



e-ISSN 2084-1043 p-ISSN 2083-6635
Published online: 15.10.2026

ARGUMENT
BIANNUAL PHILOSOPHICAL JOURNAL
Vol. 16 (1/2026) pp. 71-92
<https://argument.uken.krakow.pl/>

Ja, subiekt Pisma... *Homo literatus* jako model europejskiego rozumienia podmiotowości jako takiej

Daniel Roland SOBOTA*

ABSTRACT

I, the subject of Scripture... *Homo literatus* as a model of the European understanding of subjectivity as such: The article reconstructs the figure of *homo literatus* as a key matrix of the European understanding of subjectivity, arguing that “subjectivity as such” is inseparable from the historical practices of writing that enabled and shaped it. The author analyses the genealogical entanglement of Europeanness, textuality and subjectivity, beginning with the polysemy of the Aristotelian *ὑποκείμενον* as a site of inscription — a concept whose semantic oscillation between substrate, object and subject determined the long term trajectory of the metaphysics of presence. The article shows that European culture — from antiquity, through Christianity and the Renaissance, to modernity — consistently shaped human being through practices of reading, writing, commentary and written introspection, understanding being as that which can be inscribed (*esse est inscribi*). *Homo literatus* emerges as a product of grammatogenesis, during which a previously unknown dimension of inwardness, spirit, selfhood and the political ‘community of readers’ constituted by them comes into being.

KEYWORDS

homo literatus, subject, writing, metaphysics of presence, *ὑποκείμενον*, ontography, humanism, genealogy of the subject, textuality

* Dr hab. prof. PAN, Instytut Filozofii i Socjologii, Polska Akademia Nauk. E-mail: dsobota@ifispan.edu.pl.

There is no subject apart from the alphabetized subject

(McMahon, 2023: 131)

Książka Cezarego Wodzińskiego pt. *Logo nieśmiertelności. Przypisy Platona do Sokratesa* zaczyna się od kwestii pisma i jego znaczenia w relacji pomiędzy Sokratesem i Platonem. Oto „ten, który nie pisze”, czyli Sokrates, zostaje unieśmiertelniony w pisarskich arcydziełach Platona, który na temat pisma — jak wiadomo z *Fajdrosa* — ma mocno ambiwalentne zdanie. Próba nieznającego precedensu „unieśmiertelnienia” Sokratesa przez Platona dokonuje się w piśmie, które co do swego ontologicznego charakteru wykazuje cechy wyjątkowo zgodne z tym, co stanowi właściwe filozoficzne odkrycie Platona. Chodzi o świat idei, który nie jest niczym innym niż wynikiem próby zapisu żywego filozofowania Sokratesa, polegającego — paradoksalnie — na „ćwiczeniu się w umieraniu”. W ten sposób świat idei, troska o nieśmiertelność duszy i pismo, w którym zakłeta zostaje „papierowa dusza” mistrza, wiążą się ze sobą tajemniczą nicią. Za tym odważnym i wiekopomnym aktem transformacji Sokratesowego performansu bycia w Platoński korpus pisanych dialogów idą jednak trudne pytania o piśmienne medium tej zmiany i jego władzę:

[...] jak puścić demona wolno i zarazem zmusić go bądź skłonić do świadczenia usług wyłącznie swemu „panu”, który jest przecież jego „sługą”? Jak wymusić na żywiołowym wiarołomcy przyrzeczenie lojalnej współpracy i — co ważniejsze — zagwarantować sobie skuteczny sposób egzekucji tej obietnicy? Jak wydrzeć pismu jego dajmoniczną tajemnicę i jednocześnie zamknąć ją w wąskim kręgu wtajemniczenia, skoro odsłonięcie grozi natychmiast rozgłoszeniem i rozgłosem, którego coraz szerszych kręgów niepodobna powstrzymać? Pismo jest bowiem znaczenie groźniejsze, niż potrafimy przewidzieć, niż świadczą o tym wszystkie wyjawione powody (Wodziński, 2008: 33).

Pismo jest sługą, który zamienia się miejscami ze swoim panem. Na tym m.in. polega jego demoniczność i niesamowitość: pismo jest niesamowite (*deinon*) — mówi Platon (*Fajdros*, 275d) — tak jak niesamowity jest wedle Sofoklesa sam człowiek, o czym niegdyś przypomniał Martin Heidegger (Wodziński, 2008: 30). Co to jednak oznacza? Pytanie, które nas tutaj zajmuje, dotyczy właśnie owej niesamowitości pisma. Ściśle rzecz biorąc, za przedmiot niniejszej medytacji obieramy pytanie o to, na czym polega „niesamowite” pokrewieństwo człowieka europejskiego — i jego rozumienia bycia jako podmiotu — z pismem.

Zostawmy na razie sam tytuł niniejszego artykułu, który wskazuje krótko na pewien nastrój służebności i dziwnej relacji władzy, jaka zawiązuje się między człowiekiem i pismem. Zaczniemy raczej od wyjaśnienia podtytułu, który w zamyśle powinien temat przybliżać, tymczasem zdaje się zawierać określenia z jednej strony ze sobą sprzeczne, z drugiej — tautologiczne.

Po pierwsze, już samo tytułowe zderzenie „europejskości” z „podmiotowością jako taką” uruchamia wyraźne napięcie, którego nie sposób rozwikłać w ramach klasycznej logiki pojęcia. Oznacza ono bowiem, że to, co miałyby wyznaczać domenę idealnej czystości — „jako takie” — zostaje uprzednio naznaczone przez to, co z definicji winno pozostać jedynie jej zewnętrznym historyczno-kulturowym horyzontem lub konkretyzacją. Tymczasem „europejskie” określa samo centrum rzekomo bezprzymiotnikowej esencjalności i dokonuje jej samozakwestionowania: podmiotowość — i to w samym określeniu swej obiektywności („jako taka”) — okazuje się już zawsze przenicowana przez kontekst, który w ogóle pozwolił się jej wyłonić jako „czyste” pojęcie.

Po drugie, sam termin „podmiotowość jako taka” funkcjonuje w obrębie logiki, którą można nazwać autofundacyjną: podmiot jest tym, który ustanawia się poprzez siebie jako to, co ma się ku sobie, co w sobie zwraca się ku sobie. „Podmiot” jest przecież tym, co jest samo przez się i samo przez się może być poznane. „Jako taka” nie opisuje pozaczasowej istoty, lecz strukturalny gest samozwrotności, który jest tyleż ontologicznym faktem, co efektem pewnej długotrwałej i samopodtrzymującej się praktyki zalecanej i uprawianej gorliwie w kulturze Zachodu. Brak dopowiedzenia, że chodzi o „europejskie rozumienie”, rodziłby przeto charakterystyczną dla metafizyki obecności iluzję samoprzejrzystości pojęcia, które skrywa swoje źródłowe w p i s a n i e w h i s t o r i ę, iluzję będącą — jak to zobaczymy dokładnie — efektem długotrwałej dominacji nachylenia piśmienniczego. „Europejskość” nie dodaje się tutaj do „podmiotowości jako takiej” — ona ją umożliwia, konfiguruje i podporządkowuje rytmowi właściwej jej ekonomii. Jest miejscem pisania się podmiotowości — jej „programem” (*programme*). Uniwersalność jest więc nie tyle cechą podmiotowości, ile funkcją jej lokalnej — europejskiej — autoafirmacji, jej nieustannego dążenia do tego, by to, co względne, wystawić jako powszechne, to, co powstałe, ukonstytuować jako samodane, a to, co historyczne, przekształcić w przedhistoryczną konieczność.

W tym sensie tytuł — mimo swej problematycznej konstrukcji — odsłania to, co rzekomo zakrywa: jako figura samozaprzeczenia ujawnia i jednocześnie destabilizuje strukturę, której dotyczy. Jak się zaraz okaże, pytanie o obecność *homo literatusa* w tym kontekście nie jest tylko dodatkiem, lecz stanowi klucz do odszyfrowania całego pola problemowego wyrażonego przez „europejską

podmiotowość jako taką”. Człowiek piśmienny — ten, który rodzi się i istnieje poprzez pismo, który żyje jedynie w medium pisma — jak autor niniejszego wystąpienia — jest figurą podmiotowości, która nie jest niczym innym niż tekstem czy też — jako sygnatura — podtekstem. *Homo literatus* jest więc nie tyle egzemplifikacją podmiotu, ile jego najbardziej wyostrzoną, najwyraźniej odsłoniętą formą; tą, w której splątanie europejskości, podmiotowości i tekstualności osiąga swoje najwyższe zagęszczenie i widoczność.

ΤΠΟΚΕΙΜΕΝΟΝ

„Traktat Gorgiasza jest bodaj pierwszym świadectwem technicznego użycia terminu *ὑποκείμενον*, który rozpocznie wkrótce osobliwą karierę metafizyczną” — powiada Wodziński (2008: 154). Kariera ta zaczyna się już od pierwszych stron *Kategorii* Arystotelesa, na których przywołuje on i wyjaśnia słowo *ὑποκείμενον*, wskazując nie tylko najważniejszy temat rodzącej się metafizyki, lecz tworząc mimochodem także ponadprzeciętne wyzwanie dla późniejszych tłumaczy tego tekstu. W polskim przekładzie *Kategorii ὑποκείμενον* ulega niepokojącemu rozszczepieniu: raz staje się „przedmiotem”, innym razem „podmiotem”, wreszcie występuje również pod nazwą „podłoża” (Arystoteles, 1990: 32–33). To właśnie tej wieloznaczności dotyczył średniowieczny spór na temat tego, o czym właściwie Arystoteles mówi, kiedy wprowadza termin *ὑποκείμενον* (Agamben, 2015: 116–121). Czy jest to kwestia logiczna, czyli kwestia orzekania, problem ontologiczny, co znaczy „być”, czy też może sprawa treści podstawowych pojęć? Nie próbując tego rozwikłać, twierdzimy, że jego wieloznaczność nie jest wcale przypadkiem języka, ale symptomatycznym momentem w dziejach filozofii i europejskiej kultury, w którym fundamentalna trójjednia bycia, mówienia i myślenia staje się pismem. Przywołany tu splot *λέγειν-νοεῖν-εἶναι*, którego pierwszy ślad znajdujemy u Parmenidesa (B6) i który później w różnych postaciach przewija się przez całe dzieje filozofii, mówi o konieczności trójjedni i współtrwania jej elementów, ale nie przesądza jeszcze o charakterze ich „jedności” — poza domniemaniem, iż jest to Prawda. To dopiero Arystoteles, wyjmując z ruchu tego werytatywnego splecenia element rzekomo wspólny i eksponując go, dokonuje pierwszego aktu orto- i ontograficznego, który ma na wskroś „polityczny” potencjał: wskazuje na to, co ma nie tyle być (prawdą), ile pod-leżeć czy też pod-legać temu, co może stać się prawdziwe w sensie epistemicznym (*ἐπίστασθαι* — „stać nad czymś”). Wiedzieć to „stać nad czymś”, co „leży pod”. Traktujemy tę innowację Arystotelesa nie w kategoriach wynalazku, lecz pewnego dziejowego wydarzenia, które zostawia w postaci *ὑποκείμενον*

ślad siły, określającej dominujące na Zachodzie ontograficzne „rozumienie bycia”. Nie tyle jest to technika jako taka — o czym pisał Heidegger w późnym okresie swej twórczości — ile jej szczególna postać: pismo alfabetyczne. To ono potrzebuje i poszukuje podłoża, aby móc się utrwalić.

Można zapytać, co takiego wydarzyło się na przełomie niecałych dwóch wieków, że Arystoteles określa tę werytatywno-epistemiczną korelację słowem *ὑποκείμενον* i tym rozstrzygającym gestem nadaje kształt całej przyszłej historii filozofii, nazywanej przez jej wielkich współczesnych krytyków „metafizyką obecności”, ze wszystkimi jej konsekwencjami, z których z wolna zdajemy sobie dziś sprawę. Jak to się stało i skąd ten pomysł?

Jedną z hipotez niniejszej analizy jest ta, że *ὑποκείμενον* jawi się nie jako kategoria logiczna czy ontologiczna, ale jako efekt uskryptowania myślenia, jako znak, że filozofia — chcąc stać się „czysta” — musiała najpierw stać się pisana. To dlatego w tradycji filozoficznej uchodzi Arystoteles za pierwszego „uczonego w piśmie”, pierwszego, który posiadał bibliotekę, rozumianą nie tylko jako zbiór ksiąg, lecz również jako aparatura ontograficzna. *Organon*, który otwierają młodzieńcze *Kategorie*, nie tylko jest zbiorem tekstów, jest też i n s t y t u c j ą p i s m a, w której myślenie ustawia siebie jako „program”: staje się ono systemem reguł możliwych do zapisania, a więc możliwych także do odczytania, komentowania, kopiowania itp. Retoryka, logika i hermeneutyka są możliwe tylko tam, gdzie pismo oddzieliło już „czysty sens” od głosu, a głos od ciała i życia — inaugurując tym samym długą linię tradycji filozofii „scholastycznej”, w której myślenie oznacza już nie przebywanie w byciu — jak powiedziałby Heidegger — lecz trzymanie się na dystans, odsuwanie obecności, dokonywanie hermeneutycznej separacji, ćwiczenie się w umieraniu. Nie ma przecież logiki bez pisma¹. Szkolny styl pisarstwa Stagiryty, daleki od tego, co spotykano w filozofii wcześniej, jest ściśle związany z pewnymi ideałami edukacji, które w kolejnych stuleciach rozwijane są w praktykach „komentowania” (*lectio*). Nie mogłoby się to odbyć bez powszechnej habituacji aktywności „literackiej”, która ze względu na ontologiczną specyfikę medium pisma determinuje określone rozumienie bycia i poznawania. Nastawienie teoretyczne staje się oglądaniem (*theorein*) przez interpretowanie (*hermeneuein*), które wymaga nieustannego odosabniania się i utrzymywania dystansu wobec rzeczywistości — w czym greccy myśliciele widzieli zrazu godne uznania podobieństwo człowieka do bogów. Ćwiczenia lekturowe, które tworzą to nastawienie, wypierają wcześniejsze i późniejsze praktyki myślenia, mówienia

¹ O czym łatwo się przekonać, już choćby przyglądając się najbardziej powierzchownej warstwie zapisów schematów wnioskowania, które używają do swych zestawień liter alfabetu. Jak można by to wyartykułować w warunkach żywej mowy?!

i bycia — bardziej performatywne i kolektywne (pierwotnie *theorein* oznacza przecież ‘poselstwo, podróż, wędrówkę’; Nightingale, 2007), tworząc ostatecznie propagowany jako ideał pedagogiczny pewien ściśle określony typ człowieczeństwa: „umysłowość scholastyczną” (Bourdieu, 2006; Sloterdijk, 2015). Powstanie i panowanie tej umysłowości, której efektem jest późniejsza nauka i technika, a wraz z nią — społeczeństwo biurokratyczne, administracja państwowa i gospodarka kapitalistyczna — jest w tym sensie rozwinięciem i samougruntowaniem pewnego typu człowieczeństwa, wytwarzanego w ramach praktyk pisarskich, które celują w pewną określoną wizję bytu — tego, co może być przedłożone do czytania, interpretacji i komentowania jako tekst: jako przedłożone, podłożone i odłożone, jako coś, co daje się wystawić przed, ponieważ już zostało „położone pod”. Jednocześnie — ponieważ jest ono „pod” — stanowi swego rodzaju pokusę, która rodzi i podtrzymuje żar poszukiwań, ewentualnie pasję podejrzliwości, zmierzającą do wyrobienia w sobie heroiczno-aletheicznej postawy „odśłaniania”, *resp.* „odkrywania” tego, co zostało zakryte (*lethe*), a co leży właśnie „pod”. To tu tkwią korzenie metafizycznego pragnienia zdzierania wierzchnich warstw bytu i zstępowania w coraz większe ciemności w poszukiwaniu tego, co najbardziej pod-stawowe. Pismo jest grobem filozofii i jej podmiotu. Ów typ człowieczeństwa, który staje się idealnym ucieleśnieniem tego pragnienia zstępowania i zaglądania p o d, nazywamy hasłowo *homo literatus* i opisujemy za jego pomocą wielowątkowy fakt „odkrycia ludzkiego ducha”, które Bruno Snell słusznie sytuuje w l i t e r a c k i e j kulturze archaicznej Grecji. To w jej historii formuje się typ myślenia, który zapewnia nas o tym, że pomimo różnych uwarunkowań człowiek jest w stanie „pojąć rzeczy stałe, nieuwarunkowane i prawdziwe” (Snell, 2009: 5), a więc takie tylko, jakie mogą stać się korelatem doświadczenia kogoś, kto sam w sobie wyrobił odpowiednią dla tego, wolną od spraw świata postawę (*theoria*). Tylko ten, kto ma kontakt z książką (*liber*), może stać się prawdziwie wolny (*liber*). Wedle wszelkiego prawdopodobieństwa ta odpowiedniość poznającego i poznawanego nosi cechy analogii. Różne są wyjaśnienia, jak do tego ostatecznie doszło. W niniejszym eseju zwracamy uwagę na genealogię „europejskiej podmiotowości jako takiej”, biorąc pod uwagę jedynie różne praktyki jej wytwarzania i rozwijania związane z coraz intensywniejszym używaniem technologii pisma. W toku przyswajania oraz coraz głębszej i trwalszej interioryzacji techniki komunikacji piśmiennej, która posiada określoną charakterystyczną dla pisma alfabetycznego o n t o l o g i ę, preferującą określone zachowania oraz sposób budowania wypowiedzi i myślenia, człowiek europejski wytwarza rozumienie siebie, świata i Boga jako rzeczowego „podmiotu”. Za sprawą rozwijającej się w drugiej połowie XX wieku filozofii mediów i badań nad różnymi

technikami komunikacji wiemy, iż medium przekazu nigdy nie jest wobec treści przekazu neutralne (McLuhan, 1964: ch. I). W zamkniętym obiegu swojego literacko-teoretyczno-scholastyczno-bibliofilskiego odniesienia do świata człowiek europejski rozumie bycie jako *ὑποκείμενον*, a więc coś — mówiąc czysto formalnie — co zostaje „położone-pod”, na czym odciska się litery. „To, co leży-pod”: kamień, gliniana tabliczka, zwój papirusu, kartka papieru. Termin *ὑποκείμενον* — o czym przekonuje Giorgio Agamben w swoich rekonstrukcjach historyczno-filozoficznych — otwiera całą serię znanych dychotomii takich jak: to, że coś jest, i to, czym jest, istnienia i istoty, podmiotu i orzeczenia, możliwości i aktu, formuły bycia jako bycia, wreszcie charakterystycznego dla słownika Stagiryty określenia *τὸ τί ἦν εἶναι*. Te dziejowe przemiany bycia — mówiąc za Heideggerem — które prowadzą do zakrycia i zapomnienia jego prawdy, tworzą znaną serię „podmiotów”, które wcielają się w kolejne aparaty odpowiedzialne za scalanie trójjedni mowy, myśli i bycia: byt najwyższy, to, co stworzone, podmiot, *cogito*, świadomość, duch, wola, rzeczywistość, egzystencja itp. To, że wśród tych kategorii w czasach nowożytnych i współczesnych to właśnie człowiek jako *cogito*, duch, osoba, wola, egzystencja, cielesność itp. określa byt jako byt, jest tylko przedłużeniem greckiego programu upodmiotowienia (Heidegger, 1999a).

Czy jednak nie przypisujemy Grekom, zwłaszcza Arystotelesowi, nazbyt wiele? Prawdą jest, że biorąc pod uwagę performatywną dominantę kultury greckiej, niesprawiedliwością byłoby przypisywanie mieszkańcom starożytnego świata aż tak wielkiego nachylenia piśmienniczego, jakie stało się udziałem ludzi późnej epoki Gutenberga. Bez względu na to, jak szkolne mogą nam się wydawać pisma Arystotelesa, pozostają one mimo wszystko pięknym świadectwem wciąż żywej kultury oralnej, która dopiero z wolna zaczęła ustępować postępującej kolonizacji przez pismo. Arystoteles nie jest nowożytnym uczonym w piśmie, ani tym bardziej filozofem systemowym *à la* Hegel. Bądźmy sprawiedliwi: jeżeli już przytaczamy tu imię Stagiryty, słuszniej byłoby potraktować go jak symbol pewnej kulturalnej ewolucji, polegającej na powolnym przechodzeniu kultury europejskiej od oralności do piśmienności i skutkującej trwałymi zmianami w sposobie bycia-w-świecie. Zmiana ta polega na tym, że coraz bardziej staje się ono byciem-w-piśmie (Havelock, 2007; Ong, 2011). Być może, w tym sensie, określając bycie jako *ὑποκείμενον*, Arystoteles jedynie przywłaszcza i odpowiednio nazywa to, co było już w klasycznej Grecji odkryte i przeczone dzięki wspomnianemu upowszechnianiu się wynalazku pisma alfabetycznego i związanych z nim praktyk oraz sposobów myślenia i mówienia, które zaczęły przekładać się na rozumienie bytu jako takiego. Zamiast więc oskarżać Arystotelesa, słuszniej będzie zastanowić się nad ogólną filozoficzno-kulturową

tendencją, która zalecając pewne praktyki i realizację określonego ideału człowieka, prowadzi do późniejszego rozumienia bycia na modłę pisma.

Ażeby sprawdzić tę hipotezę, trzeba by przemierzyć wiele dróg, z których — ze względu na objętość niniejszego artykułu — bliżej opiszemy tylko kilka wybranych. Wyznaczają je takie hasła, jak: (1) odkrycie ducha w literaturze, (2) humanizm i poezja pastoralna, (3) powstanie kanonu i klasyki, (4) troska o siebie i rachunek sumienia, (5) tekst jako uobecnienie. Wszystkie te drogi przebiegają w środowisku ontologiczno-antropologicznym, któremu przyświeca rozumienie duszy jako materiału (*ὑποκείμενον*) do pisania (6). Jej abstrahującym od historii idei opisem zajmuje się systematyczna fenomenologia pisania i czytania (7). Natomiast korelatem przedmiotowym ukształtowanego w piśmie człowieka jest świat ujęty jako „księga” (8). Wszystkie wymienione tu drogi badań tworzą, generalnie rzecz biorąc, złożoną wizję bytu jako pisma czy też Pisma. W niniejszych badaniach skupimy się tylko na trzech tropach: 1, 2 i 5.

ODKRYCIE DUCHA

Jak mówi Eric Havelock, którego twórczość stoi u progu zwrotu oralnego w humanistycę, „koncepcja autonomicznej *psyche* jest korelatem odrzucenia kultury oralnej” (Havelock, 2007: 235). Powstaje ona w przejściu od kultury oralnej do piśmienniczej. Widać to wyraźnie choćby w *Państwie* Platona i jego stosunku do poezji jako centralnej instytucji kultury oralnej. Filozofia tworzy się od początku upowszechniania pisma w dialogu z literaturą, z którą zrazu próbuje rywalizować o przywództwo w kreowaniu obowiązującej wizji świata, w pierwszej jednak kolejności w rozumieniu ludzkiego podmiotu, jego sposobu bycia i zarządzania nim. Tak się składa, że poszczególne władze człowieka i dyspozycje do czucia, działania i myślenia zostały po raz pierwszy odkryte nie w filozofii, lecz w obrębie starszej od niej literatury greckiej, z którą filozofia prowadzi właściwy sobie dialog, przejmując i rozwijając na swój sposób pojawiające się w literaturze tropy. Jak pisze Bruno Snell:

Wypełnia się tu prawo historii greckiego ducha pozostałe wielkie gatunki literackie również przygotowały drogę do podejścia racjonalnego. Epos prowadził do historii; poezja teogoniczna i kosmogoniczna zrodziła jońską filozofię przyrody, która pyta o *arche*, podstawę i początek rzeczy; z poezji lirycznej wyłoniło się pytanie o ducha i sens. Podobnie jak tragedia attycka, filozofia pyta o działanie ludzi, o dobro. Dialogi Platona kontynuują w formie teoretycznej dyskusje bohaterów tragedii (Snell, 2009: 167).

Za sprawą tej sukcesji filozofia, która sama wyraża się początkowo tylko częściowo w piśmie, przejmując z literackich doświadczeń charakterystyczne rozumienie bycia człowieka i świata, które rozwija dalej na swój sposób. Jego cechą charakterystyczną opisać można poprzez wgląd w nastawienie piszącego. Badania Snella nie pozostawiają złudzeń, że wyłanianiu się charakterystycznego dla kultury europejskiej światobrazu przewodzi doświadczenie literackie. W pierwszej kolejności liryka wczesnogrecka odpowiada za ukształtowanie się wizji duchowego „wnętrza” i subiektywizacji stanów mentalnych, które wcześniej były grą zewnętrznych — boskich — wpływów. „Grecy jako pierwsi rozpoznali podstawową funkcję ducha: że może być on źródłem poznawania, odczuwania i własnego działania” (*ibidem*: 388). W miejsce Homeryckiego opisu członków i narządów poruszanych przez żywotne siły, z których część pochodzi od bogów, pojawiają się kategorie ciała i duszy, które mają osobne funkcje i podłoża bytowe. Zamiast o sile i żywotności, która przenika członki ciała i nadaje im życia i wigoru, mówi się o duszy, która odpowiada za nowy wymiar głębi, która jest wspólna dla tego, co żywe, i która zdolna jest do intensyfikacji i penetracji (*ibidem*: 33–36). Stałe pogłębianie tego wymiaru, które skutkuje coraz bardziej subtelną „psychologią”, prowadzi do coraz trwalszego odwracania się od świata jako tego, co *z e w n ę t r z n e*. Otwarcie wnętrza jako wielorako ukształtowanej krainy myśli, wspomnień i wyobraźni, po której można wędrować i w której można się zagubić, powoduje wyraźne osłabienie dawnej chęci poznawania świata na drodze niebezpiecznych wojaży; zamiast wchodzić w świat i pokonywać rzeczywistą drogę, zastępuje się ją pewnym wyobrażeniem, które staje się wkrótce powszechnym toposem literackich opisów wewnętrznych podróży. Koniec końców grecka *theoria*, która — przypomnijmy — oznacza zrazu wędrowkę i poselstwo, staje się samym tylko pozbawionym względów na cielesne usytuowanie oglądaniem, kierowanym przez „wewnętrzne oko duszy”. Użycie pisma i prowadzenie edukacji z nim związanej powoduje zmianę działania odbiorcy wobec przekazu z biernej — jak to ma miejsce w kulturze oralnej — w czynną, która polega na oglądaniu oraz interpretacji i komentowaniu tekstu. Mit nie jest już rzeczywistością, którą należy oddać słowo w słowo, jeśli nie chce się być posądzonym o kłamstwo i skazanym na gniew boży. Liryka, a zwłaszcza tragedia, która choć zrodzona na gruncie pieśni chóralnej i dramatu satyrowego, dopuszcza, a nawet zachęca do łączenia i przetwarzania mitów, traktuje dawną opowieść dość swobodnie (*ibidem*: 145). Zadaniem sztuki nie jest już bowiem wierne odtwarzanie zaklętej w micie prawdy, lecz *p r a w d o p o d o b n e* prezentowanie jej w formie dialogu, który dzieje się tu i teraz — co ma wedle określenia Arystotelesa — intensyfikować pewne przeżycia, ma wzruszać i wzbudzać pewne stany uczuciowe, takie

jak litość i trwoga. W ten sposób prawda jako niezależne od nikogo wydarzenie, jako los, o którym opowiadał dawny epos, staje się zanurzonym w emocjach działaniem, którego istotą nie jest już jednak faktyczna zmiana świata, lecz wewnętrzna decyzja. Jest ona tym trudniejsza, im bardziej spektakularne są wydarzenia, które ona uruchamia lub przez które została sprowokowana (ojcobójstwo, świętokradztwo, kazirodztwo itp.). Scena jednak i papirus powodują, że te skrajne konsekwencje tracą swój rzeczywisty ciężar zmiany świata i stają się kwestią osobistej odpowiedzialności i jej przeżywania. Jak mówi Snell, „już to, że działanie jest wystylizowane na swoją najklarowniejszą formę, oznacza, że to, co uchodzi za rzeczywiste, istnieje tylko w myśli, w idei. Działanie w tym dobitnym sensie, w jakim ujmuje to Ajschylos, to przypadek idealny” (*ibidem*: 145–146). Tragedia to literacka odpowiedź na szok spowodowany postępującym upiśmiennieniem Greków epoki klasycznej. Podobną funkcję pełni delfijska Pytia (McMahon, 2023: 25–28). Celem prezentacji prawdy w literaturze nie jest więc już mądrość dotycząca mitycznych wydarzeń i jej utrwalenie (jak w kulturze oralnej), lecz „oczyszczenie duszy” (*katharsis*) — a więc pewien stan wewnętrzny tego, kto doznaje, i przygotowanie go na jego własne decyzje. W ten sposób działanie, które co do istoty powinno zmieniać świat, ulega dramatycznej interioryzacji — staje się działaniem przedstawionym, którego domeną jest wybierająca pomiędzy przeciwieństwami, pozostawiona sobie samej jednostka. Działanie staje się samozatrą (Snell, 2009: 147). Nie tylko dlatego, że widz i czytelnik sam nie podejmuje działania, lecz dlatego że działanie jako takie ma od początku sens czegoś wewnętrznego, a mianowicie autonomicznej decyzji (*ibidem*: 143), która nie działa w zgodności z tym, co zewnętrzne, lecz przeciw niemu, a jednak w przerażającej zgodności z tym, co zostało zapisane jako los i przeznaczenie. Od tej pory bowiem prawo, którego moc bierze się stąd, że jest ono czystym pismem, dyktuje nie tylko to, co było (jak w eposie), ale również to, co będzie. Podmiot, rozumiany jako obserwator wydarzeń scenicznych tudzież jako czytelnik, jest aktywny, zadaje pytania, komentuje, wzrusza, oburza się, lituje, trwoży, a nawet ostatecznie decyduje itp., ale nie robi tego na zewnątrz, w świecie, lecz w swoim wnętrzu. Ze względu na fundamentalną niemożność działania na zewnątrz, którą uosabia — jak w późniejszej tragedii — jakiś nierozwiązywalny konflikt, wewnętrzny dramat rozwija się w nastroju bezradności (*ibidem*: 140). Także poznanie zostaje skierowane do wewnątrz i zamiast orientacji w świecie przyznaje mu się zadanie rozpoznawania stanów duszy. „Im bardziej ludzki duch staje się tym, co właściwy sposób żyje i działa, tym bogaciej przedstawia się życie duszy. Rzeczywistość ludzkiej egzystencji jest teraz tak bardzo duchowa, że dramat coraz gorliwiej tropi duchową motywację” (*ibidem*: 148). Poznanie staje się głównie

poznaniem duszy. Działanie w sensie decyzji i introspekcja splatają się ze sobą nierozzerwalnym węzłem. Dobrze działać — mówi Sokrates, który — jak się powszechnie uważa — na niwie filozofii odkrywa samoświadomą jaźń — to znać dobro. A to — jako kategoria abstrakcyjna — ujawnia się tylko na drodze poznania czysto intelektualnego, prowadzącego drogą przypominania sobie (*anamnesis*) i badania *logosu* duszy. Powiązany z praktykami piśmienniczymi rozwój filozofii prowadzi na tej drodze do myśli, że to wcale nie ten świat, lecz ostatecznie świat bytów abstrakcyjnych, jest właściwym przedmiotem wiedzy, która powstaje na drodze intencjonalnego wycofania spojrzenia ze świata i przekierowania go na drogę rozumnej anamnezy w głąb siebie, gdzie dokonuje się jedynie sensowne działanie. Tym samym spełnia się to, co Friedrich Nietzsche opisywał jako sokratyzację greckiej kultury. Tyle że to nie Sokrates, który „nie pisał”, lecz Eurypides i Platon odpowiadają za ostateczne przygotowanie gruntu pod narodziny podmiotu, mierzącego rzeczywistość swoimi wewnętrznymi kryteriami „orto”-graficznymi (Heidegger, 1999b: 204).

HUMANIZM I SIELANKA

Potwierdzeniem tych literackich źródeł upodmiotowienia człowieka (w literaturze) jest powstanie zachodniego humanizmu, który od początku całkowicie związany jest z refleksją *m e t a l i t e r a c k ą*. Trzeba bowiem mieć stale na uwadze nie tylko to, że literatura od zawsze była i jest po dziś dzień najważniejszym zasobem inspiracji filozoficznych odkryć — o czym odnośnie do literatury wczesnogreckiej wspomina Snell w cytowanym wyżej fragmencie — ale również fakt, iż w porządku edukacji jest tym, co przyszły adept filozofii, której podstawowym zadaniem jest stworzenie repertuaru kategorii opisujących porządek świata, a w nim sposób bycia boga i człowieka, przyswaja jako pierwsze, a co zarówno co do treści, jak i formy stanowi najtrwalszy repertuar wzorców, ujmowanych od czasów rzymskich jako *k a n o n i k l a s y k a*. Ów dydaktyczny cel „kształcenia” (*paideia*, *Bildung*) poprzez pismo odciska piętno na sposobie samorozumienia człowieka europejskiego, który właśnie w domenie literatury widzi najpotężniejsze narzędzie stawania się człowiekiem: „traktuje się wykształcenie jako tożsame z człowieczeństwem” (Snell, 2009: 313). Skutkiem tego nie jest jednak wcale jakieś poczucie wyższości nad tymi, którzy tego wykształcenia nie przyjęli, odczuwane na modłę niesprawiedliwej dumy z arystokratycznego pochodzenia. Stawanie się człowiekiem przez literaturę nadaje temu, co znaczy człowieczeństwo, nowy sens, który jednoczy różne wymiary ludzkiej egzystencji pod sztandarami *homo literatus*. Człowiek humanistyczny

tworzy siebie mianowicie na dwa sposoby, które wzajemnie się motywują i uzupełniają: albo — jak mówi Aulus Gellius w sławnym fragmencie *Noctes Atticae* (II wiek n.e.) — przez „zręczność [w obejściu] i życzliwość względem wszystkich ludzi”, a więc to, co Grecy określali mianem *filanthropii*; albo na drodze „oczytania i wykształcenia w zacnych sztukach” (*bonas artis*), co Grecy określali mianem *paidei* (cyt. w przekładzie J. Komorowskiej za: Kliszcz, 2009: 14). *Humanitas* streszcza się zatem w trzech słowach: „dobroć, życzliwość, studia humanistyczne” (Kliszcz, 2009: 30). Nie trzeba dodawać, że to właśnie długotrwałe praktykowanie tych drugich umożliwia wyrobienie w sobie pierwszej postawy. Dzięki wspomnianym studiom literackim w obrębie sztuki wymowy i poezji — ta ostatnia jak mówi Ciceron — unieśmiertelnia i stanowi najszlachetniejszą formę odpoczynku — dzięki więc studiom, polegającym na znajomości określonej kultury, tekstów i języków, wyuczonym na drodze studiowania k a n o n u dzieł autorów k l a s y c z n y c h, człowiek zyskuje pewne przymioty moralne i staje się w pełni człowiekiem. Ufundowane na kanonie „*studia humanitatis* stanowią jedyną szansę na stanie się człowiekiem” (*ibidem*: 34). A ponieważ „*studium humanitatis* jest przede wszystkim studiowaniem dzieł klasycznych” — „literackich, historycznych, filozoficznych” (Markowski, 2013: 111) — jawna teza humanizmu głosi: „właściwa lektura czyni uległym (*zabm*)”, tzn. ludzkim, czyli łagodnym, życzliwym, miękkim (Sloterdijk, 2008: 11). Nie trzeba dodawać, że tak rozumiane stawianie się człowiekiem związane jest z uczestnictwem w dość wąskim kręgu kulturowym oraz elitarystycznym systemie edukacji, o czym pisze Pierre Bourdieu (2006). Oczywiście, potrzeba określonego katalogu dzieł literackich, które będą stanowiły ponadczasowy wzór dla formowania się człowieka. Stąd wspomniane już kanon i klasyka.

Stać się człowiekowi sobą poprzez wykształcenie pozwala jednak nie tylko sama p r a k t y k a obcowania z dziełami należącymi do kanonu literatury klasycznej, które spełniają kryteria „ortografii”, tzn. najlepiej odzwierciedlają to, czym jest samo pismo, lecz także odpowiednio wydestylowana treść serwowanych lektur, która celuje w konkretne przedstawienie tego, kim być powinien najznajomniejszy użytkownik pisma. Podczas lektury dzieł klasycznych czytający spotyka ideał samego siebie, którego najpełniej reprezentuje ideał „człowieka wewnętrznego”, ukazany po raz pierwszy w postaci poety-pasterza. Już w najwcześniejszych eposach greckich, które stanowią program kształcenia (*paideia*) kolejnych pokoleń Greków, pojawia się ta figura, tyle że ma ona jeszcze mocno realistyczne rysy, blisko związane z rzeczywistym pasterskim środowiskiem życia ówczesnych mieszkańców Hellady. W czasach jednak, gdy dawno już nastąpił schyłek świetności greckiej epoki, a po kulturze oralnej

nie było śladu i na arenę dziejów wstąpił rzymski ideał człowieka, który zapatrzony w przeszłość szukał dla siebie literackich wzorców, zgodnych z potrzebą kanonu i klasyki — poeta-pasterz staje się najważniejszym punktem samorozumienia człowieka pisma, który w pełni już zdążył zinterioryzować praktyki pisarskie i stał się humanistycznym człowiekiem wewnętrznym. Oto pasterz zamieszkujący Arkadię — krainę wiecznej szczęśliwości, która stanowi najdoskonalszy chyba obraz ontologicznej natury w pełni upiśmionego świata. Jakie są jego główne rysy? Wymyślona przez Wergiliusza Arkadia, której prototyp znajduje się we wspomnieniach historyka Polybiusa i hellenistycznych idyllach Teokryta, „jest krajem pasterzy i ojczyzną boga pasterzy Pana, który wynalazł fletnię” (Snell, 2009: 343). Domyślamy się, że nie jest to jednak realistyczna wizja surowego i niebezpiecznego życia pasterskiego ani nawet dawne jego mityczne wyobrażenie, lecz literacka stylizacja, w której poeta śni sen o sobie samym jako pewnym ideale człowieka humanistycznego, zamieszkującego świat literackiej fikcji. „Dla Wergiliusza wszystko rozplywa się w nierzeczywistości [...]” (*ibidem*: 345). Wprawdzie korzenie poezji bukolicznej — jak się rzekło — sięgają eposów greckiej poezji archaicznej, ale dopiero u Teokryta i Wergiliusza pasterze są maskami dla wykształconych mieszczan (*ibidem*: 348). Nie muszą się oni mierzyć z realiami życia pasterskiego; cały ich żywot wiąże się z poezją, miłością i celebracją cłkliwych uczuć. Odkryte w archaicznej poezji lirycznej „wnętrze” pęcznieje teraz wzbogacone o trzy nowe jej emocjonalne wyróżniki: „poetycko-marzący, ogarniająco-miłujący, współczująco-cierpiący” (*ibidem*: 360). Wszystko jest łagodne, harmonijne, miękkie, umiarkowane, pozbawione gwałtownych emocji i wyrachowania rozumu. Dominuje sentymentalny nastrój (nieszczęśliwej) miłości, melancholii, tęsknoty, cierpienia, żalu, niezrozumienia, od czasu do czasu pojawiają się nuty lamentacji, myślenia o śmierci i nieobecności, ale wszystko to dzieje się w duchu pozbawionej ciężaru nierzeczywistości. I wszystko to ma miejsce w obrębie dzieła literackiego, które — czego najmocniej chyba obawiał się Platon — ze sługi staje się panem:

[...] formalna doskonałość nadaje dziełu sztuki samodzielne istnienie. Nie odnosi się już ono do określonej sytuacji, do określonego kręgu słuchaczy lub czytelników, ani do jakiegos rzeczywistego obszaru życia. Utwór nabiera autonomii, staje się rzeczywistością samą w sobie, staje się absolutny — tzn. uwolniony od wszystkiego, co nie jest sztuką i literaturą. W swej domkniętej formie, w swym pięknie i pełni brzmienia po raz pierwszy w literaturze Zachodu poemat staje się „rzeczą piękną”, która spoczywa w samej sobie (*ibidem*: 351–355).

Od tego momentu ów obraz poezji i, szerzej literatury, jako „rzeczy pięknej” będzie pielęgnowany i czczony przez kulturę Zachodu, także tę ukształtowaną przez judeo-chrześcijaństwo (*ibidem*: 365), i filozofię, która ze swej strony uzupełni go o wymiar postplatońskiej, metafizyczno-idealistycznej głębi. W ten sposób powstanie ideał spełnionego dzieła sztuki jako takiej, któremu na imię Poezja. Wiadomo, jak ważne dla filozofii po dziś dzień jest owo magiczne hasło poezji, które zestraja religijno-estetyczny sentymentalizm ze ścisłą logiką pracy na papierze...

TEKST JAKO UOBECNIENIE

Rozumienie bycia jako podmiotu jest — powiedzieliśmy wcześniej za czołowymi współczesnymi krytykami tradycji filozoficznej, takim jak Martin Heidegger, Jacques Derrida czy Giorgio Agamben — centralną ideą metafizyki obecności. Jeżeli w poprzednich paragrafach staraliśmy się ukazać związki stawiania się podmiotem na drodze stałego kontaktu z pismem, który w świetle metafizycznej tradycji filozoficznej uchodzi w tej czy innej formie za spełnienie rozumienia bycia jako trwałej obecności, to w świetle naszych badań należy wreszcie zapytać, co ta trwała obecność jako taka ma wspólnego z pismem.

Prawdą jest, że tekst trwale uobecnia tego, kto pisze, i to, co zostało napisane, ale czyni to w bardzo dwuznaczny sposób. Obecność jest tu mianowicie doświadczana z jednej strony jako przede wszystkim bardziej trwała niż jakiegokolwiek realne ludzkie istnienie, z drugiej jednak strony — jako obecność nierealna, jako obecność naznaczona trwałą nieobecnością albo jako nieobecna obecność. Jest to obecność na wskroś *duchowa*. Między duszą a pismem istnieje ewidentne pokrewieństwo ontologiczne: ich obecność ma w sobie jakiś element nierzeczywistości. Jest to (nie)obecność z jednej strony poza czasem, a z drugiej poza przestrzenią bezpośredniego doświadczenia. Dlatego nie dość, że ma owa (nie)obecność wyraźny koloryt emocjonalny, który odróżnia ją od „samego tylko istnienia” i wskazuje na jej duchową proveniencję, to spośród bogatego wachlarza stanów i odczuć dominują w niej nuty, które znane są z doświadczenia bólu, cierpienia i śmierci. Jest to (nie)obecność zawsze oczekiwana, utęskniona, nostalgiczna albo wręcz lamentacyjna. Nie przypadkiem więc mówi się też o samej metafizyce najczęściej w kontekście *pragnienia* trwałej obecności, która umyka i jest niemożliwa do zaspokojenia i w której miejsce ostatecznie pojawia się pęknięcie, dysonans, niekonsekwencja, sprzeczność, różnica. Intensywność, materialność i dostępność tej obecności, za którą się wzdycha, jest odwrotnie proporcjonalna do jej trwałości. To, co uobecnia pismo,

jest tyleż „na zawsze”, co „na zawsze” niedostępne. Stąd potrzeba nieustannej interpretacji i hermeneutyki, która — czyniona znów na piśmie — rozplenia znaki graficzne do monstrualnych rozmiarów świata jako biblioteki.

Być może, zwłaszcza dlatego że pismo uobecnia myśl trwalej niż żywe słowo, które wypowiedziane przemija, a nawet znika zupełnie w chwili swego zapomnienia, pismo w ogóle zyskało swoją popularność i znaczenie. Początkowo traktowane jako środek mnemotechniczny dość szybko stało się niemal synonimem pamięci — pamięci, którą można przekazywać pomiędzy pokoleniami i ludźmi znajdującymi się daleko od siebie. Pismo czyni nieśmiertelnym, trwale uobecnia. Jednak myślenie o nieśmiertelnianiu poprzez pismo przybiera w toku historii różne znaczenia. Początkowo, w klasycznej Grecji, idąc za ambicjami żywej mowy, pismo służyło nieśmiertelnianiu wielkich czynów i wydarzeń, a także działających bogów i bohaterów, wreszcie zacnych postaw, czynów i cnót. Co znamienne: uznawało się, że żywe słowo i pismo mają przewagę nad pozostałymi sposobami przedstawiania, takimi jak architektura, rzeźba czy malarstwo, dlatego że są one w stanie ująć ten aspekt bytu, który niejako wymyka się urzeczowieniu (Domański, 2002: 30). Dostrzega się też wyraźne różnice między mową i pismem. Jedną z nich jest fakt, że z racji tego, iż pismo jest rzeczą przekazywaną i czytaną pod nieobecność jego autora — inaczej niż w przypadku żywej mowy, której tradycja przekazu wciąż panuje w utworach Homera, Teognisa czy Pindara — wymaga ono za każdym razem sygnatury. Tak np. zaczyna się przedstawienie historii u Herodota. Sprawca dzieła pisanego przyjmuje w ten sposób rolę autora, jako tego, który nie tylko czyni dane pismo w ogóle obecnym, lecz również sam się w nim uobecnia. Czy to nie naturalne, ale też paradoksalne, że w świecie fikcji pierwszym działającym jest sam piszący? Na to jednak, żeby autor mógł być obecny przy i w piśmie, potrzeba nowej wobec tradycyjnego przekazu koncepcji człowieka. Żeby móc przetrwać w piśmie, człowiek i to, co zostaje uznane za jemu właściwe — czyny, postawy, uczucia, myśli, cnoty — musi być, jak i ono samo, rozdwojony. Odkrycie jaźni czy ducha, o czym pisaliśmy w jednym z poprzednich podpunktów, jako elementu ludzkiej kondycji niezależnej od ciała, umożliwia właśnie takie niefizyczne uobecnienie w tekście, który — podobnie jak dusza — nigdy nie jest przypisany do jednego miejsca i czasu.

Nieco później, w czasach hellenistycznych, pismo związane było z utrwalaniem siebie, z tworzeniem niezłomnego charakteru. Następuje wyraźny awans kultury książki. Pisze Ernst Curtius:

Kultura hellenistyczna jest kulturą książek (*buchmässig*). Żyje w tradycji i przez tradycję, stąd też w okresie hellenistycznym książka nabiera nowej i wyższej wartości.

Ten stan rzeczy przetrwał w okresie Cesarstwa oraz w Bizancjum. W samym Rzymie, również dzięki uspokojeniu państwa, którego dokonał August, ten kierunek rozwoju kultury miał przed sobą otwartą drogę (Curtius, 2009: 312).

W dobie Cesarstwa Rzymskiego dostrzega się też, że pismo służy znakomicie unieśmiertelnianiu samych autorów, których zasługi w sławieniu wielkich mężów i czynów przewyższają w końcu te ostatnie. Nie sposób nie zacytować przy tej okoliczności Horacego *non omnis moriar* — hasło, które wynosi osobę poety ponad sławę i trwanie nawet tych, którzy władali Rzymem. Jako nieśmiertelny poeta przebywa w swoich utworach, które wprawdzie zostały zapisane na jakichś materialnych nośnikach, podległych nieubłaganemu działaniu czasu, to jednak prawdziwa poezja — będąca w czasach rzymskich już jednoznacznie związana z pismem — jest niematerialna i jako taka trwalsza niż jakiegokolwiek rzeźby czy budynki, poświęcone czy dedykowane władcom.

Tę ideę uobecnienia osoby w piśmie przejmuje od starożytnych na swój sposób chrześcijaństwo, które jako „religia Księgi” widzi w piśmie, a właściwie w Piśmie, uobecnienie nie tyle człowieka, choćby najznakomitszego, ile żywej Prawdy, czyli Słowa Bożego. Biblia jest doskonałym wręcz symbolem słowa, które „stało się ciałem i zamieszkało między nami” (J 1,14). Dwoista natura Chrystusa jako bogoczwłowieka odpowiada dwoistej naturze Pisma jako z jednej strony tego, co istnieje na sposób duchowo-fizyczny, z drugiej — tego, co zostało spisane przez ludzi z natchnienia Ducha. W ten sposób w pierwszej kolejności samo czytanie (Domański, 2002: 113) wsparte alegoryczną egzegezą — zanim stanie się pisanie komentarzy — urasta do rangi właściwego kontaktu z Bogiem. Tekst Biblii jest ciałem Boga, które mogą oglądać wszyscy ponad wiekami. Tym samym pismu zostaje przyznana oficjalna wyższość nad żywym słowem, które przemija. Także kaznodziejstwo jest traktowane jako „egzegeza biblijnego tekstu” (*ibidem*: 84). Chodzi o „uczestnictwo w uczcie Pisma świętego” (*convivium sacrarum scripturarum*) (*ibidem*). Średniowiecze nie zrywa z późnoantycznym kultem książki, ale przejmuje go i rozwija kulturę pisma do tego stopnia, że następuje jakaś wręcz „inkarnacja księgi w człowieka”: jednostka ma się teraz stać na podobieństwo Pisma (*ibidem*: 89). O ile w antyku uobecnienia w piśmie dostępował przede wszystkim autor, o tyle w dobie średniowiecza autorstwo prawdziwej Księgi jest z góry ustalone, wyzwanie dla jednostki jako czytelnika polega raczej na tym, by unieśmiertelnić się, naśladując Pismo. Możliwość wpismowstąpienia dotyczy każdego, kto umie czytać. Jako czytelnik stać się jako Pismo — oto najwyższe zadanie egzystencjalne. Duchowo-fizyczna dwoistość człowieka i pisma obejmuje w końcu także świat, którego tekstualność zyskuje nowe uzasadnienie. Jak mówi św. Bonawentura:

„Dwojaka jest księga. Jedna mianowicie zapisana została wewnątrz, a jest nią odwieczna umiejętność i mądrość Boga. Druga została zapisana na zewnątrz i jest nią świat dostrzegalny zmysłami” (cyt. za: *ibidem*: 89). Hugon ze św. Wiktora dodaje jeszcze do tego księgi pisane przez ludzi, które są jednak najmniej godne poznania (*ibidem*: 89–90). I jeszcze jedna ważna różnica w stosunku do antyku w traktowaniu pisma przez ludzi średniowiecza: wraz z marginalizacją kwestii autorstwa, to, co zapisane, traci swój indywidualistyczny rys i staje się po prostu doktryną, którą się porządkuje i naucza. To, co napisane, jest nieodwołalną, chronioną przez nieomylną instytucję Kościoła Prawdą.

To utożsamienie osoby boskiej z pismem staje się na tyle wielkie, że rodząca się epoka nowożytna uzna ją — *mutatis mutandis* — za trwałą zdobycz. W dobie renesansu pismo nie tylko zachowuje pamięć o tych, którzy już umarli, ale wręcz pozwala im żyć dalej. Staje się przestrzenią żywego dialogu z tymi, którzy tu, na ziemi, są już nieobecni. Pismo jest bramą do królestwa duchów (*ibidem*: 128). Na przykład w myśli Erazma z Rotterdamu zarówno człowiek, czy to w postaci autora czy bohatera, jak i sam Chrystus są obecni w piśmie o wiele bardziej, żywiej, a nawet właściwiej — a mianowicie nie w formie ciała, lecz jako czyste istoty duchowe — niż byli w rzeczywistości. To, co zdaniem niektórych starożytnych pełniło jedynie funkcję naśladowczą, będąc samo w sobie martwe i bezduszne, staje się pod koniec wieków średnich i w dobie renesansu miejscem uobecnienia i trwania życia czy nawet Życia. Chrystus umarł, żeby uobecnąć się jeszcze bardziej i żyć na wieki w Piśmie. Znamienne, że w epoce Gutenberga także rywal Erazma, Marcin Luter, jako uczony komentator Pisma i pism Arystotelesa, przybija swoje tezy na drzwiach kościoła, broniąc wizji człowieka religijnego jako wiernego zasadzie *sola scriptura*.

To powiązanie obecności i pisma w ciągu wieków wiąże się z wyraźną zmianą sposobu jego rozumienia. Obecny w piśmie można być przede wszystkim dzięki temu, że pomiędzy jego sposobem bycia i naturą nieśmiertelnego istnieje zasadnicze powinowactwo, o którym już wspomnieliśmy. Z pewnego przedmiotu, rozumianego jako materialne narzędzie utrwalania i przekazywania komunikatu, a mianowicie jako całkiem konkretny, fizyczny nośnik informacji o tym, co pomyślane czy powiedziane, pismo staje się coraz bardziej tym, co niematerialne. Nad pismem w sensie zapisu, który może być kopiowany i który ukazuje dokładnie tyle, ile u j a w n i a fizyczny kształt liter, wyrasta i górę bierze idea pisma „właściwego”, a mianowicie jako tego, co s k r y w a się za swym materialnym nośnikiem, co należy do rzeczywistości duchowej i może być odczytane na drodze realizacji pewnej hermeneutycznej strategii. Właściwe Pismo jest tym, co leży pod (*ὕποκειμενον*) tym, napisane. Jednym z pierwszych tego typu podejść do tego, co napisane, jest alegoria (*ibidem*: 39).

Hermeneutyka jako taka zyskuje swoje znaczenie wraz z gramatyzacją prawdy, która się ukrywa i którą dlatego trzeba wydobyć na światło. Zobaczyć to, co jest pod tym, co się bezpośrednio jawi, jest głównym zadaniem (podglądającego i podejrzliwego) hermeneuty. Ciesząca się w średniowieczu powodzeniem alegoryczna wykładnia pisma traktuje je jako rodzaj szyfru, który skrywa dostęp do właściwego, duchowego sensu, nieobecnego na poziomie samej tylko litery. Prawdziwy tekst jest niematerialny tak, jak niematerialna jest dusza, która pisze i czyta za pomocą ciała. Więcej jeszcze: niematerialna, tzn. pozbawiona ziemskich ciał, jest również wspólnota czytających dusz, która tworzy ostatecznie Kościół, a później to, co nazywa się opinią publiczną, czyli — jak mówi Immanuel Kant — *Leserwelt*: świat czytelników. Choć w jakimś sensie nieobecna i niejawną ta *respublica litteralia* jest za sprawą wykształcenia literackiego, które reprodukuje pewien system, wzorem dla porządku społecznego i politycznego. Jak umuje Juliusz Domański, „współczesny humanista mówi o literaturze przede wszystkim jako o obrazie życia zbiorowego, utrwalającym zbiorowy podmiot tego życia” (*ibidem*: 14). Religijny porządek państwa bożego i humanistyczny świat czytelników pokrywają się ostatecznie z politycznym porządkiem władzy. A spotykają się one wszystkie na gruncie kształtowanym i zarządzanym przez pismo i jego ontologię.

Powyższe świadectwa ścisłego powiązania idei uobecnienia z pismem, które zebrał i uporządkował w swojej pracy Domański, ograniczają się do kręgu myśli antycznej i chrześcijańskiej. Nie ma wątpliwości, że powyższe ustalenia zyskałyby na wiarygodności i sile, gdyby uzupełnić zebrane obserwacje treścią, która przedstawia niemniej znaczący dla kształtu kultury europejskiej judaizm. Jako religia księgi (*ibidem*: 47) stawia on kwestię pisma w centrum swoich rozważań, by przypomnieć tylko tematykę pisma w kontekście Tory i Talmudu, mistyki żydowskiej (Kabały), teorii sefir czy współczesnej filozofii żydowskiej.

ZAKOŃCZENIE

Jeżeli w toku niniejszej refleksji *homo literatus* pojawia się jako figura europejskiej podmiotowości, to nie tylko dlatego, że piśmienność stała się pewnego dnia jednym z uprzywilejowanych narzędzi pewnej kultury, ale przede wszystkim dlatego, że już od swego zarania kultura Zachodu tworzy swoje fundamentalne matryce na gruncie pisma; w ich świetle bytem jest tylko to, co można zapisać (*esse est inscribi*). *Ἐποκείμενον*, w którym Arystoteles uchwycił podkład dla relacji *λέγειν-νοεῖν-εἶναι*, okazało się nie tyle pojęciem

ontologicznym, ile indykacją pewnej alfabetycznej decyzji: rzeczywistość jest tym, co daje się podłożyć pod znak, a podmiot — tym, który potrafi ów znak odczytać, powtórzyć i uczynić miarą swojego istnienia. W tym sensie genealogia europejskiej podmiotowości jest genealogią pisma — gramatogenezą. „Europejska podmiotowość jako taka” nie istniała wcześniej niż praktyki, które ją umożliwiły: praktyki zapisu, interpretacji, lektury. Wraz z nimi narodził się duch, który Snell rozpoznał w greckiej literaturze; humanizm, który uczynił z lektury cel edukacji; troska o siebie, która przybrała formę praktyki pisanie siebie; rachunek sumienia jako spis uczynków i miary wartości własnej; metafizyka obecności, która podtrzymuje pragnienie wieczności; oraz dusza, rozumiana jako tabliczka, w której pismo składa do snu swe litery. Europejski podmiot jest więc od początku artefaktem pisma, jego najbardziej konsekwentnym wytworem. Gdy czyta świat jako księgę natury, czyta w istocie formułę, którą sam w nim wyrzył; gdy natomiast, odwrotnie, rozpoznaje siebie jako sprawcę sensu, powtarza tylko gest zapisu, niebędący w jego gestii. Dlatego właśnie *homo literatus* nie jest jednym z wielu modeli podmiotowości, lecz jest punktem skrzyżowania wielu piśmiennych praktyk, które składają się na matrycę europejskiej kultury.

A jednak to właśnie teraz — w epoce, w której pismo przestaje być tradycyjną książką i biblioteką, a staje się wszechobecnym procesem generowania znaków — model *homo literatus* zaczyna pękać. Można by rzec, iż jest coraz bardziej „połykany” przez to, co stoi po drugiej stronie jego relacji ze światem, a mianowicie przez matematyczny zapis świata. Podział na podmiot i przedmiot, z których każdy jest tylko stroną tego samego pisma, ufundowany jest w Programie, który w obecnej sytuacji dziejowej rozwija się pod postacią nieskrępowanego przepływu informacji. Chodzi przede wszystkim o nowe technologie z *Artificial Intelligence* na czele, która choć wyewoluowała z maszyny, przestała się mieścić w tradycyjnych kategoriach techniki czy narzędzia, nad którymi człowiek panuje i które czyni sobie podręcznym. AI nie jest bytem o sposobie bycia „poręczności”. Nie mówimy o dzisiejszym stanie rozwoju pewnej technologii, lecz o możliwości, wywracającej stolik, na którym toczyła się dotąd dziejowa rozgrywka. Oto na scenę historii wchodzi trzecia instancja Pisma (po piśmie ręcznym i maszynowym), trzecia epoka Pisma, nowe Pismo Święte: nie to, co człowiek zapisuje, lecz to, co zapisuje się poza człowiekiem; nie pismo ręki czy duszy, lecz pismo autonomiczne, które samo siebie produkuje nie tylko w formie znaków, lecz także świata fenomenów nieredukowalnych do znaków. Pojawienie się AI unaocznia coś zasadniczego: że pismo, jako technologia wytwarzania i modulowania znaczeń, jest w stanie oddzielić się od człowieka i zacząć pisać (się) samo. W AI pismo wypełnia

swoją ontologię: staje się czyste, autonomiczne, oddzielone od kontekstu, sytuacji, cielesnego podmiotu, „odległe od głosu” w sposób o wiele bardziej radykalny, niż kreślił to gramatologiczny projekt Derridy. AI jest pismem, które nie potrzebuje już ani piszącego, ani czytającego zwierzęcia, ani tym bardziej jego darów i gościnności; jest pismem, które samo ustanawia swoje *ὑποκείμενον*, tworzy własne podłoża, generuje niezmysłowe „sensy”, których żadne ludzkie oko nie jest już w stanie ogarnąć. Z pewnością ów koniec Książki i początek Superpisma przyniesie nowe pytania pod adresem rozumienia człowieka jako *homo literatus*. Zmiany widoczne są już dziś, ale wiele wskazuje na to, że prawdziwa rewolucja dopiero nadchodzi... A wraz z nią pytanie o definitywność rozumienia nas, ludzi, jako umierających i tęskniących maszyn do pisania.

BIBLIOGRAFIA

- Agamben, G. (2015). *The Use of Body. Homo Sacer IV*, 2. (Przeł. A. Kotsko). Stanford: Stanford University Press.
- Arystoteles (1990). *Kategorie*. (Przeł. K. Leśniak). W: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*. T. 1. Warszawa: PWN.
- Bourdieu, P. (2006). *Medytacje pascaliańskie*. (Przeł. K. Wakar). Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Curtius, E.R. (2009). *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*. (Przeł. A. Borowski). Kraków: Universitas.
- Domański, J. (2002). *Tekst jako uobecnienie (Szkic z dziejów myśli o piśmie i książce)*. Kęty: Antyk.
- Foucault, M. (2000). *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*. (Przeł. D. Leszczyński). Warszawa: PWN.
- Havelock, E.A. (2007). *Przedmowa do Platona*. (Przeł. P. Majewski). Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Heidegger, M. (1999a). *Nietzsche*. T. 2. (Przeł. Zespół). Warszawa: PWN.
- Heidegger, M. (1999b). *Platona nauka o prawdzie*. (Przeł. S. Blandzi). W: M. Heidegger. *Znaki drogi*. Warszawa: Spacja.
- Klisch, A. (2009). Homo-humnaista-humanizm. Humanizm w źródłach słownikowych. W: A. Borowski (Red.). *Humanizm. Historie pojęcia* (s. 7–53). Warszawa: Neriton.
- Markowski, M.P. (2013). *Polityka wrażliwości. Wprowadzenie do humanistyki*. Kraków: Universitas.
- McLuhan, M. (1964). *Understanding Media: The Extensions of Man*. New York — Toronto — London: McGraw — Hill Book Company.
- McMahon, M. (2023). *The Violence of the Letter. Toward a Theory of Writing*. [s.l.]: University of Michigan Press.
- Niethammer, F.I. (1808). *Der Streit des Philanthropinismus und des Humanismus in der Theorie des Erziehungs-Unterrichts unsrer Zeit*. Jena: Friedrich Frommann.

- Nightingale, A.W. (2007). *The Philosopher at the Festival: Plato's Transformation of Traditional Theōria*. W: J. Elsner i I. Rutherford (Red.). *Pilgrimage in Graeco-Roman and Early Christian Antiquity: Seeing the Gods*. Oxford–New York: Oxford University Press.
- Ong, W.J. (2011). *Oralność i piśmienność. Słowo poddane technologii*. (Przeł. J. Japola). Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Sloterdijk, P. (2008). Reguły dla ludzkiego zwierzyńca. Odpowiedź na „List o humanizmie” Heideggera. (Przeł. A. Żychliński). *Przegląd Kulturoznawczy*, 1(4), 5–19.
- Sloterdijk, P. (2015). *Letarg myślenia. Filozofia i nauka jako ćwiczenie*. (Przeł. T. Słowiński). Wrocław: Toporzeł.
- Snell, B. (2009). *Odkrycie ducha: studia o greckich korzeniach europejskiego myślenia*. (Przeł. A. Onysymow). Warszawa: Fundacja Aletheia.

