Grażyna Osika

TOŻSAMOŚĆ OSOBOWA W EPOCE CYFROWYCH TECHNOLOGII KOMUNIKACYJNYCH



universitas

TOŻSAMOŚĆ OSOBOWA W EPOCE CYFROWYCH TECHNOLOGII KOMUNIKACYJNYCH

„W stwierdzeniu tożsamości jest zawsze zawarty ruch myśli,
której przyświeca coś innego, różnego, co znika, by ruch mógł
wrócić do siebie. Stąd tożsamość nie ma charakteru
analitycznego, lecz syntetyczny i mediacyjny".
(B. Skarga 2009: 105)

Dziękuję Wszystkim, którzy mają poczucie, że uczestniczyli
w powstawaniu tej książki,
a szczególnie Prof. dr. hab. Ignacemu S. Fiutowi
– za bardzo pomocne merytoryczne wsparcie.

Grażyna Osika

TOŻSAMOŚĆ OSOBOWA W EPOCE CYFROWYCH TECHNOLOGII KOMUNIKACYJNYCH

Kraków

© Copyright by Grażyna Osika and Towarzystwo Autorów
i Wydawców Prac Naukowych UNIVERSITAS, Kraków 2016

ISBN 978-83-242-3012-9
e-ISBN 978-83-242-6510-7
TAiWPN UNIVERSITAS

Recenzent
Prof. dr hab. Ignacy S. Fiut

Opracowanie redakcyjne
Margerita Krasnowolska

Skład i łamanie
Oleg Aleksejczuk

Projekt okładki i stron tytułowych
Sepielak

www.universitas.com.pl

Spis treści

Wstęp 7

1. Społeczeństwo komunikacji – konteksty 15
Wprowadzenie 15
1.1. Postindustrializm – społeczeństwo informacji – postfordyzm – społeczeństwo zmediatyzowane 16
1.2. Postmodernizm 20
1.3. Indywidializacja społeczna 21
1.4. Globalizacja 26
1.5. Społeczeństwo komunikacyjne – społeczeństwo sieci 29
1.5.1. Kondycja jednostki w społeczeństwie sieci 31

2. Media – technologie komunikacyjne 35
Wprowadzenie 35
2.1. Ramy teoretyczne. Krótka historia technologii medialnych 38
2.1.1. Epistemologia medium 49
2.1.2.1. Oralność 52
2.1.2.2. Piśmienność 53
2.1.2.3. Media elektroniczne – analogowe 55
2.1.2. Media a charakter interakcji społecznych. Rodzaje wspólnoty 60
2.2. Cyfrowe technologie komunikacyjne 63
2.2.1. Hipertekst 72
2.2.2. Epistemologia hipertekstu 76
2.2.3. Interakcja hybrydowa. Nowe formy związków ludzkich 92
Podsumowanie 99

3. Ogólna charakterystyka pojęcia tożsamości 101
Wprowadzenie 101
3.1. Próba wstępnej definicji 105
3.2. Tożsamość – implikacje filozoficzne 108
3.3. Tożsamość – implikacje psychologiczne 125
3.4. Tożsamość – implikacje socjologiczne 130
Podsumowanie 143

4. Tożsamość osobowa w erze cyfrowych technologii komunikacyjnych ... 145
Wprowadzenie ... 145
4.1. Komunikacja jako *spiritus movens* holistycznego modelu tożsamości ... 148
4.1.1. Komunikacyjny model epistemologiczny ... 151
4.1.2. Komunikacyjny model tożsamości osobowej ... 156
Podsumowanie ... 171
4.2. Tożsamościowe praktyki siebie ... 172
Wprowadzenie ... 172
4.2.1. Komunikacyjne praktyki siebie – wymiar epistemologii medium ... 175
4.2.2. Komunikacyjne praktyki siebie – wymiar interakcji społecznych ... 187
Podsumowanie ... 191

Zakończenie ... 193
Abstract ... 199
Bibliografia ... 203
Indeks pojęć ... 225
Indeks nazwisk ... 229

Wstęp

„To nie jest książka o książkach”[1] – zapożyczone od Manuela Castellsa (Castells 2008: 18) stwierdzenie w przypadku niniejszych rozważań nabiera nowego sensu. Uwaga ta nie dotyczy bogactwa intelektualnego przytaczanych autorów, bo rola ich myśli w tych badaniach jest nie do przecenienia. Nie jest to książka o książkach, bo chodzi w niej nie tyle o teksty o człowieku, ile o niego samego odnajdywanego w sposobach jego *bycia*[2], próba śledzenia *jak się zjawia* i rozumienia, *dlaczego tak*? Chodzi w niej także o odkrycie powodów, dla których człowiek stał się dla siebie tak ważny, a jego działania w tak dużym stopniu są podszyte praktykami siebie. Zagadnienia te odsyłają do pojęcia, z którym zwykło się je identyfikować – mowa tu o tożsamości osobowej. Tematyka książki wynika z prostego spostrzeżenia, że problematyka tożsamości od jakiegoś czasu stawała się przedmiotem badań wielu dziedzin naukowych; jak stwierdza Krzysztof Michalski „w różnych dziedzinach życia coraz natarczywiej odpowiedzi domaga się pytanie «kim jesteśmy»” (1995: 5). Od połowy zeszłego stulecia tożsamość zaczęła zaprzątać uwagę badaczy. Oto kilka najczęściej cytowanych[3] przykładów: w 1950 roku ukazała się *Childhood and Society* (*Dziedzictwo i społeczeństwo*) Erika Eriksona, w której po raz pierwszy problematyka tożsamości stanowi istotny wątek badawczy, w roku 1968 pojawiła się kolejna jego książka: *Identity: Youth and Crisis*[4]. Następnie pojawiły się: *Against the Self-Images of the Age*: *Essays on Ideology and Philosophy* Alasdaira MacIntyre'a (1971), *Reasons and Persons* (*Racje i osoby*) Dereka Parfita (1984), *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity* (*Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*) Charlesa Taylora (1989), *Soi-même comme un autre* (*O sobie samym jako innym)* Paula Ricoeura (1990), *Modernity and Self-*

[1] To zapożyczenie wydaje się adekwatnym doprecyzowaniem zarówno przedmiotu badań, jak i metody badawczej. Przedmiotem jest człowiek zanurzony w cyfrowych technologiach komunikowania, natomiast w sposobie wykorzystywanych źródeł teoretycznych nie chodzi o pracę przeglądową, czyli odniesienia do książek, chociaż w niektórych przypadkach będzie to nieodzowne, jest to raczej wspólne – to nic, że zapośredniczone – odnajdywanie człowieka w jego sposobach odnajdywania siebie.

[2] Jak stwierdza Ezra Pound, „rozumieć rzeczy w naturalnych barwach i relacjach jest [...] znacznie bardziej korzystne niż wgłębianie się w prace innych ludzi” (2003: 149).

[3] Z pewną dozą złośliwości cytowalność podano jako status uwiarygodniający źródła.

[4] Moment ukazania się tych prac w socjologii i psychologii uznaje się za inicjujący zainteresowanie zagadnieniami tożsamości.

-Identity. Self and Society in the Late Modern Age (*Nowoczesność i tożsamość. „Ja" i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*) Anthony Giddensa (1991). Oczywiście wymienione pozycje są jedynie namiastką ogromu publikacji, jakie ukazywały się i nadal się ukazują na ten temat. Ich ilość musi więc rodzić pytania o powody zainteresowania tym, *kim jesteśmy*.

Niejako równolegle dochodzi do procesu, który przez Margaret Archer jest określany mianem rozmywania się człowieczeństwa (2013: 21–47), czyli umniejszania ważności problematyki dotyczącej człowieka wraz z ogłaszaną przez postmodernistów jego śmiercią, ten moment z kolei powszechnie identyfikuje się z wydaniem przez Michela Foucaulta w 1967 roku *Słów i rzeczy*, gdzie zdemistyfikował on rolę podmiotu jako warunku dochodzenia do prawdy.

Trafnym wyjaśnieniem tego swoistego dysonansu poznawczego, w jakim znalazła się, nazwijmy to ogólnie myśl humanistyczna, jest diagnoza postawiona ponad 20 lat temu przez Jaya R. Liftona w pracy *The Protean Self. Human Resilience in an Age of Fragmentation*:

> Nie zdając sobie z tego sprawy rozwijamy poczucie jaźni odpowiednie do niespokojnego nurtu naszych czasów. Ten rodzaj bycia drastycznie różni się od wcześniejszego, umożliwiając nam angażowanie się w niekończące się poszukiwania i tożsamościowe eksperymenty. Stan ten nazywam „tożsamością proteuszową" od greckiego boga morza, o wielu postaciach. [...] Jesteśmy nękani przez sprzeczności, kształceni w cnotach stałości i stabilności, jako jednostki, grupy i narody, żyjemy w świecie, który wydaje się niestały i zupełnie nieprzewidywalny (Lifton 1993: 1).

Naszą odpowiedzią na takie środowisko, zdaniem J.R. Liftona, są wypracowywane techniki elastyczności, postrzegamy siebie jako jednostki z dużym potencjałem możliwości, które wiążą się z ryzykiem i problemami, dając jednocześnie obietnicę lepszej przyszłości (Lifton 1993: 1–2).

Zatem nie tyle problematyka ludzka zostaje unieważniona, ile odchodzi pewien sposób myślenia o człowieku, natomiast on sam pytając o swoją tożsamość, ponownie uprasza się o wyjaśniającą uwagę.

Pytanie o to, *kim jestem* nasuwa się wtedy, kiedy odpowiedź przestaje być oczywista, kiedy ten typ wiedzy zostaje podany w wątpliwość. W tym kontekście takie kwestie, jak powody rosnącego znaczenia tożsamości osobowej oraz to, jak definiujemy samych siebie, wydają się właściwymi pytaniami badawczymi, pozostałe problemy są już tylko implikacjami wynikającymi z nich. Jednym z takich logicznych rozwinięć jest rozstrzygnięcie kwestii, czy jest możliwe stworzenie holistycznego modelu tożsamości, który pozwoli uwzględnić różne jej aspekty, tj. czy można myśleć o całościowym ujmowaniu człowieka. Kwestia ta jest o tyle istotna, że prowadzone w różnych dziedzinach badania (psychologia, socjologia, filozofia) nie przystają do siebie, wbrew pierwotnej intuicji trudno jest w nich odnaleźć ostatecznie wspólny przedmiot badawczy.

Pytania o siebie, o swoją tożsamość są efektem pustki pozostawionej przez dawne formy *zadomowienia się w świecie*, czyli rozumienia, czym jest świat lub/i tego kim my jesteśmy. Upowszechnienie pojęcia tożsamości miało „związek z rzeczywistymi przemianami dotyczącymi sposobów funkcjonowania człowieka w świecie" (Karnat-Napieracz 2009: 54).

Uległy rozluźnieniu sztywne do tej pory zasady przynależności do określonej grupy, najczęściej ograniczonej w ramach lokalności. Rozsypały się niekwestionowane sposoby widzenia przez jednostkę świata i swojej w nim roli, często regulowane przez określone instytucje społeczne, takie jak kościół czy państwo. Kolejne procesy indywidualizacji uświadomiły jednostkom, że są ważne, ale jednocześnie nie dostarczyły oczywistych treści, które byłyby pomocne w definiowaniu siebie. Jednostki zostały postawione w sytuacji, którą można podsumować zdaniem: masz znaczenie, ale nie wiadomo jakie.

Nie tylko indywidualizacja społeczna dowartościowała pytania o własną tożsamości, jest w nich też coś o wiele bardziej pierwotnego. Kategoria tożsamości odnosi się do najbardziej oczywistego poczucia swojego istnienia, najpierw wiemy, że jesteśmy i dopiero z tego doświadczenia „wyrasta" cały świat. Jako bezpośrednia, intuicja istnienia ma szansę stanowić fundament sensu; jak rozpoznaje Manuel Castells, „tożsamość staje się głównym, a czasami jedynym źródłem sensu" (2007: 21). Doświadczenie *jestem*, jako najbardziej pierwotne, zaczęło domagać się konceptualizacji, bo jest przepustką do bardziej świadomego *bycia w świecie*. W związku z tym zmianie ulegają akcenty, kategoria tożsamości zostaje przedefiniowana z pytań o warunki bycia tym samym, tj. A = A na pytanie o sposób ludzkiego bycia. Już w tym zabiegu pytanie o istotę zostaje zastąpione pytaniem o proces. Okazało się także, że epistemologiczne konteksty ujmujące człowieka w kategoriach podmiotowości nie spełniły stawianych oczekiwań, dlatego bezpośrednie doświadczenie istnienia przestawało być fundamentem pewności poznania *cogito*, raczej zaczęło stawać się podstawą właściwego działania. To jedyne pewne doświadczenie swojego istnienia, jako fundujące ludzkie *bycie* pozwala rozumieć siebie, rozpoznawać swoje możliwości, rozpoznawać relacje ze światem, i co najważniejsze, tworzyć zasoby swojej niezależności od świata – rodzaj „mentalnego opancerzenia" (Sloterdijk 2014: 15–16), systemu immunologicznego[5], umożliwiającego *zadomowienie się* w świecie, ale nade wszystko pozwalające dokonywać koniecznych zmian dostosowawczych lub stwarzać poczucie kontrolowania tychże zmian.

[5] Pojęcie systemu immunologicznego używane w tym kontekście zostało zapożyczone od Petera Sloterdijka. Nie do końca uzasadnione są tu analogie do pojęcia immunizacji Jacques'a Derridy lub Roberta Esposito, którzy wiążą je z dwoma istotowo różnymi dyskursami. „Z jednej strony mamy bowiem prawne pojęcie immunitetu, chroniące jednostkę przed społecznymi zobowiązaniami prawnymi. Z drugiej strony immunizacja jest fundamentalnym procesem konstytucji biologicznego organizmu, oddzielającym go od jego środowiskowego zewnętrza. W obu jednak przypadkach, zarówno w dyskursie prawnym, jak i biologiczno-medycznym, immunizacja polega na ochronie podmiotu" (Ratajczak 2011: 176). Nawet jeżeli P. Sloterdijk w niektórych przypadkach odnosi się do tych znaczeń, w niniejszych rozważaniach należy je interpretować raczej w kontekście tradycji stoickiej, w której „stosunek do siebie, stanowiący kres zwrotu i ostateczny cel wszelkich zabiegów koło siebie, wiąże się z etyką opanowania" (Foucault 2010: 326), czyli bycia zależnym wyłącznie od siebie. Seneka odwołuje się do stanu *gaudium* lub *laetitia*, czyli przyjemnego stanu, w którym dotarcie do siebie uniezależnia od wszelkiej zmiany zewnętrznej, wprowadzając w życie wewnętrzne i relacje z innymi moment stałości, a tym samym przewidywalności, poczucie bezpieczeństwa (Gładowa 2000: 9).

Nie pierwszy raz ludzie zwracają się ku sobie, doskonałym przykładem jest badana przez M. Foucaulta w *Historii seksualności* (2010) tzw. kultura Siebie[6]. I o ile starożytna kultura Siebie narodziła się z potrzeby niezależności wobec zmieniającego się, nieprzewidywalnego świata natury, o tyle człowiek okiełznawszy naturę poprzez wypracowanie nowego, sztucznego środowiska, jakim jest cywilizacja, znowu znalazł się w środowisku, którego złożoność wymaga wypracowywania niezależności. Brak holistycznych teorii rzeczywistości, nakładanie się rzeczywistości realnej i wirtualnej, brak pewnych metod poznania[7], poczucie zmienności, szybkie tempo życia powodują[8], że jedynym punktem orientacyjnym staje się sposób doświadczania siebie/definiowania siebie, bo wyrasta z niekwestionowanego poczucia swojego istnienia.

Wydaje się, że to, jak o sobie myślimy, jak konceptualizujemy swoje *zadomowienie* w świecie, zależy od narzędzi jakie do tego wykorzystujemy – od tego, jak o tym mówimy, jak się na ten temat komunikujemy. Z kolei komunikacja pozostaje w ścisłym związku z *biasem* medium, jakie pośredniczy w procesie komunikacji. Problematyka ta została dostrzeżona w połowie zeszłego wieku przez środowisko naukowe, określane mianem determinizmu technologicznego, z którym wiąże się pojawienie się nowego paradygmatu w rozpoznawaniu przyczyn zmian społeczno-kulturowych. Determinizm ten stawia w centrum namysłu nie ekonomię czy stosunki władzy, ale rodzaj medium komunikacyjnego, jako znaczący element kształtowania kultury, a zatem świata, w którym żyje człowiek. Tę perspektywę często ujmuje się jako rodzaj „fikuśnego" eksperymentu intelektualnego[9], który jest na tyle sprytnie skonstruowany, że jego główne tezy nie podlegają weryfikacji[10] (Miller 1974: 138–139). Jonathan Miller stwierdził też, że „niewykluczone,

---

6 Zapis z wielkiej litery słowa *Siebie* w wyrażeniu „praktyki Siebie", „kultura Siebie", wprowadzony przez M. Foucaulta (zakładam, że wiernie odtworzono ten zapis z jego notatek, bo *Hermeneutyka podmiotu* ukazała się już po jego śmierci) będzie stosowany także w pozostałej części tekstu.

7 W tym względzie duże znaczenie przypisuje się konsekwencjom, jakie wywołał wykład habilitacyjny Bernharda Riemanna w 1854 roku na Uniwersytecie w Getyndze. Riemann, zainspirowany pracami nad geometrią nieeuklidesową Carla Gaussa, postawił kilka hipotez dotyczących krzywizn, dając początek temu, co obecnie w nauce identyfikuje się z kategoriami rozmaitości, względności. Wykład filozofii B. Riemanna pokazał, że matematyka nie jest jednoznacznie sprzężona z przyrodą, „istnieje wiele różnych przestrzeni i wiele różnych matematyk, [...] dla samej matematyki – było to wskazanie drogi badania geometrii w wymiarach wyższych niż dwa czy trzy. Natomiast dla fizyków, czy w ogóle dla przyrodników – że należy matematykę traktować jak skrzynkę z narzędziami" (Berg, Kordos 2015: 29–31).

8 Ciekawych analiz tych przemian dostarczają badania Jamesa Gleicka (2003) i Thomasa Hollanda Eriksena (2003).

9 Krzysztof Loska w *Dziedzictwie McLuhana. Między nowoczesnością a ponowoczesnością* pokazuje, z jakim odbiorem wśród socjologów i kulturoznawców spotkała się koncepcja M. McLuhana (2001: 69–70). Jego zdaniem, jedynie Arnold Hauser widział w determinizmie technologicznym nowy sposób rozumienia roli środków masowego przekazu, który pozwolił „na ukształtowanie się nowego modelu analizy kultury" (Loska 2001: 70).

10 Jonathan Miller jest jednym z najbardziej zagorzałych przeciwników Marshala McLuhana.

że udało się stworzyć największy z paradoksów, powołać do życia ewentualność prawdy przez zaszokowanie nas wszystkich gigantycznym systemem kłamstw" (1974: 140). Jednocześnie uznał niewątpliwą zasługę deterministów, którą było podjęcie tematu od dawna upraszającego się o uwagę (1974: 139).

Głos J. Millera jest wyraźnym upominaniem się o prawdę, natomiast to, czym my dzisiaj dysponujemy w nauce, to moce eksplikacyjne modeli, wobec których możemy przyjmować zdystansowany, metodyczny sceptycyzm. Zresztą przy wadliwych modelach przedmiot badawczy prędzej czy później sam falsyfikuje „prawdę" przez odsłanianie kolejnych obszarów niespójności. Dzisiejszy świat zdaje się podpowiadać: nie musicie się obawiać, możecie eksperymentować, „gigantyczne systemy kłamstw" z czasem same ulegną unieważnieniu.

Niezależnie od zastrzeżeń, determinizm technologiczny oferuje perspektywę, która obecnie wydaje się nieodparta, trudno jest nie łączyć zachodzących zmian społecznych z pojawianiem się kolejnych form zapośredniczenia komunikacji międzyludzkiej, tym bardziej, że o ile wcześniejsze zmiany były rozciągnięte w czasie, tak jak w przypadku piśmienności, o tyle obecne ich tempo wręcz wymusza ten rodzaj skojarzeń. Dotyczy to szczególnie stosunkowo nowych mediów, jakimi są cyfrowe technologie komunikacyjne. Z przyjmowanego w determinizmie technologicznym punktu widzenia, technologia wpływa na kształt kultury, a tym samym na sposób, w jaki myślimy o sobie, w jaki siebie definiujemy. Zgodnie z tym cyfrowe technologie komunikacyjne przynoszą nową jakość, która wymaga odsłonięcia, musimy podjąć próbę zrozumienia siebie w świecie, jako jednostki w dużym stopniu kształtowane przez ten nowy typ zapośredniczenia komunikacji społecznej.

Reasumując, w niniejszych rozważaniach chodzi o dokonanie „inwentaryzacji" aparatu pojęciowego, jakim dysponujemy przy opisach doświadczenia samego siebie. Przyjmuje się, że to właśnie pojęcie tożsamości, dzięki jego historycznej ewolucji, zawiera w sobie znaczenia istotne do konceptualizowania tego doświadczenia. Biorąc pod uwagę rozbieżności denotacyjne, związane z określonymi dziedzinami naukowymi, które zajmują się problematyką tożsamości, chodzi także o podjęcie próby wypracowania modelu na tyle ogólnego, że pozwoli przełamać pogłębiający się zamęt znaczeniowy i odsłoni bardziej holistyczne rozumienie tego, czym jest tożsamość osobowa. Ze względu na komunikacyjne nachylenie proponowanej perspektywy badawczej, konstruowany model będzie miał charakter komunikacyjny i zostanie wykorzystany jako rama interpretacyjna do przebadania wzorów tożsamości kształtowanych przez cyfrowe technologie komunikacyjne. W tym ostatnim przypadku wskazania teoretyczne zostaną zestawione z obserwowanymi obecnie praktykami komunikacyjnymi mającymi charakter tożsamościowy.

Przyjmuje się, że pytanie o tożsamość jako nieoczywiste ze względu na zachodzące zmiany społeczne, wyłania się z najbardziej fundamentalnego dla człowieka doświadczenia, że *jest*, które jako takie, stanowi podstawę ludzkiego *bycia w świecie*. Natomiast sposób *bycia w świecie* jest uzależniony od narzędzi, jakimi dysponujemy do konceptualizowania i definiowania tego doświadczenia, zależy zatem od komunikacyjnego nachylenia kultury, w jakiej jesteśmy zanurzeni. Obecnie mamy do czynienia z ponownym zwrotem i środowiskiem, które kształtuje naszą tożsamość osobową – jest nim hipertekst. Jeżeli chcemy rozumieć siebie, musimy rozumieć specyfikę ekologii hipertekstu. To kolejne wyjaśnienie, dlaczego ta

„książka nie jest o książkach" – jest o hipertekście o jego antycypowanym lub już obserwowanym wpływie na życie człowieka współczesnego.

Dlatego też prowadzony tu wywód ma charakter hipertekstowy, oczywiście nie w znaczeniu nielinearnej struktury, jest zapisem ścieżki intelektualnej autorki, która pracując na przytaczanych tu materiałach teoretycznych, konstruuje własne widzenie zagadnień, ale pozostawia je otwarte na indywidualne „przepisania"[11], na dyskutowalność[12]. Jest to także tekst otwarty w takim znaczeniu, że nie rości sobie pretensji wyczerpania problemu, ani w zakresie wykorzystywanych materiałów teoretycznych, ani perfekcyjnego domknięcia projektu. Jest to szkic z potencjałem eksplikacyjnym, ale z założenia pisany ze świadomością szybkiej dezaktualizacji, bo takie jest środowisko komunikacyjne, informacyjne, w jakim żyjemy.

Książka składa się z czterech rozdziałów, w dwóch pierwszych zarysowano kontekst społeczno-kulturowy, konieczny do rozumienia zachodzących przemian. W pierwszym rozdziale chodzi o odtworzenie dyskursów, które towarzyszyły pojawianiu się pojęcia społeczeństwa sieci oraz tego, jak się je rozumie w niniejszych rozważaniach w czasach społeczeństwa komunikacyjnego. Odniesiono się w nim do takich pojęć, jak: postindustralizm, społeczeństwo informacyjne, postfordyzm, globalizacja, postmodernizm, społeczeństwo sieci, społeczeństwo zmediatyzowane. Rozdział ten kończy diagnoza kondycji jednostki w społeczeństwie komunikacyjnym.

Rozdział drugi ma przybliżyć punkt widzenia, w którym technologia komunikacyjna staje się kluczem prowadzonej analizy. Skupiono się w nim na dwóch wątkach; technologie komunikacyjne tworzą rodzaj *episteme* dla procesów wiedzotwórczych – jako narzędzie pomagające w generowaniu, utrwalaniu i rozprzestrzenianiu wiedzy. W takim sensie można je uznać za instrument konceptualizowania doświadczenia siebie. Technologie komunikacyjne są również podstawą budowanych relacji społecznych. W pierwszym wątku chodziło o prześledzenie przemian kulturowych dokonujących się w wyniku pojawiania się kolejnych form zapośredniczenia komunikacji. Analiza ta obejmowała takie zagadnienia, jak: technologie medialne, zarysowanie ram teoretycznych determinizmu technologicznego, krótka historia technologii medialnych oraz epistemologiczne konsekwencje tych przemian. Drugi wątek odnosił się do powstających rodzajów relacji społecznych, które pojawiały się wraz z kolejnymi technologiami komunikacyjnymi. Celem historycznego przeglądu mediów oraz ich poznawczych i interakcyjnych konsekwencji było oswojenie z proponowanym punktem widzenia, pozwalające poddać podobnej analizie technologię komunikacyjną, z jaką obecnie mamy do czynienia. Kolejna część tego rozdziału zawiera regulację zakresową pojęcia hipertekstu, antycypowane zmiany poznawcze, których możemy się spodziewać po takiej strukturze tekstu oraz nowy rodzaj relacji i związków ludzkich, który pojawił się wraz z hipertekstem.

Po wyznaczeniu ram interpretacyjnych (rozdział pierwszy) i zbudowaniu aparatu pojęciowego wykorzystywanej perspektywy teoretycznej (rozdział drugi),

[11] Jest to odniesienie do pojęcia tekstu *pisalnego*, które wprowadził Roland Barthes, zostanie ono wyjaśnione w dalszej części książki (rozdział: *Epistemologia hipertekstu*).

[12] W tym przypadku chodzi o sformułowany przez Michała Hellera warunek badania naukowego (patrz jak wyżej).

w rozdziale trzecim podjęto próbę uregulowania zakresu pojęcia tożsamości osobowej. Obok wstępnej charakterystyki, uwzględniono w niej trzy sposoby ujmowania tej problematyki: filozoficzny, psychologiczny oraz socjologiczny, skupiając się na zaakcentowaniu specyfiki proponowanego rozumienia tożsamości. Chodziło także o rozpoznanie „miejsc styku", istotnych z punktu widzenia wypracowania podejścia uogólniającego widzenie. Ostatecznie ustalono, że obecnie należy tożsamość osobową rozumieć jako wiązkę znaczeń *bycia tym samym*, *bycia sobą* i *bycia takim, jak inni*, które historycznie się na siebie nakładały.

Ostatni, czwarty rozdział zawiera próbę wypracowania komunikacyjnego modelu tożsamości osobowej, która została poprzedzona określeniem epistemologicznych warunków uwzględniających komunikacyjne aspekty ludzkiego poznania. Komunikację w nich uważa się za konstytutywny element relacji epistemicznej. Konieczne było także uzupełnienie refleksji o sposób konceptualizowania samego procesu komunikacji. Druga część tego rozdziału zawiera rozpoznane i antycypowane praktyki tożsamościowe, które można łączyć z pojawieniem się hipertekstu jako struktury poznawczej i relacyjnej. W taki sposób wyłoniły się wzory tożsamości charakterystyczne dla cyfrowej technologii komunikacyjnej.

Dominick LaCapra stwierdza, że „tożsamość jest kwestią uznania własnych pozycji podmiotowych i pogodzenia się z nimi, skoordynowania i przeanalizowania ich przystosowalności lub nieprzystosowalności, przetestowania ich albo uprawomocnienia w procesie reprodukcji czy odnawiania, albo przekształcania poprzez kwestionowanie i prace nad «ja» i społeczeństwem" (2009: 83). Proponowane w niniejszych rozważaniach podejście odsłania jeden z możliwych sposobów rozumienia pracy jednostki nad swoją tożsamością, jest jedną z możliwych dróg „dochodzenia do siebie".

1. Społeczeństwo komunikacji – konteksty

Wprowadzenie

Manuel Castells w zakończeniu *Społeczeństwa sieci* (2007), podsumowując opisywane przez siebie analizy, stwierdził:

> [...] nasze badanie struktur społecznych wyłaniających się w różnych dziedzinach ludzkiej działalności i doświadczenia prowadzi do ogólniejszego wniosku: jako trend historyczny, dominujące funkcje i procesy Wieku Informacji są w coraz większym stopniu organizowane wokół sieci. Sieć stanowi nową morfologię społeczną naszych społeczeństw, a rozprzestrzenianie się logiki usieciowienia w sposób zasadniczy zmienia funkcjonowanie i wyniki w procesach produkcji, doświadczania, władzy i kultury. [...] nowy paradygmat technologii informacyjnych dostarcza materialnej podstawy do jej szerokiej ekspansji w całej strukturze społecznej (2007: 467).

Ta diagnoza, postawiona pod koniec XX wieku, dzisiaj jest przyjmowanym entymematycznie założeniem na temat rzeczywistości; jest niekwestionowanym sposobem konceptualizowania otaczającej rzeczywistości. M. Castells, jak przystało na socjologa, w swojej analizie eksponuje strukturalne przemiany społeczne, które dokonały się w efekcie tego, co Charles Jonscher określa uwstecznieniem w rozwoju cyfrowych technologii informacyjnych, początkowo skupiających się głównie na potencjale obliczeniowym i pracach nad sztuczną inteligencją. Kiedy idea zbudowania maszyn konkurujących z ludzkimi możliwościami umysłowymi nie przyniosła spodziewanych efektów, cyfrowe technologie, niejako w zastępstwie zostały wykorzystane jako wsparcie dla łączności. „Z perspektywy czasu [...] ten kierunek wydaje się najbardziej oczywisty z możliwych. Jednak aż do lat 90. nikt dokładnie nie przewidywał, jakie będą losy tej nowej sieci" (Jonscher 2001: 191). Obok mocy obliczeniowych cyfrowych technologii informatycznych, odkryto moc komunikacyjną – w taki sposób narodziły się cyfrowe technologie komunikacyjne, które zdają się nadawać ton obecnym realiom.

Musimy pamiętać, że struktura, którą M. Castells nazwał społeczeństwem sieci, ukształtowała się w efekcie wykorzystania mocy komunikacyjnej i z tego względu wydaje się, że równoprawnym określeniem, ale ukierunkowującym myślenie w stronę źródeł obecnego stanu rzeczy, jest pojęcie społeczeństwa komunikacji.

Terminy społeczeństwo sieci i społeczeństwo komunikacji należy traktować jako nazwy o wspólnym desygnacie pozwalające wydobyć odmienne aspekty, różnicujące ogląd, dlatego wszelkie diagnozy dotyczące rzeczywistości, określanej mianem społeczeństwa sieci obowiązują także w odniesieniu do społeczeństwa komunikacji, a jego *differentia specifica* zostanie opisana w ostatniej części tego rozdziału. To doprecyzowanie jest ważne ze względu na to, że większość opracowań korzysta z pojęcia społeczeństwo sieci, które w niniejszym rozważań ze względów na przyjmowany punkt widzenia proponuje się zastąpić terminem społeczeństwo komunikacji.

Na początek warto odświeżyć konteksty – dyskursy, w jakich się narodziła sama idea społeczeństwa sieci, ale także wyeksponować cechy typowe dla tej struktury.

Darin Barney (2008) w pracy poświęconej społeczeństwu sieci powołuje się na badania Jamesa Benigera, który w latach 1950–1985 analizując literaturę popularną i naukową stworzył listę przykładów stanowiących próbę wskazania momentów rozstrzygających, epokowych, przełomach w naszej historii. Lista ta zawierała już wtedy siedemdziesiąt pięć pozycji i nie obejmowała kolejnych, które z dzisiejszej perspektywy są istotne, na przykład rozpoznanego przez Francisa Fukuyamę końca historii (1992) czy końca człowieka (2002) lub zderzenia cywilizacji opisywanego przez Samuela Huntingtona (1996). Zdaniem D. Barneya, teza o społeczeństwie sieci jest właśnie częścią „galaktyki prób definitywnego uchwytywania tego, co jest pomiędzy" (2008: 12), prób nazywania i rozumienia, które wyłaniają się teoretycznie i historycznie z konstelacji dyskursów poprzedzających, kryjących się pod takimi pojęciami jak: postindustrializm, społeczeństwo informacyjne, postfordyzm, postmodernizm czy globalizacja. Każde z tych pojęć odsłania nowe horyzonty, konieczne do wniknięcia w istotę kontekstów, z jakich wyłania się społeczeństwo sieci. Oczywiście pojęcia te odnoszą się do różnych obszarów życia społecznego; postindustrializm, społeczeństwo informacji czy postfordyzm dotyczą aspektów społeczno-ekonomicznych, postmodernizm i globalizacja raczej sytuują dyskurs w kontekście społeczno-kulturowym. Listę tę warto poszerzyć o kategorię indywidualizacji społecznej, która umieszcza dyskurs w demokratyzującym się życiu politycznym, ale także w przypisywaniu jednostce dużego potencjału oddziaływania na rzeczywistość oraz o ideę społeczeństwa zmediatyzowanego, pozwalającą uświadomić sobie dominację zapośredniczonych relacji społecznych. Każdy z tych dyskursów zostanie poniżej pokrótce scharakteryzowany, w opisach tych chodzi o wskazanie wątków, które przeniknęły do sposobów konceptualizowania pojęcia społeczeństwo sieci.

1.1. Postindustrializm – społeczeństwo informacji – postfordyzm – społeczeństwo zmediatyzowane

Charakterystyka cech typowych dla postindustrializmu wymaga krótkiego przybliżenia tego, czym był industrializm. Przyjmuje się, że panowanie epoki industrializmu rozpoczęło się pod koniec XVIII wieku, objęło cały wiek XIX, a swoją kulminację osiągnęło w wieku XX. „W jego centrum znajdował się zestaw wydajnych praktyk, które przyniosły ze sobą określony zakres społecznych form zorga-

nizowania" (Barney 2008: 12). D. Barney zwraca uwagę, że pojęcie to przywołuje skojarzenia z ośrodkami miejskimi, fabrykami, kopalniami, podziałami klasowymi i narodzinami zasad wolnego rynku. Industrializm był zatem głównie modelem ekonomicznym, opartym na dość prostej zasadzie: przekształcić, dzięki ludzkiej pracy, wspomaganej przez technologię, zasoby w produkty, które z kolei dzięki rozpowszechnieniu na masowym rynku miały stanowić podstawę zysku. Celem podejmowanych działań, w ramach tego modelu, było ciągłe udoskonalanie go, temu miała służyć mechanizacja, racjonalizacja i standaryzacji produkcji, podniesienie efektywności wydobycia zasobów naturalnych oraz wytwarzania energii koniecznej do rozwoju mechanizacji. Temu miało służyć także organizowanie masowych rynków zbytu dla wytwarzanych produktów oraz napędzanie konsumpcji. Około połowy XX wieku doszło do istotnej zmiany tego modelu, na co zwracali uwagę Alain Touraine (1971), Daniel Bell (1973), których powszechnie uważa się za twórców koncepcji społeczeństwa postindustrialnego. Najbardziej typową cechą tego nowego, postprzemysłowego społeczeństwa było przeniesienie obszarów zysku z produkcji materialnej do działalności usługowej. Był to efekt postępującej mechanizacji i automatyzacji procesów produkcyjnych, które pozwoliły na obniżenie poziomu zatrudnienia. Niejako z konieczności podstawa działalności gospodarczej przeniosła się w stronę przemysłu usługowego: handlu, finansów, transportu, usług zdrowotnych, sprzedaży detalicznej, rekreacji, turystyki, badań naukowym i edukacji itp. Przemiana ta oznaczała, że obniżyła się wartość pracy fizycznej na rzecz informacji i wiedzy, towarzyszył temu wzrost zawodów usługowych, powstała też tzw. klasa *białych kołnierzyków* (*white-collars*), czyli technokraci, menedżerowie, profesjonalni inżynierowie, naukowcy itp. Jednocześnie doszło do przedefiniowania podziałów społeczno-ekonomicznych, stosunki własności, jako kryterium pozycji społecznej, zostały zastąpione kontrolą nad systemami wytwarzania informacji i wiedzy. Właściciele fabryk ustąpili miejsca *białym kołnierzykom*, a pracownicy zatrudnieni w usługach zastąpili proletariat. Niezależnie od sposobu interpretacji tych zmian – czy był to nowy model społeczno-ekonomiczny czy tylko kolejny etap w rozwoju kapitalizmu (Cohen, Zysman 1987), postindustralizm stał się zapowiedzią przekształceń określanych mianem społeczeństwa informacyjnego.

W roku 1963 Tadeo Umesao po raz pierwszy użył pojęcia, które następnie zostało spopularyzowane przez Kenichi Koyama w pracy *Introduction to Information Theory*. Termin *johoka shakai*, czyli społeczeństwo informacyjne, odnosiło się do społeczeństwa, w którym niematerialna informacja ma większą wartość niż dobra materialne (Goban-Klas 2005a; Morbitzer 2001). Thomas Hylland Eriksen definiując pojęcie społeczeństwa informacyjnego, zwrócił uwagę na dwie, jego zdaniem najistotniejsze, cechy:

- w tego typu społeczeństwie głównym produktem jest informacja,
- we wszystkich dziedzinach produkcji wykorzystywane są zintegrowane technologie informacyjne (2003: 28).

Zdaniem Kazimierza Krajewskiego:

> [...] społeczeństwo informacyjne to społeczeństwo zarówno szerokiego dostępu do informacji, jak i faktycznej partycypacji w systemach informacyjnych, czyli w tak zwanej sieci. Informacja staje się podstawowym dobrem i czynnikiem społecznego rozwoju.

Sama informacja i dostęp do niej stanowią czynniki samookreślania się członka społeczeństwa (2005: 50).

Jeszcze inny aspekt tego pojęcia wydobywa definicja J. Nagórnego, który wskazuje na pewne warunki konieczne do powstania tego typu społeczeństwa, jego zdaniem, warunkiem podstawowym jest wysoki poziom dostępność do najnowszych technologii gromadzenia i rozpowszechniania informacji, oraz wpływ tych technologii na struktury organizacyjne społeczeństwa. Konsekwencją tego jest tworzenie się tzw. gospodarki informacyjnej, czyli obszaru, w którym przybywa osób zatrudnianych w celu tworzenia i przekazywania informacji, ale także sama informacja staje się produktem (2005: 365–366). Społeczeństwo informacyjne w tym znaczeniu jest oczywistym przejawem społeczeństwa postindustrialnego, w którym funkcje polityczne i gospodarcze zostają oparte na przepływach informacji (Golka 2008: 81). Podsumowując, za cechy konstytutywne dla społeczeństwa informacji należy uznać:

- rozpowszechnienie technologii informatycznych,
- bogactwo informacji i kanałów jej przesyłania,
- łączenie różnych technologii informacyjnych,
- zdominowanie gospodarki przez sektor informacyjny,
- przypisywanie wysokiego statusu dziedzinom zajmującym się rozwojem technologii informacyjnej (Pawłowska, [w:] Lekka-Kowalik, Lizut 2005: 69–70).

Do zestawu tego można jeszcze dołączyć cytowane wcześniej założenie K. Krajewskiego:

- informacja jest dla członków tego społeczeństwa materiałem, z którego konstruują własną tożsamość (Osika 2007: 125–135).

Opisywany powyżej charakter przemian gospodarczych stojący u podstaw społeczeństwa sieci należy uzupełnić o jeszcze jeden wątek, określany mianem postfordyzmu. Podobnie jak w przypadku postindustrializmu, zdefiniowanie postfordyzmu wymaga krótkiego wprowadzenia zasad samego fordyzmu. Nazwa ta pochodzi od nazwiska Henry'ego Forda, uważanego za postać archetypiczną dla systemu kapitalistycznego. Swój sukces H. Ford zawdzięczał zastosowaniu taylorowskich zasad tzw. naukowego zarządzania[1], opartych głównie na standaryzacji produktów oraz samego procesu wykonywania pracy, na przykład wprowadzenie taśmy produkcyjnej, podziale pracy, oddzieleniu procesu planowania od procesu wykonania. Celem wszystkich działań podejmowanych zgodnie z zasadami naukowego zarządzania było zwiększenie produkcji możliwe dzięki jej umasowieniu. Stąd w paradygmacie fordowskim za podstawowe dziedziny rozwoju gospodarczego uważano masowy, zestandaryzowany przemysł, głównie ciężki, oparty na dużych przedsiębiorstwach, skupionych w centrach przemysłowych, z rozbudowaną infrastrukturą masowego transportu, stwarzających łatwy dostęp do taniej siły roboczej oraz surowców, pozwalających obniżyć koszty pracy i transportu. Natomiast w postfordyzmie na znaczeniu zyskuje przemysł oparty o zasoby niematerialne, tj. informacje, wiedzę czy innowacje, a podstawą działań gospodarczych stają się nowe technologie informacyjne i komunikacyjne oraz system elastycznej pro-

[1] Chociaż zdaniem niektórych autorów, utożsamianie fordyzmu z tayloryzmem nie do końca jest uzasadnione (patrz: Ćwiklicki 2011: 139–142).

dukcji. Dlatego w dużych przedsiębiorstwach standaryzację zastąpiono elastycznym zarządzaniem, a dużą część działań gospodarczych przeniesiono do małych i średnich przedsiębiorstw, to pozwoliło na stosunkowo szybkie dostosowywanie się do potrzeb rynku. W postfordyzmie przedsiębiorstwa są skupione na obszarach metropolitalnych zapewniających dostęp do wykwalifikowanych pracowników, rozbudowanych sieci transportowych o bardzo zróżnicowanym zasięgu oraz zaplecza naukowego, koniecznego przy konkurencyjności opartej na innowacjach (Stokowska 2006: 3).

Zjawiska ekonomiczne, opisywane jako postindustrializm, społeczeństwo informacji, postfordyzm były początkiem przemian gospodarczych, które obecnie określa się mianem kapitalizmu kognitywnego, albo informacjonizmu – takiej formy kapitalizmu, w której głównym źródłem wartości ekonomicznej stają się innowacje oraz stosowanie i wytwarzanie wiedzy (Bendyk 2004: 91; Bendyk 2008: 17). Dlatego coraz bardziej widoczna jest ekspansja tzw. kreatywnej gospodarki, czyli gospodarki opartej na kapitale ludzkim i własności intelektualnej (Jung 2010: 226–229), ale kluczową rolę w jej kształtowaniu odgrywają cyfrowe technologie komunikacyjne, tworząc środowisko swobodnych przepływów informacyjnych, wymiany wiedzy i konstruowania tego, co autorzy *Wikinomii* (Tapscott, Williams 2008) za Henrym Jenkinsem (2007) określili mianem zbiorowej inteligencji.

To właśnie media stanowią zaplecze obecnej struktury ekonomicznej i nie tylko ekonomicznej, dlatego, jak postuluje Tomasz Goban-Klas, raczej powinniśmy mówić o społeczeństwie zmediatyzowanym niż informacyjnym.

> Społeczeństwo informacyjne istniało niejako od zawsze. Informacja istniała bowiem „od zawsze", jest przecież podstawą każdego społeczeństw, także społeczności pierwotnych. Tymczasem media – rozumiane jako środki techniczne – pojawiają się na scenie historii stosunkowo późno. [...] współczesne społeczeństwa w przeważającej mierze, choć nie wyłącznie, coraz bardziej i intensywniej wykorzystują media techniczne, pokonujące czas i/lub przestrzeń, podtrzymujące kontakty zapośredniczone. Miejsce *Face-to-Face* zajmuje kontakt *Interface-to-Interface*, wprowadzający tzw. *interface* (sprzęg), czyli komunikowanie za pośrednictwem mediów (2005b: 44).

T. Goban-Klas zauważa też, że możliwe na tak dużą skalę dzięki środkom technicznym, łączenie informacji w sieci, technicznie ufundowana ich powiązywalności, „interkonektywność" (Goban-Klas 2002: 293) tworzy podstawę nowej formacji społecznej – społeczeństwa medialnego. Jak stwierdza, „taka nazwa wydaje się najtrafniejsza dla społeczeństwa nasyconego (a właściwie przesyconego mediami" (tamże). Potencjał medialny tej nowej formacji społecznej tworzą zarówno tradycyjne media masowe, takie jak prasa, telewizja czy film, media telekomunikacyjne – telefony i Internet, oraz tzw. multimedia, do których zalicza CD-ROM-y, wideo we wszelkich odmianach, rzeczywistość wirtualną, wszystkie one w sumie tworzą mediosferę, za pośrednictwem której dokonuje się większość kontaktów społecznych (2005b: 45–46). W takim sensie media stanowią środowisko życia człowieka i jest ono na tyle oczywiste, że z zanurzenia w nim często nawet nie zdaje sobie sprawy. Za najbardziej reprezentatywne cechy społeczeństwa medialnego T. Goban-Klas uznaje:

- zapośredniczony charakter kontaktów i stosunków międzyludzkich,
- istnienie swoistej rzeczywistości – tzw. realnej wirtualności, oraz tworzenie się wokół niej kultury,
- istnienie infrastruktury medialnej opartej na telekomunikacyjnych sieciach stanowiących podstawę obiegów informacyjnych w lokalnej i globalnej skali, które warunkują działania jednostkowe i organizacyjne we wszystkich sferach życia,
- techniki medialno-informacyjne stanowiące zaplecze wszelkiej działalności ludzkiej,
- fakt, że „większość pracowników wykonuje «zajęcia informacyjne», które stanowią podstawę pracy zawodowej, a przemysł medialny stanowi istotny element gospodarki i zatrudnienia" (Goban-Klas 2005b: 46),
- fakt, że „większość produktu narodowego brutto powstaje w ramach szeroko rozumianego sektora usług informacyjnych, telekomunikacyjnych i medialnych" (tamże),
- fakt, że informacja i wiedza jest podstawowym czynnikiem wytwórczym, jest kategorią ekonomiczną (towarem), produkcja i obieg wiedzy i informacji ma charakter działalności gospodarczej, rozwój społeczny opiera się na wykorzystywaniu teleinformatyki" (tamże).

Zaproponowane przez T. Gobana-Klasa poszerzone podejście do informacyjnego zwrotu, jaki dokonał się w obszarze gospodarki i społeczeństwa, pozwala uświadomić sobie znaczenie tego zaplecza narzędziowego, którego dostarczały kolejne mediamorfozy[2] pozwalając ostatecznie na ukonstytuowanie się społeczeństwa sieci, społeczeństwa, w którym to właśnie zapośredniczone przepływy informacji zdają się mieć kluczowe znaczenie.

1.2. Postmodernizm

Postmodernizm jest określany przez D. Barneya, jako „niejasny zestaw teoretycznych stanowisk" (2007: 26), który wyłonił się z twórczości francuskich, lewicujących intelektualistów takich jak: Michel Foucault, Jacques Derrida, Jean-Francis Lyotard, Jean Baudrillard, Gilles Deleuze, Felix Guattari, żeby przypomnieć tych najważniejszych. Postmodernizm należy rozumieć, jako nadchodzący po modernizmie, Fredric Jamenson podkreśla, że trudno jest postmodernizmowi przypisać jakikolwiek spójny zestaw przekonań, jest to raczej zespół reakcji przeciw ustabilizowanym formom modernizmu (1998: 191), w podobnym tonie wypowiada się na ten temat Gianni Vattimo (2006: 153), *post* dotyczy przezwyciężenia, przekroczenia, a nie pozostawiania za sobą. Postmodernistyczny nie znaczy zatem antymodernistyczny, raczej bardziej zaawansowany modernistycznie, hipermodernistyczny, bo zwielokrotnione, typowe dla modernizmu tendencje racjonalizacji i standaryzacji przyniosły nową jakość, ale też odsłoniły kres swoich możliwości.

[2] Jest to pojęcie, które T. Goban-Klas wprowadza za Rogerem F. Fidlerem, odnosi je do rewolucji medialnych, przytaczając kolejne okresy dominacji określonego medium wskazywane przez mediaoznawców (2005a: 30–32) Sam rozpoznaje ich dziewięć. (2005b: 52–157).

W myśli postmodernistycznej dominują dwa zasadnicze wątki, jeden związany z oceną prawomocności wiedzy, drugi dotyczący kategorii władzy, oba są ze sobą mocno powiązane.

> W perspektywie postmodernistycznej, prawda nie jest ani metafizyczną całością ani nie odnosi się do obserwowanego świata materialnego; zamiast tego jest po prostu normalizowanym i instytucjonalizowanym produktem ludzkiego dyskursu, który sam w sobie jest rezultatem władzy w stosunkach międzyludzkich (Barney 2008: 26).

Zrozumienie zasad poszczególnych dyskursów pozwala odsłonić istotę przyjmowanej w nich epistemologii, ale też odkryć legitymizowane przez dany dyskurs praktyki służce określonej władzy. Z tego względu między innymi do zadań intelektualnych należy demaskowanie osadzonych w określonych kontekstach historycznych metanarracji, takich jak: oświecenie, rozum, wolność, racjonalność itp., które dominując subiektywne mikronarracje, umożliwiają sprawowanie kontroli nad nimi. Jest to bardzo wyraźnie widoczne w koncepcji symulakrów Jeana Baudrillarda (2005), zarówno dyskurs, jak i stosowane w dyskursie kody zatraciły charakter przedstawieniowy, stosowane symbole odnoszą się do samych siebie, a nie do realnego świata. Dominujące dyskursy nie znajdują już kryteriów legitymizujących je w kategoriach obiektywnej prawdy, bo ta ma jedynie charakter umowny, dotyczy to także nauki[3]. Do tego dochodzi symulacyjny charakter symboli dostępnych w obiegach kulturowych, możliwy dzięki, lub spowodowany przez rozwój mediów i przemysłu medialnego[4]. W myśli postmodernistycznej dochodzi do wyeksponowania nowego doświadczenia kondycji ludzkiej, wykorzenionej z pewnych podstaw epistemologicznych dotyczących rzeczywistości. Kondycję tę bardzo trafnie zdiagnozował Peter Sloterdijk, w *Krytyce cynicznego rozumu* – formułując nową definicję cynizmu, ukazuje jej źródła. Jego zdaniem, współczesny cynizm:

> [...] to oświecona fałszywa świadomość. Jest ona zmodernizowaną świadomością nieszczęśliwą, nad którą oświecenie pracowało owocnie, choć nadaremnie. Odrobiła ona swoją lekcję oświecenia, ale się nie zrealizowała i z pewnością zrealizować nie może. Ciesząca się doskonałą kondycją, a zarazem żałosna świadomość ta nie czuje się już zagrożona przez żadną ideologię; jej fałszywość jest wyważona na drodze refleksji (2008: 22).

1.3. Indywidializacja społeczna

Kolejny dyskurs toczący się wokół społeczeństwa sieci dotyczy procesu indywidualizacji społecznej, która zdaniem M. Castellsa, osiągnęła swoje apogeum w formie zindywidualizowanego społeczeństwa masowego. Norbert Elias w pracy *Spo-*

[3] Bardzo typowym przykładem postmodernistycznego podejścia do zagadnień dyskursów naukowych jest *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy* Jeana-Françoisa Lyotarda (1997).

[4] Patrz: koncepcja społeczeństwa medialnego T. Gobana-Klasa, s. 17–18.

łeczeństwo jednostek (2008), w rozdziale *Indywidualizacja w procesie społecznym*, zwraca uwagę na fakt, że na obecnym etapie rozwoju społecznego bardzo trudno jest nam uświadomić sobie, iż tak naturalne dla jednostek naszej kultury poczucie indywidualności jest czymś, co się rozwinęło w procesie postępującej dyferencjacji funkcji społecznych i rosnącej kontroli nad siłami przyrody (2008: 166). Zdaniem Mariusza Wojewody

> [...] początki indywidualizmu sięgają myśli św. Augustyna (autora *Wyznań*) oraz koncepcji podmiotu reflektującego nad sobą samym. Odkrycie wyjątkowości i niepowtarzalności „ja" jest jednym z bardziej doniosłych wydarzeń w kulturze europejskiej. W okresie nowożytnym dokonał się radykalny zwrot w stronę subiektywizmu i poszukiwania sposobów na wyrażenie swojej niepowtarzalności (ekspresywizm). Podmiot zaczął postrzegać siebie jako istotę posiadającą głębię życia wewnętrznego, dzięki której może się realizować (2014: 120–121).

Fromm w *Ucieczce od wolności* (1993), próbując odsłonić dynamikę procesu indywidualizacji, porównuje go do rozwoju dziecka.

> W miarę jak dziecko wyłania się z tego świata, uświadamia sobie, że jest samo, że jest istotą wyodrębnioną spośród wszystkich innych. To odseparowanie od świata, który w porównaniu z własną jednostkową egzystencją jest czymś przytłaczająco silnym i potężnym, często zaś groźnym i niebezpiecznym, rodzi uczucie niemocy i niepokoju. Dopóki człowiek stanowi integralną część świata, nieświadom możliwości samodzielnego działania i ponoszenie odpowiedzialności za nie, nie musi żywić takich obaw. Z chwilą, kiedy stał się jednostką, został sam w obliczu świata z jego wszystkimi niebezpieczeństwami i przytłaczającą potęgą (Fromm 1993: 44–45).

Tak, jak dziecko w procesie swojego rozwoju przechodzi fazę indywidualizacji, identycznemu procesowi podlega jednostka w ramach społeczeństwa. Przy czym, jak zaznacza M. Foucault w jednym z rozdziałów *Historii seksualności* (2009: 309), o indywidualizacji w ramach społeczeństwa można mówić w kilku wymiarach, związanych z różnymi postawami, które można było zaobserwować na przestrzeni dziejów. Jego zdaniem, w analizach procesu indywidualizacji, należy wyróżnić trzy kwestie:

- społeczne dowartościowanie postawy indywidualistycznej, określane przez wartość, jaką przypisuje się jednostce w ramach społeczeństwa, manifestującą się zakresem niezależności jaki jest jej przyznawany przez grupy i instytucje, od których jest zależna,
- uznanie społecznej wartości dla różnych przejawów prywatności, tj. prawa do wybiórczego ujawniania informacji o sobie, do nieuprawnionego naruszenia przestrzeni uznawanej za prywatną, prawa do selektywnego nawiązywania kontaktów itp.,
- kulturowo dowartościowane wsparcie do budowania relacji z samym sobą, „to znaczy form, które powodują, że człowiek zmuszony jest uznać samego siebie za przedmiot poznania i obszar działalności, pozwalający mu się zmienić, poprawić (Foucault 2010: 309).

Postawy te mogą być ze sobą powiązane, chociaż związki te nie są konieczne ani trwałe. Bezpośrednim efektem zachodzenia związków pomiędzy różnymi typami postaw jest ukształtowanie się kultury Siebie, czyli momentu w historii, kiedy dochodzi do „intensyfikacji i pozytywnego waloryzowania stosunku siebie z sobą" (Foucault 2010: 310). W kulturze Siebie, kategoria sztuki życia – τέχνη του βίου – zostaje zdominowana przez zasadę troski o siebie. Wątki dotyczące konieczności poświęcania sobie uwagi, zajmowania się sobą samym, pracy na sobą, pojawiają się od samego początku w myśli greckiej i hellenistycznej, na co M. Foucault przytacza wiele przykładów. Kultura Siebie znalazła

> [...] wyraz w postawie, zachowaniach, określiła styl życia; rozwinęła się w procedurach, praktykach i przepisach, które rozważano, rozwijano, doskonalono i nauczano; ustanowiła nawet praktykę społeczną, umożliwiając relacje interindywidualne, wymianę i porozumiewanie; [...] umożliwiła wreszcie pewien sposób poznania i wypracowanie pewnej wiedzy (Foucault 2010: 311).

M. Foucault formułuje jednak zastrzeżenie związane z zasięgiem tej kultury, fenomen ten dotyczył bardzo ograniczonej grupy ludzi. Za moment początkowy indywidualizacji społecznej na nieco szerszą skalę powszechnie uważa się dopiero renesans. W starożytności i średniowieczu każdy zajmował niezmienne i niekwestionowane miejsce w społeczności, z którą czuł się bardzo silnie związany (Fromm 1993: 55–56). Ten etap społeczeństwa David Reisman określił mianem społeczeństwa sterowanego tradycją (2011), czyli takiego, które odznacza się względną trwałością, „konformizm jednostki odzwierciedla jej uczestnictwo w charakterystycznych grupach: w klasie wieku, w klanie lub w kaście" (Reisman 2011: 37). W tradycji filozoficznej i socjologicznej ten typ społeczności przyjęło się różnie określać: społeczeństwo pierwotne, społeczeństwo statusu (Reisman 2011: 39), społeczeństwo zamknięte (Popper 1993: 196), *Gemeinschaft* (Tönnies 2008: 181––185) i niezależnie od specyficznych ujęć w określonej koncepcji, wspólne dla wszystkich tych określeń jest odnoszenie ich do grup związanych biologicznymi lub przestrzennymi więzami. „Jest to konkretna grupa konkretnych jednostek związanych ze sobą nie tylko abstrakcyjnymi więzami społecznymi, jak podział pracy i podział dóbr, ale i konkretną, fizyczną więzią dotyku, zapachu i wzroku" (Popper 1993: 196–197) Zadaniem jednostki we wspólnocie pierwotnej jest przyswoić i powielać wzory zachowań, które tylko nieznacznie ulegają zmianom na przestrzeni pokoleń. Preferowane społecznie formy zachowań są przyswajane w procesie socjalizacji w postaci sztywnych i niezmiennych norm i reguł, a wchodzenie w kolejne etapy życia jest związane w obrzędami przejścia. W kulturze tej kładzie się nacisk na standaryzację różnych obszarów życia, odmienność czy też twórcze działanie ma wartość drugorzędną wobec „przynależności" i celów wspólnoty, nie znaczy to, że nie ma znaczenia indywidualność, ale jednostka jako żyjąca w ściśle określonym funkcjonalnym stosunku z grupą, traktuje swoje indywidualne cele w sposób drugorzędny, nie mają one wpływu na jej zachowanie (Reisman 2011: 37–38). Dopiero przemiana uwarunkowań społeczno-kulturowych, do których doszło w renesansie[5], a które ostatecznie zostały ugruntowane w oświece-

[5] Pojęcie renesans jest tu używane umownie, jako początek nowożytności, niezależnie od