

Kazimierz KRZYSZTOFEK

## KIM STAJE SIĘ JEDNOSTKA LUDZKA W DWUDZIESTYM PIERWSZYM WIEKU? Pytania i hipotezy

*Zmiana tożsamości staje się zjawiskiem normalnym, tak jak kiedyś normą było jej trwanie: człowiek musi się nieustannie samodefiniować i samoaktualizować. Mówi się o marketingu na „rynku tożsamości”. Tożsamość okazuje się wspaniałym towarem na sprzedaż, bo ileż można nużyć świat monotonną i uniwersalną – i w istocie umasawiającą – nowoczesnością? Do sfer podlegających regułom obrotu komercyjnego zaliczane są już nawet kategorie takie, jak etniczność i religie.*

O kondycji ludzkiego bytu w dwudziestym pierwszym wieku można mówić w dwóch planach. Po pierwsze, można próbować odpowiedzieć na pytanie, na ile człowiek jest jeszcze osobą w tym sensie, w jakim mówią o niej filozofia, antropologia oraz inne nauki społeczne, lub też czy ma szansę nią pozostać. Po drugie, można zaś pytać, kim staje się obecnie człowiek jako istota społeczna i na ile jeszcze jest on istotą społeczną. Czy mamy „więcej społeczeństwa”, czy też trzeba raczej mówić – jak czyni to Alain Touraine w swojej ostatniej książce – o zagrożeniach dla samego istnienia społeczeństwa<sup>1</sup>. Czy nadal mamy więc do czynienia ze społeczeństwem, czy też raczej jest to już bliżej nieokreślone postspołeczeństwo, w którym obok aktorów ludzkich działają także aktorzy nie-ludzcy?<sup>2</sup>

W tradycji humanistycznej pojęcie podmiotu ludzkiego było jasne: za podmiot uznawano integralną jednostkę obdarzoną rozumem, świadomością i możliwością działania. Istota podmiotowego podejścia do narzędzi łączyła się z wykorzystaniem tych właśnie cech: ludzie mieli nad narzędziami władzę, konfigurowali je i formatowali pod kątem własnych potrzeb, twórczo je eksploatując. Tylko istotom ludzkim – stojącym ponad tworam społecznymi oraz technikami – przysługiwała zdolność sprawcza (władza i odpowiedzialność), zdolność samodzielnego myślenia, zdolność rozumienia i kontrolowania świata naturalnego. Sprawczość jednostki ludzkiej rosła w nowoczesnym społeczeństwie, które umieszczało na swoim sztandarze hasła wolności, humanizmu, praw człowieka i podmiotowości.

<sup>1</sup> Zob. A. Touraine, *La fin des sociétés*, Seuil, Paris 2013.

<sup>2</sup> Por. B. Latour, *On Actor Network Theory: A Few Clarifications*, „Soziale Welt” 47(1996) nr 4, s. 369-381.

Gdy jednak pytamy o kondycję osoby ludzkiej w dwudziestym pierwszym wieku, jako centralna jawi się kwestia, czy osobę należy nadal ujmować w kategoriach humanizmu, w kategoriach tylko jej przysługującego sprawstwa, czy też kategorie te okazują się już niewystarczające. Czy więc nadal postrzegamy osobę jako podmiot o rozumnej naturze, jako byt różny od świata rzeczy i przyrody, który mimo swojej biologicznej natury stanowi odrębną kategorię ontyczną? Chociaż takie właśnie ujęcie osoby jest kluczowe dla personalizmu (zarówno chrześcijańskiego, jak i niechrześcijańskiego), przeszłość osoby ludzkiej coraz wyraźniej ujmowana jest dziś w kategoriach nie humanizmu, lecz transhumanizmu, a niekiedy też posthumanizmu – mówi się zatem o transhominizacji i posthominizacji<sup>3</sup>.

W sferze refleksji dotyczącej wszystkich tych kwestii bardzo wiele obecnie się dzieje, a kolejne przełomowe innowacje technologiczne niemal codziennie poszerzają kwestionariusz pytań, na które nie znajdujemy odpowiedzi.

#### JEDNOSTKA NOWOCZESNA

Rewolucja przemysłowa postawiła problem relacji między jednostką a grupą. Dociekania wiążące się z tą kwestią legły u podstaw socjologii, która za swój główny cel uznała badanie miejsca jednostki w nowoczesnym społeczeństwie zrodzonym z ducha oświecenia, postępu, rewolucji umysłowej i przemysłowej. W wyniku erozji tradycyjnych wspólnot jednostka ludzka zyskała na społecznym znaczeniu, co łączyło się między innymi ze wzrostem wiedzy oraz dostępnością narzędzi, w których zmaterializowana została ludzka inteligencja, innowacyjność czy wynalazczość. Zmiany te z jednej strony pozwalały na autonomiczne projektowanie życia przez jednostki, z drugiej zaś na emancypowanie się z grup. Procesy te przez dziesięciolecia stanowiły przedmiot refleksji socjologów, budząc żywe i nadal trwające spory, wyrażające się hasłowo w pytaniach, ile jednostki w społeczeństwie, a ile społeczeństwa w jednostce. Rosnący indywidualizm jednostki jak dotąd nie podważał jednak sensu istnienia społeczeństwa.

W dalszej części niniejszych rozważań skoncentruję się właśnie na drugim wymiarze tego problemu i postaram się odpowiedzieć na pytanie, kim w dwudziestym pierwszym wieku staje się jednostka ludzka, postrzegana nie jako byt odrębny od świata rzeczy i przyrody, lecz jako byt społeczny, na ile jednostka ludzka nadal pozostaje takim bytem.

---

<sup>3</sup> Szerzej na ten temat zob. K. K r z y s z t o f e k, *Człowiek – społeczeństwo – technologie. Między humanizmem a transhumanizmem i posthumanizmem*, „Ethos” 26(2015) nr 3(111), s. 191-213; t e n ż e, *Człowiek posthumanistyczny?*, „Kultura Współczesna” 1999 nr 1(19), s. 18-35.

Do centralnych kategorii socjologii oraz innych nauk społecznych należy dyskurs na temat indywidualizacji i indywiduacji. Pierwsze z tych pojęć opisuje kształtowanie się swoistych cech jednostki, „dostosowywanie” przez nią świata do jej potrzeb; drugie zaś ujmuje proces, w którego rezultacie człowiek staje się *indywiduum* wykazującym poczucie osobniczej odrębności.

W przypadku społeczeństw przednowoczesnych w zasadzie trudno mówić o indywidualizacji. Społeczeństwa te można określić jako zbiór wspólnot terytorialnych o solidarności mechanicznej (jak ją nazywał Émile Durkheim<sup>4</sup>). Większość ludzi żyła wówczas w kulturach tradycyjnych, które można nazwać tożsamościowymi: ludzie byli w nich „zaprogramowani” przez swoje wspólnoty. Kultura programuje nas bowiem jako członków określonej wspólnoty, podpowiada, czy wręcz każe nam w określony sposób osądzać, co jest dobre, a co złe, co piękne, a co brzydkie, co prawdziwe, a co fałszywe, czym jest sacrum, a czym profanum. Owo grupowe „programowanie” człowieka dokonywało się zawsze w drodze habituacji, socjalizacji oraz inkulturacji. Ludzie o tożsamości kolektywnej nie są jednak kulturowymi kopiami: sto egzemplarzy *homo sapiens* uformowanych przez jedną kulturę to nie sto komputerów z identycznym *software*’em, toteż analogia ta jest tylko w części uprawniona. W kulturze, która wypełniała zdecydowaną większość dziejów, wystarczyło jednak przejąć od przodków ekwipunek mentalny, aby bez szoku przetrwać do końca swoich dni. Zmiany dotyczące następujących po sobie pokoleń były nieznaczne. Tę większość dziejów nazywamy przednowoczesnością.

Wspólnota przednowoczesna (niem. *Gemeinschaft*) ustąpiła miejsca stowarzyszeniu (niem. *Gesellschaft*)<sup>5</sup>, którego członkami są autonomiczne jednostki podniesione do statusu wolnych obywateli. Rozwój prowadzący ku indywidualizmowi, w przeszłości dotyczący członków oświeconych elit, w społeczeństwie przemysłowym stał się programem dla wszystkich, realizowanym w ramach społeczeństwa obywatelskiego. Jednostka ludzka miała być jednocześnie jednostką uspołecznioną, częścią wspólnoty obywatelskiej (*demosu*), świadomą swoich praw, ale też obowiązków wobec tej wspólnoty. Indywidualizacja w nowoczesności to zatem emancypacja połączona ze swobodą afiliacji do grupy.

Dekalog nowoczesnej osobowości, jak określają go Alex Inkeles i David N. Smith<sup>6</sup>, to: (1) otwartość na nowe doświadczenia, (2) gotowość do świado-

<sup>4</sup> Por. É. Durkheim, *O podziale pracy społecznej*, tłum. K. Wakar, PWN, Warszawa 1999, s. 274n.

<sup>5</sup> Zob. F. Tönnies, *Wspólnota i stowarzyszenie. Rozprawa o komunizmie i socjalizmie jako empirycznych formach kultury*, tłum. M. Łukasiewicz, PWN, Warszawa 1998.

<sup>6</sup> Zob. A. Inkeles, D.N. Smith, *W stronę definicji człowieka nowoczesnego*, tłum. J. Kurczewska, w: *Tradycja i nowoczesność*, tłum. T. Gosik i in., red. J. Kurczewska, J. Szacki, PWN, Warszawa 1984, s. 432-465.

mej akceptacji zmiany, (3) zdolność do zbierania informacji o faktach i umiejętność wykorzystywania wiedzy w podejmowaniu działań, (4) umiejętność planowania dotycząca zarówno spraw osobistych i rodzinnych, jak i publicznych, (5) skłonność do kalkulacji, wpływająca z przekonania, że świat człowieka jest policzalny i poznawalny, a wiele zjawisk można z powodzeniem przewidywać, (6) wysoka ocena umiejętności technicznych, ułatwiających korzystanie z nowych urządzeń, (7) rozumienie logiki procesów produkcyjnych i zasad podejmowania decyzji na szczeblach podstawowych, (8) wysokie aspiracje oświatowe oraz zawodowe, (9) świadomość godności innych, a także szacunek dla godności cudzej, (10) uniwersalizm i optymizm w postępowaniu. W nowoczesności jednostka stała się zatem zależna od nowoczesnych instytucji zorientowanych na postęp.

Społeczeństwo nowoczesne, w którym w kręgu zachodnim żyło kilkanaście pokoleń, ufundowane zostało na instytucjach politycznych, ekonomicznych i kulturowych będących spuścizną racjonalności oświeceniowej. „Mantrą” tego społeczeństwa była wolność. Jak ukazują analizy frekwencyjne pojęć wykorzystywanych w dyskursach politycznych czy medialnych, przed 11 września 2001 roku „wolność” była słowem używanym najczęściej. Społeczeństwo to zbudowane zostało na ideologii i doktrynie liberalizmu, charakterystycznej dla państw narodowych i społeczeństw o prostej strukturze, przewidywalnych, kulturowo podobnych, łączących ludzi kierujących się w życiu racjonalnością. Dziś takiego racjonalnego, przewidywalnego społeczeństwa ani pewnych, stabilnych instytucji już nie ma.

#### JEDNOSTKA W PÓŻNEJ NOWOCZESNOŚCI KONTYNUACJA CZY (I) ZMIANA?

Na przełomie lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych ubiegłego stulecia dokonał się, najpierw w Stanach Zjednoczonych i Wielkiej Brytanii, zwrot neoliberalny, który zintensyfikował procesy globalizacji, a jednocześnie zapoczątkował najbardziej innowacyjny okres w epoce nowożytnej. Z czasem proces ten rozszerzył się na główne obszary zachodniej cywilizacji, a po roku 1990 także na kraje, które po przezwyciężeniu komunizmu znalazły się w zasięgu rynku globalnego i demokracji liberalnej. Większość innowacji technologicznych, które dziś są w powszechnym użyciu, pochodzi właśnie z tamtego okresu. W ciągu relatywnie krótkiego czasu uległa też wymianie większość eksploatowanych urządzeń, co wiąże się z przejściem od analogowości do cyfrowości.

Neoliberalizm na nowo określił kondycję jednostki. Nie ma zgody co do tego, czy zmiany, które nastąpiły, mają charakter zerwania z nowoczesnością,

czy też są jakąś postacią jej kontynuacji. Najczęściej określa się je za pomocą przedrostka „post” (jak w przypadku pojęć: „postindustrializm”, „postmodernizm”, „postmaterializm” czy „postkapitalizm”). W języku angielskim również częste jest wyrażenie „end (of something)”, oznaczające koniec czegoś, na przykład społeczeństwa (niekiedy z dookreśleniem: „jakie znamy”), co ma sygnalizować dyskontynuację. W innym nurcie myślowym unika się prefiksu „post”, nazywając obecną epokę „późną”<sup>7</sup>, „płynną”<sup>8</sup> czy też „drugą”<sup>9</sup> nowoczesnością, co kieruje uwagę nie na radykalne zerwanie ciągłości z przeszłością, lecz na pewną kontynuację pomimo zmian. Ten sposób myślenia wydaje się bardziej adekwatny, nie ma bowiem czegoś takiego, jak „radykalne zmiany” – można powiedzieć, że nawet gdy dochodzi do rewolucji, to przeszłość w pewnym momencie „dogania” teraźniejszość w postaci mniej lub bardziej pełnej restauracji wielu przedrewolucyjnych instytucji, wzorów czy wartości.

Z punktu widzenia interesującego nas problemu największą zmianą cywilizacyjną, jaka się dokonała, było przejście od społeczeństwa masowego (masowej wielkoseryjnej produkcji, masowej konsumpcji, kultury czy komunikacji) do społeczeństwa odmasowionego. Dokonał się zwrot ku innemu rodzajowi indywidualizacji, a mianowicie ku radykalnej personalizacji. Zmiana ta była efektem synergicznym wielu powiązanych ze sobą procesów: rewolucji technologicznej, globalizacji rynków, wolności (wszelkiego rodzaju) transferów ponad granicami. Wszystko to określiło osobowość późnonowoczesną. Swoboda ekspresji i odłączania się od grupy (desocjalizacja) doprowadziła do osłabienia spójności społecznej i zaczęła skłaniać badaczy do stawiania pytań o to, jakie społeczeństwo rodzi się na naszych oczach i czy jest to jeszcze społeczeństwo, jakie znamy.

Gilles Lipovetsky twierdzi, że kontrkultura lat sześćdziesiątych ubiegłego wieku ze swoją ideologią wolności wyboru („życie bez martwych punktów”, „bierzcie marzenia za rzeczywistość”, „zakazuje się zakazywać”) pozornie skierowana była przeciw kapitalizmowi, ale faktycznie uitorowała drogę kulturze permissywnemu, która doskonale współgra z globalizacją: zarówno jest jej produktem, jak i toruje jej drogę. Chociaż w sensie ideologicznym owa rewolucja kulturowa poniosła porażkę, to można jednak powiedzieć, że odniosła też sukces, którym był fakt przejścia liberalizmu kulturowego przez globalizm. Wydarzenia maja 1968 roku uwolniły Zachód od balastu konwencji, których

<sup>7</sup> Zob. np. A. G i d d e n s, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, PWN, Warszawa 2001.

<sup>8</sup> Zob. np. Z. B a u m a n, *Płynna nowoczesność*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2006.

<sup>9</sup> Zob. U. B e c k, *Spółczesność ryzyka. W drodze do innej nowoczesności*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2004.

neokapitalizm już nie potrzebował – społeczeństwo konsumpcyjne pozbyło się krępującej je obrożi<sup>10</sup>.

W kulturze tej nie ma już kanonu pojęć znanych wszystkim i przez wszystkich jednakowo rozumianych, niczym kanon słów w wokabularzu języka ojczystego. Historia jako narracja zastępowana jest historyjkami – „narracyjkami”. „Powszechnie wielbionymi postaciami naszego czasu nie są odważni mężowie ani cnotliwe kobiety, lecz tak zwani «piękni ludzie». W mniejszym stopniu odczuwamy skłonność do naśladowania Chrystusa niż do naśladowania makijażu i sposobu ubierania się Madonny. Nikt już nie czyta żywotów świętych dla duchowego zbudowania czy w poszukiwaniu przykładu do naśladowania; teraz czyta się biografie gwiazd filmowych i opowieści o sukcesie finansowym milionerów”<sup>11</sup>.

Kultura znajdująca się w obiegu globalnym nie jest kulturą hierarchiczną i staje się metakulturą wobec kultur lokalnych (narodowych czy regionalnych)<sup>12</sup>. Jej cechą charakterystyczną jest wymiennosc piękna i brzydoty, zła i dobra, fałszu i prawdy, sacrum i profanum. Następuje w niej intelektualna dewaluacja pojęcia tekstu, a pamięć historyczna okazuje się raczej śmietnikiem niż bogactwem kultury. Kultura ta pozbawiona jest metafizyki. Quasi-metafizyka odradza się w urynkowanej prymitywnej magii, astrologii czy chiromancji, nie zaś w filozofii.

Tak zwany przełom późnonowoczesny czy postmodernistyczny w kulturze stanowi w największym stopniu efekt synergiczny rynku, wolności i techniki. Na ideologię tego rodzaju – bo w istocie przełom ten, z jego fetyszem radykalnego pluralizmu i dopuszczalności wszystkiego (ang. anything goes), eksponowaniem różnic, nieopresyjnością kultury, kultem mniejszości czy niechęcią do norm absolutnych, ma charakter ideologiczny – było po prostu zapotrzebowanie.

Siłą kultury późnonowoczesnej jest produkcja mód, bez nich kultura ta staje się nużąca. W przeciwieństwie do kultury tradycyjnej, w której obecna była wieczność, dla owej kultury bez historii charakterystyczna jest wieczna obecność, a jej egzemplifikacją staje się „człowiek posthistoryczny”. Świadomość ludzi obejmuje w niej coraz mniejszą skalę przeszłości, horyzont przyszłości zamyka się zaś w perspektywie kilku lat. Przenosić można powiedzieć, że jest to kultura typu „instant”, do natychmiastowego spożycia i wydalenia. Jej słabość, a zarazem słabość żyjącego w niej człowieka, polega nie tyle na od-

---

<sup>10</sup> Zob. G. L i p o v e t s k y, Fragmenty artykułu opublikowanego w „Nouvel Observateur” z 23-29 IV 1998, „Forum” z 10 V 1998. Zob. też: t e n ż e, *L'Ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, Gallimard, Paris 1989.

<sup>11</sup> R. S h u s t e r m a n, *Sztuka życia a etyka postmodernistyczna*, tłum. A. Chmielewski, „Kultura Współczesna” 1996, nr 3-4(11-12), s. 28.

<sup>12</sup> Zob. G. U r b a n, *Metaculture: How Culture Moves Through the World*, Minneapolis University Press, Minneapolis 2001.



rzuceniu edukacji, ile na zaniku w homo consumens pierwiastka thymos<sup>13</sup>. Do rangi naczelnych wartości urasta natomiast spontaniczność, twórczość połączona z jednostkowym rozhamowaniem.

Zwróćmy uwagę, że właściwie nie mówi się już dziś o rozwoju osobowości, coraz popularniejsze stają się natomiast określenia: „zasoby ludzkie”, „inwestowanie w człowieka”, „kapitał ludzki” czy „aktywa ludzkie”. Rynek zawłaszcza terminologię humanistyczną, przekształcając ją na swój sposób, nazywając „po swojemu” jej tradycyjne pojęcia, zyskując tym samym swoistą władzę semiotyczną, panowanie symboliczne. Jak zaś twierdzi Sławomir Magala, „jeśli w tendencjach kulturalnych daje się wykryć ogólniejsze prawidłowości, to niewątpliwie należy do nich antyautorytaryzm, który szczególnie członkom społeczności tradycyjnych jawi się jako niesformułowana i niewyartykułowana w pełni ideologia wyzwolenia spod krępujących więzów lokalnej społeczności”<sup>14</sup>.

Zmiana tożsamości staje się zjawiskiem normalnym, tak jak kiedyś normą było jej trwanie: człowiek musi się nieustannie samodefiniować i samoaktualizować. Mówi się o marketingu na „rynku tożsamości” (ang. identity market). Tożsamość okazuje się wspólnym towarem na sprzedaż, bo ileż można nużyć świat monotonna i uniwersalna – i w istocie umasawiająca – nowoczesnością? Do sfer podlegających regułom obrotu komercyjnego zaliczane są już nawet kategorie takie, jak etniczność i religie, podlegające dziś marketingowi. Pojęcie tożsamości, niegdyś kategoria centralna dla zrozumienia społecznych mechanizmów przekazu kultury, uległo zasadniczej zmianie. Dominique Bouchet wskazuje, że zmiana ta łączy się z kulturową stratą i nie sprzyja tworzeniu rzeczywistych więzi<sup>15</sup>. Szczególnie widoczne jest to w odniesieniu do religii: w poprzednich pokoleniach ludzie nie wybierali swej religii, a „wrządzali się” w nią i nie do pomyślenia było, że można ją dowolnie zmienić, po prostu przyjmując inną. Dzisiejsza „oferta” religii przypomina tymczasem raczej ofertę supermarketu niż propozycje Kościołów. Wobec dostępnego zakresu wiar alternatywnych ludzie traktują system, który narzuca jedną religię, jako opresyjny. Religię można zatem sobie wybierać niemal à la carte – istnieje cały rynek sekt, począwszy od tych bardzo ekspansywnych i zasobnych, jak Międzynarodowe Towarzystwo Świadomości Kryszny, Kościół scjentologiczny czy Kościół zjednoczeniowy, po mniej znane i nowsze.

Nowe pokolenia coraz częściej tworzą sobie tożsamości ze strzępów pamięci odziedziczonej po dziadach i rodzicach oraz z fantasmagorii dostarczanych im przez media. Tendencja ta jest po części efektem mody na nowy trybalizm.

<sup>13</sup> Zob. F. Fukuyama, *Koniec historii*, tłum. T. Bieroń, M. Wichrowski, Wydawnictwo Znak, Kraków 2009, s. 270-284 (rozdz. 17, „Wzrost i upadek thymos”).

<sup>14</sup> S. Magala, *Uzależnienie od konsumpcji kulturalnej. Lokalna szansa i globalne wyzwania* (referat), Centrum Animacji Kulturalnej, Warszawa 1996, s. 3.

<sup>15</sup> Por. D. Bouchet, *Marketing and the Redefinition of Ethnicity*, w: *Marketing in Multicultural World*, red. J.A. Costa, G.J. Bamossy, Sage, London–New Delhi 1995, s. 70.

Ulegający jej młodzi ludzie mają do wyboru nie tylko przednowoczesny model rodziny, ale także nowoczesny indywidualizm i ponowoczesną plemiennosc. Można powiedzieć, że jednostka poniekąd staje się dziś federacją tożsamości, czyli ich mozaiką, swoistą „sałatką” tożsamościową, nie zaś kulturowym tygłem (ang. melting pot).

Tożsamość w społeczeństwie wielokulturowym i ponowoczesnym rodzi się zatem coraz częściej jako inkreacja elementów pochodzących z różnych zbiorów. Przypomina to swoisty brikolaż, w którym w dostarczaniu „klocków” do połączenia ze sobą coraz większą rolę odgrywa marketing dotyczący różnych elementów kultury. Istnieje pewien zakres społecznie aprobowanych stylów życia, które można kupić, reklamowanych w mass mediach i witrynach sklepowych. Korzystając z odpowiednich dóbr i usług, konstruowaną w ten sposób tożsamość można kupić na rynku, który jest areną, gdzie spotykają się problemy i rozwiązania. Każdy styl jest przy tym uprawniony, nie ma już ról ekscentrycznych, bo rynek konsumpcji doskonale ów ekscentryzm akomoduje.

Istnieje mocno ugruntowany pogląd, że dzisiejsze rozumienie wolności jako sprywatyzowanej tożsamości to w istocie dobrze skalkulowana rynkowa strategia sprawowania „rządu dusz” nad ludźmi. „Model konsumpcji kulturalnej w tym nowym klimacie [...] uległ zmianie, w szczególności zaś przybrał charakter poszukiwania tymczasowej tożsamości, której jednostka nie może już przyjąć po prostu w postaci oferowanej przez jedną z wielu elit”<sup>16</sup> – pisze Magala.

Mówi się dziś o programatorach upodobań konsumpcyjnych ludzi, a obrońcy kultury popularnej określają ich jako mediatorów, którzy są w pewnym sensie przewodnikami zmierzającymi do tego, by pomóc nam w samoukształtowaniu się i „ułożeniu” z otaczającym światem. Ludzie ci wiedzą, jak odczytać nasze osobiste potrzeby i pragnienia i potrafią polecić nam zestaw opcji służących ich zaspokojeniu. Jak jest naprawdę, nie wiemy. Bez względu jednak na to, którą z tych interpretacji uznajemy za słuszną, w obu podejściach chodzi w istocie o to samo: o konstruowanie bądź destruowanie pewnej koncepcji człowieka, służącej sterowaniu nim czy też prowadzeniu go przez życie. „Styl” staje się w ten sposób produktem, a jego konsumpcja formą spełnienia. Chociaż zachęta do przebierania wśród asortymentu „prawdziwych i niepowtarzalnych jaźni” jawi się członkom społeczeństwa konsumentów jako znak wolności, hasłom autokreacji i samostanowienia towarzyszy narzucanie tożsamości przez konsumpcję. Ludzie sięgają po tożsamości obiecujące nowe, jeszcze niedoznane satysfakcje, a pozbywają się innych, które ich rozczarowały albo im spowszedniały. W tej sytuacji tożsamości stają się coraz bardziej zmienne, ulotne, w dłuższej perspektywie czasowej trudne do utrzymania. Owa zachęta do kreowania samego siebie okazuje się szczególnie silna w czasach, gdy mało

<sup>16</sup> M a g a l a, dz. cyt., s. 3.



kto może być pewien panowania nad biegiem własnego życia – tożsamość zaś to przecież ostatecznie właśnie kwestia kontroli nad swoim życiem.

Wraz z mnożeniem się kulturowych i społecznych szans rośnie groźba destrukuryzacji więzi, ich fragmentacji i rozpadu. Osobnik bez przeszłości i bez przyszłości, rodzący się wciąż na nowo doskonale funkcjonuje w kulturze specjalizującej się w stapianiu i przetapianiu tożsamości. Społeczności lokalne bombardowane są przez sygnały, obrazy i wzory do naśladowania o mocy perswazyjnej przerastającej wszystko, co byłyby w stanie samodzielnie stworzyć. Nawet lokalni liderzy wywierają dziś niewielki wpływ na życie wspólnoty. Małe społeczności w coraz mniejszym stopniu kreują kulturę „dla siebie”, wyrastającą z ich życia, pracy i przeżyć, jaką tworzyły przez tysiące lat – a co za tym idzie, tracą szansę samoportretowania w kulturze. Zaopatrywane są natomiast w niejako wtlaczaną w nie ofertę konsumpcyjną kreowaną przez producentów kultury popularnej.

Coraz chętniej zatem ludzie rezygnują z poglądów, do których byli przywiązani, zaczynają wątpić w prawdziwość i przydatność wiedzy odziedziczonej po poprzednich pokoleniach. Józef Życiński pisze w tym kontekście o supermarketowej koncepcji człowieka<sup>17</sup>. Tak w czasach przedoświeceniowych, w których wyraźna była dominująca pozycja religii, jak i w czasach oświeceniowych, gdy rosła pozycja nauki, świat wydawał się uporządkowany, spójny wewnątrz. W dzisiejszej rzeczywistości, w której panuje różnorodność wszystkiego, w tym także różnorodność teorii i wszelakich conceptów, wiele propozycji jawi się jako atrakcyjne i fascynujące – coraz rzadziej sądzimy, że tylko jedna z nich może być prawdziwa lub że tylko jedna może spełnić nasze wymagania. Człowiek zachowuje się w świecie idei i wartości jak konsument w supermarkecie, który podchodząc do nowych półek i studiując coraz to nowe opakowania i reklamy, zmienia swoje wcześniejsze oceny, traci pewność siebie i staje się ofiarą wielości wyboru (ang. multichoice).

Postawa ta przenosi się na sferę refleksji moralnej, prowadząc do afirmacji relatywizmu moralnego. Relatywiści twierdzą przy tym, że skoro ludzie różnią się w kwestiach dotyczących moralności, obiektywne wartości moralne nie istnieją<sup>18</sup>. W ten sposób relatywizm prowadzi do tolerancji wobec praktyk skądinąd dziwnych, egzotycznych<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> Zob. J. Ż y c i ń s k i, *Cogito ergo sum*, „Rzeczpospolita” z 17-18 X 1998, Dodatek „Plus Minus”.

<sup>18</sup> Zob. np. F.J. B e c k w i t h, *Philosophical Problems with Moral Relativism*, „Christian Research Journal” z 6 IV 2009, <http://www.equip.org/article/philosophical-problems-with-moral-relativism/>.

<sup>19</sup> Szerzej na ten temat zob. K. K r z y s z t o f e k, *Narody w XXI w. – plemiona czy społeczeństwa obywatelskie? Nowe procesy narodotwórcze a pluralizm i tolerancja*, „Tolerancja. Szkice Socjologiczne” 5(1998), s. 21-38.

Przydatny okazuje się w tym miejscu socjologiczno-antropologiczny elementarz. W społeczeństwie przedprzemysłowym (a w znacznie mniejszym stopniu w społeczeństwie przemysłowym) ład społeczny utrzymywany był dzięki socjalizacji oraz inkulturacji: na drodze dziedziczenia norm grupowych, przekazywanych przez rodzinę i Kościół, a w mniejszym stopniu przez szkołę, kulturę wspólnotową i czerpiącą z tych katalogów wartości władzę. W krajach, które przeszły z epoki przedprzemysłowej do epoki przemysłowej, załamał się system wychowania, a powołane do niego instytucje okazują się niewydolne.

Podkreśla to Richard Shusterman, pisząc o rozkładzie trwałych i ścisłych ról społecznych, które kiedyś zapewniały określoną integralność i solidną strukturę osobowości ludzkiej. Chodzi o rozkład instytucji, które utrzymywały zachowania, ujmowały je w normy zawierające sankcje społeczne. „W tej społeczno-etycznej próżni [...] kształtowanie osobowości i jej rozwój zostały wystawione na działanie zmiennych czynników i sił rynkowych. Zostaliśmy rzućeni na pastwę zmiennych wpływów dobrze reklamowanych, motywowanych dążeniem do zysku koncepcji samorealizacji i samozaspokojenia, nie mając przy tym jakiegokolwiek trwałego poczucia osobowości, jaką należałoby realizować. Upowszechniana koncepcja, że każdy powinien kształtować siebie samego w unikalny sposób przez wolny osobisty wybór stylów życia, nie może ukryć faktu, że surowym ograniczeniom podlega nie tylko zakres możliwych stylów życia, lecz także jednostkowa świadomość i same akty jej wyborów, podlegają one bowiem bezwzględniemu programowaniu przez siły społeczne znajdujące się zazwyczaj daleko poza zasięgiem jednostki, w związku z czym nie potrafi ona, jako jednostka, przeciwstawiać się im, ani tym bardziej ich kontrolować”<sup>20</sup>. Jest to „paradoks późnokapitalistycznej prywatyzacji ludzkiego dążenia do samorealizacji, dającej w wyniku utratę realnej autonomii i jedności osobowości”<sup>21</sup>.

Wolność wyboru staje się aksjomatem. Chodzi o „stworzenie niepowtarzalnej tożsamości i wizerunku: możemy stworzyć siebie, nadać sobie cechy, których nie posiadają inni. W pewnym momencie jesteśmy dumni z siebie, bowiem sami skonstruowaliśmy swój obraz, który według nas jest niepowtarzalny. [...] W społeczeństwie współczesnym szukamy indywidualności i niepowtarzalności. Nie lubimy, gdy większość decyduje o jakości naszego istnienia. Nie chcemy żyć i pracować dla fikcji intelektualnej, jaką jest społeczeństwo. Nie chcemy być elementem żadnego społeczeństwa-organizmu, który jest ponad nami i dla którego moglibyśmy żyć i umierać. Szukamy zatem pomysłów na swoją «inność», niepowtarzalność”<sup>22</sup>.

<sup>20</sup> Shusterman, dz. cyt., s. 47.

<sup>21</sup> Tamże.

<sup>22</sup> K. Konecki, *W pułapce reguł większości*, „Master of Business Administration. Biuletyn Międzynarodowej Szkoły Zarządzania i Wyższej Szkoły Przedsiębiorczości i Zarządzania” 1998, nr 3, s. 14-16.

Dziś w kręgu zachodnim nie ma żadnej integrującej ludzi całości kulturowej czy aksjonormatywnej ani też jednej elity, która dostarczałaby prawomocnych wzorów i wartości. Całością taką było przez stulecia chrześcijaństwo, z typową dla wspólnoty skłonnością to traktowania jednostki jako członka grupy w sposób jednolity reagującej na bodźce zewnętrzne. Samorealizacja to prywatna strategia konsumpcji kulturalnej, prywatny projekt życia związany z demonopolizacją wzorów kultury i słabnącym uczestnictwem w „projektach zbiorowych”, takich jak naród, Kościół czy państwo, w których odgrywało się role: patrioty, wyznawcy czy obywatela. Stajemy się zatem konsumentami narodu, państwa, religii. Narzucanie wartości jako strategia traci swoją wartość; zyskuje ją natomiast dostarczanie treści oraz kontrola nad kanałami ich dystrybucji. Rosnącej ruchliwości społecznej i przestrzennej odpowiadają płynne tożsamości, co Magala łączy z „wyzwoleniem się spod ograniczeń nietolerancyjnej [...] wspólnoty, ostro oddzielającej «swoich» od «obcych»”<sup>23</sup>. Magala dodaje, że owo wyzwolenie interpretowane jest w kategoriach awansu społecznego, „nawet jeśli będziemy to oceniać jako popadnięcie w płytką, infantylną konsumpcję kulturalną”<sup>24</sup>. „Ludzie traktują ją poważnie – dodaje – jest dla nich bowiem nie tylko potrzebą statusową, ale także budulcem tożsamości”<sup>25</sup>.

W dobie nowożytnej przewagę miała tendencja „dyscyplinarna” – od ludzi oczekiwano posłuszeństwa wobec instytucji takich, jak rodzina czy Kościół, oraz przestrzegania wyznaczonego przez nie systemu wartości, na przykład zachowywania postawy patriotycznej. Od początku dwudziestego wieku widoczny jest jednak kryzys tego stanu rzeczy, łączący się z tendencją do radykalnego wyzwiania się jednostkowej osobowości. Tendencja ta zaś ma szerokie konsekwencje i prowadzi do kryzysu więzi, wspólnot lokalnych, rodziny czy międzypokoleniowej transmisji wiedzy. Model społeczeństwa zorganizowanego i zdyscyplinowanego zostaje wyparty przez model społeczny oparty na strukturach miękkich, w których jedyną niekwestionowaną wartością jest samorealizacja jednostki. Chociaż późna nowoczesność jest czasem personalizacji, człowiek nie jest w tej epoce twórczy – pozostaje bierny, poznawczo „oszczędny”<sup>26</sup>; jest też manipulowany i pozbawiany twardej tożsamości. Postrzega siebie jako wiązkę różnic – myśli, uczuć, dążeń, których jednak nie łączy żaden mocny rdzeń, żadne mocne „ja”.

Nauki społeczne dość dobrze pokazują, gdzie w historii kultury lokowały się autorytety, jak dokonywało się skuteczne wdrażanie do ról społecznych i do

<sup>23</sup> Magala, dz. cyt., s. 5.

<sup>24</sup> Tamże.

<sup>25</sup> Tamże.

<sup>26</sup> Por. A. Zybortowicz i in., *Samobójstwo Oświecenia? Jak neuronauka i nowe technologie pustoszą ludzki świat*, Wydawnictwo Kasper, Kraków 2015, s. 190n.

naśladowania grup odniesienia, jak poprzez wzmocnienia pozytywne i negatywne (nagradzanie i karanie) sankcje społeczne oddziaływały na zachowania ludzkie. Konieczność podporządkowania się rolom społecznym i groźba sankcji powściągały istniejące w człowieku pierwiastkowe zło i agresję. W procesie ewolucji politycznej, kiedy okazywało się, że zawodzą wszystkie wizje i teorie amelioracji człowieka (dowodziła tego socjobiologia), a także wiara w jego pierwiastkowe dobro, rządzącym powierzano dysponowanie narzędziami rządowania agresji (jakimi były maczugi, muszkiety czy nowoczesna broń palna), jednocześnie pozbawiając tych narzędzi rządzonych.

Wykorzystywanie represywnej funkcji kultury, czyli sprawowanie kontroli przez egzekwowanie ról społecznych, było najsilniejsze w przypadku kultury postfiguratywnej<sup>27</sup> i utrzymywało się jeszcze w kulturze kofiguratywnej, choć erodowało pod wpływem procesów modernizacji, industrializacji (dzięki organizacji pracy według zasad fordyzmu i taylorizmu), urbanizacji i umasowienia kultury, a ostatecznie – anomii. Dziś tendencja ta w sposób przyspieszony zanika w kulturze prefiguratywnej. W kulturze tej obserwujemy przesuwanie się ciężaru kontroli ze sfery instytucji socjalizujących (pierwotnych i wtórnych) oraz sfery publicznej (państwa) do sfery rynku i pieniądza. Zmiany tego typu zachodzą obecnie przede wszystkim w kulturze Zachodu, gdzie procesy erozji socjalizacji mają charakter najgłębszy. W przypadku kultury muzułmańskiej i podobnych jej systemów społecznych inna kontrola nie jest jeszcze potrzebna, funkcje kontrolujące sprawuje tam bowiem kultura odziedziczona, kultura losu, nie zaś wyboru.

Jednocześnie w kulturze Zachodu zmieniły się grupy odniesienia dostarczające atrakcyjnych wzorów: autorytety moralne zostały zastąpione autorytetami medialnymi, które kreują upodobania konsumpcyjne i nie mają ambicji formułowania norm moralnych.

Choć w życiu społecznym przez stulecia dominowały przede wszystkim religijne instytucje kulturowe, z czasem wzrosła rola instytucji świeckich i ukształtował się odrębny system polityczny, co sprzyjało stopniowemu powstawaniu autonomicznego systemu ekonomicznego. Z czasem, jak zauważył Neal Smelser<sup>28</sup>, w kręgu protestanckim religijna motywacja pracy przekształciła się w świecką racjonalność zysku. Nie wiadomo dokładnie, dlaczego doszło do tej zmiany, ale faktem jest, że przyniosła ona nowoczesny kształt kultury.

Jeszcze na etapie społeczeństwa nowoczesnego zerwana została triada: tradycja–religia–władza. Pewne normy pochodzące z tradycji i religii włączano

<sup>27</sup> Zob. M. M e a d, *Kultura i tożsamość. Studium dystansu pokoleniowego*, PWN, Warszawa 1978.

<sup>28</sup> Zob. N. S m e l s e r, *Przyczynek do teorii modernizacji*, w: *Elementy teorii socjologicznych. Materiały do dziejów współczesnej socjologii zachodniej*, wybór W. Derczyński, A. Jasińska-Kania, J. Szacki, red. W. Derczyński, A. Jasińska-Kania, PWN, Warszawa 1975, s. 323-341.

do obszaru norm prawnych, inne zaś odrzucano. Coraz więcej było przejawów relatywizmu, a normy demokracji stawały się coraz pojemniejsze, aby można było jak najwięcej ludzi włączyć do systemu, czyli w funkcjonowanie ładu społecznego. W drugiej połowie dwudziestego wieku w Europie Zachodniej i w Stanach Zjednoczonych doszło do tak znacznego rozszerzenia formuły demokracji, że mieścili się w niej wszyscy dorośli obywatele bez względu na płeć czy cenzus majątkowy. Gdy jednak nowe uniwersum demokracji musiało pomieścić ludzi z całkiem odmiennym wyposażeniem kulturowym, pojawiły się komplikacje. Dziś demokratyczne społeczeństwa stają w obliczu konieczności współżycia w zbiorowościach o skali różnorodności nieznannej w dotychczasowej historii<sup>29</sup>. Prowadzi to do dwóch konsekwencji: z jednej strony – do ekstensji normy, z drugiej zaś – do wzmocnienia pedagogiki obywatelskiej, służącej włączaniu „nowych przybyszów” w obowiązujące ramy demokracji. Pedagogika ta musi – w przypadku wielkich mas ludzkich – przybierać postać socjotechniki, manipulacji i formowania świadomości w odpowiednim kierunku, głównie przez media. Coraz mniej skuteczna okazuje się dziś polityka kulturalna czy edukacyjna, coraz częściej jej rolę przejmuje rynek, tyle że wdraża on raczej do roli konsumenta niż obywatela.

W konkluzji można powiedzieć, że jeśli jednostka przestaje być określana przez swoją przynależność, przestaje być „członkiem czegoś” i chce się stać podmiotem działania, zmieniać trzeba mechanizmy kontroli funkcjonujące w kręgu kultury Zachodu. Demokracja, podobnie jak religia, nie zapewnia dziś kontroli dającej gwarancje ładu poprzez konsens dotyczący wartości, staje się bowiem procedurą. Wiemy, jak wyglądała kontrola przez kulturę, do której się przynależy, nasza wiedza jest jednak mniejsza, jeśli chodzi o mechanizmy kontroli przez kulturę, którą się konsumuje. Wiele wskazuje na to, że newralgiczny punkt regulacji społecznej znajduje się w obszarze rynku.

#### JEDNOSTKA LUDZKA W CIENIU KRYZYSU ŻYCIE ZE SMARTFONEM NA FACEBOOKU

Życie jednostki w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych dwudziestego wieku, a także przez większą część pierwszej dekady wieku dwudziestego pierwszego kształtowało się pod wpływem ideologii neoliberalnej i rosnącej roli technologii cyfrowych. Pod koniec tamtej dekady wystąpiły dwa zjawiska – o sprzecznych wektorach – które mają obecnie największy wpływ na funkcjonowanie człowieka. Pierwsze to wynalazek smartfona i gwałtowny rozwój telefonii mobilnej, do której zaczęły emigrować serwisy społeczno-

<sup>29</sup> Zob. K. Michalski, *Trwoga śmierci, trwoga życia* (wywiad), „Życie” z 29-31 III 1997.

we, istniejące już od jakiegoś czasu. Drugie to kryzys na rynkach finansowych, który niczym przez działanie centryfugi przemieścił się do innych dziedzin gospodarki, a z czasem także do różnych obszarów życia społecznego.

Kim staje się homo digitalis? Wiele jest na ten temat opinii – niektóre z nich wartościują dzisiejszego człowieka pozytywnie, inne oceniają go negatywnie. Można mówić w odniesieniu do niego o „trzech prędkościach”, o których decyduje zmienna wieku. Osoby starsze, „analogowe”, które nie wyemigrowały do świata wirtualnego, były i chyba już w większości pozostaną sformatowane przez świat realny. Osoby w średnich przedziałach wiekowych przenosiły swe skrypty poznawcze ze świata realnego do świata wirtualnego, a obydwie te światy ulegały w ich umysłach wzajemnej konfiguracji. Inaczej jest w przypadku ludzi młodych, o których można powiedzieć, że „urodzili się z tabletem (czy smartfonem) w rękę”. Amerykański psychiatra Elias Aboujaoude po przeprowadzeniu setek wywiadów z osobami korzystającymi intensywnie z technologii cyfrowych (ang. heavy users) sformułował precyzyjne wnioski w kwestii, jak bycie online rzutuje na życie offline. Jego zdaniem to, jak ludzie funkcjonują w cyberprzestrzeni, ma znaczący wpływ na ich zachowania w świecie fizycznym. Dostrzegł u tych użytkowników sieci cechy osobowości o sprzecznych wartościach: z jednej strony mają oni wyolbrzymioną wiarę we własne możliwości (ang. empowerment) połączoną z narcyzmem („patrzcie na mnie”), z drugiej – wykazują ograniczenie, regresję, impulsywność i kompulsywność, niecierpliwość i dekoncentrację, skrócony moment napięcia uwagi (ang. span of attention) – co przypisuje się wielozadaniowości (ang. multitasking). Charakterystyczne są w ich wypadku: oczekiwanie natychmiastowej gratyfikacji, rozhamowanie sieciowe, infantylizacja dorosłych i adultyzacja dzieci, ograniczone zasoby siły woli, lęk przed wejściem w relacje live<sup>30</sup>.

Najkrócej mówiąc, mamy dziś do czynienia z technomorfizacją człowieka, czyli z jego upodabnianiem się do maszyn. Ten sposób myślenia, ujmujący człowieka jako maszynę, odzwierciedla się w języku: pojęcia „processor” czy „komputer” pojawiają się jako metafora mózgu, powszechnie używane są terminy: „zresetować się”, „doładować się”, „wyguglować coś w mózgu” oraz im podobne. Tego rodzaju myślenie o człowieku sięga wczesnego oświecenia – mechaniczycznej wizji człowieka, którą stworzył Julien Offray de La Mettrie<sup>31</sup>. W pragmatycznej formie obecne było ono w pracy *The Principles of Scientific Management* Fredericka W. Taylora z roku 1911<sup>32</sup>. Taylor przekonany był, że „podstawowym celem ludzkiej pracy i myśli jest wydajność; że rachunek techniczny

<sup>30</sup> Zob. E. A b o u j a o u d e, M.D., *Virtually You: The Dangerous Powers of the E-Personality*, W.W. Norton & Co., New York 2012.

<sup>31</sup> Zob. J.O. d e L a M e t t r i e, *Człowiek-maszyna*, tłum. S. Rudniański, PWN, Warszawa 1984.

<sup>32</sup> Zob. F.W. T a y l o r, *The Principles of Scientific Management*, Cosimo, New York 2006.



pod każdym względem przewyższa ludzki osąd; że w rzeczywistości ludzkim sądom nie można ufać, ponieważ są skażone nieścisłością, dwuznacznością i zbędną złożonością; że subiektywizm stanowi przeszkodę w jasnym myśleniu; że to, czego nie można zmierzyć, albo nie istnieje, albo nie ma wartości”<sup>33</sup>.

Postrzeganie człowieka jako maszyny ugruntowywał postęp medycyny, dzięki któremu niemal wszystkie elementy ludzkiego organizmu można dziś wymienić, zastąpić ich biologicznymi, a coraz częściej sztucznymi zamiennikami. Niewymienialny pozostał tylko mózg – wytwórca decydującej o człowieczeństwie świadomości. I chociaż o mózgu nadal wiemy niewiele, mamy coraz więcej informacji o tym, jak zastąpić jego niektóre funkcje przez maszynę. Metafora mózgu jako komputera jest uprawniona, ponieważ mózg jako biologiczny „centralny procesor” (ang. central processing unit – CPU) można doładować, aktualizować, skalibrować, przeskalować czy sformatować.

Cechami człowieczeństwa zawsze były: kreatywność, intuicja, inteligencja emocjonalna, zdolność do podejmowania decyzji przy niepełnej wiedzy, niedostatku danych i informacji czy stosowanie logiki rozmytej (ang. fuzzy logic). Jako gatunek przetrwaliśmy tak długo tylko dzięki temu, że wykształciliśmy w sobie mechanizm szybkiego formułowania opinii opartych na bardzo skąpych informacjach. Obecnie musimy jako gatunek nauczyć się przetrwać w świecie, w którym występuje nadmiar informacji.

Powstaje jednak pytanie, co wynika z naszego obcowania z zimnym, nie-ludzkim komputerem, operującym w logice dwuwartościowej. Komputer wymaga porządku myślowego, sprecyzowanych pojęć, jasno postawionych zadań i szybko wychwytuje niejasności. Jest czysto algebraiczny, niezaprogramowany na emocje, abstrakcję, nie dysponuje żadnymi inteligencjami poza logiczno-matematyczną. Nie ma tego, co cechuje ludzi: zdolności do myślenia abstrakcyjnego, intuicji, odczytywania ironii, sarkazmu, metafory – czyli tego, co jest podstawą inteligencji i kreatywności. Jest on urządzeniem operującym algebraicznie, binarnie, niezdolnym do dekodowania semiotyki przekazu, zwłaszcza przekazu werbalnego. Czy użytkownicy komputera nie tracą zatem tych ludzkich cech, które są fundamentem ich kreatywności? Przecież to właśnie dzięki tym przymiotom człowiek ma przewagę nad komputerem, potrafi kojarzyć fakty, podejmować decyzje przy niepełnej wiedzy, niedostatku danych i informacji, posługując się przy tym logiką rozmytą. Człowiek potrafi z różnorodnych przekazów wydobywać esencję i znaczenia, a dzięki temu budować sens w rzeczywistości wokół siebie, myśleć polisemicznie, odnosić się do pojęć oderwanych, rozumieć zjawiska, których bezpośrednio nie doświadcza.

<sup>33</sup> Cyt. za: N. Postman, *W stronę XVIII stulecia. Jak przeszłość może doskonalić naszą przyszłość*, tłum. R. Frąc, PIW, Warszawa 2001, s. 64n.

Dzięki tak zwanym smart machines człowiek osiąga coraz wyższe umiejętności logiczno-analityczne, szybko się uczy: komputer zwiększa ludzki potencjał kognytywny i kreuje nowe połączenia neuronalne. Chociaż jednak jego użytkownicy szybciej się uczą, płacą za to cenę w postaci algorytmizacji umysłu. Program nie rozumie bowiem tego, co robi, po prostu wykonuje instrukcje – my zaś rozumiemy rzeczy, których komputer nie zinternalizuje. Komputer nie wie, że jest „mądry”, nie wie bowiem, że istnieje.

Z badań Gary’ego Smalla i jego zespołu neuronaukowców wypływa wniosek, że intensywne użytkowanie Internetu wzmacnia pewne procesy poznawcze, ale zubaża też człowieka o istotne kompetencje w komunikacji interpersonalnej, jak na przykład rozumienie mowy ciała czy emocji wyrażanych przez intonację głosu. Mózgi użytkowników Internetu gorzej radzą sobie z dekodowaniem mimiki i gestykulacji rozmówcy. Dlatego „dzieciaki-sieciaki”, szczególnie chłopcy, nie przepadają za kontaktami „twarzą w twarz” (ang. face-to-face), uważanymi przez nich za gorszą formę komunikacji. Nie potrafią też odczytywać wyrazu oczu drugiego człowieka i unikają kontaktu wzrokowego. Tradycyjne, niezapośredniczone formy komunikowania stają się dla nich powodem stresu, co z kolei niewątpliwie zubaża ich zdolności do budowania więzi społecznych<sup>34</sup>. Powstaje zatem ważne pytanie, na które chyba nie znamy jeszcze odpowiedzi: czy ludzie z tego pokolenia nadrobią swoje zapóźnienia w zakresie kompetencji komunikacyjnych, czy też nie będą tego w stanie uczynić, co oznacza że model komunikacji międzyludzkiej ulegnie istotnej zmianie?

Indywidualizm przeniósł się do sieci. Lee Rainie i Barry Wellman ukuli termin „indywidualizm sieciowy” (ang. networked individualism)<sup>35</sup>. Usieciewionego indywidualistę cechują: bezprecedensowy, szeroki dostęp do danych (informacji, wiedzy), nieograniczone możliwości komunikacji we wszystkich modelach komunikacji (jeden z jednym, jeden z wieloma, wielu z jednym, wielu z wieloma), możliwość szybkiego wchodzenia do społeczności online i zeń wychodzenia, lokowanie zasobów w „chmurze”, wsparcie intelektualne ze strony narzędzi, znajdowanie się w centrum relacji i interakcji oraz zarządzanie nimi, luźne więzi nacelowane na pozyskiwanie nowych zasobów (znajomości, kapitału relacji, samoaktualizacji, informacji, wiedzy) od społeczności internetowych (zasobów tych nie można pozyskać w najbliższym otoczeniu)<sup>36</sup>, dzielenie się zasobami z innymi (ang. sharism), ale też prywatyzowanie społeczności

<sup>34</sup> Zob. G. Small, M.D., G. V o r g a n, *iBrain: Surviving the Technological Alteration of the Modern Mind*, William Morrow Paperbacks, New York, New York, 2009.

<sup>35</sup> Zob. L. R a i n i e, B. W e l l m a n, *Networked: The New Social Operating System*, MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 2012.

<sup>36</sup> Zob. M.S. G r a n o v e t t e r, *The Strength of Weak Ties*, „American Journal of Sociology”, 78(1973) nr 6, s. 1360-1380.

dla własnych potrzeb („ja jestem najważniejszym węzłem”). Praca sieci (ang. network) zastępuje „pracę nóg” (ang. legwork), która stanowi metaforę fizycznej mobilności. Jednostka nabiera znaczenia jako czynnik zmiany, a zamiana przez nią wywoływana (ang. individual driven change) staje się istotniejsza od zmiany, której czynnikiem jest struktura (ang. structure driven change).

Pierwsze pokolenie sieciowe nazwano pokoleniem Y. Dziś w odniesieniu do generacji z przełomu stuleci coraz częściej mówi się o pokoleniu Z, które jeszcze głębiej zanurzone jest w cyfrowej technosferze, a obecnie wkracza w dorosłość i wchodzi na rynki pracy. O tych „cyfrowych tubylcach” nie da się jeszcze wiele powiedzieć, a właściwie trzeba by ich opisywać za pomocą oksymoronów, tyle bowiem jest w nich sprzeczności, przede wszystkim z jednej strony ów sieciowy indywidualizm, z drugiej zaś organizowanie się w społeczności internetowe. Przez jakiś czas przybierał na sile trend, by poczucie tożsamości społecznej w ramach dużej wspólnoty, na przykład narodu, ustępowało miejsca tożsamościom zdecentralizowanym.

Ponieważ każde nowe pokolenie formułuje pod adresem przeszłości własny kwestionariusz pytań, jedna narodowa czy inna wspólnotowa narracja może w rezultacie nie trafić do nikogo. Każdy chce i ma prawo poszukiwać swojej kulturowej ojczyzny, albo lokując ją w ojczyźnie zamieszkaną przez współziomków, albo konstruując własną, wyobrażoną na wzór „rzeszy” samoorganizujących podmiotów ludzkich. Osoby reprezentujące pokolenie Z definiują się już nie tyle przez wielkie struktury (narody, państwa, wielkie religie czy klasy), ile przez samych siebie i wchodzi jedynie w tymczasowe sieci zadaniowe czy projektowe, by zrealizować jakiś konkretny cel i osiągnąć własne korzyści. Ową różnorodność i wielorakość bieżących konfliktów społecznych oraz ich luźnych wzajemnych powiązań ujmuje w jednolitą ramę pojęcie rzeszy czy wielości (ang. multitude). Według Michaela Hardta i Antonia Negriego przez rzeszę można rozumieć „wielość wszelkich pojedynczych różnic”<sup>37</sup>. Umożliwia ona „społecznej wielości osiągnięcie porozumienia i wspólne działanie mimo jej utrzymującego się wewnętrznego zróżnicowania”<sup>38</sup>.

Do niedawna klasy czy ideologie w coraz większym stopniu zastępowały takie wyznaczniki, jak etniczność, rasa, płeć, orientacja, style życia czy inne czynniki kulturowe, a ludzi coraz bardziej określała przynależność do różnorodnych grup mniejszościowych emancypujących się z większości. Obecnie tendencja ta wydaje się ulegać zahamowaniu, o czym świadczy odradzanie się nacjonalizmów i etnocentryzmów w wielu krajach, w tym także w Polsce, i to wśród najmłodszych pokoleń Europejczyków. Zjawisko to jest najczęściej

<sup>37</sup> M. H a r d t, A. N e g r i, *Empire*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2004, s. 105. O ile nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – K.K.

<sup>38</sup> Tamże, s. xiv.

wiązane z kryzysem, którego przyczynę stanowi napływ uchodźców, ale jego przyczyny są zapewne głębsze. Można się pokusić o ogólniejszą refleksję, że być może działa tu pewne prawo cyklu i że mamy w tym wypadku do czynienia z dynamicznym procesem: gdy za dużo jest indywidualizmu utożsamianego z wolnością jednostki, wtedy rodzi się potrzeba bezpieczeństwa, którą zaspokajają kooperacja. Takim naturalnym środowiskiem kooperacji stała się sieć.

Tym też można tłumaczyć fakt, że wiele społeczności sieciowych nabiera kształtu „nowych plemion”, organizujących się wokół gier komputerowych czy kultowych marek. Ich socjologiczne charakterystyki znaleźć można w pracy Michela Maffesoliego *Le temps des tribus. Le déclin de l'individualisme dans les sociétés postmodernes*<sup>39</sup>. Świat staje się multitybalny, a przykładów owego neotrybalizmu można znaleźć mnóstwo. O społeczności skupionej wokół kontrowersyjnego dietyka doktora Pierre'a Dukana mówi się na przykład „plemię Dukana”, a nazwa ta denotuje nie tylko zasady żywienia, ale również pewien styl życia, popularną filozofię.

Dzisiejsze młode pokolenie żyje już jak gdyby w innym czasie, nie ma w nim optymizmu, jaki cechował młodych ludzi wchodzących w dorosłość i na zawodowe ścieżki w warunkach przedkryzysowego boomu, zaczarowanego wolnością świata neoliberalizmu. Pokolenie to potrafi się samoorganizować, inicjuje ruchy społeczne (Ruch „oburzonych” w Hiszpanii, serię demonstracji pod hasłem „Okupuj Wall Street” (ang. Occupy Wall Street) czy protesty anty-ACTA w Polsce i w innych krajach). Ma powody do frustracji, ponieważ jest najlepiej wykształconym pokoleniem w historii, przynajmniej pod względem umiejętności i kompetencji technicznych oraz komunikacyjnych, tak bardzo cenionych na rynku pracy, a tymczasem zderza się z koniecznością podejmowania pracy „śmieciowej” czy też, ogólniej mówiąc, prowadzenia „śmieciowego” życia. Tę właśnie grupę społeczną Guy Standing nazywa prekariatem<sup>40</sup>. To pokolenie skazane „na przemiał”<sup>41</sup>, by użyć metafory Zygmunta Baumana. Jego powód do frustracji jest oczywisty: płynie ze świadomości, że czeka je gorsze życie niż to, które było udziałem pokolenia jego rodziców. W latach sześćdziesiątych ubiegłego wieku młodzi ludzie wznieśli rewolucję kontrkulturową, bo nie chcieli żyć tak, jak żyli ich rodzice – w społeczeństwie kontraktu, które uznawali za opresyjne. Mieli zapewnione bezpieczeństwo socjalne, pracy nie brakowało, a edukacja na wszystkich poziomach – przynajmniej w Europie – była bezpłatna. O tak zwanych umowach śmieciowych

<sup>39</sup> Zob. M. Maffesoli, *Le déclin de l'individualisme dans les sociétés postmodernes*, Table Ronde, Paris 2000.

<sup>40</sup> Zob. G. Standing, *Prekariat. Nowa niebezpieczna klasa*, tłum. K. Czarnocki, P. Kaczmarek, M. Karolak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2014.

<sup>41</sup> Zob. Z. Bauman, *Życie na przemiał*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2004.

ani o prekariacie nikt wówczas nie słyszał. Gdy bezpieczeństwa socjalnego jest zbyt wiele, ludzie pragną wolności. W niespełną pół wieku uzyskali dużo wolności, której towarzyszy jednak niewielkie bezpieczeństwo bytowe, a jego fundamentem jest możliwość świadczenia pracy. Tymczasem chcieliby czuć się bezpiecznie – tak jak czuli się ich rodzice. Historia najnowsza zatoczyła w ten sposób koło.

Ujmowanie wszystkich tych przemian za pomocą schematu sieciowego indywidualizmu, jak to czyni Barry Wellman, czy też pojęcia wirtualnego egoizmu, które ma zasadnicze znaczenie w ustaleniach Aboujaoude'a, napotyka jednak pewne ograniczenia. Ów indywidualizm nie przypomina bowiem tego, który znaleźliśmy w okresie rozkwitu liberalizmu, w epoce jeszcze w gruncie rzeczy przed powstaniem Internetu w dzisiejszym jego kształcie. Dziś jednostka nie jest już skoncentrowana na tekście, nie zmierza do tego, by go „wchłonąć”, by głęboko zaangażować się w jego rozumienie, lecz pozyskując nowe informacje i wiedzę, pragnie uruchomić transport myśli, puścić je w obieg. Jest to już nie tyle indywidualizm, ile udzielanie się, aby stale być „terminalem”, przez który przepływa sieć. Siłę posiada nie ten, kto gromadzi zasoby dla siebie, ale ten, kto się nimi dzieli.

#### ROZSZERZONA JEDNOSTKA W KURCZĄCYM SIĘ SPOŁECZEŃSTWIE?

Jak zatem będzie się kształtować kondycja jednostki w dwudziestym pierwszym wieku? Wydaje się, że wiele zależy od edukacji. Przez wiele pokoleń w kręgu kultury zachodniej edukacja miała charakter masowy, ale czerpała z dziedzictwa oświecenia i była nastawiona na przekaz wiedzy, racjonalnego myślenia, na kształtowanie nowych pokoleń w duchu poczucia sprawstwa i odpowiedzialności. Na przełomie dwudziestego i dwudziestego pierwszego wieku edukacji takiej już jednak nie ma, a szkoła przestała być głównym ośrodkiem wtórnej socjalizacji. Rola tę przejęły nowe media z Internetem na czele. Wedle deklaracji osób kształcących się na różnych poziomach to Internet, a nie szkoła ma przygniatającą przewagę jako źródło użytecznych informacji i wiedzy.

Młodzi ludzie nadal są wychowywani przez media, przemysł reklamowy i marketing do roli konsumentów przywiązanych do marki, nie zaś do roli obywateli czy rodziców. W tym duchu kształci ich także szkoła, formując postawy indywidualizmu w rodzaju „multifreedom” i „multichoice” oraz koncentrując się na przekazywaniu kompetencji wymaganych przez pracodawców, którzy oczekują, by pracownik był jak najbardziej wydajny i przysparzał jak największej ilości dóbr i usług.

Najkrócej mówiąc, współczesna edukacja prowadzi do sterowania jednostką na różne sposoby: behawioralny (przez nagrody i kary), psychodynamiczny

(przez sprowadzanie człowieka do funkcji maszyny popędowej) i cybernetyczny (przez traktowanie człowieka jako „czarnej skrzynki” informacyjnej, która ma konsumować odpowiednie dane, przetwarzać je i być przez nie sterowana). Takie też koncepcje człowieka wpisane są w strukturę głęboką aparatu komercyjnej reklamy i to właśnie on w największym stopniu kształtuje formaty i profile mentalne osobowości w dwudziestym pierwszym wieku. Ma to być osobowość płynna (plastyczna) i „zgamifikowana”, czyli funkcjonująca jak gdyby w rzeczywistości gry komputerowej, w układzie nagrody, natychmiastowej gratyfikacji, uruchamianym przez stymulację zewnętrzną. Jednocześnie coraz mniejszą rolę odgrywa stymulacja wewnętrzna, co sprawia, że jednostka staje się zewnątrzsterowna, zalgorytmizowana, sformatowana i „stargetowana”. Miejsce kontroli przesuwa się na zewnątrz.

Nie wiemy jeszcze, jakie będą dalekosiężne skutki przejścia od analogowości do cyfryzacji. Podobnie jak w przypadku większości zmian technologicznych, będą one zapewne dwojakie, a nawet wielorakie. Przykłady różnorodności ich ocen można już znaleźć w wielu pracach, rzadko bowiem zdarza się, by autorzy eksponowali wyłącznie pozytyw i minimalizowali negatywy. W książce *The App Generation: How Today's Youth Navigate Identity, Intimacy, and Imagination in a Digital World*<sup>42</sup> Howard Gardner i Katie Davis kreślą obraz pokolenia iPhone'a: jest ono uzależnione od aplikacji i bezradne bez możliwości ich używania, ale aplikacje te, których są już setki tysięcy, powiększają różne potencjały ludzkie. Rodzą się zatem nowe formaty jednostki, która staje się nomadyczną monadą i monadycznym nomadą. Dane, które użytkownik „produkuje”, upubliczniają jego prywatność; zarazem technologie cyfrowe, które wykorzystuje do „policzenia” siebie (ang. quantified self), czyli różnego rodzaju trackery, bransolety mierzące tętno czy krokomierze) zapewniają mu poczucie kontroli nad sobą i swoim organizmem, choć zarazem nim sterują, wydając komendy, którym trudno się oprzeć („za mało dziś spaliłeś kalorii, musisz jeszcze pobiegać”). Jeśli urządzenia te są ponadto podłączone do sieci, to taka transhumanistyczna (zhybrydyzowana) jednostka staje się w zasadzie postprywatna, transparentna i stale na własne życzenie monitorowana. Prywatność przestaje być dla niej wartością, przeradza się w swe przeciwieństwo – ekshibicjonizm, jak to miało miejsce w przypadku pewnej rodziny z Poznania, która za pośrednictwem zainstalowanych w mieszkaniu kamer transmitowała do sieci (ang. life streaming) swą codzienność czy wręcz intymność przez całą dobę<sup>43</sup>.

---

<sup>42</sup> Zob. H. Gardner, K. Davis, *The App Generation: How Today's Youth Navigate Identity, Intimacy, and Imagination in a Digital World*, Yale University Press, New Haven–London 2014.

<sup>43</sup> Zob. K. Nowakowska, *Rodzina Dzikowskich w Internecie na żywo – to nie może skończyć się dobrze*, [http://kobieta.gazeta.pl/kobieta\\_ekstra/1,155242,19175553,rodzina-dzikowskich-to-nie-moze-skonczyz-sie-dobrze.html](http://kobieta.gazeta.pl/kobieta_ekstra/1,155242,19175553,rodzina-dzikowskich-to-nie-moze-skonczyz-sie-dobrze.html).



Światy przeżywane przez „cyfrowych” ludzi stają się światami równoległymi, żyją oni bowiem w swych „bankach informacyjnych” (każdy wchodzi do innego Internetu i otrzymuje zeń inną ofertę). Jednostka staje się zarazem wielozadaniowa i wieloekranowa. Im bardziej wielozadaniowo funkcjonuje, tym bardziej utylitarnie i relatywistycznie podchodzi do kwestii moralnych. W ten sposób mamy do czynienia z narodzinami osobowości wielokrotnej (ang. multiple-personality), składającej się z krótkich fragmentów świadomości, „przełączanych” w zależności od tego, w którym świecie wirtualnym lub w której sieci się w danej chwili znajduje, i skazanej na ciągłe przełączanie trybu.

Podsumowując ten wątek, można pokusić się o stwierdzenie, że dzięki cyfrowej „nakładce” na świat rodzi się jednostka „rozszerzona”, która żyje w kurczącym się społeczeństwie. Dla młodych ludzi dorastających w świecie nowych technologii – dla „pokolenia Z” – nie istnieje życie pozbawione komputerów, smartfonów i Internetu, obrazów czy infografik. Rzadko korzystają oni z bibliotek, nie lubią papierowych gazet i ręcznego pisania. Nie przywiązują się też do miejsca pracy. Odchodzą, jeśli nie spełnia ich oczekiwań. W realnym świecie czują się zagubieni.

Im większe przyspieszenie cywilizacyjne, tym głębsze okazują się przepaście międzypokoleniowe i tym trudniej o przekaz między pokoleniami. Chociaż w dziejach nie było generacji, która przejęłaby całe dziedzictwo swych poprzedników, to przez tysiąclecia zmiany w następujących po sobie pokoleniach były nieznaczne – nie było więc w zasadzie konfliktu pokoleń, żyły one w tym samym świecie, a kultura i wiedza przejęta od poprzedniej generacji wystarczały kolejnej do przeżycia. Prawidłowość ta uległa zachwianiu w społeczeństwie przemysłowym. Zmiany zachodzące w ciągu życia jednej generacji stały się mocno widoczne, a nowe pokolenie – mimo że nadal więcej było kontynuacji niż zmiany – żyło już w innym świecie. Obecnie skala zmian przerasta jednak wszelkie wyobrażenia: różnice nie dotyczą już pokoleń, ale kilkuletnich przedziałów wieku.

Mamy zatem do czynienia z różnymi stylami życia, pracy, uczenia się, komunikacji czy zabawy, a zmienne, które o stylach tych decydują, to czynnik wieku i nowych technologii. Można powiedzieć, że nasza planeta będzie jeszcze przez długi czas zaludniona przez „imigrantów” do sieci i sieciowych „tubylców”. Tych pierwszych, zgodnie z prawami biologii, będzie ubywać, drugich zaś przybywać. Różnice między obydwojma grupami jeszcze przez długi czas napędzać będą konflikty o władzę czy zasoby.

Czynnik pokoleniowy w dużym stopniu wyjaśnia etiologię nowych środowisk społecznych w sieciach. Rodzi się w ten sposób nowe, szerokie pojęcie ekosystemu. Klucz do uchwycenia przyszłości kryje się więc w pytaniu, jak społeczeństwo się w tym nowym ekosystemie zachowa. Rainie i Wellman

twierdzą, że światem rządzi – jak go nazywają – nowy społeczny system operacyjny. Niewiele jest w nim miejsca na stare instytucje nowoczesnego, przemysłowego, stacjonarnego i statusowego społeczeństwa (w którym głównym wyznacznikiem statusu jest własność). W tym systemie operacyjnym liczą się: sieć, projekt, smartfon, dostęp, mobilność i serwisy społecznościowe, nie zaś hierarchia, pozycja i stacjonarna przestrzeń. Jest on oparty na indywidualizmie sieciowym, stanowiącym nową formę społecznej afiliacji w odróżnieniu od wspólnoty czy stowarzyszenia oraz innych terytorialnych bytów społecznych. Nie umiemy jeszcze odpowiedzieć na pytanie, czy „dzieciaki-sieciaki” wpiszą się w zastany ład instytucji władzy politycznej, ekonomicznej i kulturowej, tak jak uczynili to ich dziadowie z pokolenia roku 1968, którzy zasilili zarządy spółek i późniejszy establishment, czy też stworzą inny, nowy porządek, a więc zbudują nową cywilizację. Jest to pytanie o to, czego będzie więcej: kontynuacji czy zmiany (transformacji).

Dlaczego „rozszerzone” ego (ang. augmented self) oznacza „kurczące się” społeczeństwo? Kilka jest powodów, które skłoniły niektórych autorów do poglądu głoszącego nie tylko implozję, ale wręcz koniec społeczeństwa. Karin Knorr-Cetina na przykład opatrzyła swoją pracę podtytułem *Social Relations in Post-social Knowledge Societies*<sup>44</sup>. Autorka ta posługuje się oksymoronem „post-social societies”. Wykorzystywanie oksymoronów, metafor, parabol i innych środków semiotycznych pojawia się, gdy brakuje nowego języka opisu. Podejście tego rodzaju zainspirowane zostało teorią „aktora-sieci” (ang. Actor–Network Theory), którą rozwinęli francuscy socjologowie Michel Callon i Bruno Latour, a także Brytyjczyk John Law<sup>45</sup>. Ich zasługą było odświeżenie języka socjologii, i zwrócenie uwagi na nowe wymiary opisywanych przez nią zjawisk, ale trzeba też obarczyć ich „grzechem” dalszego skomplikowania naszego rozumienia społeczeństwa, „którego nie ma”. Teoria „aktora-sieci” podaje bowiem w wątpliwość samo istnienie społeczeństwa, akcentując istnienie raczej techno-ludzkich kolektywów. To właśnie twórcy tej teorii ogłosili „desocjalizację” świata<sup>46</sup>.

Gdyby jednak przyjąć reprezentowane przez nich stanowisko, to należałoby uznać, że brną w ślepią uliczkę ci wszyscy, którzy badając na przykład

---

<sup>44</sup> Zob. K. Knorr-Cetina, *Sociality with Objects: Social Relations in Post-social Knowledge Societies*, „Theory, Culture & Society” 14(1997) nr 4, s. 1-30.

<sup>45</sup> Zob. M. Callon, *Techno-economic Networks and Irreversibility*, w: *A Sociology of Monsters: Essays on Power, Technology and Domination*, red. J. Law, Routledge, London–New York 1991, s. 132-161; *Actor Network Theory and After*, red. J. Law, J. Hassard, Blackwell, Oxford 1999; L. Latour, dz. cyt.

<sup>46</sup> Zob. K. Krzysztofek, *Nie-ludzka sieć. Wokół teorii Actor–Network*, w: *Człowiek, miasto, region. Związki i interakcje. Księga jubileuszowa profesora Bohdana Jałowieckiego*, red. G. Gorzelak, M.S. Szczepański, W. Ślęzak-Tazbir, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2009, s. 267-283.

skutki rewolucji informacyjnej i komunikacyjnej, posługują się pojęciem społeczeństwa z przymiotnikiem „informacyjne” czy „sieciowe”. Radykalny w swej logice wniosek z Latoura „socjologii nie-ludzi” wyprowadzają Tomasz Szlendak i Krzysztof Pietrowicz: „Jeżeli usługi oferowane przez człowieka zostają zastąpione strukturą elektroniczną, zupełnie zautomatyzowaną, to żadna struktura o charakterze społecznym, w której biorą udział ludzie, nie jest już do niczego potrzebna. Wystarczy elektronika. Zmiana społeczna [...] nie będzie już wymagała dalszej komplikacji i rozwoju sieci społecznych złożonych z ludzi i relacji między nimi, lecz dalszego wzrostu poziomu złożoności sieci elektronicznych (czy raczej sieci złożonych z ludzi i nie-ludzi, z rosnącą przewagą tych drugich) i konstruowania, a potem wprowadzania w obieg coraz to nowszych przedmiotów. Będzie można zatem uprawiać socjologię, w ogóle nie zajmując się ludźmi, ponieważ będzie się analizowało więzi i sieci między przedmiotami w takim ukierunkowanym na przedmiot społeczeństwie. Rola człowieka zaś ograniczać się będzie do roli operatora przedmiotów, pewnego typu ogniwa interakcji wykorzystywanego przez przedmioty. Technologia bowiem od kilkudziesięciu lat zmienia się w sposób nieliniowy i nieprzewidywalny, szybko i w rozmaitych kierunkach, społeczeństwo zaś (to złożone z ludzi) zmienia się bardzo powoli i w zasadzie jest stabilne”<sup>47</sup>.

Jak jednak wygląda wówczas wymiana między ludźmi? Czy dominacja relacji człowiek–narzędzie, w której narzędzie nie pełni już funkcji pośrednika wobec ludzkiego partnera, ale go wyłącza, nie zubaża relacji wymiany między ludźmi? Czy kultura wytworzy jakieś „przeciwcięża”, by temu zapobiegać? Problem ten dotyczy zwłaszcza odniesienia do rzeczywistości określanej jako społeczeństwo wirtualne. Jeśli bowiem jednym z czynników sprawczych struktury społecznej jest podział pracy, to o jakim podziale można mówić w przypadku społeczeństwa wirtualnego: o podziale wiedzy, informacji czy rozrywki?<sup>48</sup>

Społeczna rzeczywistość w świecie wirtualnym to wszakże nie jedyna rzeczywistość społeczna: rzeczywistość taka istnieje również w świecie realnym, choć oczywiście przenika się coraz bardziej z tą pierwszą. Nie sądzę zatem, że warto wikłać się w spór o istnienie czy nieistnienie społeczeństwa. Rzeczywistość społeczna jest symbolicznie zakodowana. Bez społeczeństwa nie byłoby prawdziwie ludzkich jednostek. Rzeczywistość ta nie jest jednak jedyną postacią tego, co będziemy nazywać społeczeństwem. Jeśli bowiem

<sup>47</sup> T. Szlendak, K. Pietrowicz, *Kultura konsumpcji jako kultura wyzwolenia? Między krytyką konsumeryzmu a społeczeństwem opartym na modzie*, „Kultura i Społeczeństwo” 49(2005) nr 3, s. 93n.

<sup>48</sup> Zob. M. Marody, *Wirtualność rzeczywistości, rzeczywistość wirtualności*, w: *Wirtual – Czy nowy wspaniały świat?*, red. K. Korab, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2009, s. 41-48.

nawet nie będziemy mieć do czynienia z końcem społeczeństwa, to na pewno będziemy świadkami końca społeczeństwa, jakie znamy.

\*

Przed naukami społecznymi rysuje się pytanie, czy świat cyfrowy jest uzupełnieniem społeczeństwa, czy też jest on nowym społeczeństwem, a może jedynie nowym, sztucznym żywiołem, „nową planetą”, której nie można z niczym porównać. Chociaż odpowiedzi na pytanie to nie znamy, można się pocieszać, że druk czekał kilkaset lat, by ludzie go oswoili i mogli sobie zdać sprawę z wielkości zmiany społecznej i kulturowej, którą przyniósł.

Im szybszy staje się rozwój technologiczny, tym mniej jesteśmy pewni, kim jesteśmy jako zarówno gatunek, jak i indywidua. W coraz mniejszym stopniu rozumiemy, co znaczy być człowiekiem. Niemal codziennie nowe odkrycia i wynalazki zmuszają nas do bolesnego przewartościowania fundamentalnych aspektów naszej egzystencji. Na naszych oczach nieustannie rodzi się coś nowego, powstaje samonapędzająca się rzeczywistość i jako ludzkość przekroczyliśmy granicę, za którą nie ma już powrotu do przeszłości, gdzie wszystko było znane. Nie mamy dokąd wracać, ciągle jednak nie mamy też dobrego pomysłu na przyszłość, a nawet na współczesność. Nie ma żadnej gwarancji, że rosnąca złożoność współczesnego społeczeństwa nie doprowadzi do załamania się cywilizacji, jaką znaliśmy<sup>49</sup>.

Nowe światy tworzą nowych ludzi, pisze David Weinberger w książce *Small Pieces Loosely Joined*<sup>50</sup>. Zdaniem autora nie jesteśmy w stanie zdefiniować siebie bez nakreślenia obrazu naszego świata, a zarazem nie możemy opisać naszego świata bez opisania, kim jesteśmy jako ludzie. Kiedy pojawia się nowa rzeczywistość, kiedy wkraczamy do nowego świata, stajemy się nowymi ludźmi.

---

<sup>49</sup> Zob. *Sieć z dużymi dziurami. Rozmowa z Mirosławą Marody*, 4 XII 2007, <http://technopolis.polityka.pl/2007/rozmowa-z-mirosława-marody-o-społeczeństwie-informatycznym>.

<sup>50</sup> Zob. D. Weinberger, *Small Pieces Loosely Joined: A Unified Theory of the Web*, Basic Books, New York 2003.