

*mgr inż. Paweł Piotr Nowak*¹ 

Sieć Badawcza Łukasiewicz – Instytut Logistyki i Magazynowania

Spółczeństwo i kultura jako definicyjny kontekst badań nad wpływem technologii na ponowoczesnego człowieka

WSTĘP

Współczesna ponowoczesność będąca kolejnym etapem po płynnie wygasającej nowoczesności jest, jak wskazuje Mirosława Marody (2015) okresem, gdy wszystkie wcześniej ustanowione filary społeczeństwa, jak praca, rodzina i państwo, przestają pełnić już funkcję budowania więzi i relacji między ludźmi. Nie stanowią oparcia, nie są fundamentem dla budowania własnego Ja. W ponowoczesności zatriumfował egoizm i złudna wiara w samowystarczalność. Wszystko zaś razem określa się mianem indywidualizmu (Marody, 2015). Ponadto, jeżeli zdamy sobie sprawę, że chrześcijaństwo jako religia również została odrzucona przez człowieka, to pojawiają się istotne wątpliwości – co współcześnie stanowi opokę, podstawę i cel istnienia, na czym osadzona jest moralność, gdzie jest punkt odniesienia dla ludzkich działań? Postawione pytania stanowią sedno rozważań na temat współczesnych nierówności społecznych będących konsekwencją rozwoju gospodarczego. Przyczyn obserwowanej niesprawiedliwości należy bowiem upatrywać w przekształceniach rdzenia konstytuującego własne Ja oraz relację Ja – Ty.

Problematyka podjęta w niniejszym opracowaniu uzupełnia szeroko prowadzony obecnie dyskurs naukowy i publiczny na temat technologicznego zapatrzenia, czyli upatrywania w technologii sposobu na rozwiązanie wszystkich problemów współczesnego świata. Zakres prowadzonej współcześnie debaty skupia się przede wszystkim na aspekcie ekonomicznym – pokazuje zyski wynikające z implementacji w przestrzeni społecznej innowacyjnych rozwiązań cyfrowych. Zyski te prezentowane są w wymiarze oszczędności pieniędzy i czasu. Brakującym elementem dyskusji jest natomiast zwrócenie uwagi na społeczno-kulturowe konsekwencje technologicznych przekształceń, które oddziałują na podstawę

¹ Adres korespondencyjny: e-mail: pawel.nowak@amu.edu.pl. ORCID: 0000-0002-0200-0907.

człowieczeństwa i zmieniają model definiowania własnego Ja. Rozważania zawarte w bieżącym opracowaniu mają na celu uzupełnienie tej luki.

Przyjęta metoda badawcza to poprowadzony w duchu socjologii krytycznej przegląd literaturowy. W oparciu o analizę myśli socjologów, filozofów i antropologów przedstawiono definicję pojęć kultura i społeczeństwo. Zaprezentowano zależność między nimi oraz rolę, jaką kultura pełni w społeczeństwie i społeczeństwo w kulturze. Następnie ukazano konsekwencje technologicznej orientacji rozwoju cywilizacyjnego, jej deformacyjny wpływ na społeczeństwo, kulturę i samego człowieka, próbując tym samym udowodnić hipotezę o destrukcyjnym skutku asymetrycznej koncepcji rozwoju, w której technika osadzona została na piedestale.

DEFINICJA POJĘĆ SPOŁECZEŃSTWO I KULTURA

Pozornie intuicyjnie rozumiane pojęcia społeczeństwo i kultura występują powszechnie w codziennym użyciu. W związku z tym wydawać by się mogło, że nie powinny przysparzać definicyjnych trudności. Zgłębiając temat napotykaemy jednak szereg problemów interpretacyjnych. Trudno jest bowiem jednoznacznie wskazać zakresy zbiorów znaczeniowych dla obu omawianych pojęć. Nie sposób w tym miejscu odmówić słuszności Niklasowi Luhmanowi (2006, s. 414), który stwierdził, że „jeśli poszukuje się sensu pojęcia społeczeństwa, popada się w kłopot. Używa się tego słowa, ale daremnie poszukiwać by sensu pojęcia, które opisywałoby zamierzony przedmiot z precyzją wystarczającą do celów teoretycznych”. Podobne stanowisko w odniesieniu do pojęcia kultura prezentował Johann Herder (1962, s. 4), który w przedmowie do *Myśli o filozofii dziejów* zauważa: „nie ma nic bardziej nieokreślonego niż słowo kultura”. Powyższe potraktować można jako wyzwanie. Pomimo tej przestrogi poniżej zaprezentowane zostały wyjaśnienia terminów, w kształcie niezbędnym dla dalszego zrozumienia czynionego wywodu.

Definicyjną złożoność kultury zwięźle, lecz całościowo ujął Jerzy Kmita. Uważa on, że kultura to zbiór „przekonań normatywnych i dyrektywalnych, które powszechnie respektowane są w danej społeczności” (Kmita, 2007, s. 57). Dalej stwierdza on, że to właśnie przekonania stanowią podstawę działań funkcjonalnych w odniesieniu do ustalonego, założonego stanu globalnego.

Inną, często spotykaną koncepcją holistycznego ujęcia definicji kultury, jest wyróżnienie jej trzech elementów składowych. R. MacIver mówi o porządku technologicznym, porządku społecznym i porządku kulturowym. L. White wymienia technologię, społeczeństwo i ideologię jako trzy podstawowe kategorie kultury. K. Dobrowolski przyjmuje zaś następujące rozróżnienie: kultura materialna, kultura społeczna, kultura niematerialna (Kłoskowska, 1983, s. 108). Z mnogości konstrukcji powstałych na bazie tego samego wzorca (ujęcia kultury jako trójelementowego zbioru) podkreślenia wymaga koncept Antoniny Kłoskowskiej, która

w kulturowej, niepodzielnej ze swej natury całości, wskazuje na kulturę bytu, kulturę społeczeństwa i kulturę symboliczną. Podążając za rozważaniami autorki, „kultura bytu obejmuje (...) działania i wytwory techniczne służące zaspokojeniu naturalnych, bytowych potrzeb człowieka” (Kłoskowska, 1983, s. 71). Kultura społeczna zaś „charakteryzuje się tym, że podmiotem i przedmiotem kulturalnie określonych działań są tutaj sami ludzie, że regulujący wpływ kultury odnosi się w tym wypadku nie do żadnych innych substancji lub wartości, lecz do stosunków, ról i układów ludzi w ich wzajemnych powiązaniach” (Kłoskowska, 1983, s. 72). Ostatnia z kulturowych klas, kultura symboliczna, wymaga szczególnej uwagi. „Składające się na nią zjawiska to znaki i wartości”, które to z kolei są niczym innym jak „przedmiotami lub aktami ludzkiego zachowania, stanowiącymi korelaty postaw i znaczeń” (Kłoskowska, 1983, s. 116). To umiejętność tworzenia i prawidłowego, w obrębie danej społeczności, odczytywania symboli w ocenie Ernsta Cassirera (1977, s. 82) jest najważniejszą cechą gatunku ludzkiego. Stąd właśnie termin *animal symbolicum*, który ma podkreślać i przypominać tę kluczową zdolność człowieka. Kłoskowska (1983, s. 118), w ślad za teorią Cassirera, uznaje słuszność kultury symbolicznej jako koncepcji „łączącej ludzi więzi funkcjonalnej oraz inspiracji w kierunku poszukiwania wspólnej logiki form symbolicznych czyli systemów symbolicznej kultury”, jak również jej nadrzędności nad innymi przejawami aktywności człowieka.

Symbolu jednak nie możemy traktować jako zewnętrznego spoiwa relacji Ja – Ty. Symbol bowiem jest wynikiem tejże relacji, z niej się zrodził i dopiero w wyniku tego aktu stworzenia i ukonstytuowania społecznego, które dokonuje się również w oparciu o multiplikowaną relację Ja – Ty staje się samodzielnym znakiem i wartością łączącą członków danej społeczności, która ten symbol zrodziła. Kultura → symbol → słowo → *logos* ma olbrzymią moc, która daje początek każdemu działaniu. Bez relacji Ja – Ty omawiana moc nie miałaby jednak szansy nawet się wytworzyć. To dzięki niej rodzi się kultura, a kultura jest początkiem dalszego tworzenia.

Nawiązania do powyższego ujęcia kultury znaleźć można również w dalszych rozważaniach J. Kmity, który na tej podstawie wyróżnia, znaczące dla omawianego tematu, dwie podstawowe sfery kultury: normatywną i dyrektywalną. Obie one, pozostając na płaszczyźnie odniesień do zespołu powszechnie uznawanych w danej społeczności przekonań, warunkują w sposób subiektywno-racjonalny działania praktykowane przez tę zbiorowość. Autor zwraca uwagę, że różne aspekty kultury łączą się zawsze w specyficzne pary normatywno-dyrektywne (Kmita, 2007, s. 61). Na podstawie tego wyróżnienia należy zauważyć, że tym, co wyznacza oba ujęcia kultury, jest przede wszystkim zależność efektywności działań występujących w ich obrębie od uznania i identyfikacji z nimi innych uczestników życia kulturowego. Oznacza to, że występują w przestrzeni społecznej takie działania kultury, których skuteczność i właściwy wymiar oddziaływania części dyrektywnej, będą zawsze zależne od respektowania przekonań, na

bazie których powstały, przez ich adresatów, czyli pozostałych uczestników tej kultury. Aby więc konkretne przejawy zachowań zyskały przymiot efektywności konieczne będzie ich aprobowanie przez odbiorców. Tym samym istnieją również takie działania kulturowe, których efektywność jest niezależna od części dyrektywalnej.

Powyższe rozróżnienie stanowi dla Kmita podstawę wprowadzenia pojęcia kultury techniczno-użytkowej, którą przeciwstawia kulturze symbolicznej. Podstawą kultury techniczno-użytkowej jest człon dyrektywalny, który warunkuje działania subiektywno-racjonalne niezależnie od uznania tych przekonań w danej społeczności. Inaczej jest w przypadku kultury symbolicznej. Tworzą ją przekonania normatywne i dyrektywalne powszechnie respektowane społecznie. To społeczne zrozumienie kultury symbolicznej warunkuje skuteczność wynikających z niej działań (Kmita, 2007, s. 63).

Można zatem wywnioskować, że dla obu sfer kultury charakterystyczna, a wręcz kluczowa dla efektywności tworzonych działań, jest interakcja z innymi uczestnikami tego samego życia kulturowego. Interakcja ta zasadza się na aprobowaniu lub nie określonych przekonań o charakterze dyrektywalnym. Aby działanie było kulturowo zrozumiałe i tym samym skuteczne oraz efektywne, konieczne jest spełnienie podstawowego warunku. Tym warunkiem jest internalizacja określonych dyrektyw wśród uczestników komunikacji kulturowej.

Na podstawie powyższej indukcji można wyprowadzić wniosek, że dla uzyskania efektów działania w ramach kultury techniczno-użytkowej nie jest konieczne wystąpienie współuczestników życia kulturowego i ich odpowiedzi w postaci uznania tych samych przekonań. Oczekiwany rezultat szeroko rozumianych zachowań w ramach kultury ich nadawca może osiągnąć bez powszechnej akceptacji dla przekonań je warunkujących. Dlatego działania w ramach kultury techniczno-użytkowej nie są uzależnione od interakcji społecznych i tym samym nie kształtują relacji między ludźmi w takim stopniu, jak czynią to działania kultury symbolicznej.

Przechodząc zaś do prób przybliżenia definicyjnego rozumienia społeczeństwa, pośród różnorodności ujęć prezentowanego pojęcia nie sposób poprzestać na pojedynczym przykładzie definicyjnym. Propozycję znajdujemy u N. Luhmanna, za którym przyjąć można, że „społeczeństwo stanowi samoopisujący się przedmiot. (...) pojęcie społeczeństwa musi tworzyć się autologicznie. Musi samo siebie zawrzeć” (Luhman, 2006, s. 415). Parafrazując powyższe słowami Marka Ziółkowskiego „społeczne wyjaśnia społeczne, czyli rzeczywistość społeczna jest rzeczywistością *sui generis*” (Ziółkowski, 2006, s. 27).

Dla rozjaśnienia budowanego modelu pojęciowego warto posłużyć się dorobkiem Bronisława Misztala. W jego pracy zatytułowanej *Teoria socjologiczna a praktyka społeczna* czytamy, że „społeczeństwo jest autonomicznym bytem istniejącym w szerszej czasoprzestrzeni, w której sąsiaduje ono z innymi równie autonomicznymi jednostkami; społeczeństwo jest to grupa ludzi określona historycznie i doświadczeniowo. Życie i egzystencja tych ludzi są zorganizowane w odniesie-

niu do konkretnego terytorium, które zazwyczaj określają oni jako swoją kolebkę. Dzieląc pewną kulturę – materialną i normatywną – wnoszą wymiar czasu przeszłego do swych codziennych doświadczeń” (Misztal, 2000, s. 63). Jeżeli dla potrzeb niniejszego wywodu przyjąć globalny wymiar społeczeństwa, to jego definiowanie w konstrukcji wyodrębnienia, autonomiczności względem innych jednostek nie byłoby konieczne. Takie założenie prowadzić może do definicyjnej redukcji, że społeczeństwo to ludzie, którzy dzieląc pewną kulturę – materialną i normatywną – wnoszą wymiar czasu przeszłego do swych codziennych doświadczeń. Mając zaś na uwadze wcześniej poczynione rozważania dotyczące kultury, jak również możliwość dokonania, na potrzeby modelowego schematu, pewnego scalenia wszystkich kulturo-składowych w jedną kulturo-bryłę, zyskuje się uprawnienie do kolejnej iteracji uproszczenia, która pozwala na sformułowanie zdania: społeczeństwo to ludzie, którzy dzieląc kulturę wnoszą wymiar czasu przeszłego do swych codziennych doświadczeń. Wykorzystując z kolei założenia typologii kultur Margaret Mead, która wprowadziła podział na „kultury postfiguratywne, w których dzieci uczą się głównie od swoich rodziców, kofiguratywne, w których zarówno dzieci, jak i dorośli uczą się od swoich rówieśników, i prefiguratywne, w których dorośli uczą się również od swych dzieci” (Mead, 2000, s. 23), odseparowanie aspektu czasu w kontekście społecznym znajduje swoje teoretyczne uzasadnienie. W związku z powyższym brak jest przeciwskażeń do ukonstytuowania definicji społeczeństwa w następującej postaci: społeczeństwo to ludzie dzielący kulturę. Skoro zaś kulturę stworzył człowiek i w człowieku kultura żyje, to nie może ona być rozpatrywana jako zewnętrzny wobec niego, narzucony, allopojetyczny² obiekt. Kultura to my – ludzie i w związku z tym kultura w ujęciu metafizycznym jest po prostu człowiekiem. Z tego miejsca rozpościera się widok na społeczno-kulturową jedność: społeczeństwo to kultura, kultura to społeczeństwo.

TECHNOLOGICZNE ZAPATRZENIE

Technika niewątpliwie jest głównym czynnikiem kształtującym świat w XXI wieku. Para i elektryczność jako determinanty rozwoju poprzedniej epoki zastąpione zostały transformacją cyfrową, której ogólną charakterystykę przedstawić można słowami J. Pieriegud: „Cyfryzacja gospodarki i społeczeństwa jest jedną z najbardziej dynamicznych zmian naszych czasów, która otwiera nowe możliwości w tworzeniu modeli biznesowych (...). Cyfryzacja jako ciągły proces konwergencji rzeczywistego i wirtualnego świata staje się głównym motorem innowacji i zmian w większości sektorów gospodarki (...). Aby sprostać tym zmianom, zarówno pojedyncze przedsiębiorstwa, jak i całe sektory, administracja publiczna,

² Allopojetyczny, podtrzymywany z zewnątrz, zużywający surowce (komponenty) dla wytwarzania elementów (zorganizowanych struktur), które są czymś innym od niego samego.

społeczeństwo, a także gospodarki krajowe, muszą dokonać tzw. transformacji cyfrowej” (Pieriegud, 2016, s. 25).

Aby nie opierać swojego wyobrażenia na temat cyfrowej transformacji wyłącznie na jednym jej zobrazowaniu, należy zaprezentować inne podejście do zagadnienia. Wynika z niego, że *digital transformation* „to efektywne wykorzystanie najnowszych trendów, których dostarcza branża IT. Firmy, które robią to skutecznie, zmieniają się, czyli transformują. Z kolei słowo »cyfrowa« oznacza nieanalogowa, czyli zamykanie w bitach oraz bajtach wiedzy o świecie i decyzji, które podejmujemy” (Walków, 2018). Słowa te obnażają prawdziwą postać cyfrowej transformacji. Parafrazując powyższą wypowiedź można stwierdzić, że oto technologia stworzyła nam – ludziom cyfrowe klatki, w których sami się więzimy i z pozycji których oglądamy świat. Całe piękno otaczających nas ludzi, przyrody zostało sprowadzone do zapisu niekończącej się kombinacji zer i jedynek. Nawiazując zaś do filozofii Józefa Tischnera, który zdefiniował piekło jako „miejsce, gdzie ludzie są najbliżej i zarazem najdalej od siebie. Najbliżej, bo mogą się dotknąć, i najdalej, bo nie mogą się spotkać” (Tischner, 2012, s. 70), dochodzimy do wniosku, że oto ziemia staje się swoistym cyfrowym pandemonium. Konieczne zatem jest zatrzymanie się i zdanie sobie sprawy, że nigdy przy użyciu bitów i bajtów człowiek nie zapisze wiedzy o świecie. Cała jego złożoność i piękno są nieuchwytnie, nie podlegają algorytmizacji. Takie zaś myślenie i jego propagacja są oznaką irracjonalizmu, błędnego doświadczenia o świecie, lub jego braku, a konsekwencje umasowienia owego podejścia doprowadzą do zapanowania tischnerowskiej wizji piekła tu na ziemi.

Chcąc z kolei dotknąć, poczuć *digital transformation*, pomocne może okazać się przedstawienie przykładowych produktów i rozwiązań, które posiadają cyfrowy certyfikat. Do tej grupy zaliczamy przede wszystkim analizę Big Data, Internet rzeczy (ang. *IoT*), a nawet wszechrzeczy (ang. *IoE*), chmurę obliczeniową (ang. *cloud computing*) oraz robotyzację i automatyzację, zarówno produkcji, jak i usług.

Niezależnie jednak, czy mówimy o współczesnym ucyfrowieniu, historycznym już usieciowieniu, komputeryzacji, czy nawet mechanizacji, to za każdym razem dostrzec możemy tę samą wiarę, że ta oto nowa, przełomowa technologia odmieni na lepsze nasze życie. Oczekiwania społeczne dają się zredukować do stwierdzenia, że będzie łatwiej, szybciej, taniej, skuteczniej. Optymalizacja egzystencji, oparta na technologicznym *know-how*, wsparta marketingiem, wytworzyła globalne przekonanie, że ścieżka rozwoju gatunku ludzkiego jest związana z technologicznym progresem – mechanicznym, elektronicznym, komputerowym, informatycznym, zero-jedynkowym. Zauważyć daje się również pewna korelacja, którą koincydencją nazwać nie można, między postępem technologicznym a umiłowaniem w rozumie. Gdyby chcieć zapisać tę zależność na wykresie, przypominałaby zapewne przebieg funkcji wykładniczej, niestety.

To człowiek, jako najpotężniejszy przedstawiciel natury, jest zdolny, dzięki sile umysłu, podporządkowywać świat podług własnych wyobrażeń. Nie ma

rzeczy niemożliwych, nikt i nic nie jest w stanie powstrzymać człowieka przed tworzeniem niezwykłego, na podobieństwo boskiego. Rozpoczęta w oświeceniu, ukształtowana w epoce industrializmu, pielęgnowana po dziś dzień miłość do *techne* prowadzi nas do gatunkowego podwyższenia własnej wersji (ang. *upgrade*) z *homo sapiens* na *homo deus*. Jak trafnie zauważa A. Nacher – cyfra i cyfrowość stanowią podwaliny nowoczesnego światopoglądu i w tym sensie zjawisko nazywane przez niektórych „rewolucją cyfrową” można równie dobrze postrzegać jako zwieńczenie procesów obecnych w kulturze i myśleniu euroamerykańskiego Zachodu co najmniej od XVIII wieku” (Nacher, 2013, s. 83). Skoro przekroczyliśmy linię mety, to jaki będzie następny krok? Założenie, że teraz nastąpi przerwa, że człowiek przystanie i popatrzy w spokoju na potęgę swojego stworzenia, że zacznie pielęgnować to, co w wyścigu technologicznego zbrojenia zostało zaniedbane, jest błędne. „Ludzie zawsze poszukują czegoś lepszego (...). Sukces rodzi ambicję, a nasze ostatnie osiągnięcia motywują teraz ludzkość do tego, by wytaczać sobie jeszcze śmielsze cele. Skoro zapewniliśmy sobie niespotykany dotąd poziom dobrobytu, zdrowia i harmonii, skoro tak wiele osiągnęliśmy, a jednocześnie wiemy, jakie wartości obecnie wyznajemy, możemy przypuszczać, że kolejnym celem ludzkości będzie nieśmiertelność, szczęście i status bogów” (Harari, 2018, s. 31). Aby tego dokonać niezbędne jest ciągłe zgłębianie tajemnicy życia i wszechświata, w wyniku którego powstaje najcenniejsza wartość – wiedza. Myliłby się jednak ten, kto utożsamia tę wiedzę z transcendencją, absolutem. To racjonalizm w czystej postaci, który tłumaczy każde zjawisko i proces w oparciu o matematyczne wzory. Nie dziwi zatem pojawienie się nowej religii zwanej dataizmem, która „głosi, że wszechświat składa się z przepływu danych, a wartość każdego zjawiska czy bytu określa jego wkład w przetwarzanie danych” (Harari, 2018, s. 467). I choć „możesz nie zgadzać się z poglądem, że organizmy to algorytmy i że żyrafy, pomidory oraz ludzie to tylko różne metody przetwarzania danych”, to jednak „powinieneś wiedzieć, że jest to obecnie naukowy dogmat i że dogmat ten zmienia nasz świat nie do poznania” (Harari, 2018, s. 468). Dane to jednak nie tylko *sacrum* dla wyznawców dataizmu, ale również podstawa współczesnej gospodarki – gospodarki opartej na wiedzy. Niestety, wiedza ta często związana jest z postprawdą i fake-news, co w przewrotny sposób obnaża w swoim pytaniu K. Rogoziński: „Jak może funkcjonować GOW w sytuacji systematycznego zacierania różnic między prawdą a fałszem, udostępniania informacji zmanipulowanej: od koncernów medialnych poczynając na kreatywnej rachunkowości kończąc?”³. Rogoziński stwierdza dalej, że „ekonomiści takich pytań nie stawiają. Jak zawsze, progresywnie nastawieni rozwijają *knowledge economy*. Rozumiem, rozwój stał się aksjomatem ekonomii, dlatego wymyślony został wzrost ujemny, a dzięki komputeryzacji nic nie rośnie szybciej niż info/wiedza” (Rogoziński, 2018).

³ Warte podkreślenia jest, że K. Rogoziński jest profesorem ekonomii, prowadzi zajęcia na Uniwersytecie Ekonomicznym w Poznaniu.

Fascynacja cyfryzacją nie jest domeną jedynie reprezentantów nauk przyrodniczych czy technokratów. Wizja podpięcia się pod nieskończony strumień przepływu danych wprowadza w zachwyt również, wydawałoby się mających odmienne zainteresowania, humanistów. Stąd zrodził się, popularny obecnie, „zwrot ku humanistyce cyfrowej”. Można oczywiście zrozumieć chęć wykorzystania nowych narzędzi do „uprawy własnego ogrodu”, by skorzystać z udogodnień, jakie technika oferuje wszystkim zainteresowanym, ale dlaczego rezygnować z dorobku i doświadczeń wypracowanych w wyniku dotychczasowych starań.

Trudne do zaakceptowania są również wyjaśnienia oparte na twierdzeniu, że z „renesansowego holizmu wiedzy o świecie bierze się dzisiejsza dążność do interdyscyplinarności, do dialogu pomiędzy sciences a humanities” (Celiński, 2013, s. 12). Algorytmizacja życia nie ma bowiem nic wspólnego z renesansowym upatrywaniem w antyku źródeł poznania ludzkiego bytu, do którego starano się dotrzeć również poprzez studia nad starożytną matematyką, traktowaną w kategorii sztuki, o czym zaświadcza swymi dziełami ikona tamtej epoki – Leonardo da Vinci. Przypuszczam, że to ekonomiści, którzy już dawno ratyfikowali umowę współpracy z przedstawicielami świata techniki, pokazując tym samym, jakie korzyści płyną z tego porozumienia, zachęcili innych reprezentantów nauk społecznych i humanistycznych do podjęcia kroków zmierzających w kierunku zacieśnienia więzi z przeciwnym biegunem naukowym. Granty czekają, publiczność przybędzie tłumnie, sektor prywatny dofinansuje.

Cała tocząca się obecnie dyskusja nad kierunkiem rozwoju humanistyki, podszyta jest nie tylko krystalicznie czystą miłością do techniki. Czy humanista cyfrowy rzeczywiście jest żywo zainteresowany programowaniem, informatycznym kodowaniem, komputerowym przetwarzaniem, czy też z konieczności, straszony wizją rychłej śmierci, zastąpienia przez algorytmy Facebook i Twitter, które potrafią trafniej diagnozować i przepowiadać zachowania społeczne, roboty tworzące muzykę doskonałą i piszące poezję wybitną, decyduje się poświęcić własną tożsamość, by pozostać na powierzchni? I choć niepozbawione zasadności jest zapewne stanowisko mówiące o tym, że „humanistyka, by spełnić wyzwania, które rzuca jej współczesny świat, powinna stać się rodzajem wiedzy performatywnej, tzn. takiej, która dostarcza człowiekowi wiedzy ułatwiającej elastyczne przystosowanie się do zmieniających warunków i radzenia sobie ze zmieniającym się środowiskiem zarówno społecznym, jak i naturalnym” (Domańska, 2010, s. 47), to jednak model nauki kontemplacyjnej, który Ewa Domańska przedstawia w kontrze do wiedzy, pozwalającej na praktyczne wykorzystanie pozyskanego dorobku i gdzie ważna jest „przydatność i skuteczność” (Domańska, 2010, s. 46), jest wszak wciąż interesujący, społecznie ważny i kulturowo rozwijający.

Przekształcenie humanistyki na modłę inżynierską, której wytworem są produkty użyteczne, najlepiej w skali masowej, może prowadzić do zatracenia znaczenia tej dziedziny nauki i zatarcia granic pomiędzy przedmiotami badań interdyscyplinarnych, a tym samym zniechęcić do działań w jej obrębie tych, dla których metodyka humanistyczna stanowi esencję działalności naukowej. Warto

zatem ponowić apel Michała Pawła Markowskiego, który w trakcie wystąpienia na Copernicus Festival w 2014 roku, zatytułowanym „Dlaczego humanistyka nie jest nauką?” powiedział: „Jestem wielkim obrońcą humanistyki. Uważam, że w wykształconym społeczeństwie demokratycznym nie powinno się pytać humanistów o ich przydatność do czegokolwiek i stosować wobec nich kryteriów stosowanych w naukach ścisłych. Powinno się nas zostawić w spokoju (...), żebyśmy spokojnie mogli pracować nad tym, co obieramy za przedmiot swoich zainteresowań i badań” (Markowski, 2014).

KONSEKWENCJE TECHNOLOGICZNEGO ZAPATRZENIA

Przedstawiono już, czym jest społeczeństwo i kultura, pokazano ich wzajemną relację, która zaświadcza o charakterze pełnej zależności. Opisano również współczesną rzeczywistość technologicznego zapatrzenia w cyfrową transformację. Na bazie tak przygotowanego wprowadzenia autor prezentuje tezę w temacie niniejszego artykułu: kultura to całość, ale piękno tej całości wynika z jej różnorodności wewnętrznej (symbolicznej i techniczno-użytkowej). W przypadku, gdy wielobarwność zamienimy na monochromatyczność, to pomimo ilościowego bilansu zgodności doprowadzimy do spadku jakościowego, który w wymiarze kulturowym, z racji powiązania kultura – społeczeństwo, wpłynie również negatywnie na człowieka jako jednostkę społeczną. W związku z tym zaburzenie równowagi kulturowej jest w ocenie autora błędnym kierunkiem rozwoju cywilizacyjnego. Stawianie wszystkiego na jedną – cyfrową kartę jest nie tyle złym, co przede wszystkim nieodpowiedzialnym i egoistycznym pomysłem, ale, niestety, zgodnym z ponowocześnie wyznawanym kultem kapitalizmu i konsumpcjonizmu.

Obecnie, w dobie cyfrowej transformacji, obserwujemy wzrost znaczenia sfery kultury techniczno-użytkowej, kosztem symbolicznej. Można zauważyć pewną prawidłowość, że ludzie coraz częściej normatyw realizują poprzez dyrektywę, która w żaden sposób nie dotyka relacji międzyludzkich, zmierzając tym samym do zachowania autonomicznej efektywności w sferze oddziaływania, bez względu na internalizację przekonań wśród jej odbiorców. Dla zobrazowania tej prawidłowości autor posłużył się przykładem usług jako głównego sektora gospodarki. Wybór ten nie jest przypadkowy, bowiem usługi w krajach wysokorozwiniętych dostarczają 80% PKB. W usługach zatem pracuje większość społeczeństwa tych krajów. Idąc zaś dalej – praca jest jedną z głównych aktywności człowieka, na którą ten poświęca znaczną część swojego życia. Można więc uznać, że zmiany obserwowane w modelach usługowych i ich konsekwencje są reprezentacją całościowych przekształceń.

Wracając zaś do przykładu – usługi początkowo swój rdzeń funkcjonalny posiadały w symbolice, opierając się na dialogu pomiędzy usługodawcą a usługobiorcą. Nowe technologie umożliwiły jednak pewne uproszczenie i teraz chcą sko-

rzystać z usługi nie musimy zastanawiać się, czy druga strona aktu jej świadczenia posiada niezbędną wiedzę dla wypełnienia implikacji praktycznej. Nie wystawiamy na próbę naszej kulturowej, symbolicznej wiedzy społecznej, nie musimy jej nawet posiadać, wystarczy, że opanowaliśmy sferę techniczną i potrafimy kliknąć enter na klawiaturze komputera. Graniczna postać dla tej zasady jest obecnie wyraźna w modelach *System as a Service* (SaaS), które zmierzają do postaci *Everything as a Service* (EaaS/ XaaS) (Aspin i in., 2018). W przypadku tych usług (np. Microsoft Office 365) dochodzi do pełnej automatyzacji świadczenia. Usługobiorca w trybie samoobsługi (ang. *self-service*) korzysta z usługi. Podobne przekształcenia w sektorze usług publicznych widoczne są w administracji publicznej (ang. *e-governance*). Również kształcenie w trybie *e-learning* posiada cechy samoobsługi wykonywanej za pośrednictwem narzędzi cyfrowych. Tym samym relacja Ja – Ty zastąpiona zostaje układem Ja – To, co w ocenie autora, przy nieograniczonym wzroście takiego przemianowania, prowadzić może do zahamowania, bądź upadku całej kultury, paradoksalnie nie tylko symbolicznej, ale również techniczno-użytkowej. Autor uważa, że wyłącznie niedeterministyczne zachowanie, które wyłania się w spotkaniu z drugą osobą może wyzwalać rozwój, bowiem „cechą ludzkiej egzystencji (...) jest jej fundamentalny dialogiczny charakter” (Taylor, 1996, s. 37). Jeżeli zaś żywy dialog zastąpimy programowalnym działaniem przyczynowo-skutkowym, to o kierunkach zmian kulturowych stanowić będą czołowi analitycy globalnego Big Data, co z kolei może prowadzić do kulturowej zapaści. Aby zatem odwrócić asymetrię spotkania To – Ja, w którym To odgrywa kluczową rolę sterując quasi-komunikacyjnym przebiegiem zdarzenia, płaszczyzna równości Ja – Ty oferowana przez Martina Bubera (por. Buber, 1993, s. 126) może nie wystarczyć i warto w Ty zobaczyć też Innego, za którego bierzemy odpowiedzialność, który jest wygnańcem, wdową i sierotą (Levinas, 2006, s. 154), i „będąc zupełnie różny ode mnie, pozostaje poza wszelką kategoryzacją rozumu” (Tischner, 2002, s. 188) – nie może być definiowany w odniesieniu do mojego Ja. „Ja nie może stać się Innym” (Żółkowska, 2013, s. 25), tak jak mogłoby przejść w Ty. Odnosząc zaś symbolikę Innego do wymiaru kultury popularnej, która „stała się w ponowoczesnym świecie, nie tylko wszechobecna (...), ale uległa transformacji, z jednej strony w rodzaj filtra, poprzez który rzeczywistość jest przez nas oglądana i doświadczana, z drugiej zaś w podstawowe narzędzie, za pomocą którego potykamy się ze światem” (Krajewski, 2003, s. 7), autor zauważa zbieżność pojęć Innego z Obcym, będącym jednak osobą jeszcze bardziej różną od nas samych niż wygnańiec, wdowa czy sierota. Umiejętność podjęcia dialogu na zasadach wskazanych przez Emmanuela Levinasa jest zatem niezbędna, jeżeli chcemy prowadzić dialog w czasach, gdy „moda na bycie ambivalentnym stała się przewodnim rysem współczesnego sposobu radzenia sobie ze światem” (Krajewski, 2003, s. 105).

Innym przykładem konsekwencji technologicznego uwielbienia są zmiany wynikające ze współczesnej roli, jaką w życiu człowieka zaczynają odgrywać roboty. Jak wykazuje Sherry Turkley w swojej książce pt. *Samotni razem. Dlaczego ocze-*

kujemy więcej od zdobyczy techniki a mniej od siebie samych pomiędzy początkiem lat 70. a końcem 90. XX wieku dokonała się olbrzymia zmiana w postrzeganiu przez dzieci interaktywnych zabawek. Początkowo potrafiły one zrozumieć, że dany przedmiot jest tylko rzeczą. Dziś inteligentne psy-roboty, jak AIBO, są traktowane przez najmłodszych jako istoty żywe (Turkle, 2013, s. 41). Wyrastając zaś w takim przekonaniu, w dorosłym życiu również dojdzie do pełnego zrównania istot żywych z humanoidalnymi tworam. Próbą takiego stanu jest chociażby przyznanie obywatelstwa Arabii Saudyjskiej Sophii. Można naiwnie zapytać: co złego wynika z faktu relacji między człowiekiem a robotem w sytuacji, gdy człowiek z tego związku czerpie radość i szczęście? Odpowiadając na to pytanie powrócić należy do filozofii dialogicznej, której przedstawicielami są, wcześniej już cytowani M. Buber, E. Levinas i J. Tischer. Otóż każdy z nich podkreśla, że obraz Ja może się tworzyć wyłącznie w wyniku relacji z Ty. Widząc, dotykając i przede wszystkim spotykając się – czyli prowadząc rozmowę, wchodząc w zaangażowaną interakcję z drugim człowiekiem, tworzymy obraz siebie, budujemy bardziej obiektywny autowizerunek. Społeczny wymiar człowieka nie może dokonać się w inny, niż powstały wyłącznie w oparciu o kontakt z Innym, charakter.

Z kolei „pierwszym elementem, którego brakuje w relacji z robotem, jest inność – możliwość spoglądania na świat oczyma drugiego człowieka. Bez inności nie możemy mówić o empatii, konieczności otwarcia się i chęci zrozumienia, dokonywaniu starań poznania i wreszcie wewnętrznym rozwoju nas samych. Zanim jeszcze zautomatyzowani współtowarzysze pojawili się na ekranach radaru kulturowego, psychoanalityk H. Kohout opisywał bariery utrudniające przeżywanie inności. Pisał o kruchych jednostkach – nazywając je osobowościami narcystycznymi – które charakteryzuje nie tyle miłość własna, ile zniekształcone poczucie Ja. Takie jednostki próbują wzmocnić siebie przez przekształcenie drugiej osoby w konstrukt psychiczny, który Kohut nazywa obiektem dla Ja (*selfobject*). Innego w funkcji obiektu dla Ja przeżywają jako część siebie w pełni dostrojoną do ich kruchego stanu wewnętrznego. Obiekt dla Ja zostaje obsadzony w określonych rolach uzależnionych od potrzeb jednostki, lecz tak tworzone związki są skazane na nieuchronne rozczarowanie. Artefakty „relacyjne” – które sprawiają wrażenie gotowych do tworzenia relacji (nie tylko w dzisiejszej postaci, lecz także w postaci przyszłej, zapowiadanej przez konstruktorów) – są bez wątpienia doskonałymi kandydatami do roli obiektów dla Ja” (Turkle, 2013, s. 85). Na podstawie powyższego autor dochodzi do wniosku, że zastąpienie relacji z żywym człowiekiem (Ja – Ty) relacją z robotem (Ja – To) jest właściwie pozostawianiem wyłącznie w samotności relacji Ja – Ja. Robot, który obecnie wyłącznie w niektórych przypadkach zastępuje nam kontakt z drugą osobą, ale dla którego obszary wykorzystania i substytuowania kontaktu z drugą osobą są coraz większe⁴ jest tak programowa-

⁴ Dla przykładu w Japonii w domach opieki nad osobami starszymi coraz częściej wykorzystuje się roboty, które mają zastąpić ludziom kontakt z osobami bliskimi (*Japonia...*, 2017).

ny, aby dostarczyć odbiorcy pozorność zadowolenia i radości. Zatem taki robot bardzo łatwo, dzięki analizie szeregu danych o nas jest w stanie poznać swojego właściciela. W oparciu o przetworzone informacje rozczytuje nastrój człowieka i bazując na algorytmie sztucznej inteligencji dopasowuje swoje zachowanie do takiej postaci, jaką byśmy sobie życzyli, jakiej właśnie potrzebujemy. Tym samym relacja Ja – robot staje się rozmową ze zmaterializowaną formą własnej osoby. Odnosząc niniejsze do głównych założeń dialogików możemy powiedzieć, że w wyniku relacji Ja – robot nigdy nie staniemy się w pełni człowiekiem, bowiem obraz siebie będziemy odnajdywać, nie w drugim człowieku, nawet nie w inteligentnie sztucznym, ale w sobie samym. Jeżeli zaś rozwój człowieczeństwa zostanie zatracony poprzez taką formę budowania relacji, to i kultura i społeczeństwo również staną się wyłącznie marną reprezentacją naszej marności.

PODSUMOWANIE

Zaprezentowane w artykule społeczno-kulturowe konsekwencje technologicznego zapatrzenia mają charakter negatywny. Wizja upadku człowieka, a co za tym idzie, kultury i społeczeństwa, choć wydawać by się mogła dziś mało realna, to jednak jej realizacja może się dokonać w sytuacji, gdy wciąż rosnąca rola technologicznego uwielbienia nie zostanie zrównoważona działaniami nastawionymi na człowieka, w pełni humanistycznymi w swej postaci.

Jednostronność przedstawionej w artykule oceny technologicznego zapatrzenia nie jest jednoznacznym przekreśleniem pozytywnych konsekwencji tego procesu. Sugeruje się więc kontynuowanie badań w zakresie społeczno-kulturowych konsekwencji transformacji cyfrowej i podjęcie próby przygotowania rachunku zysków i strat wynikających z cyfrowej zmiany oraz opracowania działań, które minimalizowałyby skutki negatywne. Przygotowanie planu właściwego rozwoju traktuję jako wyzwanie współczesnej nauki. Synergia jednak nie może wynikać w przyjęciu jednej – technologicznej w tym przypadku perspektywy. Winna być kompromisem i połączeniem najwyższych wartości każdej z dziedzin. W przeciwnym wypadku dysproporcje cyfrowe spowodują pogłębienie nierówności społecznych – grupy dostarczające nową technologię staną się uprzywilejowani względem pozostałej części społeczeństwa, która stanie się zależna od dostarczanych rozwiązań.

BIBLIOGRAFIA

- Aspin, G., Collins, G., Krumkachev, P., Metzger, M., Radeztsky, S., Srinivasan, S. (2018). *Everything-as-a-service. Modernising the core through a services lens*. Deloitte University Press.

- Cassirer, E. (1977). *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*. Warszawa: Czytelnik.
- Celiński, P. (2013). Renesansowe korzenie cyfrowego zwrotu. W: A. Radomski, R. Bomba (red.), *Zwrot cyfrowy w humanistyce. Internet / Nowe Media / Kultura 2.0* (s. 13–36). Lublin: E-naukowiec.
- Domańska, E. (2010). Jakiej metodologii potrzebuje współczesna humanistyka? *Teksty Drugie*, 1–2, 45–55.
- Harari, Y. N. (2018). *Homo deus. Krótka historia jutra*. Warszawa: Wydawnictwo Literackie.
- Herder, J. G. (1962). *Mysł o filozofii dziejów*, t. I. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Japonia: Humanoidalne roboty dają seniorom namiastkę kontaktu z ludźmi. (2017). *Gazeta Prawna*, 18.05.2017. Pobrane z: <https://www.gazetaprawna.pl/artykuly/1043994,japonia-humanoidalne-roboty-daja-seniorom-namiastke-kontaktu-z-ludzmi.html> (2019.09.01).
- Kłoskowska, A. (1983). *Socjologia kultury*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Kmita, J. (2007). *Późny wnuk filozofii. Wprowadzenie do kulturoznawstwa*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Bogucki.
- Krajewski, M. (2003). *Kultura kultury popularnej*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Levinas, E. (2006). *Istniejący i Istnienie*. Kraków: Wydawnictwo Homini.
- Luhmann, N. (2006). Pojęcie społeczeństwa. W: A. Jasińska-Kania (red.), *Współczesne teorie socjologiczne* (s. 414–424). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Markowski, M. P. (2014). *Dlaczego humanistyka nie jest nauką?* Kraków: Copernicus Festival 6–11 maja 2014. Pobrane z: <https://www.youtube.com/watch?v=DyJ-wwB7L6LQ> (2019.09.01).
- Marody, M. (2015). *Jednostka po nowoczesności. Perspektywa socjologiczna*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Mead, M. (2000). *Kultura i tożsamość. Studium dystansu międzypokoleniowego*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Misztal, B. (2000). *Teoria socjologiczna a praktyka społeczna*. Kraków: Universitas.
- Nacher, A. (2013). Poza cyfrowość w zwrocie cyfrowym – od humanistyki cyfrowej do spekulatywnej komputacji. W: A. Radomski, R. Bomba (red.), *Zwrot cyfrowy w humanistyce. Inter-net / Nowe Media / Kultura 2.0* (s. 83–100). Lublin: E-naukowiec.
- Pieriegud, J. (2016). Cyfryzacja gospodarki i społeczeństwa – wymiar globalny, europejski i krajowy. W: J. Gajewski (red.), *Cyfryzacja gospodarki i społeczeństwa – szanse i wyzwania dla sektorów infrastrukturalnych* (s. 12–39). Gdańsk: Instytut Badań nad Gospodarką Rynkową – Gdańska Akademia Bankowa.
- Rogoziński, K. (2018). *GOW*. Pobrane z: <http://usluga.edu.pl/2018/08/27/gow/> (2019.09.1).
- Taylor, Ch. (1996). *Etyka autentyczności*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Tischner, J. (2002). *Myślenie według wartości*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Tischner, J. (2012). *Filozofia dramatu*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Turkle, S. (2013). *Samotni razem. Dlaczego oczekujemy więcej od zdobywcy techniki, a mniej od siebie nawzajem*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

- Walków, M. (2018). Maszyny mogą mieć intuicję. Przekroczyliśmy próg rozwoju technologii. *Business Insider*. Pobrane z: <https://businessinsider.com.pl/firmy/strategie/cyfrowa-transformacja-co-to-jest/hw6r4qd> (2019.09.1).
- Ziółkowski, M. (2006). Teoria socjologiczna początku XXI wieku. W: A. Jasińska-Kania, L. M. Nijakowski, J. Szacki, M. Ziółkowski (red.), *Współczesne teorie socjologiczne* (s. 15–31). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Żółkowska, T. (2013). Ja, Ty, Inny – dialog? *Studia Edukacyjne*, 28, 19–30.

Streszczenie

Autor w oparciu o analizę wybranych definicji pojęć społeczeństwo i kultura tworzy socjologiczną ramę teoretyczną artykułu, która w dalszej części staje się, wraz ze scharakteryzowanym zjawiskiem transformacji cyfrowej, podstawą do formułowania rozbudowanych i daleko perspektywicznych wniosków na temat wpływu nowych technologii na ponowoczesność. W oparciu o dorobek naukowy m.in. M. Bubera i J. Tischnera autor wnikliwie zajmuje się założeniami filozofii dialogu i dostrzega szeroki wymiar zależności pomiędzy relacyjnym charakterem stosunków społecznych, kondycją jednostki i trwałością kreowanych przez nią systemów a technokratycznym kierunkiem rozwoju cywilizacyjnego i konsumpcjonistycznym nastawieniem do rzeczywistości we współczesnym społeczeństwie XXI wieku.

Autor opisuje technologiczne uwielbienie i przedstawia negatywne konsekwencje procesów transformacji cyfrowej. Na przykładzie sektora usługowego prezentuje przejście z kultury symbolicznej opartej na relacji i dialogu do kultury techniczno-użytkowej.

Metodą badawczą zastosowaną w artykule jest przegląd literatury naukowej. W badaniu autor postawił sobie za cel ustalić, jaki jest, w kontekście definicji kultury i społeczeństwa, wpływ transformacji cyfrowej na człowieka. W wyniku przeprowadzonych badań stwierdzono, że technologiczne zapatrzenie (tzn. upatrywanie w technologii sposobu na rozwiązanie wszystkich problemów współczesności) jest niebezpieczeństwem, które sukcesywnie osłabia człowieka oraz może prowadzić do pogłębienia nierówności społecznych. Autor podkreśla również konieczność pogłębienia badań dotyczących wpływu transformacji cyfrowej na społeczeństwo i kulturę i opracowanie modeli, które pozwolą ograniczyć konsekwencje negatywne procesu zmiany.

Słowa kluczowe: transformacja cyfrowa, humanistyka cyfrowa, ponowoczesność, filozofia dialogu.

Society and culture as a definitive context for research on the impact of technology on the post-modern human

Summary

Based on an analysis of selected definitions of the terms used for society and culture, the author creates the sociological theoretical framework for the article. In conjunction with the characterized phenomenon of digital transformation, extensive and far-reaching conclusions are formulated on the impact of new technology for postmodernity. In relation to the scientific achievements of Buber and Tischner, the author deeply analyzes the assumptions of philosophy of dialogue. This allows the observation of a wide dimension in the relationship between the relational nature of social relations, the condition of the individual, the durability of the systems humans create, the technocratic direction of civilizational development and the consumerist attitude to reality in contemporary society of the 21st century.

The author describes technological worship and presents the negative consequences of digital transformation processes. On the example of the service sector, the transition is presented as symbolic culture based on the relations and dialogue with technical and functional culture.

The research method used in the article is a review of the scientific literature. In the study, the author set the goal of determining the impact of digital transformation on humans in the context of the definition of culture and society. As a result of the research, the author states that technological insight (i.e. looking at technology as a way of resolving all contemporary problems) has the danger of successively weakening man, and could lead to a deepening of social inequalities. The author also emphasizes the need to deepen research on the consequences of the digital transformation on society and culture and to develop models that can reduce the negative consequences of the change process.

Keywords: digital transformation, digital humanities, post-modernity, philosophy of dialogue.

JEL: O33, E20, D85.