

Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis

Studia Sociologica III (2010)

Anna Karnat-Napieracz

O kulturze jako toposie socjologicznej kategorii świadomości

Artykuł jest próbą przedstawienia zmiennego ujmowania kategorii świadomości w kontekście jej szerszego umiejscowienia i usytuowania wobec innych kategorii na gruncie socjologicznym. Najkrócej rzecz ujmując, można to zagadnienie określić jako topos świadomości. Kontinuum kategorii, jakie dotychczas służyły za owe toposy dla kategorii świadomości, zdaje się przyjmować następującą postać: społeczeństwo–kultura–sieć. Kultura jest tu więc traktowana jako jedno z odniesień dla określenia miejsca zjawisk świadomościowych w świecie społecznym. Wskazane kontinuum można także nazwać przejściem od natury do kultury, gdyż to właśnie w sferze kultury zaczęto sytuować wytwory człowieka w szerszym znaczeniu niż miało umiejscowienie go w naturalistycznie pojmowanym społeczeństwie. Uwzględniając natomiast najnowsze diagnozy kształtu stosunków społecznych, na przykład Daniela Bella koncepcję „świata społecznego”, to przejście rozbudowane może być do postaci: od natury przez kulturę do stosunków hiperspołecznych (inaczej: czysto społecznych), a więc tych, które są relacjami w dużym stopniu oderwanymi i niezależnymi od ich przyrodniczego i kulturowego podłoża, a opierają się prawie wyłącznie na relacjach międzyludzkich¹.

Zwrot ku kulturze na drodze kształtowania się kategorii świadomości w socjologicznej myśli teoretycznej wydaje się niezwykle znaczący. Kulturowy znaczyło bowiem społeczny, a raczej należałoby powiedzieć, że z tego, co miało charakter społeczny, wyłoniło się to, co nabrało charakteru kulturowego. Co więcej, ten zwrot w stronę kultury był jednocześnie nowym „odkryciem” sfery świadomości. Jak pisze Stefan Bednarek, świadomość to sfera, którą „historycy «klasycy» (do czasów „Annales”) niemal się nie zajmowali i którą odkryli jako wygodny synonim kultury”². Sięganie do rozumowania opartego na kategoriach kultury spowodowało także, że sądy syntetyczne *a priori*, których – jako naukowych twierdzeń o przyrodzie – tak bronił Kant, zostały zastąpione badaniem warunków poznania świata

¹ D. Bell, *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*, Warszawa 1998, s. 182–207.

² S. Bednarek, *Kultura jako świadomość*, [w:] *Prace Kulturoznawcze*, t. 7: *Kultura i świadomość*, red. S. Pietraszko, Wrocław 1999.

człowieka, społeczeństwa i dziejów, a więc tego, co nad światem przyrody zostaje nadbudowane przez człowieka w toku jego działalności.

Taki jest też nurt socjologii refleksyjnej odwołującej się do kategorii rozumienia jako podstawowego narzędzia nie tylko poznania, ale też rzeczywistego bycia w świecie. Rozumienie miało bowiem bardzo bliskie związki z działaniem:

w rozważaniach dotyczących świata kultury rozumienie, czyli poznanie i pojmowanie sensu, może dokonywać się poprzez „odwróconą” analizę działania, gdyż to sam człowiek, swoim działaniem, wpisuje sens w świat. [...] Jeśli rozumienie jest odwróconym działaniem, to postawa teoretyczna, w której podmiot zdaje sobie sprawę z postrzeganych przedmiotów, oraz postawa praktyczna, w której podmiot determinuje swój przedmiot, są nierozłączne³.

Hasła socjologii rozumiejącej czerpały swe inspiracje właśnie z Diltheyowskiego przekonania, że człowieka można zrozumieć przez jego dziejowe wytwory, a więc kulturę i społeczeństwo. Stąd też wskazywane jest duże znaczenie między innymi filozofii Diltheya dla późniejszych rozwiązań teoretycznych Maxa Webera. Kulturalistyczna socjologia Floriana Znanieckiego jest również znakomitym przykładem powiązania sfery świadomości (rozumienia) ze światem społecznych wytworów, dodatkowo z akcentowaniem twórczości, a więc nadawaniem znaczeń tym wytworom i sposobami dzielenia ich przez zbiorowości.

Odnosnie kategorii świadomości, rozpatrywanej tu w kontekście jej toposu, należy wyjść od stwierdzenia, że pojawienie się pojęcia świadomości w socjologii umiejscowione było w teoretycznych ramach, jakie tworzyły pierwsze naturalistyczne i ewolucjonistyczne koncepcje społeczeństwa. Według Zygmunta Baumana: „świat «solidnej nowoczesności» był światem umiejscowionym – jawnie i świadomie, zajadłe terytorialnym”⁴. Kluczowym pojęciem była wtedy świadomość społeczna charakteryzująca ewoluujące, ale w dużej mierze definiowane jako zintegrowane zbiorowości i całości społeczne. Także relacja zbiorowej i jednostkowej świadomości ukazywała zwykle nadrzędność tej pierwszej nad drugą i była wykorzystywana do odkrywania i diagnozowania istoty całości społecznych oraz ich trwania jako stabilnie funkcjonujących złożonych systemów. Trwanie zbiorowości społecznych było czymś oczywistym, a w większym stopniu chodziło o określenie sposobu uczestniczenia jednostek i ich funkcjonalności wobec zorganizowanych całości.

Ogólnie rzecz ujmując, porzucenie perspektywy wyznaczonej przez pojęcia określające całości społeczne (w tym także pojęcie społeczeństwa) wynikało bezpośrednio z nowego ujmowania dziejów i dziejowości w ogóle. Zainteresowanie to odchodziło od klasycznych oświeceniowych ujęć i zamiast dziejowej konieczności, porządku społecznego i ustalonego kształtu strukturalnego zbiorowości ludzkich, proponowało zmienność i dynamikę społeczną, otwartość procesów społecznych i pojęcie życia społecznego w znaczeniu dziejów historycznych, które można badać, ale których nie można przewidzieć i dookreślić a priori. Jak twierdzi Stanisław Borzym, wraz z modernizmem i przełomem XIX i XX wieku położono nacisk na

³ L. Brogowski, *Świadomość i historia. Studium o filozofii Wilhelma Diltheya*, Gdańsk 2004, s. 37 i 51.

⁴ Z. Bauman, *Utopia bez toposu*, [w:] *Kultura w czasach globalizacji*, red. M. Jacyno, A. Jawłowska, M. Kempny, Warszawa 2004, s. 18.

dynamizm i poddano w wątpliwość dawniejsze dominujące i statyczne ujmowanie jakiegokolwiek bytu, w tym i społecznego. Ujęcia temporalne i procesualne, z włączonym do nich „duchem czasu” i czynnikiem dynamizmu, wyparły dotychczasowe ujęcia substancjalne⁵.

Wyjście z tego modelu nastąpiło właśnie dzięki umiejscowieniu działań ludzkich w kulturze, która okazała się pojęciem bardziej elastycznym i dawała możliwość włączenia doń człowieka działającego, aktywnego, który nie tyle podlega społecznie ukształtowanym schematom, lecz raczej sam je tworzy. To jednocześnie początki procesu antropologizacji socjologii, który można rozumieć także i w ten sposób, że nie tylko przenosi on kategorie badawcze z zakresu antropologii do socjologii, lecz obrazuje rzeczywiste i coraz silniejsze wtopienie człowieka w świat kultury i jego wytworów. Ten proces zdaje się przybierać na znaczeniu w czasach obecnych. Tak, na przykład, Janusz Mucha stwierdza, że „socjologia «antropologizuje się» coraz bardziej”⁶. Jest tak i z tego względu, że współcześnie określanie tożsamości jednostkowych stało się koniecznością z racji wchodzenia „innych” do struktur i świata dotychczas uznawanego za przynależny określonym zbiorowościom. To aspekt podnoszony także przez Zygmunta Baumana jako zjawisko „obcości”, dostrzegane coraz częściej przez tych, którzy uznają się na jakiejś podstawie za prawowitych spadkobierców „swojskości”. A to zjawisko przenikania się kultur w świecie dużej mobilności przestrzennej i społecznej nasila się i tym samym stawia kwestię tożsamości jako podstawową w celu znalezienia sposobu na samookreślenie się, zarówno jednostkowe, jak i zbiorowe. Zresztą wizja rzeczywistości kulturowej nosi teraz znamiona zbioru heterogenicznych praktyk, różnych dyskursów, przeżywanych światów i tradycji stanowiących łącznie raczej zlepek, aniżeli uporządkowany system. Stąd też postulat interpretatywnej wersji antropologii⁷.

To umiejscowienie świadomości w społecznych ramach wiąże się w oczywisty sposób z jej przynależnością do podmiotu i ze zmianą jego charakteru z podmiotu poznającego ku jego postaci *Homo faber*. Właśnie pojęcie twórczości (na przykład u Friedricha Nietzschego czy Floriana Znanieckiego) obrazuje tę zmianę myślenia polegającą na opuszczeniu sztywnych schematów przynależności do społeczeństwa na rzecz swobodnej aktywności i twórczego działania w rzeczywistości kulturowej. Jak trafnie pisze Stanisław Borzym:

Posłużenie się przez Znanieckiego pojęciem wartości miało na celu wyraźne ukazanie istoty nauk humanistycznych. To uwypuklenie znaczenia kultury jako dzieła ludzkiego prowadziło do konkluzji, że zarówno rozum teoretyczny, jak rozum praktyczny są wytworami dziejów ludzkiej umysłowości. To naturalistyczny punkt widzenia postrzegał rzeczywistość naszego doświadczenia jako świat rzeczy, natomiast Znanieckiego ujęcie

⁵ S. Borzym, *Filozofia bytu i wartości w Polsce w wieku XX*, [w:] *Przeszłość dla przyszłości. Z dziejów myśli polskiej*, Warszawa 2003, s. 309–321.

⁶ J. Mucha, *Zmiana społeczna w perspektywie antropologicznej. O pożytkach studiowania antropologii przez socjologów*, [w:] *Antropologia wobec zmiany. Zmiana społeczna w perspektywie teoretycznej*, Materiały spotkania z dnia 7 IV 1995 zebrała E. Tarkowska, Warszawa 1995, s. 30.

⁷ Na ten temat zob. W.J. Burszta, *Różnorodność i tożsamość. Antropologia jako kulturowa refleksyjność*, Poznań 2004.

„humanistyczne” uwzględniało źródłowość świata wartości jako tzw. „rzeczywistości praktycznej”⁸.

Także kategoria świadomości wychodzi z wyznaczonych przez pojęcie społeczeństwa ram i staje się aktywnym czynnikiem świata kulturowego. Jerzy Szacki stwierdza wprost:

Pojęcie kultury miało tę niewątpliwą wyższość nad pojęciem społeczeństwa, że odnosiło się do takiej rzeczywistości ponadindywidualnej, która była z założenia ludzkim wytworem i w swoim trwaniu zależała od ludzkiej aktywności. [...] W tamtej epoce termin „społeczeństwo” był znacznie mocniej obciążony skojarzeniami naturalistycznymi⁹.

W zwrocie antypozytywistycznym następuje więc zbliżenie do teorii kultury jako wyjście poza ciasny gorset zamknięcia w społeczeństwie utożsamianym przede wszystkim z organizmem podlegającym ewolucji i prawom rozwoju świata przyrodniczego. To pewien rodzaj kulturowego uwolnienia świadomości z jej zamknięcia w systemie zorganizowanego społeczeństwa. Należy jednak podkreślić, że to uwolnienie możliwe było dzięki włączeniu sfery świadomości do działań ludzkich i przesunięciu akcentu z przedmiotu na podmiot, w tym na indywidualny podmiot działający.

Trzeba tu jednak wskazać także i takie podejście do kultury, które z wyzwaniem podmiotowym nie ma nic wspólnego, a co więcej, właśnie w zachodzących w kulturze zmianach upatruje powody zniewolenia jednostkowej świadomości. Jest to szerszy problem sposobu definiowania samej kultury i traktowania jej jako systemu adaptacyjnego i stymulującego człowieka w jego działaniach lub też jako ograniczającego zasobu determinującego autonomiczne działania ludzkie. Najbardziej wyrazistym tego przykładem jest krytyka Oświecenia, jakiej dokonali Max Horkheimer i Theodor Adorno jeszcze w latach czterdziestych dwudziestego wieku¹⁰. Ich diagnozy, pod wieloma względami wyprzedzające swój czas, upatrywały w procesie uprzemysłowienia kultury elementy zagrażające jednostkowemu samostanowieniu. Autorzy, pisząc o autodestrukcji Oświecenia zwracali uwagę, że jego postulaty nie zostały zrealizowane:

Rezygnując z myślenia, które w swej urzeczowionej postaci, jako matematyka, maszyna, organizacja, mści się na ludziach za to, że o nim zapomnieli, oświecenie wyrzekło się swej własnej realizacji. Stosując rygor wobec wszystkiego, co jednostkowe, oświecenie pozwala, by całość nie uchwycona w pojęciu, panując nad rzeczami, wyznaczała też byt i świadomość ludzi¹¹.

Aktualnie, wytwarzanie gotowych wzorów tożsamości i nierówny do nich dostęp, o czym pisze między innymi Zygmunt Bauman, może być ujmowane właśnie

⁸ S. Borzym, op. cit., s. 312.

⁹ J. Szacki, *ZnaniECKi: dylemat determinizmu i twórczości*, „Kultura i Społeczeństwo” 1988, nr 3, s. 19.

¹⁰ M. Horkheimer, T. Adorno, *Dialektyka Oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, Warszawa 1994.

¹¹ Ibidem, s. 57–58.

jako ograniczenie możliwości jednostkowych w kształtowaniu samego siebie. Według słów autorów *Dialektyki Oświecenia*: „W przemyśle kulturalnym indywidualum jest złudzeniem nie tylko wskutek standaryzacji sposobów produkcji. Tolerowane jest dopóty, dopóki nie ulega wątpliwości, że utożsamia się bezwzględnie z tym, co ogólne”¹². Dlatego też autorzy piszą wprost o „pseudo-indywidualności”.

Jednak w nowej fazie gospodarki kapitalistycznej, zwanej także erą postrynkową, dochodzi coraz częściej do zindywidualizowanego toku produkcji dóbr różnego rodzaju, i jeśli tożsamość staje się produktem przemysłu (także kulturowego), to w pewnej mierze może być produktem na indywidualne zamówienie. Dzieje się tak szczególnie w społeczeństwach wysoko rozwiniętych, w których cenione są coraz bardziej wartości postmaterialistyczne. Proces ten nazywany jest „dematerializacją Zachodu”¹³. Alvin Toffler pisze natomiast o „gospodarce nadsymbolicznej” („gospodarce opartej na umyśle” czy wręcz „gospodarce wiedzy”), charakteryzującej nowe społeczeństwa, których bogactwo nie opiera się już ani na sile mięśni, ani nawet sile nabywczej pieniądza, lecz na wiedzy i umiejętności jej wykorzystywania: „w gospodarce nadsymbolicznej najbardziej liczy się wiedza o wiedzy”¹⁴. Wychodzeniu z fazy produkcyjnej kapitalizmu towarzyszy „odmasowiona gospodarka jutra”¹⁵. Dostęp do takich zindywidualizowanych produktów (materialnych i symbolicznych), chociaż jest aktualnie bardzo ograniczony i dotyczy niewielkiej liczby konsumentów, stale się rozszerza. Nie eliminuje to bynajmniej rosnącego zróżnicowania w dostępie do tego rodzaju dóbr i narastającej pauperyzacji, która uniemożliwia olbrzymiej części populacji taką swobodną autokreację i indywidualną ekspresję tożsamości. Częściowo jest to rezultat głębokich zmian na rynku pracy i odchodzenia od produkcji jako domeny sił wytwórczych do pracy za pomocą wykorzystania systemów wiedzy i operacji dokonywanych na informacjach. Jak w swoim studium poświęconym erze postrynkowej, w świecie prawie pozbawionym robotników, pisze Jeremy Rifkin: „Decydującym czynnikiem produktywności zamiast mięśni stał się mózg, reakcja umysłowa zamiast fizycznej”¹⁶.

Jednak nowa przestrzeń działania, ta, w której funkcjonują ludzie współcześnie, jest opisywana przez Zygmunta Baumana jako nieterytorialna (pozaterytorialna), czyli nielicząca się z przypisaniem do miejsca. W zasadzie tylko takie działanie, które unika zakotwiczenia na stałe w określonym miejscu, ma szansę przynieść korzyści dla działających podmiotów. To ważny element całego syndromu cech ponowoczesnej tożsamości konstruowanej w płynnej nowoczesności. Jego charakterystycznym rysem jest rozpoczynanie ciągle od nowa i swoista niezależność od miejsc i od ludzi. Również rzeczy stają się atrakcyjne jedynie „na chwilę”. Takie zjawiska sygnalizował już wcześniej Alvin Toffler, opisując nowe społeczeństwo oparte na krótkotrwałości, jednorazowości i ogólnie na zasadzie nieprzywiązywania się do rzeczy. Posługiwał się przy tym określeniem „kultura wyrzucania”. Wskazywał, że:

¹² Ibidem, s. 175.

¹³ E. Bandyk, *Antymatrix. Człowiek w labiryncie sieci*, Warszawa 2004, s. 17.

¹⁴ A. Toffler, *Zmiana władzy. Władza, bogactwo i przemoc u progu XXI stulecia*, Poznań 2003, s. 183.

¹⁵ Ibidem, s. 261.

¹⁶ J. Rifkin, *Koniec pracy. Schyłek siły roboczej na świecie i początek ery postrynkowej*, Wrocław 2001, s. 241.

„Jesteśmy świadkami historycznego procesu – zmniejszenia roli miejsca w życiu człowieka. Wychowujemy nową rasę koczowników i mało kto zdaje sobie dobrze sprawę, jak masowe, rozpowszechnione i istotne są te migracje”¹⁷.

Należy zauważyć, że te tendencje „wykorzenia” aktualnie nasiliły się i powiększyły swój zasięg. Według Baumana, dzieje się tak nie tylko z powodu rzeczywistych warunków, w jakich odbywa się współcześnie wymiana gospodarcza, lecz także ze względu na odejście od tradycyjnych zadań politycznych państw-narodów:

W przeciwieństwie do ortodoksyjnej przestrzeni poszatowanej na suwerenne, okolone słupami granicznymi i strzegące przejść granicznych państwa-narody, nowa przestrzeń ponadnarodowa i ponadpaństwowa jest (przynajmniej na razie) „całościowa a jednolita”, niepoznaczone czytelnymi symbolami, pełna niezakotwiczonej, wolno dryfujących sensów, na próżno poszukujących (czy może zmyślnie unikających?!) jednoznacznego i jednoznacznie własnego miejsca. To po takiej przestrzeni poruszają się nowe moce¹⁸.

Zwiększa się też tempo życia, wynikające z racjonalizacji rozumianej jako ogólne pogłębienie efektywności życia, a przede wszystkim z racji nowych technologii umożliwiających dostęp i operowanie informacjami. Np. Thomas H. Eriksen podkreśla aspekt przyspieszenia jako główny wyznacznik globalizacji i stwierdza: „W epoce komunikacji bezprzewodowej nie ma już związku pomiędzy odległością a czasem trwania”¹⁹. W takiej przestrzeni kształtuje się jednostkowa tożsamość i organizuje się świadomość zbiorowa.

W ponowoczesności dodatkowo uwolnienie za pomocą kategorii kultury nastąpiło z uwagi na zmianę roli państwa-narodu jako nadrzędnego arbitra integrującego i organizującego jednostkowe istnienia. Zygmunt Bauman stosuje tu określenie „nowoplemię” jako tymczasową strukturę organizującą ludzi wobec pewnych zdarzeń. Warto przytoczyć te jego słowa, które wyraźnie znamionują wyjście poza ciętne horyzonty państwowe (utożsamiane często z narodem i społeczeństwem jako takim) i owo skierowanie ku kulturze:

„Suwerenności kulturowej” odmówiono nawet żywota pośmiertnego w mitycznym wcieleniu; przemysł obsługujący kulturę pierwszy rzucił wyzwanie granicom państwowym i zadrwił sobie z ich nieprzenikliwości²⁰.

Nastąpiło otwarcie na wytwory kultury na niespotykaną dotąd skalę globalną. Tę otwartość tkwiącą w kulturze dostrzegali też Alvin Toffler, który pisał:

tak jak jednostka może wybierać w sposób świadomy spośród wielu stylów życia, współczesne społeczeństwo może również wybierać świadomie spośród różnych stylów kulturowych. Jest to coś zupełnie nowego w historii²¹.

¹⁷ A. Toffler, *Szok przyszłości*, Warszawa 1974, s. 100.

¹⁸ Z. Bauman, op. cit., s. 26.

¹⁹ T.H. Eriksen, *Tyrania chwili. Szybko i wolno płynący czas w erze informacji*, Warszawa 2003, s. 78.

²⁰ Z. Bauman, *Etyka ponowoczesna*, Warszawa 1996, s. 187.

²¹ A. Toffler, *Szok przyszłości*, op. cit., s. 479.

Zygmunt Bauman szczególnie mocno uwrażliwia na ponowoczesne wykorzenienie, zwłaszcza że nie oznacza ono dla niego jedynie braku przypisania do miejsca w sensie terytorialnym. To także swoista, chciałoby się rzec, „migracja społeczna”. Bauman stwierdza wprost:

W transgresyjnej wyobraźni płynnej nowoczesności „miejsce” (czy to fizyczne czy społeczne) zastąpił niekończący się ciąg nowych początków, trwały porządek ustąpił doraźnym, nieskoordynowanym działaniom, a pragnienie odmiany dnia dzisiejszego wyparło troskę o lepsze jutro²².

Nastąpiło uwolnienie świadomości od jej przypisania do miejsca, cechą charakterystyczną świadomości stało się ciągłe przekraczanie granic zarówno subiektywności, jak i granic różnorodnie pojmowanych światów społecznych. Rozproszenie i nieprzynależność zdaje się też, zdaniem Baumana, charakteryzować tych, którzy wchodzą w skład nowych elit decyzyjnych:

Nowa globalna elita płynie, mknie, śmiga – często także fizycznie, ale zawsze duchowo. Jej członkowie nigdzie nie „przynależą” w jeszcze nie tak dawno powszechnie i „w sposób oczywisty” uterenowionym sensie. Punkty orientacyjne, względem których mierzy swe peregrynacje, są tak samo ruchliwe, jak – fizycznie czy duchowo – ona sama, i tak samo nietrwałe, jak jej wierność tożsamościowym wyborom. [...] Kryterium członkostwa w nowej globalnej elicie jest swoboda poruszania się i wyzwolenie z lokalnych zobowiązań²³.

Przejście do sieciowego otoczenia, w jakim sytuowana jest świadomość, oznacza *de facto* brak jakiegokolwiek umiejscowienia. Przywołać tu można wątpliwości Alaina Touraine'a, co do uzasadnienia dalszego stosowania pojęć „społeczeństwo” i „rola społeczna”, w sytuacji kiedy konsensualna wizja społeczeństwa i założenia o takim jego charakterze okazują się być mitem. Zakładają one bowiem społeczne podzielenie norm i wzorów działania, kiedy tak naprawdę następuje generowanie różnorodnych praktyk przez zindywidualizowane jednostki konstruuujące swoje tożsamości. Jakkolwiek takie stanowisko uznać należy za skrajne, to można zaryzykować stwierdzenie, że współcześnie świadomość zostaje w jakimś sensie pozbawiona toposu. Jeśli jest nim sieć wirtualna, to można ją wprawdzie przypisać do określonego miejsca, ale też przenieść w dowolne inne i pozbawić jakiegokolwiek zakotwiczenia. Takie są bowiem zasady działania w cyberprzestrzeni. Rozumienie sieci nie powinno tu zostać ograniczone tylko i wyłącznie do jego rozumienia wyznaczonego przez model relacji międzyludzkich umożliwiany dzięki nowym technologiom informacyjnym (głównie sieć internetowa), choć w gruncie rzeczy najczęściej do takiego modelu jest ono sprowadzane. Można ją także rozumieć jako sieć ludzkich powiązań o różnym charakterze, odbywających się za pomocą technologii informacyjnych i komunikacyjnych, ale wykluczyć nie można z nich zupełnie oddziaływań i kontaktów bezpośrednich. One także tworzą swoistą sieć, chociaż z racji innych powodów (na przykład dużej mobilności przestrzennej ludzi) nie oznaczają już długiej trwałości i zakotwiczenia w danym miejscu. Nawet jeśli relacje te są bezpośrednie, to

²² Z. Bauman, *Utopia bez toposu*, op. cit., s. 31.

²³ Ibidem, s. 26.

odbywają się na zasadach podobnych do tych, które Bauman nazywał „ponowoczesną turystyką”.

W przypadku pojęcia sieci należy położyć nacisk właśnie na owe relacje, określające nowe sposoby bycia i współistnienia społecznego. To wspomniany już charakter powiązań i wytwarzanie więzi oparte w głównej mierze na tym, co rzeczywiście dzieje się pomiędzy ludźmi, nawet jeśli nie mają oni ze sobą bezpośredniego kontaktu. Co istotne, nowe środowisko komunikowania społecznego, wyznaczone przez Internet i telefonię komórkową, implikuje przeobrażenia we wszystkich innych dziedzinach życia społecznego, poczynając od ustanawiania nowych relacji i stosunków pracy. Taki obraz e-gospodarki przedstawia Manuel Castells i zarysowuje cechy wyłaniającego się społeczeństwa typu sieciowego²⁴. Warto podkreślić, że temu rodzajowi przedsiębiorczości towarzyszy wzrastająca indywidualizacja form zatrudnienia, a tym samym coraz większa atomizacja i indywidualizacja w innych dziedzinach życia. Wydaje się, że nowym typem człowieka odpowiadającym społeczeństwu sieciowemu jest *Homo irretitus* (człowiek schwytyany czy wręcz usidlony przez sieć)²⁵. Jego zadanie kształtowania samego siebie w schemacie tożsamościowym to odpowiedź na warunki, w jakich żyje i działa.

Warto podkreślić, że wraz z pojawieniem się kulturowej płaszczyzny wyjaśniania działań społecznych doszło do przeformułowania dotychczasowych kategorii opisujących sferę świadomości. Miejsce świadomości (społecznej i zbiorowej) oraz charakteru (jako zespołu stałych cech) zajmuje coraz częściej pojęcie osobowości jako dynamicznej struktury, odnoszącej się zarówno do zbiorowości, jak też indywidualuów. Następuje także wyraźne przeniesienie punktu zainteresowania ze zbiorowych form świadomości na jednostkowe cechy osobowościowe traktowane jako złożony rezultat faktu zanurzenia człowieka w kulturze.

Słowa opisujące osobowość były zupełnie inne niż te, które definiowały charakter – tłumaczy Jeremy Rifkin. – Mieć osobowość to wyróżniać się z tłumu, być zauważonym, zwracać na siebie uwagę i wpływać na innych. Być sobą, wyrażać swoją indywidualność, wierzyć w siebie – stały się zawołaniem całego pokolenia²⁶.

Omówionemu powyżej kontinuum społecznego otoczenia, w jakim sytuowana jest świadomość (społeczeństwo–kultura–sieć) odpowiada więc analogiczny ciąg kategorii opisujących modele jednostkowego funkcjonowania w ich ramach. Są nimi: świadomość–osobowość–tożsamość. O tej zmianie tak pisze Anthony Giddens:

Miejsce naturalnego „charakteru” człowieka, w jaki wierzyło oświecenie, zajmuje osobowość. Osobowość staje się kryterium różnic między ludźmi i podstawą przekonania, iż zachowania są kluczem do wewnętrznego „ja” jednostek. Z perspektywy rozwoju osobowości uczucia mają większy wpływ na kształtowanie tożsamości niż racjonalna kontrola działania. Zaistnienie w życiu społecznym idei osobowości dało podstawy domina-

²⁴ Por. M. Castells, *Galaktyka Internetu. Refleksje nad Internetem, biznesem, i społeczeństwem*, Poznań 2003.

²⁵ Określeniem takim posługuje się np. Edwin Bendyk, op. cit.

²⁶ J. Rifkin, *Wiek dostępu. Nowa kultura hiperkapitalizmu, w której płaci się za każdą chwilę życia*, Wrocław 2003, s. 211.

cji porządku wewnętrznego. Więzy i układy społeczne zaczęły odtąd tracić na znaczeniu na rzecz obsesyjnego zainteresowania tożsamością społeczną²⁷.

Należy w tym miejscu dodać, że tożsamość społeczna ma w ujęciu Anthony'ego Giddensa charakter odspołecznie potwierdzanej struktury, natomiast tożsamość osobista (lub po prostu tożsamość) to bardziej indywidualny i własny projekt, budowany wprawdzie w społecznym otoczeniu, lecz legitymizowany przez wewnętrzną narrację jednostki. Z jednej strony następuje więc przechodzenie od kulturowo wyznaczanych i społecznie tworzonych wzorów osobowościowych (stanowiących przecież w jakimś stopniu wyraz jednostkowej oryginalności), w kierunku indywidualnych tożsamości, z drugiej zaś sama tożsamość nie jest tylko i wyłącznie jednorodnym schematem autopercepcji człowieka. Jest to aktualny rys formuły tożsamościowej, szczególnie widoczny w kontekście globalności.

W przypadku badania tożsamości, zwłaszcza w jej antropologicznym rodowdzie, wskazuje się na przenoszenie punktu zainteresowania z badania treści kulturowych (warstwa esencjalna) na badanie relacji tożsamościowych (aspekt relacyjny). W tym nowym podejściu chodzi przede wszystkim o poznawanie tożsamości grupowych, gdzie badanie tożsamości grup etnicznych dotyczy ich funkcjonowania w ramach zróżnicowanych systemów multikulturowych. Wydaje się, że także tożsamość jednostkowa podlega podobnej zmianie ze względu na współczesne zainteresowanie nie tyle jej treścią, co wytwarzaniem i podtrzymywaniem tożsamości w świecie nasilonych relacji międzyludzkich, szybkich zmian instytucjonalnych i możliwości, jakie stwarzają nowe technologie w zakresie społecznego komunikowania. To właśnie przechodzenie od świata kultury do świata sieciowego.

Tę zmianę myślenia obrazuje w jakimś sensie porzucenie kategorii osobowości na rzecz tożsamości właśnie. Wyznacza ją jednak także i to, co określa się mianem antropologizacji socjologii. Człowiek jako przedmiot badania socjologii nie znajduje się już w centrum złożonej i hierarchicznej struktury systemu społecznego ani nie jest elementem kultury rozumianej jako zamknięty zbiór wytworów, lecz jest poddany wielorakim wpływom (także o charakterze kulturowym i to na skalę globalną), ale doświadczanych w sposób niemal nieograniczony, zarówno w realnym świecie społecznym, jak i w świecie rzeczywistości wirtualnej. Jak pisał Alvin Toffler w drugiej części swojej socjologicznej trylogii:

Z rewolucji w sposobach i środkach komunikacji każdy z nas wynosi coraz bardziej złożony obraz samego siebie. Rewolucja ta więc jeszcze bardziej nas różnicuje. Przyspiesza proces, który pozwala nam „przymierzać” rozmaite wyobrażenia siebie, i w rzeczywistości zwiększa tempo przechodzenia przez kolejno dopasowywane wizerunki własnego ja. Rewolucja ta umożliwiła elektroniczną projekcję tych wizerunków w świat. [...] Stopniowo obejmujemy we władanie technologię świadomości²⁸.

Wraz z wkraczaniem społeczeństw w zaawansowaną fazę kapitalizmu i twórczym operowaniem informacją (i wiedzą jako taką – tak zwany czynnik „W”) pojawia

²⁷ A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, Warszawa 2001, s. 233–234.

²⁸ A. Toffler, *Trzecia fala*, Warszawa 1997, s. 581.

się według niego „infoświadomość”. Jej rozwój dokonuje się „równoległe z rozwojem gospodarki skomputeryzowanej, przesyconej informacją i komunikacją”²⁹.

Sieciowe (i relacyjne) odniesienie znajduje także swój wyraz w diagnozie Jeremiego Rifkina dotyczącej aktualnych przeobrażeń w sposobach funkcjonowania kapitalizmu nowej ery, w którym rynki oddają swoją dominującą pozycję sieciom, a w związku z tym posiadanie dóbr zamienia się w przywilej dostępu do wartości sieciowych. Rifkin wskazuje na wytworzony już w XX wieku rodzaj „osobowości Proteusza”, a wręcz nowej „proteuszowej jaźni”, której zasadniczą cechą był fakt jej powstawania wskutek nasilenia i zagęszczenia się ludzkich oddziaływań³⁰. Współcześnie rozwój technik informacyjnych, a zwłaszcza komputeryzacja, zwiększają jeszcze te możliwości relacji międzyludzkich. Konsekwencją tego jest zmiana postaci świadomości. Jeremi Rifkin pisze o „generacji dot.com” jako pierwszym pokoleniu, które „wyrośli w symulowanym świecie komercyjnym”³¹. Autonomia i własność ustępują tu miejsca dostępowi do sieci jako prawdziwemu wyznacznikowi samostanowienia. Według jego słów:

W nowym świecie komputerów, hipertekstu, węzłów i sieci, XIX-wieczna koncepcja człowieka-wyspy, istoty autonomicznej, trwałej i fizycznie odrębnej, podobnie jak drukowane książki i dobra sprzedawane i kupowane na rynku, przegrywa z nową jaźnią relacyjną. [...] Na początku XXI w. jaźń przestaje być pojmowana jako autonomiczny byt w przestrzeni stając się względną i zmienną historią osobistą, która rozwija się w czasie³².

W ten oto sposób w relacjach z innymi człowiek tworzy swoją tożsamość, ale też przybiera rozmaite tożsamości w wirtualnym świecie. Jednostkowa świadomość ma w coraz większym stopniu charakter relacyjny, ponieważ podstaw swojego funkcjonowania i nieustannego potwierdzenia poszukuje w świadomościach innych ludzi. Jeremi Rifkin stwierdza wręcz:

Żyjemy w świecie, który za najważniejsze uważa zdobycie i utrzymanie uwagi drugiego człowieka, a wszelkiego rodzaju relacje stają się centrum naszej egzystencji. Sentencję Kartezjusza „myślę, więc jestem” zastąpiło nowe powiedzenie „jestem w sieci, a więc istnieję”. Stara koncepcja osobistej autonomii ustępuje miejsca nowej idei wielokrotnych relacji...³³

Culture as the topos of the sociological category of consciousness

Abstract

The article presents alternative methods of expressing the category of consciousness in the context of its more general placement and relation to other sociological categories. The three categories that serve to describe the topos of consciousness form a kind of continuum.

²⁹ Idem, *Zmiana władzy*, op. cit., s. 441.

³⁰ Ibidem, s. 209–225.

³¹ Ibidem, s. 209.

³² Ibidem, s. 219.

³³ Ibidem, s. 220.

It appears in the following form: society–culture–network. The notion of culture is treated here as one of referents determining the consciousness phenomena in the social world. Generally speaking, this continuum illustrates the transition from nature to culture, for the latter has become a significant category, which enables describing man through what he creates, not only as an element of the naturalistically perceived society. On the other hand, in the most recent concepts of the shape of all-society relations, it is worth noticing that the relations do not only develop within a given society or a given culture, but take on the form of hyper-social relations, that is relations that, to a large extent, escape the natural and cultural affiliation. Consciousness phenomena are thus situated in purely social relations and interpersonal relations networks.