

JAN P. HUDZIK

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie
Wydział Politologii i Dziennikarstwa
Katedra Teorii Mediów
e-mail: jan.hudzik@poczta.umcs.lublin.pl
ORCID: 0000-0002-4806-7840

Nowa filozofia mediów w Niemczech

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 demands 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. The reconstruction of the philosophy in question does not consist of the presentation of the views expressed by all its authors. It is less about substantive findings of this philosophy and more about its meta-theoretical aspects – the ontological and epistemological assumptions, conceptual apparatus, modes of justification. This text consists of five parts. The first two ones present origins and contexts of the development of the Medienphilosophie. The following two parts are concerned with the identity of media philosophy – its metatheoretical characteristics contained in the writings of two prominent figures – Frank Hartmann and Sybille Krämer. The last part is devoted to the specificity of the scientific and philosophical discipline after the so-called media turn.*

Keywords: *media philosophy, media turn, German philosophy, mediality, poststructuralism, communication theory*

Wprowadzenie

Celem tego artykułu jest rekonstrukcja pewnego nurtu w filozofii mediów, który ukształtował się na przełomie XX i XXI wieku w Niemczech, chociaż swoje

teoretyczne źródła miał w poststrukturalizmie i pragmatyzmie – kierunkach wywodzących się z Francji i Stanów Zjednoczonych. Powstał on w rezultacie koincydencji historycznych wydarzeń z teorii i praktyki społecznej – nałożenia się końca pewnej epoki w filozofii niemieckiej oraz początku tryumfalnego pochodu nowej *mediosfery* – cywilizacji cyfrowej. Zrozumienie tej ostatniej zaczęło domagać się stworzenia innego języka, nowej aparatury analitycznej i krytycznej zdolnej ogarnąć rzeczywistość podlegającą coraz bardziej intensywnym procesom mediatyzacji. W tych warunkach problemem stają się dlatego 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”, jeśliby dosłownie przetłumaczyć niemieckie *Medienphilosophie* lub angielskie *media philosophy*. Zapowiedziana rekonstrukcja nie ma być prezentacją poglądów wszystkich jej autorów. Dotyczy nie tyle jej merytorycznych ustaleń, ile metateoretycznych aspektów – ontologicznych i poznawczych założeń, aparatury pojęciowej i sposobów uzasadniania. Tekst składa się z pięciu części. W dwóch pierwszych piszę o genezie tej filozofii – teoretycznych i historycznych kontekstach jej powstania. Dwie kolejne dotyczą tożsamości *Medienphilosophie*. Przedstawiam fragmenty metateoretycznej refleksji zawartej w pismach dwóch jej prominentnych autorów – Franka Hartmanna i Sybille Krämer. Ostatni fragment poświęcam specyficie dyscypliny naukowej i filozoficznej po tak zwanym zwrocie medialnym.

1. Czas i konteksty powstania – 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 – schyłku wyznaczonego datami śmieci Theodora W. 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, gdy dokonuje się tak zwany zwrot medialny, którego głównymi sprawcami byli Friedrich Kittler (1943–2011) i Vilém Flusser (1920–1991)¹. Efektem tego zwrotu jest redefinicja dominującego (nie tylko) w tradycji niemieckiej

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*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2017.

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 *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 istniejąca dotychczas, tradycyjna „filozofia mediów” (*Philosophie der Medien*)².

Czas omawianego „zwrotu” to również czas kształtowania się nowej *mediosfery*, domagającej się nowego myślenia, które wychodzi poza ontologię świata poddanego standaryzacji i homogenizacji. Filozofia mediów w niemieckim świecie akademickim zaczyna autonomizować się jako odrębna dyscyplina – uwzględniając różne sposoby i style jej uprawiania, zdaje się, że można mówić o *nowej niemieckiej filozofii mediów*. W swych metateoretycznych charakterystykach wiele zawdzięcza ona Kittlerowi i Flusserowi, jak również francuskim poststrukturalistom, takim jak Michel Foucault, Gilles Deleuze, Félix Guattari czy Roland Barthes. Jej najważniejsi twórcy to między innymi: Frank Hartmann, Lorenz Engel, Dieter Mersch, Sybille Krämer, Stefan Münker, Reinhard Margreiter czy (tu akurat wpływy neo-pragmatyzmu Richarda Rorty’ego) Mike Sandbothe, ale także – niezależnie od tej grupy, i raczej bez wzajemnych sygnałów przynależności do niej, autorzy związani z Centrum für Kunst und Medien (Centrum Sztuki i Mediów) w Karlsruhe – Peter Weibel, Siegfried Zielinski i Peter Sloterdijk³.

² Zob. na ten temat: S. Münker, *After the Medial Turn. Sieben Thesen zur Medienphilosophie*, w: *Medienphilosophie. Beiträge zur Klärung eines Begriffs*, red. S. Münker, A. Roesler, M. Sandbothe, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main 2003; wywiad z Frankiem Hartmannem: 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].

³ Zob. m.in. *Medienphilosophie...*, red. S. Münker, A. Roesler, M. Sandbothe; F. Hartmann, *Medienphilosophie*, WUV, Wien 2000; *Systematische Medienphilosophie*, red. M. Sandbothe, L. Nagl, „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], tłum. E. Krauss, Sic!, Warszawa 2010; P. Weibel, *Gamma und Amplitude*, Philo & Philo Fine Arts, Berlin 2004; P. Weibel, *Od mediów mechanicznych do mediów społecznych*, tłum. W. Niemirowski, w: *Mindware. Technologie dialogu*, red. P. Celiński, Warsztaty Kultury, Wyższa Szkoła Przedsiębiorczości i Administracji, Lublin 2012; S. Zielinski, *Archeologia mediów: o głębokim czasie technicznie zapośredniczonego słuchania i widzenia*, tłum. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 2010. Częściowe informacje na ten temat można znaleźć w dwóch moich pracach: *Wykłady z filozofii mediów...*; *Od Hegla do Zielinskiego: szkic o niemieckiej filozofii mediów*, „Language – Culture – Politics”, „International Journal” 2016, vol. 1, ss. 132–165.

Poststrukturalistyczna opowieść o świecie inspiruje 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. Chyba jako pierwszy sformułował je Foucault już w latach 60. w swojej koncepcji analizy dyskursu. Analiza ta miała polegać na tym, by nie szukać genezy, początku pojęć – zwłaszcza tych, które zakładają pewną ideę ciągłości, jak rozwój, ewolucja, literatura, filozofia... – nie 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 niemieccy filozofowie mediów. Pierwszym z nich był 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 przyczyn tego stanu rzeczy można znaleźć chociażby w pewnym, zacytowanym 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 tak oto komentuje zjawisko „dostosowywania się” pisma do głosu, które ma prowadzić do podporządkowywania się reprezentacji ciała reprezentacji słowa: „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 właściwie 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 *Słowach i rzeczach* – we fragmencie cytowanym zresztą przez Deleuze’a i Guattariego: „Słowo i to, co

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

⁵ F.A. Kittler, *Gramophone, Film, Typewriter*, transl. 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, tłum. T. Kaszubski, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2017, s. 222.

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

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 ludzkiego ciała – językowe i niejęzykowe. Przekład ten ma ilustrować imperialistyczną tendencję języka pisanego, dzięki pismu ciało przejmując zestawione z literą prawa cechy abstrakcji. Pismo wywiera więc przemoc na ciele, spłaszcza je, formalizuje, zamienia w uniwersalny przedmiot uzgodnionych z nowoczesnym naukowym obrazem świata dekretów administracyjnych, norm społecznych i systemów znakowych⁹. Do poststrukturalizmu powrócę jeszcze w dwu ostatnich częściach tych rozważań.

Kiedy Kittler w zacytowanym na wstępie zdaniu parafrazuje sławną frazę Marshalla 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 kłęczami semiotycznymi górę biorą kłęczą 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 poleceń¹⁰. Pożegnanie z literackim modelem kultury ma więc swoje implikacje ontologiczne. Odnosi się do historycznego procesu odchodzenia od obrazu świata, którego sekwencje znaczeń mają swoje pozaświatowe pochodzenie, ugruntowane w metafizyce, zbudowanej na myśli linearnej i binarnych opozycjach: zjawisko i istota, powierzchnia i głębia.

2. *Kommunikationstheorie vs. Medienphilosophie*

Dziś, po lekturze prac takich autorów, jak powiedzmy Walter Benjamin, Günther Anders, 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

⁸ F. Foucault, *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, tłum. T. Komendant, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2006, s. 22. Zob. G. Deleuze, 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, F. Guattari, *Tysiąc plateau*, ss. 73–74.

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

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 ma być szczególnie ważna z filozoficznego punktu widzenia. Filozofia nowoczesna, po tak zwanym przełomie nominalistycznym, jako filozofia podmiotu lub świadomości, zajmuje się przecież myśleniem i warunkami jego możliwości¹¹. 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. Pierwotną filozoficzną reprezentacją tych reprezentacji (sic!) były „idee” Kartezjańskie. Z tego punktu widzenia bez medium nie ma żadnego znaczenia – ponieważ „wszystko, co dane jest ludziom przy postrzeganiu, komunikowaniu i poznawaniu, jest dane w mediach”¹².

Medialność zaczyna być postrzegana – staje się problemem – w świecie, który wcześniej rozumiany jako skończony, utracił swoją wewnętrzną hierarchię (bytu), a wraz z tym możliwość spojrzenia na niego z punktu widzenia centrum i peryferii, właściwie z jakiegokolwiek uprzywilejowanego punktu widzenia, i to zarówno na sprawy ludzkie, jak i na rzeczywistość fizyczną. W rezultacie świat ten zostaje rozpoznany jako nieskończony, a więc taki, w którym wszystko ma charakter względny, nabiera znaczenia – wartości – tylko w relacji do innych znaczeń. Między umysłem a rzeczą staje tam coś trzeciego – ludzkie zamysły, idee, koncepcje, projekty... Sytuacja ta dla nauki o komunikacji – w jej semiotycznym użyciu – oznacza kres panowania dyskursu przedstawiającego, traktującego język jako reprezentację samych rzeczy/jestestw/bytów, i początek spojrzenia na język jako na reprezentację reprezentacji – słów, dyskursów¹³. Zaś z punktu widzenia ontologii, konsekwentnie, użytkownik tak pojmowanego języka, czyli nowoczesny podmiot – *self-made man* – traktuje siebie i wszystko, co go otacza – wszelki sens jego świata – jako własne produkty. Nowoczesne Ja, będące twórcą samego siebie, nastawione na samozachowanie i zdobywanie wiedzy, „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”¹⁴. Opiswane zjawisko staje się zrozumiałe w ramach szerszej perspektywy,

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

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

¹³ Według Foucaulta to właśnie ta zmiana w teorii języka miała się dokonać w czasie, który nazywa on epoką klasyczną – w XVII i XVIII wieku. Tak brzmi główna teza jego *Słów i rzeczy...* Zob. np. s. 189 nn.

¹⁴ P. Sloterdijk, *Krytyka cynicznego rozumu*, tłum. P. Dehnel, Wydawnictwo Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław 2008, s. 373.

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 jako immanentnej cechy „realnego” świata – odczytywanej jako wirtualność, fabularność, tekstualność, obrazowość (patrz Heideggerowskie „światoobrazy”) czy konstrukcyjność – ożywa i narasta wraz z rozwojem współczesnych cyfrowych technologii informacyjnych i komunikacyjnych. Austriacki filozof, jeden z uczestników debaty wokół nowej filozofii mediów w Niemczech, Reinhard Margreiter, wprost 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 doświadczenia¹⁵.

Tymi samymi rewelacjami dzieli się w latach 90., również w swoich wystąpieniach przed publicznością akademicką w Polsce, Wolfgang Welsch, kiedy ogłasza, że: „Czysty, pozbawiony znaku sens, jaki wymarzyła sobie tradycja metafizyczna, był fantomem. Taki jest dzisiaj – dzięki doświadczeniu mediów – stan refleksji w filozofii”¹⁶. Nie jest tu bez znaczenia fakt, że autor tych słów jest promotorem rozprawy doktorskiej (i opiekunem habilitacyjnej) Mike’a Sandbothe’a, darzonym również sympatią przez pozostałych omawianych tu filozofów medialnych¹⁷. Wielki sukces zaczyna przy tym odnosić także refleksja filozoficzna skierowana na historyczne miejsca powstania mediów – tak więc również od archeologii mediów oczekuje się wyjaśnienia na temat samego sensu mediów¹⁸.

W świetle powyższych uwag naiwnością byłoby sądzić, że media „przekazują” lub „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 polega na przekładzie pewnego tekstu z języka „mojego ja” na język „twojego ty” – a przekład, czyli

¹⁵ R. Margreiter, *Medien/Philosophie: ein Kippbild*, w: *Medienphilosophie...*, red. S. Münker, A. Roesler, M. Sandbothe, s. 168.

¹⁶ W. Welsch, *Sztuczne raje? Rozważania o świecie mediów elektronicznych i o innych światach*, tłum. J. Gilewicz, w: *Problemy ponowoczesnej pluralizacji kultury. Wokół koncepcji Wolfganga Welscha*, cz. 1, red. A. Zeidler-Janiszewska, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 1998, s. 177.

¹⁷ Zob. jego artykuł w pracy zbiorowej pod redakcją Sybille Krämer: W. Welsch, „Wirklich”. *Bedeutungsvarianten – Modelle – Wirklichkeit und Virtualität*, w: *Medien, Computer, Realität. Wirklichkeitsvorstellungen und Neue Medien*, red. S. Krämer, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1998 (wyd. I), 2000 (wyd. II).

¹⁸ E. Fischer, *Sinn und Eigen-Sinn...*, s. 303. Filozoficzne i metateoretyczne wątki w archeologii mediów Siegfrieda Zielińskiego omawiam gdzie indziej – zob. przyp. 3. W sprawie rozumienia archeologii mediów jako dyscypliny naukowej zob. także np. J. Parikka, *What is Media Archeology?*, Polity Press, Cambridge 2012; M. Alvarez, *Media Ana-arché-ology*, „La Deleuziana”, „Online Journal of Philosophy” 2017, no. 6, ss. 111–124.

rozumienie tekstu, jest zawsze tylko częściowe, przybliżone, przy czym nie może być też ono całkowicie dowolne, ponieważ wówczas w ogóle nie nastąpiłby akt komunikacji¹⁹. Na straży odpowiedniości lub podobieństwa informacji odbiorcy do informacji nadawcy stoją metajęzyki lub inaczej: metateksty – naukowe, ideologiczne, polityczne, artystyczne, mitologiczne i inne. Ich zadanie polega na stabilizowaniu semiozy – procesu powstawania znaczeń – poprzez jej kanonizowanie, regulowanie obowiązujących konwencji znaczeniowych. Nie grozi nam więc radykalny konstruktywizm komunikacyjny oparty na przekonaniu, że sens powstaje u odbiorcy całkowicie niezależnie od informacji nadawcy. Ale filozofowie mediów, o których tu mowa, nie zadowolają się spojrzeniem na recepcję w procesach komunikacyjnych z semiotycznego lub hermeneutycznego punktu widzenia. Proponują przeanalizować warunki techniczno-materialne komunikacji medialnej²⁰.

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 rozwijanej przez Jürgena Habermasa – jednego ze współautorów tzw. zwrotu językowego (lingwistycznego). W 1981 roku ukazuje się po raz pierwszy *Teoria działania komunikacyjnego*²¹ – zapewne najważniejsze opracowanie w literaturze światowej z zakresu filozoficzno-socjologiczno-lingwistycznej teorii komunikowania. Krytyka mediów, jako krytyka ideologii, zostaje – przez nową teorię – posądzona o zapomnienie o samych mediach – o ich wymiarze technologicznym, o tym, że nie tylko one komunikują, lecz także zostawiają na komunikacie swój ślad. Przyczyny tego zapomnienia – termin, który budzi zresztą skojarzenia z myślą Martina Heideggera – odnoszą się do historycznego kontekstu powojennej filozofii niemieckiej. Była ona zdominowana przez pesymistyczną narrację o technice prowadzącej do upadku kultury (niem. *Kulturpessimismus*), do „zarządzania światem”, „wyobcowania” i „kryzysu jednostki” uprzedmiotowionej w potwornej machinie społecznej – narrację powtarzającą przedwojenne katastroficzne tony, które humaniście nadawali wówczas zarówno (różniący się od siebie pod wieloma innymi względami) konserwatyści, tacy jak wywołany przed chwilą Heidegger, Ernst Jünger, Oswald Spengler, Karl Jaspers, Arnold Gehlen czy – niezmiernie popularny w Niemczech – José Ortega y Gasset, jak i intelektualiści lewicowi – Theodor W. Adorno, Max Horkheimer czy Günther Anders²². Teoria krytyczna szkoły frankfurckiej, pierwszego i drugiego pokolenia,

¹⁹ Zob. J. Łotman, *Semiotyka filmu*, tłum. J. Faryno, T. Miczka, Wiedza Powszechna, Warszawa 1983, ss. 31–32.

²⁰ Zob. E. Fischer, *Sinn und Eigen-Sinn...*, s. 299.

²¹ J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 1, tłum. A.M. Kaniowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1999; t. 2, tłum. A.M. Kaniowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002.

²² Zob. na temat krytyki kultury w Niemczech: A. Schildt, *Medien-Intellektuelle in der Bundesrepublik*, Wallstein Verlag, Göttingen 2020, rozdz. II, par. 2 *Dunkle Zeiten: Kulturkritik als Suchbewegung*.

powstała na przesłankach oświeceniowych, emancypacyjnych. Adorno i Horkheimer²³, walcząc z przemysłem kulturalnym, czynili to w obronie nowoczesnego, autonomicznego podmiotu, demaskowali więc ukryte założenia ideologiczne mediów masowych i ich zgubne działanie na indywiduum, polegające na pozbawianiu go świadomości tego, kim naprawdę jest. Na jego ratunek nie mieli zbyt wiele pomysłów – Adorno najbardziej ufał sztuce, ale trudno było traktować jego rozważania estetyczne jako poważny projekt działań społecznych. Habermas – to już coś innego, choć i on w czasach młodości, demaskując kulturowy pesymizm swoich nauczycieli, sam umiejętnie korzystał z ich retoryki w szkicowaniu „legendarnego” obrazu nowoczesności zdominowanej przez technikę, której doskonalenie ma pozbawiać jakoby człowieka kreatywności i wyobraźni. „Panowanie narzędzi – pisał – jest przyczyną oderwania się rzeczy od człowieka i zarazem przyczyną obojętności człowieka wobec rzeczy”²⁴. W teorii dyskursu, którą parę lat później rozwinął w swojej sławnej rozprawie habilitacyjnej pt. *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej* (1962)²⁵, uwolnił się ostatecznie od (retoryki) „molocha” rozumienia instrumentalnego. Postawił na autonomiczny podmiot – nieobojętny, wolny od konsumpcyjnej ideologii, posługujący się w sferze publicznej mediami po to, by podejmować odpowiedzialne decyzje ze względu na dobro powszechne. Taki podmiot istnieje, jeśli nie faktycznie, to przynajmniej jako warunek, hipotetyczne założenie możliwości naszego rozumnego – zgodnego i pokojowego – współistnienia. Habermas, jako filozof społeczny, który żyje i pracuje w powojennych Niemczech, znalazł sposób na jego – tegoż podmiotu – reaktywację. Teoretyczne wsparcie znajduje w jedynej tradycji, do której mógł się tam odpowiedzialnie odwołać – kantowskiej. Kant stał się dlatego też największym autorytetem zdolnym legitymizować procesy demokratyzacyjne nowego państwa, strząsającego z siebie balast nacjonalistyczno-totalitarnego dziedzictwa. Stąd i marzenia o idealnej sferze publicznej, o niczym niezakłóconej komunikacji równych sobie, autonomicznych ludzkich istnień, uczestniczących na równych prawach we wspólnej, opartej tylko na sile argumentów, debacie na temat tego, co ich razem łączy.

To kwintesencja oświeceniowego, emancypacyjnego modelu działania mediów, wedle którego mają one przekładać obiektywne problemy na subiektywne doświadczenia, pozwalać jednostkom zrozumieć świat i nauczyć, jak w nim działać. Obiektywne problemy mają swoje przyczyny w „systemie” – instytucjach państwa

²³ Zob. np. M. Horkheimer, Th.W. Adorno, *Dialektyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne* [wyd. niem. 1944], tłum. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 1994; Th.W. Adorno, *Telewizja jako ideologia* [wyd. niem. 1953], tłum. K. Krzemień-Ojak, w: idem, *Sztuka i sztuki. Wybór esejów*, PIW, Warszawa 1990.

²⁴ J. Habermas, *Der Moloch und die Künste. Gedanken zur Entlarvung der Legende von der technischen Zweckmäßigkeit*, „Frankfurter Allgemeine Zeitung” 30.05.1953, cyt. za: A. Schildt, *Medien-Intellektuelle...*, s. 310.

²⁵ J. Habermas, *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej*, tłum. W. Lipnik, M. Łukasiewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007.

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 tak sprofilowana 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 językowości²⁶. Młodzi dlatego też zgodnie ją odrzucają. Różnią się natomiast między sobą co do sposobu rozumienia proponowanej przez nich nowej filozofii mediów. W kolejnych dwóch częściach przedstawię krótko stanowiska dwojga jej prominentnych przedstawicieli – Hartmanna z Bauhaus Universität w Weimarze i Krämer z Wolnego Uniwersytetu w Berlinie. Oboje aktywnie uczestniczą w dyskusji na temat definicyjnych problemów pojęcia *Medienphilosophie* – pierwszy z nich publikuje, pod tym właśnie tytułem, monografię – największe autorskie opracowanie na jej temat (Wiedeń 2000). Druga, Krämer, zajmuje się w szczególności filozofią języka, pisma i obrazu, i jest realizatorką największych projektów badawczych z zakresu nowej filozofii mediów w Niemczech. Pozwoliło jej to zredagować najważniejsze dla tej filozofii opracowania, a nawet, jak twierdzą niektórzy, wypracować „najbardziej jasne” stanowisko w kluczowych dla niej kwestiach²⁷.

3. Hartmann: pragmatyzm, *Medienphilosophie* i mediologia

Mediosfera – sytuacja problemowa. 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*). Tak właśnie postąpił McLuhan, mówiąc 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

²⁶ F. Hartmann, *Kommunikation als „Ideologie”*, w: *Mediologie als Methode*, red. B. Mersmann, Th. Weber, Avinus Verlag, Berlin 2008, s. 90.

²⁷ Zob. np. E. Fisher, *Sinn und Eigen-Sinn. Medienphilosophie in buchwissenschaftlicher Sicht*, w: *Perspektiven interdisziplinärer Medienphilosophie*, red. Ch. Ernst, P. Gropp, K.A. Sprengard, s. 299; J. Rauscher, *Medialität und Medien*, w: *Perspektiven interdisziplinärer Medienphilosophie*, red. Ch. Ernst, P. Gropp, K.A. Sprengard, s. 35. Zob. też prace pod redakcją S. Krämer, między innymi: *Geist – Gehirn – Künstliche Intelligenz. Zeitgenössische Modelle des Denkens*, de Gruyter, Berlin–New York 1994; *Medien, Computer, Realität...*, red. S. Krämer; *Performativität und Medialität*, Wilhelm Fink, München 2004; (wraz z G. Grube i W. Kogge) *Schrift: Kulturtechnik zwischen Auge, Hand und Maschine*, Fink, München 2005; (wraz z E. Cancik-Kirschbaum i R. Totzke) *Schriftbildlichkeit. Wahrnehmbarkeit, Materialität und Operativität von Notationen*, Akademie Verlag, Berlin 2012.

o ich moc transponowania doświadczenia na nowe formy²⁸. 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 – zdaniem McLuhana – „funkcjonuje jako magazyn percepcji oraz przekazywacz spostrzeżeń i doświadczeń jednej osoby lub pokolenia”²⁹. Chodzi więc – wnioskuje stąd Hartmann – o coś znacznie więcej niż tylko o sam przekaz³⁰.

Nastawienie na medialne przekształcanie – owo transformowanie – komunikatorów staje się jeszcze bardziej aktualne w czasach kultury cyfrowej, a więc dominacji technologii, które nie są koniecznie skazane na językowe kodowanie i odpowiednią do tego hermeneutykę. Przekład naszych codziennych doświadczeń i zmysłowej percepcji jest wyzwaniem dla marketingowych technologii medialnych oraz zaangażowanych w nie biznesów – jest warunkiem akceptacji przez użytkowników laptopów, telefonów komórkowych kolejnej generacji, lodówek z wbudowanymi kamerami i dostępem do internetowych przeglądarek pozwalających uzupełniać zapasy żywnościowe itp.³¹ A to znaczy, że systemy komunikacyjne społeczeństwa informacyjnego – tłumaczy Hartmann – wytwarzają przez to znaczenia bez aktów świadomości, ich posttypograficzna forma wiedzy dystansuje się wobec krytyki i interpretacji, i w ogóle wszystkich tradycyjnych zasad humanistyki. Z tą sytuacją problemową nie radzą sobie dlatego 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 – słyszymy tu hasła programowe Kittlera – musi rozciągnąć pole badań nad komunikacją w stronę technicznych rzeczywistości, takich jak logika baz danych, funkcja programów, design interfejsu itd.³²

Postuluje się tu teorię zdolną wszystko rozumowo ogarnąć i wyjaśnić, spojrzeć na świat jak nigdy dotąd w dziejach zmediowany. Świat, w którym zarówno człowiek, jak i każda rzecz, zjawisko, idea jest – lub może zostać – zamieniona na dane, zapisana (zakodowana) w programie w postaci ciągów cyfr binarnych – bitów – które następnie zostają zachowane w pamięci w postaci plików i mogą być z niej wywoływane komputerowo, czyli rozważane w kategoriach algorytmów i systemów przetwarzania danych w dowolnych modułach, konfiguracjach i transformacjach, w całości lub fragmentach. Niektórzy są skłonni nazywać dataizmem tego rodzaju przekonanie lub podejście do rzeczywistości, wedle którego zamienia się ona w wielki przepływ danych, i wszystko jest – ważne lub

²⁸ M. McLuhan, *Zrozumieć media. Przedłużenia człowieka*, tłum. N. Szczucka, Wydawnictwo Naukowo-Techniczne, Warszawa 2004, s. 101.

²⁹ Ibidem, s. 196.

³⁰ F. Hartmann, *Kommunikation als „Ideologie”*, s. 91.

³¹ G. Lovik, *Discipline Design...*, s. 6.

³² F. Hartmann, *Kommunikation als „Ideologie”*, s. 90.

po prostu istnieje – w niej o tyle, o ile wykazuje wkład w to przetwarzanie³³. Tak wygląda współczesna mediosfera, w której „inteligentne” maszyny przetwarzają dane i generują w ten sposób problemy związane z pojęciem wiedzy, semantyką i informacją. Zajmowanie się tymi kwestiami zdaniem Hartmanna ma wychodzić poza tradycyjne rozumienie teorii. Dlaczego?

Medienphilosophie vs. mediologia. Hartmann przejmuje pojęcie mediosfery od francuskiego teoretyka mediów, Régis Debray’a, który z kolei, jak można przypuszczać, w swym neologizowaniu inspirował się terminologią wprowadzoną już w latach 70. minionego wieku przez amerykańskiego futurologa, Alvina Tofflera. Ten ostatni w jednej ze swoich głośnych książek, pt. *Trzecia fala* (1980), analizuje wzajemne powiązania między „sferami” pojmowanymi jako aspekty cywilizacji przemysłowej – „technosferą”, „socjosferą”, „infosferą” i „sferą władzy” – i rozważa ich stosunek do „biosfery” i „psychosfery”³⁴.

Debray, definiując mediologię, rozróżnia między „komunikowaniem”, które polegać ma na „przenoszeniu informacji w przestrzeni, w obrębie tej samej sfery czasoprzestrzennej” – i określać horyzont socjologiczny – a „przekazywaniem”, polegającym na „przenoszeniu informacji w czasie” i określającym dlatego horyzont historyczny³⁵. To pierwsze – komunikowanie – jest koniecznym warunkiem drugiego – przekazywania. Mediologia ma interesować się „w szczególności człowiekiem, który przekazuje”³⁶ – w rezultacie czego ma to być nie tyle dyscyplina naukowa, ile raczej – jak to już tłumaczy Tomasz Goban-Klas – „transdyscyplinarny obszar studiów nad dziedziczeniem kulturowym z punktu widzenia używanych technologii – tak materialnych (mediów w sensie ścisłym), jak i społecznych (praktyk i organizacji ich używających i »ożywiających«)”³⁷.

Wracam do Hartmanna. Przez *Medienphilosophie* chciałby on rozumieć tylko część składową mediologii – dyscypliny znacznie szerszej od niej zakresowo. „Mediologia” miałyby być zbiorczą nazwą dla badań epistemologicznych (one

³³ Zob. np. Y.N. Harari, *Homodeus. Krótka historia jutra*, tłum. M. Romanek, Wydawnictwo Literackie, Warszawa 2018.

³⁴ A. Toffler, *Trzecia fala*, tłum. E. Woydyłło, PIW, Warszawa 1986.

³⁵ R. Debray, *Wprowadzenie do mediologii*, tłum. A. Kapciak, Oficyna Naukowa, Warszawa 2010, s. 5.

³⁶ Ibidem, s. 4 (podkr. autora).

³⁷ T. Goban-Klas, *Mediologia. Nowa królowa wiedzy?*, „Kwartalnik Nauk o Mediach”, 30 czerwca 2015, <http://kmm.uksw.edu.pl/mediologia-nowa-krolowa-wiedzy/> [dostęp: 10.08.2020]. Swoją drogą Goban-Klas również na polskim gruncie proponuje potraktować nauki o komunikowaniu i mediach jako mediologię. Pisze tak: „Propozycja zatem, aby nowoczesne nauki o mediach w Polsce wykazały się oryginalnością w tym sensie, aby łączyły studia nad komunikowaniem (w przestrzeni, w wąskim paśmie czasowym) ze studiami nad przekazywaniem i dziedziczeniem wiedzy, idei, wartości, interpretacji (w długim historycznie czasie), nad środkami technicznymi (materia zorganizowana według Debray’a), mediami *sensu stricto*, z instytucjami przekazującymi (organizacja zmaterializowana), mediami *sensu largo*, w formie szerokiej dyscypliny, którą ambitnie można nazwać właśnie mediologią” (podkr. autora). Ibidem.

byłyby zarezerwowane dla *Medienphilosophie*), związanych z użyciem i percepcją mediów (tym zajmuje się estetyka mediów) oraz z technologicznymi i historycznymi problemami w szerokim tego słowa znaczeniu (to już przedmiot archeologii mediów)³⁸. Byłaby to więc – jak chce Debray – ogólna nauka o transformacji form kulturowych, odwołująca się do teoretycznej tradycji szkoły w Toronto, czyli głównie do Harolda Innisa i McLuhana. Nauka ta pojawiła się – tłumaczy Hartmann – jako konkurencyjna propozycja poznawcza wobec niedostatków, z jednej strony, strukturalistycznej tradycji nastawionej na tekst, z drugiej zaś amerykańskiej nauki o mediach i komunikowaniu masowym (*media and communication studies*), zajmującej się głównie psychologicznymi i socjologicznymi badaniami strategii i technik manipulacji – wywierania wpływu na ludzi. Badaniom tym nie udało się wniknąć w to, co dzieje się z naszą kulturą, również dlatego, że początkowo miały kierować się głównie interesami komercyjnymi³⁹.

Zadaniu temu ma za to sprostac *Medienphilosophie*. Musi być ona dlatego formułą badań transdyscyplinarnych, domagającą się współpracy z innymi dyscyplinami, takimi jak socjologia techniki czy *software studies*, zajmującymi się badaniami oprogramowania, inteligentnymi agentami – którymi mogą być maszyny, ludzie, firmy – ich skutkami społecznymi i kulturowymi. Te ostatnie pojawiają się np. w dyskusjach na temat *open access* – otwartego dostępu do kodu źródłowego. Według Hartmanna najpewniej wszelkie epistemologiczne problemy tego rodzaju badań powinny znaleźć się w centrum tego, co nazywa się *Medienphilosophie* – *media philosophy*⁴⁰.

Teoria krytyczna/pragmatyczna. *Medienphilosophie* może uporać się – w określonym zakresie problemowym – z opisaną powyżej mediosferą, jeśli – jak chce omawiany autor – będzie wyrazem „koncepcji naukowej”, która uprawia „krytykę, czyli procedury [*Eingriffe*] w empatycznym tego słowa znaczeniu”⁴¹. Jak połączyć z empatią procedury kojarzone z automatyzmem? Odpowiedź na to pytanie zawarta jest w sugestii, że procedury te miałyby przypominać „postępowanie krytyczne”, w znaczeniu, jakie Max Horkheimer przypisywał postawie odrzucającej tradycyjną teorię – naukową i filozoficzną. Hartmann na użytek swoich rozważań nad tożsamością *Medienphilosophie* twierdzi, że filozofię tę można dlatego traktować „zarówno jako angażującą praktykę, jak i jako teorię”⁴². Empatia, wrażliwość na praktyki społeczne – działania i teorie, czyli sposoby ich rozumienia – staje się jednocześnie sposobem ich odtwarzania – odtwarzania warunków, które umożliwiają te praktyki. Z taką postawą wiąże się przyjęcie pragmatycznej

³⁸ G. Lovik, *Discipline Design...*, s. 8.

³⁹ Ibidem.

⁴⁰ Ibidem, s. 5.

⁴¹ F. Hartmann, *Der rosarote Panther lebt*, w: *Medienphilosophie...*, red. S. Münker, A. Roesler, M. Sandbothe, s. 146.

⁴² Ibidem, s. 148. Zob. też M. Sandbothe, *Was ist Medienphilosophie?* [2003], s. 4, <https://www.sandbothe.net/346.98.html> [dostęp: 10.08.2020].

koncepcji nauki, która „czyni krok naprzód od argumentacji do eksperymentu oraz od rekonstrukcji do antycypacji”⁴³. A wszystko to w poszukiwaniu odpowiedzi na moralno-praktyczne pytanie o cel, który powinny osiągać media dla konkretnego człowieka i określonych społeczeństw, media służące jako „operatory w procesie stawania się człowiekiem [*Menschwerdung*]”⁴⁴. Do sprawy owych antycypacji i rozumienia tego, na czym ma polegać „stawanie się człowiekiem” jeszcze powrócę.

Najpierw trzeba by wyjaśnić powtarzane wielokrotnie w tym artykule pojęcie teorii. Zacznę od etymologii. Słowo to odnosi się do greckiego *thea*, czyli „widoku”, *theōria* zaś to „kontemplacja, spekulacja; patrzenia na, oglądanie; widok, pokaz, spektakl, rzeczy oglądane”, od *theōrein* „rozważać, spekulować, patrzeć”⁴⁵. Pojęcie to zbudowane jest na opozycji: (oglądająca) myśl – (oglądany) przedmiot, (bierna) kontemplacja – (aktywne) działanie. Teoria w tym klasycznym znaczeniu domaga się zatem wyjaśnień na temat tego, jaki zachodzi stosunek między nią a działaniem, czyli praktyką⁴⁶. Według Horkheimera – przypomnę – klasyczna teoria miała być dziełem rozsądku (a nie rozumu!), traktującego podmiot i przedmiot w oderwaniu od procesu historycznego. Podmiot dla niej miałby być modelowo kartezjańskim *cogito* – pozbawionym społecznych odniesień indywiduum, przedmiot natomiast – faktami, czyli bezpośrednimi danymi w procesie poznawczym. Teoria krytyczna byłaby z kolei produktem poznania rozumowego, ujmującego zjawiska społeczne całościowo, traktującego podmiot i przedmiot we wzajemnych uwarunkowaniach jako konstrukty ludzkiej działalności⁴⁷.

Wracam do Hartmanna. Podobnie jak Horkheimerowi jemu również chodzi o holistyczne – całościowe – ujęcie medialności, związane z traktowaniem mediów jako zjawisk społecznych, uwarunkowanych historycznie i kulturowo, lub inaczej – jako, wspomnianych wcześniej, operatorów antropotwórczych, swego rodzaju narzędzi w procesie stawania się człowiekiem. Przy takim podejściu konotacje antropologiczne krzyżują się z epistemologicznymi i ontologicznymi. W otaczającym nas środowisku medialnym nie ma już miejsca na dystans i możliwość kontemplacji – oglądania, spekulowania w poszukiwaniu zrozumienia – ponieważ przedmiot pojawia się tam dopiero na końcu drogi prowadzącej od *d a n y c h*, które nie są jeszcze tym samym, *c o i n f o r m a c j e*, z których dopiero powstaje *w i e d z a* (przedmiotowa). Ta hierarchiczna, triadyczna struktura poznania – dane, informacje, wiedza – zdaje się tłumaczyć przekonanie omawianego autora, że zrozumienie dzisiejszej mediasfery domaga się aktywności związanych bardziej z empatią, zaan-

⁴³ F. Hartmann, *Der rosarote Panther lebt*, s. 146.

⁴⁴ Ibidem, s. 147.

⁴⁵ *Online Etymology Dictionary*, <https://www.etymonline.com/word/theory> [dostęp: 15.08.2020].

⁴⁶ M. Oakeshot, *O postępowaniu człowieka*, tłum. M. Szczubiałka, Warszawa 2008, ss. 12–13.

⁴⁷ Zob. więcej na ten temat: H. Walentowicz, *Program teorii krytycznej Maxa Horkheimera*, „Nowa Krytyka” 2001, nr 12, ss. 6–7.

gażowaniem i interwencją w nią niż z jej interpretacją i analizą hermeneutyczną⁴⁸. Żyjemy w kulturze „remediacji” – oglądamy obrazy złożone z innych obrazów i tekstów, słyszymy dźwięki, które są smpłowane i remiksowane. *Visual design* czy programowanie to wobec tego także pewne formy refleksji filozoficznej⁴⁹.

Jeśli – jak wnioskuje Hartmann – rzeczywistość jest pewnym efektem medialnym, to nie do utrzymania jest ontologiczny dualizm, który dzieli świat na realny i medialny. Od dawna straciło już przeto swoje znaczenie myślenie oparte na podziale między człowiekiem a światem, którego artykulacjami są różnice – w teorii – między ontologią i hermeneutyką, oparte z kolei na dystynkcjach między bytem i pozorem, istotą i zjawiskiem, podmiotem i przedmiotem. Większość pojęć, które tematyzują to, co medialne jako coś „wtórnego” – np. jako wirtualne, hiperrzeczywiste czy symulacyjne – wpisuje się w znaną nam już pesymistyczną teorię upadku kultury⁵⁰ – jej zmięczeniu, końca, śmierci – i powiązana jest z metafizyczną wiarą w istotę rzeczy lub w absolut. Na takie rozważania nie ma już miejsca w dzisiejszej mediasferze. Hartmann uważa, że to właśnie dlatego nazwa *Medienphilosophie* ma być bardziej odpowiednia niż *Philosophie der Medien* – w opisanej sytuacji nie idzie już bowiem o to, by rozwijać jakąś metodyczną refleksję nad określonym obszarem przedmiotowym, ważne stają się natomiast przywołane powyżej „antycypacje”. Czym mają one być? Autor 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 komunikacje⁵¹.

Z tej perspektywy patrząc, problemem nie jest już fałszywa świadomość odbiorców mediów ani teoria krytyczna, mająca za zadanie ją demaskować – ujawniać masowe oszustwo, przywracać jednostkom prawdziwy obraz świata, niezakłócony przez interesy ekonomiczno-polityczne nadawców. Nie trzeba nic demaskować, ponieważ nie jesteśmy już podmiotami żadnych takich prawdziwych, postępowych światów, lecz tylko – jak ujął to Vilém Flusser – „projektami własnego konstruowania siebie oraz alternatywnych światów”⁵². 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 dlatego także pragmatyczna – i przechodzić od argumentowania do eksperymentowania, od rekonstruowania do

⁴⁸ G. Lovik, *Discipline Design...*, s. 5.

⁴⁹ Ibidem, s. 9.

⁵⁰ Jeden z współczesnych wariantów takiej teorii przedstawia Jean Baudrillard. Zob. np. jego *W cieniu milczącej większości albo kres sfery społecznej*, tłum. S. Królak, Sic!, Warszawa 2006.

⁵¹ F. Hartmann, *Der rosarote Panther lebt*, s. 146.

⁵² V. Flusser, *Człowiek jako podmiot lub projekt*, w: idem, *Kultura pisma. Z filozofii słowa i obrazu*, przełożył i posłowiem opatrzył P. Wiatr, Warszawa 2018, s. 69.

antycypowania. Jedno z jej pierwszych zadań polega na „wypełnianiu istniejącej luki między technikami i teoretykami, aktorami medialnymi i analitykami medialnymi, programistami i programowanymi”⁵³.

Niestety, według Hartmanna współczesna filozofia niemiecka nie potrafi sprostać tym zadaniom – jej twórcy, a w każdym razie większość z nich, nie zdołali nawet pojawić się w sieci, nie publikują w niej i nie posiadają też żadnych zdolności internetowych poza konsumowaniem jego treści. Krytyk-pragmatyk ma zarzuty także wobec samego języka niemieckiego, który miałby być jakoby bardziej „substancjalny” niż angielski czy francuski, w wyniku czego niemiecka filozofia mediów – ta pojęta jako *Medienphilosophie* – jest znacznie bardziej esencjalistyczna niż – trzeba by dodać: klasyczna – filozofia mediów (*philosophy of the media*), co pozwala jej zajmować się takimi problemami, jak co to jest medium bądź też, jak wpływa ono na kształt naszych myśli? Co więcej, Hartmann ma pretensje w ogóle do europejskiej filozofii, której twórcy – jak powiada – nauczeni są wytwarzać teksty odnoszące się do innych tekstów. Logika tych tekstów polega na „obronie” danej tezy oraz „zbiciu” wszelkiej przeciwstawnej argumentacji. Płyne stąd prosty wniosek: w tekstach tych nie ma żadnego dialogu, żadnej żywej myśli – dyskurs filozoficzny jest przedmiotem zainteresowania jedynie samych filozofów⁵⁴. Zależy im widać nie tyle na prawdzie, ile na wzajemnych ze sobą relacjach.

Komentarz. Pragmatyczne podejście Hartmanna samo nie zdołało się uchronić przed zarzutem o zbyt mały radykalizm. Hartmann zmierza wprawdzie – powiada Sandbothe – w podobnym, co i on – w jego książce z 2001 roku pt. *Pragmatische Medienphilosophie* – kierunku, ale czyni to zbyt dyskretnie i ostrożnie. Mówi o mediach jako „aparatach [...], na których powinniśmy się nauczyć grać bardziej niż na instrumentach”⁵⁵, nie wyjaśnia przy tym jednak, czemu ostatecznie użycie tych medialnych instrumentów powinno służyć. Na czym miałyby polegać postulowana przez niego polityczno-praktyczna krytyka mediów? W ostatnim zdaniu swojego artykułu odpowiada on pytaniem retorycznym: „Nowemu brzmieniu?”⁵⁶. Pragmatyzm zdaniem Sandbothe’a domaga się „praktycznego” – w sensie arystotelesowskim – traktowania mediów jako narzędzi, za pomocą których ludzie uczą się bardziej otwartego i demokratycznego bycia ze sobą oraz bardziej wrażliwego i ekologicznego postępowania z naturą⁵⁷.

Tak pojęty pragmatyzm – jak twierdzi Sandbothe, współredaktor obszernego tomu „Deutsche Zeitschrift für Philosophie” pt. *Systematische Medienphilosophie* – miałby być właściwym podejściem zdolnym zaprojektować dyscyplinę, która ogarniałaby wszystkie filozoficzne sposoby dostępu do medialności. Byłaby

⁵³ F. Hartmann, *Der rosarote Panther lebt*, s. 148.

⁵⁴ G. Lovik, *Discipline Design...*, ss. 5–6.

⁵⁵ F. Hartmann, *Der rosarote Panther lebt*, s. 149.

⁵⁶ Tamże.

⁵⁷ M. Sandbothe, *Was ist Medienphilosophie?*, s. 5.

ona w praktyce pewną „systematyczną *Medienphilosophie*”, traktującą systematykę nieco z przymrużeniem oka, nierestrykcyjnie, pragmatycznie właśnie, jako otwarty, interdyscyplinarny projekt badań. W projekcie tym media dzieli się na trzy typy: „zmysłowe media percepcyjne” (przestrzeń, czas, zmysł dotyku), „semiotyczne media informacyjne i komunikacyjne” (ciało, mowa, pismo, obraz, muzyka, taniec, teatr) i wreszcie „techniczne środki przekazu, nośniki przetwarzania i przechowywania danych” (głos, druk, fotografia, telefon, film, radio, telewizja, komputer, Internet i rzeczywistość wirtualna)⁵⁸. Prowadzone na tych polach przedmiotowych badania mają dotyczyć relacji, w jakich media pozostają do tego, co niemedialne, oraz zajmować się usytuowaniem poszczególnych mediów w kontekście ich transmedialnych powiązań. Inaczej mówiąc, chodzi tu o badania relacji między tym, co daje się uzasadnić, argumentować, a tym, co nie, między tym, co daje się przedstawić, a tym, co nieprzedstawialne, tym, co jest zależne od kontekstu, a tym, co niezależne. Tak epistemologicznie sprofilowany program badawczy miałby spełniać „najważniejszą funkcję społeczną”, którą Richard Rorty przypisywał filozofii. Wyłaniająca się z niego refleksja nad medialnością kwestionuje bezpośredniość sensu i obecność samych rzeczy, odrzuca przez to także zachowania przemocowe i fundamentalistyczne. Dzięki temu może stać się ona intelektualnym narzędziem służącym demokratyzacji środowiska medialnego w XXI wieku – taką nadzieję żywią współcześni niemieccy filozofowie mediów⁵⁹.

Dająca się w ten sposób odczytać opinia Sandbothe’a, sformułowana we wstępie do wspomnianego tomu *ZfdPh*, jest być może nazbyt optymistyczna, co jednak nie powinno dziwić u pragmatysty. Oczywiście nie ma on na myśli wszystkich niemieckich filozofów parających się dzisiaj problematyką medialną – najpewniej tylko autorów jego opracowania. Doskonale zdaje on sobie przy tym sprawę z krytycznych argumentacji, z którymi spotyka się „filozofia medialna”, o czym świadczyłoby chociażby inne opracowanie pod jego współredakcją (wraz ze Stefanem Münkerem i Alexandrem Roeslerem) – o wiele rozmiarowo skromniejsze od powyżej omówionego, merytorycznie jednak przedstawiające silną propozycję programową. Otóż książkę tę rozpoczyna tekst estetyka, Martina Seela, pod znamennym tytułem *Eine Vorübergehende Sache* – w tłumaczeniu *Rzecz tymczasowa* (wzgl. przemijająca) – w którym autor przypomina o bogatej historii filozoficznej refleksji nad medialnością – zarówno refleksji teoretycznej (w postaci rozmaitych wariantów debat na temat realizmu i antyrealizmu, konstrukcji i reprezentacji, samego charakteru rzeczywistości naszego poznania i działania), jak i praktycznej – etyki, która przerabia stare tematy związane z coraz większym udziałem pośredników, w postaci odległych wydarzeń, w kierowaniu przez jednostkę swoim życiem, oraz estetyki, której udało się wykazać, że w sztuce nie tyle chodzi o sam

⁵⁸ *Systematische Medienphilosophie*, red. M. Sandbothe, L. Nagl.

⁵⁹ M. Sandbothe, *Einleitung: Wozu systematische Medienphilosophie?*, w: *Systematische Medienphilosophie*, red. M. Sandbothe, L. Nagl, ss. XIV, XXVI.

materiał, ile o operacje wykonywane na materiałach – i że to one są właściwym medium poszczególnych sztuk. Krótko mówiąc, rozpowszechniana przez *Medienphilosophie* legenda o zapomnieniu filozofii o medium miałaby raczej świadczyć o zapomnieniu historii „filozofii medialnej”, z której wynika, że w tej materii nic nowego nie da się już powiedzieć. Cóż wobec tego pozostaje najnowszemu pomysłowi na filozofię mediów? Seel chce być pragmatykiem, spogląda na przemijające rzeczy zdroworozsądkowo, a ich znaczenie wyprowadza z samego sposobu ich używania – media są tym, czym są tylko w obszarze ich używania, i to samo odnosi się również do filozoficznej nad nimi refleksji. Zrozumienie tej ostatniej – jak się domyślam – musiałoby więc polegać na potraktowaniu jej jako performansu kulturowego – produkcji działań i słów, za pomocą których aktorzy definiują samych siebie, ustanawiają znaczenia i potwierdzają ich (działań i słów) wartości – tym razem w warunkach komputeryzacji i najnowszych technologii komunikacyjnych. Tak pojęta filozofia mediów ma moc sprawczą – chodzi jej o samo jej uprawianie, o operacje/praktyki dyskursywne na słowach i czynach. W rezultacie – jak postuluje/performuje (?) Steel – „Powinna ona pogłębiać i budzić świadomość tego, jak bardzo i jak dalece praktyka człowieka – zarówno poza nauką, jak i w jej obrębie – jest praktyką medialną. Gdyby jej się to udało, to nie tyle wzbogaciłaby ona wianuszek dyscyplin filozoficznych, ile raczej sam sposób filozofowania”⁶⁰.

Czas na podsumowanie. W ramach omawianej tu filozofii mediów – w jej warstwie metodologicznej i metateoretycznej – dokonuje się redefinicji samej teorii jako domeny myśli spekulatywnej na rzecz teorii jako performansu i eksperymentu myślowego. Rozważa ona media z punktu widzenia generowanych przez nie „możliwych projektów świata, gestów projekcyjnych i komunikacji performatywnych”⁶¹. 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 zadanie polega na ukazaniu praktyk kulturowych jako produktu medialnych projektów i programów – jest krytyczna w tym sensie, że sama traktuje siebie jako performans – jedną z praktyk społecznych, formę empatycznej ingerencji w świat medialny i w obecne w nim zjawiska destrukcyjnego oddziaływania na podmiot. Myśleć i działać krytycznie to tyle, co demaskować tego typu oddziaływania, rozbijać i podważać istniejące relacje władzy poprzez antycypowanie i projektowanie pewnych przyszłych, możliwych stanów rzeczy. Teoretyk-krytyk mediów to także performer, eksperymentator i autokreator, operujący parodią, prowokacją lub ironią, co skądinąd mistrzowsko pokazują

⁶⁰ M. Seel, *Eine Vorübergehende Sache*, w: *Medienphilosophie...*, red. S. Münker, A. Roesler, M. Sandbothe, s. 15.

⁶¹ F. Hartmann, *Der rosarote Panther lebt*, s. 146.

poststrukturaliści⁶². W prezentowanym tu podejściu badawczym pragmatyzm łączy się z inspiracjami poststrukturalistycznymi. Te ostatnie staną się jeszcze bardziej czytelne u Krämer.

4. Krämer i nieesencjalistyczna metafizyka medialności

Eksperymentalny charakter omawianej tu teorii dokonuje się nie tylko w jej warstwie językowej – chodzi także o eksperymentowanie z techniką. Myślenie eksperymentalne uwarunkowane jest bowiem zarówno przez konwencje językowe, jak i 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 opisywania 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 metafizyki⁶³.

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 współlistniejących, 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 bytu⁶⁴. Krämer mówi o innej metafizyce – o pewnym programie materialistycznym, który może zrekonstruować niezależne od świadomości struktury komunikacji i myślenia (do pojęcia materii jeszcze za chwilę powrócę). 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

⁶² Takie zabiegi – literackie chwytły – można odnaleźć np. u Rolanda Barthes’a (*Przyjemność tekstu*, tłum. A. Lewańska, Wydawnictwo KR, Warszawa 1997) czy Jeana Baudrillarda (np. *Wojny w Zatoce nie było*, tłum. S. Królak, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2006). Operuje nimi – nie tylko w swoich rozważaniach nad mediami – również Peter Sloterdijk. Zob. np. jego *Kryształowy pałac. O filozoficzną teorię globalizacji*, tłum. B. Cymbrowski, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2011.

⁶³ S. Krämer, *Erfüllen Medien eine Konstitutionsleistung?...*, s. 82.

⁶⁴ Na temat metafizyki w filozofii klasycznej – do której kilkakrotnie odwołuję się w tym artykule – zob. M.A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1984.

nie tylko o działania symboliczne – na przykład informacje w rodzaju sensacji, obrazów przemocy, seksu czy zbrodni – podporządkowane logice walki nadawców o udziały w rynku, o wskaźniki oglądalności lub słuchalności, którą można wykażać i zmierzyć. Teoretycy i użytkownicy mediów – jedni i drudzy – poruszają się w środowisku symbolicznym i jednocześnie projektują/antycypują siebie również w różnych technologicznych światach medialnych, wykorzystując ich nieprzebrane zasoby i potencjały magazynowania wzorów/ram percepcji i doświadczeń. Na tym polega prymat tego, co medialne nad tym, co symboliczne. 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 metafizyki⁶⁵.

Komentarz. Za pojęciem materialności, związanym z warunkami naszego istnienia, ukrywa się idea powrotu do źródłowego, etymologicznego znaczenia pojęcia kultury, wskazującego (łac. *colere*) na uprawę ziemi oraz na narzędzia, które temu służą. Postuluje się tu połączenie na nowo 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 wyraźne inspiracje poststrukturalistyczne. Przypomnę, że z wnętrza tej właśnie tradycji – i przeciw niej zarazem – wypowiadał się w latach 70. na przykład Roland Barthes w swoich dekonstrukcyjnych analizach przyjemności tekstu. Píše 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*, autor⁶⁶.

Barthes w ramach kultury tekstu usiłuje wyjść poza nią – pokonać „tor przeszkód” – orientując się na cielesność, która wyraża 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 znaczonym. 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 nielinernej, nomadycznej, archeologicznej.

Co wnosi do teorii mediów ów „antymetafizyczny impuls”, o którym mówi Krämer? Na pewno uwalnia ją od determinizmu technologicznego, czyli od

⁶⁵ S. Krämer, *Medien, Boten, Spuren. Wenig mehr als ein Literaturbericht*, w: *Was ist ein Medium?*, red. S. Munker, A. Roesler, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2008, s. 67.

⁶⁶ R. Barthes, *Przyjemność tekstu*, s. 32.

stanowiska, które właśnie jest *stricte* metafizyczne. Opiera się ono bowiem 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, postrzegane są jako 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, gnienie 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 maszynę⁶⁷.

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 i ontycznie szlachetnego, charakteryzowanego 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 nadbudowę 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”⁶⁸. To tak jak z tą maszyną, która według Marksa na pozór tylko upraszcza

⁶⁷ K. Marks, [Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 r.], tłum. K. Jażdżewski, <https://www.marxists.org/polski/marks-engels/1844/rekopisy/rekopisy.htm#R02> [dostęp: 6.06.2020].

⁶⁸ B. Groys, *Unter Verdacht. Eine Phänomenologie der Medien*, Carl Hanser Verlag, München–Wien 2000, s. 54.

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 „konieczne” 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”⁶⁹. I chociaż taka podejrzliwość jest postawą dobrze rozpoznaną w nauce – trzeba by dodać: nowożytną, tej po przełomie nominalistycznym – wielorako przez nią opisywaną i interpretowaną, to jednak jego ontologicznej (metafizycznej) prawdziwości nie daje się ani potwierdzić, ani obalić.

Wracam do „impulsu antymetafizycznego” zawartego w teorii materialności technologii medialnych – otóż to dzięki niemu właśnie 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 też u Hartmanna media jako operatory stawania się człowiekiem, a u Krämer propozycja rozważania mediów z punktu widzenia antropologii historycznej), oraz z medialnością, jako efektem działania mediów, których modele racjonalności – funkcji i znaczeń – są wypadkową nierozzerwalnego splotu sfery symbolicznej i materialno-technicznej. Rozpoznanie przez poststrukturalistów hybrydowej budowy rzeczy i zjawisk, skojarzonej z metaforą kłącza, dokonuje się na poziomie refleksji, która zrywa z myślą metafizyczną. Komplikuje tym samym metodologiczny status omawianej tu dyscypliny.

5. Poststrukturalizm i dyscyplina – teoria po zwrocie medialnym

Słowo „dyscyplina” w zastosowaniu do określonego profilu i zakresu badań naukowych lub 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 wyjaśniał 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. Zadaniem dyscypliny naukowej jest dążenie do wiedzy:

⁶⁹ Wszystkie cytaty: ibidem, s. 52. Zob. komentarz do tych obserwacji: E. Fischer, *Sinn und Eigen-Sinn...*, ss. 300–301.

Wszelako 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, iż rzeczy się mają tak, jak się zaprojektowało – to tyle, co zrealizować, czyli urzeczywistnić projekt⁷⁰.

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 najszersza rama konceptualna omawianej tu filozofii mediów, radykalnie odrzuca ten z gruntu metafizyczny obraz świata – a wraz z nim także i odpowiadające mu rozumienie nauki.

Oto dlaczego do opisanie świata, który charakteryzuje wielość i hybrydowość, autorzy *Tysiąc plateau*, Deleuze i Guattari, używają metafory *kłacza* (fr. *rhizome*) – służy im ona właściwie do opisanie (w kłęczastym/rizomatycznym stylu i równie kłęczastej formie książki) niemożności opisanie takiego świata. „Problem pisanie: stanowczo trzeba nieścisłych wyrażen, aby opisać coś w sposób ścisły”⁷¹. Rozumowanie przypomina nieco Adornowską dialektykę negatywną⁷², z tą różnicą, że tak jak dla niego racjonalność zjawisk wykazuje się przez ich irracjonalność mierzoną stopniem oporu, jaki stawiają one swojemu zewnętrznemu otoczeniu – przykładowo sztuka swoją prawdę zawdzięcza krytyce racjonalności konwencji i warunków społecznych, którym zawdzięcza swoje istnienie – tak w przypadku kłacza nie można już w ogóle przeprowadzić podziału między wnętrzem i zewnętrzem. Kłacz jest bowiem systemem niehierarchicznym, pozbawionym centrum i nie-znaczącym. Występuje w świecie, który utracił swój ustalony porządek – nic w nim już nie istnieje, nic nie jest obecne, zastane, nie stawia dlatego oporu; nic się nie zaczyna ani nie kończy, wszystko się staje, ma zawsze dopiero nadejść, jest jeszcze nieistniejące. Pytanie, czy po dekonstrukcji teoria – nie tylko mediów – jest jeszcze w ogóle nadal możliwa, wymagałoby osobnych rozważań, na które nie mu tu miejsca⁷³.

⁷⁰ T. Kotarbiński, *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*, PWN, Warszawa 1986, s. 358.

⁷¹ G. Deleuze, F. Guattari, *Tysiąc plateau*, s. 24.

⁷² Th.W. Adorno, *Dialektyka negatywna*, tłum. K. Krzemieniowa, PWN, Warszawa 1986.

⁷³ Ostatnio więcej uwagi poświęciłem tej sprawie w: J.P. Hudzik, *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; J.P. Hu-

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* Barthes'a), stawanie się – może być ono uchwytnie jedynie przez myśl nomadyczną – archeologiczną, nieuczesaną, twórczą, eksperymentalną – która operuje pojęciami nieokreślonymi, tworzonymi przez estetyczne – może lepiej: *aisthetyczne* – aktywności naszego umysłu, takie jak smak i wyobraźnia⁷⁴. Tylko dzięki nim możemy orientować się w kłęczu, w wielości, która „nie zaczyna się i nie kończy, jest zawsze pośrodku, pomiędzy rzeczami, między-bycie, intermezzo”⁷⁵.

Inaczej rzeczy przedstawiają się w perspektywie metafizycznej. W niej 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.

Inną perspektywę oferuje omawiana tu teoria po 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, i może być tylko przybliżane, antycypowane lub wykonywane. Media zaś to języki i technologie – narzędzia i maszyny – kłączowe sploty, których badanie domaga się łączenia podejść hermeneutycznych z materialnymi interpretacjami kultury medialnej. 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 m e d i o s f e r z e nie ma już bowiem ani 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 Derrida⁷⁶.

dzik, *Władza i to, co politycznie nieokreślone: niewczesne rozważania o dekonstrukcji*, „Teoria Polityki” 2020, nr 4, ss. 139–166.

⁷⁴ Zob. G. Deleuze, F. Guattari, *Co to jest filozofia?*, tłum. P. Pieniążek, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2000, ss. 88–90.

⁷⁵ G. Deleuze, F. Guattari, *Tysiąc plateau*, s. 29.

⁷⁶ Zob. m.in. J. Derrida, *Przemoc i metafizyka. Szkic na temat myśli Emmanuela Lévinasa*, w: idem, *Pismo i różnica*, tłum. K. Kłosiński, Wydawnictwo KR, Warszawa 2004; J. P. Hudzik,

I na koniec jeszcze jedno dopowiedzenie. Skoro została zerwana więź między znaczącym i znaczonym, to nie sposób już mówić także 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... W metodologii współczesnej humanistyki zwrot medialny łączy się dlatego z jeszcze innym zwrotem – performatywnym⁷⁷. Jeden i drugi otwierają drogę do omawianej powyżej 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*), co zawsze ma dopiero nadejść, co jest projektowane, antycypowane, co ma moc sprawczą i stanowi integralną część świata⁷⁸. Mowa o metafizyce, która zrywa więc z modelem dwóch światów komunikacji medialnej, a jej tezy szczególnie korespondują ze środowiskiem przenikniętym przez technologie cyfrowe. Występujące w tym środowisku światy i produkty medialne mają dokładnie odwrotne charakterystyki do tych, które przysługują mediom masowym: są niestandardowe, ontologicznie niestabilne, niejednorodne i modularne – możliwe do odtworzenia w najrozmaitszych wersjach, plikach obrazkowo-tekstowo-dźwiękowych. Po tej rzeczywistości nie da się już poruszać wedle procesów myślowych dających się odwzorować w mowie i piśmie.

Uwagi na zakończenie

Kittlerowi i jego następcom, bohaterom przedstawionej powyżej opowieści, nie wystarcza już teoria komunikacji, dla której media są narzędziami – obiektami zewnętrznymi wobec tego, co robimy, mówimy, gestykulujemy lub piszemy. To, co rzeczywiste i to, co medialne, to, co techniczne i to, co symboliczne, traktuje ona jako dwa odrębne rejestry bytu, którymi zarządza myślenie metafizyczne nastawione na produkcję idealizacyjnych koncepcji poznania naukowego. Produktem tego myślenia jest determinizm technologiczny, za nim ukrywa się też pesymizm kulturowy. Punktem zwrotnym w jego historii stało się rozpoznanie sytuacji, w której my nie tylko instrumentalnie posługujemy się mediami, lecz jesteśmy wręcz do nich przywiązani do tego stopnia, że bez ich udziału ani nie komunikujemy się ze sobą, ani w ogóle nie działamy – że znaczenia tych wszystkich naszych aktywności są przeniknięte przez media – i nie istnieją poza nimi. Cała ta sytuacja

Od filozoficznej arogancji i fascynacji przemocą do imperatywu jej niestosowania, w: *Oblicza przemocy*, red. J. Ziółkowski, P. Rutkowski, Elipsa, Warszawa 2019.

⁷⁷ Zob. D. Bachmann-Medick, *Cultural turns: nowe kierunki w naukach o kulturze*, tłum. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 2012.

⁷⁸ Zob. J. McKenzie, *Performuj albo...: od dyscypliny do performansu*, tłum. T. Kulikowski, Universitas, Kraków 2011; M. Sanakiewicz, *Telewizja i performans. Eksperyment z myśleniem o mediach, codzienności i polityce*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2020.

rzuca się w oczy szczególnie w naszej codziennej rzeczywistości modelowanej przez technologie cyfrowe – internetowe komunikatory, smartfony, laptopy... Wytwarzają one znaczenia niezależnie od udziału naszej świadomości dzięki programom komputerowym i niezliczonym – i zwykle niepojętym dla zwykłego użytkownika – wartościom technicznym urządzeń. Urządzenia te są dla nas już nie tyle narzędziami, ile aparatami – te zaś nie tylko ułatwiają nam porozumiewanie się, lecz także czynią coś znacznie więcej. Wytwarzają one mianowicie sztuczne światy, umożliwiające nam dostęp do nieznanych dotąd doświadczeń.

Przedstawiona tutaj nowa niemiecka filozofia mediów jest odpowiedzią na wyzwania, które stawia nam właśnie rzeczywistość modelowana według zasad mediów cyfrowych – symulacji, remediacji, remiksu, konwergencji, hybrydyzacji itd. Ma to być pewna otwarta formuła badań, która nie mieści się w obrębie jednej dyscypliny – bardziej właściwym formatem dla niej zdaje się transdyscyplinarny obszar studiów, łączących humanistykę i technikę – różne współistniejące w nich i pośród nich wersje rzeczywistości. Teoria, która ma ambicje ogarnąć – w jednym „integracyjnym spojrzeniu” – symboliczne procesy produkcji i rewolucję technologiczno-medialną. Teoria pragmatyczna, która argumentuje i eksperymentuje zarazem, rekonstruuje i antycypuje podmioty hybrydowe, projektujące samych siebie i zamieszkujące różne medialne, alternatywne wobec siebie światy. Teoria, która jest jednocześnie warunkiem i produktem „filozofii medialnej”, na równi traktującej samego badacza, analityka medialnego i użytkownika mediów.

Trudno oprzeć się wrażeniu, że mamy tutaj do czynienia z kolejną w historii utopią towarzyszącą filozofii od zarania – z pomysłem na przyjaźń, współmyślenie i współdziałanie z innymi, równymi sobie, po to, by razem móc uwolnić się od ograniczeń i oporów, jakie stawiają naszym projektom duch i materia. I wnoszą przez to w nasze życie przypadek, z którym po ludzku, godnie musimy sobie poradzić, i na nowo wkomponowywać go w kolejne projekty... *Filozofia medialna* odkrywa tak oto, że sama wyrasta z medialności, z rozumu w jego transwersalnej charakterystyce – przemieszczającego się pomiędzy różnymi formami racjonalności, dokonującego zapośredniczeń, swobodnych połączeń między teorią i praktyką; performatywnych aktów mentalnego ustanawiania i upewniania się na temat świata i samego siebie. Bohaterowie tej opowieści nie chcą porzucić nadziei, że dopiero we współczesnych światach medialnych, jak nigdy dotąd, mamy szansę na prawdziwie ludzkie, kreatywne życie. My jako pośrednicy – media różnych mediów.

Literatura

- Adorno Th.W., *Dialektyka negatywna*, tłum. K. Krzemieniowa, PWN, Warszawa 1986.
Adorno Th.W., *Telewizja jako ideologia*, tłum. K. Krzemień-Ojak, w: idem, *Sztuka i sztuki. Wybór esejsów*, PIW, Warszawa 1990.

- Alvarez M., *Media Ana-arché-ology*, „La Deleuziana”, „Online Journal of Philosophy” 2017, no. 6.
- Bachmann-Medick D., *Cultural turns: nowe kierunki w naukach o kulturze*, tłum. K. Krzymieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 2012.
- Barthes R., *Przyjemność tekstu*, tłum. A. Lewańska, Wydawnictwo KR, Warszawa 1997.
- Baudrillard J., *Wojny w Zatoce nie było*, tłum. S. Królak, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2006.
- Debray R., *Wprowadzenie do mediologii*, tłum. A. Kapciak, Oficyna Naukowa, Warszawa 2010.
- Deleuze G., Guattari F., *Co to jest filozofia?*, tłum. P. Pieniążek, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2000.
- Deleuze G., Guattari F., *Tysiąc plateau*, redakcja merytoryczna i językowa J. Bednarek, tekst przedmowy M. Herer, Fundacja Nowej Kultury Bęc Zmiana, Warszawa 2015.
- Derrida J., *Przemoc i metafizyka. Szkic na temat myśli Emmanuela Lévinasa*, w: idem, *Pismo i różnica*, tłum. K. Kłosiński, Wydawnictwo KR, Warszawa 2004.
- Fischer E., *Sinn und Eigen-Sinn. Medienphilosophie in buchwissenschaftlicher Sicht*, w: *Perspektiven interdisziplinärer Medienphilosophie*, red. Ch. Ernst, P. Gropp, K.A. Sprengard, Transcript Verlag, Bielefeld 2003.
- Flusser F., *Człowiek jako podmiot lub projekt*, w: idem, *Kultura pisma. Z filozofii słowa i obrazu*, przełożył i posłowie opatrzył P. Wiatr, Warszawa 2018.
- Foucault M., *Archeologia wiedzy*, tłum. A. Siemek, De Agostini, Warszawa 2002.
- Foucault M., *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, tłum. T. Komendant, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2006.
- Geist – Gehirn – Künstliche Intelligenz. Zeitgenössische Modelle des Denkens*, red. S. Krämer, de Gruyter, Berlin, New York 1994.
- Goban-Klas T., *Mediologia. Nowa królowa wiedzy?*, „Kwartalnik Nauk o Mediach” 30 czerwca 2015, <http://knm.uksw.edu.pl/mediologia-nowa-krolowa-wiedzy/> [dostęp: 10.08.2020].
- Groys B., *Unter Verdacht. Eine Phänomenologie der Medien*, Carl Hanser Verlag, München–Wien 2000.
- Habermas J., *Der Moloch und die Künste. Gedanken zur Entlarvung der Legende von der technischen Zweckmäßigkeit*, „Frankfurter Allgemeine Zeitung” 30.05.1953.
- Habermas J., *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej*, tłum. W. Lipnik, M. Łukasiewicz, PWN Warszawa 2007.
- Habermas J., *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 1, tłum. A.M. Kaniowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1999.
- Habermas J., *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 2, tłum. A.M. Kaniowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002.
- Harari T. N., *Homodeus. Krótka historia jutra*, tłum. M. Romanek, Wydawnictwo Literackie, Warszawa 2018.
- Hartmann F., *Der rosarote Panther lebt*, w: *Medienphilosophie. Beiträge zur Klärung eines Begriffs*, red. S. Münker, A. Roesler, M. Sandbothe, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main 2003.
- Hartmann F., *Kommunikation als „Ideologie”*, w: *Mediologie als Methode*, red. B. Merzmann, Th. Weber, Avinus Verlag, Berlin 2008.
- Hartmann F., *Medienphilosophie*, WUV, Wien 2000.

- Horkheimer M., Adorno Th.W., *Dialektyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, tłum. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 1994.
- Hudzik J.P., Od filozoficznej arogancji i fascynacji przemocą do imperatywu jej niestosowania, w: *Oblicza przemocy*, red. J. Ziółkowski, P. Rutkowski, Elipsa, Warszawa 2019.
- Hudzik J.P., *Od Hegla do Zielińskiego: szkic o niemieckiej filozofii mediów*, „Language – Culture – Politics”, „International Journal” 2016, vol. 1.
- Hudzik J.P., *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.
- Hudzik J.P., *Władza i to, co politycznie nieokreślone: niewczesne rozważania o dekonstrukcji*, „Teoria Polityki” 2020, nr 4.
- Hudzik J.P., *Wykłady z filozofii mediów. Podstawy nauk o komunikowaniu*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2017.
- Kittler F.A., *Gramophone, Film, Typewriter*, transl. Geoffrey Winthrop-Young and Michael Wutz, Stanford, CA, Stanford University Press 1999.
- Kotarbiński T., *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*, PWN, Warszawa 1986.
- Krämer S., *Erfüllen Medien eine Konstitutionsleistung? Thesen über die Rolle Medien-theoretischer Erwägungen beim Philosophieren*, w: *Medienphilosophie. Beiträge zur Klärung eines Begriffs*, red. S. Münker, A. Roesler, M. Sandbothe, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main 2003.
- Krämer S., *Medien, Boten, Spuren. Wenig mehr als ein Literaturbericht*, w: red. S. Münker, A. Roesler *Was ist ein Medium?*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2008.
- Krämer S., *Medium, Bote, Übertragung. Kleine Metaphysik der Medialität*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2008.
- Krapiec M.A., *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1984.
- Lovik G., *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].
- Łotman J., *Semiotyka filmu*, tłum. J. Faryno, T. Miczka, Warszawa 1983.
- Margreiter R., *Medien/Philosophie: ein Kippbild*, w: *Medienphilosophie. Beiträge zur Klärung eines Begriffs*, *Medienphilosophie. Beiträge zur Klärung eines Begriffs*, red. S. Münker, A. Roesler, M. Sandbothe, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main 2003.
- Marks K., [Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 r.], tłum. K. Jażdżewski, <https://www.marxists.org/polski/marks-engels/1844/rekopisy/rekopisy.htm#R02> [dostęp: 6.06.2020].
- McKenzie J., *Performuj albo...: od dyscypliny do performansu*, tłum. T. Kulikowski, Universitas, Kraków 2011.
- McLuhan M., *Zrozumieć media. Przedłużenia człowieka*, tłum. N. Szczucka, Wydawnictwo Naukowo-Techniczne, Warszawa 2004.
- Medienphilosophie. Beiträge zur Klärung eines Begriffs*, red. S. Münker, A. Roesler, M. Sandbothe, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main 2003.
- Mersch D., *Teorie mediów*, tłum. E. Krauss, Sic!, Warszawa 2010.
- Münker S., *After the Medial Turn. Sieben Thesen zur Medienphilosophie*, w: *Medienphilosophie. Beiträge zur Klärung eines Begriffs*, red. S. Münker, A. Roesler, M. Sandbothe, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main 2003.

- Münker S., *Philosophie nach dem „Medial Turn“*. Beiträge zur Theorie der Mediengesellschaft, Transcript Verlag, Bielefeld 2009.
- Parikka J., *What is Media Archeology?*, Polity Press, Cambridge 2012.
- Performativität und Medialität*, red. Krämer S., Wilhelm Fink, München 2004.
- Rauscher J., *Medialität und Medien*, w: *Perspektiven interdisziplinärer Medienphilosophie*, red. Ch.E., P. Gropp, K.A. Sprengard, Transcript Verlag, Bielefeld 2003.
- Sanakiewicz M., *Telewizja i performans. Eksperyment z myślenia o mediach, codzienności i polityce*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2020.
- Sandbothe M., *Einleitung: Wozu systematische Medienphilosophie?*, Deutsche Zeitschrift für Philosophie“, Sonderband 7, Akademie Verlag, Berlin 2005.
- Sandbothe M., *Pragmatische Medienphilosophie. Grundlegung einer neuen Disziplin im Zeitalter des Internet*, Weilerswist 2001.
- Sandbothe M., *Was ist Medienphilosophie?* [2003], <https://www.sandbothe.net/346.98.html> [dostęp: 10.08.2020].
- Schildt A., *Medien-Intellektuelle in der Bundesrepublik*, Wallstein Verlag, Göttingen 2020.
- Schrift: Kulturtechnik zwischen Auge, Hand und Maschine*, red. S. Krämer, G. Grube, W. Kogge, Fink, München 2005.
- Schriftbildlichkeit. Wahrnehmbarkeit, Materialität und Operativität von Notationen*, red. Cancik-Kirschbaum E., Krämer S., Totzke R., Akademie Verlag, Berlin 2012.
- Seel M., *Eine Vorübergehende Sache*, w: *Medienphilosophie. Beiträge zur Klärung eines Begriffs*, red. S. Münker, A. Roesler, M. Sandbothe, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main 2003.
- Sloterdijk P., *Kryształowy pałac. O filozoficzną teorię globalizacji*, tłum. B. Cymbrowski, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2011.
- Sloterdijk P., *Krytyka cynicznego rozumu*, tłum. P. Dehnel, Wydawnictwo Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław 2008.
- Systematische Medienphilosophie*, red. M. Sandbothe, L. Nagl, „Deutsche Zeitschrift für Philosophie“, Sonderband 7, Akademie Verlag, Berlin 2005.
- Toffler A., *Trzecia fala*, tłum. E. Woydyło, PIW, Warszawa 1986.
- Walentowicz H., *Program teorii krytycznej Maxa Horkheimera*, „Nowa Krytyka” 2001, nr 12.
- Weibel P., *Gamma und Amplitude*, Philo & Philo Fine Arts, Berlin 2004.
- Weibel P., *Od mediów mechanicznych do mediów społecznych*, tłum. W. Niemirowski, w: *Mindware. Technologie dialogu*, red. P. Celiński, Warsztaty Kultury, Wyższa Szkoła Przedsiębiorczości i Administracji, Lublin 2012.
- Welsch W., „Wirklich”. *Bedeutungsvarianten – Modelle – Wirklichkeit und Virtualität*, w: *Medien, Computer, Realität. Wirklichkeitsvorstellungen und Neue Medien*, red. S. Krämer, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1998 (wyd. I), 2000 (wyd. II).
- Wiatr P., *W cieniu posthistorii. Wprowadzenie do filozofii Wilma Flussera*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2018.
- Zieliński S., *Archeologia mediów: o głębokim czasie technicznie zapośredniczonego słuchania i widzenia*, tłum. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 2010.

