

*Michael Fleischer**

Spółeczeństwo spektaklu i ulotna moderna (poetyka recenzji)

*Świat nie jest zrobiony dla nas.
My jesteśmy zrobieni dla świata.*

(autor nieznany)

Wprowadzenie

49

W roku 1967 wyszła we Francji książka Guya Deborda pod tytułem *La Société du spectacle*, która po bez mała roku stała się manifestem i – jak zwykło się to określać – biblią Pokolenia '68 i rewolty studenckiej 1968 roku, z której czerpano teoretyczne podstawy tego ruchu oraz której diagnozę ówczesnej wersji kapitalizmu młodzież uznała za (negatywną) podstawę rewolty¹. Po przeszło pięćdziesięciu latach ukazała się inna książka na ten sam temat, wyrosła z analizy aktualnego stanu kapitalizmu i jego systemów społecznych, stanowiąca diagnozę tego stanu, bez naszkicowania metod czy sposobów wyjścia z niego. Książka ta, zapis dialogu dwóch jej autorów – Zygmunta Baumana i Davida Lyona – pod tytułem *Liquid Surveillance* (2013), wychodzi od koncepcji nadzoru,

* <https://orcid.org/0000-0002-3873-3491>, Uniwersytet Wrocławski.

¹ Książka ta składa się z dwóch części: pierwsza to opublikowana w 1967 roku *La société du Spectacle*, druga to dodane później (1979) komentarze Deborda do pierwszej części. Odtąd obydwa teksty wydawane są łącznie. Sam Debord podaje, że w późniejszych wydaniach nie zmienił ani jednego słowa z pierwodruku. Tekst komentarzy oddaje już oczywiście sytuację społeczną lat siedemdziesiątych XX wieku.

jakiemu podlegamy ze strony, ogólnie rzecz biorąc, wielkich organizacji kapitałowych i rynkowych typu GAFAM².

W tym tekście chcę zestawzić obydwie koncepcje, tę sprzed pięćdziesięciu lat z aktualnym (2013) podejściem do tego tematu z powodu, moim zdaniem, frapującego podobieństwa obydwu diagnoz i faktu, że niewiele się w owych pięćdziesięciu latach zmieniło w spojrzeniu na kapitalizm i konsekwencje jego stosowania, oraz ponieważ mimo rewolty Pokolenia '68 diagnozy te miały niewielki (lub zgoła żaden) wpływ na samo zjawisko i zagrożenie. Innymi słowy: od wielu lat precyzyjnie, dokładnie i szczegółowo opisujemy negatywne skutki tej formacji gospodarczej, jednak z opisów tych nic nie wynika dla systemu społecznego i jego uczestników. Pewne jest tylko, że wiemy, co nie działa, ale... nie przeszkadza nam to i kapitalizm nadal ma się dobrze. Precyzyjnie i w sposób spuentowany wyraził to Giorgio Agamben (2006: 79): „co może najbardziej niepokoi w przygnębiających prognozach Deborda, to z jaką gorliwością i zapałem kapitalizm robi wszystko, by udowodnić ich słusność”³. To samo, jak sądzę, dotyczyć będzie za kilka lat diagnozy Baumana i Lyona. O wpływie biegu czasu na prezentację problemu świadczy również styl języka w obydwu książkach. Debord opisuje zagrożenie w klasycznej stylistyce lat sześćdziesiątych XX wieku, w jakiej pisane były wówczas prace z zakresu nauk humanistycznych i społecznych, w równym stopniu jak Bauman, który także ten ornamentalny styl stosuje – co nie dziwi, gdyż obydwaj reprezentują to samo pokolenie (Debord ur. 1931, Bauman ur. 1925). Od tych stylistycznych cech będę tutaj abstrahował (w cytatach zachowując oczywiście styl autorów) i postaram się zreferować zagrożenie w języku dzisiejszych nauk społecznych. Tyle tytułem wstępu.

1. Społeczeństwo spektaklu

Guy Debord⁴ wychodzi od metafory spektaklu jako centralnego pojęcia jego diagnozy kapitalizmu, przy czym jednak w dalszym ciągu wywodu okazuje się, że to raczej nie metafora, mająca pozwolić na inne spojrzenie

² GAFAM akronim od – Google, Apple, Facebook, Amazon, Microsoft; pojęcie ekwiwalentne do „wielkich agregatorów”.

³ Przekład wszystkich cytatów – M.F.

⁴ Ponieważ w interdyskursie Guy Debord jest dzisiaj raczej nieznany, a mało kto pamięta jego książkę sprzed przeszło pięćdziesięciu lat, podaję w aneksie kilka informacji o nim i sytuacji społecznej, w jakiej formułował swą koncepcję.

na kapitalizm, lecz w rzeczy samej przystający do stanu rzeczy adekwatny opis tego zjawiska. Jak dzisiaj wiemy, to opis nie tylko ówczesnej, lecz również aktualnej sytuacji. Punkt wyjścia stanowi obserwacja, iż w ramach systemu kapitalistycznego prawa człowieka przekształcone zostały w prawa widza (Debord 2013: 9). Jako uczestnicy systemu społecznego nie jesteśmy już aktywnymi aktantami procesów, w których bierzemy udział, nie kształtujemy sytuacji, którym sami podlegamy, lecz jesteśmy tylko widzami, biernymi obserwatorami czegoś, co dzieje się poza nami, aczkolwiek jesteśmy tego przedmiotem. Nie jest to zatem nasz świat, lecz świat dla nas, stworzony przez kogoś innego z uwagi na jego, a nie nasze cele⁵. Dokładnie ta sama diagnoza pojawia się w jeszcze innej aktualnej książce, a mianowicie Shoshany Zuboff (2018), tyle że Debord dostrzegł ten aspekt już wcześniej. Konceptualizując naszą rolę w systemie jako pozycję widza, nie powinniśmy się jednak, jak twierdzi Debord, zatrzymywać na tym etapie diagnozy, lecz zapytać: w jakim spektaklu ów widz bierze udział i kto jest autorem tego spektaklu? Pewne jest tylko, że to nie my nim jesteśmy. Na podstawie analizy systemu gospodarczego w jego kapitalistycznej wersji Debord proponuje widzieć całość zjawisk społecznych, zachodzących w ramach panujących warunków produkcyjnych, jako spektakl. „Wszystko, co jest bezpośrednio przeżywane, zamieniło się w przedstawienie” (Debord 2013: 13). Z jednej strony mamy zatem realne procesy gospodarcze, produkcyjne, handlowe..., z drugiej tych, którzy tych procesów doświadczają, właśnie – je oglądają i w kontekście tych oglądów pozycjonują siebie w wymiarze społecznym, tyle że nie jako jego aktywni współtwórcy lub choćby tacyż uczestnicy, lecz jako bierni widzowie. „Rzeczywistość postrzegana w częściach rozwija się w jej własnej ogólnej jedności jako oddzielny pseudoświat, przedmiot czystej kontemplacji” (Debord 2013: 13). Po jednej stronie mamy więc nas jako widzów, którzy konstruujemy sobie nasze, relewantne dla nas wycinki rzeczywistości, a po drugiej – realny, gdyż współoddziałujący, system gospodarczy i społeczny, tyle że my reflektujemy tylko owe wycinki, z których składa nam się – gdyż ktoś to dla nas składa – nasze wyobrażenie o realnym systemie, czyli oferowany nam spektakl.

Spektakl prezentuje się w rzeczy samej jako samo społeczeństwo, jako część społeczeństwa i jako instrument połączenia. Jako część społeczeństwa spektakl jest jednoznacznie tym obszarem, który przyciąga każde spojrzenie i każdą świadomość. Fakt, że obszar ten jest oddzielony, powoduje, że staje się on miejscem błędnego

⁵ Stosując tu i dalej słowa „nas/my”, mam na myśli uczestników systemu społecznego, występujących w roli uczestnika właśnie, a nie instancji generującej ten system lub system kapitalistycznej gospodarki. Czyli nas, którzy konsumujemy produkty tego systemu, a nie – generujemy go i wyznaczamy cele oraz powody jego funkcjonowania. „Konsumpcja” rozumiana jest tu oczywiście szeroko: to wszystko, czego nie tworzymy sami.

spojrzenia i fałszywej świadomości; a połączenie, które spowodowane jest przez spektakl, nie jest niczym innym niż oficjalnym językiem uogólniającej separacji (Debord 2013: 14).

Co dla nas dzisiaj jest ciekawe, to perspektywa ontologiczna, jaką czasami stosuje Debord; pracuje on bowiem opozycją „prawdziwe/fałszywe” (w różnych ujętych w ujęciach), gdzie po jednej stronie sytuuje się zgodna z jego ideologią prawdziwa wizja prawdziwego społeczeństwa, a po drugiej jego fałszywa wersja; w wielu miejscach jednak zwraca uwagę na to, że bipolarność ta jest jednym z produktów systemu, na poziomie samego systemu zaś jest tylko jedno – spektakl. Tego typu dualistyczna perspektywizacja jest oczywiście zrozumiała w kontekście ówczesnej sytuacji społeczno-politycznej i powstających wówczas buntowniczych ruchów młodzieżowych, osadzonych w marksizmie (nie tylko Karla Marxa, lecz również Herberta Marcuse, Antonio Gramsci i innych); widzenie kwestii jako jedność natomiast to już dzisiejsze systemowe podejście. W aktualnych analizach (Zuboff 2018, Rügemer 2018, Precht 2020 itp.) operuje się nondualistycznie, bez stosowania ukierunkowanych etycznie opozycji, opisując stan zastany kapitalizmu jako to, co jest. Druga strona pojawia się co najwyżej jako mniej lub bardziej dystopijna wizja przyszłości, a nie stan, do którego można, trzeba, warto wrócić.

Dla Deborda świat społeczny jako spektakl jest produktem gospodarki, swego rodzaju narzędziem, za pomocą którego kapitalizm modeluje dla siebie swą drugą stronę, czyli klientów. Spektakl nie jest czymś sztucznym, teatralnym właśnie – nie jest teatrem, z którego po spektaklu można wyjść i zanurzyć się (by pozostać w stylistyce Deborda) w realnej rzeczywistości, lecz czymś, co jest jedynym, które jest. Spektakl nie jest fikcją (w sensie fikcji literackiej), lecz materialnością kapitalizmu.

Spektakl nie może być postrzegany jako przesada świata oglądu, jako produkt technik masowego rozprzestrzeniania obrazów. Lecz jest raczej urzeczywistnionym światopoglądem, przeniesionym w obszar materialności. Jest wyobrażeniem świata, które się uprzedmiotowiło. [...] Spektakl jest rezultatem i celem panujących sposobów produkcji. Nie jest dodatkiem do rzeczywistego świata, ornamentem. Jest sercem irrealizmu realnego społeczeństwa [...], jest powszechnym twierdzeniem już dokonanego wyboru w produkcji i nieodłącznej od niej konsumpcji (Debord 2013: 14–15).

W tym sensie spektakl jest panującym modelem życia społecznego, celowo wyprodukowanym dla realizacji funkcji będących rezultatem procesów gospodarczych. Jego forma i treść wynikają z warunków i celów istniejącego systemu gospodarczego oraz ze stałej obecności tych warunków w życiu społecznym. Spektakl jest celem tego społeczeństwa.

Natomiast metody jego generowania, czyli, jak mówi Debord, język spektaklu to znaki, wyznaczniki panującego modelu produkcji, które równocześnie są ostatecznym celem tej produkcji. W tym sensie to produkcja produkuje spektakl, będący nią. Nie chodzi więc teraz o (dualistyczną) sytuację, w której po jednej stronie mamy spektakl, a po drugiej rzeczywiste relacje społeczne. „Spektakl, który przemienia rzeczywistość, jest produkowany rzeczywiście” (Debord 2013: 16). Rzeczywistość, którą jako uczestnicy systemu społecznego przeżywamy i której doświadczamy, sytuuje się poprzez nasz udział w spektaklu również w wymiarze materialnym w tym, co Debord nazywa spektakularnym porządkiem, potwierdzając ten porządek jako dany wyłącznie⁶. W ten sposób „obiektywność” tej rzeczywistości dana jest po obydwu stronach⁷: w tym, co uważamy za realne oraz w spektaklu, gdyż to dwie strony tego samego medalu –

rzeczywistość prześwituje w spektaklu, a spektakl jest rzeczywisty. To wzajemne wyobcowanie jest istotą i podporą aktualnego społeczeństwa. W rzeczywistości odwróconym świecie to, co prawdziwe jest momentem tego, co fałszywe. [...]. Ale spektakl nie jest niczym innym jak *sensem* całej praktyki pewnej ekonomicznej formacji społecznej, jej *harmonogramem* (Debord 2013: 16–17, podkr. w oryg.).

Jak nietrudno zauważyć, mamy tu do czynienia ze swego rodzaju tautologią o dwóch perspektywach: środki stosowane w spektaklu są równocześnie powodem jego generowania. Stąd nie dziwi, że w takiej konstrukcji nie pojawia się cel; gospodarka nie operuje celem – to wymagałoby ustalenia go przed rozpoczęciem tego procesu; należałoby w ramach polityki, debat, dyskusji społecznych itp. wyznaczyć określony cel, z którego następnie wyprowadziłoby się środki dla jego realizacji – lecz operuje rozwojem (czy też, jak określa się to dzisiaj – postępem), stałym rozwijaniem, ulepszaniem i doskonaleniem tego, co już jest. „Spektakl nie chce dojść do niczego innego, jak tylko do siebie samego” (Debord 2013: 18). I tak podstawowy produkt opisywanego przez Deborda społeczeństwa, na który ukierunkowana jest w jego ramach produkcja, to spektakl, by tak rzec, zaludniany przez towary jako prezentacje racjonalności systemu oraz zbiory obiektów o charakterze wizualizującym spektakl, zniewalającym realnych ludzi na tle gospodarki rozwijającej się dla samej siebie. Z jednej strony

⁶ Słowa „spektakularny” Debord używa w znaczeniu „spektaklowy, pochodzący od spektaklu”, wykorzystując jednak również jego potoczne znaczenie – „niecodzienny, sprawiający wrażenie, zwracający uwagę”.

⁷ Znaki „ ” stosuję w wypadku metaforycznego użycia danego słowa, kiedy nie jest to oczywiste.

mamy wtedy produkcję przedmiotów, a z drugiej uprzedmiotowienie producentów (Debord 2013: 18)⁸.

Tutaj Debord wyróżnia dwie fazy powstania tego modelu. Najpierw doszło do panowania gospodarki nad życiem społecznym, gospodarka zdominowała relacje społeczne, wychodząc na pierwszy plan; czyli to nie społeczeństwo ustalało, czego potrzebuje i co będzie produkowane, lecz to gospodarka produkuje cokolwiek, z czego wynika następnie kształt społeczeństwa, co mechanicznie manifestowało się w – jak nazywa to Debord – degradacji zasady „bycia kimś/czymś” na korzyść „posiadania”. Druga faza, polegająca na całkowitym wzięciu w posiadanie życia społecznego przez gospodarkę, wprowadziła (na poziomie mechaniki) przejście od „posiadania” do „pozoru”,

z którego każde rzeczywiste posiadanie musi czerpać swój bezpośredni prestiż i swój ostateczny powód. Równocześnie każda indywidualna rzeczywistość stała się społeczną, wprost zależną od społecznej władzy i przez nią uformowaną. Tylko o ile jej *nie ma*, wolno jej się pojawiać (Debord 2013: 19, podkr. w oryg.).

Nie jest zatem istotne posiadanie smartfona w ogóle, lecz takiego, a nie innego (prestiż) oraz istotny jest brak możliwości nieposiadania smartfona, jak również fakt, że to nie jednostka decyduje, co chce mieć, 54 lecz rzeczywistość społeczna, czyli wszyscy wokół jednostki, posiadający tego właśnie smartfona. Krótko: to nie mój świat, lecz ten, do którego mam pasować, ale dokładnie tego mam nie dostrzegać. „Gdzie rzeczywisty świat przemienia się w czyste obrazy, tam czyste obrazy stają się rzeczywistymi istotami i oddziałującymi motywacjami hipnotycznego zachowania” (Debord 2013: 18). Jak widać, w tego typu świecie nie ma miejsca dla dialogu, debaty, negocjowania stanowisk, celów i powodów działania oraz komunikowania.

Aktualnym przykładem tego mechanizmu jest model „start-upów”. Sektor finansowy wynalazł nową możliwość osiągania zysków poprzez inwestowanie w start-upy (oraz ubezpieczania się na wypadek niepowodzenia inwestycji), więc teraz wszyscy wokół tworzą start-upy, nawet na uniwersytetach powstają działy zakładania przez studentów start-upów; nikt jednak nie wpada na pomysł, by podyskutować na temat sensu tych przedsięwzięć i źródeł samego konceptu, czyli odpowiedzi na pytanie: komu to służy? Jak mówi Debord – spektakl wystawia na pokaz (Debord 2013: 19). Kogo/co? Świat, którego inaczej już nie można doświadczyć, bo wiem cokolwiek się pojawia, natychmiast buduje się spektakl. Lub inaczej – spektakl nie urzeczywistnia filozofii, lecz filozofuje rzeczywistość.

⁸ „Producenci” to tu oczywiście robotnicy.

„W zależności od tego, jak konieczność jest społecznie śniona, sen staje się konieczny. Spektakl jest złym snem skrepowanego współczesnego społeczeństwa, który [sen] wyraża w końcu tylko jego życzenie, by spać. Spektakl jest wartownikiem tego snu” (Debord 2013: 21).

Pozostając w teatralnej metaforze, Debord charakteryzuje dalej spektakl jako przemówienie wygłaszane przez system o sobie samym, jako monolog i autoportret władzy; a społeczeństwo tego spektaklu to forma, która realizuje siebie samą. W rezultacie prowadzi to do jednostronnej (asymetrycznej) komunikacji w rękach administracji systemu, prowadzonej w celu utrzymania *tej* administracji. Podstawą spektaklu jest podział, oddzielenie (Debord 2013: 23). W przeciwieństwie do spektaklu religijnego (rytuału), spektakl moderny manifestuje to, co społeczeństwo *jest w stanie czynić*. Ale to, co dozwolone, stoi w opozycji do tego, co możliwe. Spektakl jest utrzymywaniem nieprzytomności w praktycznych zmianach warunków egzystencji. Z tym samym mamy do czynienia również dzisiaj, kiedy produkowane są urządzenia, ponieważ można je produkować, a nie, bo są potrzebne. Natomiast pytania o to, co jeszcze jest możliwe, co można by robić inaczej, się nie stawia, gdyż właśnie pojawiło się nowe urządzenie (na przykład Alexa). Tu od siebie mogę dodać dylemat: czy Debord przewidział to, co dzieje się dzisiaj, czy po prostu w kapitalizmie zawsze już tak było; czyli – czy mamy rozwój, czy postęp? (patrz wyżej). Dość, że to spektakl wyznacza swe własne reguły (Debord 2013: 23), a komunikacja jest już tylko atrybutem rządzących systemem. To oni komunikują siebie i swe produkty. „Bazujący na izolacji system gospodarczy jest cyrkularną produkcją tej izolacji” (Debord 2013: 25). W tym kontekście towary produkowane w paradygmacie spektaklu są bronią służącą do produkcji izolacji i alienacji powstającej z jego powodu. „Źródłem spektaklu jest utrata jedności świata, a gigantyczne rozprzestrzenienie współczesnego spektaklu wyraża kompletność tej utraty. [...] W spektaklu część świata prezentuje się przed (całym) światem” (Debord 2013: 25).

Wspomniana wyżej alienacja nie jest tu oczywiście rozumiana psychologicznie (jako zaburzenie osobnicze), lecz, mówiąc Debordem, jako alienacja widza (w spektaklu) na korzyść czy wobec oglądanego obiektu, będącego na domiar wynikiem jego własnego bezmyślnego działania: im bardziej i im więcej ten widz ogląda, tym mniej żyje, im więcej akceptuje siebie w panujących obrazach potrzeb, tym mniej rozumie swą własną egzystencję. Jego własne gesty nie należą już do niego, lecz do kogoś innego, który mu je pokazuje (Debord 2013: 26). Widz ten nigdzie nie czuje się w domu, ponieważ spektakl jest wszędzie; spektakl, który on sam wyprodukował oraz z powodu którego czuje się wyalienowany. „Spektakl jest mapą tego nowego świata, mapą, która jest dokładnie zgodna z jej

terytorium. [...] Im bardziej jego [człowieka] życie jest teraz jego produktem, tym bardziej jest on od swego życia oddzielony. Spektakl to kapitał o tym stopniu akumulacji, że staje się obrazem” (Debord 2013: 26–27).

Po tej szczegółowej charakterystyce spektaklu Debord przechodzi na poziom mechaniki, czyli analizy funkcjonowania tego modelu i wynikających z niego skutków dla systemu społecznego. Jako podstawowy element, widoczny na powierzchni spektaklu, Debord widzi towar (oczywiście jak zwykle tutaj – specyficznie rozumiany)⁹.

Światem jednocześnie obecnym i nieobecnym, który spektakl wystawia na pokaz, jest panujący nad każdym przeżyciem świat towarów. A ów świat towarów pokazywany jest *dokładnie takim, jakim on jest*, gdyż jego ruch jest identyczny z oddaleniem ludzi od siebie oraz wobec jego całościowego produktu (Debord 2013: 32, podkr. w oryg.).

A konkretną formą przejawiania się czy manifestacji świata towarów jest kategoria ilości oraz wykluczenie jakości i przekroczenia progu nadmiaru. Nie liczy się już jakość (produktu, życia, relacji międzyludzkich itp.), lecz ich ilość (na przykład lajków) w myśl maksymy: „więcej to lepiej”. Oczywiście procesowi temu stoi na drodze kwestia nadmiaru (ile można chcieć mieć?), ale to nie problem, gdyż nadmiar zniwelować można, stosując koncept „postępu” (nowoczesności, lepszości, nowości rzuconej na rynek itp.). Wtedy spektakl to świat, w którym towar kompletnie opanował życie społeczne; świat, który widać, stał się światem towarów, a dziewiętnastowieczny robotnik zamienił się w konsumenta. Na poziomie ekonomii Debord już wtedy zauważył (dziś powszechne zjawisko), że wartość wymienna towaru zdominowała jego wartość użytkową. Nie pracujemy już modelem „czy jest mi to potrzebne”, lecz „muszę to kupić”. Tu z mojej strony dla przypomnienia:

wartość wymienna to szacunek wartości cenowej czegoś na okoliczność sprzedaży lub kupna tego czegoś. Na początku jest to zawsze szacunek tylko, którego realistyczność sprawdza się przez – sprzedaż oczywiście; postulujemy wartość wymienną czegoś, ale znamy ją dopiero *post factum*; natomiast w chwili kupienia danego produktu wartość ta znika i pojawia się ponownie dopiero w momencie kolejnej zrealizowanej sprzedaży. *Wartość użytkowa* natomiast nie jest możliwa do przedstawienia w medium pieniądza, gdyż zależy od wielu subiektywnych czynników, na które rynek nie ma wpływu. Dla mnie rakietę tenisową ma wartość użytkową, bo jej używam; dla kogoś, kto nie gra w tenisa, nie ma żadnej, ale może mieć wartość wymienną¹⁰.

⁹ W tym sensie, że towarem jest wszystko i wszyscy, którzy występują w roli i funkcji towaru, a zatem zarówno produkty i usługi, jak i relacje międzyludzkie, osobowości, marzenia, cele itp.

¹⁰ Patrz szerzej – Fleischer (2022).

A zatem sama potrzeba lub w ogóle konieczność posiadania produktu z uwagi na spełnianie przez niego dla mnie funkcje są już nieistotne, istotny zaś jest fakt jego pojawienia się na rynku. Pomocna w realizacji tej procedury jest stojąca w centrum spektaklu *banalizacja*, która opanowała nowoczesne (tu – ówczesne) społeczeństwo (Debord 2013: 47). Tym samym używanie produktu staje się samowystarczalne, gdyż ani nie chodzi już o jego funkcje praktyczne, ani w ogóle o niego, lecz o sam akt kupna w paradygmacie konsumpcjonizmu, co Debord charakteryzuje maksymą, „że masa towarów wlewa się w obłęd, a obłęd staje się towarem” i podaje jako przykład zbieranie przez kogoś czegoś, co wyprodukowane zostało tylko do zbierania (Debord 2013: 54). Jako aktualny przykład podać można środowisko sneakerowców, którzy zbierają wzmiankowane buty nie po to, by w nich chodzić, lecz by je mieć (i może z zyskiem sprzedać). Rzecz działa jednak dialektycznie, bowiem „każde nowe kłamstwo reklamy jest również przyznaniem się do jej poprzedniego kłamstwa. Każdy upadek jakiejś postaci totalitarnej władzy pokazuje iluzoryczną wspólnotę, która ją [władzę] jednogłośnie poparła i która była tylko aglomeracją pozbawionych iluzji samotnych ludzi” (Debord 2013: 56). Nie powinniśmy zatem popadać w iluzję, jakoby „zła” reklama lub niecni producenci nami manipulowali, lecz zdać sobie sprawę z tego, że to my sami tę władzę, te produkty, reklamy itp. stworzyliśmy i utrzymujemy, a władza ta jest samowystarczalna. W ten sposób władza staje się sama dla siebie swym własnym powodem (Debord 2013: 105).

Tu w argumentacji Deborda ważna staje się kwestia czasu i przestrzeni w kontekście procesów zachodzących w kapitalizmie. Z uwagi na czas autor ten twierdzi, iż w kompleksowych społeczeństwach mamy zawsze powrót tego samego (Debord 2013: 113), czyli cykliczne procesy asymilacji czasu w służbie urynkowania produktów. I tak, kapitalizm nie sprzedaje już, zdaniem Deborda, towarów, lecz kompletnie wyposażone i wypełnione bloki czasowe, stanowiące jego towar (dzisiaj pojawia się to najczęściej w paradygmacie „all inclusive”). To samo dotyczy również przestrzeni. Produkcja kapitalistyczna ujednoliciła przestrzeń, w której operuje, ponieważ nie ma już społeczeństw zewnętrznych wobec niej, nie ma drugiej strony. Tu Debord wychodzi najprawdopodobniej od traktowania, funkcjonującego jeszcze w latach sześćdziesiątych XX wieku, socjalizmu jako kapitalizmu państwowego, zgodnie z do dziś obowiązującym ujęciem tego zagadnienia w literaturze socjologicznej (przykłady patrz – Fleischer 2022). Jako konkretne metody owego ujednolicenia Debord podaje następujące:

- a) banalizacja jako seryjna produkcja takich samych przedmiotów dla wszystkich, bez uwzględniania różnic potrzeb, gustów, wymagań itp.;
- b) homogenizacja produktów, sposobów ich użycia, miejsc ich nabywania, modelu klienta itp.;

- c) powstanie wolnej przestrzeni towarów (można je sprzedawać wszędzie i wszystkim);
- d) gwarantowana ekwiwalencja wszystkiego (Instagram czy TikTok);
- e) zajęcie swego terytorium jako przestrzeni swej dekoracji (urbanizm);
- f) panowanie tego samego obok siebie;
- g) utrzymanie atomizacji robotników przez sprowadzenie ich do jedności w urbanizmie (izolacja ludności jako środek kontroli), wspólnie izolowane indywidua jako odbiorcy spektaklu stają się normą (Debord 2013: 145–147)¹¹.

58 Funkcją tego spektaklu jest zaś zapomnienie historii. „Prawda tego społeczeństwa to nic innego jak negacja tego społeczeństwa” (Debord 2013: 170), nie tylko bowiem nie chcemy już być społeczeństwem, sami je negując, lecz również wspólnotą, czyli społecznością zorientowaną na własne, przez siebie wypracowane cele. Zarówno cele, jak i powody dostarczane są przez spektakl. A zatem: „kto stale tylko się przypatruje, aby mu nie umknął ciąg dalszy, ten nigdy nie będzie działał: i dokładnie takim powinien być widz” (Debord 2013: 214). Doskonałą realizację tego modelu Debord widzi w komputerach i ich binarnym sposobie pracy. Ponieważ komputery pracują binarnie, przychodzi nam z łatwością akceptowanie tego, co ktoś inny zaprogramował według jego logiki. A kiedy spojrzeć na binarność wnikliwiej, można dostrzec stojący za tym algorytm i wyznacznik dualistycznej logiki – „co jest czymś, nie może być czymś innym” (Debord 2013: 220), z czego wynika prosty, klarowny świat pozbawiony wątpliwości; skoro istnieją tylko dwie opcje, więc idąc za tą zaprogramowaną, znika nawet ta druga. Jako przeciwieństwo tego typu myślenia Debord podaje „czytanie”, które wymaga namysłu oraz podejmowania wniosków i decyzji po każdej linijce.

Konkluzja: „Jeśli chodzi o zdolności umysłowe dzisiejszej ludności, to jasnym jest, że główny powód jej dekadencji znaleźć można w tym, że żaden z pokazywanych w spektaklu dyskursów nie pozostawia miejsca na odpowiedź; podczas kiedy logika wykształciła się społecznie tylko poprzez dialog” (Debord 2013: 221). Spektakl bowiem ani nie wymaga, ani nie dopuszcza dialogu; a trywialnie – spektakl jest do oglądania. W rezultacie chcemy być tak samo nielogiczni, jak spektakl, aby tylko móc przynależeć. Lub jeszcze dosadniej: ktoś uzależniony od narkotyków nie studiuje logiki: raz, bo jej nie potrzebuje, dwa, bo już nie ma ku temu możliwości (Debord 2013: 221). Dlatego nie rozpoznaje się już dzisiaj, co jest

¹¹ Ten aspekt pojawia się dzisiaj jeszcze wyraźniej i charakteryzowany jest jako ba-noptikon lub synoptikon; patrz niżej uwagi Baumana i Lyona.

istotne, a co nie, co z czym się łączy i wiąże, a co nie... Jednostka wchodzi w służbę etabliżowanego porządku, wchodzi w język spektaklu, bo tylko ten język zna, tylko jego się nauczyła. No, ale – można by zapytać – co z przeciwnikami tego modelu, z tymi, którzy protestują? Odpowiedź Deborda: można, co prawda, być przeciwnikiem retoryki spektaklu, ale mimo to używa się jego składni. „Narkotyki pomagają pogodzić się ze stanem rzeczy; szaleństwo, by przed nim zbiec” (Debord 2013: 224). Ruchy protestu funkcjonują bowiem w tym samym paradygmacie, tyle że dialektycznie pokretnym. „Oni [protestujący] tworzą przywilej widzów pierwszej klasy: tych, którzy są tak głupi i wierzą, iż mogliby coś zrozumieć, nie poprzez to, że posiłkują się tym, co się przed nimi ukrywa, lecz wierząc w to, co im się odsłania!” (Debord 2013: 253). A to, co się im odsłania, odsłania ktoś/coś, w jakimś celu, z jakichś powodów. Nie analizujemy zatem ukrytych mechanizmów, tajnej manipulacji, lecz powody pokazywania nam tego, co nam się pokazuje, czyli spektakl. A podstawowa ustawa tej procedury brzmi – „że wszystko, co może być zrobione, musi też zostać zrobione” (Debord 2013: 270). Tyle że nie w ramach realnych działań i w odniesieniu do konkretnych relacji społecznych, lecz w logice spektaklu. Zjawisko to nie jest oczywiście zupełnie nowe, lecz stanowi jedynie końcowy etap pewnego procesu, który filozofowie zauważyli już wcześniej: „Opinia Feuerbacha, że jego epoka przedkłada obraz nad rzeczy, kopię nad oryginał, a wyobrażenie nad rzeczywistość, zostało przez stulecie spektaklu w pełni i zupełnie potwierdzone” (Debord 2013: 242). Zaś motywacją do opowiedzenia się po stronie spektaklu (a nie realnych zjawisk) jest powiększająca się dzisiaj w stopniu wręcz gigantycznym sprzeczność między masą docierającej do nas informacji a czasem koniecznym dla jej analizy (Debord 2013: 272). Stąd wiele, co prawda, wiemy, ale na działanie, dotyczące każdego z pojawiających się aspektów zjawisk, nie mamy już czasu, gdyż zajęci jesteśmy asymilacją kolejnych nowych informacji, z którymi jesteśmy konfrontowani. Wiemy, co prawda, że Facebook, Instagram i pozostali mają negatywny wpływ na system społeczny i użytkowników tych platform, ale działań naprawczych nie możemy zainicjować, ponieważ stale sprawdzać musimy, co dzieje się na Facebooku. Inaczej wypadniemy z obiegu. Z obiegu, który nie myśmy dla nas wymyślili. Więc żyjemy w logice i w urządzeniach spektaklu. Więcej nawet – sami ów spektakl stawiamy na piedestale. „Pierwszy apologeta spektaklu, McLuhan we własnej osobie, który jawił się najbardziej zagorzałym półgłówkiem stulecia, zmienił swoje zdanie, kiedy w roku 1976 wreszcie odkrył, że »presja mediów masowych prze ku irracjonalności«, i jakoby koniecznie należy minimalizować ich używanie. Przedtem myśliciel z Toronto przez kilka dziesięcioleci zajęty był wpadaniem w ekstazę

z powodu niezliczonych wolności, które owa »światowa wioska« przynosi i które każdemu natychmiast i bez trudu stały do dyspozycji” (Debord 2013: 225). Tyle Guy Debord w roku 1967.

2. Społeczeństwo ulotnego nadzoru

Prawie pięćdziesiąt lat później Zygmunt Bauman i David Lyon (2013) dochodzą w ich dialogowej książce *Liquid Surveillance* do podobnej diagnozy, tyle że wychodzą od aktualnej rzeczywistości społecznej i teź problemów. Centralnym konceptem, wokół którego organizują swą argumentację, jest pojęcie „ulotnego nadzoru” w ramach systemu kapitalistycznego – w odróżnieniu od, nazwijmy to, ścisłego nadzoru czy kontroli w systemach totalitarnych (komunistycznych lub faszystowskich) – „którego najwyraźniej nikt już nie jest w stanie uniknąć i który zdumiewająco właśnie dlatego przez wielu jest popierany” (Bauman, Lyon 2013: 7)¹². Obok tego terminu Bauman i Lyon koncentrują się na aktualizacji pojęcia i zjawiska panoptikonu (oraz banoptikonu i synoptikonu) w kontekście zmian zachodzących dzisiaj w naszych europejsko-amerykańskich (USA) systemach społecznych. Na wstępie (i we wstępie do książki) David Lyon podsumowuje najważniejsze przesłanki argumentacji rozwijanej następnie w dialogowej części książki.

„Ulotnego nadzoru” nie należy rozumieć jako kolejnego terminu wprowadzanego do socjologii w charakterze deskryptywnym, to jest jako opisu tego, co dzieje się wokół, lecz przede wszystkim jako realne (a nie tylko rzeczywiste) zjawisko, z jakim mamy dzisiaj do czynienia, a ponadto jako kierunek rozwoju społeczeństw, w którym kształtuje się praktyka nadzoru wśród konkretnych grup społecznych czy organizacji w ramach (również) ulotnej teraźniejszości. Najwyraźniej przemiany te widoczne są w odniesieniu do gromadzenia danych przez firmy z obszaru GAFAM i wykorzystywania ich w innych celach niż te, dla których są jakoby gromadzone; zaś konieczność tego zabiegu motywowana jest presją uzyskania coraz wyższego stopnia bezpieczeństwa, stabilizującego (jakoby) nowoczesne społeczeństwa. Tutaj Lyon w miejsce, jego zdaniem, nieadekwatnych terminów „późna moderna” albo „postmoderna” proponuje właśnie wykorzystanie zaproponowanego przez Baumana terminu „ulotnej moderny”, która to moderna posiada dwa centralne aspekty.

¹² Ponieważ książka napisana jest w formie dialogu, podawał będę autora danego sformułowania, ale w przypisie odniesienie do całej publikacji.

A) W dzisiejszych systemach społecznych dochodzi do zjawiska polegającego na tym, że pojawiające się formacje społeczne, jak określa to Lyon, „paruują” szybciej, niż nowe dają się wytworzyć (Bauman, Lyon 2013: 13), co w konsekwencji produkuje dwie nowe cechy czy właściwości: raz tę, że poprzez stałe pojawianie się nowych, nowszych i jeszcze nowszych formacji rośnie tempo ich pojawiania się, co prowadzi najczęściej do zadyszki, jak zwykle przy ruchu przyspieszonym lub rozwoju eksponencjalnym; a dwa, ponieważ tak jest, dlatego owe nowe formacje nie mogą stanowić podstawy dla działań, jako że nim wypracowana zostanie jakaś procedura działań, pojawia się nowa formacja, dla której... i tak *ad infinitum*. W tej sytuacji dotychczasowy nadzór, obowiązujący w społeczeństwach kontroli, a rozwijający się według modelu drzewa, czyli w sposób uporządkowany w górę (dla tego modelu charakterystyczny jest właśnie panoptikon), dziś zastąpiony został rozwojem w formie kłącza (rhizomu), rozpościerającego się poziomo na wszystkie strony w zależności od warunków środowiska. Poprzez tę (pozostawmy w metaforze autorów) ulotność, płynność i parowanie formacji społecznych, a tym samym ich fragmentaryzację i niepewność, gdyż wszystko niebawem po pojawieniu się znika, powstaje, jak mówi Lyon, swego rodzaju digitalny dubel. To już nie realne ruchy społeczne ukierunkowują stan systemu społecznego, lecz jego digitalnie wytworzony dubel, w którym wspomniane wyżej płynności i ulotności mogą się rozwijać według reguł pozbawionych kryteriów i zabezpieczeń, jakimi dysponuje realność; brakuje zatem realności jako dyspozytywu i korektywu systemu, a pozostaje płynność płynnie powstającego dubla, którego obowiązują co najwyżej reguły wielkich agregatorów. Pojawia się więc pytanie: jak taki system utrzymuje stabilność, skoro jest taki płynny i ulotny?

Centralnym instrumentem władzy systemu był dotychczas, co postuluje zarówno Bauman, jak i Lyon, model *panoptikonu*, polegający na tym, „że poruszanie się więźniów było ograniczane, natomiast nadzorców rozszerzane” (Bauman, Lyon 2013: 14).

Tutaj ze swej strony chciałbym dodać pewne dookreślenie, gdyż w literaturze panoptikon rozumiany jest często dość dosłownie jako więzienie. Podczas kiedy role wspomnianych wyżej dwóch aktantów (więźniów i nadzorców) regulowane były nie odgórnie (na przykład poprzez zarządzenia, prawo, przemoc itp.), lecz sytuacyjnie, w myśl maksymy – „kiedy ktoś (nieważne z jakich powodów i na mocy jakich wyznaczników) w danej sytuacji ma możliwość poruszania się (oczywiście szeroko rozumianego), wtedy jest nadzorcą; jeśli ktoś w tejże sytuacji nie ma możliwości poruszania się, wtedy jest więźniem”. Jak widać, w pewnych sytuacjach ta sama osoba lub grupa mogą być więźniem,

a w innych nadzorcą¹³. Nie jednostki (z krwi i kości) są w tym modelu więzione/wolne, lecz wytyczane są role społeczne, spośród których jednostka lub grupa mogą grać kilka, w zależności od sytuacji i przestrzeni społecznej, lub też pozostać w jednej¹⁴. Wróćmy do argumentacji Lyona.

W przeszłych realizacjach tego modelu zawsze konieczna była jeszcze fizyczna czy fizycznie wizualizowana obecność nadzorców (policjanci, służby specjalne, urzędy itp.), co jednak stanowiło społecznie drogie rozwiązanie, ponieważ tego typu nadzorca, chcąc nie chcąc, przynajmniej w pewnym stopniu był zmuszony do przejścia choćby częściowej odpowiedzialności za więźniów (a dosłownie: zagwarantować im wyżywienie, dach nad głową itp., a idealnie: dbać o ich dobry humor, czyli o chleb i igrzyska).

Aktualnie sytuacja zmienia się diametralnie. „Dzisiejsze relacje władzy są bowiem, jak mówi Bauman, »postpanoptyczne«. Prowadzący nadzór mogą unikać swej odpowiedzialności i umykać w nieosiągalne regiony” (Bauman, Lyon 2013: 15). Na pokaz i w charakterze ornamentu, dodam od siebie, można oczywiście wystawić na widok publiczny postaci typu: Jeff Bezos, Mark Zuckerberg, Elon Musk itp., przez co więźniowie (a u Deborda – widzowie) zajęci są podziwianiem tych postaci lub złorzeczeniem pod ich adresem (funkcjonalnie to to samo). Natomiast mało kto wie, kim są rzeczywiści nadzorcy.

Tu zatem zamieszczam kilka informacji i liczb na ten temat (w kwestii szczegółów odsyłam do publikacji Fleischer 2022). Procent posiadanych akcji najważniejszych udziałowców GAFAM (spoza samych tych firm) kształtuje się następująco¹⁵:

– Alphabet: *The Vanguard Group Inc.* 7,29, *Capital Research & Management Co.* 4,97, *Fidelity Management & Research Co. LLC* 3,94, *BlackRock Fund Advisors* 2,41, *T. Rowe Price Associates, Inc.* 2,37, *Wellington Management Co. LLP* 1,55;

– Amazon: Jeff Bezos 10,7, *The Vanguard Group, Inc.* 6,17, Mackenzie T. Bezos 3,89, *T. Rowe Price Associates Inc.* 3,15, *Fidelity Management & Research Co. LLC* 3,03, *BlackRock Fund Advisors* 2,03.

¹³ I tak w pewnych sytuacjach osoby, będące rodzicami, w relacji do pracodawcy lub prawa są więźniami, a w relacji do swych dzieci – nadzorcą.

¹⁴ Dlatego historyczne totalitaryzmy w ogóle lub przynajmniej z reguły nie interesowały się sferą prywatną, prywatnym zdaniem ludności, póki publicznie reprezentowało się system (biorąc udział w akademiach ku czci itp.). Dzisiaj wkracza się również do prywatności i formuje ją w zgodzie z rynkiem.

¹⁵ Dla uzmysłowania sobie wzajemnych relacji wyróżniam (kursywą) nazwy tzw. Wielkiej Trójki organizacji kapitałowych.

– Facebook: *The Vanguard Group Inc.* 7,34, *Fidelity Management & Research Co. LLC* 4,96, *T. Rowe Price Associates Inc.* 4,30, *SSgA Funds Management Inc.* 3,97, *BlackRock Fund Advisors* 2,36;

– Apple: *The Vanguard Group Inc.* 7,12, *Berkshire Hathaway Inc.* 5,66, *SSgA Funds Management Inc.* 3,88, *BlackRock Fund Advisors* 2,23, *Fidelity Management & Research Co. LLC* 1,84, *T. Rowe Price Associates Inc.* 1,34;

– Microsoft: *The Vanguard Group Inc.* 7,88, *SSgA Funds Management Inc.* 4,09, *Fidelity Management & Research Co. LLC* 2,91, *T. Rowe Price Associates Inc.* 2,42, *BlackRock Fund Advisors* 2,39, *Bill Gates* 1,37¹⁶;

– Tesla (dane za rok 2020, procent akcji): *Elon Musk* 18,0, *Capital World Investors* 5,51, *The Vanguard Group, Inc.* 4,57, *Blackrock Inc.* 4,01, *State Street Corporation* 1,66, *Fidelity Management & Research Co. LLC* 1,52, *Goldman Sachs Group, Inc.* 1,24, *JP Morgan Chase & Company* 1,20¹⁷.

Jeśli interesuje Państwa, do kogo z kolei należą (dla przykładu) dwie największe spośród organizacji kapitałowych „Wielkiej Trójki” oraz dwa istotne w tym kontekście banki, tu stosowne dane (procent posiadanych akcji):

BlackRock	Vanguard	Goldman Sachs	PNC*
należy do:			
PNC 34,4	BlackRock 10,4	Vanguard 7,5	Vanguard 7,9
Vanguard 8,4	Vanguard 9,2	Blackrock Inc. 6,09	Blackrock Inc. 6,3
Wellington 7,2	Vanguard Inc. 9,04	State Street 5,8	T. Rowe Price 6,2
BlackRock 6,9	T. Rowe Price 6,8	T. Rowe Price 2,4	State Street 4,3
Capital World 6,6	Wellington LLP 4,7		Wellington LLP 3,3
Goldman Sachs 0,5			JP Morgan Chase 3,1

* PNC (Pittsburgh National Corporation) – mały regionalny bank.

W rezultacie powstaje system nagród dla więźniów (które jednak tylko wtedy są nagrodą, kiedy akceptuje się kryteria systemu), a nagradzane są: mobilność, koczownictwo, reguła „mniejsze, lżejsze, szybsze = lepsze”. Więźniowie – tak cynicznie można to podsumować – mają debatować o nowym modelu smartfona i sneakera, i podziwiać, że ten najnowszy jest

¹⁶ <https://de.marketscreener.com/kurs/aktie> (dostęp: 20.11.2020).

¹⁷ <https://de.finance.yahoo.com/quote/TSLA/holders> (dostęp: 23.11.2020). Tutaj warto wyjaśnić, dlaczego tak niewielka ilość posiadanych przez te organizacje akcji ma istotne znaczenie. Nie chodzi bowiem o wielkość udziałów w danej firmie, lecz o to, czy jest się głównym lub jednym z głównych udziałowców (a w tym celu wystarczy posiadać tyle akcji, ile BlackRock i pozostali z reguły posiadają), gdyż tylko ci mają prawo podejmowania stosownych decyzji oraz odpowiedni dostęp do informacji dotyczących danej firmy; drobni akcjonariusze nominalnie mają te same prawa, co główni, tyle że brak im możliwości wpływu na decyzje z powodu swego rozdrobnienia.

najlepszy. Druga strona natomiast, czyli władza, a dzisiaj – elektroniczna władza, nie potrzebuje już murów i jej zwizualizowanych elementów, lecz operuje fleksybilnością oraz dba o sprawianie więźniom przyjemności i oferowanie rozrywki. W ten sposób łączy ich dyscyplinowanie z gwarantowaniem im bezpieczeństwa. Michel Foucault sądził jeszcze, że obydwie te aspekty są oddzielne i działają bipolarnie. Model panoptikonu zmienia się dzisiaj, czy nawet już został zastąpiony nowym, za który Bauman uważa *banoptikon*, funkcjonujący poprzez likwidację przyszłości, uznawanej za cel oraz powód zmian, na rzecz gwarantowania bezpieczeństwa. „Aspekt bezpieczeństwa napędza rozwój i ustala przyszłość [...], starając się środkami nadzoru i software’owej statystyki przewidzieć, co się niebawem wydarzy” (Bauman, Lyon 2013: 16). Jako jednostki społeczne (i biologiczne) dążymy do uzyskania bezpieczeństwa, a to gwarantowane jest wtedy, kiedy przyszłość nas nie zaskoczy, kiedy będzie taka sama jak teraźniejszość, a zatem trzeba ją już dzisiaj obliczyć i wymodelować, by była taka, jak to, co już jest. Zaleta modelu banoptikonu polega na tym, że ci, którzy się dopasują, nagradzani są tym, co dla nich najważniejsze, a mianowicie normalnością; natomiast ci, którzy się nie dostosują lub z tych czy innych powodów nie mogą się dostosować, stają się niepotrzebni i są wykluczani oraz utrzymywani poza granicami banoptikonu.

64

B) Drugi centralny aspekt ulotnej moderny to obserwowane dziś zjawisko oddalania się od siebie w coraz większym stopniu władzy i polityki (władzę rozumie się zwykle jako zdolność¹⁸ robienia czegoś, a politykę jako zdolność ustalania, co należy zrobić). Dotychczas polityka wyznaczała kierunek rozwoju, formułowała społeczne cele, a władza (jej różne wersje o różnej kompleksowości) je realizowała, a następnie przestrzegała ich realizacji. Z powodu globalizacji (zarówno gospodarczej i finansowej, jak również informacyjnej i internetowej) władza funkcjonuje dzisiaj na globalnym, *eksterytorialnym* obszarze, w którym nie obowiązują reguły, prawa, ustawy itp. z poziomu państwa, natomiast polityka operuje w ograniczonym zakresie w odniesieniu do miejsc i przestrzeni lokalnych (najczęściej państwowych) i w tym wąskim wymiarze nie jest już w stanie działać na poziomie globalnym. Z tego zaś wynika mnóstwo pytań dotyczących powodów utrzymywania polityki i stosownych organizacji w obrębie systemu społecznego.

Do tego dochodzi kolejny aspekt, jakim jest zależność między nowymi mediami a upłynnianiem się prywatnych relacji. Tak zwane media społecznościowe (w terminologii naukowej „media aspołeczne”) niwelują, a dziś już likwidują sferę prywatną, fragmentaryzując relacje społeczne

¹⁸ Tu w sensie: uprawnienie.

(o tym za chwilę). Jednak to nie owe media społecznościowe winne są fragmentaryzacji społeczeństwa, lecz – jak twierdzi Bauman – to „sieci społeczne wynikają z rozpadu społeczeństwa oraz wzmacniają go później ze swej strony. [...] Sieci społeczne egzystować mogą wyłącznie, obserwując nieprzerwanie swych użytkowników i sprzedając uzyskane w ten sposób dane instancjom trzecim” (Bauman, Lyon 2013: 17–18). Sprowadzając rzecz do algorytmu – „to my generujemy te media, a następnie podlegamy ich regułom, zaś nie zauważamy tego, gdyż zajęci jesteśmy utrzymywaniem ich w ruchu”; nierzadko w nich samych pomstując na ich nieczne zamiary, jako to sprzedawanie naszych danych w celu urynkowania nas.

W tym miejscu pojawiają się kwestia moralności oraz jej manifestacja w etyce nadzoru i poprzez nią, a w rezultacie dwa problemy: po pierwsze, rezultat oddziaływania procesu adiaforyzacji, w którym całe systemy i kierunki rozwoju wyłączane są z odniesień moralnych, w myśl potocznej maksymy: „to nie mój problem”¹⁹;

[Tu krótkie wyjaśnienie stosowanego przez Baumana terminu „adiaforyzacja” (patrz: Bauman 2010 i 1995). Pojęcie to pochodzi jeszcze ze średniowiecza, gdzie w ramach ideologii Kościołów chrześcijańskich służyło określaniu i definiowaniu kwestii, które dla Kościoła były neutralne lub indyferentne. Bauman stosuje to pojęcie szerzej oraz generalnie w odniesieniu do zachowań, komunikacji i elementów danej ideologii traktowanych jako „amoralne” (nie – niemoralne), w sensie: „nie poddawane, nie podlegające ocenie moralnej”, „bez moralnej relewancji”]

65

po drugie zaś to, „że systemy nadzoru ułatwiają działanie na dużą odległość” (Bauman, Lyon 2013: 19) w ten sposób, że aktant oddziela swe działania, odbywające się w jednym miejscu (na przykład w sieci), od ponoszenia odpowiedzialności za nie w innym miejscu (na przykład w rzeczywistości). Z tego procesu wyprowadzony zostaje, wspomniany już wyżej, digitalny dubel. Dane zbierane siecią w sieci zastępują produkującego je człowieka i pozbawione zostają jego kontroli, o którą zresztą nie zabiega lub której wręcz unika. Teraz nie są to już dane o nim, lecz dane nowej, skonstruowanej i zastępującej go „osoby”, która posiada większą wiarygodność niż osoba na wejściu tego procesu. Dane mówią za niego. To jeden, niejako wewnętrzny aspekt. Kiedy uwzględni się ponadto kontekst zewnętrzny, wtedy nietrudno zauważyć, że (również w tym wypadku) to nie narzędzia są złe, lecz stojąca za nimi ideologia, produkująca te narzędzia, a konkretnie ludzie witający je z radością lub będący przeciwko nim, lub traktujący je z obojętnością. Zamiast ich nie stosować.

¹⁹ I dlatego Mark Zuckerberg twierdzić może notorycznie i skutecznie, że mowa nie-nawiści to nie jego wina, lecz użytkowników jego z gruntu neutralnej platformy.

Tu warto zwrócić uwagę na... szybki rozwój wypadków. Zarówno Bauman, jak i Lyon reprezentują jeszcze (w roku 2013) tezę, że to my sami, będąc producentem danych, jesteśmy produktem, sprzedawanym następnie na rynku finansowym lub gospodarczym. Ale już pod koniec roku 2010 pojawia się teza, iż nie jesteśmy produktem, lecz surowcem dla wspomnianych procesów. Tak rzecz widzi na przykład Shoshana Zuboff (2018): „Zapomnijcie Państwo frazes »Jeśli to nic nie kosztuje, to Państwo jesteście produktem«. Państwo w żadnym wypadku nie jesteście produktem. Państwo jesteście padliną, tym, co pozostaje. »Produkt« wyprowadza się z nadwyżki [danych – M.F.], którą wrywa się z Państwa życia” (Zuboff 2018: 439). Jesteśmy źródłem dla produkcji nadwyżki danych dla kapitalizmu nadzoru, jesteśmy obiektem operacji służącej do uzyskiwania surowców, którym to surowcem właśnie my jesteśmy (Zuboff 2018: 25)²⁰. Rzeczywistymi klientami tego kapitalizmu są przedsiębiorstwa, „które plasują na jego rynku swe zakłady na przyszłe zachowania” (Zuboff 2018: 25)²¹. „My jako użytkownicy nie jesteśmy produktami, lecz raczej źródłem dostarczania surowców” (Zuboff 2018: 92). Kapitalizm nadzoru generuje swe produkty z naszych zachowań, z tym że forma, treść, rodzaj owych zachowań w ogóle go nie interesują. „Jego produktom chodzi o to, aby *nas* prognozować, nie interesując się tym, co my robimy lub co się z nami dzieje” (Zuboff 2018: 92, podkr. w oryg.).

66

2.1. Panoptikon czy banoptikon

Wróćmy jednak do koncepcji zamiany panoptikonu na banoptikon. Jeremy Bentham wymyślił swego czasu (w roku 1791) panoptikon jako urządzenie architektoniczne (więzienie) oraz jako budowlę moralną i środek dla stworzenia nowego (i lepszego oczywiście) świata. Charakteryzowało to w przeciwieństwie do ulotnej moderny, jak określa to Lyon, solidną modernę. Więźniowie (realni i funkcjonalni) zostali pozbawieni szeroko rozumianego ruchu (realnej i funkcjonalnej możliwości poruszania się) oraz byli zmuszeni do pozostania, gdzie są, gdyż – i to jest ważny i nowy aspekt – nie wiedzą i nie są w stanie wiedzieć, gdzie znajdują się ich nadzorcy (Bauman,

²⁰ Tytuł książki Shoshany Zuboff (*surveillance capitalism*) tłumaczony jest w jej polskim wydaniu jako „kapitalizm inwigilacji”. Wydaje mi się, że w miejsce „inwigilacji” odpowiedniejsze byłoby stosowanie słowa „nadzór”. Semantyka „inwigilacji” ma tę niedogodność, że kojarzy się ze zjawiskiem chwilowym oraz z czynnością niewywołującą zmian w inwigilowanym systemie; podczas kiedy „nadzór” oznacza ponadto jeszcze stałą kontrolę nadzorowanego systemu i jego zmianę, a dokładnie o to Zuboff w jej koncepcji chodzi. Dlatego decyduję się tutaj na formę „kapitalizm nadzoru”.

²¹ „Zakłady” – w sensie zakładania się.

Lyon 2013: 23). Dzisiaj natomiast, twierdzi Bauman, mamy do czynienia z postpanoptycznymi relacjami. O ile więc dawniej nadzorcy sami również musieli być wewnątrz panoptikonu, o tyle dzisiaj władza umiejscowiona jest w kręgach, które sytuują się w absolutnej niedostępności dla nadzorowanych (Bauman, Lyon 2013: 24). Tym samym osiągnęliśmy całkowitą transparentność: w sposób ciągły jesteśmy jednostronnie kontrolowani, obserwowani, testowani, oceniani i kategoryzowani. Nasza codzienność, nasza prywatność są dla obserwatorów przejrzyste, ich działalność zaś jest dla nas absolutnie niedostępna. Po jednej stronie transparentność rośnie, po drugiej maleje (Bauman, Lyon 2013: 25). Nie dość jednak, że mamy utratę sfery prywatnej, anonimowości i poufności, to dzisiejsze systemy nadzoru powodują również społeczne klasyfikowanie (Bauman, Lyon 2013: 26); wszelkie nasze zachowania, komunikacje oraz my sami stale przypisywane są do kategorii stworzonych przez wielkich agregatorów na ich potrzeby, stąd nie pojawiają się już indywidua, jednostki, którymi trudno zresztą kierować, lecz każdy dopasowany zostaje do określonej, gospodarczo relewantnej klasy, stając się dublem siebie samego, a zabiegi panoptyczne służą do utrzymywania hierarchii i szrank klasowych²². W rezultacie otrzymujemy świat elektronicznie zapośredniczonych relacji międzyludzkich. Dokładnie tego dotyczy stosowana przez autorów metafora upłynnienia i ulotności. To, co prywatne staje się wtedy publiczne (Bauman, Lyon 2013: 27). W jakim celu? Aby „przyjaciele” i użytkownicy mogli to konsumować. Konsumpcjonizm odżywia się produkcją społecznych podziałów i społecznych tożsamości. Tym Lyon zamyka swe wprowadzenie w temat. W dalszej części publikacji obydwaj autorzy formułują swe tezy oddzielnie, acz w dialogu.

Zygmunt Bauman, charakteryzując szerzej model panoptikonu, wychodzi od tezy, że aktualnie mamy do czynienia z zanikiem samostanowienia oraz tego, co ukryte. System (tu nie jest jasne, czy chodzi o system

²² Firma Acxiom (operująca również w Polsce) zbiera dane o nas w celu typologizacji społeczeństwa i sprzedaje tej typologii firmom, operującym na rynku (aktualnie dysponuje danymi 844 milionów ludzi na świecie i 90 procent adresów w Niemczech). W rezultacie analizy tych danych firma wypracowała podział populacji na 70 kategorii, najniższa z nich nazywa się *waste*. Acxiom wie o nas wszystko (a przy okazji współpracuje z NSA) i wiedzę tę oferuje na rynku. Ta zaś bierze się z łączenia danych adresowych z uzyskanymi z urzędowych źródeł: danymi banków biznesowych, spisem budynków, ekspertyzami dla analitycznego *customer relationship management*, obszaru geomarketingu i geokoordynacji, segmentacją mikrogeograficznych danych o rynku, danymi o potencjale konsumpcyjnym oraz socjodemograficznymi danymi na temat handlu, siły nabywczej, posiadanych samochodów, stanu zatrudnienia, typologii konsumenckiej i branżowej itd. W USA Acxiom zarządza 4000 banków danych, a w roku 2013 dysponował 23 000 serwerów z danymi, zaś do klientów należy na przykład Facebook, firmy samochodowe, banki, wielkie sieci domów towarowych itd. W roku 2018 Interpublic kupił Acxiom, funkcjonujący odtąd pod nazwą Liveramp. Patrz: <https://de.wikipedia.org/wiki/Acxiom> (dostęp: 6.02.2022).

społeczny czy gospodarczy) widzi wszystko, sam pozostając niewidocznym, czyli – żyjemy w panoptikonie. Jednak diagnozując koniec anonimowości w internecie, powinniśmy spojrzeć na zagadnienie szerzej i dostrzec jego skomplikowanie (chodzi pewnie o kompleksowość). Ponieważ my sami rezygnujemy ze sfery prywatności, gdyż w zamian mamy do dyspozycji wszystkie te wspaniałe urządzenia, które otrzymujemy, to w rezultacie prywatność odgrywa się w sferze publicznej i jest dostępna konsumpcji. Ale... żaden z tych wspaniałych produktów nie istniałby bez czynnego udziału samych użytkowników (Bauman, Lyon 2013: 36). Z tej argumentacji Bauman wyprowadza koncepcję „niewolnictwa typu *do-it-yourself*”. My sami budujemy więzienie, do którego (również sami) biegniemy i w którym czujemy się nareszcie w domu. Systemowi udało się połączyć dwa sprzeczne, bipolarne zjawiska (prywatność i sferę publiczną) oraz mimo to operować w służbie tej samej rzeczywistości.

Z jednej strony stara panoptyczna strategia („nigdy nie masz wiedzieć, kiedy cię obserwujemy, żebyś nigdy nie mógł czuć się nieobserwowanym”) pomalu, ale, jak widać, nieubłaganie zbliża się do swego uniwersalnego zastosowania. Ponieważ jednak koszmar panoptikonu – nigdy nie jesteś sam – wraca dzisiaj w szatach pełnego nadziei przesłania – „ty już nigdy nie musisz być sam (opuszczony, niedostrzeżony, zaniedbany, przegłosowany i wykluczony)” – to z drugiej strony stary strach przed odkryciem zastąpiony zostaje radością, że zawsze jest ktoś, kto mnie postrzega (Bauman, Lyon 2013: 37).

68

Skutek tych strategii jest oczywisty: już nie uwięzienie i areszt, lecz *wykluczenie* uchodzi za największe zagrożenie egzystencjalnego bezpieczeństwa oraz jest źródłem obaw. Bycie obserwowanym zamieniło się z zagrożenia: raz, w obietnicę, a dwa, w obawę przed przymusowym wykluczeniem. W ten sposób panoptikon zastąpiony zostaje („nowocześniejszym”) banoptikonem: nie obawiamy się nadzoru, lecz wykluczenia nas z systemu. Do tego dochodzi jeszcze jeden punkt: w takiej konstrukcji nadzorcy nie jest już potrzebny; my sami zachowujemy się teraz tak, aby nas nie wykluczono, czyli zgodnie z panującą wewnątrz normalnością oraz dbamy o to, by ci z zewnątrz nie dostali się do wewnątrz. Sami budujemy granicę i pilnujemy jej przepustowości. Ale korzyści (nie tylko finansowe) czerpie z tego ktoś inny. Jako przykład Bauman podaje Facebooka i pozostałych agregatorów, przypisując im charakter wirtualnych latyfundiów.

Tutaj pojawia się oczywiście pytanie: co zmusiło lub (mniej drastycznie) skłania ludzi do tak entuzjastycznego używania tych urządzeń? Jako adekwatną odpowiedź Bauman postuluje dwa powody (których sami chcielibyśmy): a) jednostki znalazły się w sytuacji, w której były bardziej samotne, niż chciały, ale z tych lub innych powodów nie mogły pozbyć

się tej samotności za pomocą dostępnych środków; oraz b) musiały czuć się opuszczone, niezauważane, wykluczone i również w tym wypadku nie potrafiły same wyjść z tej anonimowości za pomocą dostępnych środków i metod. A zatem potrzebne było coś, co zlikwiduje im ich samotność i poczucie wykluczenia. Bauman także tutaj nie argumentuje klasycznym dualistycznym (i w gruncie rzeczy totalitarnym) modelem „dobrzy my/źli oni”, lecz nawiązuje do stanowiska Josha Rose, który rzecz widzi tak: „internet nie okrada nas z naszego człowieczeństwa, on je reflektuje. Internet w żadnym wypadku nie wdziera się w nas, on wydobywa tylko to, co w nas już jest” (Bauman, Lyon 2013: 39). Sieć i GAFAM wykorzystują jedynie to, co w nas i tak już tkwi. W kontekście panujących w sieci shitstormów jest do ponura diagnoza, z której jednak łatwo wyjść – wystarczy zrozumieć, że wszystko zależy od tego, czego *my* szukamy, o czym marzymy, czego chcemy; technika tylko sprawnie ułatwia realizację tego.

Dokładnie w ten sposób doszło do, wspomnianej już wyżej, utraty prywatności w sieci i z powodu sieci²³. „Sfera prywatna atakuje, zdobywa i kolonizuje sferę publiczną – i straciła przy tym równocześnie swe prawo do tajemnic, czyli jej wyróżniającą cechę, jej najbardziej ceniony i najbardziej chroniony przywilej” (Bauman, Lyon 2013: 42). Utrzymywanie czegoś w tajemnicy (niechby nawet tylko dla samego utrzymywania) to granica prywatności, domeny tego, co moje i o czym ja decyduję. W rezultacie utraty prywatności nie obawiamy się dzisiaj, że ktoś wtargnie do naszej prywatności, lecz wręcz przeciwnie – że ktoś zamknie nam dostęp do niej (Bauman, Lyon 2013: 42). Prywatność staje się tym samym więzieniem, w którym siedzimy, mówiąc kolokwialnie, we własnym sosie, a sos ów to każdy kolejny shitstorm. Nie ma to jednak znaczenia, gdyż... nie możemy w nim nie być, ponieważ wtedy grozi nam społeczna śmierć. Społeczna i psychiczna nagość to hasło naszych czasów. Dokładnie w tym kontekście Bauman w ciekawy sposób charakteryzuje smartfony jako „mobilne konfesjonały” (Bauman, Lyon 2013: 45). Tyle że, dodam od siebie, tutaj spowiednika nie obowiązują tajemnica spowiedzi. Dzisiejsze społeczeństwo cechuje się tym,

że likwiduje granicę, która dawniej oddzielała to, co prywatne od tego, co publiczne, które [społeczeństwo] publiczne wystawianie na pokaz tego, co prywatne ogłosiło cnotą społeczną i obowiązkiem, a wszystko, co nie da się sprowadzić do osobistego zeznania, wyklucza z publicznej przestrzeni komunikacji – wespół z tymi, którzy sprzeciwiają się, by jej [przestrzeni] się zawierzać (Bauman, Lyon 2013: 45).

²³ Tutaj trzeba zaznaczyć, że sieć traktowana jest metaforycznie; nie chodzi (aczkolwiek nie jest to jasne w wywodzie Baumana i Lyona) o internet jako taki, lecz (synonimicznie) o platformy wielkich agregatorów, w rzeczy samej utożsamiane dzisiaj nierzadko z samym internetem. Internet jako maszyna to jeden z lepszych naszych wynalazków, problem tylko z jego konkretnym stosowaniem.

I dlatego, mówi Bauman, jesteśmy reklamiarzem i reklamowanym produktem jednocześnie (Bauman, Lyon 2013: 47). Nie ma więc znaczenia, z jakiej grupy społecznej pochodzimy, do jakiej formacji społecznej się sami zaliczamy, bowiem wszyscy żyjemy w tej samej, jednej przestrzeni, którą jest *rynek*. Konsumpcja nie oznacza już dzisiaj dostarczania sobie środków gwarantujących przyjemność i dobry humor, lecz „inwestowanie w społeczną przynależność – co w społeczeństwie konsumpcyjnym musi oznaczać: we własną sprzedajność; albo nabywa się właściwości, dla których na rynku istnieje już popyt, albo naciąga na swe obecne właściwości formę towaru, która zdolna jest do wytworzenia popytu” (Bauman, Lyon 2013: 47). Tego typu produkty (i właściwości) stanowią dla klienta inwestycję zwiększającą jego wartość, a sam akt kupna obiecuje atrakcyjność i wzrost wartości rynkowej klienta.

70 „Naczelnym i najprawdopodobniej najważniejszym [...] powodem konsumpcji w społeczeństwie konsumpcyjnym nie jest zaspokajanie potrzeb, marzeń i życzeń, lecz komodyfikacja; konsument staje się produktem: *on sam ma stać się towarem lub spowodować wzrost swej wartości towarowej*” (Bauman, Lyon 2013: 48, podkr. w oryg.)²⁴. To konsument musi wykazać swą użyteczność jako konsument, co stanowi niepodlegającą rokowaniom przesłankę i warunek dla przyjęcia do społeczeństwa ukształtowanego jako rynek. To konieczny warunek wstępny, cała reszta potem już sama dochodzi do skutku. „Jeszcze raz: *członkowie społeczeństwa konsumentów sami są dobrami konsumpcyjnymi*, dopiero ta właściwość daje im ów status” (Bauman, Lyon 2013: 49, podkr. w oryg.). Atrakcyjność produktów powstaje, by zwiększyć wartość rynkową konsumenta, „gdyż w społeczeństwie konsumentów każda jednostka zobowiązana jest, zamienić siebie *samą* na produkt mający wzięcie, a mianowicie według metody *do-it-yourself*. Czyli: nie tylko stać się towarem, lecz *uczynić siebie samego* towarem jest wyzwaniem i zadaniem” (Bauman, Lyon 2013: 49, podkr. w oryg.). Dzisiaj obawa przed niemożnością dopasowania się zastąpiona została przez możliwość (groźbę) niesprostania wymaganiom, a oferowane na rynku produkty stanowią prefabrykowane decyzje, które teraz jakoby my sami mamy podjąć. Ale one już istniały, nim my ich chcieliśmy. Z tego wynika generalnie nowa definicja czy koncepcja społeczeństwa: my wchodzimy dzisiaj do sieci, ale nie do wspólnoty. Wspólnota zdefiniowana jest bowiem jako miejsce, które oferuje bezpieczeństwo i możliwość polegania

²⁴ Proszę zwrócić uwagę: komodyfikacja jako zasada czy zabieg jest indyferentna treściowo: czy żona zacznie palić papierosy, bo mąż pali, czy też mąż zaprzestanie palenia, ponieważ żona nie pali, jest w obydwu przypadkach rezultatem komodyfikacji. Pytanie do świata opisywanego przez Baumana brzmi: kto wyznacza treść (czyli rezultat) komodyfikacji – ja sam/my sami czy też rynek?

na przynależności do niej; z drugiej strony uczestnictwo we wspólnocie oznacza ograniczenia i obowiązki, jej członkowie są obserwowani przez innych i mają z reguły niewiele swobody dla własnych działań, w zamian za to jednak otrzymują bezpieczeństwo. Sieć natomiast nie wymaga zachowania norm (o ile je w ogóle ma), jej członkowie posiadają dużo swobody i nie są karani za nieprzestrzeganie reguł, kryterium działania w sieci jest dzielenie się przyjemnością i rozrywką, nie pojawia się wymóg konieczności pomagania innym, jeśli nie ma się w tym własnej korzyści; z drugiej strony otrzymuje się za to wolność. Wspólnoty bazują zatem na bezpieczeństwie, a sieci na wolności. Obydwa te koncepty komunikacyjne i dyspozytywy działań funkcjonują jednak przeciwnie: dużo wolności oznacza mało bezpieczeństwa i odwrotnie. Ale dokładnie na wyważeniu tej relacji bazują systemy społeczne. Chcąc uzyskać bezpieczeństwo, niwelujemy w rozsądnym stopniu wolność, a chcąc dysponować wolnością, musimy zrezygnować z części bezpieczeństwa społecznego. W zależności od wymagań środowiska, formy danego społeczeństwa, wybranej dla jego funkcjonowania ideologii – ustala się relację stopni wolności i bezpieczeństwa na poziomie umożliwiającym realizację takiego, a nie innego stanu systemu. W wypadku naszych aktualnych systemów społecznych udało się realizacja kwadratury koła, jak twierdzi Bauman i wyraża to we właściwym sobie stylu: udało się systemowi zarzącać krowę i dalej ją doić. „Uczyniwszy nasze relacje swym biznesem i uwolniwszy nas od konieczności osobistego udziału, udało im się przegonić muchę plujkę zobowiązania, która zwykle pełza stale pod pocieszającym plastrem relacji międzyludzkich” (Bauman, Lyon 2013: 60). David Lyon dodaje jeszcze jeden aspekt: my nie tylko funkcjonujemy w takim systemie, lecz jeszcze sami się klasyfikujemy i dzielimy na grupy, którym gospodarka dostarcza potem swe produkty, kiedy na różnych platformach oznaczamy jednych jako przyjaciół, a innych nie. Co ciekawe, mogę dodać, to fakt przejmowania w służbie Facebooka i pozostałych pojęcia „przyjaciół”, o którym potem w mediach się filozofuje, zamiast wymyślić dla określenia relacji na platformach nowe pojęcie. Lyon zauważa ponadto kolejną ciekawą i produktywną właściwość sieci i operujących w niej aktantów, a mianowicie to, że system nie konstruuje niczego nowego; nie pojawia się nic, czego by już nie było, zmieniają się jedynie szaty tego, co jest, a w gruncie rzeczy jedynie, że to, co jest, napędzane jest elektrycznością (można napisać list albo e-mail, można sobie porozmawiać osobiście albo w sieci, można swoje zdjęcia zrobić w ciemni albo w Photoshopie itd.).

W tej sytuacji model panoptikonu jest już niewydolny i nie wystarcza, zwłaszcza że zbyt wiele energii trzeba było w nim poświęcać na pilnowanie więźniów i utrzymywanie ich w ryzach, krótko – na ich dyscyplinowanie,

a to kosztowne przedsięwzięcie. Dużo łatwiejsze i tańsze natomiast jest zastosowanie procedur samodyscyplinowania, o funkcjonowaniu których przekonany był już Michel Foucault w latach siedemdziesiątych XX wieku. „Ten, kto poddany jest byciu widocznym i to wie, przejmuje środki przymusu władzy i rozgrywa je przeciwko sobie samemu; on internalizuje relację władzy, w której gra obydwie role równocześnie; staje się regułą swego własnego poddaństwa” (Foucault 1977: 260, patrz też Bauman, Lyon 2013: 71). Wtedy bycie widocznym jest pułapką, którą my sami zbudowaliśmy. I tak pojawia się panoptikon. O nim za chwilę więcej.

Przedtem jeszcze kilka uwag na temat konkretnych praktyk stosowanych w panoptikonie. Charakteryzując je, Bauman zastosował bardzo ciekawy punkt wyjścia, a mianowicie podstawową regułę funkcjonowania tzw. nauk humanistycznych.

My w naukach humanistycznych nigdy nie rozwiązujemy jakichś problemów, lecz one nam tylko brzydną. A żądanie „zapomnijcie...” – z jakimkolwiek pojęciem w miejsce tych trzech kropek – stało się odtąd najbardziej ulubionym i jednocześnie zakłamanym syrenim śpiewem, który w ulotnej modernie wydobywa się ze wszystkich głośników i słuchawek (Bauman, Lyon 2013: 74).

72 Innymi słowy: w panoptikonie nieprzerwanie pojawiać się musi coś innego (nie – nowego); im szybciej to, co jest, zastąpione zostaje czymś innym, tym lepiej dla systemu; przy czym to, co pojawia się jako kolejne, jest oczywiście lepsze niż to, co było poprzednio. Mechanizm ten gwarantuje nam ciągłość i kontynuację²⁵, ale – dodam od siebie – oczywiście nie sens, gdyż zachowane zostaje urządzenie, w którym ten mechanizm działa, przez co nie ma możliwości rozwoju, lecz panuje zmiana ornamentyki tego samego: od Facebooka, poprzez Instagram, do TikToka...

Kolejną niedogodnością panoptikonu jest to – mówi Bauman – że zebrani są w nim również ludzie, którzy dla społeczeństwa sytuują się po stronie „winien”, czyli którzy są niepotrzebni i należy ich wykluczyć poprzez jednostronną kooperację tylko tych oraz z tymi, którzy do systemu przystają; ci niepotrzebni są nieprofitowymi elementami społeczeństwa, gdyż w panoptikonie chodzi o wypełnianie zadań dla panujących przez opanowanych (Bauman, Lyon 2013: 75), którzy dokonują egzekucji siebie samych. Niemniej jednak ci niepotrzebni istnieją, więc również ich trzeba nadzorować, a to, jak już wiemy, jest kosztowne. Nawiasem mówiąc, mechanizm ten opisywał już w XVI wieku Étienne de la Boétie w swym

²⁵ To, wbrew pozorom, dwa różne koncepty: „ciągłość” jest... ciągła, linearna i dynamiczna; „kontynuacja” natomiast jest statyczna, gdyż polega na stałym powtarzaniu tego samego.

dziele o dobrowolnej niewoli *Discours de la servitude volontaire* (1574), podkreślając, że to nie władza panuje nad ludem, lecz że lud generuje i stabilizuje władzę, której i którejś środkom przymusu następnie podlega.

W ten sposób z panoptikonu wynurza się banoptikon: w miejsce przymusu, zdaniem Baumana, stosuje się dzisiaj przynętę i uwiedzenie, w miejsce normatywnej regulacji – *public relations*, w miejsce środków policyjnych – ponętne oferty rynkowe, co skutkuje tym, że odpowiedzialność za osiągnięcie oczekiwanych celów przesuwana jest z bossów na poddanych, z właścicieli na klientów, z obserwatorów na obserwowanych. Kto dziś chce osiągnąć swe cele, nie operuje już dyscypliną, posłuszeństwem, dopasowaniem, rozkazem, rutyną itp., czyli apelem do racjonalności poddanych, posiłkując się nagrodą lub karą, lecz podejmuje zakład na okoliczność ich inicjatywy własnej, chęci przygody, eksperymentowania, emocji, chęci zabawy i rozrywki (Bauman, Lyon 2013: 77). W indywidualnych skłonnościach i antypatiach tkwią tym większe szanse profitu, im bardziej wszystko jest zindywidualizowane. Dzisiaj udało się z poddanego uczynić totalnego współpracownika, który sam przejmuje kontrolę nad sobą. W tym momencie wieże strażnicze i nadzorcy stają się zbędni, gdyż powstał banoptikon²⁶.

Po stronie władzy, jak postuluje Lyon (Bauman, Lyon 2013: 81), pozostaje już tylko podjęcie jedyne go działania: ustalony musi zostać określony dyspozytyw, regulujący następnie, kto jest w systemie mile widziany i pożądany, a kto nie. Praca banoptikonu ogranicza się potem do identyfikowania tych niepożądanych (w gruncie rzeczy czynimy to na platformach sami, patrz – mowa nienawiści), czyli mniejszości niespełniających wymagań naszego dyspozytywu. Prowadząca do tego konkretna procedura obejmuje szeroko rozumiane techniki *profilingu*, operujące dość podłą zasadą wykorzystania temporalności procesów społecznych. Techniki te mają wykluczyć określone osoby. Jak tego dokonać? Na przykład przez analizę ich działań, komunikacji itp. Tak, ale ich działania odbyły się w przeszłości lub odbywają się aktualnie, a zatem trudno ich wykluczyć, skoro już są w systemie. Konieczne jest zatem wykorzystanie przyszłości. I tak metody *profilingu* pracują dwutorowo: a) wykluczają określone osoby na mocy wskazywania na ich (domniemane lub oczekiwane) zachowania w przyszłości (niezależnie od tego, czy do nich na pewno by doszło lub dojdzie oraz na ile stosowane metody pomiaru są adekwatne); ale nie w tym rzecz, chodzi jedynie o znalezienie kandydatów do wykluczenia; oraz b) zobowiązują grupy niewykluczanych do wiary w niezależny

²⁶ Pojęcie to wprowadził Didier Bigo (2006, patrz też 2011) jako *compositum*: *ban* (kaz) + *opticos* (widzieć), analogicznie do *panopticonu*: *pan* (wszystko) + *opticos*.

przepływ towarów, kapitału, informacji i ludzi (Bauman, Lyon 2013: 82). Ponieważ banoptikon działa ponadnarodowo, jego sterowanie przez struktury państwowe lub społeczności lokalne jest niemożliwe, nie mówiąc już o tym, że nie wiadomo, gdzie są nadzorcy.

O ile więc panoptikon bazował na utrzymywaniu więźniów w jednym (jakkolwiek rozumianym) „miejscu” z uwagi na potrzebę ich dyscyplinowania, o tyle banoptikon to utrzymywanie na dystans tych, którzy są na zewnątrz z uwagi na potrzebę zapewnienia bezpieczeństwa tym, którzy są wewnątrz. Lub jak mówi Bauman –

Banoptikon pilnuje bram do tych obszarów świata, we wnętrzu których dotychczasowy nadzór typu *do-it-yourself* wystarcza, aby wytworzyć i utrzymać „porządek”; w pierwszej kolejności zabrania on wstępu tym wszystkim, którym brak jest koniecznego dla samokontroli instrumentarium [...], a więc co do których nie można się spodziewać, że w wystarczającym stopniu będą się sami nadzorować (Bauman, Lyon 2013: 84).

Banoptikon to zamknięcie z jednej i wykluczenie z drugiej strony. Tych, którzy starają się dostać do banoptikonu, charakteryzuje nie to, że przychodzą skądinąd, lecz że nie mogą pójść gdzie indziej (Bauman, Lyon 2013: 86), ponieważ im się to uniemożliwia. Istotne jest bycie wykluczonym. Dokładnie tak funkcjonuje dzisiaj zjawisko uchodźców i azylantów – problem nie w tym, że są oni traktowani jako „obcy”, lecz że nie mają się gdzie podziać oraz że (jakoby) zagrażają naszemu systemowi, ponieważ nie są w stanie realizować „naszego” dyspozytywu oraz sami się nadzorować w myśl jego obowiązujących reguł. Bauman formułuje to, jak zwykle, dosadniej:

tacy ludzie mają tę właściwość, że są zbędni. Są ludzkimi odpadami, odrzuconymi ze społeczeństwa, jednym słowem: śmieci. [...] Naczelnym powodem banoptikonu jest zagwarantowanie, że śmieci te oddzielone będą od „wartościowego” produktu i odłożone zostaną na stronę dla transportu na wysypisko śmieci. Jak tylko tam dotrą, panoptikon zadba o to, żeby tam też pozostały – najlepiej aż biologiczny rozkład rozwiąże ten problem (Bauman, Lyon 2013: 87).

David Lyon (Bauman, Lyon 2013: 90) wprowadza jeszcze (za Thomasem Mathiesenem)²⁷ model *synoptikonu*, który stanowi jakby pośredni mechanizm między banoptikonem a panoptikonem, mechanizm odwracający panoptyczną zasadę, że „niewielu obserwuje wielu”, zastępując ją, podobnie jak ma to miejsce w mediach masowych, zasadą, że „wielu obserwuje niewielu”. Według Mathiesena panoptikon współpracuje

²⁷ Patrz: Mathiesen (1997).

z synoptikonem, a nie oddziela się od niego. Bauman natomiast widzi synoptikon jako „panoptikon do samodzielnego wykonania” (Bauman, Lyon 2013: 91), w myśl reguły „zrób to sam”, czyli jako nadzór w ogóle bez nadzorców. Dobrym przykładem jest obowiązujące aktualnie zastąpienie ekonomii usług ekonomią przeżyć, bazującą na następującym cynicznym dyspozytywie: my sami mamy zarządzać samymi sobą w myśl zasady wygrywania jednego etapu gry i uzyskania za to nagrody, tyle że tylko aż do kolejnego etapu gry (w którym pierwsza wygrana już się nie liczy i wygasa), bez pewności po wygraniu któregośkolwiek z kolejnych etapów, że doszliśmy do końca gry; „»tylko twój ostatni aktualny sukces się liczy« (wszystkie poprzednie są bez znaczenia)” (Bauman, Lyon 2013: 94). A my jesteśmy stale w ruchu i zajęci, aby pozwolono nam nadal brać udział w grze. Jak nietrudno zauważyć, na tym modelu bazuje zatrudnianie ludzi na stale odnawiane czasowe umowy, bez pewności, że po upływie jednej umowy zawarta zostanie kolejna. Produkuje to oczywiście lojalnych i posłusznych uczestników tej procedury, którzy sami z siebie zainteresowani są przestrzeganiem reguł i, jak się to potocznie określa, niewychylaniem się w żadnej sytuacji. W synoptikonie nie potrzeba wysokich murów ani nadzorców, my się sami dyscyplinujemy i sami ponosimy koszty tego dyscyplinowania; sami budujemy mury więzienia. Model ten, produkując dobrowolną niewolę, posiada tę właściwość, że stanowi jednoosobowy panoptikon oferowany przez jednostkę na rynku. Nie mamy więc już grupy osób określonej formacji społecznej, którą jako kolektyw należy pilnować, lecz pojedyncze osoby, które same się dyscyplinują i dla których każda inna osoba jest konkurentem w walce o rzadkie zasoby, jakimi są na przykład: miejsca pracy, przynależność do *x*, bezpieczeństwo społeczne itp. Innym przykładem jest działalność userów i influencerów koordynowana przez taki właśnie synoptikon. W tym sensie banoptikon i synoptikon uzupełniają się i wzajemnie motywują. Dla realizacji konkretnych celów wymagana jest wiedza (i informacje) o „grupach docelowych” przynoszących zyski, jak również o (nietopograficznie rozumianych) terenach, na których znajdują się osoby niebędące w stanie wystąpić w roli klienta, a zatem brać udziału w komercji. „Efektywny management potrzebuje synoptikonu oraz banoptikonu” (Bauman, Lyon 2013: 96, podkr. w oryg.). Technologicznie chodzi zaś w takim systemie o wytworzenie i stabilizowanie (chcianego) porządku, generowanego przez manipulację prawdopodobieństwem (planowanych bądź nieuniknionych) wydarzeń: to, czego chcemy, ma się pojawiać częściej, a czego nie chcemy – rzadziej. Zmienne są tylko modele tych porządków (ich treści), a nie sama metoda ich generowania. Inaczej niż twierdzi się w potocznym rozumieniu „postępu” (Bauman, Lyon 2013: 101), gdzie jest on traktowany jako wytworzenie

czegoś nowego – tutaj chodzi o zmianę na poziomie ornamentyki. To, co dozwolone, jest obligatoryjne, a całą resztę trzeba wyeliminować; można zmieniać, wymieniać dozwolone (lub niechciane) elementy i zastępować je innymi, to bez znaczenia, ale sam ten bipolarny mechanizm musi zostać zachowany.

2.2. Banoptikon a etyka

Najpóźniej w tym miejscu pojawia się konieczność wprowadzenia do prezentowanej tu argumentacji kwestii etycznych. Z opisu stanu systemu obydwa autorzy wyprowadzają wniosek, że doszło dzisiaj do zwycięstwa techniki nad etyką, poprzez odwrócenie postulowanego swego czasu przez Maxa Webera instrumentu racjonalności.

Nie używamy go [instrumentu] do tego, by znaleźć właściwe środki dla naszych celów, lecz dopuszczamy do tego, żeby stojące do dyspozycji środki wyznaczały nasze cele. Dzisiaj nie rozwijamy już technologii, „aby czynić”, co czynić chcemy, lecz po prostu czynimy to, co umożliwia dowolna, powstała w międzyczasie (lepiej: przypadkowo lub „na szczęście”) technologia (Bauman, Lyon 2013: 109).

76 A nie możemy wybrać pierwszej opcji racjonalności, gdyż nie jesteśmy już w stanie przetwarzać informacji, których dostarczają wymyślone przez nas urządzenia, bo jest ich (jednych i drugich) za dużo; a zatem nie możemy również wyprowadzać z nich wniosków na temat środków dla realizacji celów, lecz akceptujemy istniejące środki i z nich wyprowadzamy narzucające się cele, co posiada tę „zaletę”, że one właśnie same się narzucają. Tym samym nie ma miejsca dla moralności (= adiaforyzacja), dla oceny etyczności jakiegoś działania, gdyż środki same się realizują i zawsze już są zrealizowane, nim możemy przemyśleć kierunek, w jakim społecznie chcemy się rozwijać. Jak mówi Bauman (Bauman, Lyon 2013: 112), te elektroniczne urządzenia, przez fakt ich pojawienia się, umożliwiają działanie pod nieobecność etyki. Nam pozostaje w takiej sytuacji jedynie analiza tego, co się wokół nas dzieje, ponieważ odzwierciedla to panujące relacje społeczne. Po takiej analizie wiemy nareszcie, jak jest i dlaczego tak jest, tyle że na tym możemy (czy musimy) poprzestać, bo urządzenia te i tak już działają. W tym sensie moderna jest, w opinii Baumana, stałą: modernizacją, optymalizacją i polepszaniem tego, czego dostarcza nam technika i technologia dla konstrukcji „nowego wspaniałego świata”. Tyle tylko, że rzecz jest nieco bardziej skomplikowana, zwłaszcza kiedy się zauważy, że z każdym działaniem związane jest ryzyko. Już bowiem Ulrich Beck zwrócił uwagę na następującą zależność: „pozytywny

skutek jakiegoś działania oraz jego negatywne skutki uboczne pochodzą od tej samej przyczyny, dlatego nie można osiągnąć tego jednego bez tego drugiego. Decydując się na jakieś działanie, musimy jednocześnie zaakceptować związane z nim ryzyka” (Bauman, Lyon 2013: 123). My natomiast postanowiliśmy nie przyjmować do wiadomości wynikającego z naszych działań ryzyka, bowiem pozytywne cechy działania pozwalają nam na perpetuowanie systemu, a o negatywnych wystarczy zapomnieć. Dodatkowa trudność, chciałbym dodać, polega jednak jeszcze na tym, że owe pozytywne i negatywne skutki nie posiadają absolutnego charakteru (obiekтового czy przedmiotowego), lecz funkcjonalny: jakaś pozytywna cecha w określonej sytuacji czy kontekście może być negatywną i odwrotnie, a zatem bez uwzględniania kontekstu i jego wymiany na inny, gdy i jeśli zachodzi taka potrzeba, nie da się utrzymać stabilności systemu; możliwe jest tylko jego skostnienie (czyli termodynamiczna śmierć, jak określa się to w innym kontekście). A trywialnie: pozostajemy przy Facebooku, zamiast wymyślić coś mądrzejszego²⁸; tego się jednak zrobić nie da, gdyż wtedy świat Facebooka *nam* się zawali (to samo w odniesieniu do firm typu: Amazon, Twitter, Instagram, TikTok i oczywiście Tesla). A bierze się to stąd, że nie zajmujemy perspektywy obserwatora zewnętrznego, lecz pozostajemy (zarówno w nauce, jak i w konsumpcji) na poziomie wewnątrzsystemowym, co można uwidocznic przez następującą analogię. Nas interesuje, która godzina, a nie, jak jest zbudowany zegarek. Dlaczego? Ponieważ na temat tego, która godzina, można się do woli spierać, na temat konstrukcji zegarka – nie. Ze sporów na temat godziny wyprowadzać można liczne i niekończące się komunikacje, z wiedzy na temat konstrukcji zegarka wynika możliwość (a nierzadko konieczność) zmiany systemu. A tego żaden system nie lubi. Wróćmy do Baumana.

W czasach funkcjonowania panoptikonu chroniliśmy system, walcząc z tym, co jest na zewnątrz; dzisiaj chronimy to, co dzieje się lub powstaje wewnątrz, bo w banoptikonie jest już tylko „wewnątrz”, ci po drugiej stronie nie mają nic do powiedzenia, gdyż mówią coś innego niż my. Mało tego, tkwiąc wewnątrz, robimy wszystko, by bronić się: raz, przed niebezpieczeństwem w ogóle, a dwa, przed zaklasyfikowaniem nas jako niebezpieczeństwa. „My wszyscy chcemy, żeby wrogowie bezpieczeństwa zostali oznakowani, *aby zapobiec, że nas się do nich zaliczy*” (Bauman, Lyon 2013: 130, podkr. w oryg.). Więc po pierwsze, prowadzi się działania samonadzorcze, a po drugie, musimy wiedzieć i pamiętać, że można *nas* zaliczyć do sfery niebezpieczeństwa. Ale, jak wiemy z psychologii i neurobiologii,

²⁸ Jak chociażby: Diaspora, Ello, EyeEm, Vero w miejsce Facebooka albo Metager, Startpage w miejsce Google. Lub wymyślić coś jeszcze lepszego.

strach produkuje tylko i wyłącznie strach, z czego nie można wyprowadzić żadnych pozytywnych rozwiązań. Lub, jak formułuje to Bauman, uczestnicy banoptikonu „są w stanie bez żadnych ograniczeń, najzupełniej sami znaleźć drogę do rzeźni” (Bauman, Lyon 2013: 137). Albo jeszcze inaczej: żyjemy w samolocie, którego kokpit jest pusty (Bauman, Lyon 2013: 138). Równie istotne jest uwzględnienie wspomnianej wyżej techniki w relacji do kwestii społecznych. Jej podstawowa właściwość przesądza o tym, że technika jest ślepa na cele, maszyna robi coś, bo może to robić oraz bo nie może nic nie robić; my natomiast orientujemy nasze działania na cele. Ciekawe, że w ramach tej dychotomii wybieramy dla naszych działań prymat techniki. Najprawdopodobniej dlatego, że wtedy nie trzeba mieć celów oraz powodów dla swych działań.

78

Tu istotny staje się jeszcze jeden aspekt. Wyżej stosowany był często zaimek „my/nas”, mający wskazywać na to, że po drugiej stronie systemu mamy grupy, zespoły osób, takie lub inne formacje społeczne. W pewnym sensie – tak. Tyle że to konstrukty komunikacyjne służące w komunikacjach do określonych celów; rzeczywiście natomiast po drugiej stronie są jedynie indywidua, poszczególne jednostki; sytuacja będzie dopiero dramatyczna, kiedy owe jednostki zbiorą się w grupy i będą czegoś chciały. Banoptikon również temu ma zapobiec, by móc funkcjonować. A dzieje się to poprzez jak najdalej idącą indywidualizację społeczną (oksymoron) – każdy z osobna ma siedzieć przed ekranem i patrzeć na stronę Facebooka i swych na niej przyjaciół. Zaś komunikacyjnie (ale również technologicznie) indywidualizacja dokonywana jest tak, że wzrost zależności od systemu etykietowany jest jako wzrost autonomii jednostki (Bauman, Lyon 2013: 141), której owa jednostka się (jakoby) domaga oraz od której nie ma ucieczki. To sytuacja, w której się znajdujemy, zmusza nas do takich zachowań. Żyjemy w świecie, mówi Bauman, w którym istnieje przepaść między przymusem okoliczności a środkami do ich opanowania, ale przepaść ta jawi się przepaścią tylko dlatego, że „przyszłość prezentowana jest nam jako nieunikniona kontynuacja aktualnych trendów – a wiara w to, że odwrót od tego nie jest już aktualnie możliwy, powiększa wiarygodność tej prezentacji, mimo iż nie staje się dlatego w sposób konieczny prawdziwa” (Bauman, Lyon 2013: 141). Wystarczy zatem wierzyć lub być przekonany, że nie ma alternatyw oraz marzyć o świecie bez kontyngencji i przypadkowości. Tyle że miejscem, „w którym obawa przed kontyngencją jest nieodwołalnie przewyciężona i zlikwidowana, musi [...] być cmentarz – najszersza i kompletna inkarnacja naszego intuicyjnego wyobrażenia »porządku«” (Bauman, Lyon 2013: 145).

Ten sam aspekt porusza Shoshana Zuboff (2018). Jej zdaniem jednym z najważniejszych powodów sukcesu kapitalizmu nadzoru jest

bezprecedensowość jego odkryć oraz wynikających z tego rynków i procedur. To, co jest bez precedensu, ma bowiem tę właściwość, że jest nie(roz)poznawalne, gdyż dzieje się po raz pierwszy. Kiedy napotykamy na coś bezprecedensowego, wtedy – w celu asymilacji tego czegoś – staramy się to usytuować na tle czegoś znanego, a to się zawsze udaje. Ale też dokładnie dlatego nie widzimy tych aspektów, które w tym, co bezprecedensowe, są nowe. Nie bronimy się przed operacjami kapitalizmu nadzoru, ponieważ różnią się one od wszystkiego, co znamy, a dotychczas orientowaliśmy się na to, co znaliśmy, co pochodziło od operacji państwa. A nie mając wzorów reagowania na zmiany lub posiadając tylko takie, które funkcjonowały dotychczas, skazani jesteśmy na akceptację tego, co jest (Zuboff 2018: 398). Jako metodę wyjścia z tego ograniczenia Zuboff proponuje zmianę perspektywy z wewnątrzsystemowej na zewnątrzsystemową. „Nasze zmagania, by ogarnąć to, co bezprecedensowe, rozpoczynając muszą się od dostrzeżenia, że chodzi nam o znalezienie lalkarza, a nie o lalki” (Zuboff 2018: 30). Nie mylmy zatem kapitalizmu nadzoru (lalkarz) z używaną przez „niego” technologią (lalki). „Kapitalizm nadzoru nie jest technologią, lecz logiką, która tę technologię i jej działania wprowadza w życie. Kapitalizm nadzoru jest formą rynku, która poza środowiskiem digitalnym jest nie do pomyślenia, ale nie jest ona równoznaczna z tym, co digitalne” (Zuboff 2018: 30).

2.3. Banoptikon a społeczeństwo konsumpcyjne

W dalszej części autorzy przechodzą (w charakterze podsumowania) do analizy wyznaczników i sposobu funkcjonowania społeczeństwa konsumpcyjnego, wychodząc ponownie od tego, że w modelu banoptikonu doszło do charakterystycznej transformacji: od zaspokajania potrzeb (produkcja towarów reaguje na popyt) do generowania potrzeb (popyt podąża za produkcją towarów), co skutkuje tym, że dla każdego produktu rzucanego na rynek wyprodukować trzeba również chęć jego posiadania, bazując na maksymie „nowe = lepsze”. W tym celu wypracowano nową dwuwymiarową strategię marketingową: a) posiadając zebrane w sieci dane o konsumentach, jest się w stanie precyzyjniej adresować produkty do osób, które już są entuzjastycznie nastawione i chętne do zakupu; b) tym samym druga część marketingu (wywołanie chęci/żądzy posiadania) poprzez znajomość danych (dostarczonych przez samego klienta) zastąpiona została pracą samego klienta w modelu *do-it-yourself*, by on sam wytworzył w sobie konieczność posiadania produktu. Poprzez przycisk „podoba mi się” obecne są potem tylko afirmatywne postawy,

informujące o upodobaniach klientów. W rezultacie „na obszarze nadzoru konsumentów panoptyczne i synoptyczne urządzenia stosowane są dopiero wtedy, kiedy obszar nadzoru za pomocą banoptikonu został już »oczyszczony«” (Bauman, Lyon 2013: 156). David Lyon dodaje jeszcze jedną obserwację: ponieważ w zachodnich kulturach doszło do zlania się ekshibicjonizmu (chęci bycia widzianym) z szerokim stosowaniem metod nadzoru, wynikają z tego liczne konsekwencje, jedna z nich to „jawnie dobrowolne współdziałanie konsumentów przy ich nadzorze” (Bauman, Lyon 2013: 157).

Poza wspomnianymi wyżej dwiema strategiami marketingowymi pojawia się jeszcze trzecia, wykorzystująca zjawisko *filter bubble* (bańki filtrującej/informacyjnej), w jakiej się, chcąc nie chcąc, zamykamy, stosując odpowiednie urządzenia, i wtedy nie dowiadujemy się niczego o tych, którzy zostali przez filtr wykluczeni. Dla gospodarki powstała z tego możliwość wypracowania, a następnie stosowania techniki *demarketingu*, polegającego na wykluczaniu nierentownych klientów, o istnieniu których wiedzą tylko posiadacze danych, a mieszkańcy *filter bubble* o nich się nie dowiadują. Wiedząc z analizy danych jakiejś bańki, jacy są siedzący w niej, wiem równocześnie, jakich cech pozbawieni są ci, którzy się w niej nie pojawiają. Lub prościej: jeśli smartfona x kupują osoby z bańki nr 1, a ci z bańki nr 2 nie, wtedy mogę oszczędzić środki na marketing, tych innych ignorując.

Z tym stanowiskiem Lyona, zwłaszcza w odniesieniu do ekshibicjonizmu, Zygmunt Bauman częściowo polemizuje. Nie uważa, że chodzi tu o ekshibicjonizm, lecz wychodzi od heglowskiej definicji wolności jako „rozumienia konieczności”, z czym w historii mieliśmy oraz nadal mamy spore problemy, i stwierdza, że dzisiaj nie mamy już do czynienia z „*cogito ergo sum*” Descartesa, lecz z modelem: „»jestem widziany (obserwowany, zauważany, uchwycony), więc jestem«” (Bauman, Lyon 2013: 160). W takiej perspektywie opowiedzenie się po stronie „rozumienia konieczności” sprawia nagle przyjemność – jestem na Facebooku, więc jestem, a to przyjemne, jedno i drugie. Ale mechanizm ten funkcjonuje tylko wtedy, kiedy wytwarzanie swych profili przez samych profilowanych w zabiegu *do-it-yourself* odnosi sukces (Bauman, Lyon 2013: 161).

W tym celu konieczne jest przededefiniowanie informacji oraz stosowanie modelu banoptikonu. Lyon uważa, że informacje zostały oddzielone od ich nośników oraz zdefiniowane jako wielkość kwantyfikowalna, przez co mogą przyjąć formę towaru. Tym samym zinformacjonalizować można wszystko, a informacje o nas stosowane są jako jednoznaczny i koherentny dowód na tożsamość danej osoby (Bauman, Lyon 2013: 165).

W nawiązaniu do zjawiska kwantyfikacji Bauman łączy je z panoptikonem (Benthama), który nie pracował przynętą i uwodzeniem, prowadzącymi do chcianego zachowania, gdyż nie stosowano wtedy marchewki, lecz tylko kij. „Panoptyczny nadzór opiera się na założeniu, że ludzi najsprawniej zmusza się do przyjęcia tego, co się im oferuje, kiedy nie pozostawia się im alternatyw” (Bauman, Lyon 2013: 166)²⁹. W modelu banoptycznym i synoptycznym natomiast stosuje się uwiedzenie, a nie przymus.

Entuzjastyczna kooperacja manipulowanego jest najważniejszym surowcem synoptikonów komercyjnych oferentów. [...] Chodzi o wychowanie konsumentów do dobrowolnego bycia niewolnikiem oraz doświadczania niewoli jako dodatkowego wzrostu wolności i jako świadectwo swej autonomii (w innym miejscu opisałem ten proces dokładniej i określiłem jako „fetyzizm subiektywizmu” w celu ukrycia przymusu do konsumowania) (Bauman, Lyon 2013: 166, 167).

W argumentacji tej Bauman nawiązuje bezpośrednio do teorematu Williama I. Thomasa, dotyczącego przejścia od poziomu komunikacji do poziomu działań. „My tylko wtedy nie mamy szansy, jeśli (jeśli!) wierzymy, że tak jest (przed bez mała stoma laty W.I. Thomas odkrył to i uogólnił: »Kiedy ludzie uważają coś za prawdziwe, prowadzi to często do tego, że na skutek ich działania staje się to też prawdą«)” (Bauman, Lyon 2013: 175).

W oryginalnym sformułowaniu teoremat Thomasa o refleksywności definicji sytuacji przez aktantów brzmi: „Kiedy ludzie definiują sytuacje jako rzeczywiste, wtedy są one też w swych skutkach rzeczywiste” (Thomas, Thomas 1928: 572). Dobry przykład tego zjawiska podaje Harald Welzer (2019: 53) – kiedy psychicznie chory pacjent zabije swą lekarkę, bo uważa ją za agentkę obcego mocarstwa, to jego wizja rzeczywistości jest co prawda fałszywa, ale lekarka naprawdę nie żyje. Wychodząc zatem od fałszywej koncepcji rzeczywistości (na przykład od jakiejś spiskowej wizji dziejów), koncepcja ta mimo to tworzy fakty, które stanowią teraz przeszkodę w działaniach na rzecz zmiany jakichś zjawisk: raz, poprzez obecność tego, co przedtem chcieliśmy zmienić, a dwa, przez pojawienie się nowych faktów, pochodzących od fałszywej koncepcji rzeczywistości.

Do tego dochodzi jeszcze oddziaływanie zjawiska „shifting baselines”, polegającego na przesuwaniu się sfery normalności i granic rzeczywistości wraz z upływem czasu. Ludzie żyją dzisiaj w świecie, w jakim

²⁹ To zresztą podstawowa właściwość modelu „produkcji masowej” Henry’ego Forda z czasów rewolucji przemysłowej od roku 1910 w ramach technologii pracy taśmowej i podziału pracy oraz wyparcia z rynku rzemiosła jako oferenta produktów. Produkcja masowa polega na tym, by sprzedawać swój produkt bez alternatyw: mówi się klientowi, co trzeba kupować, inwestuje się w produkcję tego czegoś i oferuje to na rynku. Dlaczego klient miałby tego chcieć? Ponieważ na rynku niczego innego już w tej niskiej cenie nie ma. Patrz też – Zuboff (2018: 47).

żyją (to akurat nic odkrywczego), ale nie mają w związku z tym już porównania z czymś innym, co było przed „początkiem ich świata”, co dziś sytuuje się przed granicą relewantnej dla nich rzeczywistości, elementy której współorganizują kształt ich dzisiejszego świata; w tym wypadku – porównania ze światem bez sieci, w związku z tym nie są już w stanie wprowadzić tego, co znają, w relację z czymś sprzed ich świata, aby zobaczyć wady i zalety tego czegoś (Bauman, Lyon 2013: 182). Kiedy tłumaczę moim studentom, że przed internetem i Facebookiem także istniał świat, i można się było w nim i o nim komunikować, spotykam się z jakimś niedowierzaniem. By uniknąć nieporozumień: to samo dotyczy oczywiście rzeczywistości sprzed *mojego* świata. I tak na przykład nasze wyobrażenie o średniowieczu bierze się z jego wersji skonstruowanej w XIX wieku. To samo dotyczy czasów dinozaurów.

Zaś poważnie – uwzględnić trzeba ponadto kwestię determinizmu, by nie powstało wrażenie, jakbyśmy mieli do czynienia z niezmienną i deterministyczną właśnie rzeczywistością, od której nie ma ucieczki. „Co prawda los (tu zalicza się wszystko, czemu nie możemy zapobiec lub istotnie zmienić) wyznacza, jakie możliwości są dla nas otwarte, ale nasza osobowość (tu zalicza się wszystko, na co świadomie możemy starać się mieć wpływ) jest tym, co podejmuje decyzje między tymi opcjami” (Bauman, Lyon 2013: 188). Dlatego pamiętać trzeba, że ludzkie zachowania są niedeterministyczne i nieprzewidywalne, a prawdopodobieństwo sensowności naszych decyzji zmienia się w zależności od okoliczności, więc jeśli okazuje się, że prawdopodobnie coś zrobimy, wtedy nie oznacza to, że jesteśmy zmuszeni to robić. Fundamentem moralności jest bowiem niepewność,

nieunikniona podwójna niepewność, która nas ogarnia, *nim* podjęło się decyzję oraz *po czym* się ją podjęło. I bardzo często moralne działanie (wbrew opinii praktycznie wszystkich współczesnych filozofów moralności) nie oznacza trzymania się wiążących, uniwersalnie akceptowanych i przestrzeganych norm, lecz zdecydowanie, by stawiać im opór – co nierzadko związane jest z poważnymi osobistymi niekorzyściami (Bauman, Lyon 2013: 189, podkr. w oryg.).

Istnienie i funkcjonowanie Facebooka czy Google’a nie jest dopustem, przed którym nie ma ucieczki, lecz jedną opcją spośród wielu możliwych. Lub, jak mówi Bauman, „podczas gdy stale udzielamy fałszywych odpowiedzi, zapomnieliśmy właściwe pytanie” (Bauman, Lyon 2013: 190). Jeszcze precyzyjniej fałszywe (i fatalistyczne) przekonanie o niemożliwości zmiany stanu rzeczy, o nieuniknioności tego, co jest, bo jest, Bauman znalazł w jednej z powieści Michela Houllébecqa (2011: 256), w której na pytanie jednego z bohaterów: „»Czy William

Morris³⁰ twierdzący, że projekt i wykonanie jakiejs pracy powinny leżeć w ręku tej samej osoby, jest utopistą?», inny odpowiada: »Model społeczeństwa, który William Morris proponuje, w świecie, w którym wszyscy ludzie byłiby tacy sami jak William Morris, nie miałby w sobie nic utopijnego« (Bauman, Lyon 2013: 193). To, że wszyscy podlegamy banoptikonowi, nie oznacza, że musimy mu podlegać. Dlatego nie, że sami tam weszliśmy. A zatem możemy też wyjść. Tylko dokąd?

Literatura

- Agamben G. (2006), *Noten zur Politik*, Diaphanes Verlag, Zürich.
- Bauman Z. (1995), *Postmoderne Ethik*, Hamburger Edition, Hamburg.
- Bauman Z. (2003), *Flüchtige Moderne*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- Bauman Z. (2010), *Wir Lebenskünstler*, Suhrkamp Verlag, Berlin.
- Bauman Z., Lyon D. (2013), *Daten, Drohnen, Disziplin. Ein Gespräch über flüchtige Überwachung*, Suhrkamp Verlag, Berlin (ang. *Liquid Surveillance*, Malden 2013).
- Bigo D. (2006), *Security, exception, ban and surveillance*, w: *Theorizing Surveillance. The Panopticon and Beyond*, ed. D. Lyon, Willan Publishing, New York, s. 46–47.
- Bigo D. (2011), *Security: A field left fallow*, w: *Foucault on Politics, Security and War*, ed. M. Dillon, A.W. Neal, Willan Publishing, London, s. 93–114.
- Boétie É. de la (1574), *Discours de la servitude volontaire* (niem. *Von der freiwilligen Knechtschaft*, Alibri Verlag, Frankfurt am Main 2009; pol. *Polityka posłuszeństwa: dyskurs o dobrowolnej niewoli*, tłum. H. Kurz, Free Life Editions 1975).
- Debord G. (2013), *Die Gesellschaft des Spektakels*, Edition Tiamat, Berlin (franc. *La Société du spectacle*, Paris 1967).
- Fleischer M. (2014), *Kapitał – niestety nie!* (ludzki), Wydawnictwo Libron, Kraków.
- Fleischer M. (2020), *Algorytmy typu Weapons of Math Destruction i ich funkcje*, w: *Teorie i praktyki komunikacji*, red. G. Habrajska, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2020, s. 249–280.
- Fleischer M. (2022), *Kapitalizm i jego sztuczna inteligencja*, Wydawnictwo Libron, Kraków.
- Foucault M. (1977), *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Springer Verlag, Frankfurt am Main.
- Houllebecq M. (2005), *Die Möglichkeit einer Insel*, DuMont, Köln (franc. *La possibilité d'une île*, Paris 2005).
- Houllebecq M. (2011), *Karte und Gebiet*, DuMont, Köln (franc. *La carte et le territoire*, Paris 2010).
- Mathiesen T. (1985), *Die lautlose Disziplinierung. Beiträge gegen die politische Kontrolle*, AJZ, Bielefeld.
- Mathiesen T. (1986), *Macht und Gegenmacht. Überlegungen zu wirkungsvollem Widerstand*, AG-SPAK-Publikationen, München.

³⁰ William Morris (1834–1896) to jeden z założycieli Arts and Crafts Movement (działającego od mniej więcej połowy XIX wieku do lat dwudziestych XX wieku i uchodzącego za kolebkę designu) oraz ruchu socjalistycznego w Wielkiej Brytanii.

- Mathiesen T. (1988), *Das Recht in der Gesellschaft. Eine Einführung in die Rechtssoziologie*, Votum, Münster.
- Mathiesen T. (1989), *Gefängnislogik. Über alte und neue Rechtfertigungsversuche*, Votum, Bielefeld.
- Mathiesen T. (1997), *The Viewer Society: Michel Foucault's 'Panopticon' revisited*, <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/1362480697001002003> (dostęp: 15.10.2021).
- Miller D. (2012), *Das wilde Netzwerk. Ein ethnologischer Blick auf Facebook*, Suhrkamp Verlag, Berlin.
- Pariser E. (2012), *Filter Bubble. Wie wir im Internet entmündigt werden*, Carl Hanser Verlag, München.
- Precht R.D. (2020), *Künstliche Intelligenz und der Sinn des Lebens*, Goldmann Verlag, München.
- Rügemer W. (2018), *Die Kapitalisten des 21. Jahrhunderts. Gemeinverständlicher Abriss zum Aufstieg der neuen Finanzakteure*, Papy Rossa, Köln.
- Theorizing Surveillance. The Panopticon and Beyond* (2006), ed. D. Lyon, Willan Publishing, New York.
- Thomas W.I., Thomas D.S. (1928), *The Child in America: Behavior Problems and Programs*, Knopf, New York.
- Welzer H. (2019), *Alles könnte anders sein. Eine Gesellschaftsutopie für freie Menschen*, S. Fischer, Frankfurt am Main.
- Zuboff S. (2018), *Das Zeitalter des Überwachungskapitalismus*, Campus Verlag, Frankfurt am Main (pol. *Wiek kapitalizmu inwigilacji*, Poznań 2020; ang. *The Age of Surveillance Capitalism*, New York 2019).

Aneks

Guy Debord (1931–1994), francuski autor, filmowiec, artysta, zdecydowany krytyk kapitalizmu i konsumpcjonizmu, sytuuje się w swej działalności w kontekście tradycji anarchizmu, zwłaszcza w jego wersji funkcjonującej od lat sześćdziesiątych XX wieku do dziś w ramach ruchów młodzieżowych i subkultur. W roku 1957 powstał, skupiony wokół Guya Deborda, *ruch sytuacjonistów* (Międzynarodówka Sytuacjonistów), zorientowany (z lewicowych pozycji) na łączenie polityki, architektury i sztuki w poetyce guerilli komunikacyjnej i komunikacji subwersywnej, który przygotował teoretyczne i ideologiczne podłoże rewolty studenckiej 1968 roku (kontrkultura). W wymiarze politycznym sytuacjoniści domagali się: likwidacji towarów (w sensie ideologicznych nośników nastawień konsumpcyjnych) i opartej na wyzysku pracy najemnej oraz odejścia od bazującego na hierarchiczności technokratycznego modelu rozwoju społecznego. Chodziło natomiast o tworzenie (społecznych) sytuacji, w których życie przemienia się w sztukę, a sztuka staje się życiem. Tym samym negowano tradycyjne, dualistyczne rozumienie sztuki, nawiązując w ten

sposób do jej pojmowania w paradygmacie estetyki japońskiej, w którym wszystko jest sztuką, wszystko posiada walory estetyczne, które należy tylko realizować w życiu codziennym; nie ma zatem nie-sztuki. Postulaty te nawiązują zresztą do podobnego ruchu w Japonii, Zengakuren, powstałego już w roku 1948. Podstawy teoretyczne sytuacjonistów Guy Debord sformułował w 1967 roku w omawianej tu książce *La Société du spectacle*, która wywarła duży wpływ na rewoltę Pokolenia '68 nie tylko we Francji. Diagnozował w niej współczesne społeczeństwo jako zbiór pasywnych widzów, biorących udział w spektaklu, jaki oferuje kapitalizm; w tym świecie jednostka zredukowana jest do odgrywania roli w cudzym spektaklu. Debord krytykuje kapitalizm – i to zarówno tzw. wolnorynkowy, jak i państwowy (zwłaszcza w jego rosyjskiej czy socjalistycznej wersji) – wychodząc od odrzucenia konsumpcjonizmu, czyniącego towarem również klientów, od postulatu odzyskania przez ludzi relacji, bazujących na samostanowieniu i samorządności oraz odejścia od izolacji jednostek w hiperkonsumpcyjnym, stechnicyzowanym świecie kapitalizmu, poprzez aktywację wymiaru artystycznego czy estetycznego, które powinny stać się przesłanką rewolucji społecznej na poziomie codzienności, w myśl hasła sytuacjonistów: bądź realistyczny, żądaj tego, co niemożliwe. Z tych klimatów wyrósł później punk, scena hackerów, streetart i wiele innych. Oficjalne rozwiązanie ruchu nastąpiło w 1972 roku.