dziurach i pudełkach jako sztuczne inteligencje, żegnając się z nami na swej drodze do anonimowych poleceń.¹⁰ Pożegnanie z literackim modelem kultury ma więc swoje implikacje ontologiczne. Odnosi się do historycznego procesu odchodzenia od obrazu świata, którego sekwencje znaczeń mają swoje poza-światowe pochodzenie, ugruntowa-

⁷ F. A. Kittler, *Gramophone, Film, Typewriter*, dz. cyt., s. 69–70. Angielskie tłumaczenie *Anty-Edypa*, cytowane przez Kittlera, nieco odbiega od polskiego.

⁸ F. Foucault, *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, przeł. T. Komendant, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2006, s. 22; zob. G. Deleuze i F. Guattari, *Tysiąc plateau* [redakcja merytoryczna i językowa J. Bednarek; tekst przedmowy M. Herer], Fundacja Nowej Kultury Bęc Zmiana, Warszawa 2015, s. 80.

⁹ Zob. zbliżone analizy znaków głosowych: G. Deleuze i F. Guattari, *Tysiąc plateau*, dz. cyt., s. 73–74.

¹⁰ F. A. Kittler, *Gramophone, Film, Typewriter*, dz. cyt., s. XXXIX.

ne w metafizyce, zbudowanej na myśli linearnej i binarnych opozycjach: zjawisko i istota, powierzchnia i ukryta głębia.

2. *Kommunikationstheorie vs. Medienphilosophie*

Dziś, po lekturze prac takich autorów, jak powiedzmy Walter Benjamin, Günther Anders, Marshall McLuhan czy wreszcie Kittler, żaden z teoretyków mediów, jakkolwiek by rozumiał swoją dyscyplinę, nie ma wątpliwości co do tego, że przekaz zależy od medium, lub mówiąc nieco bardziej uczenie, że procesy konstytucji sensu zależne są od formy ich materialnej reprezentacji. Nie jest już jednak sprawą tak oczywistą to, jak należałoby rozumieć wpływ medium na zawartość znaczeniową, ani to, czy, poprzez co i w jaki sposób media determinują nasze formy myślenia. Ta ostatnia kwestia zdaje się szczególnie ważna z filozoficznego punktu widzenia. Filozofia nowoczesna, jako filozofia podmiotu lub świadomości, zajmuje się przecież myśleniem i warunkami jego możliwości.¹¹ Przedmiotem tej filozofii jest więc medialność, jeśli roznieć przez nią sytuację, w której żaden sens nie jest nam dany bez użycia medium – pojęć, kulturowych reprezentacji rzeczy.¹²

Sytuacja ta zaczyna być reflektowana w nowoczesności – zarówno nowoczesny podmiot – *self-made man* – jak i wszystko, co go otacza – wszelki sens jego świata – są postrzegane jako jego produkty. Nowoczesne Ja, twórca samego siebie, nastawione na samozachowanie i wiedzę „uzyskuje wymiar światowy”, ponieważ, jak tłumaczy Peter Sloterdijk, „Ja i świat ekstensjonalnie się pokrywają; tam, gdzie jest świat, tam musi być Ja, dla którego świat jest przedmiotem.”¹³ Opisywane zjawisko staje się zrozumiałe w ramach szerszej perspektywy, którą w historii cywilizacji zachodniej wyznacza przełom nominalistyczny. Nie sposób rozwijać tu tego tematu. Dla niniejszych rozważań interesujące są zaledwie tylko implikacje tegoż przełomu na gruncie filozoficznej refleksji nad mediami – szczególnie tej najnowszej. Świadomość medialności ożywa i narasta wraz z rozwojem współczesnych cyfrowych technologii informacyjnych i komunikacyjnych. Austriacki filozof, Reinhard Margreiter, przyznaje: „Faktycznie to dopiero nowe media w ogóle otworzyły nam oczy na medialność, a przez to nadały pojęciu mediów pewne znaczenie filozoficzne – mianowicie znaczenie pokazania podstawowego pola problemowego rzeczywistości, poznania i doświadczenia.”¹⁴ Wielki sukces zaczyna przy tym

¹¹ Zob. E. Fischer, *Sinn und Eigen-Sinn. Medienphilosophie in buchwissenschaftlicher Sicht*, w: Ch. Ernst, P. Gropp, Karl Anton Sprengard (red.), *Perspektiven interdisziplinärer Medienphilosophie*, Transcript Verlag: Bielefeld 2003, s. 298–299.

¹² S. Krämer, *Erfüllen Medien eine Konstitutionsleistung? Thesen über die Rolle Medientheoretischer Erwägungen beim Philosophieren*, w: S. Münker, A. Roesler, M. Sandbothe (red.), *Medienphilosophie. Beiträge zur Klärung eines Begriffs*, dz. cyt., s. 83. Zob. też S. Münker, *Philosophie nach dem „Medial Turn“*. *Beiträge zur Theorie der Mediengesellschaft*, Transcript Verlag: Bielefeld 2009, s. 50.

¹³ P. Sloterdijk, *Krytyka cynicznego rozumu*, przeł. P. Dehnel, Wydawnictwo Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław 2008, s. 373.

¹⁴ R. Margreiter, *Medien/Philosophie: ein Kippbild*, w: S. Münker, A. Roesler, M. Sandbothe (red.), *Medienphilosophie. Beiträge zur Klärung eines Begriffs*, dz. cyt., s. 168.

odnosić także refleksja filozoficzna skierowana na historyczne miejsca powstania mediów – od archeologii mediów oczekuje się wyjaśnienia na temat samego sensu mediów.¹⁵ O tym będzie tu jeszcze mowa.

W świetle powyższych uwag naiwnością jest sądzić, że media „transportują” „informację” od „nadawcy” do „odbiorcy”, u którego wiadomość powstaje tylko na podstawie jej własnej konstytuującej sens aktywności. Nie jest tak, ponieważ, jak tłumaczy nam to semiotyka, komunikacja jest zawsze przekładem pewnego tekstu z języka „mojego ja” na język „twojego ty” – a każdy przekład jest zawsze tylko częściowy, przybliżony, przy czym nie może on też być całkowicie dowolny, ponieważ wówczas w ogóle nie doszłoby do żadnego porozumienia.¹⁶ Na straży odpowiedności lub podobieństwa informacji odbiorcy do informacji nadawcy stoją metajęzyki lub metateksty – naukowe, ideologiczne, artystyczne, mitologiczne i inne. Ich zadanie polega na stabilizowaniu semiozy – procesu powstawania znaczeń – poprzez jej kanonizowanie, regulowanie obowiązujących konwencji znaczeniowych. Nie jest więc tak, że grozi nam radykalny konstruktywizm oparty na przekonaniu, że sens powstaje u odbiorcy całkowicie niezależnie od informacji nadawcy. Ale filozofowie mediów, o których tu mowa, nie zadowalają się spojrzeniem na recepcję w procesach komunikacyjnych z semiotycznego lub hermeneutycznego punktu widzenia. Proponują przeanalizować warunki techniczno-materialne komunikacji medialnej.¹⁷

Propozycja ta pada na gruncie „teorii mediów” i jest zapowiedzią owego *zwrotu*, który dokonuje się w Niemczech w latach 80. minionego wieku szczególnie w opozycji do dominującej tam wówczas teorii komunikacji Jürgena Habermasa – jednego ze współautorów tzw. zwrotu językowego (lingwistycznego). W 1981 roku ukazuje się po raz pierwszy *Teoria działania komunikacyjnego*¹⁸ – zapewne najważniejsze opracowanie w literaturze światowej z zakresu filozoficzno- socjologiczno- lingwistycznej teorii komunikowania. Krytyka mediów, jako krytyka ideologii, zostaje posądzona o zapomnienie o samych mediach – o ich wymiarze technologicznym, o tym, że one nie tylko komunikują, lecz także zostawiają na komunikacie swój ślad. Przyczyny tego *zapomnienia* – termin, który budzi skojarzenia z myślą Heideggerem – odnoszą się do kontekstu powojennej filozofii niemieckiej. Teoria krytyczna szkoły frankfurckiej, zarówno pierwszego, jak i drugiego pokolenia, powstała na przesłankach oświeceniowych, emancypacyjnych. Adorno i Horkheimer¹⁹, walcząc z przemysłem kulturalnym, czynili to w obronie nowoczesnego, autonomicznego podmiotu, demaskowali więc ukryte za-

¹⁵ E. Fischer, *Sinn und Eigen-Sinn...*, dz. cyt., s. 303.

¹⁶ Zob. J. Łotman, *Semiotyka filmu*, przeł. J. Faryno i T. Miczka, Warszawa 1983, s. 31–32.

¹⁷ Zob. E. Fischer, *Sinn und Eigen-Sinn...*, dz. cyt., s. 299.

¹⁸ J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 1, przeł. A. M. Kaniowski, PWN, Warszawa 1999; t. 2, przeł. A. M. Kaniowski, PWN, Warszawa 2002.

¹⁹ Zob. M. Horkheimer, Th. W. Adorno, *Dialektyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, przeł. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 1994.

łożenia ideologiczne mediów masowych i ich zgubne działanie na jednostkę, polegające na pozbawianiu jej świadomości tego, kim naprawdę jest. Na jej ratunek nie mieli zbyt wiele pomysłów – Adorno najbardziej ufał sztuce, ale aktywność estetyczną trudno było potraktować jako poważny wkład do projektu zmiany społecznej. Habermas – to już coś innego, chce wierzyć, że autonomiczny podmiot – mimo wszystko – istnieje. Jako filozof, który żyje i pracuje w powojennych Niemczech, znalazł sposób na jego – tegoż podmiotu – reaktywację. Teoretyczne wsparcie znajduje w jedynej tradycji, do której można było się tam odpowiedzialnie odwołać – kantowskiej. Kant stał się największym autorytetem zdolnym legitymizować procesy demokratyzacyjne nowego państwa, strząsającego z siebie balast nacjonalistyczno-totalitarnego dziedzictwa. Stąd i marzenia o idealnej sferze publicznej, o niczym nie zakłóconej komunikacji równych sobie, autonomicznych ludzkich istnień, uczestniczących na równych prawach we wspólnej, opartej na sile argumentów, debacie na temat tego, co ich razem łączy.

To oświeceniowy, emancypacyjny model działania mediów, wedle którego mają one przekładać obiektywne problemy na subiektywne doświadczenia, pozwalać jednostkom zrozumieć świat i nauczyć, jak działać w nim. Obiektywne problemy mają swoje przyczyny w „systemie” – instytucjach państwa i gospodarki, rządzących się rozumem instrumentalnym – który ma przeciwstawiać się i zagrażać „światu życia” – sferze prywatnej i publicznej, gdzie problemy rozwiązuje się na drodze dyskursu, prowadzącego do porozumienia. I to właśnie taka debata o mediach zaczęła wydawać się młodszemu pokoleniu badaczy archaiczna i siermiężna – nazbyt niemiecka ze swoimi idealistycznymi obciążeniami. Przesycona ideologią komunikacji, podkreślającą prymat intersubiektywności i językowości.²⁰ Młodzi dlatego też zgodnie ją odrzucają. Przedstawię krótko argumentację, którą w tych warunkach na rzecz nowej filozofii mediów rozwijają jej prominentni przedstawiciele – Hartmann z Bauhaus Universität w Weimarze, i Krämer z Wolnego Uniwersytetu w Berlinie.

3. Dlaczego *Medienphilosophie*?

Komunikacja, jako ideologia, oznacza metaforyzowanie pewnego procesu – transportowania, wymieniania, przekazywania informacji. Idzie natomiast o to – powiada Hartmann – by skoncentrować się na momencie transformacji komunikacji (*Transformationsmoment von Kommunikationen*). Takie mediologiczne podejście prezentował już McLuhan, który mówił o magicznym wymiarze wszystkich mediów i całej w ogóle techniki – przedłużeń naszych zmysłów i ciał. Dla niego bowiem „wszystkie środki przekazu są aktywnymi metaforami, jeśli chodzi o ich moc transponowania doświadczenia na

²⁰ F. Hartmann, *Kommunikation als „Ideologie”*, w: B. Mersmann, Th. Weber (red.), *Mediologie als Methode*, Avinus Verlag, Berlin 2008, s. 90.

nowe formy”²¹ Media to tłumacz, nośnik i magazyn naszych wartości i doświadczeń, mechanizm wymiany naszych umiejętności i zadań. Dotyczy to każdego środka przekazu, włącznie z językiem, który „funkcjonuje jako magazyn percepcji oraz przekazywanie spostrzeżeń i doświadczeń jednej osoby lub pokolenia.”²² W komunikacji chodzi więc – wnioskuje Hartmann – o coś znacznie więcej niż tylko o sam przekaz.²³

Nastawienie na medialne przekształcanie – owo transformowanie – komunikatów staje się jeszcze bardziej aktualne w czasach kultury cyfrowej, a więc dominacji technologii, które nie są konieczne skazane na językowe kodowanie i odpowiednią do tego hermeneutykę. Systemy komunikacyjne społeczeństwa informacyjnego – tłumaczy Hartmann – wytwarzają znaczenia bez aktów świadomości, ich post-typograficzna forma wiedzy dystansuje się wobec krytyki i interpretacji, i w ogóle wobec wszelkich tradycyjnych zasad humanistyki. Z tą sytuacją problemową nie radzą sobie hermeneutyczne podejścia badawcze – pozornie tylko radzi sobie z nią nauka o komunikowaniu określająca siebie jako naukę społeczną, dyscyplinarnie odrębną od teorii mediów. Teoria, która ma wyjaśniać problemy swoich czasów, musi rozciągnąć pole badań nad komunikacją w stronę technicznych rzeczywistości takich jak logika banków danych, funkcja programów, design interfejsu itd.²⁴

Skoro – jak rozumuje omawiany autor – rzeczywistość jest w pewnym sensie efektem medialnym, to nie do utrzymania jest ontologiczny dualizm, który dzieli świat na realny i medialny. Od dawna straciło już swoje znaczenie myślenie oparte na podziałach między człowiekiem a światem, ontologią a hermeneutyką, bytem a pozorem, podmiotem a przedmiotem. Większość pojęć, które tematyzują to, co medialne jako coś „wtórnego” – np. wirtualne, hiperrzeczywiste czy symulacyjne – wpisuje się w pesymistyczną teorię upadku kultury – jej *zierzchu, końca, śmierci* (zob. na przykład Jean Baudrillard) – i powiązana jest z metafizyczną wiarą w istotę rzeczy lub w absolut. Na takie stawianie sprawy nie ma już miejsca w dzisiejszej mediasferze (pojęcie francuskiego teoretyka mediów, Régis Debray’a). Hartmann uważa, że to właśnie dlatego nazwa *Medienphilosophie* ma być bardziej odpowiednia niż *Philosophie der Medien* – w opisanej sytuacji nie chodzi już bowiem o to, by rozwijać jakąś metodyczną refleksję nad określonym obszarem przedmiotowym, chodzi natomiast o „antycypację”. Co to takiego? – Hartmann wyjaśnia:

„To znaczy, że pytanie *Medienphilosophie* nie tyle dotyczy tego, czy i jak stary filozoficzny temat doświadczenia rzeczywistości lub rzeczywistości doświadczenia daje się dalej rozpisywać za pomocą nowych narzędzi; chodzi o możliwe projekty świata, projekcyjne gesty i performatywne komunikacje.”²⁵

²¹ M. McLuhan, *Zrozumieć media. Przedłużenia człowieka*, przeł. N. Szczucka, Wydawnictwo Naukowo-Techniczne, Warszawa 2004, s. 101.

²² Tamże, s. 196.

²³ Frank Hartmann, *Kommunikation als „Ideologie”*, dz. cyt., s. 91.

²⁴ Zob. tamże, s. 90.

²⁵ F. Hartmann, *Der rosarote Panther lebt*, w: S. Münker, A. Roesler, M. Sandbothe (red.), *Medienphilosophie. Beiträge zur Klärung eines Begriffs*, dz. cyt., s. 146.

Z tej perspektywy patrząc, nie chodzi już o problem fałszywej świadomości odbiorców mediów i teorię krytyczną, która ma za zadanie demaskować masowe oszustwo, przywracać jednostkom prawdziwy obraz świata, niezakłócony przez interesy ekonomiczno-polityczne nadawców. Nie trzeba nic demaskować, ponieważ nie jesteśmy już bowiem podmiotami żadnych takich prawdziwych, postępowych światów, lecz tylko – jak ujął to Vilém Flusser – „projektami własnego konstruowania siebie oraz alternatywnych światów.”²⁶ Do współczesnej mediasfery adekwatna wobec tego może być więc jedynie teoria krytyczna, która odnosi się do takich właśnie podmiotów projektujących samych siebie i zamieszkujących różne, alternatywne wobec siebie światy. Teoria ta musi być więc dlatego także i pragmatyczna – przechodzi ona od argumentowania do eksperymentowania, od rekonstruowania do antycypowania.²⁷ Jedno z jej pierwszych zadań polega na „wypełnianiu istniejącej luki między technikami i teoretykami, aktorami medialnymi i analitykami medialnymi, programistami i programowanymi.”²⁸

O poststrukturalistycznych źródłach myśli eksperymentalnej – nomadycznej, kłaczastej – będę mówił przy okazji archeologii mediów. Na tym etapie rozważań wystarczy stwierdzić, że w ramach omawianej tu filozofii mediów – w jej warstwie metodologicznej lub po prostu metafizycznej – dokonuje się redefinicji samej teorii jako domeny myśli spekulatywnej na rzecz teorii jako performansu i eksperymentu myślowego. Mowa o teorii, która rozważa media z punktu widzenia generowanych przez nie „możliwych projektów świata, gestów projekcyjnych i komunikacji performatywnych.”²⁹ Taka teoria jest także formą krytyki mediów – krytyki wszelako już postideologicznej, czyli takiej, która nie zadowala się demaskacją ideologii ukrytej za praktykami kulturowymi, służącej utrzymaniu systemu, istniejących relacji władzy ekonomicznej i politycznej. Jej zadaniem ma być wyjaśnianie praktyk kulturowych jako produktu medialnych projektów i programów – jej krytyczność zaś polegać ma na traktowaniu samej siebie jako jednej z praktyk społecznych polegającej na empatycznym ingerowaniu w światy medialne i w występujące w nich zjawiska destrukcyjnego oddziaływania na podmiot. Posługuje się w tym celu parodią, prowokacją lub ironią, jak mistrzowsko pokażą to poststrukturaliści (zob. poniżej Barthes o *Przyjemności tekstu*). Eksperymentuje nie tylko z językiem, lecz także z techniką. Myślenie eksperymentalne uwarunkowane jest bowiem nie tylko przez konwencje językowe, lecz także przez czynniki techniczno-materialne środków komunikacji. Krämer wyjaśnia:

„Pytania, ‘czym jest medium?’ i ‘jak działają media?’ metodologicznie wskazują na antropologię historyczną jako dyscyplinę filozoficzną. ‘Medialność’ otwiera zatem perspektywę opisu

²⁶ V. Flusser, *Człowiek jako podmiot lub projekt*, w: tegoż, *Kultura pisma. Z filozofii słowa i obrazu*. Przełożył i posłowiem opatrzył P. Wiatr, Warszawa 2018, s. 69.

²⁷ F. Hartmann, *Der rosarote Panther lebt*, dz. cyt., s. 145–146.

²⁸ F. Hartmann, *Der rosarote Panther lebt*, dz. cyt., s. 148.

²⁹ Tamże, s. 146.

świata. Tak długo, jak długo pozostajemy w *środku* tej perspektywy, 'medialność' będzie fundamentalna. Dlatego – wnioskuje filozofka – gdyby nawet nie mogła istnieć żadna ontologia mediów – naprawdę możliwa jest 'metafizyka medialności'. Jednak ten rodzaj metafizyki musi pozostać świadomy swojej perspektywiczności: inne perspektywy, a więc też i inne metafizyki, są możliwe. To jest to nie-esencjalistyczne jądro tej metafizyki.³⁰

Mamy tu do czynienia z figurą oksymoroniczną, wewnątrznie sprzeczną – „nie-esencjalistyczną metafizyką”. Nie-esencjalistyczna, czyli taka, której – mówiąc negatywnie – przedmiotem nie jest już byt substancjalny, złożony z formy i materii, czynników współistniejących, dostrzegalnych jedynie intelektem. W „esencjalistycznej” teorii bytu, w nabywaniu wiedzy, komunikowaniu i wszelkiego innego typu kontaktach z rzeczywistością, to przedmiot kształtuje świadomość, w rezultacie czego przyjmuje się, że prawa świadomości są identyczne z prawami samego bytu.³¹ Krämer mówi o innej metafizyce – o pewnym programie materialistycznym, który może zrekonstruować niezależne od świadomości struktury komunikacji i myślenia. Przyjmuje, że na treść przekazu – obecne w nim struktury poznawcze, kategorie postrzegania i oceniania – wpływają bowiem nie tylko ukryte interesy i intencje nadawcy, lecz także uwarunkowania techniczne niezależne od jego świadomości. Chodzi więc nie tylko o działania symboliczne – na przykład informacje w rodzaju sensacji, obrazów przemocy, seksu i zbrodni – podporządkowane logice walki nadawców o udziały w runku, o wskaźniki oglądalności lub słuchalności, którą można wykazać i zmierzyć. Teoretycy i użytkownicy mediów – jedni i drudzy – projektują/antycypują siebie w różnych technologicznych światach medialnych, wykorzystując ich nieprzebrane zasoby i potencjały magazynowania wzorów/ram percepcji i doświadczeń. Na tym polega prymat tego, co medialne. I konkluzja Krämer:

„Materialność tego, co techniczne jest równie istotna jak nieprzejrzystość samych znaczących, nośników znaków. Temu projektowi materialistycznemu jest właściwy silny impuls antymetafizyczny: teoria mediów zawsze rozumie siebie także jako forma krytyki metafizyki.”³²

Komentarz: Za pojęciem materialności związanym z warunkami naszego istnienia ukrywa się idea powrotu do źródłowego, etymologicznego znaczenia pojęcia kultury, związanego z – łac. *colere* – uprawą ziemi, i narzędziami, które temu służą. Połączenie ducha z materią, tego, co tekstualne z tym, co przedmiotowe, co zostało wyparte lub zmarginalizowane w logocentrycznej i – dlatego też – tekstocentrycznej tradycji nowoczesnego oświecenia. Widać tu wyraźne inspiracje poststrukturalistyczne (o nich osobno poniżej). Przypomnę, że z wnętrza tej właśnie tradycji – i przeciw niej zarazem –

³⁰ S. Krämer, *Erfüllen Medien eine Konstitutionsleistung?...*, dz. cyt., s. 82.

³¹ Na temat metafizyki w filozofii klasycznej – do której kilkakrotnie odwołuję się w tym artykule – zob. M. A. Krapiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, RW KUL, Lublin 1984.

³² S. Krämer, *Medien, Boten, Spuren. Wenig mehr als ein Literaturbericht*, w: S. Münker, A. Roesler (red.), *Was ist ein Medium?*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2008, s. 67.

wypowiada się w latach 70. na przykład Barthes w swoich dekonstrukcyjnych analizach przyjemności tekstu. Pisze tak: „Tekst jest fetyszem i ten *fetysz mnie pragnie*. Tekst mnie wybiera, mając do dyspozycji niewidzialne ekrany i cały tor przeszkód: słownictwo, odniesienia, własną czytelność itd.; na dodatek tego wewnątrz tekstu (a nie *za nim*, niczym *deus ex machina*), skrywa się zawsze *alter*, autor.”³³ Barthes w ramach kultury tekstu usiłuje wyjść poza nią – pokonać „tor przeszkód” – orientując się na cielesność, wyrażającą się w bezimiennych doznaniach przyjemności i rozkoszy. Ten rodzaj analizy ukazuje mechanizm władzy, jako relacji panowania i przemocy, wpisanej w język, w samą relację między znaczącym i znaczoną. To tekst, a nie Ja, *wybiera i pragnie* mnie. Działa więc antymetafizycznie – absurdalnie, przestaje być dostrzegalny intelektem, nie *jest*, lecz *zdarza się*, rozrywa więź między aktem i możliwością, jedyną jego zasadą-czynnikiem jest ruch. Jako taki dostępny jest już tylko myśli nieliniowej, nomadycznej, archeologicznej. A o niej będzie tu jeszcze mowa.

4. Antymetafizyczny impuls

Co wnosi ów antymetafizyczny impuls do teorii mediów? Na pewno uwalnia ją od determinizmu technologicznego – stanowiska, które jest stricte metafizyczne. Opiera się ono na przekonaniu, że technologie (także) medialne determinują nasze sposoby myślenia, ponieważ myśl, czyli to, co symboliczne – zjawiska społeczne i komunikacja językowa – i technika, czyli to, co materialne, to całkowicie odrębne byty, rządzące się odmienną racjonalnością. Za ilustrację takiego sposobu myślenia może posłużyć jeden z nowoczesnych toposów kulturowych, zakorzeniony w romantycznej krytyce oświecenia i rozumu, która wiąże technikę ze zezwierzęceniem i zdziczeniem człowieka. Oto fragmenty analizy zjawiska alienacji w wykonaniu młodego Karola Marksa:

„Ta alienacja wyraża się częściowo w tym, że istniejące, z jednej strony, wyrafinowanie potrzeb i środków ich zaspokojenia wytwarza, z drugiej strony, zwierzęce zdziczenie, skończony, surowy, abstrakcyjny prymitywizm potrzeb albo raczej odtwarza tylko samo siebie w swym odwrotnym znaczeniu. Nawet potrzeba świeżego powietrza przestaje być potrzebą robotnika; człowiek wraca znów do jaskini, tyle że teraz jest ona zatruta morowym powietrzem cywilizacji i mniej pewna jako siła obca [...]. [...] Światło, powietrze itd., najprostsza, właściwa nawet zwierzętom, czystość przestaje być potrzebą człowieka. Brud, to zabagnienie, gnucie człowieka, rynsztok (w dosłownym znaczeniu) cywilizacji stają się żywiołem jego życia. [...] Uproszczenie maszyny, pracy wykorzystuje się do tego, by istotę, która dopiero staje się człowiekiem, zupełnie nie ukształtowanego człowieka – dziecko – uczynić robotnikiem, podobnie jak robotnik stał się zaniedbanym dzieckiem. Maszyna przystosowuje się do słabości człowieka, by słabego człowieka przekształcić w maszynę.”³⁴

³³ R. Barthes, *Przyjemność tekstu*, przeł. A. Lewańska, Wydawnictwo KR, Warszawa 1997, s. 32.

³⁴ K. Marks, [*Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 r.*] przeł. K. Jażdżewski, tekst na stronie: <https://www.marxists.org/polski/marks-engels/1844/rekopisy/rekopisy.htm#R02> [dostęp: 06-06-2020].

Fenomenologiczny opis zbudowany jest na ciągu przeciwstawięń opartych na podstawowej opozycji istota – zjawisko: natura, dziecko, człowiek, praca vs. cywilizacja, robotnik, maszyna. Tu istota człowieka – w założeniu coś moralnie/ontycznie szlachetnego, opisanego przez pojęcia czystości, światła i świeżego powietrza – jest czymś odrębnym od jego narzędzi – maszyn – które dlatego muszą ją, czyli ludzką naturę, zniekształcać na sposób obrazowany przez metafory brudu, rynsztoka i gnicia. To przykład myślenia metafizycznego – przez Marksa oczywiście deklaratywnie odrzucanego – opartego na założeniu, że to, co istotne – prawdziwe, rzeczywiste – istnieje „za zjawiskami” i sprawia, że są one zrozumiałe, racjonalne. Za kulturową/symboliczną nadbudową ukrywa się ekonomiczna/materialna baza. Takie myślenie niejako automatycznie uruchamia postawę podejrzliwości wobec wszelkich mediów o to, „że poza widoczną i możliwą do doświadczenia powierzchnią świata coś się ukrywa, co umyka możliwemu do zaobserwowania i pojęciowego ujęcia dostępowi człowieka i mogłoby być dla niego groźne.”³⁵ To tak jak z tą maszyną, która według Marksa na pozór tylko upraszcza pracę, bierze udział w wytwarzaniu wyrafinowanych ludzkich potrzeb i środków ich zaspokajania, podczas gdy faktycznie jest narzędziem w rękach kapitalistów i dlatego ma odwrotne znaczenie – człowiek jej nie potrzebuje, zamienia go ona w przedmiot – maszynę. Jak tłumaczy Boris Groys, filozof i teoretyk mediów, związany również ze środowiskiem naukowym w Karlsruhe, „podejrzenie medialnoontologiczne w sensie fenomenologicznym jest ‘obiektywne’”, ponieważ „konieczność” pojawia się przy obserwowaniu medialnej powierzchni: „Jako obserwatorzy mediów nie jesteśmy po prostu w stanie zobaczyć w mediach nic innego jak tylko miejsca ukrytej manipulacji.”³⁶ I chociaż taka podejrzliwość jest postawą dobrze rozpoznaną w nauce – trzeba by dodać: nowożytnej, tej po przełomie nominalistycznym – wielorako przez nią opisywaną i interpretowaną, to jednak jego ontologicznej – synonimicznie: metafizycznej – prawdziwości nie daje się ani potwierdzić, ani obalić.

Wracam do *antymetafizycznego impulsu* zawartego w materialności technologii medialnych – dzięki niemu nie ma już miejsca na tego rodzaju podejrzliwość, podważa on bowiem istnienie *czystej* istoty zarówno samych tych technologii, jak i ich użytkowników. W jednym i drugim przypadku mamy do czynienia z hybrydami: *człowieczeństwem*, które jest dostępne zawsze tylko za pomocą kulturowych/symbolicznych/medialnych reprezentacji w konkretnym empirycznym/materialnym indywiduum (stąd propozycja Krämer rozważania mediów z punktu widzenia antropologii historycznej), oraz z *medialnością*, jako efektem działania mediów, których modele racjonalności – funkcji i znaczeń – są wypadkową nierozdzielanego splotu sfery symbolicznej i materialnej/technicznej. Rozpoznanie hybrydowej budowy rzeczy i zjawisk, przez poststrukturalistów, jak za chwilę zobaczymy, skojarzonej z metaforą kłącza, dokonuje się na poziomie refleksji,

³⁵ B. Groys, *Unter Verdacht. Eine Phänomenologie der Medien*, Carl Hanser Verlag, München–Wien 2000, s. 54.

³⁶ Wszystkie cytaty: B. Groys, *Unter Verdacht. Eine Phänomenologie der Medien*, dz. cyt., s. 52. Zob. komentarz do tych obserwacji: E. Fischer, *Sinn und Eigen-Sinn...*, dz. cyt., s. 300–301.

która zrywa z myślą metafizyczną. Wedle tej ostatniej sens i to, co zmysłowe, istota i zjawisko należą do różnych rejestrów bytu – to co inteligibilne, źródło sensu, może występować pod wieloma nazwami – zarówno jako klasyczne idee piękna, prawdy i dobra, jak i nowoczesne prawa wolnego rynku lub dialektyka pracy i kapitału. Na poziomie refleksji naukowej, w humanistyce, dualizm metafizyczny znajduje swój odpowiednik w rozróżnieniach między uniwersalnym schematem – formą, systemem, wzorcem, programem, takim jak, powiedzmy, idealna sytuacja mowy u Habermasa, głębokie struktury umysłu u Levi-Straussa, reprezentacja modelowa w funkcjonalizmie... – a jego partykularnym użyciem, czyli realizacją, zastosowaniem, przedstawieniem.

Co innego teoria po omawianym tu zwrocie medialnym. Jej przedmiotem jest medialność, diagnozuje ona sytuację szczególnie, by tak rzec, namacalną w świecie mediów cyfrowych, w której znaczenie przekazu narażone jest na przygodność, nigdy nie jest gotowe, ani obecne, podlega rozproszeniu i rozplenieniu, skutkiem czego może być tylko przybliżane, antycypowane lub wykonywane. Sytuacja, w której znaki tracą swoją funkcję referencjalną – odniesienie do stałego znaczonego – a znaczenia powstają w wyniku dyseminacji, okazuje się najbardziej odpowiednia do środowiska mediów cyfrowych. Dyseminacyjna koncepcja znaku ujawniła teoretykom swój potencjał antyprzemocowy – w nowej *mediosferze* nie ma już bowiem dominującego nadawcy, ani jednokierunkowego przekazu treści, ani wreszcie komunikacji opartej na linearnym, abstrakcyjno-pojęciowym myśleniu, odpowiedzialnym za przemocowy charakter logocentryzmu zachodniej metafizyki – jak twierdzi Jacques Derrida.³⁷

I jeszcze jedno dopowiedzenie. Skoro została zerwana więź między znaczącym i znaczone, to nie sposób też mówić o jakiejś ontologii znaku – samo pojęcie ontologii jest tu wielce niestosowne. Jest ona teorią bytu, tego, co jest obecne – a tu przecież nic już nie *jest*, wszystko się tylko *staje*: wykonuje, dokonuje, nadchodzi, zbliża się... W metodologii współczesnej humanistyki *zwrot medialny* łączy się dlatego właśnie jeszcze z innym zwrotem – *performatywnym*.³⁸ Jeden i drugi otwierają drogę do owej – była o niej mowa przed chwilą – „nie-esencjalistycznej” metafizyki medialności. Jest ona nastawiona na to, co performatywne, czyli takie, co już niczego nie przedstawia, nie naśladuje, ani nie odtwarza, lecz wykonuje – od ang. *perform*: wykonywać, spełniać, działać – co zawsze ma dopiero nadejść, co jest projektowane, antycypowane, co ma moc sprawczą i stanowi integralną część świata.³⁹ Mowa o metafizyce, która zrywa więc z modelem

³⁷ Zob. m.in. J. Derrida, *Przemoc i metafizyka. Szkic na temat myśli Emmanuela Lévinasa*, w: tenże, *Pismo i różnica*, przeł. K. Kłosiński, Wydawnictwo KR, Warszawa 2004; J. P. Hudzik, *Od filozoficznej arogancji i fascynacji przemocą do imperatywu jej niestosowania*, w: J. Ziółkowski, P. Rutkowski (red.), *Oblicza przemocy*, Elipsa, Warszawa 2019.

³⁸ Zob. D. Bachmann-Medick, *Cultural turns: nowe kierunki w naukach o kulturze*, przeł. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 2012.

³⁹ Zob. J. McKenzie, *Performuj albo...: od dyscypliny do performansu*, przeł. T. Kulikowski, Universitas, Kraków 2011; M. Sanakiewicz, *Telewizja i performans. Eksperyment z myśleniem o mediach, codzienności i polityce*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2020.

dwóch światów komunikacji medialnej, a jej tezy szczególnie korespondują ze środowiskiem przenikniętym przez technologie cyfrowe. Występujące w nim światy i produkty medialne mają dokładnie odwrotne charakterystyki do tych, które przysługują mediom masowym: są niestandardowe, ontologicznie niestabilne, niejednorodne i efemeryczne – możliwe do odtworzenia w różnych wersjach – mają strukturę modułową, dzięki czemu można układać je w dowolne konfiguracje (pliki obrazowe, tekstowe, dźwiękowe).⁴⁰ Po tej rzeczywistości nie da się już poruszać wedle procesów myślowych dających się odwzorować w druku/piśmie. Dopiero w tych warunkach jest miejsce na myślenie i działanie (jedno bez drugiego jest zresztą niemożliwe) eksperymentalne. Medioznawcza refleksja nad nimi przechodzi od postrzegania człowieka jako *medium człowieka* – pośrednik tekstualnej, mówionej i/lub pisanej, tradycji – do traktowania go jako *medium różnych mediów*.⁴¹

5. Ku archeologii mediów – powtórka z poststrukturalizmu

Refleksja ta wiele zawdzięcza myśli Foucaulta – szczególnie jego metodzie analizy archeologicznej, opracowanej w kultowych książkach z lat 60., którymi stały się *Słowa i rzeczy*. *Archeologia nauk humanistycznych* (1966) oraz *Archeologia wiedzy* (1969). Archeologiczna analiza dyskursu ma być nastawiona na „przyjęcie każdego momentu dyskursu w całej nagłości jego zdarzeń – w owej jednostkowości, w jakiej się zjawia, i owym rozproszeniu czasowym, które pozwala mu być powtórzonym, znanym, zapomnianym, przekształconym, zatartym w najłżejszych swych śladach, głęboko ukrytym przed naszym wzrokiem w pyłe książek.”⁴²

Deleuze i Guattari te archeologiczno-geologiczne konotacje (metafory zatartych śladów, głębokiego ukrycia, pyłu) wiążą z pojęciem warstwy, które rozwijają w *Tysiąc plateau* (1980 rok). Tamże przedstawiają świat pozbawiony zewnętrżności, transcendencji – oporny na wszelkie teleologiczne i totalizujące ujęcia. Powiadają: „Nigdy nie jesteśmy znaczący ani też znaczeni – jesteśmy uwarstwieni.”⁴³ Pojęcie *warstwy* ma zastąpić metafizyczne kategorie *podstawy, gruntu, drzewa, fundamentu, korzenia* czy *źródła*, tradycyjnie konotujące treści związane z rodowodem i początkiem, wkomponowane w ustalony porządek świata, odwzorowujący strukturę piramidy. Warstwy nie układają się w żadne stadia ani stopnie doskonałości.⁴⁴ Hierarchiczne, piramidalne porządki uwewnętrżniają się na przykład w instytucji państwa lub w idealnej sferze komunikacyjnej z jej jednorodną wspólnotą językową i racjonalnym podmiotem nadawcą-odbiorcą.⁴⁵ Z perspektywy

⁴⁰ Zob. L. Manovich, *Język nowych mediów*, tłum. P. Cypryański, Warszawa 2006, s. 92–115.

⁴¹ S. Rieger, *Die Individualität der Medien. Eine Geschichte der Wissenschaften vom Menschen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2001, s. 18.

⁴² M. Foucault, *Archeologia wiedzy*, dz. cyt., s. 28.

⁴³ G. Deleuze i F. Guattari, *Tysiąc plateau*, dz. cyt. s. 80.

⁴⁴ Tamże, s. 81.

⁴⁵ Zob. tamże, s. 8, 28–29.

archeologicznej świat nie wygląda w ten sposób – charakteryzuje go wielość, przygodność i różnorodność. Do opisanego takiego dynamicznego, wibrującego obszaru autorzy *Tysiąca plateau* używają dodatkowo metafory *kłącza* (fr. *rhizome*), która służy im właściwie do opisanego – w kłączastym/rizomatycznym stylu i równie kłączastej formie książki – niemożności opisanego takiego świata. „Problem pisania: stanowczo trzeba nieścisłych wyrażań, aby opisać coś w sposób ścisły.”⁴⁶ Przypomina to nieco Adornowską dialektykę negatywną⁴⁷, z tą różnicą, że tak jak dla niego racjonalność zjawisk wykazuje się przez ich irracjonalność mierzoną stopniem oporu, jaki stawiają one swojemu zewnętrznemu otoczeniu, tak w przypadku kłącza nie można już przeprowadzić podziału między wewnętrzem i zewnętrzem. Kłącze jest bowiem systemem niehierarchicznym, pozbawionym centrum i nie-znaczącym. Występuje w świecie pozbawionym struktury, który utracił swój ustalony porządek – nic w nim już nie istnieje, nic nie jest obecne, zastane, nie stawia więc oporu; nic się nie zaczyna, ani nie kończy, wszystko się staje, ma zawsze dopiero nadejść, jest jeszcze nieistniejące.

W takich warunkach znaki nie dzielą się już na – rozpoznane wcześniej przez strukturalizm – elementy znaczące i znaczone, przestają odsyłać do rzeczy, ponieważ – w rizomatycznej terminologii francuskich filozofów – są znakami „detytorializacji i reterytorializacji.”⁴⁸ Detytorializacja to tyle, co uwalnianie się znaków od wszelkich terytorialnych, środowiskowych ograniczeń – od tego, co tu i teraz – i odwoływanie się do tego, co jeszcze nie istnieje, ma dopiero nadejść. To, co transcendentne, uniwersalne, nieskończone znaku daje się jednak ująć tylko w tym, co immanentne – w istniejącym środowisku. Na tym polega reterytorializacja. Zachodzące między nimi stosunki nie dają się sprowadzić do relacji między znaczącym i znaczone. Polegają na poruszaniu się między sobą, przybliżaniu i oddalaniu – a nie na rozpoczynaniu albo kończeniu jakiegoś procesu.

Z teoriomedialnego punktu widzenia w całej tej dekonstrukcyjnej opowieści komunikacja jest rozumiana jako wymiana informacji za pomocą znaków, właściwa myśli linearnej, dyskursywnej, zmierzającej do porozumienia w sprawie zastanego, obiektywnego stanu rzeczy. Co innego ruch (patrz wyżej uwagi na marginesie *Przyjemności tekstu* Barthesa), stawanie się – może być ono uchwytnie jedynie przez myśl nomadyczną – archeologiczną właśnie, nieuczesaną, twórczą, eksperymentalną – która operuje pojęciami nieokreślonymi, tworzonymi przez estetyczne – może lepiej: *aisthetyczne* – aktywności naszego umysłu, takie jak smak i wyobraźnia.⁴⁹ Tylko dzięki nim możemy orientować się w kłączu, w wielości, która „nie zaczyna się i nie kończy, jest zawsze pośrodku, pomiędzy

⁴⁶ Tamże, s. 24.

⁴⁷ Th. W. Adorno, *Dialektyka negatywna*, przeł. K. Krzemieniowa, PWN, Warszawa 1986.

⁴⁸ G. Deleuze i F. Guattari, *Tysiąc plateau*, dz. cyt., s. 80.

⁴⁹ Zob. G. Deleuze i F. Guattari, *Co to jest filozofia?*, przeł. P. Pieniążek, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2000, s. 88–90.

rzeczami, między-bycie, intermezzo.”⁵⁰ Myślenie nomadyczne kształtowane lub wywołane jest w rezultacie przez rzeczywistość kulturową wplątaną w rozmaite reżymy materialności, co powoduje sytuacje, w których na przykład „fragment semiotyczny sąsiaduje z reakcją chemiczną, elektron zderza się z językiem, czarna dziura pochwytuje przekaz genetyczny, krystalizacja wzbudza namiętność, osa i orchidea przenikają literę”.⁵¹

Z perspektywy *Medienphilosophie* media to języki i technologie, kłaczaste sploty, których badanie domaga się łączenia podejść hermeneutycznych z materialnymi interpretacjami kultury medialnej, rozciąga znaczenie mediów na technikę, wszystkie narzędzia i maszyny.

6. An/archeologia mediów – kłaczaste pisanie i problem dyscypliny

Pytanie, czy po dekonstrukcji teoria – nie tylko mediów – jest jeszcze w ogóle możliwa, wymagałoby osobnych rozważań, na które nie ma tu miejsca.⁵² Na gruncie *Medienphilosophie* zmagają się z nim szczególnie archeologowie. Wyraźnie niepokoi ich metodologiczny status ich dyscypliny. Warto by krótko przedstawić kilka stanowisk w tej sprawie. Zanim to jednak uczynię, chciałbym najpierw przypomnieć, czym jest dyscyplina według nowoczesnego modelu myślenia naukowego.

Słowo *dyscyplina* w zastosowaniu do specjalizacji akademickiej ma swoje źródłowe znaczenie w łacińskiej *disciplina*, które obok nauczania odnosi się do porządku, przymusu i kary, rygoru i subordynacji. W nowoczesnym modelu nauki zakłada się – jak wyjaśnia Tadeusz Kotarbiński – że między teorią i praktyką, naukami i umiejętnościami praktycznymi istnieje głęboka różnica metodologiczna, ale obydwie te postawy mają też coś wspólnego: tu i tam zmierza się mianowicie do ustanowienia pewnej zgodności między rzeczywistością a jej opisem. Dyscyplina naukowa – specjalność badawcza – dąży zasadniczo do wiedzy:

„w specjalnościach badawczych – pisze Kotarbiński – jakimi są nauki historyczne lub przyrodnicze, dąży się w ostatecznej instancji do urabiania opisów tak, aby były prawdziwe, czyli by zgadzały się z opisywaną rzeczywistością: dążymy tedy do urobienia zdania, że A jest B, jeżeli rzeczywistość polega na tym, że jest B, czyli po prostu: jeżeli jest B.” „W umiejętnościach praktycznych, przeciwnie, dąży się ostatecznie do urabiania rzeczywistości w ten sposób, by zgadzała się z projektem, czyli by było B, jeżeli zaprojektowało się, że A będzie B. Sprawić,

⁵⁰ G. Deleuze i F. Guattari, *Tysiąc plateau*, dz. cyt., s. 29.

⁵¹ Tamże, s. 82.

⁵² Ostatnio więcej uwagi poświęciłem tej sprawie w: J. P. Hudzik, *Władza i to, co politycznie nieokreślone: niewczesne rozważania o dekonstrukcji*, „Teoria Polityki”, nr 4, 2020, s. 139–166; *Widzialność i utopia – z historii i teorii dekonstrukcji mediów*, w: J. P. Hudzik, M. Sanakiewicz, P. Celiński, *Projekt: Media. Wyobrazić sobie media i stworzyć świat*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2020.

iz rzeczy się mają tak, jak się zaprojektowało – to tyle, co zrealizować, czyli urzeczywistnić projekt.”⁵³

Dyscyplina naukowa powstaje więc w oparciu o założenie zgodności słów i rzeczy. Prawa myślenia, rozumu teoretycznego, są tymi samymi prawami, co prawa realnego bytu, czyli opisanej – zawartej w języku – rzeczywistości. Rządzą więc one także praktyką – organizują ludzkie doświadczenie. Kryteria prawdziwości poznania nakładają się dlatego na kryteria trafności stosowanych rozwiązań – projektów, idei – w działaniu. Poststrukturalizm, jako rama konceptualna omawianej tu filozofii mediów, radykalnie odrzuca ten z gruntu metafizyczny obraz świata – a wraz z nim także i odpowiadające mu rozumienie nauki.

Trudno się zatem dziwić, że szczególnie archeolodzy mediów na poziomie rozważań metateoretycznych mają problemy z tożsamością własnej dyscypliny. Toczą dyskusje, czy jest to w ogóle dyscyplina naukowa, czy tylko pole badawcze.⁵⁴ Siegfried Zieliński, zdeklarowany anarchista metodologiczny, otwarcie nie zgadza się na dyscyplinowanie swoich badań, skoro, według niego, są one *anarcheologiczne*. W książce z 2002 roku *Archeologia mediów: o głębokim czasie technicznie zapośredniczonego słuchania i widzenia* tak wyjaśnia etymologiczne uwarunkowania rozumienia tytułowej archeologii:

„W koncepcji *archaiologia* zawiera się nie tylko to, co stare, pierwotne (*archaios*), ale również czynność rządzenia, panowania (*archein*), jak też rzeczownik *archos*, przywódca. Anarchos to *nomen agentis* do *archein* i oznacza nieobecność przywódcy, a także rozwiązłość. W dyskusji nad Foucaultowską koncepcją archeologii wiedzy przed z górą dziesięć laty Rudi Visker użył miana *An-archéologie* na określenie metody, 'której nie dałoby się ponownie skupić przez jakiegokolwiek powołanie na identyfikacyjny potencjał jednolitego obiektu pierwotnego doświadczenia.’”⁵⁵

To dosyć zawile wyjaśnienie – ... *powołanie na identyfikacyjny potencjał*... – jest przykładem pisania kłęczastego. Okropny żargon, dokument myśli nomadycznej, dziwny zestaw słów i pojęć bez ustalonego porządku: *rządzenie, panowanie, przywódca* – zgoda, ale już dalej: *rozwiązłość, metoda, identyfikacyjny potencjał, obiekt pierwotnego doświadczenia*? Tego rodzaju zestaw pojęć i linii odniesień zdolny jest obalić wszelkie spójne, oparte na idei ciągłości, akademickie wizje historii mediów, co pozwala mu jednak sięgać tam, gdzie nikt dotąd nie sięgał, bądź do tego, o czym wszyscy dawno temu zdołali już zapomnieć. Może więc ów zestaw narzędzi pojęciowych odkrywać nowe

⁵³ T. Kotarbiński, *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*, PWN, Warszawa 1986, s. 358.

⁵⁴ Zob. M. Alvarez, *Media Ana-arché-ology*, "La Deleuziana", Online Journal of Philosophy, N. 6, 2017, s. 114–115.

⁵⁵ S. Zieliński, *Archeologia mediów: o głębokim czasie technicznie zapośredniczonego słuchania i widzenia*, przeł. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 2010, s. 38.

warstwy mediów, zlokalizować relacje, które biegną od jednych do drugich rzeczy, tam i z powrotem, niezależnie od tego, która z nich była na początku, a która na końcu, która była wcześniej, a która później. A jest tak dlatego, ponieważ, jak pisze dalej ten sam autor,

„Pływamy w medium jak ryba w oceanie, potrzebujemy go bezwarunkowo, i właśnie dlatego, jest ono dla nas w istocie niedostępne. Możemy jedynie wycinać w nim szczeliny, aby uzyskać do niego dostęp. Te szczeliny zresztą jako budowane konstrukcje są możliwe do definiowania, ze względu na media jako interfejsy, jako aparaty, jako programy, jako techniczne systemy rzeczowe, na przykład sieci, jako medialne formy wypowiedzi i realizacji, jak filmy, instalacje wideo lub maszynowe, książki lub strony www. Zbiorczo określam te złożone ograniczone jedności jako różne światy medialne.”⁵⁶

Światy medialne są wzajemnie ze sobą powiązane, kłęczasto splecione – nie możemy stanąć na zewnątrz nich, spojrzeć na nie z boku, ani z góry; nie zaczynają się, ani nie kończą. Tym podejściem Zielinski zdaje się zarażać swoich kolegów, którzy sami o sobie zbiorczo piszą – w stylu kłęczastym, jakże inaczej – że zachowują się w sposób „anarcheologiczny w swojej niezdiscyplinowanej praktyce zakłócania lub detronizowania narratologicznego przywództwa telosu.”⁵⁷ To, co kryje się za tą kolejną zawiłą formułą może zilustrować chociażby Erkki Huhtamo, teoretyk mediów z Uniwersytetu Kalifornijskiego, według którego archeologia mediów zajmuje się związanymi z nimi „toposami” (*media-related topoi*) i jest przede wszystkim „sposobem przenikania poza akceptowane narracje historyczne, ujawniając pominięcia, pęknięcia i przemilczenia.”⁵⁸

Archeologia ma więc dostarczać zestawu narzędzi analitycznych, który daleko wykracza poza to, co zwykle mamy na myśli, mówiąc o technologiach medialnych. Oto jeszcze jeden z przykładów jej autodefinicji, opartej na strategii nazwanej tu *detronizowaniem telosu*, czyli na programowym zaprzeczaniu, jakoby media miały się historycznie rozwijać na drodze ewolucji i przechodzić przez określone stopnie doskonałości ku z góry wyznaczonemu celowi. Fiński teoretyk nowych mediów, Jussi Parikka, partner w dyskusji z Zielińskim, przyznaje, że archeologię traktuje historycznie, ale także (zapożyczając tę kategorię od Mieke Bal⁵⁹) jako „wędrującą teorię, mobilne pojęcia oraz przemieszczające się instytucjonalne powiązania”.⁶⁰ Parikka proponuje w rezultacie rozwinięcie archeologii mediów w postaci koncepcji „alternatywnego głębokiego czasu”, którym ma zająć się „geologia mediów”. Ta ostatnia poszukuje nowych kategorii po-

⁵⁶ Tamże, s. 46.

⁵⁷ M. Alvarez, *Media Ana-arché-ology*, dz. cyt., s. 116–117.

⁵⁸ Wszystkie cytaty pochodzą z: E. Huhtamo, *Illusions in Motion: A Media Archaeology of the Moving Panorama and Related Spectacles*, The MIT Press, Cambridge 2013, cyt. za: M. Alvarez, *Media Ana-arché-ology*, dz. cyt., s. 116.

⁵⁹ Zob. M. Bal, *Wędrujące pojęcia w naukach humanistycznych: krótki przewodnik*, przeł. M. Bucholc, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa 2012.

⁶⁰ J. Parikka, *What is Media Archeology?*, Polity Press, Cambridge 2012, s. 15.

jęciowych, takich jak na przykład „geofizyka kultury medialnej” czy też (za Deleuze’em i Guattarim) „ekozofia” lub „geofilozofia”. Sięga po inspiracje do dziewiętnastowiecznej filozofii, która rozwijała się w czasie pojawiania się kultur kopalnianych, na przykład do myśli chemicznej Schellinga.⁶¹ W geologii mediów „zwykle nastawienie na *Rozumienie Mediów* [*Understanding Media*] uzupełnione jest o trwałość materiałów jako znaczącą dla czasowości medialnej. Dlatego też – wnioskuje Parikka – medialna historia materii również na swój sposób jest jeszcze jednym aspektem geologicznego czasu głębokiego.”⁶² Historia ta rozciąga się od zainteresowań alchemią do kwestii związanych ze współczesnymi praktykami wydobywczymi, z oczyszczaniem metali i minerałów stosowanych do produkcji najnowszych technologii medialnych – audiowizualnych, zminiaturyzowanych, mobilnych – praktykami i politykami dotyczącymi złomu elektronicznego – porzuconymi niebezpiecznymi materiałami, które są składnikiem tych technologii, takimi jak ołów, kadm, rtęć itd. – relacjami między ziemią, kapitalizmem i technologią.⁶³

Mamy więc tu do czynienia faktycznie z destrukcją dyscypliny – właściwie z anty-dyscypliną, pewnym heterogenicznym polem problemowym i zakresem przedmiotowym badań, najlepiej dającym się scharakteryzować przy użyciu metafory kłacza. Przykład metodologicznego anarchizmu, któremu patronuje Zieliński – „the geology of media [...] nods toward Zielinski”⁶⁴ – a w dwudziestowiecznej filozofii nauki – Paul Feyerabend. Ten ostatni opisane tu archeologiczno-geologiczne wyprawy badawcze usprawiedliwiłby zapewne tym, że „nauka jest jedną spośród wielu tradycji i zapewnia poznanie prawdy jedynie tym, którzy dokonali stosownych wyborów kulturowych.”⁶⁵ Takie wybory anarchizują jednak naukę, pozostawiają ją na pastwę losu, respektującą jedynie regułę *anything goes*. Nie wszystkim rzecz jasna to się podoba. Niektórzy badacze, tacy jak na przykład brytyjski medioznawca, Simone Natale, krytykują więc „substancjalną metodologiczną anarchię” zagrażającą wszelkiemu sensowi dyscyplinarnej integralności: „przez zlewanie archeologii mediów z szerokim zakresem perspektyw we współczesnej historii mediów, ryzykuje się ostatecznie utratą znaczenia tego podejścia – tak jak rozcieńczasz małą ilość soli w o wiele większym garnku wody”. Archeologii mediów w rezultacie – jak brzmi zarzut – nie sposób potraktować jako systematycznej „teorii rozwoju i historii technologii medialnych”, która różniłaby się do zwykłego „heterogenicznego zestawu narzędzi i inspiracji używanych przez historyków mediów”⁶⁶

Są i tacy, którzy próbują mimo wszystko znaleźć jednak jakiś wspólny mianownik dla różnych metodologicznych i konceptualnych podejść w archeologii mediów. We-

⁶¹ J. Parikka, *A Geology of Media*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2015, s. 21.

⁶² Tamże, s. 52.

⁶³ Zob. tamże, s. 49, 58.

⁶⁴ Tamże, s. 52.

⁶⁵ P. K. Feyerabend, *Przeciw metodzie*, przeł. S. Wiertlewski, Wydawnictwo Siedmioróg, Wrocław 2001, s. 17.

⁶⁶ Wszystkie cytaty za: M. Alvarez, *Media Ana-arché-ology*, dz. cyt., s. 114–115.

dług Vivian Sobchack mają one podzielać wiele „cech rodzinnych”, połączonych przez „wspólny filozoficzny habitus”. Cechy rodzinne zawierają:

„waloryzację mediów w ich konkretnej poszczególności raczej niż jako zespół abstrakcji; media jako materiał i struktury (w ich najszerszym i najbardziej dynamicznym sensie) raczej niż jako podrzędne ‘materiałowe’ tworzywo poddane (i podległe) teorii lub metafizyce [as subaltern ‘stuff’ subject (and subjected) to]; praktykę medialną i performans jako cielesną, instrumentalną i epistemiczną metodę wydajnie tak samo dobrą jak metody zdystansowanej analizy; opis medialnych materiałów, form, struktur i działań raczej niż interpretację treści medialnej czy też społecznych efektów; formalną i epistemiczną różnorodność mediów raczej niż ich remedialne podobieństwa; i wreszcie... media, w ich wielości, przerywające historyczną ciągłość i teleologie, raczej niż je wspierające”⁶⁷

Jak widać, kłęczaste pisanie o mediach operuje pojęciami rodzinnymi, otwartymi, czyli takimi – wiadomo o nich od czasów koncepcji „gier językowych” Ludwiga Wittgensteina – dla których zastosowań nie można znaleźć żadnej identycznej właściwości, wspólnego, substancjalnego mianownika. Ich wyjaśnienie domaga się jedynie podania pewnych przykładów paradygmatycznych, co do których nie ma żadnej wątpliwości. Jesteśmy przy tym jednak w stanie wymienić tylko pewne przypadki i pewne warunki, pod którymi można ich poprawnie używać. Chcąc wyjaśnić, co to jest medium możemy tylko opisać jakiegoś jego przykłady i do tego opisu dodać: „To i temu podobne, nazywa się ‘medium’”. Dla archeologii tego rodzaju aparatura pojęciowa służy do pisana w stylu nomadycznym i kłęczastym, angażującym różne perspektywy i warstwy semiotyczno-technologiczno-materiałowe. Tworzy ona w rezultacie *quasi* lub *antydiscyplinę* naukową, cokolwiek miałyby to znaczyć – bez wątpienia oryginalne pole badawcze.

7. Eksperyment

Jednym z dalekosiężnych efektów tak metodologicznie scharakteryzowanej archeologii mediów jest zakwestionowanie oryginalnego charakteru europejskiej nowoczesności, podważenie jej roszczeń do uniwersalności. Oświeceniowe ambicje narzucania miar wszystkiemu, co w nauce, sztuce lub technice ma być postrzegane jako nowoczesne i innowacyjne, albo za przestarzałe lub prymitywne, Zieliński wiąże z kolonizacyjnymi zapędami kultury zachodniej – z walką Zachodu o ekonomiczną, polityczną i religijną dominację na świecie. Na czym w takim razie polegałoby bycie nowoczesnym? Albo, można zapytać inaczej: kto jest nowoczesnym po dekonstrukcji? Zieliński odpowiada:

⁶⁷ V. Sobchack, *Afterword: Media Archaeology and Re-presencing the Past*, w: E. Huhtamo & J. Parikka (red.), *Media Archaeology: Approaches, Applications, and Implications*, University of California Press, Berkeley 2011, s. 327. Cyt. za: M. Alvarez, *Media Ana-arché-ology*, dz. cyt., s. 115.

„Z punktu widzenia relacji głębokiego czasu między sztukami, naukami i technologiami, to, co uważam za nowoczesne, to, bardziej niż cokolwiek innego, szczególnie postawa wobec świata. Ta postawa charakteryzuje się odważnym i eksperymentalnym podejściem do rzeczy, które otaczają jednostki i pośród których one żyją; nie jest to postawa regulowana przez testowanie, ani przez zawłaszczanie, a z pewnością nie przez spożytkowanie.”⁶⁸

Świat nie jest więc ani laboratorium – to najpewniej aluzja do teorii Bruno Latoura – ani areną walki o przeżycie w warunkach totalnego zinstrumentalizowania. Ma budowę kłacza. Eksperymentowanie to cecha myśli nomadycznej przez kłacze właśnie kształtowanej. Myśl ta tworzy pojęcia za pomocą władzy smaku, swobodnej gry intelektu i wyobraźni, niekonkluzywnej, nie prowadzącej do żadnego finalnego aktu poznania – uchwycenia rzeczy w jej określoności i istotności. To, co Zielinski rozumie przez eksperyment w badaniach archeologicznych znajduje również – konsekwentnie – wytłumaczenie w „geofilozofii” Deleuze’a i Guattariego. Francuzi wychodzą od podważenia rozumu komunikacyjnego – słysząc w tle polemikę z Habermasem – i wybierają myślenie twórcze: „Nie odczuwamy braku komunikacji – powiadają – przeciwnie – mamy jej nadmiar, ale cierpimy na brak tworzenia.”⁶⁹ Nad obrońcę projektu oświeceniowego stawiają jego dekonstruktora – Nietzschego. Inspiruje on ich do tego, by filozoficzne tworzenie pojęć wiązać z aktywnością artystyczną. Filozofia i sztuka miałyby łączyć się w akcie twórczym, powiązany ze stawianiem oporu zastanym oczywistościom – celem jednej i drugiej w rezultacie jest projektowanie i stanowienie nowej ziemi i nowych jej mieszkańców. Stąd i owa geofilozofia.⁷⁰

Przy okazji odpowiedzi na pytanie, co to jest filozofia?, francuski duet autorów pisze: „Myślenie jest eksperymentowaniem, ale eksperyment jest zawsze tym, co właśnie się staje – tym, co nowe, godne uwagi, interesujące [...]”⁷¹ Archeolog mediów, który opowiada się za takim myśleniem, wprowadza pojęcie „głębokiego czasu” medialno-

⁶⁸ S. Zielinski, *Allah's Automata. Where Ancient Oriental Learning Intersects with Early Modern Europe. A Media-Archeological Miniature by Way of Introduction*, w: S. Zielinski, P. Weibel (red.), *Allah's Automata. Artifacts of the Arab-Islamic Renaissance (800–1200)*, Hatje Cantz, Ostfildern 2015, s. 27.

⁶⁹ G. Deleuze i F. Guattari, *Co to jest filozofia?*, dz. cyt., s. 122.

⁷⁰ Dla pomysłu geofilozofii archeolodzy szukają kłaczastych powiązań. Wiązą ją z kształtowaną od XVIII wieku wyobraźnią, wedle której Ziemia traktowana jest jako zasób minerałów i metali, wielka maszyna lub silnik spalinowy. Ich eksploatacja powiązana jest z powstaniem nowoczesnej inżynierii, nauki i mediów technicznych takich jak para wodna, sprężone powietrze, gaz, próżnia i in. Zainteresowania „wnętrznosciami ziemi” znalazły wyraz w popularnych fikcjach literackich, takich jak przedstawia na przykład krótkie opowiadanie, z gatunku fantastyki i science fiction, Arthura Conan Doyle’a z 1928 roku pt. *Kiedy świat krzyczał* (*When the World Screamed*). Parikka skłonny jest dziś upatrywać w nim idei poprzedzających myśl duetu francuskich filozofów Deleuze’a i Guattariego, przekonanych, że ziemia jest żywym organizmem, a jej skorupa tętni życiem: „Ziemia jest pierwotną i nieoswojoną jednością pragnienia i produkcji.” (G. Deleuze i F. Guattari, *Anty-Edyp. Kapitalizm i schizofrenia*, t. 1, dz. cyt., s. 166.) Idea ta znana jest od starożytności jako idea *terra mater*, a wraz z kulturami wydobywczymi XVIII i XIX w. stanowi integralną część filozofii romantycznej. (Zob. J. Parikka, *A Geology of Media*, dz. cyt., s. 31.)

⁷¹ G. Deleuze i F. Guattari, *Co to jest filozofia?*, dz. cyt., s. 125.

-artystycznych technik i idei – jak twierdzi: w duchu „pochwały i rekomendacji”, a nie krytyki⁷² – wchodzi w kłęczaste powiązania między nauką, sztuką i techniką od starożytności do współczesności. Mówi się dlatego, że metodologia Zielińskiego prowadzi ku aberracyjnym ścieżkom między tymi obszarami, dając przez to podstawę do mapowania niestandardowych eksperymentalnych praktyk, których wytwory – dawne światy wyobraźni – mogą rzucać światło na alternatywy dla współczesnych i przyszłych światów medialnych, i stanowić pewien przewodnik dla krytyki mediów.⁷³ Jednym z takich imaginacyjnych/wyobrażonych mediów może być na przykład legendarny zegar inżyniera al-Jazari (ok. 1136-1206) – jest on nowoczesny przez swoją kłęczastość, wielowymiarowość i eksperymentalność – pozwala Zielińskiemu odczytać niemal całą wiedzę, którą posiadał w owym czasie świat Bliskiego Wschodu. Słoń, który niesie na sobie mechanizm zegarowy, jest odniesieniem do Indii, skąd arabscy filozofowie przyrody importowali wiedzę z zakresu matematyki i astronomii. Mechanizm działa na zasadzie czarnej skrzynki, zawiera system hydrauliczny, który powstał w tradycji greckiej. Pisarz, z historycznej ryciny, który zapisuje czas na płycie, jest ubrany jak muzułmanin. Itd.⁷⁴

Pojęcie „głębokiego czasu” – jak zauważają komentatorzy – miało być dla Zielińskiego sposobem ominięcia krótkoterminowego „psychopatologicznego” kapitalistycznego dyskursu medialnego – uruchomionego przez teorię krytyczną i jej spojrzenie na media jako narzędzia ideologicznej manipulacji i zabijania indywiduum – po to, by zrozumieć, że interakcje między mediami, sztuką i nauką mają głębokie korzenie.⁷⁵ Archeolog świadomie zrywa z „właściwym” podejściem do historii, uprawianym na uniwersytecie i nie przejmuje się tym, że ten typ historiografii może być krytykowany jako romantyczny. Tłumaczy:

„Kiedy więc nie usiłuję ujednoczyć wykrytych heteronomicznych fenomenów tego, co pomiędzy, które w archeologii mediów grają swoją rolę, postępuję za ideą napięcia między rzeczywistością odłożoną przede wszystkim w pojęciach i rzeczywistością dostępną empirycznie. Postępować za ideą napięcia oznacza tutaj, podobnie jak w stosunku między kalkulacją i wyobraźnią, nie opowiadać się z góry po jednej ze stron. Niekiedy wydaje się wskazana argumentacja uogólniająca, np. gdy chodzi o artefakty albo rzeczowe systemy znanego z historii kanonu medialnego. W zasadzie jednak w ruchu na wskroś poprzez siły przyciągania musi powstawać coś, co wytwarza jakieś wyobrażenie, które w różnych omawianych konstelacjach mogłoby się nazywać ‘mediami’ albo ‘medium’. Czy to się powiedzie czy nie, to kwestia decydująca dla wartości moich dociekań. Nie są one żadnym studium filozoficznym. An-archeologia mediów w tym ujęciu jest zbiorem osobliwości. Tym słowem, słowem dzisiaj jak niegdyś o podejrzanej reputacji, Kartezjusz, który, jak się to pięknie dziś powiada, z pewnością czytał

⁷² S. Zieliński, *Archeologia mediów...*, dz. cyt., s. 48. W angielskim tłumaczeniu tej książki obok „pochwały” jest także „rekomendacja”.

⁷³ Zob. J. Parikka, *What is Media Archeology?*, dz. cyt., s. 54.

⁷⁴ S. Zieliński, P. Weibel (eds.), *Allah's Automata...*, dz. cyt., s. 14.

⁷⁵ J. Parikka, *A Geology of Media*, dz. cyt., s. 8.

swego Lullusa i Porte, choć nie czynił tego publicznie, określał owe dziedziny, którymi zajmował się w aneksie do *Rozprawy o metodzie*: dioptrykę, geometrię i meteory.⁷⁶

Archeologiczne opisy to zatem tylko „zbiór osobliwości”, żadna filozofia – ale w tego typu deklaracjach jest pewna kokieteria. Przedstawione w tym artykule rozważania zdają się bowiem wskazywać na ich bogate źródła ideowe – głębokie filozoficzne tło. I to właśnie owo tło uwalnia Zielińskiego od przestrzegania rygorów analiz, by tak rzec, zdyscyplinowanych – hermeneutycznych, fenomenologicznych, strukturalistycznych czy psychoanalitycznych. Zamiast tego pozwala mu cieszyć się metodologiczną i ontologiczną wolnością „wariantologii”⁷⁷, którą określa jako jeden z *modi operandi* archeologii (od łac. *variare*: zmieniać, przekształcać, modyfikować). Charakteryzowana estetycznie miałyby ona polegać na „lekkoci” i „swobodzie” eksperymentowania we wzajemnych relacjach między sztuką, nauką i technologią. Wariantologowi zależy przy tym na pokazaniu zachodzącej między tymi trzema polami „nie-trywialnej wzajemnej gry”⁷⁸, polegającej na poważnym, „z szacunkiem”, traktowaniu tego, co techniczne i tego, co symboliczne, na podjęciu się ryzyka eksperymentowania z ponowną symbiozą techniki i kultury, których rozbrat następował sukcesywnie od czasów odrodzenia. Deklaracja ta, dobrze znana z tekstów filozofów po zwrocie medialnym – w podobnym duchu wypowiadają się Krämer i Hartmann – zawiera w sobie zasadę złotego środka między fetyszyzmem technologicznym, powiedzmy w stylu Baudrillardowskiej koncepcji hiperrzeczywistości, gdzie technologie medialne zadają „śmierć” rzeczywistości, a scjentyistycznym z ducha myśleniem o mediach według dychotomicznych podziałów na znaki i rzeczy, fikcje i fakty. Nie-trywialna gra ma *prowadzić do centrum* tego, co Zieliński nazywa *cultura experimentalis*, w ramach której sam badacz, teoretyk mediów, zachowuje się także jak eksperymentator.⁷⁹

Czas na krótkie podsumowanie: Archeolodzy, podobnie jak omówieni w tym artykule niemieccy filozofowie mediów, w swoich metodologicznych i metateoretycznych rozważaniach powołują się na myśl poststrukturalistyczną i czują się jej dziedzicami. Ich kłęczące pisanie o mediach powiązane jest z obrazem świata, który utracił swoją strukturę, do którego można jedynie przybliżać się i oddalać od niego, tworzyć jego mapy – niewyraźne, doraźne, unikające orientacji na jakiś punkt kulminacyjny. Zakładają nieciągłość badanych zjawisk, niemożność odtworzenia ich linii rozwojowych, całościowej formy; badane przez nich zjawiska przemawiają z miejsca zerwania, pęknięcia, cięcia pomiędzy nimi, nie należą do żadnego określonego obszaru czasoprzestrzennego czy

⁷⁶ S. Zieliński, *Archeologia mediów...*, dz. cyt., s. 47.

⁷⁷ Neologizm, którego znaczenie konotacyjnie ma odnosić się do takich pojęć jak „heterologia” (autorstwa Georges’a Bataille’a) czy „heterotopia” (Michela Foucaulta).

⁷⁸ S. Zieliński, [... *nach den Medien*]. *Nachrichten vom ausgehenden zwanzigsten Jahrhundert*, Berlin: Merve Verlag, Berlin 2011., s. 215.

⁷⁹ Zob. tamże, s. 155, 215, 246. Zob. też S. Zieliński, *Tekst elektroniczny. Niektóre problemy audiowizualnych tekstur*, tłum. K. Szydłowski, „Teksty Drugie”, nr 3, 2014, s. 223–225.



semiotycznego. Są to zdarzenia, które nie tworzą układu jednorodnych stosunków, sieci przyczynowo-skutkowej. Badacze sięgają do historii głównie po to, żeby z jej osadowych warstw odkopać zapomniane technologie, praktyki i toposy medialne – i to nie po to, żeby je wyjaśnić i uzasadnić w świetle najnowszej wiedzy o mediach. Przeciwnie, raczej po to, żeby – mówiąc obrazowo – zawrócić w głowie swoim czytelnikom, obalić na ich oczach uznane dotąd akademickie tradycje i rygory badań naukowych. Żeby odświeżyć naukę, zastąpić jej dogmaty i stereotypy krytycznym, eksperymentalnym myśleniem.