

WITOLD M. NOWAK

„CZAS RZECZY MINĄŁ”.
BYUNG-CHUL HAN O ODRZECZOWIENIU ŚWIATA

WSTĘP

Piszący po niemiecku Byung-Chul Han jest jednym z ważniejszych współczesnych teoretyków mediów. Han urodził się w 1959 roku w Seulu w Korei Południowej. Przeniósł się do Niemiec w latach 80. XX wieku i tam studiował filozofię, literaturę niemiecką i teologię, a potem – w Karlsruhe i Berlinie – rozpoczął karierę akademicką, skupiając się na filozoficznie zorientowanej teorii mediów. Reklamowany przez wydawców jako „nowa gwiazda światowej humanistyki” (Tomasz Stawiszyński) Han odniósł duży sukces czytelnicy w wielu krajach stając się nawet rodzajem fenomenu medialnego. Powodzenie zapewniła mu książka *Społeczeństwo zmęczenia* (*The Burnout Society* 2010), po której wydał ponad dwadzieścia niewielkich objętościowo – nie przekraczających stu stron druku – prac, z których każda stanowiła wariację na ten sam zespół idei¹.

Z myśli Hana wybieram do analizy jedno z centralnych dla jego prac zagadnień, którym jest zmiana ludzkiego stosunku do rzeczy, do materialnych

Dr hab. WITOLD M. NOWAK, prof. UR – Uniwersytet Rzeszowski; adres do korespondencji: Al. T. Rejtana 16C, 39-959 Rzeszów; e-mail: wnowak@ur.edu.pl; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3799-1851>.

¹ W Polsce *Nie(do)rzeczy* wydano w zasłużonej serii filozoficznej „Kim jest człowiek?” Wydawnictwa Uniwersytetu Łódzkiego, zaś pozostałe trzy książki – stanowiące kompilacje kilku książek Hana – w Wydawnictwie Krytyki Politycznej. Cytując prace Hana stosuję następujące skróty: N – Byung Chul HAN, *Nie(do)rzeczy*, przeł. Marcin J. Leszczyński (Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2023); SZ – Byung Chul HAN, *Społeczeństwo zmęczenia i inne eseje*, przeł. Rafał Pokrywka (Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2022); KN – Byung-Chul HAN, *Kryzys narracji i inne eseje*, przeł. Rafał Pokrywka (Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2024); DN – Byung-Chul HAN, *Duch nadziei i inne eseje*, przeł. Rafał Pokrywka (Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2025).

Artykuły w czasopiśmie dostępne są na licencji Creative Commons Uznanie autorstwa – Użycie niekomercyjne – Bez utworów zależnych 4.0 Międzynarodowe (CC BY-NC-ND 4.0)

przedmiotów. Skupiam się na zagadnieniu – podejmowanym wcześniej twórczo zwłaszcza przez Martina Heideggera i Hansa-Georga Gadamera² – jakim jest odrzeczenie świata poprzez zamianę rzeczy w nie-rzeczy czy też, jak je nazywa autor, „nie(do)rzeczy”³. Ta ostatnia nazwa sugeruje nie tylko zmianę ontycznego statusu przedmiotów, lecz także utratę przez ludzi rozumnego kontaktu z rzeczywistością i pogrążanie się w iluzji. W przeszłość odeszła epoka fetyszyzmu zorientowanego na rzeczy – marksowskiego „fetyszyzmu towarowego” – a na jej miejsce nastaje epoka, w której fetyszem staje się informacja; to właśnie cyfryzacja dematerializuje i odrzecza rzeczywistość.

Najlepiej chyba określić Hana mianem krytyka kultury, zajmuje go bowiem, jak sam mówi, topologia współczesności (*die Topologie der Gegenwart*) nakierowana na patografię, czyli opis bolączek⁴. Zasadniczy argument Hana to ten, że późna nowoczesność jest epoką wyczerpania, która „nie przynosi już rewolucyjnego patosu nowości i radykalnego początku” (KN 152). Epoka, w której żyjemy „wegetuje w paraliżu «oby tak dalej», w niemożności alternatywy” (KN 152), uprawia jedynie komercyjny storytelling, nie jest natomiast w stanie wydać z siebie zmieniającego świat narratywu. Współczesna korporacyjno-polityczna neoliberalna integracja nowoczesnych technologii z globalnym społeczeństwem jest zjawiskiem dystopijnym i przygnębiającym, cechami tego społeczeństwa są bowiem przyspieszenie tempa życia, informacyjny natłok i generowanie uczucia zmęczenia i wypalenia u ludzi. Od opisywanego przez Michela Foucaulta społeczeństwa nadzoru – którego symbolem był benthamowski panoptikon – przeszliśmy do społeczeństwa samonadzorującego się, w którym każdy nadzoruje siebie i innych⁵. Ów samonadzór

² Hans-Georg GADAMER, *Sztuka i naśladownictwo*, w: Hans-Georg Gadamer, *Rozum, słowo, dzieje. Szkice wybrane*, wybrał, opracował i wstępem poprzedził Krzysztof Michalski, przeł. Małgorzata Łukasiewicz i Krzysztof Michalski (Warszawa: PIW 1979), 128–141.

³ Rozróżnienie „rzeczy” i „nierzeczy” spotykamy w pismach komunikologa i teoretyka kultury Viléma Flussera (1920–1991), do którego Han często nawiązuje. Zob. Vilém FLUSSER, *Dinge und Undinge. Phänomenologische Skizzen* (München: Carl Hanser, 1993). Han unika terminu „nierzeczy”, ten bowiem wiąże się z koncepcjami Jacquesa Lacana i Rolanda Barthesa, w których nie rzecz (*achose*) oznacza niemożliwą do reprezentacji i *nieprzezroczystą* rzecz w sobie. Nierzecz objawia się w barthesowskim *punctum*, wymyka się natomiast *studium*, czyli polu informacji (N 101).

⁴ Bolączki to te „cechy współczesnej kultury i dzisiejszego społeczeństwa – pisał Charles Taylor – które postrzegamy jako utratę albo degradację – nawet jeśli nasza cywilizacja «się rozwija»” – Charles Taylor, *Etyka autentyczności*, przeł. Andrzej Pawelec (Kraków: Znak 2002), 9.

⁵ Niekiedy Han wypowiada się używając ostrzejszych sformułowań, które pokazują, że zwłaszcza jego ocena cyberkapitalizmu jest bardzo surowa i niewolna od emocji: „Reżim informacyjny zostaje sprzęgnięty z kapitalizmem informacji, który rozwija się w stronę kapitalizmu inwigilacji i degraduje ludzi do poziomu dostarczającego dane, konsumenckiego bydła” (KN 75). „W reżimie dyscyplinarnym ludzie są tresowani jak zwierzęta robocze” (KN 76).

i samopodporządkowanie się władzy bazuje na upowszechnieniu technologii cyfrowych, które nas inwigilują za naszym przyzwoleniem i w ramach których udostępniamy rozmaitym podmiotom informacje o sobie.

Punktem wyjścia, a zarazem narzędziem oceny nowoczesności jest dla Hana konceptuarium nowszej filozofii niemieckiej, przede wszystkim późnej filozofii Heideggera z jej ideami nastroju, zamieszkiwania, otwarcia na bycie, krytyką techniki i apologią języka poezji. Istotnymi punktami odniesienia Hana są ponadto filozofia Georga W. F. Hegla, Hannah Arendt, a także pewne idee i koncepcje Ernsta Jüngera, Viléma Flussera, Michela Serresa, Waltera Benjamin, Roland Barthesa i kilku innych autorów. W pismach Arendt znajduje Han centralną dla siebie tezę, iż materialne rzeczy dzięki swej niezmiennym formie i trwaniu w czasie stabilizują ludzkie życie, tworząc dlań środowisko i będąc ostoją życia. Zachodzi tu istotna analogia pomiędzy rzeczami i rytuałami: „rytuały są w życiu tym, czym rzeczy są w przestrzeni” (DN 11)⁶. Trwanie rzeczy w ich tożsamości zapewnia naszemu życiu ciągłość: codziennie napotykamy ten sam stół, krzesło i lampę, doświadczamy ontologicznego bezpieczeństwa; trwałość rzeczy zapewnia im względną niezależność od ludzi. Bez takich przedmiotów – a także bez trwałych obiektów architektonicznych trwających wokół nas w czasie – czujemy się zagubieni i zaniepokojeni, odczuwamy napierającą ontologiczną przygodność.

HOMO NOVUS I ŚWIAT RZECZY

Han twierdzi, że w epoce mediów cyfrowych rzeczy zostają zastąpione przez informacje i dane. To informacje, a nie rzeczy podlegają dziś obsadzeniu energią libidynalną i to one są dziś intensywnie produkowane i konsumowane.

⁶ Han określa rytuały mianem „symbolicznych technik zadomowienia”, które przemieniają świat w zaufane, tchnące otuchą miejsce: „W wymiarze czasowym są tym, czym mieszkanie jest w przestrzeni” (DN 11). Za konstytutywne dla rytuałów uznaje postrzeganie symboliczne; znaczenia symboliczne przypisać można także rzeczom, ale już nie informacjom. Zanik rytuałów ma wiele przyczyn, za jedną z głównych uważa Han ekspansję moralizującej etyki autentyczności. Kultura autentyczności odwróciła nas ponadto od świata, od rzeczy: „Przymus autentyczności prowadzi do narcystycznej introspekcji, do ciągłego zaabsorbowania własną psychologią” (DN 24). Niedobór kontaktu ze światem potęguje narcyzm: „Przymus autentyczności sprawia, że wszystko staje się subiektywne” (DN 27). „Kultura autentyczności rozrasta się wespół z nieufnością względem zrytualizowanych form interakcji. Tutaj autentyczne mogą być tylko spontaniczne emocje, czyli subiektywne stany. Zachowanie w zgodzie z formami jest odrzucane jako nieautentyczne lub powierzchnowe” (DN 26–27). Stąd bierze się według Hana odchodzenie od respektowania w życiu zasad *savoir-vivre*’u.

Poprzez ekspansję mediów cyfrowych ludzie stali się infomaniacy i odurzeni komunikacją; żyjemy „na rauszu” i w „ślepcie”, nie będąc w stanie oszacować ich konsekwencji (KN 9). Pierwszym istotnym krokiem ku odrzuceniu świata była rewolucja przemysłowa, która stanowiła odwrót od rzemieślniczego wytwórstwa bazującego na surowcach naturalnych⁷. Rewolucja ta ogromnie poszerzyła sferę rzeczy, ale pozbawiła je dawnej trwałości i poddała standaryzacji, pozbawiając cech idiomatycznych, znaku człowieka. Wytwarzane w ten sposób rzeczy są „nie-rzeczami”, analogicznymi do generowanych przez nowoczesność, a zwłaszcza nowoczesną turystykę „nie-miejsc”: są pozbawione historii, pamięci i tożsamości (SZ 180)⁸.

Kolejnym etapem w procesie odchodzenia od rzeczy jest intensywnie rozwijająca się na naszych oczach rewolucja cyfrowa, która zdaje się kończyć paradygmat ludzkiego życia oparty na rzeczach. Pomiędzy obiema rewolucjami sytuuje się jeszcze narastające utowarowienie wszystkiego, również rzeczy, w ramach kapitalizmu. W procesie utowarowienia rzeczy stały się transparentne, wymienne: „Transparentne stają się rzeczy, gdy wyzbywają się osobności i znajdują wyraz jedynie w swej cenie. Pieniądze, które porównują i zrównują wszystko ze wszystkim, znoszą wszelką niewspółmierność, wszelką osobność rzeczy” (SZ 93–94). Również zatem pod względem stosunku ludzi do rzeczy społeczeństwo transparentności jest „piekłem tego samego”, powtórzeniem bez transcendencji.

Powróćmy do rewolucji cyfrowej⁹. Han pisze:

⁷ Próby powrotu do dawnej wytwórczości rękodzielniczej – podejmowane przez takie podmioty jak Arts and Crafts w Anglii, Wiener Werkstätte w Austrii czy Warsztaty Krakowskie w Polsce – miały charakter lokalnie ograniczony i nie przyniosły istotnej reorientacji tendencji cywilizacyjnych.

⁸ Nowoczesne nie-miejsca (*non-lieux* w terminologii Marca Augè) to przeciwieństwo badanych przez etnologów miejsc antropologicznych, nasyconych ludzkim pierwiastkiem: lotniska, dworce kolejowe, sieciowe restauracje i bary, supermarkety i ich parkingi – miejsca zestandaryzowane w swych formach, pozbawione idiomatyczności i odwołań do przeszłości. Zob. Marc AUGÈ, *Nie-miejsca. Wprowadzenie do antropologii hipernowoczesności*, przeł. Roman Chymkowski (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2010).

⁹ Autorem, który pierwszy diagnozował powodowane przez informatyzację życia oderwanie od rzeczywistości był Flusser. Han docenia jego analizy, lecz słusznie zarzuca mu porzucenie początkowego sceptycyzmu względem nowych mediów na rzecz osobiwej utopii. Flusser mianowicie upatruje w przyszłym człowieku *homo ludens*: gracz zastąpi zainteresowanego rzeczami *homo faber*, a jego relacja z rzeczywistością nie będzie wymagać rąk. Nie chodzi jednak Flusserowi o ludyczność jako przenikający wszystkie obszary ludzkiego życia czynnik kulturotwórczy, o którym pisał Johan Huizinga, lecz o dominujący modus bycia nowego człowieka: nowy człowiek będzie się bawił i zażywał przyjemności; życie będzie się stawać coraz łatwiejsze, a w wytwarzaniu tej łatwości uczestniczyć będzie wchodząca w fazę kulturowo-ludyczną cała gospodarka. Projektowana przez Flussera gamifikacja życia oznacza eliminację troski i pokonywania oporu, jaki

Cyfryzacja poddaje rzeczy władzy informacji. *Hardwares* są uległym podłożem dla *softwares*. Są one wtórne w stosunku do informacji. Ich miniaturyzacja sprawia, że coraz bardziej się kurczą. Internet rzeczy zamienia je w terminale informacyjne. Drukarka 3D dewaluuje rzeczy w ich bycie (*Sein*). Są one zdegradowane do materialnych pochodnych informacji (N 20).

Fuzja rzeczy i informacji skutkuje uczynieniem z rzeczy infomatów, to jest aktorów, którzy zbierają i przetwarzają informacje, a także podejmują decyzje. Tym właśnie staje się dziś choćby samochód, a także elementy wyposażenia mieszkania czy wręcz dom jako całość (*smarthome*)¹⁰. Infomaty samorzutnie informują nas o swoim stanie, decydują o podjęciu lub zaniechaniu działania i wchodzą w rolę ludzkiego partnera.

Ów formujący się nowy świat – daleki od rzeczywistości opisywanej przez Heideggera, która stanowi u Hana kontrapunkt nowoczesności – odczuwamy jako wyalienowany. W koncepcji Heideggera „bycie-w-świecie” realizuje się jako wiedzione troską „manipulacyjne obchodzenie się” z rzeczami. Rzeczy są „obecne” czy też „poręczne”, tzn. podatne na ludzkie obchodzenie się z nimi za pomocą ręki; tym samym działające *Dasein* niejako otwiera dla siebie otoczenie – bierny świat rzeczy – przy pomocy ręki¹¹. Po odrzeczowieniu świata przez informatyzację do określenia istoty ludzkiej nie jest już odpowiednia

stawiają rzeczy, czyli eliminację działania sensu stricto. Na temat poglądów Flussera zob. Przemysław Wiatr, *W cieniu posthistorii. Wprowadzenie do filozofii Vilëma Flussera* (Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, 2018).

¹⁰ Określenie Marcela Breuera, iż dom jest „maszyną do mieszkania” zdaje się realizować na naszych oczach, aczkolwiek w mocniejszym sensie niż zapowiadał to twórca Bauhausu. W „inteligentnym domu” człowiek ma być rodzajem „dyrygenta” wchodzącego we wzajemne interakcje z infomatami: ma wydawać polecenia, ale też odbierać sygnały i sugestie ze strony urządzeń jako partnerów.

¹¹ Martin HEIDEGGER, *Bycie i czas*, przeł., przedmową i przypisami opatrzył Bogdan Baran (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1994), Rozdział III: *Światowość świata*, 89–160. Zob. też Graham HARMAN, *Tool-being. Heidegger and the Metaphysics of Objects* (Chicago: Open Court, 2002). Dla Kanta, jak wcześniej dla Arystotelesa, ręka stanowiła jakby narzędzie narzędzi, „widzialną część mózgu”, a ludzkie działanie było posługiwaniem się ręką, zwłaszcza dłońią pod uważną kontrolą oczu. W kulturze cyfrowej ręka, a nawet dłoń zastępują same palce; o ile ręka stanowiła organ pracy i narzędzie czynu – pokonywała wszak opór świata – to palec jest już jedynie organem wybierania. Owo wolne wybieranie oznacza dzisiaj już tylko wybór konsumpcyjny: bezręki człowiek przyszłości „Wybiera zamiast czynić. Naciska przyciski, by zaspokoić swoje potrzeby. Jego życie nie jest już dramatem, który wymusza podejmowanie działań, lecz jedynie grą. Niczego nie chce posiadać, tylko przeżywać i rozkoszować się” (N 30). Kultura cyfrowa – której emblematem jest smartfon – splata się ze społeczeństwem dobrobytu, które nie musi już zabiegać o byt i traktuje przeżycie, przetrwanie jako coś pewnego, a zatem pozbawione jest „troski”. Nowy człowiek to *phono sapiens*, którego „placem zabaw” jest obsługiwany kilkoma palcami smartfon.

kategoria *Dasein*, które troskliwie manipuluje rzeczami: człowiek jest teraz raczej komunikującym się „inforgiem”¹².

U podstaw nowego, labilnego świata leży eliminacja troski jako istotnej cechy ludzkiej egzystencji. O ile heideggerowskie *Dasein* było troską, to już człowiek jako inforg zostaje jej pozbawiony. Wysiłki sztucznej inteligencji zmierzają ku maksymalnej optymalizacji życia i eliminacji nieprzewidywalności jako cechy przyszłości: „Obliczalna przyszłość jako zoptymalizowana terażniejszość nie wywołuje w nas żadnych trosk” (N 22), jej celem jest „zajść tak daleko, jak tylko się da” w udoskonalaniu życia. Również sam człowiek zostaje teraz pojęty – i sam siebie tak definiuje – jako optymalizujący się projekt. Tak ujętego człowieczeństwa nie określają już heideggerowskie kategorie „dziejowości”, „rzucenia” i „faktyczności”, informacja nie jest bowiem narracją ani nie formuje się w narrację: „Informacja jest addytywna, a nie narracyjna. Można ją policzyć, ale nie można jej opowiedzieć. Jako nieciągłe całości, o krótkim okresie aktualności, nie scalają się w dzieje” (N 22). Addytywność i akumulacja zastępuje narrację z właściwą im ciągłością, która umożliwiała nie tylko opowiadanie, lecz także wspomnianie z jego sytuowaniem zdarzeń na osi czasu i w łańcuchach przyczynowo-skutkowych. Totalna informatyzacja rodzi też złudne poczucie zupełnego nieuwarunkowania – informacje i dane to wszak coś, czym łatwo rozporządzać, co nie stawia oporu – niezgadnialne z heideggerowską ideą „faktyczności” i egzystencjałem „rzucenia”. Zmiana ta niesie poważne konsekwencje, jako że informacje – na skutek ich zmienności i przypadkowości – nie mogą stać się podporą ludzkiego życia. Pograżając się w nich rzucamy się *nolens volens* w wir kontyngencji.

Media cyfrowe zatem rozbijają narracyjne struktury (jedności) życia ludzkiego na rzecz struktury kłącza, na rzecz epizodyczności, wydarzeniowości¹³. Rozbiciu podlega tym samym ludzkie doświadczenie czasu, w którym dominuje

¹² Przekształcenie obrazu świata w informację jest kolejnym krokiem procesu opisywanego przez Martina Heideggera w: Martin HEIDEGGER, *Czas światoobrazu*, przeł. Krzysztof Wolicki, w: Martin Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, wybrał, oprac. i wstępem opatrzył Krzysztof Michalski (Warszawa: Czytelnik, 1977), 128–167. Za sprawą zinstytucjonalizowanej nowożytniej nauki świat zostaje zastąpiony przez obraz świata, jego wizualno-umysłową reprezentację (*repraesentatio*) podlegającą rozdrobnieniu w projektach poszczególnych dziedzin przedmiotowych – HEIDEGGER, *Czas światoobrazu*, 139. Człowiek zostaje pojęty jako *subiectum*, a prawda przekształcona w pewność przedstawiania. Światobraz nie oznacza przy tym obrazu świata, mówi Heidegger, lecz świat pojęty jako obraz; bycie bytu odnajduje się w tym, że jest on przedstawiany.

¹³ Zob. Alasdair MACINTYRE, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, przeł. Adam Chmielewski (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1996), 342 n.

momentalna przeżyciowość, skupienie na chwili – bez troski o włączenie owej chwili do szerszej, całościowej struktury czasu życia.

POSIADANIE, DOSTĘP, PRZEŻYWANIE

W kulturze cyfrowej zmianie podlega stosunek do posiadania jako trybu życia z rzeczami. Zostaje ono zamienione przez dostęp i przeżywanie: „Żyjemy w społeczeństwie doświadczeń i komunikacji, które woli być niż mieć” (N 33). Im bardziej ktoś przeżywa, tym bardziej istnieje – o jego byciu nie decyduje już to, co ma. Świadectwem zmiany postaw jest rozpowszechnione dziś bezduszne rozstawanie się z rzeczami: wyrzucanie, dzielenie się, donacje, recykling; nawet podróżowanie współczesnych nomadów można interpretować jako rytuał rozstawania się z rzeczami. Powodem owej niechęci do przywiązywania się do rzeczy jest to, iż ogranicza ono przeżywanie, czyli wolność w rozumieniu konsumpcyjnym¹⁴. Zamiast posiadania człowiek współczesny wybiera raczej skupione na konsumpcji przeżyć bycie *in via*; ale i z drugiej strony przymus mobilności uniemożliwia identyfikowanie się z rzeczami i miejscami. Pograżenie się w konsumpcji wrażeń, jak też nacisk na przemieszczanie się mają poważne konsekwencje dla ludzkiej tożsamości, przestaje ona bowiem być powiązana z rzeczami i miejscami, a jest w coraz większym stopniu performowana i inscenizowana w zdjęciach, wpisach i memach na portalach w sieci¹⁵. Taka niezadomowiona kondycja oznacza rezygnację z życia w porządku symbolicznym i zgodę na radykalną kontyngencję.

Gdy gospodarka wkroczyła w swą fazę kulturową, w której sprzedaje się raczej znaki aniżeli rzeczy – czyli gdy „ekonomia przeżywania” zastąpiła „ekonomię rzeczy” – dalece zmienił się sam model konsumpcji. Wartość użytkową rzeczy zastępuje ich zawartość informacyjna: kupując rzeczy nabywa się zarazem emocje, które można skonsumować. Han wyjaśnia:

¹⁴ Han słusznie podkreśla dramatyzm owej zmiany: „Wspomnienia zapisane w rzeczach nagle nie mają już wartości. Muszą ustąpić nowym przeżyciom” (N 33). O ile zatem w przeszłości, jeszcze nieodległej, bliskie człowiekowi rzeczy wytwarzały u niego silne libidynalne przywiązania, o tyle człowiek epoki cyfrowej odrzuca przywiązanie do rzeczy, a także do osób. Istotne dla zmiany jest to, że kupowane w systemie konsumpcji emocje nie odnoszą człowieka do rzeczy, ale jedynie do samego siebie (DN 13).

¹⁵ Tożsamość jest dziś zatem kreowana i wytwarzana za pomocą informacji. Zob. Hans-Georg MOELLER i Paul J. D’AMBROSIO, *Ty i twój profil. Tożsamość po autentyczności*, przeł. Dawid Misztal (Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2025), 122–123.

Produkty są naładowane emocjami przy pomocy storytellingu. Wytwarzanie wyróżniających się informacji, które obiecują konsumentowi szczególne przeżycia, a nawet przeżycie czegoś szczególnego, jest kluczowe w tworzeniu wartości produktu. Informacje są ważniejsze niż materialność towaru. Treść estetyczno-kulturowa wyodrębnia faktyczny produkt (N 34).

Han argumentuje, że produkowane współcześnie rzeczy w coraz mniejszym stopniu nadają się do posiadania, a to ze względu na ich przeładowanie wartością informacyjną – w tym sensie „Czas rzeczy minął” (N 39). Posiadanie opiera się na energiach libidynalnych, jest naładowane psychiczną treścią. Inaczej dzieje się w wypadku elektronicznych gadżetów – obiektów paradygmatycznych dla gospodarki w jej fazie kulturowej – w której posiadanie oparte na takiej internalizacji jest niemożliwe, są one bowiem zbyt „krzykliwe”, narzucające się. Gadżety są przeładowane treściami przygotowanymi przez producentów, które mają ewokować emocje po stronie konsumenta. Emocjonalizacja produktów jest bardzo korzystna dla producentów i sprzedawców, bowiem wydłuża konsumpcję poza wszelką miarę czyniąc ją monstrialną: „Rzeczy nie można konsumować w nieskończoność, ale emocje już tak” (DN 13).

Han akceptuje tezę istotną dla koncepcji Benjamina, że „najgłębszą relacją, jaka w ogóle może łączyć z rzeczami” jest posiadanie¹⁶ oraz że idealnym właścicielem rzeczy jest kolekcjoner. Jest on postacią, która pozbawia rzeczy ich cech towarowych i destyluje niejako z ich bytu to, co najistotniejsze. Będąc przeciwieństwem konsumenta kolekcjoner dopowiada jej trajektorię w czasie i przestrzeni i z pietyzmem wnika w jej *haecceitas*. Jego podstawowym zmysłem jest – tuż obok wzroku – zmysł dotyku, ten bowiem pozwala na nawiązanie z rzeczą najbardziej intymnego kontaktu. Han przeciwstawia benjaminowską książkę jako realną, mającą historię – *habent sua fata libelli* – rzecz i dotykalny obiekt kolekcjonerski e-bookowi będącemu nie(do)rzeczą. E-book to informacja, a naszą relację z nim należy określić nie jako relację posiadania, lecz relację dostępu – jest to zatem relacja pozbawiona elementu personalizacji i tego, co intymne.

¹⁶ Walter BENJAMIN, *Obrazy myślowe*, w: Walter Benjamin, *Podróże wyobraźni*, przeł. Bogdan Baran (Warszawa: Aletheia, 2021), 148.

SMARTFON JAKO NIE(DO)RZECZ

W większości swych książek Han obszernie analizuje działanie smartfonu, naczelnego infomatu współczesności. Od tradycyjnego aparatu telefonicznego różni go mobilność zapewniająca użytkownikowi uczucie wolności. Scrolowanie po ekranie smartfonu polegające na zatrzymywaniu tego, co nas zajmuje i usuwaniu treści nieinteresujących dla nas, również wzmacnia to uczucie oraz dodaje do niego uczucie sprawczości i władzy: „Stukając w ekran, podporządkowuję świat swoim potrzebom. Świat jawi mi się jako *cyfrowy pozór całkowitej dostępności*” (N 43). Nawiązując do barthesowskich analiz dotyku, Han popada w sprzeczność, twierdząc, iż – apologetyzowany wcześniej w kontekście praktyk kolekcjonerskich – dotyk teraz „demistyfikuje, dezaustratyzuje i profanuje to, co nim objęte” (N 43). Smartfon to nośnik obrazu i informacji, a nie tylko narzędzie rozmowy. Świat podlega w nim zobiektywizowaniu jako obraz; zintegrowany z aparatem ekran smartfonu wymusza pojawianie się na nim obrazów świata zamienionych w obiekty konsumpcji, „odrzeczwia świat, sprowadzając go do informacji” (N 47). Percepcja, którą wymusza, pozbawiona jest cielesności, zapewnia jedynie *visio mundi*, obraz optyczny. O ile analogowy zegarek z tarczą jest rzeczą w pełni znaczenia słowa, rzeczą w samej swej istocie – nie tylko wskazuje czas, stanowi też rodzaj biżuterii – to smartfon służy jedynie jako infomat, identyczny z innymi infomatami, poprzez który zaglądamy do infosfery.

Kolejną istotną kwestią związaną z odrzeczwieniem świata jest według Hana bezpieczeństwo. Smartfon i wiele innych nowoczesnych urządzeń dostarczają nam informacji, a zarazem zbierają informacje o nas, monitorują i szpiegują, co różni je od tradycyjnych rzeczy, które budzą zaufanie. Wymuszana przez smartfon stała dostępność ogranicza też naszą wolność: „Bycie stale dostępnym nie różni się zasadniczo od służby. Smartfon okazuje się mobilnym obozem pracy, w którym sami się uwięziliśmy” (N 49).

Analizując działanie i oddziaływanie smartfonu, Han włącza się w dyskusję o istocie fotografii (Roland Barthes, Susan Sontag, John Berger, Vilém Flusser)¹⁷. O ile w aspekcie ontologicznym fotografia analogowa jest „zaświadczeniem obecności” (Barthes) i wierna wobec świata, o tyle „Fotografia cyfrowa jest hiperrealna” (N 61). To, czego jej brakuje, to libidynalne przywiązanie do obiektu, zaś często wykorzystywana przez użytkowników możliwość

¹⁷ Zob. teksty zebrane w tomie: Walden SCOTT (red.), *Fotografia i filozofia: szkice o pędzlu natury*, przeł. Izabela Zwiech (Kraków: Universitas, 2013).

cyfrowej korekty bardzo oddala ją od obiektu odniesienia – generowana przez sztuczną inteligencję rozszerzona rzeczywistość to rzeczywistość, której nie ma. Tworzone przez smartfony selfie mają charakter momentalnych raportów – są epizodyczne, a nie epickie, nie powieściowe – i nie układają się w narrację. Ich czas „Rozpada się w luźną sekwencję punktualnych terażniejszości” (DN 11). Fotografia cyfrowa związana jest zawsze – podobnie jak wszelka informacja – z tym, co aktualne i co szybko ulega przedawnieniu; jej czasowość jest taka, jak czasowość ustnego przekazu: chwilowa, na granicy punktuowości. Ponadto selfie jest wypełnione do granic wartością ekspozycyjną, eliminuje zaś wartość kultową, tak charakterystyczną dla fotografii analogowej, której zdjęcia – zarówno przedmiotów, pejzażu, jak i te, które przedstawiają i wyrażają osobę – są niczym dawne *Stilleben*. Tradycyjna, analogowa fotografia była obrazem świetlnym, który powstawał w procesie swoistej alchemii. Była krucha, bo była rzeczą – jej los był analogiczny do losu człowieka – i niosła doświadczenie obecności portretowanych; tkwiło w niej tajemnicze roszczenie do odkupienia i zmartwychwstania¹⁸. Fotografia cyfrowa przekłada światło na dane i tym samym je traci, a proces widzenia jest w niej całkowicie scedowany na aparat. Selfie cechuje ponadto naddatek ekspresji, a także zestandaryzowanie wizerunków, które po zrobieniu poddawane są jeszcze długiej obróbce. Sumując: „Selfie zapowiada zniknięcie człowieka wypełnionego losem i historią. Wyraża formę życia, które w imię rozrywki poddaje się okamgnieniu” (N 66). Jest emblematem ludycznej i komercyjnej kultury nowoczesności.

Należy się zgodzić z Hanem, że choć skutków oszołomienia cyfryzacją życia nie możemy dziś przewidzieć, to jednak zauważalne są niepokojące symptomy przyszłego zła¹⁹. Wnioski Hana potwierdzają prace wielu badaczy,

¹⁸ Roland BARTHES, *Światło obrazu. Uwagi o fotografii*, przeł. Jacek Trznadel (Warszawa: KR, 1996); Susan SONTAG, *O fotografii*, przeł. Sławomir Magdala (Warszawa: Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe, 1986); John BERGER, *Zrozumieć fotografię*, oprac. i wstęp Geoff Dyer, przeł. Anna Kunicka (Warszawa: Aletheia, 2024); Vilém FLUSSER, *Ku filozofii fotografii*, przeł. Jacek Maniecki (Warszawa: Aletheia, 2015).

¹⁹ Symptomów takich zdają się nie dostrzegać Mueller i D’Ambrosio. Dla obu tych pracujących na chińskich uniwersytetach filozofów postępująca inwigilacja obywateli w ramach „społeczeństwa transparentności” nie jest niczym niepokojącym, lecz stanowi po prostu cenę, jaką płacimy za przynoszące nam wiele korzyści – prestiż, przyjemność, pieniądze, możliwości awansu zawodowego – uczestnictwo w „kulturze profilowości”. Autorzy aprobatywnie odnoszą się także do wytężonej pracy nad konstruowaniem przez ludzi profili na portalach społecznościowych, uznając je za wyraz uczestnictwa w demokratycznym społeczeństwie i włączania się w demokratyczną powszechność recenzujących i recenzowanych. Twierdzą, że w profilowości „szukamy przychylności ogółu” i jedynie takiej przychylności, jako że tworzenie profili zgodnie z wymogami autentyczno-

choćby Lee Rainiego i Barry’ego Wellmana, którzy stawiają diagnozę, iż oddając się w zarząd „społecznemu systemowi operacyjnemu”, który konkuruje dziś z państwem (Meta/ Facebook, Google, X), stajemy się usieciowionymi indywidualistami, którzy ulegają złudzeniu, że są wolni²⁰.

Na marginesie należy zauważyć, że krytykując media cyfrowe oraz „kulturę profili” (Hans-Georg Moeller, Paul J. D’Ambrosio) Han nie zrezygnował zupełnie z obecności w tych mediach. Jego profilowe zdjęcia ukazują go ubranego na czarno, w nieco artystowskim stylu, niekiedy z rzadko dziś spotykanym, konserwatywnym akcesorium, jakim jest fajka; nieodparte jest wrażenie, że chciałby emanować aurą tajemnicy, medytacyjnego skupienia i refleksyjności.

SZTUCZNA INTELIGENCJA

Powszechną dziś wiarę w poprawę losu ludzkości za sprawą sztucznej inteligencji postrzega Han jako utopizm i to niebezpieczny. Zagrożenie ze strony AI wynika z możliwości, iż ludzkie myślenie upodobni się do inteligencji maszynowej i zatraci własną naturę. Nie mamy tu przecież, mówi Han, do czynienia z myśleniem, które wychodzi od całokształtu, jest otwierane i pobudzane przez heideggerowski nastrój oraz spowite przez emocje, lecz zoperacjami na danych i informacjach, zawsze szczegółowych: „Afektywna *całość* dana w nastroju podstawowym jest *analogowym* wymiarem myślenia, którego nie może odtworzyć sztuczna inteligencja” (N 70). O ile myślenie i wszystko, co rozumne, „jest sylogizmem”, o tyle Big Data ma charakter adytywny i niepojęciowy, tj. nie pojmuje własnych wyników.

Również w tym kontekście Han przeciwstawia dawny rzeczowy świat światu poddanemu rewolucji cyfrowej. W świecie odchodzącym na razie w przeszłość rzeczy oddziaływały na nas na wiele sposobów – choćby złośliwie się buntując – które to sposoby sugerowały jakiś rodzaj animistycznego

ści i szcerości powiązanych z etyką ról jest zdaniem obu autorów wyrazem anachronizmu. Bardziej przekonującą i zarazem pesymistyczną diagnozę – aczkolwiek pozbawioną właściwego filozofii dyskursywnego objaśnienia i argumentacji – przedstawia literatura, choćby powieść *Do perfekcji* (2024) Vincenzo Latronico, której bohaterowie, młodzi graficy komputerowi pracujący jako freelancerzy żyją życiem połowicznym i niespełnionym, przepojonym mieszaniną melancholii i nostalgii za światem przedcyfrowym. Zob. Vincenzo LATRONICO, *Do perfekcji*, przeł. Katarzyna Skórska (Wołowiec: Czarne, 2025).

²⁰ Lee RAINIE i Barry WELLMAN, *Networked: The New Social Operating System* (Cambridge, MA: MIT Press, 2012).

„życia rzeczy”²¹. Miały własne, wsobne życie, nie ujawnione nam w pełni, o którym próbowali pisać autorzy powieści (Franz Kafka, Robert Musil, Nikołaj Gogol). Dziś to ulega zmianie: „Cyfryzacja powoduje odrealnienie świata przez jego odrzeczowienie” (N 80); „Świat jest odrealniany, odrzeczowiony i odcieleśniony” (N 89). Zdaniem Hana rzeczy nie są już dziś postrzegane w ich odrębności czy obcości, a przez to osłabieniu ulega nasze poczucie tego, co realne. Ekran cyfrowy raczej nas przed rzeczywistością osłania, aniżeli nam ją samą pokazuje. Ucyfrowione rzeczy, rzeczy-infomaty można uznać za rodzaj transparentnych narzędzi, są one bowiem intensywnie poddawane naszym potrzebom, stając się coraz bardziej posłuszne.

W warunkach współczesnych rzeczy nie są już stojącymi naprzeciw mnie obiektami, z którymi można wejść w jakąś relację, lecz jedynie przedmiotami konsumpcji. Rzeczy nie są odosobnione w tym znikaniu, jako że podobnie do nich – wraz ze wzrostem mocy ego – znika Inny, to jest zamienia się w dysponowalny i konsumowalny przedmiot. I paralelnie: „Zniknięcie Innego dotyka również świata rzeczy. Zagubiły [...] swój ciężar (*Eigengewicht*), swoje życie (*Eigenleben*) i swoją wolę (*Eigensinn*)” (N 90).

Budując pozytywny kontrwizerunek dla współczesności – i tworząc tym samym zręby pewnej retroutopii – Han przywołuje Hugo von Hofmannsthala i jego epifaniczne doświadczenie intensywnej obecności przywracające magiczny związek człowieka i zwykłych rzeczy, który „nie jest naznaczony *reprezentacją*, ani też wyobraźnią lub znaczeniem, ale bezpośrednim *dotykem i obecnością*” (N 96); aby związek ten był możliwy ego musi osłabnąć. Formułując to remedium, a ściślej paliatyw, Han sięga też po pojęcie „immanencji” w rozumieniu Gilles’a Deleuze’a i głosi radykalną pochwałę immanencji, pochwałę życia jako „immanencji absolutnej”, której „samowystarczalność jest błogostanem”, a której wcieleniem są choćby dzieci z ich absolutyzującym chwilę przeżywaniem czasu. Stan, w którym znajdują się istoty doświadczające owego błogostanu immanencji, Han określa też, za Peterem Handkem, mianem „eterycznego zmęczenia”. Bardzo istotne jest, że o transcendencji nie ma tu mowy, w żadnej jej odmianie, z wyjątkiem immanentnej transcendencji właściwej buddyzmowi zen²².

²¹ Wątek ten analizuje Remo BODEI w pracy *O życiu rzeczy*, przeł. Alicja Bielak (Łódź: Przepis, 2016). Zob. też Hartmut BÖHME, *Fetyzizm i kultura. Inna teoria nowoczesności*, przeł. Mateusz Falkowski (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2012).

²² Han poświęcił buddyzmowi zen jedną ze swych prac: Byung-Chul HAN, *Philosophie des Zen-Buddhismus* (Stuttgart: Reclam 2002).

UWAGI KRYTYCZNE

Czytając prace Hana, zauważamy w nich brak jakiegś teorii wyjaśniania historycznego: nie wiemy, kto tutaj jest *auctor historiae*. W historiozoficznej koncepcji Charlesa Taylora – by sięgnąć po ważny i rzetelny kontrprzykład – zmiana historyczna jest dwukierunkowa, jako że ludzie jako jednostki mają moc zmieniania dziejów, ale też kontekst społeczny i kultura oddziałują na ludzi i powodują w nich zmiany²³. W historiozoficznej narracji Hana „coś się dokonuje”, np. następuje utrata rytualnych form życia albo odmaterialnienie i dyskursywizacja sztuki kosztem pięknej formy, lecz nie ma próby wyjaśnienia, co leży u podstaw zmian, czyli kim jest sprawczy podmiot historii.

Wiele też Hana opiera się na silnych uproszczeniach, jak choćby: „Cała komunikacja cyfrowa jest nastawiona na rozrywkę” (N 64). Takie tezy nie biorą pod uwagę, że wielka porcja przepływających dziś w sieci informacji ma charakter profesjonalnych komunikatów, wymiany danych, opartych na specjalistycznej wiedzy porad itd. Upraszczając, ogólnikowo i niczym zakłęcia brzmią też hanowskie oceny wielu fenomenów kultury, jak choćby ocena sztuki współczesnej: „Sztuka coraz bardziej oddala się od materializmu, który ujmuje dzieło sztuki jako rzecz” (N 104). Istnieje tymczasem sztuka instalacji i sztuka rzeczy²⁴, artyści intensywnie wykorzystują przedmioty również podczas performansów.

Prezentując hanowską panoramę współczesnej dystopii musimy zapytać o remedia, jakie Han proponuje na zażegnanie kryzysu, w którym się znaleźliśmy. Na wstępie należy się zgodzić z autorem *Nie(do)rzeczy*, że utrata kontaktu z doświadczanym wszystkimi zmysłami realnym światem przedmiotowym jest faktem, któremu nie zaradzi żaden akademicki zwrot ku rzeczom. Przeciwnie, Han ma rację uznając, że zwrot ku rzeczom i materialności, jaki dokonał się w ostatnich latach w *cultural studies* i w całej humanistyce nie jest wyrazem istotnej pozycji rzeczy w naszej codzienności, lecz przeciwnie

²³ Zob. Charles TAYLOR, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, przeł. Marcin Gruszczyński i in., naukowo opracował Tadeusz Gadacz (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2001), rozdz. XII: *Kilka uwag na temat wyjaśniania historycznego*, 371–389.

²⁴ Jednym z jej ważnych przedstawicieli jest amerykański artysta Mark Dion (ur. 1961), który bada wpływ ideologii na ludzkie postrzeganie tego, co materialne i historyczne. Zob. Mark DION, Lisa G. CORRIN, Miwon KWON i Norman BRYSON, *Mark Dion* (New York: Phaidon Press, 1997); Renata TAŃCZUK, „Rapsodie na temat Muzeum Historii Naturalnej. Marka Diona dyletanckie gry z ekspozycjami przyrody”, *Kultura Współczesna* 113, nr 1 (2021): 13–27. Wśród rodzimych artystów intensywnie wykorzystanie rzeczy i odwołania do praktyk kolekcjonerskich cechują twórczość Roberta Kuśmirowskiego (ur. 1973).

– zejścia przez „kulturę materialną” na daleki plan ludzkiej uwagi. *Material turn* to zabarwiona nostalgią diagnoza kryzysu, a nie wyraz apologii współczesności i przyszłości. Gdy zatem chodzi o „powrót do rzeczy” rozumiany jako życie przebiegające w nastroju heideggerowskiej troski o świat jesteśmy od kilku dekad w sytuacji bezprecedensowej, jako że masowa produkcja oraz praktyki celowego, planowanego postarzania (ang. *planned obsolescence*)²⁵ niemal zupełnie zdominowały wytwórczość przedmiotów. Do świata rzemieślniczej wytwórczości solidnych przedmiotów nie ma na razie powrotu w szerszej skali.

Niemiecki krytyk nie oferuje rozwiązań o charakterze społecznym, systemowym. Jego propozycje w tym względzie – formułowane w trybie sugestii lub aprobatywnego przywoływania koncepcji wybranych filozofów – skierowane są do czytelnika *qua* jednostki ludzkiej. Filozofowanie Hana wykazuje wiele zbieżności z niektórymi odmianami współczesnej terapii (Jordan Peterson): skoro nie możesz zmienić świata, zmień siebie. Jest to zatem propozycja daleka od tych, jakie znajdziemy u komunitarian, Rogera Scrutona koncepcji „małych plutonów” zmagających się z zagrożeniami ekologicznymi czy innych filozofów zaangażowanych. Han używa wprawdzie solidarnego – sugerującego pewną wspólnotę z czytelnikiem, wspólnotę ludzi myślących i odczuwających, którzy znaleźli się *nolens volens* w kryzysowej sytuacji – zaimka „my”, jednakże nie oferuje żadnej podstawy do określenia tożsamości owego „my” i pozostaje ono w jego pracach pustą formą gramatyczną.

Wiele remediów Hana ma charakter niedookreślonych postulatów. Oto jeden z nich: „Należy ochronić *etykę pięknych form*” (DN 67). Nie dowiadujemy się wszakże, w jaki sposób należałoby to czynić. Oczywiście należy się zgodzić, że „zewnętrzne formy prowadzą do wewnętrznych zmian” (DN 27), niemniej dla renesansu etyki form niezbędny jest szerszy kontekst społeczny, a nie jedynie decyzja jednostek, które zresztą Han i tak postrzega jako bezsilne: „W systemie, który eksploatuje wolność, opór nie powstaje. Władza

²⁵ W łagodniejszej wersji te praktyki te nakierowane są na to, aby po pewnym, stosunkowo określonym czasie produkt stał się przestarzały, czyli niemodny i nie spełniający swojej funkcji i wymuszenie na konsumentach ponownego kupna takiego samego produktu. W wersji mocniejszej praktyki postarzania sprawiają, że po określonym czasie rzecz traci użyteczność, ulega zepsuciu. Skracanie żywotności, czasu użytecznego życia produktu. Następstwa tych praktyk są rozliczne. Człowiek-konsument musi poświęcać czas i środki na kupno nowego egzemplarza danej rzeczy. Po drugie, trudniej mu obsadzić libidynalnie dany przedmiot, jako że przeszkadza mu w tym wiedza o jego zaplanowanej przez producenta nietrwałości. Ponadto obcowanie z przedmiotami nietrwałymi oddziałuje przygnębiająco, i wreszcie – nietrwałe przedmioty przestają pełnić funkcję pamiątek i łączników międzypokoleniowych.

kończy się w momencie, w którym zbiega się z wolnością” (N 50)²⁶. Lepsze rozwiązanie w tym względzie proponował Alasdair MacIntyre, który zalecał kultywację etyki cnót poprzez życie w małych wspólnotach pielęgnujących moralność i dobre obyczaje na uboczu neoliberalnego reżimu, który opisywał jako destruktywny dla dobra wspólnego²⁷. Jeśli zatem jedna spośród ksiązek Hana nosi nawet obiecujący tytuł *Duch nadziei*, to bynajmniej nie oferuje podstaw do nadziei.

Należy też powiedzieć, że remedia Hana okazują się niekiedy sprzeczne. Oto z jednej strony akceptuje on Heideggera charakterystykę odsłaniania się świata w modusie poręczności rzeczy, a z drugiej głosi tezę-postulat, że rzeczy stają przed nami dopiero, gdy zajmimy cezanne’owską postawę bezczynności właściwą sztuce malarskiej, czyli postawę niewykłanej w działanie kontemplacji (DN 110–111).

Postawa kontemplacyjna bywa w niektórych wypowiedziach Hana określana mianem „nastawienia modlitewnego”, przy czym modlitwa jest tu rozumiana niekonfesyjnie – jako naturalna uwaga umysłu (N 128). Współczesnemu podmiotowi osiągnąć proponuje też „zmęczenie ozdrowieńcze” polegające na „przyjaznym rozbrojeniu Ja” (SZ 18). Znajdujemy wreszcie u Hana starą cyconiańską radę, iż do dobrego życia potrzebne jest posiadanie biblioteki i ogrodu: kontakt z kulturą, a ściślej z tym, co w niej najwartościowsze (poezja, filozofia, sztuka) oraz z naturą może nas ocalić przed naporem alienujących technologii i pozwolić zachować psychiczną równowagę i tożsamość.

W pochwalę samotnej kontemplacji, ćwiczenia uwagi, powrotu do życia zrytualizowanego i do kultywacji momentów kajrotycznych Han zbliża się do epikurejskiego postulatu *amo nesciri*, a to sprawia, że jego propozycja jest kierowana do jednostek, nie oferuje zaś remediów w skali działań społecznych; tu rewolucję uważa za niemożliwą. Rewolucja jest niemożliwa, bo – wyraźne nawiązanie do Heideggera – nikt nie myśli. „Jeśli dziś żadna rewolucja nie wydaje się możliwa, to być może dlatego, że nie mamy czasu na myślenie” (DN 105). Potrzebujemy bezczynności – tu znów refleks Heideggera: „My, ludzie czynu, prawie nie czytamy już poezji” (DN 106) – tymczasem władza

²⁶ O ile Shoshana Zuboff apeluje o pielęgnowanie wolności i woli oporu przeciw różnym formom totalitarnej opresji, w tym przeciw beztroskiemu udostępnianiu danych predykcyjnych, o tyle Han uznaje taki apel za naiwny i nie dostrzega możliwości przeciwstawienia się kapitalizmowi inwigilacji, którego sukcesem było zawłaszczenie naszych pragnień i ukształtowanie człowieka jako łaknącego informacji i samoobnażającego się inforga. Zob. Shoshana ZUBOFF, *Wiek kapitalizmu inwigilacji*, przeł. Alicja Unterschuetz (Poznań: Zysk i S-ka, 2020).

²⁷ Zob. MACINTYRE, *Dziedzictwo cnoty*, 478–479.

posługuje się przymusem bycia aktywnym i przyspieszeniem tempa całego życia, aby ludzie nie byli w stanie myśleć.

ZAKOŃCZENIE

Nietrudno odpowiedzieć na pytanie o powody popularności Hana. Jego zasługą jest umiejętność wyrażenia powszechnych lęków i wątpliwości związanych z rozwojem cywilizacji zdominowanej przez nowe technologie. Niewiele jest dziś filozofów, którzy tak wnikliwie obserwują nowe media. Ponieważ zaś media są dziś lustrem całej rzeczywistości i ponieważ większość ludzi z nich korzysta oraz doświadcza związanych z tym przeciążeń, każdy znajduje u Hana coś dla siebie. Powodem popularności Hana jest też unikanie realnego politycznego zaangażowania, autor ten bowiem adresuje swe książki do wszystkich uczestników kultury globalnej, a jedyne go hegemonia i opresora upatruje w „neoliberalnym reżimie”.

Krytyka kultury ma często aspekt emancypacyjny i jest społecznie potrzebna tak samo, jak koncepcje „budujące” (Richard Rorty), które dostarczają ludziom nowych idei, wzorców życia i moralnej energii. Problemem prac Hana jest wszakże ich głęboki pesymizm, z którego to przesłania autor jakby nie zdawał sobie sprawy: „Świat staje się coraz bardziej niezrozumiały, zamglony i upiorny” (N 18); żyjemy w „piekle tego samego” (SZ 8), w czasach „ślepoty” i cyfrowego „rauszu”. Stawia on mocną tezę, zgodnie z którą pewna stabilniejsza od naszej forma kultury należy do przeszłości: „czas rzeczy minął” (N 39), zaś na naszych oczach powstaje ucyfrowiony świat, który wykazuje cechy dystopii, choć – jak w wielu znanych z przeszłości obietnic promotorów postępu – miał prowadzić do utopijnego spełnienia i pomnożenia ludzkiego szczęścia²⁸. Pesymizm ten różni niemieckiego krytyka choćby od Flussera, teoretyka mediów, na którego Han niejednokrotnie się powołuje²⁹. Flusser przy całym krytycyzmie wobec kultury obrazu dostrzegał wszak w nowej formie kultury pewne szanse, zwłaszcza szanse związane z nowymi

²⁸ Umiarkowaną krytykę technooptymizmu za pomocą pojęcia normalizacji hedonicznej zaprezentował ostatnio Nicholas Agar argumentując, że żyjący w przeszłości – a zatem w cywilizacji i niższym stopniu rozwoju technologicznego – ludzie niekoniecznie, wbrew temu co myślimy, musieli być mniej szczęśliwi od nas. Zob. Nicholas AGAR, *Sceptyczny optymista czyli dlaczego technologia nie jest odpowiedzią na wszystko*, przeł. Julita Mastalerz (Warszawa: PIW, 2026).

²⁹ Zob. Vilém FLUSSER, *The Shape of Things. On the Philosophy of Design* (London: Reaktion Books, 1999).

formami cyfrowej ludyczności³⁰. Również w swym pesymizmie Han nie jest jednak konsekwentny. Choć w jego opisie skomasowanie zjawisk ujemnych we współczesności jest bezprecedensowe, to jednak autor zakłada, że stan kryzysu jest w historii czymś permanentnym, zgodnie z zasadą, iż „Każda epoka ma swoje dominujące choroby” (SZ 19).

Na koniec uwaga o stylu pisarskim Hana i jego języku. Język tego badacza tworzy hybrydę języka humanistyki, języka medioznawstwa, języka rozmaitych nauk ścisłych oraz dyskursu technokratycznego: „W ten sposób estetyka zostaje skolonizowana przez ekonomię” (DN 13). Autor popada nierzadko w żargon, a powtórzenia linii argumentacyjnych, figur myślowych i fraz języka są w jego tekstach notoryczne. Trafny jest zarzut Daniela Millera, że filozofowanie Hana jest próbą dostarczenia remediów na związany z ekspansją mediów cyfrowych kryzys człowieka i kultury zarazem samo stanowiąc przejaw tego kryzysu³¹. Pisarstwo Hana posiada wiele cech ludycznej, nastawionej na rozrywkę kultury cyfrowej. Jego aforystyczne zdania – bardzo podatne na cytowanie – wyraźnie walczą o uwagę czytelnika wychowanego na nowych mediach; są zwięzłością konkurują z wpisami na Instagramie czy TikToku. Han, jak się wydaje, umyślnie konstruuje tak swe narracje, co skłania do wniosku, że zabiega o bycie popularnym, zdradzając tym samym powołanie filozofii, którym zawsze było skupione trwanie przy problemie i poszukiwanie prawdy, bez względu na liczebność audytorium.

³⁰ Podobnie sprawy widzą Moeller i D’Ambrosio autorzy książki o nowych strategiach tworzenia tożsamości i ludycznych aspektach tych praktyk. Zgodnie z ich wywodami żyjemy w czasach, gdy hasło J. Beuysa „Każdy artystą!” znalazło realizację w przestrzeni internetu, gdzie każdy chętny może kreując swe kolejne profile tworzyć kolejne wersje siebie samego i – zachowując względem nich pewien dystans – cieszyć się tą ludyczną twórczością. Zob. MOELLER i D’AMBROSIO, *Ty i twój profil*, 124–129, 135, 149.

³¹ Zob. Daniel MILLER, „Signifying Nothing: Against Byung-Chul Han”, Mars Review of Books, 20.03.2024, dostęp 16.02.2026, <https://marsreview.org/p/signifying-nothing-against-byung>. Miller, dla którego treść publikacji Hana to „oaza nudy w morzu horroru” pisze, że autora *Spoleczeństwa zmęczenia* należy nazywać nie tyle filozofem, co raczej teoretykiem współczesnej kultury globalnej. Han będący najważniejszym niemieckim intelektualistą eksportowym od czasów Petera Sloterdijka jest jego zdaniem „heroldem nowej postnarodowej kultury niemieckiej, która usiłuje bagatelizować, jeśli wręcz nie eliminować narodowe punkty odniesienia na rzecz spojrzenia globalnego”. Książki Hana zaś to nie tyle prawdziwe książki, co raczej „hybrydyczne obiekty sytuujące się pomiędzy książkami i ekranami” – tamże.

BIBLIOGRAFIA

- AGAR, Nicholas. *Sceptyczny optymista czyli dlaczego technologia nie jest odpowiedzią na wszystko*. Przeł. Julita Mastalerz. Warszawa: PIW, 2026.
- AUGÈ, Marc. *Nie-miejsca. Wprowadzenie do antropologii hipernowoczesności*. Przeł. Roman Chymkowski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2010.
- BARTHES, Roland. *Światło obrazu. Uwagi o fotografii*. Przeł. Jacek Trznadel. Warszawa: KR, 1996.
- BENJAMIN, Walter. *Obrazy myślowe*. W: Walter Benjamin. *Podróże wyobraźni*, 13–222. Przeł. Bogdan Baran. Warszawa: Aletheia, 2021.
- BERGER, John. *Zrozumieć fotografię*. Oprac. i wstęp Geoff Dyer, przeł. Anna Kunicka. Warszawa: Aletheia, 2023.
- BODEI, Remo. *O życiu rzeczy*. Przeł. Alicja Bielak. Łódź: Przypis, 2016.
- BÖHME, Hartmut. *Fetyszym i kultura. Inna teoria nowoczesności*. Przeł. Mateusz Falkowski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2012.
- DION, Mark, Lisa G. CORRIN, Miwon KWON i Norman BRYSON. *Mark Dion*. London: Phaidon Press, 1997.
- FLUSSER, Vilém. *Dinge und Undinge. Phänomenologische Skizzen*. München: Carl Hanser, 1993.
- FLUSSER, Vilém. *Ku filozofii fotografii*. Przeł. Jacek Maniecki. Warszawa: Aletheia, 2015.
- FLUSSER, Vilém. *The Shape of Things. On the Philosophy of Design*. London: Reaktion Books, 1999.
- GADAMER, Hans-Georg. *Sztuka i naśladownictwo*. W: Hans-Georg Gadamer. *Rozum, słowo, dzieje. Szkice wybrane*. Wybrał, opracował i wstępem poprzedził Krzysztof Michalski, przeł. Małgorzata Łukasiewicz i Krzysztof Michalski, 128–141. Warszawa: PIW, 1979.
- HAN, Byung-chul. *Duch nadziei i inne eseje*. Przeł. Rafał Pokrywka. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2025.
- HAN, Byung-chul. *Kryzys narracji i inne eseje*. Przeł. Rafał Pokrywka. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2024.
- HAN, Byung-chul. *Nie(do)rzeczy*. Przeł. Marcin J. Leszczyński. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2023.
- HAN, Byung-chul. *Philosophie des Zen-Buddhismus*. Stuttgart: Reclam, 2002.
- HAN, Byung-chul. *Spoleczeństwo zmęczenia i inne eseje*. Przeł. Rafał Pokrywka. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2022.
- HARMAN, Graham. *Tool-being. Heidegger and the Metaphysics of Objects*. Chicago: Open Court, 2002.
- HEIDEGGER, Martin. *Bycie i czas*. Przeł., przedmową i przypisami opatrzył Bogdan Baran. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1994.
- HEIDEGGER, Martin. *Czas swiatioobrazu*. Przeł. Krzysztof Wolicki. W: Martin Heidegger. *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*. Wybrał, oprac. i wstępem opatrzył Krzysztof Michalski, 128–167. Warszawa: Czytelnik, 1977.
- LATRONICO, Vincenzo. *Do perfekcji*. Przeł. Katarzyna Skórska. Wołowiec: Czarne, 2025.
- MACINTYRE, Alasdair. *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*. Przeł. Adam Chmielewski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1996.

- MILLER, Daniel. „Signifying Nothing: Against Byung-Chul Han”. Mars Review of Books, 20.03.2024. Dostęp 16.02.2026. <https://marsreview.org/p/signifying-nothing-against-byung>
- MOELLER, Hans-Georg i Paul J D’AMBROSIO. *Ty i twój profil. Tożsamość po autentyczności*. Przeł. Dawid Misztal. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2025.
- RAINIE, Lee i Barry WELLMAN. *Networked: The New Social Operating System*. Cambridge, MA: MIT Press, 2012.
- SCOTT, Walden, red. *Fotografia i filozofia. Szkice o pędzlu natury*. Przeł. Izabela Zwiech. Kraków: Universitas, 2013.
- SONTAG, Susan. *O fotografii*. Przeł. Sławomir Magdala. Warszawa: Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe, 1986.
- TAŃCZUK, Renata. „Rapsodie na temat Muzeum Historii Naturalnej. Marka Diona dyletanckie gry z ekspozycjami przyrody”. *Kultura Współczesna* 113, nr 1 (2021): 13–27. <https://doi.org/10.26112/kw.2021.113.02>.
- TAYLOR, Charles. *Etyka autentyczności*. Przeł. Andrzej Pawelec. Kraków: Znak, 2002.
- TAYLOR, Charles. *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*. Przeł. Marcin Gruszczyński i in., naukowo opracował Tadeusz Gadacz. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2001.
- WIATR, Przemysław. *W cieniu posthistorii. Wprowadzenie do filozofii Vilèma Flussera*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, 2018.
- ZUBOFF, Shoshana. *Wiek kapitalizmu inwigilacji*. Przeł. Alicja Unterschuetz. Poznań: Zysk i S-ka, 2020.

„CZAS RZECZY MINAŁ”. BYUNG-CHUL HAN O ODRZECZOWIENIU ŚWIATA

STRESZCZENIE

Piszący po niemiecku Byung-Chul Han jest jednym z ważniejszych współczesnych teoretyków mediów. Z myśli Hana wybieram do analizy jedno z centralnych dla jego prac zagadnień, którym jest zmiana ludzkiego stosunku do rzeczy, do materialnych przedmiotów. Skupiam się na zagadnieniu – podejmowanym wcześniej twórczo zwłaszcza przez Martina Heideggera i Hansa-Georga Gadamera – jakim jest odrzeczowanie świata poprzez zamianę rzeczy w nie-rzeczy. Idzie tu nie tylko o zmianę ontycznego statusu przedmiotów, ale też utratę przez ludzi rozumnego kontaktu z rzeczywistością i pogrążanie się w iluzji. W przeszłość odeszła epoka fetyszyzmu zorientowanego na rzeczy – marksowskiego „fetyszyzmu towarowego” – a na jej miejsce nastaje epoka, w której fetyszem staje się informacja; to właśnie cyfryzacja dematerializuje i odrzeczawia rzeczywistość. Spośród kwestii szczegółowych omawiam stosunek Hana do systemu konsumpcji, upowszechnienia się smartfonów i powstania kultury selfie, a także do oczekiwań względem sztucznej inteligencji. W zakończeniu rozważań poddaję krytyce styl pisarski Hana i niektóre jego poglądy na temat wyjaśniania historycznego, a także sposób, w jaki pojmuje on rolę filozofii i filozofa w społeczeństwie współczesnym.

Słowa kluczowe: Byung-Chul Han; kultura materialna; nowoczesność; Big Data; kryzys kultury

„THE TIME OF THINGS HAS PASSED”.
BYUNG-CHUL HAN ON DEOBJECTIFICATION OF THE WORLD

SUMMARY

Byung-Chul Han, writing in German, is one of the most important contemporary media theorists. From Han's work, I chose to analyze one of the central issues in his work, which is the change in human attitude toward things, material objects. I focus on an issue that was previously addressed creatively – especially by Martin Heidegger and Hans-Georg Gadamer, which is the deobjectification of the world by transforming things into non-things. This phenomenon not only involves changing the ontic status of objects, but also people losing rational contact with reality and sinking into illusion. Gone is the era of object-oriented fetishism, or Marxist “commodity fetishism”. Information is becoming a fetish – this is where digitalization dematerializes and deobjectifies reality. Of various detailed issues, I discuss Han's attitude to the system of consumption, the widespread adoption of smartphones and the selfie culture, as well as our expectations of artificial intelligence. Finally, I critique Han's writing style, some of his views on historical explanation, and his understanding of the role of philosophy and philosophers in contemporary society

Keywords: Byung-Chul Han; material culture; modernity; Big Data; culture crisis