

Bartłomiej KNOSALA

MEDIA, MĄDROŚĆ I HUMANISTYKA W KRYZYSIE

Aby sprostać współczesnym wyzwaniom, umiejętność prowadzenia filozoficznych dociekań powinna stać się szeroką kompetencją społeczną. Wkraczając w okres rozwoju cywilizacji, który cechuje się radykalną technologizacją wszystkich sfer życia, potrzebujemy gruntownej debaty nad modyfikowaną przez gwałtowny rozwój technologiczny sferą wartości.

Do wieku dwudziestego próby wiązania aktywności filozoficznej z problemem środków przekazu należały do rzadkości. Wartości pisma i książki jako istotnych nośników kultury filozoficznej nie podawano w wątpliwość – wartość tę raczej zakładano jako warunek możliwości uprawiania filozofii¹. Jednocześnie od końca renesansu pojęcie filozofii pozostaje ograniczone do jej aspektu teoretycznego. Pytania, jakie stawiamy w tym artykule, koncentrują się na relacjach między różnymi formami przekazywania informacji a pojęciem filozofii. Aby podjąć próbę udzielenia na nie odpowiedzi, zestawiamy ze sobą dwa ujęcia, które w znacznym stopniu się uzupełniają. Pierwsze z nich to interdyscyplinarna tradycja intelektualna – ekologia mediów (ang. media ecology). Ekologia mediów bada wpływ wytworów techniki, głównie środków masowego przekazu, na nasz sposób myślenia i odczuwania, na uznawane przez nas wartości i na nasze sposoby organizowania się. Podstawowe założenie tej tradycji mówi, że środki komunikacji nie są jedynie sposobami przekazywania informacji, ale kształtują kulturę jako całość². Jak zauważa Krzysztof Abriszewski, „zmiana medium to zmiana środowiska, a nie jedynie formy przepływu informacji”³. Wraz ze zmianą dominującego środka przekazu ulegają zatem zmianie niemal wszystkie formy kultury – dotyczy to filozofii,

¹ Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, *Platon i Arystoteles*, tłum. E.I. Zieliński, M. Podbielski, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 2001, s. 35n.

² Neil Postman, twórca określenia „media ecology”, tłumaczy relację między pojawieniem się nowej technologii a zmianą w obrębie kultury w następujący sposób: „Zmiana technologiczna ani się nie sumuje, ani nie odejmuje. Ma charakter ekologiczny. Używam słowa «ekologiczny» w tym samym sensie, w jakim posługują się nim specjaliści z dziedzin zajmujących się środowiskiem. Jedna znacząca zmiana generuje zmianę całościową. Jeśli z pewnego środowiska usuniecie gąsienice, nie uzyskacie tego samego środowiska minus gąsienice: będziecie mieli nowe środowisko, bo zmieniliście warunki przeżycia [...]. Tak właśnie działa ekologia środków przekazu. Nowa technologia nic nie dodaje ani niczego nie odejmuje. Nowa technologia wszystko zmienia” (N. Postman, *Technopol. Triumf techniki nad kulturą*, tłum. A. Tanalska-Dulęba, Muza, Warszawa 2004, s. 30).

³ K. Abriszewski, *Kulturowe funkcje filozofowania*, Wydawnictwo UMK, Toruń 2013, s. 100.

sztuki, struktur społecznych i politycznych. W takim ujęciu ekologia mediów jest rodzajem metadyscypliny, której zręby wyznaczają autorzy tacy, jak Marshall McLuhan, Walter J. Ong, Eric Havelock czy Neil Postman. Drugie ujęcie prezentują przeprowadzone przez Pierre'a Hadota i Juliusza Domańskiego analizy metafizyczne, które wskazują na praktyczystyczny aspekt pojęcia filozofii. Celem niniejszego artykułu nie jest jednak wyłącznie analiza historyczna koncentrująca się na korelacji między zmianą środków przekazu a pojęciem filozofii, lecz raczej wsłuchanie się w głosy autorów, którzy poszerzają nasze rozumienie niejednoznacznych zależności między mediami a filozofią, w nadziei na zrozumienie istoty obecnego kryzysu humanistyki.

PLATON – SŁOWO PISANE – MĄDROŚĆ

Istotę zależności między mediami a mądrością możemy odnaleźć, analizując pewne aspekty filozofii Platona. Na wstępie należy przy tym zaznaczyć, że włączając tradycję ekologii mediów do badań nad filozofią Platona, napotykamy trudność. Z jednej strony, idąc tropem Havelocka, filozofię Platona można interpretować jako rezultat zerwania z tradycją poezji oralnej. Według brytyjskiego filologa wykluczenie poetów z państwa jest reakcją Platona na niezwykle silne wywoływanie stanów emocjonalnych przez poezję oralną. Alfred Gawroński w swoim eseju o koncepcji Havelocka pisze: „Ogromna zdolność poezji do wywoływania uczuć i dosłownego utrwalania tekstu w pamięci działa, zdaniem Platona, niszczyliśko na zdolność jednostki do obiektywnego myślenia”⁴. Platon w *Państwie* określa wpływ wywierany przez twórczość poetycką jako szkodę wyrządzoną duszom słuchaczy⁵. Havelock zauważa, że dla Platona poezja jest rodzajem intelektualnej trucizny oraz wrogiem prawdy. Charakterystyczny dla poezji oralnej mechanizm psychologiczny, który pozwalał na zapamiętanie ogromnej ilości informacji, powodował jednocześnie całkowite zaangażowanie osobiste odbiorcy oraz jego emocjonalną identyfikację z treścią poetyckiej wypowiedzi. W tym sensie postulowany przez Platona nowy rodzaj „racjonalnej autonomicznej osobowości”⁶ (gr. *psyche*) oraz podjęta przez niego próba oparcia kultury na krytycznym namyśle nad rzeczywistością (gr. *episteme*) wiązały się ściśle z „odrzuconiem uroku ustnej memoryzacji”⁷, z wyrwaniem greckich umysłów z hipnotycznego transu.

⁴ A. G a w r o ŋ s k i, *Dlaczego Platon wykluczył poetów z Państwa? U źródeł współczesnych badań nad językiem*, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 1984, s. 60n.

⁵ Por. P l a t o n, *Państwo*, 595 B 5, tłum. W. Witwicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2001, s. 308.

⁶ E. A. H a v e l o c k, *Przedmowa do Platona*, tłum. P. Majewski, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2007, s. 242.

⁷ Tamże, s. 237.

To radykalne odrzucenie dotychczasowej kultury – zgodnie z kluczową tezą Havelocka – stało się możliwe dzięki coraz szerszemu stosowaniu alfabetu fonetycznego⁸: „Odświeżanie pamięci dzięki zapisanym znakom w dużej mierze zwalnia czytelnika z konieczności emocjonalnego utożsamiania się z przeżywanymi sytuacjami – bez którego zapamiętanie przekazu akustycznego byłoby w ogóle niemożliwe. Dzięki temu czytelnik, zaoszczędziwszy energię psychiczną, mógł zastanowić się nad czytany tekst i przekształcać go, a spisana treść mogła być traktowana jako «przedmiot», a nie tylko usłyszana i przeżyta”⁹. Alfabet fonetyczny przyczynił się zatem do powstania filozofii, gdyż umożliwił narodziny naukowego racjonalizmu, analizowanie pojęć, klasyfikację doświadczeń oraz segregowanie ich w sekwencjach przyczynowo-skutkowych¹⁰. Jednakże Platon w swoich pismach – zwłaszcza w *Fajdrosie*¹¹ oraz w *Liście siódmym*¹² – wprost krytykuje tak zwany wynalazek liter jako czynnik, który niekorzystnie wpływa na kultywowanie mądrości¹³. W *Fajdrosie* zauważa między innymi, że pismo nie powiększa mądrości ludzi, lecz raczej powiększa tylko pozory wiedzy (czyli mniemanie)¹⁴. W *Liście siódmym* natomiast wyraźnie wskazuje, że to, co dotyczy „spraw najważniejszych”¹⁵, nie może zostać spisane, gdyż sprawy te wymagają wielu dyskusji prowadzonych wytrwale i w ścisłej wspólnotcie między nauczającym a tym, kto się uczy. Istoty swej myśli filozoficznej Platon nie wyraził zatem na piśmie, lecz powierzył ją tradycji ustnej (są to „nauki niepisane”¹⁶). Ong, komentując badania brytyjskiego filologa, zauważa: „Havelock pokazuje, że Platon wykluczył poetów ze swojej idealnej republiki w zasadzie dlatego, że odnalazł się (choć nie w pełni świadomie) w świecie nowej, ukształtowanej cyrograficznie noetyki”¹⁷. Jednocześnie, jak pisze dalej Ong, „w *Fajdrosie* i *Siódmym Liście*

⁸ Walter J. Ong zauważa na przykład, że w kulturach oralnych procesy noetyczne uzależnione są od formuł (por. W.J. Ong, *Oralność i piśmienność. Słowo poddane technologii*, tłum. J. Japola, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1992, s. 95).

⁹ H a v e l o c k, dz. cyt., s. 242n.

¹⁰ Por. tamże, s. 78.

¹¹ Por. P l a t o n, *Fajdros*, 274 B-287 E, tłum. W. Witwicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 1999, s. 91-97.

¹² Por. t e n ż e, *List siódmy*, 340 B-345 C, w: tenże, *Listy*, tłum. i oprac. M. Maykowska, M. Pąckińska, PWN, Warszawa 1987, s. 48-57.

¹³ Wątek znaczenia alfabetu w filozofii Platona badał również Jacques Derrida (zob. J. D e r r i d a, *O gramatologii*, tłum. B. Banasiak, Wydawnictwo Officyna, Łódź 2011). Podejście Derridy zogniskowane jest jednak wyłącznie na piśmie i druku, podczas gdy Ong i Havelock uznają zakorzenienie dyskursu i myśli w mowie (por. W.J. Ong, *Interfaces of the Word: Studies in the Evolution of Consciousness and Culture*, Cornell University Press, Ithaca–London 1977, s. 10).

¹⁴ Por. P l a t o n, *Fajdros*, 275 A-B, s. 92; R e a l e, dz. cyt., s. 37.

¹⁵ R e a l e, dz. cyt., s. 40.

¹⁶ Tamże, s. 43.

¹⁷ Ong, *Oralność i piśmienność*, s. 47.

wyraża Platon poważne zastrzeżenia wobec pisma jako mechanicznego, nie-ludzkiego sposobu zdobywania wiedzy, niewrażliwego na pytania, zgubnego dla pamięci, chociaż – jak wiemy obecnie – myślenie filozoficzne, o jakie Platon zabiegał, oparło się w pełni na piśmie”¹⁸. Ong podkreśla, że opisywany wyżej konflikt między formami myślenia a „niosącymi” je formami przekazu odbywał się w dużej części poza sferą świadomości.

W niniejszym artykule staramy się pokazać, że konflikt, o którym piszą Havelock i Ong, można rozwiązać dzięki przyjęciu szerokiej definicji filozofii jako „moralności praktykowanej przez szczególną osobowość filozofa”¹⁹, czyli mądrości. Mądrość – jak to zostanie ukazane w trakcie dalszych analiz – wymaga zarówno teoretycznej analizy, jak i praktycznego zaangażowania. Stąd to nie konflikt między dwoma odrębnymi formami myślenia i komunikowania się, lecz szukanie rodzaju dynamicznej równowagi między podejściem teoretycznym a zaangażowaniem charakteryzuje mądrość. Żeby głębiej wnikać w wewnętrzną dynamikę mądrości, która szuka równowagi między dyskursem, zaangażowaniem i formami wyrazu, należy przybliżyć metafizyczne ustalenia Juliusza Domańskiego oraz Pierre’a Hadota dotyczące praktycznej koncepcji filozofii.

PRAKTYCYSTYCZNA KONCEPCJA FILOZOFII

Analiza pojęcia filozofii w jej wymiarze praktycystycznym, czyli jako aktywności psychagogicznej oraz terapeutycznej, została dokonana głównie przez dwóch historyków filozofii – Juliusza Domańskiego i Pierre’a Hadota. Uważają oni, że „filozoficzny dyskurs w starożytności powinien być zawsze interpretowany poprzez umieszczenie go w perspektywie jego celowości praktycznej i że w owym okresie filozofia była przede wszystkim sposobem życia”²⁰. Domański zwraca uwagę, że spośród sześciu definicji filozofii wypracowanych w starożytności przynajmniej dwie opisują filozofię jako „leczenie” lub „terapię duszy, związaną z prawym rozumem”²¹. Trzecia z wymienionych przez niego definicji mówi, że istotą filozofii stanowi „ćwiczenie się w śmierci”²², czwarta zaś głosi, że filozofia polega na „upodobnianiu się do Boga – lub raczej do tego, co boskie – o tyle, o ile jest to dla człowieka

¹⁸ Tamże.

¹⁹ J. D o m a ń s k i, *Metamorfozy pojęcia filozofii*, tłum. Z. Mroczkowska, M. Bujko, Instytut Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 1996, s. 69.

²⁰ P. H a d o t, *Przedmowa do wydania francuskiego*, w: Domański, *Metamorfozy pojęcia filozofii*, s. VII.

²¹ D o m a ń s k i, dz. cyt., s. 6.

²² Tamże, s. 7.

możliwe”²³. Krzysztof J. Pawłowski, poszerzając perspektywę zaproponowaną przez Domańskiego i Hadota o tradycję filozofii indyjskiej, zauważa, że łączenie dyskursu i ćwiczenia duchowego zawsze wiąże się z różnymi formami angażowania adepta mądrości²⁴. W perspektywie mądrościowej intelekt – jak pisze Servais Théodore Pinckaers – „zespolony jest z wolą, z miłością i z pragnieniem, aby je kształtować i nimi kierować, połączony ze zmysłowością i wyobraźnią”²⁵. Odejście w średniowieczu od praktycystycznego rozumienia filozofii mogło mieć różnorakie przyczyny, nigdy jednak nie było całkowite²⁶. Hadot w tym kontekście zwraca uwagę na czynnik społeczno-technologiczny, na pojawienie się uniwersytetów jako centralnych ośrodków ówczesnego życia intelektualnego: „Nie chodzi już, tak jak w starożytności, o kształtowanie osób, ale o kształcenie profesorów, którzy z kolei uformują innych profesorów”²⁷. Jeśli w starożytności uprawianie filozofii dokonywało się pod ścisłym przewodnictwem mistrza i w znacznym stopniu polegało na harmonizowaniu intelektu, woli i emocji, to wraz z rozwojem technik zapisywania informacji oraz powstaniem (w dużej mierze w efekcie rozwoju tych technik) uniwersytetów filozofia utraciła praktycystyczny charakter, stając się aktywnością czysto teoretyczną. W związku z przemianami technologicznymi – pojawieniem się najpierw pisma, a potem druku – oraz odejściem od praktycystycznego charakteru filozofii nastąpiło ścisłe jej oddzielenie od retoryki.

„DE ORATORE” CYCERONA

Teoretyczną podstawę rozumienia związków między filozofią a środkami wyrazu znaleźć można w *De Oratore*, czyli *O mówcy*²⁸ Cyserona. W kontekście naszych rozważań stanowisko Cyserona jest istotne, gdyż – jak pisze Ong – retoryka konserwowała oralne formy myślenia i wyrażania²⁹. Zdaniem

²³ Tamże.

²⁴ Por. K. J. P a w ł o w s k i, *Dyskurs i asceza. Kształtowanie człowieczeństwa w kontekście mistyki filozoficznej*, Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 2007, s. 14.

²⁵ S. T. P i n c k a e r s, *Źródła moralności chrześcijańskiej. Jej metoda, treść, historia*, tłum. A. Kurys, W drodze, Poznań 1994, s. 55.

²⁶ Według Domańskiego jedną z głównych przyczyn odejścia od praktycystycznego rozumienia filozofii była w średniowieczu centralna pozycja chrześcijaństwa. Chrześcijański osąd filozofii starożytnej doprowadził do dezintegracji zwanego dotąd i harmonijnego pojęcia filozofii – jej praktyczny komponent został zanegowany. Inna przyczyna związana była z redukcją filozofii do umiejętności propedeutycznej (por. D o m a ń s k i, dz. cyt., s. 21).

²⁷ H a d o t, dz. cyt., s. IX.

²⁸ Zob. Marek Tulliusz C y c e r o n, *O mówcy*, tłum. B. Awianowicz, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2010.

²⁹ Por. O n g, *Oralność i piśmienność*, s. 50.

Wenera Jaegera ideę skojarzenia retoryki z filozofią Cyceiron zaczerpnął prawdopodobnie z *Fajdrosa*³⁰. Warto zauważyć, że uwagi Platona na temat wartości pisma sytuują się właśnie w kontekście rozważań nad retoryką jako psychagogią (czyli zdolnością mówcy do prowadzenia dusz słuchaczy). W takim ujęciu zatem zagadnienia stylu, środków przekazu oraz mądrości to kwestie wzajemnie powiązane. Można domniemywać, że dopóki dialog Cyceirona *O mówcy* obecny był w programach kształcenia, w kulturze europejskiej obecna była świadomość powiązań między stylem a mądrością.

W dialogu tym Cyceiron przekonuje, że rozumienie filozofii i retoryki jako dwóch odrębnych aktywności jest nieporozumieniem, które ma swoje źródło w działalności Sokratesa: „Sokrates tę ogólną nazwę [nazwę «filozofia» – B.K.] zawłaszczył i w prowadzonych przez siebie dyskusjach rozłączył dwie umiejętności: myślenia mądrze i mówienia kunsztownie, które w rzeczywistości są ściśle powiązane. [...] Stąd pochodzi owe rozdzielenie jakby na język i umysł, z pewnością niedorzeczne, bezużyteczne, godne nagany, gdyż z jego powodu jedni uczą nas mądrości, inni wymowy”³¹. Tymczasem – pisze dalej Cyceiron – filozofia i elokwencja są ze sobą ściśle związane: „Niech teraz, kto chce, nazywa filozofem kogoś, kto naucza nas bogactwa treści i mowy, ja pozwolę sobie zwać go mówcą. A jeśli będzie wolał tego mówcę, który według mnie powinien łączyć mądrość i wymowę, zwać filozofem, nie sprzeciwię się, jeśli tylko zgodzimy się, że nie zasługuje na pochwałę ani nieumiejętność w wysławianiu się tego, kto zna się na wielu rzeczach, lecz nie potrafi ich objaśnić, ani niewiedza tego, komu nie brakuje słów, lecz nie zna się na rzeczy”³².

Raymond DiLorenzo zwraca uwagę, że w ujęciu Cyceirona pojęcie mądrości związane jest ze zdolnością wywierania wpływu na poglądy innych ludzi oraz inspirowania ich do określonej aktywności: „Mądrość dla Crassusa [głównego bohatera dialogu *O mówcy* – B.K.] nie jest po prostu wiedzą. Mądrość jest wiedzą wcieloną w słowa, dzięki czemu przyciąga na poziomie percepcji zmysłowej, zmieniając przekonania i stając się motorem działań”³³. Świadomość związków między formą organizacji wiedzy a jej społecznym oddziaływaniem chyba najlepiej wyrażona została przez Erazma z Rotterdamu. W swojej koncepcji filozofii ewangelicznej Erazm podejmuje zarówno problem związków między stylem a mądrością, jak i kwestię mediów – pisma i książki.

³⁰ Por. W. Jaeger, *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, tłum. M. Plezia, H. Bednarek, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001, s. 1122.

³¹ Cyceiron, dz. cyt., ks. III, 60-61, s. 565-567.

³² Tamże, ks. III, 142, s. 623.

³³ R. DiLorenzo, *The Critique of Socrates in Cicero's „De Oratore”: Ornatus and the Nature of Wisdom*, „Philosophy and Rhetoric” 11(1978) nr 4, s. 251 (tłum. fragm. – B.K.).

ERAZM Z ROTTERDAMU
MĄDROŚĆ I AFORYSTYKA

W podejściu Erazma z Rotterdamu do filozofii można wyróżnić dwa zespolone ze sobą aspekty. Pierwszy związany jest z postulatem powrotu do takiego pojęcia filozofii, które byłoby nie tyle wiedzą teoretyczną, ile sposobem myślenia i odczuwania oraz postępowania, a także sposobem życia, który wynika z przyjęcia określonego systemu wartości³⁴. Takie stanowisko jest reakcją na przeważający jeszcze w czasach Erazma czysto teoretyczny, scholastyczny typ umysłowości. Czołowy humanista renesansu był świadom, że przywrócenie praktycystycznego rozumienia filozofii wymaga określonego podejścia do problemu środków wyrazu. Zalecana przez Erazma zmiana stylu filozofowania wiąże się z pojęciem dobrej literatury (łac. *bonae litterae*), która ma zdolność spowodowania przemiany postawy życiowej: „Pierwszym i jedynym twoim celem, twoim jedynym życzeniem, jedynym staraniem winno być, abys się przemienił, abys został porwany i natchniony, abys się przekształcił w to, czego się uczysz [...]. Dopiero wtedy wolno ci będzie pomyśleć, że poczyniłeś postępy, gdy nie rozprawiać będziesz bystrzej, ale gdy poczujesz, że z wolna stajesz się inny: mniej wyniosły, mniej skory do gniewu, mniej chciwy pieniędzy czy rozkoszy i mniej chciwy życia, i jeśli codziennie ubywać ci będzie grzechów, przybywać zaś pobożności”³⁵.

Zdaniem Domańskiego określenie „*bonae litterae*” odnosi się do „sapien-cjalnych” gatunków literackich, których cechą wyróżniającą jest połączenie etycznej treści ze stylem mogącym wzbudzić zachwyt i przyjemność, rozniecić zapał, wywołać wzruszenie, przynieść ukojenie i pociechę, utrwalić myśl w pamięci³⁶. Z pism Erazma dotyczących filozofii ewangelicznej przebija świadomość związków, jakie zachodzą między rozumieniem filozofii jako duchowej drogi a problemem środków wyrazów. Umysłowości scholastycznej, charakteryzującej się chłodnym, niezaangażowanym emocjonalnie rozumowaniem, myśliciel ten przeciwstawia własny program filozofowania, oparty na retoryce i poezji, a więc na sztukach, które odwołują się do konkretnego i wyobraźni, do uczuć i przeżyć. To „afektywne” i „konkretystyczne” dowartościowanie wiedzy staje się możliwe dzięki stosowaniu odpowiednich

³⁴ Por. J. Domański, *Erazm i filozofia. Studium o koncepcji filozofii Erazma z Rotterdamu*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001, s. 78.

³⁵ Erazm z Rotterdamu, *Sposób, czyli metoda szybkiego i łatwego dochodzenia do prawdziwej teologii*, w: tenże, *Trzy rozprawy. „Zachęta do filozofii chrześcijańskiej”. „Metoda prawdziwej teologii”. „Zbożna biesiada”*, tłum. J. Domański, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1990, s. 70. Por. Domański, *Erazm i filozofia*, s. 164n.

³⁶ Por. Erazm z Rotterdamu, *Sposób, czyli metoda szybkiego i łatwego dochodzenia do prawdziwej teologii*, s. 214; Domański, *Erazm i filozofia*, s. 236.

form wyrazu, opierających się często na alegorycznej stylistyce, takich jak na przykład apoftegmaty.

PISMO I KSIĄŻKA A MĄDROŚĆ

Pogląd Erazma na związki między mądrością a pismem rysuje się zatem odmiennie od stanowiska Platona w tej kwestii. Według Erazma pismo umożliwia obcowanie ze składnikiem duchowym osoby – może zastępować cielesną obecność, przy czym obecność zapośredniczona przez pismo jest „lepiej” od obecności fizycznej i biologicznej. W tym sensie na kartach Ewangelii ukazują się Chrystus: „Widzisz żywy kształt Jego boskiej myśli: przypomina ci Chrystusa we własnej osobie – mówiącego, uzdrawiającego, umierającego, zmartwychwstającego; krótko mówiąc, czyni Go rzeczywiście obecnym, tak iż choćbyś Go na własne oczy ujrzał, jeszcze byś tyle dostrzec nie zdołał”³⁷. Pismo i książka nie tylko są w stanie skutecznie zastąpić osobisty kontakt z człowiekiem, ale umożliwiają obcowanie z jego wymiarem duchowym. W dualistycznej antropologii Erazma, najlepiej opracowanej w dziele *Enchiridion Militis Christiani*, czyli *Podręcznik żołnierza Chrystusowego*³⁸, wątek uobecnienia wpleciony jest w dychotomię duszy i ciała. Ponadto Erazm prowadzi rozważania nad rolą pisma i książki w kontekście specyficznej historiozofii, zgodnie z którą czas niszczy wartości pierwotne i tylko dzięki pisanim tekstom jesteśmy w stanie powracać do źródeł mądrości³⁹. Myśl Erazma można zatem oddać za pomocą stwierdzenia, że po pierwsze, dzięki książce możliwe jest stworzenie *respublica litteraria*, czyli społeczności opartej na więzi tekstowej ludzi żyjących teraz z tymi, którzy tworzyli w czasach minionych, a po drugie, książka umożliwia czerpanie z intelektualnych wglądów w strukturę rzeczywistości, które w związku z pojawieniem się na określonym etapie rozwoju kultury mają wyjątkowe właściwości. W tym miejscu, jedynie w formie dygresji, należy zauważyć, że obecnie, dzięki mediom elektronicznym oraz udoskonalonym środkom transportu, dostępny jest nam również pierwiastek mądrościowy kultur innych niż europejska. Pozwala to na pogłębienie w procesie międzykulturowego dialogu mądrościowych wymiarów naszej własnej tradycji⁴⁰.

³⁷ Erazm z Rotterdamu, *Zachęta do filozofii*, w: tenże, *Trzy rozprawy*, s. 60n. Por. Domański, *Tekst jako uobecnienie. Szkice z dziejów myśli o piśmie i książce*, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2002, s. 144n.

³⁸ Zob. Erazm z Rotterdamu, *Podręcznik żołnierza Chrystusowego nauk zbawiennych pełny*, tłum. J. Domański, PWN, Warszawa 1965.

³⁹ Por. Domański, *Tekst jako uobecnienie*, s. 153n.

⁴⁰ Mam na myśli głównie dokonania Raimunda Panikara (zob. R. Panikar, *The Unknown Christ of Hinduism: Towards an Ecumenical Christophany*, Orbis Books, London 1981).

W rozważaniach na temat pisma i książki jako narzędzi duchowego poznania warto odwołać się do rozważań Krzysztofa J. Pawłowskiego dotyczących kształtowania człowieczeństwa w ramach mistyki filozoficznej. Pawłowski, pisząc o uspojnianiu rozumu, uczuć i woli jako drodze prowadzącej do mądrości, zwraca uwagę na znaczenie bezpośredniego kontaktu między mistrzem a uczniem. Przywołuje rozmowę o znaczeniu osobowego wzorca w kulturze indyjskiej, którą przeprowadził podczas swojego pobytu w Indiach na uniwersytecie w Benares: „Niezwykle głęboko zapadło mi w świadomość stwierdzenie jednego z panditów, iż w kulturze indyjskiej pojęcie guru jest ważniejsze od pojęcia Boga. Uzasadniał to w ten sposób, że ludzie nie widzą Boga, gdyż jest On przecież niedostępny dla zmagającego się z trudem codzienności człowieka. Natomiast guru, dzięki ćwiczeniu duchowemu i zdobytej mądrości, jako ucieleśniony autorytet, stanowi żywy znak transcendencji. Jego nauka czy zaczerpnięta od niego rada, a nawet samo przebywanie w jego milczącej obecności, stają się zatem pouczającym odniesieniem we wskazywaniu wymiaru, w którym ma dopełnić się człowieczeństwo. Osoba mistrza jest nieodzowna przede wszystkim dlatego, aby inspirować do aktów wewnętrznych podających w wątpliwość posiadaną aktualnie pozytywną wiedzę o sobie. Dzięki żywemu wzorcowi osobowemu uzyskuje się konieczne zatem wsparcie w procesie wciąż ponawianego aktu odrzucenia wszelkich złudnych samoidentyfikacji. Dzięki mistrzowi człowiek jest w stanie rozeznawać tę hierarchię wartości, która wiedzie ku wyższym formom istnienia”⁴¹.

Uznanie wagi bezpośredniego kontaktu między uczniem a nauczycielem w procesie podążania ścieżką mądrości nie wyklucza jednak doniosłej roli przekazu pisemnego. Istotny element mądrości – obok ćwiczeń duchowych, które składają się na określony sposób życia – stanowi bowiem dyskurs. Dyskurs zaś wymaga posługiwania się pismem. Ong, zestawiając ze sobą cechy kultur pierwotnych z kulturą pisma, stwierdza: „Wszelka myśl, również myśl w pierwotnej kulturze oralnej, jest w pewnej mierze analityczna; rozłamuje swe treści na poszczególne elementy. Jednak badanie zjawisk lub wypowiedzanych prawd w abstrakcyjnym porządku wynikania, klasyfikacji, wyjaśniania jest niemożliwe bez pisma i lektury. Ludzie pierwotnych kultur oralnych, którzy nie mają żadnych doświadczeń z pismem, mogą się wiele nauczyć, mogą posiadać i wykorzystywać głęboką mądrość, nie mogą jednak «badać» (study)”⁴².

Zestawienie analiz z kręgu tradycji intelektualnej media ecology z rozważaniami nad filozofią w jej wymiarze mądrościowym pozwala dostrzec konieczność szukania równowagi między różnymi formami przekazywania

⁴¹ P a w ł o w s k i, dz. cyt., s. 77n.

⁴² O n g, *Oralność i piśmienność*, s. 29.

wiedzy, a w konsekwencji również równowagi między dyskursem a zaangażowaniem emocjonalnym. Wydaje się, że tego rodzaju analizy mogą pomóc w lepszym zrozumieniu obecnej kondycji tak zwanej filozofii akademickiej.

FILOZOFIA AKADEMICKA, MEDIA I OTWARTA HUMANISTYKA

Warto się w tym miejscu zastanowić, jakie czynniki spowodowały, że współczesna filozofia – ale również cała humanistyka – odeszła od charakterystycznego dla Erazma i innych renesansowych humanistów przekonania, że wiedza musi być w odpowiedni sposób przekazana, a środki przekazu odpowiednio dobrane, ponieważ mają różną naturę i odpowiadają różnym celom. Inspirując się myślą Marshalla McLuhana, można wskazać na trzy takie czynniki. Pierwszym jest reforma edukacji dokonana przez Petrusa Ramusa, który rozdzielił sztuki należące do trivium i każdej z nich wyznaczył autonomiczne cele. Oznaczało to wyraźne oddzielenie dyskursu naukowego, charakteryzującego się „przeźrocystością”, neutralnością i obiektywnością, od dyskursu literackiego, w którym ceni się zaangażowanie emocjonalne i indywidualną ekspresję. Drugi czynnik to alfabetyzacja Europy, zastąpienie „oratorskiego” modelu komunikacji drukiem i działalnością wydawniczą („retoryka utonęła w morzu farby drukarskiej”⁴³). Trzecim była rewolucja kartezjańska, w wyniku której język przestał pełnić rolę łącznika między podmiotem a przedmiotem, między światem psychiki a rzeczywistością fizyczną⁴⁴. Oddzielenie formy wypowiedzi od jej treści w dziedzinie nauki i scjentystycznie zorientowanej filozofii umożliwiło wprowadzenie porządku, usprawniło analizę oraz pozwoliło prowadzić badania bez zaangażowania emocjonalnego, dla filozofii jako sztuki życia oznaczało jednak początek głębokiego kryzysu.

Należałoby postawić pytanie, na ile obserwowana obecnie niechęć do humanistyki wynika z rozczarowania spowodowanego redukcją filozofii do jej wymiaru scjentystycznego⁴⁵. Taki zarzut pod adresem filozofii akademickiej formułuje Peter Sloterdijk. Twierdzi on, że pierwotną wspólną aktywnością ludzką jest szeroko rozumiana komunikacja. „W przełożeniu na sytuację

⁴³ M. R u s i n e k, *Miedzy retoryką a retorycznością*, Universitas, Kraków 2003, s. 36n.

⁴⁴ Por. M. M c L u h a n, *Classical Trivium*, Gingko Press, Corte Madera 2006, s. 16. O związkach między sporem w obrębie sztuk należących do trivium a psychospołecznymi konsekwencjami pojawiania się kolejnych form komunikacji piszę w pracy *Projekt nauki nowej Marshalla McLuhana* (por. B. K n o s a l a, *Projekt nauki nowej Marshalla McLuhana. Filozoficzne konsekwencje zmian form komunikacji*, Universitas, Kraków 2017, s. 41).

⁴⁵ Mam tu na uwadze ogólne zjawisko tak zwanego kryzysu humanistyki, którego zauważalnym przejawem jest słabnące zainteresowaniem absolwentów szkół średnich studiami humanistycznymi, ale również zmniejszanie dotacji na rzecz kierunków humanistycznych czy nawet likwidacja tych kierunków.

dyskursywną współczesnej filozofii – pisze w nawiązaniu do jego poglądów Michał P. Markowski – oznacza to, że filozofia polega na wytwarzaniu oddźwięków wśród ludzi, którzy żyją razem, stąd jej nieuchronny polityczny charakter. Niestety filozofowie niechętnie wchodzą do tej ogromnej komory akustycznej, jaką jest współczesna kultura, a z ich wydziałów dochodzi jedynie ponure milczenie⁴⁶. Sloterdijk – podobnie jak McLuhan – wskazuje na pismo jako medium stanowiące czynnik, który ukształtował człowieka teoretycznego. Człowiek teoretyczny opuszcza świat, w którym inni wiodą życie codzienne, dzięki mediom dokonuje secesji i ucieka w świat idei: „Życie w secesji poprzez myślenie zawdzięcza swe istnienie dystansującym technikom, używanym przez ludzi, którzy przenoszą się do specjalnej strefy teorii”⁴⁷. Narzuca się w związku z tym pytanie: Jeśli dotychczasowy rozwój filozofii, ukierunkowany na jej wymiar teoretyczny, był zbyt jednostronny, to jak obecnie powinniśmy uprawiać filozofię, żeby sprostała wyzwaniom dwudziestego pierwszego wieku? Trudno bowiem wymagać od współczesnych filozofów, aby na wzór niektórych swych starożytnych poprzedników albo indyjskich mędrców łączyli dyskurs i ascezę.

Jeszcze w latach osiemdziesiątych ubiegłego wieku polski historyk i popularyzator kultury antycznej Aleksander Krawczuk przypominał, że racją bytu humanistyki jest „bezpośrednia, ciągła rozmowa ze społeczeństwem, pomaganie mu w rozpoznawaniu i miłowaniu tego, co stanowi o jego osobowości, a więc języka, historii, wszelkich tworców kultury swojej i obcej”⁴⁸. Głównym celem współczesnego humanisty powinno zatem być pisanie „książek prawdziwie humanistycznych, a więc cechujących się oddechem, szerokością horyzontów, literackim polem”⁴⁹. Krawczuk krytykował akademicki sposób uprawiania humanistyki za nadmierną specjalizację, hermetyczny język („problemy szczegółowe opisane językiem zazwyczaj niezbyt bogatym i sprawnym, a za to w ciężkim stroju aparatu naukowego”⁵⁰) oraz niezdolność do prowadzenia dialogu ze społeczeństwem. Remedium proponowane przez badacza przypomina postulaty Erazma z Rotterdamu – ratunek dla humanistyki wiąże Krawczuk z uznaniem wartości stylu. Warto zauważyć, że rozwiązanie to mieści się w ramach ery Gutenberga. Czy jednak w erze komunikacji cyfrowej okaże się ono wystarczające? Robert Frodeman i Adam Briggles w książce

⁴⁶ M.P. Markowski, *Atletyka rozumu*, „Tygodnik Powszechny” z 15 IX 2013, <https://www.tygodnikpowszechny.pl/atletyka-rozumu-20414>.

⁴⁷ Tamże.

⁴⁸ A. Krawczuk, *Stąd do starożytności*, Wydawnictwa Radia i Telewizji, Warszawa 1988, s. 28.

⁴⁹ Tamże, s. 29.

⁵⁰ Tamże.

*Socrates Tenured: The Institutions of 21st-Century Philosophy*⁵¹ przekonują, że obecny kryzys filozofii związany jest z monopolizacją dyskursu filozoficznego przez wydziały uniwersyteckie, co w efekcie prowadzi do koncentrowania się na teoretycznej precyzji przy jednoczesnym porzuceniu zaangażowania społecznego. Aby sprostać współczesnym wyzwaniom, umiejętność prowadzenia filozoficznych dociekań powinna stać się szeroką kompetencją społeczną. Wkraczając w okres rozwoju cywilizacji, który cechuje się radykalną technologizacją wszystkich sfer życia, potrzebujemy gruntownej debaty nad modyfikowaną przez gwałtowny rozwój technologiczny sferą wartości. W opublikowanej przez Stephena Howarda recenzji książki Frodemana i Briggleg'a czytamy: „Nasz globalizujący się, technonaukowy świat prowokuje pytania o charakterze etycznym, politycznym czy nawet egzystencjalnym. Tymczasem jedyne odpowiedzi, jakie otrzymujemy, pochodzą od technokratów, inżynierów z Doliny Krzemowej, futurologów oraz przedsiębiorców”⁵². Stąd konieczność promocji takiego sposobu myślenia o filozofii, który rozluźnia czy uelastycznia związki między dociekaniami filozoficznymi a wydziałami wyższych uczelni. Frodeman i Briggles proponują, aby filozofowie poruszali się między uniwersytetem a obszarami nieakademickimi, takimi jak organizacje pozarządowe, laboratoria czy thinktanks. Monografie oraz specjalistyczne artykuły nie będą wówczas jedynymi kanałami komunikacji filozoficznej – zyskają na znaczeniu teksty bardziej przystępne oraz spotkania dyskusyjne w bibliotekach, domach kultury czy muzeach. W tendencje te wpisuje się również postulat stworzenia platformy otwartej humanistyki (ang. open humanities). Obecnie, gdy obserwujemy tak zwany zwrot partycypacyjny⁵³, charakteryzujący się między innymi oddolnym uczestnictwem w tworzeniu nauki (ang. citizen science, open science) oraz jej wartościowaniem (model partycypacyjny oceny technologii czy demokracja deliberatywna), ale również oddolnym tworzeniem technologii (fablaby), warto podejmować próby zaadaptowania takiego podejścia do obszaru refleksji humanistycznej⁵⁴. Nie oznacza to zerwania z akademickim

⁵¹ Zob. R. Frodeman, A. Briggles, *Socrates Tenured: The Institutions of 21st-Century Philosophy*, Rowman & Littlefield, London–New York 2015.

⁵² S. Howard, *Book Review: Socrates Tenured: The Institutions of 21st-Century Philosophy by Robert Frodeman and Adam Briggles*, blogs.lse.ac.uk/lsereviewofbooks/2017/01/23/book-review-socrates-tenured-the-institutions-of-21st-century-philosophy-by-robert-frodeman-and-adam-briggles/ (tłum. fragm. – B.K.).

⁵³ Por. E. Bińczyk, *Technonauka w społeczeństwie ryzyka. Filozofia wobec niepożądanych następstw praktycznego sukcesu nauki*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2012, s. 13.

⁵⁴ Przykładem działań z zakresu otwartej humanistyki może być zrealizowany przez Katedrę Stosowanych Nauk Społecznych na Politechnice Śląskiej wraz z Muzeum w Gliwicach projekt „Wokół technopolu”, którego celem było włączenie mieszkańców Gliwic w dyskusję nad rozwojem technologii z perspektywy humanistyki (zob. B. Knosala, *Media ecology in Gliwice: About Two Projects Realized by Department of Applied Social Science (Silesian University of Technology) and*

trybem uprawiania refleksji filozoficznej, a jedynie rozszerzenie strategii komunikacyjnych i form organizacyjnych w tej dziedzinie. Ponownego prze-myślenia wymaga też model filozofii, który ogranicza jej zakres do wglądu teoretycznego⁵⁵. Z punktu widzenia tradycji ekologii mediów konieczność rozszerzenia pojęcia filozofii można uzasadnić dynamiką zmieniających się form komunikacji. Bo chociaż – jak zauważa McLuhan we wstępie do książki *Zrozumieć media* – „człowiek Zachodu czerpał z techniki piśmienności moc działania bez reagowania”⁵⁶, to obecnie, w dobie ścierania się różnych form komunikacji i – co za tym idzie – różnych form percepcji i różnych form wiedzy, „nie da się już dłużej odgrywać roli powściągliwego i stojącego na uboczu piśmiennego człowieka Zachodu”⁵⁷. Oczywiście nie oznacza to, że jedynie zmiany form komunikacji mają wpływ na formowanie się modelu filozofii. Ich wpływ jest jednak – jak staraliśmy się pokazać – niezwykle istotny.

Museum in Gliwice, „Zeszyty Naukowe. Organizacja i Zarządzanie / Politechnika Śląska” 2017, nr 110, s. 91-100).

⁵⁵ Już w połowie lat osiemdziesiątych troje filozofów kanadyjskich: Don MacNiven, Philip MacEwen i Cidalia Paiva, wysunęło postulat stworzenia kodeksu etyki zawodowej filozofów akademickich i wpisania do tego kodeksu punktu dotyczącego społecznego zaangażowania filozofów (por. D. M a c N i v e n, Ph. M a c E w e n, C. P a i v a, *A Code of Ethics for Canadian Philosophers: A Working Paper*, „Dialogue: Canadian Philosophical Review” 25(1986) nr 1, s. 179-190).

⁵⁶ M. M c L u h a n, *Zrozumieć media. Przedłużenia człowieka*, tłum. N. Szczucka, Wydawnictwa Naukowo-Techniczne, Warszawa 2004, s. 34.

⁵⁷ Tamże.