

**Zbigniew Bauer**

Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie

## **Wielkie wyłączenie, czyli jak uczyć o „nowych nowych mediach”**

Należę do pokolenia, na którego oczach powstawały, rozkwitały i zaczynały lekko więdnąć różne media, zwane najpierw „nowymi”; stopniowo traciły urok nowości, stając się mediami „tradycyjnymi” lub mediami „bezprzymiotnikowymi”. Wi-działem, jak rodziła się (polska) telewizja, słyszałem, jak (polskie) radio zaczynało grać i gadać stereofonicznie, jak czarne płyty gramofonowe stawały się lśniącoymi dyskami cyfrowymi, a i te gubiły gdzieś swoją atrakcyjność na rzecz pendrive’ów, które zastąpiły także komputerowe dyskietki. Pojemność tych maleńkich „gwoździ-ków” przewyższa wielokrotnie pamięciowe możliwości mojego pierwszego peceta co najmniej kilkadziesiąt razy – podobnie rzecz miała się z samymi komputerami, które dziś mieszczą się w damskiej wizytowej torebce lub (jako smartfon) w kieszeni. Obserwowałem, jak na biurkach nawet najzagorzalszych sceptyków i krytyków nowych technologii stopniowo następowały gruntowne przemeblowania i poczi-we mechaniczne remingtony i eriki musiały schować się przed inwazją kompute-rowych klawiatur, monitorów i myszek. Ktoś, kto posługiwał się komputerowymi programami i Internetem (a nie był to ten piękny, połyskliwy i barwny Internet z graficznymi interfejsami użytkownika, ale straszący czernią ekranu, na którym wyskakiwały białe znaczki, których funkcje znali jedynie specjaliści), uchodził albo za maniaka, albo kogoś, kto unika uczciwej pracy i bawi się gadżetami.

Bo to były „tylko” przedmioty. Przedmioty i technologie, czyli procedury ich wytwarzania i procedury posługiwania się i/lub „obchodzenia się” z nimi. One znajdowały się poniekąd „na zewnątrz” nas samych, należały do innego, niż my, świata. Ale stopniowo, prawie niezauważalnie, ta granica między naszym światem a świa-tem nieznanym nam przedmiotów i technologii roztapiała się, a my „obchodziliśmy się” z nimi tak, jakbyśmy znali je od zawsze, jakby od zawsze były częścią naszego codziennego życia. I w końcu doszło do tego, że owej codzienności nie potrafiliśmy już sobie bez nich wyobrazić.

To niesłychanie skomplikowany proces – skomplikowany, a zarazem fascynu-jący: wrastanie człowieka w świat nie-ludzki, choć przecież przez ludzi tworzony

i przez ludzi użytkowany. Antropolog przedmiotów Bjørnar Olsen, podążając tropem rozważań Martina Heideggera, Maurice'a Merleau-Ponty'ego i Bruno Latoura, dochodzi do twierdzenia, iż „Mimo że zawsze jesteśmy uprzednio «wrzuceni» w bezpośrednie i splątane współzamieszkanie z rzeczami, nasze intelektualne życie charakteryzuje całkowicie przeciwna siła ciężkości, która walczy, aby nas oddzielić” (Olsen 2013: 205). Nasze ciała są – z materialnego punktu widzenia – takie same jak przedmioty: narzędzia, sprzęty, pojazdy jednak są wypełnione intelektem lub, jak kto woli, „duszą”. Problemem jest to, w jaki sposób dochodzi do powstania wielorakich i, jak powiada Olsen, „splątanych” w wielorakie sieci relacji między nami a rzeczami: czy utrzymamy naszą i ich „inność” lub suwerenność, czy też poddamy się rzeczom na tyle, że dopuścimy, by stały się (lub stawały) częścią naszego ludzkiego Ja. Merleau-Ponty posługuje się, co Olsen przypomina, przykładem laski niewidomego: nie jest już ona „tylko” przedmiotem, ale przedłużeniem ciała; podobnie jest z protezami kończyn, z okularami czy aparatami słuchowymi. Używając ich pozwalamy, by traciły swoją inność, odrębność: „Zapoznać się z takimi instrumentami lub artykułami to «wniknąć» w nie lub odwrotnie, włączyć je do «zasobów własnego ciała»” (Olsen 2013: 202). Relacje między ludźmi i przedmiotami od dawna były przedmiotem refleksji filozoficznej, socjologicznej, psychologicznej, ekonomicznej i antropologicznej: wystarczy przywołać tu myślicieli dziewiętnastowiecznych, takich jak Karol Marks czy Georg Simmel, oraz – może przede wszystkim – dwudziestowiecznych: wspomnianego już Heideggera, ale także Theodora Adorno, Waltera Benjamina, Maxa Webera, Herberta Marcuse'a, Rogera Callois, Claude'a Lévi-Straussa, Pierre'a Bourdieu, Rolanda Barthesa, Jeana Baudrillarda, Ulricha Becka, Arjuna Appaduraia. Listę tę można nieustannie rozbudowywać. Janusz Barański pisze: „[...] dawny podział czynnego stwórcy i biernego chaosu został przełożony na naukowy idiom myśli i materii. Podział ten stał się punktem widzenia nauki, traktowany dalej jako oczywistość, gdzie świat materialny pozostawał na marginesie zainteresowań badawczych – upośledzony z racji swej «wtórności», zależności od percypującego i poznającego podmiotu. [...] Mimo tej dosyć ugruntowanej w ciągu setek lat tendencji umysłowej, współczesny obraz Zachodu zdaje się formować przemożne znaczenie dóbr materialnych, czego uosobieniem jest tak zwana kultura konsumpcyjna. W sumie jednak przeważa to pierwsze podejście, którego wyrazem w naukach społecznych i humanistyce jest zainteresowanie raczej literaturą i polityką, w ekonomii zaś – raczej produkcją niż konsumpcją dóbr. Ponadto, rzeczy są na tyle «zwyczajnym» elementem naszego otoczenia, że stosunkowo łatwo umykają naszej uwadze, nie skupiają na sobie refleksji teoretycznej – od filozofii począwszy, a na antropologii kończąc” (Barański 2007: 10).

Istotnie: refleksja badawcza – niezależnie od jej metodologicznego ukierunkowania – skupiała się głównie na opisie konsumowania/użytkowania rzeczy. O wiele rzadziej spotkać można było prace opisujące nasze współżycie z przedmiotami. Tymczasem – jak twierdzi Igor Kopytoff – przedmioty mają swoje biografie, i to nie zawsze tożsame w pełni z biografiami tych, którzy je tworzyli, i tych, którzy je

użytkowali; amerykański antropolog daje przykład samochodu, którego biografia gdzieś w Afryce „ujawniłaby całe bogactwo danych kulturowych: sposób jego nabycia, jak i dzięki komu zgromadzono przeznaczone na niego pieniądze, stosunek łączący sprzedającego z kupującym, sposób, w jaki się samochodu zwykle używa, tożsamość najczęściej podróżujących nim pasażerów oraz tych, którzy go pożyczają, częstotliwość jego wypożyczenia, warsztaty, do których się go odprowadza, oraz powiązania właściciela i mechaników, przechodzenie samochodu z rąk do rąk w ciągu lat, a także, kiedy się samochód już zepsuje, miejsce ostatecznego złożenia jego szczątków” (Kopytoff 2003: 252). Ciekawe, że badacz zwraca uwagę na biografię samochodu „w Afryce”, a więc w przestrzeni kulturowej, w której auto jest elementem zasadniczo obcym, implementowanym ze świata zachodniego. Jakie są skutki socjopsychologiczne takiej implementacji? Dlaczego ktoś z Afrykanów zechciał taki przedmiot kupić? Dlaczego zapragnął właśnie tego samochodu? Czy można tu mówić np. o indygenizacji samego przedmiotu, a także wszystkich kulturowych wzorców, które on implikuje?

Tim Dant, komentując myśl Kopytoffa, stwierdza, że same przedmioty nie potrafią nam opowiedzieć swojej biografii – to my musimy ją za nie ułożyć (Dant 2007: 155). Naturalnie otwiera się tu wielkie pole dla fantazji, baśniopisarstwa, ale równie rozległe okazuje się pole prawdziwie naukowej refleksji. Przedmioty będące ze swojej natury przekąźnikami lub pośrednikami (mediami), a także towarzyszące ich wytwarzaniu, dystrybucji i przede wszystkim użytkowaniu, doskonale nadają się do tworzenia takich „biografii” nie tyle jednostkowych, ile społecznych, np. pokoleniowych, czego dowodem jest wstęp niniejszego artykułu. Technologie medialne wywierają gigantyczny wpływ na życie społeczne i tego dowodzić już nie trzeba. Dyskusyjne pozostaje jednak, czy technologie te powstają jako odpowiedź na potrzeby ludzkie w danym momencie historycznym, czy też niejako tworzą owe potrzeby. Z całą pewnością archeologia, czyniąca przedmiotem swojego zainteresowania takie technologie i odpowiadające im przedmioty, dociera do głębokich warstw społecznego życia. Jeden z najwybitniejszych przedstawicieli owej archeologii mediów, Siegfried Zielinski, pisze: „Kiedy instytuty, wydziały, akademie i uniwersytety włączyły media w swój kanon przedmiotów, miały nadzieję na dostęp do środków osobowych i rzeczowych, który też faktycznie uzyskały. Zwłaszcza kiedy pod magicznym hasłem zapisu cyfrowego przebijały się medialne systemy, których decydenci nie rozumieli. Między innymi z tej racji nazwali ten proces rewolucją. Cyfrowość stała się czymś analogicznym do alchemicznej formuły otrzymywania złota. Wierzono w jej nieograniczoną moc transformacyjną. Cyfrowość obiecywała tym, którzy i tak już mieli wpływy i bogactwo, że będą mieli ich jeszcze więcej, a tym, którzy nie mieli niczego, że mogliby mieć w nich udział dzięki rewolucji, obywatelom się bez rozlewu krwi i nawet bez zabrudzenia palców. [...] jestem przekonany, że chodzi tu o proces należący do minionego stulecia. Jak żadne inne stulecie wcześniej potrzebowało ono mediów. Ponieważ żadne inne z poprzednich nie wytworzyło tak wielu gwałtownych podziałów, zniszczeń i sztucznych katastrof. Wiek XXI nie będzie

już ich tak łąpczywie pożądał. Media staną się oczywistym składnikiem życia codziennego, podobnie jak była nim kolej w XIX wieku lub zaopatrywanie prywatnych gospodarstw w elektryczność w wieku XX. Tym pilniejsze będą wyprawy badawcze ku konstelacjom sprzed standaryzacji, podejmowane w fazach, kiedy ujednociające koncepcje rozwoju jeszcze nie nabrały ostatecznego kształtu” (Zielinski 2010: 45). Potężny materiał historyczny, jaki Zielinski zebrał w swoich pracach, odsłania poprzez metodę i styl jego narracji, jak to sam nazywa, „an-archeologicznych”, ujawniających Nowe w Starym: chodzi o teorie i koncepcje, które powstawały o wiele wcześniej, niż możliwe były technologiczne ich realizacje. Zielinski odtwarza pełne pasji i zarazem pasjonujące labirynty ludzkiej myśli, wiążąc je z biografiami różnych Tezeuszów, którzy jednak nie mieli żadnej Ariadny, która podała im pomocną nić: szaleńców, wizjonerów, monomaniaków, których pomysły jedynie zapowiadały coś, co mogło urzeczywistnić się nawet stulecia później. Co łączy „telegraf wodny” powstały w Syrakuzach i szalone pomysły *mechanikosa* Herona z Aleksandrii, czy sławny mechanizm z Antikythery<sup>1</sup>, z telegrafami optycznymi braci Chappe i telegrafem skonstruowanym przez Morse’a, z dalekopisem, faksem, telefonem, radiem, z przewodami w formie sieci rur przekazujących głos? Idea komunikowania się na odległość w czasie rzeczywistym, informowania innych i otrzymywania od owych innych potrzebnych wiadomości. Porównanie tych idei i pomysłów do struktury labiryntu ma sens, bowiem wiele ze ścieżek, którymi podążała ludzka myśl, a jeszcze częściej zwyczajna intuicja, okazywała się ścieżką ślepą. Mnóstwo tych koncepcji po prostu umarło – m.in. zdumiewające wynalazki aleksandryjskie – bowiem ich rozwinięciu nie sprzyjały zewnętrzne okoliczności: po cóż było wytwarzać wodne czy parowe turbiny, skoro ich pracę mogli zastąpić po prostu niewolnicy? Zielinski wspomina projekt realizowany w Internecie przez pisarza s-f Bruce’a Sterlinga: gromadzi on na stworzonej przez siebie stronie WWW wszystkie, niekiedy najzupełniej fantastyczne pomysły związane z mediami – aparatami i technologiami. Są to pomysły, które w znakomitej większości okazywały się poronione i nigdy ich nie zrealizowano. Sterling nazwał je *dead media* (Zielinski 2010: 3–4)<sup>2</sup>. „Fantazje na temat wieczności technologicznej skonfrontowano tu z prostą faktycznością wciąż rozrastającej się listy rzeczy przemijalnych. Maszyny mogą umierać. Romantycy techniki i romantycy śmierci znaleźli się znów blisko siebie” – konkluduje Zielinski (Zielinski 2010: 4). Zinwentaryzowane przez Sterlinga i jego współpracowników pomysły medialne mogą być przykładami – niekiedy nawet zabawnymi – meandrów ludzkiej myśli, z drugiej jednak strony dowodzą braku refleksji o przedmiotach i technologiach,

---

<sup>1</sup> „Mechanizm z Antikythery” to odkryte w 1901 roku we wraku spoczywającym obok greckiej wyspy Antikithiry resztki skomplikowanego mechanizmu składającego się z wielu (37) kół zębatych, pozwalającego z wielką dokładnością ustalać pozycje ciał niebieskich; urządzenie to precyzyjnie zrekonstruowano w 2006 roku i okazało się ono całkowicie przydatne w obliczeniach astronomicznych; mechanizm pochodzi z II w. p.n.e. (Marchant 2010).

<sup>2</sup> Projekt Sterlinga z 1995 roku nadal żyje w Internecie ([http://cultureandcommunication.org/deadmedia/index.php/Main\\_Page](http://cultureandcommunication.org/deadmedia/index.php/Main_Page) oraz <http://www.deadmedia.org>) i nadal się rozwija.

które dopiero powstają, rodzą się i właśnie dlatego wymagają namysłu. Czego są dowodem? Co mówią nam o ludzkich potrzebach? Ile przejmują z przeszłości, a ile w nich naprawdę oryginalnej inwencji? Bardzo podobnie jak Zielinski myśli Lev Manovich, gdy zauważa, że napisanie pełnej historii kina, a więc medium, które wywarło olbrzymi wpływ na dzieje kultury, jest praktycznie niemożliwe. „Jedynie, co mamy, to notatki prasowe, pamiętniki twórców kina, programy pokazów filmowych, inne drobiazgi i fragmenty – zestaw przypadkowych i nierównomiernie rozmieszczonych próbek. Dzisiaj obserwujemy powstanie nowego medium – metamedium maszyny cyfrowej. W odróżnieniu od sytuacji sprzed więcej niż stu lat, kiedy powstawało kino, jesteśmy w pełni świadomi znaczenia, jakie niesie ze sobą ta medialna rewolucja. Obawiam się jednak, że mimo to przyszli teoretycy i historycy mediów komputerowych będą mieli do dyspozycji niewiele więcej niż odpowiedniki notatek prasowych i programów kinowych z pierwszych lat kina. Zorientują się, że teksty analityczne napisane w naszych czasach wprawdzie rozpoznają znaczenie opanowania kultury przez komputery, ale zawierają jedynie spekulacje dotyczące przyszłości medium, a nie historię czy teorię współczesności. Przyszli badacze będą się zastanawiać, dlaczego teoretycy, mając takie doświadczenie w analizie starszych form kulturowych, nawet nie próbowali opisać kodów semiotycznych mediów komputerowych? [...] Gdzie byli teoretycy, kiedy ikony i przyciski multimedialnych interfejsów były jak mokra farba na świeżo namalowanym obrazie, zanim zaczęły być powszechnie używane, a przez to niewidoczne?” (Manovich 2006: 62–63).

Inny niemiecki badacz przeszłości (i współczesności) mediów, zmarły w 2011 roku Friedrich A. Kittler, postępuje podobnie. Jego monumentalna monografia poświęcona dziejom trzech wynalazków medialnych – gramofonu, filmu i maszyny do pisania – jest przykładem rekonstrukcji „biografii rzeczy” jako niesłuchanie znaczących momentów w dziejach ludzkiej kultury (Kittler 1986)<sup>3</sup>. Gramofon, film i maszyna do pisania – według Kittlera – spowodowały olbrzymi przełom w dziedzinie gromadzenia komunikatów. Zauważmy, że każdy z tych wynalazków wpływał na inaczej pojmowane strefy ludzkiego bytowania: gramofon na sferę prywatną i publiczną, film – przede wszystkim na sferę publiczną, maszyna do pisania stała się swoistą protezą ręki prowadzącej pióro, jednak nieobojętną dla samego stylu pisania: Kittler daje tu przykład Nietzschego, którego sposób pisania zmienił się wtedy, gdy – zmuszony przez postępującą chorobę oczu – zaczął posługiwać się cudowną „kulą piszącą” (*Schreibkugel*), skonstruowaną przez duńskiego pastora Rasmusa Malling-Hansena w 1865 roku (Kittler 1986: 297; Eberwein 2005; Sidowska 2012)<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Po polsku ukazały się jedynie fragmenty tego dzieła: *Gramofon, film, maszyna do pisania*, przeł. E. Klekot, „Kultura Popularna” 2010, nr 3–4.

<sup>4</sup> Interesujące są przytoczone przez Kittlera dane dotyczące sposobu używania maszyny do pisania w tamtych czasach: większość osób piszących na maszynie stanowiły kobiety, traktowane jako swoiste „narzędzia” zdolne obsługiwać inne techniczne narzędzia. Jednym z pierwszych użytkowników maszyny do pisania w Polsce był Bolesław Prus. Pierwszym polskim konstruktorem takich maszyn był Władysław Paciorekiewicz, który w Bydgoszczy uruchomił w 1921 roku fabrykę wytwarzającą takie urządzenia.

Maszyny medialne i medialne technologie są przykładem poszukiwania idealnej symbiozy świata ludzkiego i pozaludzkiego (lub nieludzkiego). Służą przecież temu, co niejako przyrodzone człowiekowi: komunikowaniu i komunikowaniu się. To, jak wiadomo, dwa zupełnie różne, choć w pewnym zakresie komplementarne pojęcia. Zielinski pisze: „Przekształcanie się techniki w organ było protezą, na której wspierało się wytwarzanie tego, co mechaniczne, podobnie jak przekształcanie się tego, co organiczne, w technikę jest żałosną protezą w epoce elektroniki i komputacji. Technika nie jest czymś ludzkim, a w specyficznym sensie jest nawet czymś nieludzkim. Jako najlepiej funkcjonującą aparaturę można ją stworzyć tylko w opozycji do tradycyjnego obrazu tego, co ludzkie i żyjące, a nie jako jego przedłużenie lub rozszerzenie. Wszystkie doniosłe podstawowe wynalazki techniczne [...] projektowano wskutek zniecierpliwienia ociężałością tego, co organiczne, i tego, co leży w granicach ludzkich możliwości“ (Zielinski 2010: 10–11).

Jak widać, kontrowersje metodologiczne między badaczami historii i współczesności świata przedmiotów i technologii medialnych skupiają się wokół pytania: czy mechanizmy te i procedury są przedłużeniem/częścią człowieka – czy też stanowią sferę odrębną, samoistną. Czy należy stosować do nich metodologie charakterystyczne dla świata ludzkiego (jednostkowego i społecznego), czy też metodologie specyficzne, będące wypadkową metod tradycyjnych nauk o człowieku i metod właściwych refleksji o przedmiotach/rzeczach? (Olsen 2013: 142 i n.) Drobnym, choć coraz bardziej istotnym przykładem takich niejasności jest pytanie o metodologię badania tzw. społeczności sieciowych (w Internecie) (Batorski i Olechnicki 2007)<sup>5</sup>. Nie znaczy to, że ostre rozdzielanie między światem rzeczy i światem „ludzkim” ostatecznie znikło z myśli teoretycznej, jednak znacznie więcej uwagi poświęca się obszarom styku „ludzkiego” i „nie-ludzkiego”, problemom wrastania techniki i technologii (traktowanych jako „ciało”) w ciała ludzkie i ludzkie „dusze”. Ożywa także, przytłumione przez oświeceniowy racjonalizm, zainteresowanie możliwościami stworzenia sztucznej inteligencji; nie wiadomo jednak, czy ma pełnić ona rolę

---

<sup>5</sup> Autorzy piszą m.in.: „raz z końcem lat dziewięćdziesiątych poprzedniego stulecia zaczęło zmieniać się podejście socjologów do badania społecznych implikacji Internetu. Zaczęto też patrzeć na sieć nie tylko jako na cyberprzestrzeń – nowe środowisko i rzeczywistość odseparowaną od codzienności, ale przede wszystkim jako na element codziennego życia. Podział na cyberprzestrzeń i «real», świat online i świat rzeczywistości offline, choć językowo błyskotliwy i medialnie atrakcyjny, stawia nas wobec fałszywej dychotomii i nie pozwala na zrozumienie natury nowego medium. Internet jest bardzo silnie zakorzeniony w życiu codziennym i wywiera na nie silny wpływ. Dlatego też socjologowie w coraz większym stopniu patrzą na Internet przez pryzmat codziennego życia i roli, jaką to narzędzie w nim odgrywa, a także tego, w jaki sposób sieć zmienia społeczeństwo”. Badanie społeczności sieciowych (nie tylko internetowych) nie mogło obejść się bez współpracy z naukami ścisłymi, zwłaszcza z matematyką i fizyką, czego przykładem są prace jednego z najwybitniejszych współczesnych fizyków, Alberta-László Barabásiego, zajmującego się naturą tzw. sieci nieskalowalnych, czyli niemożliwych do opisanego metodami tradycyjnej socjologii (ze względu na swoje rozmiary) sieci relacji zachodzących w skali globalnej np. między użytkownikami Facebooka, Twittera czy Google+ (Krzysztofek 2011).

McLuhanowskiego „przedłużenia” inteligencji ludzkiej (czyli jej wzmocnienia lub substytuowania w pewnych okolicznościach), czy też – i byłoby to zgodne z zasadą dychotomii dwóch światów – stanowiłaby ona rodzaj płaszczyzny odniesienia dla inteligencji „naturalnej” (Neapolitan i Jiang 2012). Problem sztucznej inteligencji (AI)<sup>6</sup>, teorię „istoty postludzkiej”, można traktować raczej jako swoiste modele myślenia o styku światów ludzkiego i materialnego: modele uruchamiające jednocześnie wiele sposobów obserwacji, metodologii i wnioskowań. Sztuczna inteligencja, jako projekt i konstrukt mentalny, pozwala zrozumieć nas samych i nasze usytuowanie w świecie przedmiotów i związanych z nimi technologii. Naturalnie – jak w każdej dziedzinie, możliwe są tutaj postawy skrajne: od absolutnej akceptacji do absolutnego negatywizmu.

Historia Internetu to właśnie przykład takiego wahadłowego ruchu: od jednego do drugiego bieguna. Przytoczmy raz jeszcze Tima Danta: „Zacząłem zastanawiać się nad kulturą materialną z powodu ujawniającego się wielkiego znaczenia komputerów w obrębie stosunków społecznych wiedzy [...] oraz debaty na temat sztucznej inteligencji, która doprowadziła do pytań o działanie sprawcze komputerów. Będąc pod wrażeniem szybkiego rozwoju możliwości wykorzystania komputerów, wielu badaczy pragnęło znaleźć coś wyróżniającego w tym nowym rodzaju przedmiotu. Kiedy jednak przemyślałem te zagadnienia w odniesieniu do socjologii wiedzy, zdałem sobie sprawę z tego, że komputery są narzędziami i jako takie są podobne do innych przedmiotów [...] mają ograniczoną możliwość delegacji pewnego zakresu działania sprawczego. Komputery nie są niczym innym jak udoskonaleniem innego rodzaju przedmiotów. Są wewnętrznie skomplikowane, służą do przetwarzania mowy i operacji na niej, a w najlepszym razie do przekładu, nigdy jednak nie pojmą znaczenia ani nie odkryją wartości” (Dant 2007: 24–27)<sup>7</sup>.

Jednak książka Danta ukazała się w 1999 roku, kiedy Internet znajdował się w fazie 1.0; o sieciach społecznościowych jeszcze nikt nie słyszał, a Google dopiero raczkowało (oficjalnie rozpoczęło działalność 7 września 1998 roku [Batelle 2007: 68]; Facebook powstał sześć lat później, YouTube (obecnie własność Google) siedem, zaś Twitter osiem. Żaden z przedmiotów opisywanych przez Danta nie zmienił się tak szybko (np. telewizja czy telefon) i żaden równie szybko nie wrastał w to, co ludzkie – w perspektywie jednostkowej i społecznej. Oznaczało to zarazem błyskawiczne „zniknięcie” komputera jako przedmiotu materialnego, „rzeczy” (w rozumieniu Heideggera, Michela Foucaulta i Bruno Latoura). Proces ten został

---

<sup>6</sup> Myśl o możliwości stworzenia sztucznej inteligencji nie opuszczała ludzkości od najdawniejszych czasów; jej ślady odnajdujemy w antyku (Buchanan 2005). Mimo okresów zwątpienia w sensowność badań nad sztuczną inteligencją i ich otwartej krytyki, poszukiwania takie są kontynuowane m.in. dzięki wielkiemu amerykańsko-europejskiemu projektowi Human Brain Project (BRAIN). Celem tego przedsięwzięcia jest nie tyle stworzenie sztucznej inteligencji, ile komputerowa symulacja procesów zachodzących w prawdziwym ludzkim mózgu („Nature”, 06.11.2013).

<sup>7</sup> Dant, mówiąc o „delegacji” pewnego zakresu działania sprawczego, odwołuje się do terminologii stosowanej przez Bruno Latoura (Latour 2010).

dodatkowo wzmocniony przez uruchomienie Internetu mobilnego, dostępnego poprzez smartfony, netbooki, tablety, także elektroniczne czytniki publikacji. Idea *connected people* została zrealizowana w całości: pozostawanie online zaczęło być traktowane jako istnienie materialne, zawsze i wszędzie, niezależnie od okoliczności. Michał Ostrowicki pisze: „Powstanie elektroniki zbliża człowieka do maszyny, umożliwia antropomorfizację działania urządzeń. Jest to próba wskazania analogii, która dotyczy opisu podobnych w mózgu i w procesorze procesów sterowania, posiadających przynajmniej w części charakterystykę binarną. [...] nie chodzi o pokazanie takiego podobieństwa, które zmierzałoby do hipotezy o izomorficznym modelowaniu maszyny w stosunku do świadomości, ale raczej o wskazanie różnicy, która mogłaby być uzupełniona przez połączenie tego, co ludzkie z tym, co maszynowe, na podobnej zasadzie działania, która nie wyklucza ich odmienności, ale raczej pokazuje możliwość wzajemnego uzupełnienia. Można sugerować proces postępującego współistnienia człowieka i maszyny. Maszyny, w rozumieniu mechanicznym – «mechaniczność» – stają się przeżytkiem, zastępują je maszyny elektroniczne. Byłaby to wizja podmiotu współegzystującego z własnymi wytworami. Epoka elektroniki i próby symulowania świadomości w procesie rozbudowywanej interakcji ukazują, że maszyna mechaniczna wyczerpała się. Jest to swoiste zawładnięcie przez człowieka maszynami – wizja świata opanowanego przez komputery i cyborgi wydaje się w tym ujęciu nierealna, raczej można powiedzieć, że człowiek zawładnie i doprowadzi maszyny do unicestwienia poprzez udzielenie im świadomości. Porównanie ludzi i maszyn mogłoby polegać na współistnieniu, a nie współdziałaniu. Siła świadomości przewycięża «mechaniczność» maszyn i odbiera im właściwość, która powstała wraz z pierwszym narzędziem, a mogłaby zakończyć się z pierwszym impulsem maszynowoludzkiego myślenia” (Ostrowicki 2006: 161–62).

Jest to wizja optymistyczna, przeciwstawna wielu schematom obecnym w kulturze popularnej, eksploatującej raczej motyw całkowitego odhumanizowania naszego świata przez postępy w technologii stwarzania maszyn humanoidalnych. Taki sposób spojrzenia na ludzkie egzystowanie w sieci relacji zapośredniczanych przez „niewidzialne” już technologie (by użyć znanego określenia Neila Postmana (Postman 2004: 152), polegający na stopniowym nabywaniu przez humanoidy cech człowieczych, jest również w popkulturze obecny. W obu przypadkach jednak chodzi o taki sam schemat: świat „rzeczy” i świat ludzki są odrębne. Tymczasem współczesna refleksja o działaniu mediów zmierza albo do uchwycenia momentu zatarcia się granic między tymi światami, albo wręcz zatarcie takie uprawomocnia. Podejście pierwsze jest historyczno-opisowe, drugie jest zabarwione ideologicznie. Owo zatarcie się granic między „maszyną świadomości”, „świadomą maszyną” a świadomością ludzką nie jest czymś nowym. We wspomnianej Aleksandrii, wraz z rozwijaniem przez Herona coraz bardziej skomplikowanych androidów, których działanie było oparte na fizycznie widzialnych powiązaniach różnych odmian maszyn prostych, zaczęła kwitnąć gnoza, podkopująca fundamenty greckiej racjonalności. Maszyny zostały z jednej strony „wchłonięte” przez świat ludzki, z drugiej



– tworzyły same warunki, by takie „wchłonięcie” było możliwe. Stulecia XVIII i XIX oszalały na punkcie elektryczności i elektromagnetyzmu, czego dowodem stało się swoiste „przebóstwienie” telefonu: urządzenia budzące tyleż entuzjazmu, co lęku (Davis 2002: 89)<sup>8</sup>. Mitologizacja technologii była formą oswojenia Nieznanego, technognoza wypełniała epistemologiczną i etyczną pustkę między światem „tu” i „tam”. Nie mogąc poznać, wpisywaliśmy zewnętrzne byty w porządki metafizyczne i ezoteryczne: „Nowoczesne media rozpalają wyobrażenia animistyczne lub magiczne dzięki technologicznemu rozciąganiu i składaniu granic naszego ja; następnie wyobrażenia te są osławiane, komercjalizowane, wykorzystywane i wchłaniane przez codzienność. By dostroić się do takich lęków i przebłysków, trzeba otworzyć ziemską obudowę zwykłych technologii i prześledzić ich archetypalne obwody. Można wówczas znaleźć się choćby na chwilę w sytuacji pukającego do świata elektronicznej *Unheimlichkeit*. Duchy mówią: w wieku informacji nigdy nie poczujesz się jak u siebie” (Davis 2002: 92).

A może jest akurat odwrotnie: w wieku informacji zawsze będzie ci się wydawać, że jesteś u siebie? Nowe media, media sieciowe i interaktywne, stając się przedmiotem refleksji, zwracają nas ku temu, co bywa niekiedy nazywane „trzecią socjologią”, czyli „socjologią codzienności”. „Dla wielu ludzi ujawniających swoją codzienność [...] wskaźnikiem nowych form życia codziennego są zmiany w sferze języka potocznego: czatowanie, esemesowanie i ememesowanie, blogowanie, surfowanie, cyberrandkowanie i tym podobne. To sygnały zmian w życiu codziennym. Ucieczka w codzienność jest często ucieczką przed zagubieniem, dezorientacją ciągłą zmianą; na poziomie codzienności świat daje się lepiej oswoić, znaleźć w nim można swoje miejsce, poszukać tożsamości, schronić przed samotnością” – pisze Kazimierz Krzysztofek (Krzysztofek 2009: 19–20). W innym miejscu ten sam autor zauważa: „Moim zdaniem, największym problemem naszych czasów jest nie tyle już przystosowanie się do środowiska naturalnego, jak w poprzednich epokach, lecz do środowiska technologicznego, a także społecznego, które ciągle się zmienia na skutek multiplikujących się interakcji, komunikacji hiperpersonalnej. Wszystko, co było

---

<sup>8</sup> Walter Benjamin zapisuje swoje dziecięce lęki przed telefonem we wspomnieniach *Berlińskie dzieciństwo na przełomie wieków*, tłum. B. Baran, Warszawa 2010. Ryszard Kapuściński w *Hebanie* wspomina o mieszkającej w Zambii kobiecie, która z antycznego gramofonu na korbę i jedynej płyty z nagraniem przemówienia Churchilla z 1940 roku uczyniła rdzeń mistycznego kultu „głosu Boga” (*Heban*, Warszawa 1998, s. 336–337). O „mistycznej” roli gramofonu zob. Kittler, (2010: 37–40). „W science fiction wirus technologii jawi się jako szatańska maszyna, terminator ludzkości i źródło śmiertelnej technoapokalipsy. Jak infekcja wirusowa, technologia przekształca się w autonomiczne, inwazyjne życie, rozszerza się i realizuje swój niebezpieczny potencjał, rozkwitając w środowiskach społecznych, korporacyjnych, wojskowych i religijnych. Żarłoczna w swej chęci zawłaszczania i pochłaniania, jest technologia pasożytem, zdolnym podważyć integralność człowieka. Czyni to niewidocznie: infiltrując, manipulując, mutując i przejmując kontrolę nad ludzkim żywicielem po to, by zapewnić sobie przetrwanie i rozwój. Jak wirus technologia zmienia się sama, wywołując niezamierzone i niekontrolowane konsekwencje, stopniowo przekształcając ludzki świat w wyniku ewolucji własnej struktury” (Dinello 2005: 270).

stałe, ulega upłynnieniu, zamienia się w luźne sieci, tak skomplikowane i potężne, że wymykają się one dziś naszemu poznaniu i kontroli. Społeczeństwo staje się tak złożone, że nabiera cech samoorganizującej się natury, ewolucja kulturowa dogania pod względem złożoności naturalną. Narzędzia multiplikują możliwości komunikacji, a jednocześnie działania społeczne, które ona uruchamia. To zarazem oznacza, że człowiek sieciowy musi być jeszcze bardziej mobilny, aby móc funkcjonować w hiperspołeczeństwie. W epoce nowych mediów nie wystarcza już rozumienie mobilności jako ruchliwości poziomej (przestrzennej) i pionowej (zmiana statusu społeczno-zawodowego). Mobilnym jest się także siedząc przed monitorem sieciowego komputera i surfując w cyberprzestrzeni. Posługując się osobistym PDA, komunikatorem osobistym, stajemy się nomadami w «pojeździe cyfrowym». Od użytkownika wymaga to nowej aktywności, która pochłania jego czas-życie” (Krzysztofek 2008).

Co to jednak znaczy: „człowiek musi przystosować się do środowiska technologicznego”? Przecież takie podejście nie oznacza wcale zniesienia rozdzielności świata rzeczy i świata ludzkiego, a nawet przeciwnie: rozdzielność tę podkreśla, bowiem natychmiast pojawia się pytanie o narzędzia, środki egzekwujące nasze „przystosowanie”. Najprostszą drogą wymuszającą takie przystosowanie jest pojawienie się kary w postaci „wykluczenia”: jeśli nie akceptujesz reguł gry, odpadasz. Jeśli odpadasz – ulegasz swoistej stygmatyzacji (w najlepszym razie), w najgorszym – odebrana ci zostaje umiejętność zapewnienia sobie w stechnologizowanej przestrzeni społecznej twoich dotychczasowych ról (Krzysztofek 2008).

Dla historyków mediów najbardziej pasjonującymi fragmentami dziejów są te, w których dawne media „mieszały się” z nowymi: znaleźć w nich można przekonujące zbiory cech właściwych ludzkiej naturze. Wspaniale zostało to opisane przez historyków pisma, rewolucjonizującego świat antycznych Greków, zorganizowany przez tysiąclecia w paradygmacie przekazu oralnego (Goody 2011, 2006a; Havelock 2007, 2006; Ong 1992, 1967; Olson 1994; Chandler 1995; Le Goff 1997, 1994; Godlewski 2008, 2010; Drożdż 2013). Podobnie rzecz ma się, gdy chodzi o przejście między pismem ręcznym (manuskryptowym) a maszynowym (typograficznym). Radio wywołało „wojnę prasowo-radiową” trwającą dobrych kilka lat, w której drukowana prasa nie chciała zgodzić się na przejmowanie treści dziennikarskiej z gazet do magazynów informacyjnych w nowym, na owe czasy, medium (Jackaway 1994). W dzisiejszym cyfrowym świecie znajdujemy się w sytuacji, w której nowe technologie są niemal bezkonfliktowo „wchłaniane” przez „stare” paradygmaty wytwarzania i konsumowania komunikatów; gadżety komunikacyjne, „gizmos” (Sterling 2011), stają się naturalnymi, organicznymi składnikami komunikacyjnego wyposażenia ludzkiego.

Jeśli tak, to po prostu nie widzimy tych przedmiotów; nie widzimy także całej psychologicznej, społecznej i kulturowej otoczki, jaką są one przysłonięte – i co najważniejsze: to właśnie o tę otoczkę, a nie o same – fizyczne – „rzeczy” tu chodzi. Nie mamy na myśli jakiegokolwiek konkretnej „rzeczy” należącej do repertuaru PDA, ale sam sposób jej użytkowania, sposób wchodzenia w jej posiadanie, o wymianę,

przekazywanie, dzielenie się (także symboliczne), o uczucia towarzyszące jej utraceniu, a także o okoliczności jej (równie symbolicznego) pogrzebania. Znajdujemy się więc w podobnej sytuacji, jak opisywany przez Kopytoff'a antropolog, śledzący los samochodu w Afryce.

Większość z badaczy takich przedmiotów i implikowanych przez ich „delegacje” (mówiąc za Latourem) sytuacji komunikacyjnych znajduje się w miejscu „cyfrowych imigrantów”. Różnica między antropologiem opisującym znaleziony w jakiejś obcej lub dawnej tylko kulturze przedmiot (narzędzie, naczynie, obiekt kultowy) a antropologiem nowych mediów polega na tym, że temu pierwszemu o wiele łatwiej przychodzi „wyłączyć” go z pola użytkowania. Różnica między nami, teoretycznie „cyfrowymi imigrantami”, a „cyfrowymi tubylcami” jest niewielka; zdarza się, paradoksalnie, że to od nas zależy, jak „cyfrowi tubylcy” zobaczą to, co jest dla nich po prostu naturalnym, McLuhanowskim przedłużeniem ich ciała. Burzy to ustalony przez Margareth Mead wzorzec kultury postfiguratywnej: młodzi nie dostrzegają pewnych elementów kulturowych jako obcych sobie, nie odkrywają w nich „problemu”: dopiero starsi widzą w nich potencjał pytań, równań (lub nierówności) do rozwiązania. Dzieje się tak dlatego, że obszar, który dla „cyfrowych tubylców” okazuje się naturalny, zrośnięty z ich Ja, „włączony”, gdzie „cyfrowi tubylcy” problemów i pytań nie widzą, dla „cyfrowych imigrantów” rozciąga się sfera zadań do rozwiązania.

Początki Internetu obrastały literaturą pełną idealistycznej retoryki: de Kerckhove urzekał wizją rozszerzonej, sieciowej inteligencji; Bruce Sterling czarował możliwościami mobilnych urządzeń, pozwalających być zawsze w jakimś mitologicznym „tu”; Howard Rheingold uwodził wizjami związanymi z wirtualną rzeczywistością, Dan Gillmor roztrząsał perspektywy mediów „obywatelskich”, niezwiązanych z porządkami korporacyjnymi i naciskami polityczno-biznesowymi. Richard Stallman i Linus Torvalds rzucili wyzwanie firmom software'owym, proponując prace nad „wolnym oprogramowaniem” (GNU). Larry Sanger i Jimmy Wales kręcili pomalénku swój projekt, który ucieleśnił się w postaci Wikipedii; nad pomysłem Sangera i Walesa (później tylko Walesa) pochylili się Don Tapscott i Anthony D. Williams, przenosząc ten projekt generalnie w dziedzinę współczesnej ekonomii (Tapscott i Williams 2008). Lawrence Lessig praktycznie uzasadnił dopuszczalność piractwa w Internecie, tłumacząc to aksjomatem wolności dostępu ludzkości do tego, co sama wytworzyła (Lessig 2005).

Publikacje podobnego typu powstawały całymi dziesiątkami. Głównym ich przesłaniem była wiara, iż Internet jest nareszcie przestrzenią wolnej, przez nikogo nie zawłaszczanej i przez nikogo nie cenzurowanej komunikacji. Komunikacji idei, poglądów, światopoglądów, postaw, wartości. Trzeba pamiętać i o tym, że przestrzeń ta uwolniła się – historycznie rzecz biorąc – w momencie zlikwidowania historycznych barier między dwiema ideologiczno-politycznymi hemisferami, a to, co działo się z kulturą cyfrową po wschodniej stronie żelaznej kurtyny, z całą pewnością daje się opisać w kategoriach enkulturacji i indygenizacji. Świat medialny

– nowy – bloku sowieckiego kształtował się na granicy legalności i przestępstwa, w warunkach jawno-podziemnych, hakerskich i mainstreamowych. Wzory komunikacji medialnej przejmowano z Zachodu bezrefleksyjnie, a więc miały one szansę uzyskać status „normalności”, nawet jeśli nie pasowały wyraźnie do tego, do czego odbiorcy przywykli przez prawie półwiecze rządów komunistycznych.

Gdy patrzemy na te procesy z perspektywy ćwierćwiecza, wydają się nam one z jednej strony oczywiste, z drugiej – są w osobiwy sposób obce. Setki opracowań badawczych, a także idące w tysiące publikacje medialne, akcentujące wolność komunikacji internetowej i gigantyczny potencjał tkwiący w „rozszerzonej inteligencji” zakumulowanej w Sieci, są dziś w znacznej mierze historycznym dokumentem, pozwalającym przyrzeć się krytycznie przeszłości Internetu.

Dziś również w opisie zjawisk socjologicznych i psychologicznych związanych z Internetem dominuje postawa sprawozdawczo-opisowa, bowiem niewielu jest badaczy krytycznie oceniających zjawiska, które w Sieci można obserwować. Wynika to z lęku przed wstecnictwem, „zaszufladkowaniem” do grona niepoprawnych konserwatystów, dla których wieczne pióro lub – ewentualnie – maszyna do pisania mogą być jedynymi narzędziami i jedynymi technologiami „zapisywania umysłu”. Konsekwencją takiej postawy jest stwierdzenie, że procesy ewolucyjne ludzkości doprowadziły nas do konieczności dostosowania się do „logiki” urządzeń, które sami stworzyliśmy i wprowadziliśmy w ruch. „Czy mamy inny wybór?”

Jeszcze niewiele lat temu pytanie „do kogo należy Internet” było poznaćco ważne. Dziś już nie jest, bowiem wiemy, że przestrzeń tę opanowali: Microsoft, Apple, Google, Facebook, Twitter, Amazon. Jakiegokolwiek złudzenia, że np. Mozilla, Wikipedia, Merlin itd. dają nam jakiegokolwiek alternatywę, są tylko złudzeniami. Najwięksi gracze w Internecie tworzą dziś skomplikowaną i nieprzejrzystą sieć powiązań nie tyle technologicznych (choć tych również), ale przede wszystkim biznesowych. Microsoft pozwala nam wejść do Sieci, jeśli tylko zakupiliśmy sobie nowy komputer; Google narzuca nam sposób surfowania w Internecie zgodnie ze swoimi algorytmami, a Amazon każe nam kupować „wszystko” (bowiem to jest część jego hasła reklamowego), tak jak chce Jeff Bezos. Nie ma dziś Internetu „neutralnego”; portale, które chcą zachować jakąś niezależność, wcześniej czy później znajdą się w zasięgu wpływów tych, którzy dają klucze do potężnego Sezamu, gdzie zdeponowane są pieniądze: reklamy. A od „klikalności” zależy to, jak bardzo drzwi od tego Sezamu się uchylą. „Klikalność” zależy znów – jak w mediach tradycyjnych – od „czytalności”, „słuchalności” i „oglądalności”, czyli od liczebności grupy odbiorców i użytkowników. „Kreatywność” użytkowników Internetu, która stała się swoistym słowem-wytrychem dla piszących o Sieci, jest podporządkowana ściśle wymaganom dyktowanym przez cyfrowych suwerenów. Oczywiście: bloger-indywidualista dzięki treściom, jakie przekazuje, może zyskać wielką popularność, jednak popularność ta wcześniej czy później przełoży się na zachętę, by uczynić z niej narzędzie zarabiania pieniędzy. Czy jest to coś nagannego? Chyba nie: blog jest takim samym nośnikiem reklamy, jak każde inne medium, chyba że uznaje się za obowiązujące

archaiczne i romantyczne myślenie o Internecie jako przestrzeni wolnej od jakiegokolwiek komercyjnego (czytaj: politycznego czy ideologicznego) zanieczyszczenia. Jeden z najlepszych polskich blogerów, znany w Sieci jako Kominek, czyli Tomek Tomczyk, w opublikowanym w Sieci poradniku dla przyszłych kolegów po fachu pisze: „Nie bardzo wiem, skąd wzięło się u niektórych niekomercyjnych blogerów przekonanie, że bloger z reklamami przestaje być blogerem. Próbowałem dojść do źródła, sprawdzić, kiedy to się zaczęło, ale moje wysiłki spęły na niczym. Doprawdy nie wiem, dlaczego reklama telewizyjna jest spoko, prasowa i radiowa również, nawet reklama w internecie jest spoko, zwłaszcza, że można ją poczęstować wtyczką blokującą. Czasami słyszę, że dawniej blogerzy byli bardziej obiektywni, bo nie było na ich blogach reklam. Prawda jest taka, że dawniej nie było reklam, bo nikt nie chciał się u nas reklamować. Telewizja też tak zaczynała.

W każdym razie – przeciwników reklam na blogach jest niewiele. Naprawdę. Oni stanowią mniejszość i są to albo blogerzy, którzy piszą słabe treści i nie mogą liczyć na jakiegokolwiek zainteresowanie reklamami, albo czytelnicy, którzy uwielbiają zaglądać innym do kieszeni i nienawidzą każdego, kto zarabia więcej od nich” (Tomczyk 2012).

Filozofia Big Media w Internecie została więc wchłonięta, sprowadzona do całkowicie „analogowej” filozofii sprzedawania towaru. Mechanizm tej wymiany ustala jednak całkowicie zewnętrzna korporacja, zainteresowana treścią przekazu (a więc produktem intelektualnym) o tyle, o ile zwiększa ona „klikalność” i „oglądalność” serwisu.

Trudno się dziwić, że dziś wahadło ocen relacji człowieka wobec wirtualnej przestrzeni wychyla się w przeciwną stronę. Ponownie przestrzeń tę zaczęliśmy oglądać jako coś od rzeczywistości ludzkiej odrębnego. Nie jest to jednak odrębność maszyn, ale posługujących się siecią niewidzialnych maszyn i technologii struktur ekonomicznych, politycznych, ideologicznych. Wracamy więc do starych, jeszcze XIX-wiecznych metod opisu mechanizmów sprzedaży, wymiany, konsumpcji (może też: prosumpcji) utrwalonych w metodologii Culture Studies, w Szkole Frankfurckiej czy w pracach z kręgu socjologów akceptujących latourowską koncepcję aktora-sieci. Niewątpliwie – takie lewicowe lub „lewicujące” nachylenie podobnych badań naraża je na natychmiastową krytykę. Sceptycyzm wobec mocno zideologizowanych i spowitych w idealizującą retorykę koncepcji, akcentujących niewyczerpaną wręcz kreatywność społeczeństwa usieciowionego, jest symbolem cywilizacyjnego wstecznictwa. Mamy więc do czynienia z konfliktem ideologicznym, który z natury swej nie sprzyja jasności wyводу. O ile można było przyjąć, z lekkim sceptycyzmem, ostry atak na relacje panujące w Sieci ze strony Andrew Keena (Keen 2007), naiwną wiarę Alexandra Barda i Jana Söderquista (Bard i Söderquist 2006), wspomnianego Lawrence’a Lessiga, Yochai Benklera (Benkler 2008), potężną wiarę optymizmu Manuela Castellsa zawartą w jego trylogii *End of Millenium* (Castells 2007, 2008, 2009) i w napisanej pod wrażeniem siły Internetu oraz mediów społecznościowych w czasie „arabskiej wiosny” pracy o „przebudzeniu świadomości” za sprawą technologii internetowych (Castells

2013)<sup>9</sup>, o tyle trudno przejść obojętnie wobec książek, które z bezwzględną otwartością odsłaniają rzeczywistość, jaka kryje się pod warstwą „retoryki wolności” i pod pozornie niewinnymi hasłami o kreatywnej mocy ukrytej we wspólnej inteligencji ludzi połączonych we wspomaganą komputerowo sieć komunikacyjnej. I pod maskującym prawdę poglądem, że przecież „to tylko rzeczy”.

Jedną z takich książek jest wydany tuż przed Bożym Narodzeniem 2013 tom *Internet. Czas się bać* Wojciecha Orlińskiego, dziennikarza „Gazety Wyborczej” od lat zajmującego się kulturą popularną i kulturą Sieci (Orliński 2013)<sup>10</sup>. Nieco wcześniej ukazał się w Polsce *Płytki umysł* Nicholasa Carra (Carr 2013)<sup>11</sup>, autora w USA bardzo cenionego i wpływowego (napisał m.in. *Does IT Matter?* [Carr 2004] – o destrukcyjnym wpływie zaawansowanych technologii na sposób myślenia współczesnych przedsiębiorców – oraz *The Big Switch* [Carr 2008], książkę stanowiącą zbiór przemyśleń o Sieci kumulującej ludzkie doświadczenia i dane niezależnie od tego, czy chcemy tego, czy nie<sup>12</sup>). Bardzo surowy wobec nowoczesnych technologii, szczególnie wobec ich zastosowań w nauczaniu, jest Manfred Spitzer, opisujący procesy prowadzące do cyfrowej demencji (Spitzer 2013). Dla niemieckiego badacza (i zarazem eksperta rządu niemieckiego w zakresie e-learningu i upowszechniania szkół bazujących na technologiach cyfrowych) główne niebezpieczeństwa płynące z Sieci biorą się ze specyficznej transformacji przestrzeni oplecionej nie tyle relacjami między maszynami – gdyż te w błyskawicznym tempie „zniknęły” jako heideggerowskie „rzeczy” – ile umaszynowanymi ludźmi. To wchłonięcie ludzi przez rzeczy, substytucja realnego ciała i realnych umysłów przez maszynowe algorytmy, doprowadziło do powstania rzeczywistości równoległej, która z jednej strony rządzi się własnymi prawami (np. zapewniając realne życie awatarom), z drugiej zaś asymiluje relacje zachodzące między ludźmi w rzeczywistości realnej. Dopóki Internet był siecią

---

<sup>9</sup> W tym samym tonie brzmi książka E. Bendyka, której autor, najwyraźniej sprzyjający Oburzonym w sprawie ACTA i jej konsekwencjom, stwierdza dość melancholijnie: „Żyjemy nadal w globalnym społeczeństwie sieciowym, które straciło samosteroowność. Do starej gospodarki przemysłowej powrotu już nie ma, Nowa Gospodarka niematerialna okazała się mrzonką. Nie ma też sentymentalnego powrotu do przednowoczesności i stanu natury. Być może ma rację Immanuel Wallerstein wieszcząc, że ludzkość czeka okres chaosu i poszukiwania nowego sposobu na świat. Na czym miałyby on polegać? Czy umysł ucieleśniony odkryje w akcie samoświadomości, że jest z natury umysłem ekologicznym i zdoła wypracować zgodne z tym odkryciem formy życia społeczno-ekonomicznego? Nie wiemy, choć od odpowiedzi na to pytanie tak wiele zależy” (Bendyk 2012: 145).

<sup>10</sup> Orliński prowadzi także blog poświęcony podobnym problemom *Ekskursje w dyskusie* (wo.blox.pl).

<sup>11</sup> Oryginalne wydanie 2011, nominacja do nagrody Pulitzera.

<sup>12</sup> Ta książka jest błyskotliwym rozwinięciem podobieństw w rozwoju sieci energetycznych i sieci informatycznych, zawierającym analizę uzależnień pojedynczych odbiorców od – niekiedy zmitologizowanych – centrali, dysponujących Wielkim Wyłącznikiem, co upodabnia nasz świat do obrazów zawartych w dystopii Orwella i Huxleya. Wiele lat wcześniej, bo w 1999 roku, podobne wizje zawarł w książce *Wired Life. Who Are We In the Digital Age?* (Jonscher 2001).

łączącą rzeczy, opisywać go – w tym także zagrożenia z sieci takiej płynące: uzależnienie od gier wideo czy później komputerowych, sieciowych – było stosunkowo łatwo. Co jednak począć, gdy sieć rzeczy przeobraziła się w równoległe ciało, już nie substytuowane, ale realne? Keen w swojej najnowszej książce (Keen 2012)<sup>13</sup> idzie dalej niż w wydanym w Polsce *Kulcie amatora*: impet krytyczny autora zwraca się tutaj przeciw sieciom społecznościowym, czyli temu narzędziu (o ile można je nazywać „narzędziem”, bowiem jest to byt quasi-organiczny).

Istotnie: sieci społecznościowe to jest współcześnie najważniejszy problem badaczy Internetu. Tu już nie chodzi o rzeczy, ale o przestrzeń komunikacyjną, która nie tyle jest we władaniu bezimiennej sieci maszyn, ile gigantycznych korporacji, które z pozornie racjonalnego rozkazu „szukaj” uczyniły niemal apokaliptycznego rozmiaru narzędzie: „szukaj” zamieniło się bowiem w „śledź”. Sieci społecznościowe – jak pisze Sherry Turkle – stwarzając iluzję „towarzystwa”, w istocie uświadomiły nam naszą samotność, co wcale nie przeistoczyło się w refleksję o naszej tożsamości. To jest „samotność” w pewien sposób obnażona, wstydliva, a ucieczką z niej może być, niestety, samobójcza śmierć (co potwierdzają liczne, medialnie nagłaśniane przypadki).

„Wyszukiwanie”, czyli coś, co stało się wskazówką rozwoju wielu firm internetowych dobrych kilka lat przed ekspansją Google (Batelle 2007: 35–52), stopniowo przeistaczało się w „tropienie” i „śledzenie”. Pola semantyczne „wyszukiwania” i „śledzenia” są sobie bliskie: „wyszukiwać” można coś lub kogoś z powodu jego cech, podobnie jak „śledzić” można skonkretyzowaną postać lub rzecz. Dla wielu autorów analizujących obecne sieci społecznościowe „wyszukiwanie” jest z „śledzeniem” i „tropieniem” tożsame. Owo „tropienie” jest dziś dla Google czy Facebooka oczywistością. Sama czynność „wyszukiwania” musi być poprzedzona porządkiem olbrzymiej masy cyfrowo przetworzonych informacji wedle jakichś kryteriów – wie o tym każdy bibliotekarz sporządzający katalog zasobów wedle systemu Deweya. Google, Facebook czy inny tego typu serwis porządkuje owe dane nie według międzynarodowych algorytmów, ale takich, jakie przyjął sam, chociaż w Web 2.0 kieruje się, jak deklaruje, regułami folksonomii (Stępień 2010). Jest to jednak znakomity chwyt marketingowy (jak zresztą cała tzw. Sieć 2.0). Wojciech Orliński (podobnie jak Carr, Keen, Rushkoff, Turkle) zauważa, że współczesne sieci są nimi jedynie z nazwy: główny wyłącznik znajduje się w konkretnych rękach: „znaleźliśmy się w sytuacji, która jeszcze nigdy nie miała miejsca w historii zachodnich demokracji – kontrolę nad głównym wyłącznikiem przekazano wertykalnym monopolom, których działalność nie podlega żadnej regulacji. Telewizja nie może robić pewnych rzeczy, bo straci koncesję. Radio może stracić częstotliwość. Redaktor naczelny gazety

---

<sup>13</sup> W bardzo podobnym kierunku idą rozważania niegdysiejszego apologety Internetu Douglasa Rushkoffa (Rushkoff 2013) oraz jego o dwa lata wcześniejsza książka *Program or Be Programmed* (Rushkoff 2011) oraz znakomita praca badaczki psychologii Internetu Sherry Turkle *Alone Together* (Turkle 2012). Dodać by można jeszcze głośną książkę Jonathana Zittraina, *The Future of the Internet And How to Stop It* (Zittrain 2008).

może pójść do więzienia. Cybermonopole mają nieporównywalnie większą władzę i nieporównywalnie mniejszą odpowiedzialność. [...] Istnienie głównego wyłącznika grozi już wolności słowa także w krajach demokratycznych. Pokazuje to sprawa WikiLeaks. Serwis ten mógł istnieć do listopada 2010 roku, dopóki zachodził za skórę innym krajom, ale gdy zaczął publikować tajne dokumenty amerykańskie – to była kwestia kilku telefonów wpływowego senatora Joe Liebermana, żeby kolejni monopolisci zrywali kontakty z WikiLeaks” (Orliński 2013: 45). „Wyszukiwanie” (czyli „śledzenie”), „transparentność” (którą Orliński doskonale interpretuje jako prawo do pozbawiania prawa do prywatności), „folksonomia”, która jest niczym innym jak ustawicznym śledzeniem konsumenckich zachowań i eliminacją wszelkich występujących w niej elementów przypadkowości (czyli strat sprzedawcy), to tylko wierzchołek góry lodowej. Sieci społecznościowe – a Facebook czy Twitter to wprawdzie potężne, ale nie jedyne struktury tego rodzaju – to jest przedmiot, którym powinni się zajmować analitycy internetowych relacji, a za nimi również ci, którzy chcą przekazać młodym użytkownikom Internetu umiejętność nie tyle posługiwania się nimi, ile przeciwstawiania się im bez konieczności pozostawiania offline. Nie ma konieczności uczenia ich, jak obchodzić się z rzeczami (komputerami i ich interfejsami: oni doskonale te zdolności posiadli, są przecież „cyfrowymi tubylcami”). Trzeba nauczyć ich, że za tymi „rzeczami” kryją się ludzie, a raczej wielkie bezcielesne struktury, których głównym celem jest powiększanie kapitału własnego i własnych wpływów.

Reklamowany mocno w mediach wynalazek Google Glass (czyli okularów koncernu Google) jeszcze przed końcem 2013 roku został wsparty przez firmę Facial Network.com, która przedstawiła aplikację NameTag; umożliwia ona robienie zdjęć (bez wiedzy osoby fotografowanej) i przesyłanie jej do bazy (np. na Facebooku), co daje możliwość natychmiastowego porównania twarzy z odpowiednim profilem i tzw. geolokalizację: ustalenie tożsamości, miejsca zamieszkania i innych danych, które taka osoba była uprzejma w bazie umieścić<sup>14</sup>.

Niemal natychmiast rozległy się głosy krytyki: NameTag to doskonałe narzędzie dla stalkerów, pedofilów, wyłudzaczy haseł do kont bankowych itd.<sup>15</sup> A jednak natychmiast aplikacją zainteresowały się służby specjalne, którym NameTag przydałaby się do ścigania... stalkerów, pedofilów, wyłudzaczy itd. Firma FacialNetwork natomiast zareagowała serią PR-owych oświadczeń, że nie chodziło jej o nic innego, jak o uprzyjemnienie ludziom życia: tworzymy w ten sposób miłe miasteczko, w którym wszyscy się znamy, wiemy, gdzie mieszkamy, i możemy zacząć odwiedzać się w realnym świecie, przynosząc do domu gospodarzy świeżo upieczone ciasto...

Mechanizm ten działa bardzo podobnie w sytuacjach, gdy chodzi o tzw. transparentność działań społecznych. Słowo „transparentność” dobrze się kojarzy, wydaje się właściwym kluczem do dobrego systemu państwa, gospodarki, polityki. Zapewnia

<sup>14</sup> Por. [http://di.com.pl/news/49336,2.html?utm\\_source=nltxt](http://di.com.pl/news/49336,2.html?utm_source=nltxt).

<sup>15</sup> Kate Webb, *New facial recognition app 'creepy', says kids entertainer Raffi*; <http://metrone.ws.ca/news/vancouver/905606/new-facial-recognition-app-creepy-says-kids-entertainer-raffi>.



obywatelom skuteczne partycypowanie we wszystkim, co ich samych dotyczy. A przecież owa – w gruncie rzeczy panoptyczna – „transparencja” legitymizuje prawo wnikania do naszego ukrytego życia wszystkim i wszystkimu. Można zareagować i tak: „nie mam powodu, by cokolwiek w swoim życiu ukrywać”. Ale czy ma sens świat, w którym ktoś decyduje za mnie, co chcę zobaczyć, usłyszeć, przeczytać? Ktoś poznał moje preferencje, poddał je procedurom obliczeniowym, a teraz wie, że pijam kawę o siódmej rano, prysznic biorę o ósmej, a o dziewiątej kupuję konkretną gazetę. I wszystko to zjawi się w moim zasięgu właśnie o tej godzinie i w tym właśnie miejscu. Transparencja – w wydaniu sieci społecznościowych – sprawia (i szeroko pisze o tym Orliński), że jesteśmy zamknięci w swoistych „bąblach” informacyjnych: dostajemy to, co ktoś uważa za najlepsze dla nas. To jednak znaczy, że ten ktoś wie o nas wszystko – więcej niż my wiemy o sobie samych. Przypadek – czyli cały sens ludzkiego życia – został z tego świata wykluczony.

„Media tradycyjne były postrzegane jako elementy zewnętrznego wobec nas, ludzi, świata, choć uważaliśmy je za użyteczne i pracowaliśmy nad ich rozwojem. Dziś to my jesteśmy światem zewnętrznym wobec nich. Postmedia to technologie, dla których charakterystyczne są rozwiązania postmechaniczne i postelektryczne. Poznanie sposobu ich pracy [...] wymyka się naturalnym właściwościom percepcji posługującego się nimi człowieka, tradycyjnym kodom kulturowym definiującym relacje kultura-technika i uznanym za kanoniczne regułom i prawom opisującym fizykę, chemię i matematyczność świata. Postmedialne maszyny stały się mitycznymi i magicznymi narzędziami manipulacji zjawiskami natury. Nie odwołują się już wprost, w bezpośredni i przejrzysty sposób, do powszechnie dostępnych zasobów wiedzy kulturowej – jak to miało miejsce w przypadku maszyn mechanicznych, które w naturalny sposób rozwijały wcześniejsze twory techniki czy starały się naśladować budowę i funkcjonowanie organizmów żywych. Odnoszą się za to do wyrafinowanych zasobów wiedzy specjalistycznej, wykorzystują zawiłe zjawiska i wciąż jeszcze nie w pełni rozpoznane i opisane stany odkrywane przez zaawansowaną technologię” – pisze trafnie Piotr Celiński (Celiński 2013: 30).

Jest to uwaga istotna, gdy myślimy o strategii edukacji medialnej – szczególnie edukacji „nowomedialnej”. Próbując uczniom wyjaśnić naturę nowych mediów, posługujemy się metodami wypracowanymi przy opisywaniu i analizach mediów tradycyjnych (kiedy rozpoczynały się systematyczne badania telewizji – stosowano techniki i metody filmoznawcze, jakby nie zauważając, że to wprawdzie podobne, a jednak całkowicie różne media). Sytuację komplikuje dodatkowo fakt, iż tzw. nowe nowe media, jak nazywa je Paul Levinson (Levinson 2010)<sup>16</sup>, są już

---

<sup>16</sup> Definiując to pojęcie, autor *Miękkiego ostrza* zauważa, że „nowe nowe media” są czymś innym niż tylko media interaktywne, społecznościowe, sieć 2.0 lub sieć 3.0 (czyli mobilna) i używa typowych dla języka technofilów kodu: „Dawniej trzeba było czekać, że przekaz zostanie włączony do obiegu, aż określona książka pojawi się w ofercie serwisu Amazon albo kiedy jakieś nagranie trafi wreszcie do iTunes. Nowe nowe media zrównały konsumentów i producentów – teraz każdy może tworzyć własny przekaz i każdy może korzystać z milionów propozycji przedstawianych przez innych użytkowników sieci”. Niemal natychmiast

nie tylko cyfrowe, programowalne i interaktywne, ale przede wszystkim sieciowe i społecznościowe, w niewidoczny sposób „podłączone” do organizacji polityczno-biznesowych wyposażonych w również niewidzialne „pająki” śledzące owe sieci oraz w centralny Wielki Wyłącznik. To naturalne środowisko uczniów, „cyfrowych tubylców” i – coraz częściej – nauczycieli, „cyfrowych imigrantów”. W ten sposób poczucie różnicy (które w znacznym stopniu jest fundamentem wszelkiej edukacji) zostaje zatarte. Wprawdzie nauczyciele są „cyfrowymi imigrantami”, jednak już wiedzą (z praktyki), że bez tego, o czym uczą, nie potrafiliby się już obejść. Jak można nauczać czegoś, co jest „codziennością” lub „oczywistą oczywistością”?

W doskonałym eseju *Czas obalić cyfrowych bogów* (podobnym w wymowie do przywoływanej wyżej książki Wojciecha Orlińskiego, która nie doczekała się jak dotąd – czyli do lutego 2014 roku – wnikliwszych recenzji) Jewgenij Morozow pisze: „uproszczona epistemologia Doliny Krzemowej stała się modelem, który inne instytucje zaczynają naśladować. Problem z Doliną polega nie tylko na tym, że umożliwia ona podsłuch NSA<sup>17</sup>, ale także na tym, że ośmiela takie praktyki. Inspiruje NSA, by dalej szukała związków w świecie nic nieznaczących linków i zapisywała każde kliknięcie, aby mieć pewność, że żadna interakcja nie pozostanie niezauważona, nieudokumentowana i nieprzeanalizowana. Podobnie jak Dolina NSA zakłada, że wszystko jest ze sobą połączone: jeśli nie możemy jeszcze powiązać ze sobą dwóch informacji, dzieje się tak dlatego, że nie pogrzebaliśmy wystarczająco głęboko albo potrzebujemy trzeciej informacji, którą należy zdobyć w przyszłości, żeby uzyskać sensowną odpowiedź.

I chodzi o to, że niektóre z tych połączeń są fałszywe. Kiedy Google lub Facebook zrobią błąd i pokazują nam nieistotne reklamy na podstawie swojego błędnego przekonania o tym, kim jesteśmy, nic wielkiego się nie dzieje. Kiedy jednak NSA lub CIA się pomylą, dochodzi do ataku dronów; jeśli masz szczęście, możesz pojechać za darmo do Guantanamo”<sup>18</sup>. Co ciekawe, ów impetyczny atak Morozowa (m.in. skierowany przeciwko Facebookowi), w internetowym serwisie „GW” został opatrzony odsyłaczem do... Facebooka. Do lutego 2013 „polubiło” ten tekst około 130 osób.

Co może być zatem nową podstawą, nowym fundamentem edukacji w sferze nowych nowych mediów? Odpowiedź jest niezwykła, a tkwi w myśli starego

---

Levinson zgadza się, by określenia „nowe nowe media” traktować jak synonim „mediów społecznościowych” (Levinson 2010: 15).

<sup>17</sup> Narodowa Agencja Bezpieczeństwa USA (National Security Agency), która za sprawą rewelacji ujawnionych przez Edwarda Snowdena stała się nową ikoną Wielkiej Inwigilacji, nowoczesnym wcieleniem Orwellovskiego Wielkiego Brata.

<sup>18</sup> Por. [http://wyborcza.pl/magazyn/1,135761,15254435,Czas\\_obalic\\_cyfrowych\\_bogow.html](http://wyborcza.pl/magazyn/1,135761,15254435,Czas_obalic_cyfrowych_bogow.html). Na podobne niebezpieczeństwa wskazywał zresztą L. Manovich na długo (1995) przed falą demaskatorskich tekstów o kulisach tzw. interaktywności w Sieci (*On Totalitarian Activity. Notes from the Enemy of the People*, <http://manovich.net/TEXT/totalitarian.html>). Jest rzeczą znaczącą, że taką surową przenikliwość wobec – na Zachodzie rozgrzeszanych ze wszystkiego i entuzjastycznie witanych jako heroldów wolności mediów społecznościowych – wykazują pracujący w USA przybysze z komunistycznej hemisfery: Rosji i Białorusi.

filozofa. Martin Heidegger w tomie *Bycie i czas*, zwraca uwagę, że „rzeczy rozjaśniają się” (jako rzeczy właśnie), gdy przestają funkcjonować lub gdy stają się uporczywe, gdy wykluczy się ich „poręczność” (Heidegger 2008: 96 i n.; Olsen 2013: 250–252). Uczenie o mediach i o ich użytkowaniu – a zwłaszcza o takich mediach, które stały się oczywistą częścią nas – polega na (jak chciał tego Michel de Certeau) na „wynaalezieniu codzienności”, to znaczy zdarcia z nich powłoczki „oczywistej oczywistości”. Należy owe media doprowadzić do stanu Wielkiej Awarii, do użycia Wielkiego Wyłącznika. Dopóki wielkie korporacje, takie jak Google, Apple, Facebook czy Twitter, nie obnosiły się z tym, że trzymają rękę na wyłączniku, lub też udawały, że jedynie dysponują Wielkim Włącznikiem – nikt nie wyobrażał sobie Wielkiej Awarii, nikt nawet nie chciał myśleć, co robilibyśmy z nami samymi, gdyby nie było dostępu do Sieci. Łatwiej przychodzi mi, jako nauczycielowi akademickiemu, mówienie studentom o papierowej prasie, radiu czy telewizji, bowiem oni tych mediów używają okazjonalnie lub prawie wcale. Zrozumienie tego, co dzieje się za kulisami Sieci, jest dla nich trudniejsze, bo mówię o tym tak, jakbym wyjaśniał, na czym polega posługiwanie się ręką lub okiem.

Edukacja medialna opiera się – czy tego chcemy, czy nie – na wyłączeniu (lub częściowym wyłączeniu) mediów. Rodzice, chcąc ukarać swoje pociechy, zakazują im na jakiś czas korzystania z komputera lub smartfona: kara ma polegać na odebraniu czegoś, co dla karanego jest najważniejsze. Ale działając w ten sposób, paradoksalnie, owi rodzice potwierdzają, że sieciowy kontakt z rzeczywistością (wirtualną lub realną) jest najważniejszy w życiu dzieci.

Mówiąc o „wyłączeniu mediów”, nie mam na myśli fizycznego ich odcięcia czy materialnej destrukcji. Chodzi mi o „wyłączenie mentalne”, o potraktowanie ich tak, jak traktuje się rzeczy, mówiąc za Heideggerem, „same w sobie”. Musimy wobec nich zachować postawę przybysza, nawet jeśli czujemy, że są dla nas jak nasza ręka lub oko: postawę antropologa, który musi pozostać „profesjonalnym obcym”.

W zakończeniu książki o „technognozie” Eric Davis pisze: „Technologie mają własną, coraz bardziej nam obcą dynamikę rozwoju i to, co jest istotne dla ludzi, będzie mogło przetrwać i prosperować jedynie pod warunkiem, że nauczymy się traktować technologie nie jako coś służebnego wobec nas czy jako proste przedłużenia nas samych, lecz jako nieznanne konstrukty, z którymi wchodzimy w twórcze przymierza i ostrożne pakt. Szczególnie dotyczy to maszyn informacyjnych. Jakakolwiek bowiem nadejdzie w nowym stuleciu odnowa – społeczna, ekologiczna czy duchowa – będzie się rozwijać w otoczeniu technologii komunikacyjnych, które już teraz opasują Ziemię inteligencją i wirtualnym światem” (Davis 2002: 417).

Problem w tym, czy w owym „opasaniu” jesteśmy zdolni zdefiniować – ostatecznie i szczerze – co jest dla nas, ludzi, najważniejsze?

## Bibliografia

- Artières Ph., Rodak P. (red.) (2010), *Antropologia pisma. Od teorii do praktyki*, Warszawa.  
Barański J. (2007), *Świat rzeczy. Zarys antropologiczny*, Kraków.

- Bard A., Söderquist J. (2006), *Netokracja. Nowa elita władzy i życie po kapitalizmie*, Warszawa.
- Batelle J. (2007), *Szukaj. Jak Google i konkurencja wywołali biznesową rewolucję*, Warszawa.
- Batorski D., Olechnicki K. (2007), *Wprowadzenie do socjologii Internetu*, „Studia Socjologiczne”, 3.
- Bendyk E. (2012), *Bunt Sieci*, Warszawa.
- Benjamin W. (2010), *Berlińskie dzieciństwo na przełomie wieków*, Warszawa.
- Benkler Y. (2008), *Jak kapitał społeczny zmienia rynki i wolność*, Warszawa.
- Buchanan B.G. (2005), *A (Very) Brief History of Artificial Intelligence*, „AI Magazine” (Winter).
- Carr N. (2013), *Płytki umysł. Jak Internet wpływa na nasz mózg*, Warszawa.
- Carr N. (2004), *Does IT Matter? Information Technology and the Corrosion of Competitive Advantage*, Boston.
- Carr N. (2008), *The Big Switch, Rewiring the World, from Edison to Google*, New York.
- Castells M. (2007), *Spółczesność sieci*, Warszawa.
- Castells M. (2008), *Siła tożsamości*, Warszawa.
- Castells M. (2009), *Koniec tysiąclecia*, Warszawa.
- Castells M. (2013), *Sieci oburzenia i nadziei. Ruchy społeczne w erze internetu*, Warszawa.
- Celiński P. (2013), *Postmedia. Cyfrowy kod i bazy danych*, Lublin.
- Chandler D. (1995), *The Act of Writing: A Media Theory Approach*, Aberystwyth.
- Dant T. (2007), *Kultura materialna w rzeczywistości społecznej*, Kraków.
- Davis E. (2002), *TechGnoza. Mit, magia + mistycyzm w wieku informacji*, Poznań.
- Dinello D. (2005), *Technophobia! Science Fiction Visions of Posthuman Technology*, Austin.
- Drożdż A. (2013), *Epitafia i wyrocznie. Szkice o początkach pisma i książki w starożytnej Grecji*, Kraków.
- Eberwein D., (2005), *Nietzsches Schreibkugel. Ein Blick auf Nietzsches Schreibmaschinenzeit durch die Restauration der Schreibkugel*, Schauenburg.
- Godlewski G. (2008), *Słowo – pismo – sztuka słowa. Perspektywy antropologiczne*, Warszawa.
- Goody J. (2011), *Poskromienie myśli nieoswojonej*, Warszawa.
- Goody J. (2006a), *The Theft of History*, New York.
- Goody J. (2006b), *Logika pisma a organizacja społeczeństwa. Studia nad literaturą, rodziną, kulturą i państwem*, Warszawa.
- Havelock E.A. (2007), *Przedmowa do Platona*, Warszawa.
- Havelock E.A. (2006), *Muza uczy się pisać. Rozważania o oralności i piśmienności w kulturze Zachodu*, Warszawa.
- Heidegger M. (2008), *Bycie i czas*, Warszawa.
- Jackaway G. (1994), *America's Press-radio War of the 1930s: A Case Study in Battles Between Old and New Media*, „Historical Journal of Film, Radio and Television”, 14(3).
- Jonscher Ch. (2001), *Życie okablowane. Kim jesteśmy w epoce przekazu cyfrowego*, Warszawa.
- Keen A. (2007), *Kult amatora. Jak Internet niszczy kulturę*, Warszawa.
- Kenn A. (2012), *Digital Vertigo: How Today's Online Social Revolution Is Dividing, Diminishing, and Disorienting Us*, New York.
- Kittler F. (2010), *Grammophone. Film. Typewriter*, Berlin 1986; po polsku ukazały się jedynie fragmenty tego dzieła: *Gramofon, film, maszyna do pisania*, przeł. E. Klekot, „Kultura Popularna”, 3–4.

- Kopytoff I. (2003), *Kulturowa biografia rzeczy – utowarowienie jako proces*, [w:] *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, red. M. Kempny, E. Nowicka, Warszawa.
- Krzysztofek K. (2008), *Czy jesteśmy przemediatyzowani*, „Computerworld” 14.10.2008, <http://www.computerworld.pl/artykuly/325374/Czy.jestesmy.przemediatyzowani.html>
- Krzysztofek K. (2011), *W stronę maszyn społecznych. Jaka będzie socjologia, której nie znamy?*, „Studia Socjologiczne”, 2.
- Krzysztofek K. (2009), *Zdekodowane kody*, [w:] *Kody McLuhana. Topografia nowych mediów*, red. A. Maj, M. Derda-Nowakowski, Katowice.
- Latour B. (2010), *Przedmioty także posiadają sprawczość*, [w:] *Teoria wiedzy o przeszłości na tle współczesnej humanistyki. Antologia*, red. E. Domańska, Poznań.
- Le Goff J. (1997), *Inteligencja w wiekach średnich*, Warszawa.
- Le Goff J. (1994), *Kultura średniowiecznej Europy*, Warszawa.
- Lessig L., (2005), *Wolna kultura. W jaki sposób wielkie media wykorzystują technologię i prawo, aby blokować kulturę i kontrolować kreatywność*, Warszawa.
- Levinson P. (2010), *Nowe nowe media*, Kraków.
- Manovich L. (2006), *Język nowych mediów*, Warszawa.
- Manovich L. (1996), *On Totalitarian Interactivity. Notes from the Enemy of the People*, <http://manovich.net/TEXT/totalitarian.html>.
- Marchant J. (2010), *Ancient astronomy: Mechanical inspiration*, „Nature”, 468; <http://www.nature.com/news/2010/101124/full/468496a.html>.
- Morozov J. (2011), *Czas obalić cyfrowych bogów*, przeł. K. Wężyk, [http://wyborcza.pl/magazyn/1,135761,15254435,Czas\\_obalic\\_cyfrowych\\_bogow.html](http://wyborcza.pl/magazyn/1,135761,15254435,Czas_obalic_cyfrowych_bogow.html).
- Neapolitan R.E., Jiang X. (2012), *Contemporary Artificial Intelligence*, New York.
- Olsen B. (2013), *W obronie rzeczy. Archeologia i ontologia przedmiotów*, Warszawa.
- Olson D. (1994), *The World on Paper: The Conceptual and Cognitive Implications of Writing and Reading*, Cambridge.
- Ong W.J. (1992), *Oralność i piśmienność. Słowo poddane technologii*, Lublin.
- Ong W.J. (1967), *The Presence of the Word: Some Prolegomena for Cultural and Religious History*, London.
- Orliński W. (2013), *Internet. Czas się bać*, Warszawa.
- Ostrowicki M. (2006), *Wirtualne realis. Estetyka w epoce elektroniki*, Kraków.
- Postman N. (2004), *Technopol. Triumf techniki nad kulturą*, Warszawa.
- Rushkoff D. (2013), *Present Shock: When Everything Happens Now*, New York.
- Rushkoff D. (2011), *Program or Be Programmed: Ten Commands for a Digital Age*, New York.
- Sidowska K. (2012), *Techniczne zaplecza literatury. Wpływ medium na kształt tekstu na przykładzie maszynopisów F. Nietzschego „Schreibmaschinentexte”*, „Zagadnienia Rodzajów Literackich”, 2, s. 201–214.
- Spitzer M. (2013), *Cyfrowa demencja. W jaki sposób pozbawiamy rozumu siebie i swoje dzieci*, Słupsk.
- Sterling B. (2011), *On Artifacts, Machines, Products, Gizmos and Spimes*; <http://augmentedartifacts.wordpress.com/2011/05/05/bruce-sterling-on-artifacts-machines-products-gizmos-and-spimes>.
- Stępień K. (2010), *Folksonomie, czyli społecznościowe opisywanie treści*, Warszawa.

- Tapscott D., Williams A.D. (2008), *Wikinomia. O globalnej współpracy, która zmienia wszystko*, Warszawa.
- Tomczyk T. (2012), *Bloger*, Katowice.
- Turkle S. (2012), *Alone Together: Why We Expect More from Technology and Less from Each Other*, New York.
- Webb K., (2014) *New Facial Recognition App 'Creepy', Says Kids Entertainer Raffi*; <http://metronews.ca/news/vancouver/905606/new-facial-recognition-app-creepy-says-kids-entertainer-raffi>.
- Zielinski S. (2010), *Archeologia mediów. O głębokim czasie technicznie zapośredniczonego słuchania i widzenia*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa.
- Zittrain J. (2008), *The Future of the Internet and How to Stop It*, New Haven, London.

## The Great Shutdown, or how to learn about the "new new media"

### Abstract

The article is dedicated to the ever growing criticism of large IT corporations that are trying to take the full control over the global Internet. The author analyses the reasons of the setback in the reflexion regarding the capabilities of the social media, ranging from firm optimism to equally firm pessimism. The creativity offered by those media becomes the product made by the global corporations who started by offering the website searching services and ended up keeping their authors and users under surveillance. The article poses the questions about the education method for the young Internet users, for whom the technologies present in the web 2.0 (and 3.0 or mobile) became the element of their everyday life. In order to understand the nature of these technologies one needs to regard them as things, objects and tools, in other words to "switch them off" intellectually.

**Słowa kluczowe:** edukacja medialna, Internet, media społecznościowe, korporacje medialne, rzeczy, narzędzia internetowe, krytyka mediów

**Key words:** media education, Internet, social media, media corporations, objects, Internet tools, media criticism

### dr hab. Zbigniew Bauer (1952–2014)

Profesor Uniwersytetu Pedagogicznego im. KEN w Krakowie; teoretyk literatury, badacz mediów, kierownik Katedry Poetyki i Teorii Literatury Instytutu Filologii Polskiej. Autor m.in. monografii *Dziennikarstwo wobec nowych mediów. Teoria – Historia – Praktyka* oraz licznych artykułów poświęconych kulturze nowych mediów.