

Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis

Studia de Cultura I (2010)

Zbigniew Bauer

Internet – medium czy świat?

W niewielkiej książeczce, zatytułowanej identycznie jak jedna z części sławnej trylogii Manuela Castellsa, *Społeczeństwo Sieci* (dodajmy, że taki tytuł nosi jedynie polski przekład dzieła autora *Galaktyki Internetu*), kanadyjski badacz nowych mediów, Darin Barney pisze:

Mówi się, że media cyfrowe posiadają cechy techniczne, które przynajmniej w jakimś sensie podważają model mass mediów. W tym sensie Internet jest na pewno masowym środkiem przekazu, ponieważ dociera do coraz liczniejszych rzesz odbiorców. Jednakże niekoniecznie czyni to z jego użytkowników odbiorców masowych, którzy zwracają uwagę na to samo w tym samym czasie. [...] techniczne właściwości medium polegają na tym, że umożliwia ono w znacznym stopniu dostosowanie albo indywidualizację konsumpcji kulturowej. Dzieje się tak z kilku powodów: decentralizacja produkcji/dystrybucji dzięki podłączonemu do sieci komputerowi osobistemu wywołała eksplozję różnorodnego materiału kulturowego, dostępnego z wielorakich zdekoncentrowanych źródeł; konwersja materiału do wersji cyfrowej ułatwia kopiowanie, przebudowę, przywłaszczenie i dystrybucję drogami niezamierzonymi przez autora materiału; interfejsy cyfrowe podnoszą rolę sygnalizowania indywidualnych preferencji i wyboru (i nieprzewidywalności) w odbiorze kulturowych informacji; asynchroniczna natura medium umożliwia rozproszonym w sensie fizycznym użytkownikom angażowanie się w kulturalną konsumpcję wtedy, kiedy sami o tym decydują; digitalizacja umożliwiła również pokonywanie ograniczeń «przepustowości», które wcześniej ograniczały kanały przenoszenia kultury do względnego minimum (wszechświat telewizji z kanałami; cyfrowe radio; wzrost ilości nowych źródeł on-line itd.), zatem po raz kolejny zwiększył się indywidualny wybór (Barney 2008: 200–201).

Przekonanie, że z nowymi mediami jest „coś nie tak”, że wymykają się one klasycznej formule charakteryzującej media masowe, powstałej – co warto zauważyć – w modelu kultury modernistycznej (z wyjątkiem telewizji, która zdaniem wielu badaczy jest ucieleśnieniem cech medium postmodernistycznego), koliduje z uporczywymi próbami opisywania ich tak, jakby były one mediami tradycyjnymi. Nie chodzi tu zresztą wyłącznie o naukową charakterystykę Internetu, ale o działania, coraz bardziej spektakularne, które zmierzają do sprowadzenia Sieci do tej samej

roli, jaką w pierwszych siedmiu dekadach XX wieku odgrywały prasa, radio i telewizja. Myślę tutaj o próbach ograniczania możliwości korzystania z zawartości Wielkich Mediów przez blogerów i innych użytkowników Internetu (m.in. sławne oświadczenie Ruperta Murdocha w sprawie pobierania opłat za cytowanie publikowanych przez jego media treści; zdumiewający swoją surowością wyrok na twórców serwisu „Pirate Bay”, trackera plików torrentowych; skomplikowane procesy, w jakie został uwikłany przed swoim ostatecznym zniknięciem serwis Napster, a także zawirowania wokół serwisów YouTube czy Flickr; kłopoty, na jakie napotykał pomysłodawcy digitalizacji zbiorów książkowych z projektu GoogleBooks; groźby kar za używanie serwisów PAP bez opłat z tego tytułu itd.). Problem tkwi nie tylko w pytaniu, jak korzystamy z treści obecnych w Sieci i w jakim stopniu zdajemy sobie sprawę, że stanowią one czyjąś intelektualną własność. Zostaje ów problem poszerzony także na pytanie, co w Sieci umieszczać wolno, a co powinno być z niej usuwane, „moderowane”, czyli sprowadzone do reguł przyjętych nie tyle w codziennym społecznym życiu, ile w mediach – takich, jakimi widzieliśmy je przez dziesiątki lat. Inne przykłady to sławna afera blogerki Katarzyny, rozpętana przez dziennikarzy springerowskiego „Dziennika”, a także dyskusja, jaką wywołał Jacek Żakowski artykułem o „chamstwie w Sieci”, które – jego zdaniem – powinno być zdecydowanie z niej relegowane przez ludzi odpowiedzialnych za internetowe fora portali informacyjnych.

Gdybyśmy wszystkie te zjawiska sprowadzili do prostego modelu, okazałoby się, że przybrałby on postać dwubiegunowej opozycji „wolności” i „ograniczenia”. Regulacje postulowane przez przedstawicieli mediów tradycyjnych – oskarżanych przez stronę przeciwną o paniczną próbę zachowania swojej dawnej hegemonicznej pozycji – zmierzają do posługiwania się systemem ograniczeń, nakazów i zakazów, mikropłatności (które i tak nie mogą być w sposób skuteczny egzekwowane od użytkowników Sieci). Model ten, który można sprowadzić do konfliktu netodulów i netoklastów, przywołuje na myśl równie nierozstrzygnięty spór między tymi, którzy o kulturze oralnej chcieliby wypowiadać się tak, jakby była kulturą pisma (druku), a tymi, którzy wprawdzie dostrzegają odmienność oralności/piśmienności, niemniej opisując kultury zasadniczo oralne, próbują dopatrzeć się w nich cech zapowiadających nadejście fazy piśmiennej, co siłą rzeczy prowadzi do wniosku, że kultury przedpiśmienne są niższymi fazami rozwoju kulturalnego (por. Godlewski 2008: 149–198).

Trudno się dziwić takiej sytuacji: w procesach poznawczych zawsze tkwi pragnienie „oswojenia” nowości, to znaczy sprowadzenie nieznanych zjawisk i przedmiotów do tego, co znane i bliskie. Właśnie dlatego, myśląc o Sieci i o treściach w niej obecnych lub przez nią dystrybuowanych, posługujemy się kategoriami i pojęciami, które wpisało w naszą świadomość użytkowanie tradycyjnych mediów. Tym samym akceptujemy – nawet sobie z tego nie zdając sprawy – to wszystko, co mieściło się w paradygmacie medialnym epoki przedsięciowej: opresyjność, narzucanie ważności spraw, traktowanie odbiorcy jako „towaru”, który właściciele Wielkich Mediów sprzedają swoim reklamodawcom i jako „masy” niezdolnej do wyrażania sprzeciwu innego niż zaniechanie kupna gazety czy wyłączenia odbiornika (względnie przestrojenia go na inny kanał). Jeszcze innym aspektem jest integralność przekazu

medialnego, która w przestrzeni komunikacyjnej Sieci ulega zakwestionowaniu: może być dowolnie użytkowana, to znaczy – kopiowana, parodiowana, zniekształcana i morfizowana, co budzi silny opór i domaga się – zdaniem netoklastów – poskromienia. Netodule uważają, że właśnie w taki sposób – przez możliwość parodii i dzięki nieposkromionej władzy „samplingu” – kultura zachowuje ciągłość, w przeciwnym razie transport idei do umysłów pokolenia ukształtowanego w epoce ekranów i komputerowej myszy zamarłby na zawsze (Rose 1993). Ceną za taki stan rzeczy jest utrata (na kolejnych etapach transformacji przekazu) świadomości pierwszego źródła, jednak sama trwałość zostaje zachowana, a przecież to ona jest najważniejsza dla samej definicji kultury.

Sieć stała się metaforą społeczeństwa otwartego, obywatelskiego, uwolnionego spod tyranii wszelkich dyskursów władzy, a w takiej sytuacji trudno dyskutować z kimś, kto w tę wartość wierzy, gdyż z etosem wolności spierać się nie sposób. Internet jest przesiąknięty duchem kontrkultury końca lat sześćdziesiątych XX wieku w takim samym stopniu, jak media tradycyjne przenika duch rewolucji przemysłowej i dojrzałego kapitalizmu. O tym, że na Sieć nakłada się coraz grubsza warstwa kultury medialnej zorientowanej na zysk i wyrastającej z XIX-wiecznych źródeł, netodule zdają się nie pamiętać. To nie jest jednak spór o „zabawki” – jak zawsze traktowano wszystkie wynalazki w dziedzinie komunikacji i mediów. Na naszych oczach rozstrzyga się spór o wiele poważniejszy: jesteśmy świadkami zmagania się wielkich kulturowych formacji. Jesteśmy przekonani, że w formacji nadchodzącej tkwi ogromny potencjał, ale jednocześnie nie potrafimy przyznawać jej racji w sposób bezdyskusyjny. Wiemy też, że kapitalistyczne czy nawet postkapitalistyczne media są siłą negatywną, jednak nie potrafimy jej odrzucić. W osobliwy sposób to właśnie w nich pokładamy nadzieję. Wiemy, że nowe media dysponują jeszcze lepszymi niż tradycyjne możliwościami manipulowania publicznościami, „uwodzenia” ich retoryką uczestnictwa, „personalizacji” potrzeb i szans ich zaspokojenia, produkowania światów „on demand” – a jednak także nie potrafimy ich odrzucić. Wiemy, że Sieć dopuszcza do głosu nie tylko tych, którzy głosu tego nie mieli, ale przede wszystkim tych, którzy nic do powiedzenia nie mają, a w każdej formacji kulturowej oni stanowią większość. Ich „nie-mam-nic-do-powiedzenia” samo w sobie staje się wartością. Przywołajmy raz jeszcze Darina Barneya:

[...] wielu widzi w technicznej defragmentacji kultury upadek szczególnych zalet wspólnoty kulturowej. Internet nie ujednolica kultury, pozwalając na stopień uniszowienia, który radykalnie ogranicza naszą konfrontację z różnorodnymi praktykami kulturowymi i artefaktami oraz podważa wspólne kulturowe doświadczenia, które mogą rozwijać dbałość o podzielane, wspólne dobra. Zgodnie z tym poglądem, Internet przemienia codzienne wiadomości w coś, co można by zatytułować „Codzienne wiadomości o mnie”. Kultura przestaje być środowiskiem tradycji i praktyk, których uczymy się i które dzielimy, a staje się po prostu powieleniem naszych indywidualnych wyborów. Przestaje ona być czymś, co łączy nas z innymi w podzielanych systemach znaczenia, a za to oddala nas od innych ze względu na nasze wyjątkowe połączenie preferencji, zainteresowań i wyborów. Zgodnie z tym, Internet jest zatem doskonałym instrumentem rozszerzania kultury radykalnego indywidualizmu, narcyzmu i głupoty, która w sposób ironiczny zakłada, że nie istnieje nic takiego jak kultura, a jedynie swobodnie i samodzielnie podjęte indywidualne wybory (Barney 2008: 202).

Moglibyśmy w tym widzieć dowody ekspansji i „kultu amatora”, nad czym żył się Andrew Keen, prorokując, iż mieszanina egoizmu, złego smaku i ignorancji stworzy znakomity klimat dla rządów małych (Keen 2007: 32), dla których nie będzie miało znaczenia, czy ważniejsza jest wiadomość o nadchodzącej katastrofie klimatycznej, czy też przesłana globalnej społeczności wieść o śmierci ulubionego chomika, umieszczona w serwisie Twitter lub Blip. W takim ujęciu Internet jawi się jako ucieleśnienie wizji światowych rządów tłuszczy, która unicestwi proroków, ekspertów i prawodawców, względnie będzie ustawicznie powoływać własnych, wiecznie nowych – a następnie niszczyć ich i obalać, ciesząc się z ich upadku.

Zapewne w wielu punktach Keen przesadza i wpada w ton zanedo alarmistyczny, niemniej trudno się nie zgodzić z jego tezą o upadku elitarności i – generalnie – zaniku stratyfikacji w sferze kultury, która to stratyfikacja dla amerykańskiego publicysty jest gwarantem zarówno trwałości, jak też ważnym czynnikiem kulturowego rozwoju. Dystrofia linii wyznaczających w kulturze strefy i warstwy, jakieś TU i TAM, NIŻEJ i WYŻEJ, może być rozumiana jako pochodna generalnych cech kultury postmodernistycznej, którą Tadeusz Miczka (Miczka 2002: 144 i n.) nazywa neo-kulturą, przeciwstawiając ją paleo-kulturze (analogicznie do sposobu, w jaki Odin Francesco i Roger Casetti piszą o przeobrażeniach telewizji [Casetti & Odin 1994]). Oczywiście, co zauważa autor, takie „czyste” modele kultury nie istnieją; realnie stykamy się z ich mieszaninami, a raczej z ujawniającymi się w ten czy inny sposób konfliktami, i zapewne współcześnie konflikty te się nasiliły, gdyż ze sfery wyłącznie conceptualnej i pojęciowej przeniosły się do sfery mediów, wielkiego biznesu i polityki. Cechą neo-kultury byłby, według Miczki, brak zinstytucjonalizowanej (np. w postaci szkoły) racjonalności, poczucia spójności, wyraźnych granic między „ja” i „nie-ja”.

Zachowania kulturowe są w niej podporządkowane przede wszystkim rytmowi dnia codziennego i jego treściom. Jej struktura upodabnia się do nieprzerwanego strumienia myśli i działań, który znosi lub co najmniej rozmywa tradycyjny podział na dobrą rozumność i złą nierozumność (Miczka 2002: 145).

Brzmi to jak charakterystyka serwisów mikroblogowych. Według Tadeusza Miczki neo-kultura odznacza się monolitycznością i heterogenicznością, zachwianiem poczucia linearności czasu (w paleo-kulturze teraźniejszość jest konsekwencją przeszłości, a ranga wartości jest legitymizowana przez autorytety, zakotwiczone wzory zachowań, ocen, schematów rozumowania w *continuum* historii), a także pomniejszaniem rangi przeszłości, „ponieważ utrudnia ona spełnianie marzeń o nieograniczonej wolności” (Miczka 2002: 145). W paleo-kulturze istnieją centra ideologiczne, polityczne, a zapewne także stanowiące źródła wiedzy o świecie – czyli tradycyjne media. Ponieważ neo-kultura jest „obsesyjnie” tolerancyjna, każda wersja świata i każdy jego obraz jest równouprawniony. W realnych społeczeństwach, w których kultura „neo” miesza się i przenika z „paleo”, musi prowadzić to do konfliktów i konfrontacji, które – niezależnie od tego, do jakiej kultury się przyznajemy, przybierają postać ideologiczną i mogą być interpretowane jako zmaganie się dwóch dyskursów: fundamentalistycznego (lub konserwatywnego) i liberalnego.

Wzorce opisywania świata, do jakich przyzwyczaiła nas paleo-kultura (albowiem ciągle jeszcze znajdujemy się w obszarze jej wpływu), każą postrzegać

rzeczywistość jako obszar poprzecinany przez rozmaite granice i miedze (*limes*), które mogą być także progami (*limen*). Wyznaczają one sfery, w których pewne zachowania są dopuszczalne, nakazane lub zakazane, a przekroczenie progu wiąże się z zezwoleniem na zachowania odmienne (lub przeciwnie: ich zakazem). Nie istnieje kultura, która obecności takich progów nie przewiduje, albowiem wówczas stopiłaby się z naturą. Nasze istnienie przenika poczucie tożsamości z czymś i zarazem obcości wobec czegoś; bycie „wewnątrz” jest zarazem byciem „na zewnątrz” jakiegoś symbolicznego obszaru i z całą pewnością jest to czynnik determinujący naszą tożsamość. Victor W. Turner (Turner 2006: 241–42) zwraca uwagę, że jest to jedna z form opozycji „struktury” i *communitas*. Piszę:

To tak jakby istniały dwa główne „modele” dla ludzkich relacji, przeciwstawne i kolejno po sobie następujące. Pierwszy to model społeczeństwa jako ustrukturyzowanego, zróżnicowanego i często hierarchicznego systemu pozycji polityczno-prawno-ekonomicznych z wieloma rodzajami oceniania, który dzieli ludzi posługując się kategoriami „mniej” lub „więcej”. Drugi, który pojawia się w okresie liminalnym, jest modelem społeczeństwa pozbawionego struktury lub ze strukturą szczątkową i ze stosunkowo niezróżnicowanym *communitas*, społecznością, a nawet wspólnotą równych jednostek, które wspólnie poddają się władzy rytualnej starszyny. [...] Rozróżnienie między strukturą a *communitas* jest nie tylko prostą, znaną różnicą między tym, co świeckie, a tym, co święte albo między polityką a religią. [...] Liminalność oznacza, że ci na górze nie byłiby tam, gdyby nie istnieli ci na dole, a ten, kto jest na górze musi doświadczyć tego, jak to jest być na dole.

Dodajmy: każda kultura przewiduje – co jest przedmiotem badań Turnera – mniej lub bardziej skomplikowane rytuały „przejścia”, a więc „dla jednostek i grup życie społeczne jest procesem dialektycznym, który zawiera następujące po sobie doświadczenie bycia wysoko i nisko, *communitas* i struktury, jednorodności i zróżnicowania, równości i nierówności (Turner 2006: 142). Faza liminalna to doświadczenie „zawieszenia”, bezstatusowości, swoistego odarcia z dotychczasowej tożsamości. Można także powiedzieć, że każda kultura – wspierająca się na skomplikowanej strukturze wielorakich barier i granic – przewiduje również istnienie mechanizmów, które umożliwiają przekształcenie *limes* w *limen*, granicy w próg. Są to mechanizmy, które umożliwiają taką transformację w sferze mentalnej, świadomości tego, kto granicę przekracza tak, jakby to był próg, a także tych, którzy owo przekroczenie umożliwiają^{*}. Odnosząc się do interpretacji Turnerowskich w kontekście „zdarzeniowej” sztuki Beuysa, Anna Zeidler-Janiszewska zauważa:

Granice, a także podtrzymujące je opozycje oraz ich (częściowy) demontaż to także czołowe słowa-kłucze w bardziej szczegółowych opisach przesłań, jakie implikują praktyki „zdarzeniowe”. W opisach tych dominują na ogół negatywne konotacje słowa „granica”, związane przede wszystkim z dzieleniem, rozgraniczaniem i – odpowiednio – pozytywne nacechowanie „transgresji”. Zapomina się przy tym, że zarówno jeden, jak i drugi termin otaczają także konotacje odwrotne: ustalenie granic może być niekiedy

^{*} W dyskusji p. dr hab. Janina Hajduk-Nijakowska zasugerowała mi, że lepszy i bliższym intencjom Turnera byłby termin „procedury liminoidalne”, gdyż chodzi o transgresje jedynie „przypominające” prawdziwe rytuały inicjacyjne.

dobrodziejstwem, a ich przekraczanie złem. [...] Kontynuując intuicje semantyczne Benjamina, przypomnieć można, że pojęcie progu jako „przestrzeni pomiędzy”, otacza inna semantyczna aura niż pojęcie granicy. Próg zaprasza niejako do przekroczenia go i obiecuje w efekcie coś pozytywnego: zmianę statusu, odzyskanie zdrowia, zdobycie nowej wiedzy czy umiejętności. [...] w dzisiejszym, spluralizowanym w różnych przekrojach społeczeństwie, coś, co jedna osoba lub grupa postrzega jako granicę (barierę), inna postrzegać może jako zapraszający do przejścia próg (Zeidler-Janiszewska 2006: 36–37)*.

Jeśli zgodzimy się, że metafory Sieci stały się definiującym modelem naszego myślenia o współczesnym społeczeństwie i jego kulturze – przyjąć musimy również, że cechą tak pojmowanych społeczeństwa i kultury jest zanikanie granic i progów (por. wizję *fluid society* Z. Baumana). Koncepcja sieci eliminuje bowiem naturę „graniczności” i „progowości”, zastępując je pojęciem „dostępu”, zaś uzyskanie „dostępu” oznacza zarazem otrzymanie statusu „węzła” sieci. Oczywiście: uzyskanie dostępu można ujmować w kategoriach ekonomicznych (np. nabycie komputera i otrzymanie IP umożliwiającego korzystanie z Internetu), niemniej ważne są tutaj skutki kulturowe, socjologiczne i psychologiczne. Mechanizm „uzyskania dostępu” jako akt swoistej degradacji – a zarazem „podwyższenia” własnej pozycji związany z wejściem w posiadanie konkretnego przedmiotu (telefonu komórkowego nowszej generacji, umożliwiającego wysyłanie SMS-ów) znakomicie pokazuje film Katarzyny Rosłaniec *Galerianki*, w którym inicjacja seksualna, przekroczenie etycznego tabu jest nie tylko wejściem w problematyczną „dorosłość”, ale także uzyskaniem „dostępu” do zamkniętego poprzednio kręgu „przyjaciół”. Logowanie się w portalu społecznościowym i budowanie w nim „profilu” (tu rolę przedmiotu identyfikującego i stabilizującego uzyskany status pełni np. przyjęty, „przybrany” przez użytkownika awatar) jest również rodzajem rytuału inicjacyjnego, co oznacza, że kultury oparte na eliminacji granic (sieciowe) wytwarzają zastępcze mechanizmy stratyfikacji i segmentacji, pozwalające im po prostu istnieć.

Oznacza to, że w przestrzeni komunikacyjnej stworzonej przez sieć połączonych ze sobą punktów dostępowych, routerów i serwerów, restytuują się tradycyjne lub quasi-tradycyjne struktury społeczne i ich kultury. Człowiek bowiem nie dysponuje jeszcze innymi niż oparte na hierarchii, swoistej tektonice „warstw”, a także na segmentacji czasowej doświadczeń, sposobami organizacji własnego życia i organizacji własnej tożsamości. Sposoby te są przeniesione z tradycji: można wskazywać ich historyczne źródła, osadzenie w realiach społecznych, ekonomicznych czy ideologiach. To właśnie sens wskazywanej wcześniej opozycji kultur „paleo” i „neo”. Działania w tej przestrzeni – czy będzie to budowanie w niej serwisów społecznościowych, internetowych portali stanowiących specyficzne „zwierciadło” informacji

* Wspomniany przez autorkę Walter Benjamin pisze: „Staliśmy się bardzo ubodzy w doświadczenia progu; jedyne bodaj, jakie nam zostało, to «zasypianie». Ze sfery doświadczenia progu rozwinęła się brama, przemieniająca każdego, kto przechodzi pod jej łukiem. Rzymska brama zwycięstwa przekształca wodza powracającego do miasta w triumfatora” (*Pasaże*, przeł. I. Kania, Kraków 2005, s. 904). Ten ostatni przykład ilustruje dobrze naturę transgresji Bramy: dzięki niej przechodząc z (preliminalnej) sfery pragmatyki – dowodzenie armią – zwycięski wódz zyskuje status triumfatora, a następnie zostaje „wcielony” w normalne życie zbiorowości, zostając np. cesarzem (faza postliminalna). W akcie tym można dobrze zaobserwować trafność interpretacji Turnerowskich.

wytwarzanych przez wielkie korporacje medialne, blogów, forów, a nawet proste przesyłanie wiadomości elektronicznych – to wszystko jest treścią Internetu. Ale taki stan rzeczy pozwala sformułować tezę, że nie jest on medium, lecz środowiskiem komunikacyjnym, umożliwiającym formowanie się społeczeństw (społeczności) i ich kultur. Jest – mówiąc nieco metaforycznie i niejako na wyrost – „życiem”. W jakim stopniu „życie” to zechcemy uporządkować na obraz i podobieństwo „życia”, jakie ludzkość znała dotąd, a w jakim będzie ono przybierało kształty odrębne, sobie tylko właściwe – zależy wyłącznie od nas samych.

Cytowany przez Manuela Castellsa wizjoner „usieciowionego społeczeństwa”, Kevin Kelly, pisze:

Jedyną organizacją zdolną do wolnego od nastawień rozwoju i swobodnego uczenia się jest sieć. Wszystkie inne topologie ograniczają to, co może się wydarzyć. Gęszcz sieci składa się z samych krawędzi i dlatego można w nią wejść w różnych miejscach. [...] W istocie mnogość rzeczywiście rozbieżnych elementów może pomieścić się obok siebie tylko w sieci. Żaden inny układ – łańcuch, piramida, drzewo, koło – nie może w sobie zawrzeć prawdziwej różnorodności, działając jako całość (Castells 2007: 79).

Oczywiście Internet w pierwszej fazie swojego rozwoju był medium (myślę tutaj o Arpanecie, operacjach komunikacji człowieka z komputerem opartych na systemie operacyjnym Unix, pierwotnych grupach dyskusyjnych) dostępnym dla ekspertów i przez ekspertów tworzonym. Dalsze fazy rozwoju globalnej Sieci zdają się potwierdzać pogląd Jürgena Habermasa o specyficznym wchłanianiu wiedzy eksperckiej przez żywioł doświadczenia codziennego. „Medialność” Sieci roztopiła się, uległa rozproszeniu, a nawet – o ile można tak powiedzieć – „sekularyzacji” pod wpływem powszechnej dostępności nowych technologii, jej miniaturyzacji i „mobilizacji” (pod nazwą tą rozumiem takie technologiczne zmiany w urządzeniach dostępowych Sieci, które czynią je użytecznymi zawsze i w każdym miejscu), a także zmianą interfejsów na graficzne i ikoniczne, wykorzystujące kody niewymagające od użytkownika urządzeń specjalistycznej wiedzy (np. strony WWW). Spoglądając na to z innej strony, procesy te można by również określić jako „profanacyjne”. Giorgio Agamben (Agamben 2006: 98) dostrzega wyraźną różnicę między „sekularyzacją” (która – jak uważa – „jest rodzajem stłumienia, które nie narusza żadnych sił, lecz jedynie prowadzi do ich translokacji”, np. boska transcendencja „stanowiąca paradygmat suwerennej władzy”) a „profanacją” (która „neutralizuje swój przedmiot”, a to „co było niedostępne i oddzielone [...] może zostać przywrócone życiu”). Rozważając skomplikowane zależności – również semantyczne – między *sacrum* i *profanum*, Agamben zwraca uwagę, że w pewnych okolicznościach to drugie pojęcie odnosić można do aktów poświęcania czegoś, zaś *homo sacer* to także „przeklęty, wykluczony ze wspólnoty”. Nie są to niejasności wyłącznie semantyczne: płynne środowiska społeczne i kulturowe odznaczają się tendencją do załamywania i zamazywania wyraźnych granic między sferą sakralną i świecką lub do zastępowania ich „progami”.

Profanowanie – pisze Agamben – jest bowiem czymś więcej niż zwykłym obalaniem i znoszeniem separacji – to poszukiwanie dla niej nowych zastosowań, nauka igrania z istniejącymi formami rozdziału. Społeczeństwo bezklasowe nie jest społeczeństwem,

które unicestwiło i wymazało z pamięci wszelkie podziały klasowe – jest to raczej społeczeństwo, które zdołało unieszkodliwić mechanizmy odpowiedzialne za te podziały, wynalazło dla nich nowe zastosowania, przekształciło je w czyste środki (Agamben 2006: 110).

Te „czyste środki” to „zachowania oddzielone od samych siebie, a co za tym idzie – oddzielone od jakiegokolwiek związku z celem. Kapitalizm w ostatecznym stadium jest gigantycznym mechanizmem zniewalania czystych środków – „profanujących gestów” – kontynuuje autor *Stanu wyjątkowego*. Takim „czystym środkiem”, zdolnym zrywać i dezaktywować wszelkie odmiany oddzielenia, może być język. Władza, zawsze dążąca do kontrolowania społecznej komunikacji, przejmuje szczególnie nadzór nad profanacyjnym potencjałem języka dzięki umieszczeniu go – jak dzieje się to z przedmiotami odrzuconymi w instalacjach Beuysa – w

wydzielonej strefie spektaklu, aby pochwycić go w jałowym biegu. Dla władzy opanowanie i neutralizacja języka wyzwolonego z funkcji komunikacyjnych, przysposobione go do nowego zastosowania, a więc zawładnięcie czystym środkiem *par excellence*, jest o wiele ważniejsze od roli propagandowej. Zadanie środków masowego przekazu polega właśnie na neutralizowaniu profanacyjnego potencjału języka jako czystego środka, nie dopuszczają one do nowatorskich zastosowań mowy (Agamben 2006: 111–112).

Mechanizmy opisywane przez Agambena mogą być, jak sądzę, przydatne również w charakterystyce procesów, które prowadzą do demediatyzacji Internetu. Znikają w niej podziały na sfery *sacrum* i *profanum*, TU i TAM, wnętrza i zewnątrz, prywatności i upublicznienia. Tym samym znikają również fazy liminalne (choć zapewne, jak wspomniałem wyżej, zostają one zastąpione innego typu rytuałami przejścia). Znika technologia jako granica dzieląca strefy i jako symbol statusu odpowiadającego tym strefom. Slavoj Žižek mówi tu o różnicy między interfejsem modernistycznym i postmodernistycznym:

modernistyczna technologia jest „przejrzysta” w sensie zachowywania iluzji tego, „jak działa maszyna”, tj. ekran interfejsu miał umożliwiać użytkownikowi bezpośredni dostęp do maszyny za ekranem, użytkownik miał „rozumieć” jej funkcjonowanie, a w idealnych warunkach umieć racjonalnie ją zrekonstruować. Postmodernistyczna „przejrzystość” oznacza coś wręcz przeciwnego do tej postawy analitycznego, globalnego planowania: ekran interfejsu ma ukrywać funkcjonującą za nim maszynę i możliwie najwierniej symulować nasze codzienne doświadczenie [...], jednakże ceną tego złudzenia ciągłości z naszym codziennym otoczeniem [podkr. ZB] jest to, że użytkownik „przyzwyczajają się do nieprzejrzystej technologii” – digitalna maszynieria „poza ekranem” powraca do stanu całkowitej nieprzenikalności, a nawet niewidzialności. Innymi słowy, użytkownik rezygnuje z wysiłku zrozumienia funkcjonowania komputera, godząc się z tym, że w swej interakcji z cyberprzestrzenią jest wrzucony w nieprzejrzystą sytuację, homologiczną do sytuacji jego codziennego *Lebenswelt* [...]. Jeżeli wszechświat modernistyczny jest wszechświatem ukrytym za ekranem, wszechświatem bitów, przewodów, układów scalonych, płynącego w nich prądu elektrycznego, to wszechświat postmodernistyczny jest wszechświatem naiwnej ufności w ekran, która sprawia, że nieistotne staje się poszukiwanie tego, „co kryje się za nim” (Žižek 2001: 198).

Znikanie technologicznego wymiaru interfejsu i jego stapianie się z właściwościami naszego – mówiąc językiem fenomenologów – „życioświata” możemy zaobserwować w ewolucji wszystkich urządzeń codziennego użytku: od sprzętów kuchennych po odbiorniki radiowe i telewizyjne, także komputery (zwłaszcza przenośne) i telefony komórkowe. Dobrym przykładem jest tu ekran dotykowy iPhone’a czy telefonu G1 (obecnie większość telefonów komórkowych nowej generacji wyposażonych jest w taki ekran), touchpad czy tablet graficzny: połączenie widzenia z patrzeniem sprawia, że „oddzielenie” człowieka i maszyny jest mniej dotkliwe, świat TAM i TU stapiają się ze sobą za sprawą fizycznego kontaktu. Z drugiej strony coraz wyraźniej widać, jak projektanci maszyn i aparatów ograniczają dostęp użytkownika do wewnętrznego ich „życia”, czyniąc je coraz bardziej „inteligentnymi”. To „zatrzaśnięcie” się, hermetyzacja dotyczy nie tylko hardware’u, ale przede wszystkim tego, co decyduje o użyteczności urządzenia i zarazem wyznacza algorytm jego użytkowania – oprogramowania. Wkraczamy tu w zagadnienie hackingu, a także w krąg kultury modderów. *Modding*, zmieniając wbudowany pierwotnie w maszynę algorytm jej użytkowania, staje się jedną z odmian kultury protestu: technologia ukryta przez producenta zostaje obnażona, wystawiona na pokaz – co oznaczać może albo jej „profanację” (rozumianą jako desakralizacja), albo – zgodnie z sugestią Agambena – „uświęcenie”, a także „zdemaskowanie” lub „oswojenie”. *Modding* komputerowy obejmuje – poza działaniami hackerskimi – także modyfikację np. obudowy komputera (*case modding*; przykładem jest tu seria wykonanych z przejrzystego akrylu obudów Akasa; komponenty komputera są podświetlane diodami LED lub też pokryte farbą świecącą w ultrafiolecie), a także jego peryferiów. Wysokiej klasy wzmacniacze lampowe „obnażają” staroświecką technologię, kontrastując z minimalizmem nowoczesnego designu (ukrywającego „maszynowość” świata poza interfejsem). Komputer jako maszyna zostaje przeniesiony z obszaru użyteczności do świata sztuki, performance’u. Jeśli jednak pamiętamy o diagnozie Agambena, mówiącej, iż wszelka władza zawsze dąży do zawładnięcia demaskacyjnym potencjałem języka poprzez jego obezwładnienie – zrozumiemy strategię wielkich korporacji medialnych, producentów hardware’u, którzy działania moddingowe „wbudowują” w swoje oferty, proponując użytkownikom dowolne modyfikacje produktu i określając tę możliwość jako *customization* („dostosowywanie do potrzeb klienta”). Owa „kastomizacja” zawsze dokonuje się w granicach przewidzianych przez producenta i jest reżyserowanym starannie spektaklem sprzedażowym – w odróżnieniu od performance’u inicjowanego przez moddera, będącego aktem spontanicznym i obliczonym zawsze na niepowtarzalność. Nie należy zatem stawiać znaku równania między ową „kastomizacją” a „personalizacją”: „klient” jest zwykle definiowany w kategoriach produktu i sprzedaży i nie może być tożsamy z indywidualizującym pojęciem „osoby” (bliższym kategorii „użytkownika”), niemniej „personalizacja”, stanowiąca jedno z kluczowych pojęć koncepcji Web 2.0, bywa interpretowana przez krytyków właśnie jako „kastomizacja”, tylko w maskującym przebraniu (Schwartz 2004; Gilmore & Pine 1997; Keen 2007: 33).

Modding nie jest jednak przewrotną grą, zabawą, owym – według Agambena – doskonałym instrumentem profanacji (Agamben 2006: 96–97)*. Zwrócić trzeba

* Aktem profanacji jest oczywiście *subvertising* (*adbusting*), który odsłania mechanizmy reklamowe, niemniej każda parodia odwołuje się do znajomości tekstu podstawowego, czy-

uwagę, że psucie, demontaż, dekompozycja – to zawsze akt ujawnienia technologii (rozumianej także jako mechanizmy społeczne), która chce się schować za postmodernistycznym interfejsem. Dotyczy to każdej parodii, pastiszu, trawestacji. Czy nie jest doskonałym tego przykładem użycie mediów głównego nurtu po to, by zdemaskować ich intencje, ślepią pogoń za sensacją i pierwszeństwem w dotarciu do źródła informacji? (Renzi 2008: 71–100)*.

Wynalazek pisma wprowadził człowieka w sferę komunikacji technologicznej, a więc oddzielonej od codzienności i tym samym sakralnej. Pismo nobilitowało popolity akt mówienia (w którym człowiek nie posługiwał się niczym więcej poza naturalnym, biologicznym swoim wyposażeniem) już przez to, że wymagało specjalnie wyuczonych umiejętności, znalezienia odpowiednich materiałów i narzędzi, a także – jeśli miało służyć komunikacji, a nie tylko czynnościom memoryzacyjnym – dodatkowego wysiłku, by przekaz trafił do adresata. Pismo, pozostawiające ślad komunikacji, „wieczne”, a więc niejako żyjące własnym życiem, którego – gdy się od nas oddzieliło – nie możemy już kontrolować, musiało budzić niemal zabobonny lęk, zwłaszcza wśród tych, którzy nie umieli się nim posługiwać. Ten proces denaturalizacji aktów komunikacji pogłębił się wraz z wynalezieniem druku: to właśnie wraz z drukiem utrwala się podział rzeczywistości na obszar komunikowania publicznego i komunikowania prywatnego, odpowiadający w zasadzie podziałowi na *sacrum* i *profanum*. „Utekstowienie” prywatnego, jednostkowego doświadczenia, szczególnie wówczas, gdy za sprawą drukowanej prasy rozrósł się sektor komunikacji zinstytucjonalizowanej, nadawało temu doświadczeniu wyjątkową rangę – a zatem jeśli ktoś decydował się na publikację tekstu, czynił to z jakiegoś ważnego powodu. Po prostu był przekonany, że ma do przekazania w ten sposób coś istotnego dla innych ludzi. „Sakralizacja” komunikacji tekstowej, zwłaszcza w jej zinstytucjonalizowanej postaci, sprawiła, iż przez setki lat pojęcie literatury wiązano wyłącznie z pismem, cywilizacyjnie „wyższym” od przekazów oralnych. Stopniowo jednak pisanie stawało się technologią „zinternalizowaną”, wpisaną w struktury ludzkiego świata, jednak nie oznaczało to zniesienia granicy między „sakralną” sferą „pisania publicznego” a zsekularyzowanym obszarem „pisaniny” użytkowej: świat technologii medialnych (i świat mediów w ogóle) był niejako „wyższy” i tym samym niedostępny dla profanów i amatorów (Godlewski 2008; Krzysztofek 2009).

Media telematyczne – od telefonu, poprzez radio i zwłaszcza telewizję, aż po współczesne zastosowania komputera jako narzędzia komunikacyjnego – rozwijały się zgodnie tendencją, którą Paul Levinson nazywa „antropotropizmem”: chodzi o

przybieranie przez media coraz bardziej naturalnych form oraz zjawisko przetrwania tych mediów, które osiągnęły naturalną niszę ekologiczną [...]. Większą szansę mają te, które lepiej poszerzają nasze możliwości komunikacyjne, pozostając w zgodzie z naszymi cechami biologicznymi (Levinson 2006: 223).

li demaskuje jego istnienie, „ujawnia go”, nawet jeśli wtopił się on w kulturowe *continuum*. Jednak poprzez taką akcję przywraca się tekstowi podstawowemu jego „oddzielenie”, „wybicie się” z kulturowego tła – czyli jest to akt profanacji w drugim rozumieniu, jakie opisuje Agamben. Każde zakłócenie odbioru telewizji czy radia jest specyficznym „upomnieniem się” technologii o swoją obecność.

* Media alternatywne, które opierają się na takim wykorzystaniu mediów mainstreamowych, nazywane są „taktycznymi” (*tactical media*).

Trzeba zauważyć, że media te aktywnie walczyły o przetrwanie – miniaturyzując się, „mobilizując” (o czym wspominałem wyżej) i coraz mocniej deprofesjonalizując. Sieć komputerowa stworzyła wreszcie odrębny, sobie tylko właściwy model istnienia: oznaczał on ustawiczne połączenie z innymi, niekoniecznie znanymi ludźmi. Przekaz zaczął być odbierany co prawda na indywidualnym aparacie (komputer, telefon komórkowy), ale docierał do tysięcy indywidualów tworzących internetową wspólnotę. Jednocześnie przekaz ten był – mówiąc po Bachtinowsku – „otwarty na cudze słowo”, oczekiwał na reakcję. Istnienie, obecność człowieka uległa w ten sposób tekstualizacji – a przecież obecność codzienna nie składa się wyłącznie z momentów wzniosłych, obciążonych istotnym znaczeniem. Produkcja tekstów pozbawionych sakralności – to cecha tej nowej kultury, w której człowiek działa tekstem i poprzez tekst. Działając tekstem dokonujemy jego „odczarowania” w wielorakich wymiarach: „tekstowanie” (*texting*) jest niemal fizjologiczną czynnością, która nie wymaga refleksji, może dokonywać się wszędzie, w każdych okolicznościach, albowiem nie czujemy już żadnej granicy ani progę między „życiem” a „medium”. Obie te sfery – niegdyś rozłączne – stapiają się ze sobą, tak jak telefon komórkowy stał się zmysłem, narzędziem, pozwalającym tekstowo odczuwać i być odczuwanym. Telefon – medium mowy – wpisał się w przestrzeń milczenia: jego działanie nie angażuje otoczenia, nie zwraca jego uwagi, a zarazem pozwala jego właścicielowi być stale „połączonym”, należeć do zbiorowości *connected people*.

Przeciętny amerykański nastolatek wysyła dziennie około 80 SMS-ów – 2272 miesięcznie, czyli (wyłączając czas snu) około pięciu na godzinę (Hafner 2009). Gdybyśmy dodali do tego aktywność młodego człowieka w Internecie (maile, wpisy na blogach i forach), okazałoby się, że wytwarzanie tekstów trwa nieustająco, co nie jest możliwe. Oznacza to, że wysyłanie tekstowych sygnałów istnienia odbywa się w nasilonych falach, a same te teksty są objętościowo zredukowane do minimum. Przekazy te siłą rzeczy znaczą tyle, że „się jest” i że „jest się podłączonym”; przez banalność zdają się drwić z okoliczności, w jakich zostały wysłane lub w jakich zostały odebrane. Obcowanie z tego typu przekazami w tak potężnym skumulowaniu oznacza, że ludzie wychowani w tego typu kulturze nie są w stanie zmierzyć się z tekstami tradycyjnymi. Na dodatek – przestają oczekiwać, że otrzymywana wiadomość niesie istotne treści; przestają także dostrzegać sferę medialną jako publiczną: każdy, zawsze, w każdym miejscu może przekonać się o ich istnieniu dzięki wysyłanemu w świat tekstowemu świadectwu istnienia: „Hi! I’m here!”

Pragnienie „bycia podłączonym” zamienia się, jak nazywa to Tadeusz Miczka, w komunikacyjny spazm, w histerię – gdy zawodzą łącza, psuje się komputer, zgubi się (lub rozładuje) „komórka”. Pozostawanie w nieustannym kontakcie z wirtualnymi przyjaciółmi zamienia się w „kolekcjonowanie przyjaźni”, kompulsywne „zbiactwo” awatarów ludzi, w którym ważna jest liczba, a nie jakość zgromadzonych egzemplarzy (Palfrey & Gasser 2008). Magia „podłączenia” jest tu znacznie silniejsza od potrzeby komunikacji: świadectwo „bycia podłączonym” – to właśnie liczba zgromadzonych „przyjaciół”.

Texting uprawiamy wszędzie: na wykładzie, w kościele, przy jedzeniu, a nawet na ruchliwych ulicach i przejściach przez jezdnię (*textwalking*), prowadząc samochód (*texting while driving, textdriving*). Oznacza to, że tekst – produkt medium oddzielenia, odrębności, wymagające transgresji między TU i TAM – stał się częścią naszego codziennego istnienia. Stał się – mówiąc po prostu – samym życiem.

Bibliografia

- Agamben G. (2006), *Profanacje*, przeł. M. Kwaterko, Warszawa.
- Barney D. (2008), *Społeczeństwo sieci*, przeł. M. Fronia, Warszawa.
- Casetti F., Odin R. (1994), *Od paleo- do neo-telewizji. W perspektywie semiopragmatyki*, przeł. I. Ostaszewska, [w:] *Po kinie?... Audiowizualność w epoce przekazników elektronicznych*, wybór, wprowadzenie i opracowanie A. Gwóźdź, Kraków.
- Castells M. (2007), *Społeczeństwo Sieci*, przeł. M. Marody i in., Warszawa.
- Godlewski G. (2008), *Słowo – pismo – sztuka słowa. Perspektywy antropologiczne*, Warszawa.
- Hafner K. (2009), *Texting May Be Taking a Toll*, „New York Times”, 26.05.
- Keen A. (2007), *Kult amatora. Jak Internet niszczy kulturę*, przeł. M. Bernatowicz, K. Topolska-Ghariani, Warszawa.
- Krzysztofek K. (2009), *Zdekodowane kody*, [w:] *Kody McLuhana. Topografia nowych mediów*, pod red. A. Maj i M. Derdy-Nowakowskiego, Katowice.
- Miczka T. (2002), *O zmianie zachowań komunikacyjnych. Konsumenci w nowych sytuacjach audiowizualnych*, Katowice.
- Palfrey J. (2008), Gasser U., *Born Digital: Understanding the First Generation of Digital Natives*, New York.
- Renzi A. (2008), *The Space of Tactical Media*, [w:] M. Boler (ed.), *Digital Media and Democracy. Tactics in Hard Times*, Cambridge–London.
- Rose M. (1993), *Parody: Ancient, Modern and Post-modern*, New York.
- Turner V.W. (2006), *Liminalność i communitas*, przeł. E. Dzurak, [w:] *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, pod red. M. Kempnego i E. Nowickiej, Warszawa.
- Zeidler-Janiszewska A. (2006), *Progi i granice doświadczenia (w) współczesności*, [w:] *Nowoczesność jako doświadczenie*, pod red. R. Nycza i A. Zeidler-Janiszewskiej, Kraków.
- Žižek S. (2001), *Przekleństwo fantazji*, przeł. A. Chmielewski, Wrocław.

Key words: Internet, medium, database, mobility, communication

Internet – a medium or a universe?

Abstract

Directions of development of modern telematic technologies (computer mediated communication, mobile telephone communication) change the human communication environment to such an extent that people treat these technologies as – in some way – an "organic", natural equipment of a human being. The Web, especially in its mobile version, has no longer any essential barriers. This has consequences in the way of treatment of

a communication act with another person (or a group): the sense of limits and barriers, which accompanied the communication via the traditional media, disappears gradually.

This article is an attempt to conceptualize this new experience, crucial in developing the anthropology of the Internet, which thus ceases to be the "medium" and – according to the ideas of Marshall McLuhan – turns out to be an extension of the human senses.

Zbigniew Bauer

doktor habilitowany, adiunkt w Instytucie Filologii Polskiej Uniwersytetu Pedagogicznego w Krakowie, kierownik Katedry Teorii Literatury i Poetyki. Pola zainteresowań: teoria literatury, teoria mediów (zwłaszcza nowych), literatura współczesna. Opublikował m.in. *Dekada. Szkice o literaturze lat siedemdziesiątych* (1986), *Antymedialny reportaż Ryszarda Kapuścińskiego* (2000), *Dziennikarstwo wobec nowych mediów. Historia – teoria – praktyka* (2009), a także kilkanaście artykułów w książkach zbiorowych. Współautor i współredaktor antologii *Dziennikarstwo i świat mediów* oraz serii wydawniczej pod takim samym tytułem.