

MAGDALENA SZPUNAR



KULTURA ALGORYTMÓW

KRAKÓW 2019

Magdalena Szpunar

KULTURA ALGORYTMÓW

Magdalena Szpunar

KULTURA ALGORYTMÓW



UNIwersytet
Jagielloński
w Krakowie

Instytut
Dziennikarstwa, Mediów
i Komunikacji Społecznej

KRAKÓW 2019

Publikacja sfinansowana przez Uniwersytet Jagielloński
ze środków Wydziału Zarządzania i Komunikacji Społecznej

Recenzent: prof. dr hab. Ignacy S. Fiut

Redaktor prowadzący: dr hab. Agnieszka Szymańska, prof. UJ

Redakcja: Maciej Zweiffel
Projekt okładki: Marcin Drabik, ToC
Redakcja techniczna: Marcin Kulig, ToC

Copyright © 2019 Magdalena Szpunar
Copyright © 2019 IDMikS UJ

Wydawcy:
Instytut Dziennikarstwa, Mediów i Komunikacji Społecznej
Uniwersytetu Jagiellońskiego
ul. Łojasiewicza 4
30-348 Kraków

Wydawnictwo ToC
ul. Szaflarska 85
34-400 Nowy Targ

Wydanie I

Opracowanie graficzne, skład oraz wersja cyfrowa:
Wydawnictwo ToC
ISBN 978-83-66492-04-2 (wersja drukowana)
ISBN 978-83-956040-1-0 (wersja elektroniczna)

Ta publikacja jest dostępna do pobrania:
www.media.uj.edu.pl/publikacje

Spis treści

Wstęp	7
1. Kwantyfikacja rzeczywistości. O nieznosnym imperatywie policzalności wszystkiego	11
2. Kultura algorytmów	23
3. Cyfrowa humanistyka a deantropocentryzacja humanistyki	37
4. Bańki informacyjne a hipernarcyzm nowych mediów	57
5. Rozmawianie bez rozmowy	69
6. Ekologia pejzażu dźwiękowego	85
Bibliografia	111
Netografia	129

Wstęp

W naszych dyskursach o świecie zwykle zakładamy, że dane nam jest mówić o tej samej rzeczywistości społecznej i kulturowej. Choć performatywnie wytwarzamy ją w naszych działaniach i podtrzymujemy dyskursywnie, trzeba zwrócić uwagę, że próbujemy charakteryzować to, co wymyka się dotychczas nam znanym i oswojonym kategoriom opisu. Coraz częściej towarzyszy nam dojmujące uczucie, że nie tylko nie rozumiemy, ale też nie potrafimy domknąć współczesnego nam świata w oswojonych modelach.

Retrospekcje naszej przenikliwej noblistki Olgi Tokarczuk, onegdaj studentki psychologii, bezlitośnie demaskują rzeczywistość poddaną kwantyfikacji, którą się zachłysnęliśmy do tego stopnia, że momentami złapanie oddechu wydaje się trudne, a przecież konieczne jest do życia. W swojej znakomitej książce *Bieguni* pisze ona tak:

Uczono nas tutaj, że świat da się opisać, a nawet wyjaśnić za pomocą prostych odpowiedzi na inteligentne pytania. Że w swej istocie jest bezwładny i martwy, że rządzą nim dość proste prawa, które należy wyjaśnić i podać – najlepiej wykorzystując diagram. Domagano się od nas eksperymentów. Formułowania hipotez. Weryfikowania. Wprowadzano nas w tajemnice statystyki, wierząc, że za jej pomocą można doskonale opisać wszelkie prawidłowości świata – że 90 procent jest bardziej znaczące niż pięć (Tokarczuk, 2007, s. 7).

Świata się nie da domknąć w prostych schematach, wyskalowanych odpowiedziach, testach wykluczających pęknięcia, wahnienia i półcienie. Można to czynić i przyznać trzeba, że robimy tak z rosnącą intensywnością, by okiełznać coraz bardziej komplikującą się rzeczywistość społeczną. Poddając się jednak obezwładniającej matematyczności świata, gubimy po drodze wątpliwości, a wraz z nimi tak potrzebną refleksyjność i wrażliwość na to, co standaryzacji się opiera i zwyczajnie jej wymyka.

To, z czym się spotykamy – także w praktyce akademickiej – staje się niczym więcej jak fetyszyzacją danych. Liczby uznajemy bowiem za wiarygodne, miarodajne, rzetelne, a dodatkowo pozbawione ludzkiej stronniczości i interpretacjonizmu. Choć głosi się wszem i wobec zwiększający się zakres wolności i autonomiczności jednostek, mamy do czynienia z procesem przeciwnym – zniewalania jednostek procedurami, wielkimi kwantyfikatorami i władzą statystyki. Osaczające nas zewsząd procedury i algorytmizacja działania sprawia, że procesy myślowe czy refleksyjność są eliminowane, a promuje się raczej bezwzględne posłuszeństwo i poddanie się logice cywilizacji numerycznej. Brak poddania się grozi utratą skuteczności, o którą wielu tak zabiega, ponadto skazuje jednostki na bezrefleksyjny konformizm. Nie chodzi zatem o to, aby myśleć, wręcz przeciwnie – należy nie myśleć, nawykowo wykonując proceduralne wytyczne zbiurokratyzowanej do granic możliwości, odhumanizowanej maszyny.

Udziwnione i sztucznie wykreowane procedury zbliżają nas raczej do działania robotów niż obdarzonych sprawstwem, racjonalnych podmiotów. Zarysowana przeze mnie wizja świata jest niestety nader ponura, zdehumanizowana do granic możliwości, odsłaniająca janusowe oblicze technologicznego rozwoju. Po drugie, postępująca kwantyfikacja życia społecznego ujawnia jeszcze jeden ważny aspekt współczesnej kultury, w której spadek zaufania próbuje się rekompensować rozrostem wszelakich procedur. Czy tego chcemy, czy nie, ulegamy utowarowieniu, stajemy się jedynie wskaźnikami w skrajnie zbiurokratyzowanej maszynie. Wartość ma zatem nie wiedza odnosząca się do procesów rozumienia

świata i samego siebie, ale ta, która objaśnia nam procedury, łatwo domykając niedookreślone.

Wielki humanista i znakomity psychiatra Antoni Kępiński zwracał uwagę na postępujące procesy depersonalizacji człowieka. W *Rytmie życia* wyraźnie wskazywał, że coraz rzadziej w jednostkach dostrzegamy ludzkie właściwości, definiując raczej ludzi przez atrybuty związane ze sprawnością i skutecznością funkcjonowania. Taki sposób postrzegania rzeczywistości powoduje, że dajemy się uwieść absurdalnej narracji przekonującej o istnieniu mierzalnego komponentu wszystkiego. Głęboko antyhumanistyczne nastawienie skłania nas do myślenia, że jedynie dane stanowią fundamentalny klucz do rozumienia i wyjaśniania rzeczywistości. To niebezpieczne przekonanie, gdyż jeśli uznamy *a priori*, że wskaźniki są zawsze naukowe, obiektywne i bezstronne, tym silniejsza moc ich oddziaływania i ubezwłasnowalniania. Trudno zatem nie przyznać racji Theodorowi M. Porterowi, który wieści „władzę statystyki” odrzucającą to, czego zaklasyfikować nie sposób. Choć to niemal przezroczysta forma sprawowania władzy, staje się emanacją rozmaitych form kontroli społecznej i dyscyplinowania.

A przecież podmiotowość jednostki, jej rozumienie świata – także poprzez afekty – czy samoświadomość nie może być zastąpiona przez najbardziej wyszukane procedury algorytmiczne, które długo jeszcze pozostaną bezradne w sferze ludzkiej aksjologii. Wzrost pluralizmu przy jednoczesnej galopującej policzalności wszystkich i wszystkiego sprawia, że kurczy się przestrzeń możliwego porozumienia się jednostek. Stajemy się autystykami, kompulsywnie wyrzucającymi z siebie rzeki słów, niedoceniającymi wartości spotkania z drugim człowiekiem. Zagadnieniu temu poświęcam drugą część niniejszej publikacji, zatytułowaną *Rozmawianie bez rozmowy*.

W prezentowanej książce *Kultura algorytmów* nie sprzeciwiam się logice cywilizacji numerycznej. Wręcz przeciwnie – dostrzegam w niej potencjał poskramiania rosnącej złożoności świata. W starciu ze sztuczną inteligencją nie mamy właściwie szans. Staje się ona zdecydowanie bardziej

skuteczna i efektywna w obszarze *computingu*, znacznie przewyższając możliwości obliczeniowe pojedynczego człowieka. W dalszym jednak ciągu pozostaje nasz głęboko człowieczy rezerwuar, który długo jeszcze stanowił będzie *terra incognita* dla maszyn i algorytmów. Mam na myśli procesy związane z rozumieniem, wyjaśnianiem, nadawaniem sensów, a także odczuwaniem i afektami.

Zapraszam czytelnika do wspólnego namysłu nad *Kulturą algorytmów*.

Kraków, 6 listopada 2019 r.

1. Kwantyfikacja rzeczywistości. O nieznosnym imperatywie policzalności wszystkiego

*Uczono nas tutaj, że świat da się opisać, a nawet wyjaśnić
za pomocą prostych odpowiedzi na inteligentne pytania.
Że w swej istocie jest bezwładny i martwy, że rządzią
nim dość proste prawa, które należy wyjaśnić i podać –
najlepiej wykorzystując diagram. Domagano się od nas
eksperymentów. Formułowania hipotez. Weryfikowania.
Wprowadzano nas w tajemnice statystyki, wierząc, że za jej
pomocą można doskonale opisać wszelkie prawidłowości
świata – że 90 procent jest bardziej znaczące niż pięć.*

∞ Olga Tokarczuk, *Bieguni*

Funkcjonujemy w rzeczywistości społecznej poddanej nieznosnemu dyktatowi policzalności wszystkiego. Wartość i znaczenie ma jedynie to, co jest lub może być mierzalne. Kwantyfikacja stała się naszym fetyszem, bez którego nie wyobrażamy sobie życia we współczesnym świecie. W coraz mniejszym stopniu pozytywnie ewaluujemy typowo ludzkie atrybuty, wypierane skutecznie przez tryby technicznej, odhumanizowanej, nastawionej na skuteczność maszyny społecznej. Władza statystyki zawłaszcza kolejne wymiary ludzkiej egzystencji, a liczby stają się rezerwuarem rozlicznych technik kontroli społecznej. Nasze spojrzenie i ocena innych ludzi w znaczącej mierze mają charakter

techniczny, uwikłany w rozmaite nie-ludzkie konteksty (por. Szpunar 2018, s. 1–9). W tym nieracjonalnym pościgu za mierzalnością wszystkich i wszystkiego poddajemy się obezwładniającej matematyczności świata (zob. Heller 1998, s. 3–14), indukując ją nawet tam, gdzie staje się ona niedorzeczna i jałowa.

W gruncie rzeczy mamy do czynienia z ponowoczesną odsłoną ubezwłasnowolnienia człowieka poprzez jego wskaźnikowanie. Stanowi ono swoistą formę kontroli nad pojedynczymi jednostkami, ale i całymi grupami społecznymi, pozwalając nieustannie je porównywać, oceniać ich wydajność i efektywność. Choć wydaje się, że celem podstawowym kwantyfikacji jest diagnoza, opis stanu rzeczy, podskórną ideą przez wielu w ogóle niedostrzeganą i nieuświadamianą jest możliwość sprawowania nadzoru. W takiej optyce jednostki stają się jednowymiarowe, ograniczone do konkretnej, policzalnej ich właściwości.

Zdaniem Jeana Baudrillarda w kulturze, w której przychodzi nam żyć,

wszystko musi być czytelne, wszystko musi być rzeczywiste, widzialne, policzalne, przekładalne na kategorie siły, systemów pojęć czy wymiernej energii; wszystko musi być wypowiedalne, musi dać się zgromadzić, układać i utrwać (Baudrillard 2005, s. 37).

Proces ten ma charakter totalizujący, zawłaszczający człowieka i jego funkcjonowanie. Jak trafnie pisał Kępiński, obecnie w odniesieniu do drugiego człowieka „coraz słabiej widzi się w nim cechy ludzkie, a coraz wyraźniej atrybuty związane ze sprawnym funkcjonowaniem maszyny techniczno-społecznej” (Kępiński 1992, s. 64). Krakowski klinicysta bardzo wyraźnie wskazywał, że mamy do czynienia z procesem redukcji człowieka do jego skuteczności:

Jego wartość określa się efektywnością w procesie produkcji, używa się w stosunku do niego tych samych wyrażen, co w stosunku do części

maszyny – wysunąć, przesunąć, ustawić, postawić, zlikwidować itp. (Kępiński 1992, s. 149).

Depersonalizacja, urzeczowienie, a w konsekwencji dehumanizacja ludzi staje się faktem społecznym, z którym trudno polemizować. Stajemy się, czy tego chcemy, czy nie, posiłkując się słowami Michaela Foucaulta, osobami policzalnymi (Foucault 1993, s. 528).

W celu uprawomocnienia i dopuszczenia do powszechnej legitymizacji rozlicznych wskaźników próbuje się je przedstawiać jako „zobiektywizowane” i „miarodajne”. To błędne i krótkowzroczne myślenie, gdyż jak wyraźnie wskazuje Zbyszko Melosik:

bardzo często wskaźniki reprezentują określone interesy polityczne i ekonomiczne. Zawsze też są przesycane władzą klasyfikowania rzeczywistości i kategoryzowania ludzi w zredukowane do statystycznych schematów segmenty (Melosik 2013, s. 390).

O tym, że mamy do czynienia z pogłębiającym się i coraz wyraźniejszym procesem, który próbuje zredukować złożoną rzeczywistość społeczno-kulturową do prostych danych, łatwo poddających się agregowaniu, świadczyć może pojawienie się nowego terminu – denatyzacja (Mayer-Schonberger 2014). Jak przekonują jego twórcy Viktor Mayer-Schonenberg i Kenneth Cukier, z pojęciem tym wiąże się przekonanie, że „istnieje mierzalny komponent wszystkiego” (Mayer-Schonberger 2014, s. 132). Nie obserwujemy w tym przypadku sytuacji, w której to wbrew brzytwie Ockhama tworzy się ponad potrzebę nowe kategorie, lecz jest to przejaw znaku czasów mocno uwikłanych w procesy przetwarzania danych. Niektórzy badacze są zadania, że wyłącznie dane stanowią podstawowy klucz do rozumienia i wyjaśniania rzeczywistości (Dijck 2014, s. 197–208).

Od początku funkcjonowania cywilizacji ludzie dokonywali pomiarów różnych wartości świata społecznego, próbując możliwie precyzyjnie go kwantyfikować (Zieliński 2008), co pozwalało zewnętrzną wobec

nich rzeczywistość oswajać, rozumieć, ale i dowolnie nią manipulować. Jak twierdzi Witold Kula: „Atrybutem władzy jest nadawanie mocy obowiązującej miarom i przechowywanie wzorców nieraz posiadających charakter sakralny” (Kula 1970, s. 32). Jack Goody, eksplorujący procesy związane z pojawieniem się pisma (Goody 2006), zwracał uwagę, że liczenie od dawna stanowiło integralny element związany z praktykami rządzenia. Starożytna władza tworzyła spisy powszechne, konstituowała rejestry podatkowe czy dzieliła racje żywnościowe. Stosunek do liczb w znaczący sposób jest determinowany przez uwarunkowania społeczno-kulturowe. Wystarczy wspomnieć, że procesy mierzenia i miar nadal nie są zestandaryzowane, czego dowodzą chociażby miary długości w Stanach Zjednoczonych.

Postrzeganie liczb i różnorodnych emanacji ilościowych wynika z jednostkowych zdolności poznawczych. Stanislas Dehaene, badający przebieg procesów matematycznych w ludzkim umyśle, wyraźnie zwraca uwagę, że koncept liczb pozostaje tworem osobniczym. Jak pokazują badania, nasza umiejętność ich postrzegania wykazuje tendencję do aproksymatywności. Już przy zbiorach powyżej czterech elementów dokonujemy szacunków, tworzymy podzbiory (Dehaene 1997).

Obecnie mamy do czynienia z położeniem, które Theodor M. Porter określa mianem „władzy statystyki”, niosącym ze sobą standaryzację, odrzucającym to, czego nie da się zaklasyfikować (Porter 1995). Ta statystyczna logika panowania zasadza się także na tym, że minimalizuje się ludzki indywidualizm. W podobnym tonie są utrzymane rozważania Davida Lyona. Pokazuje on, że dziś wymiary statystyczne służą jako element podtrzymujący stosunki władzy (Lyon 2002). I choć, jak twierdzą Hans Hasselbladh i Jannis Kallinikos, oznaczają one subtelną formę władzy, jednak to właśnie liczby (Hasselbladh, Kallinikos 2000, s. 697–720) stają się potężnym rezerwuarem technik kontroli społecznej. Poddani wskaźnikowej indoktrynacji w ogóle nie uświadamiamy sobie ich istnienia. Jak słusznie podkreśla Jonathan Simon, są one tak powszechne, że trudno je dostrzec, jednakże stanowią bardzo istotne

narzędzie dyscyplinowania ludzi oraz praktyk kontrolowania i władzy społecznej (Simon 1988). Trudno nie zgodzić się z Simonem uznającym statystyczne wskaźnikowanie za skuteczniejsze od klasycznych form sprawowania władzy poprzez bezpośredni przymus.

W pewnym sensie uczony ten postrzega tego typu praktyki jako przejaw arogancji władzy. Jednocześnie zaznacza, że proces wskaźnikowania jest niekończący się, gdyż jeden podział generuje kolejny, poddając społeczeństwo kolonizowaniu. Taka logika działania odbiera ludziom ich kluczowy przymiot, czyli racjonalność, redukując ich człowieczeństwo do poziomu cyfry w rozmaitych tabelach i klasyfikacjach. Działania takie prowadzą zdaniem Simona do tego, że jednostki zaczynają się postrzegać i oceniać poprzez swoje wskaźnikowe reprezentacje.

Tożsamość aktorów społecznych, ich niepowtarzalność ulega zatarciu w ujednoliconej agregacji. W procesie obróbki danych informacje, które nie pasują do ogólnie przyjętego schematu, są „obcinane”, tak by uzyskany obraz populacji był możliwie ujednolicony i ułatwiał decydom proces podejmowania decyzji (Espeland, Stevens 2008). Tę konstatację potwierdzają badania prowadzone przez Annette Siemes dotyczące roli i funkcji liczb w rzeczywistości medialnej. Zwraca ona uwagę, że liczby często wyposażone zostają w pewien zakres nieostrości, gdy stosuje się wraz z nimi dookreślenia typu: „okrągłe”, „około”, „więcej niż”.

W ten sposób wytwarza się mechaniczna obiektywność, której ufa się *ad hoc*. W wielu wymiarach liczby stają się narzędziami, którym przypisuje się funkcję autorytetu na podstawie założenia, że są one trafne (Siemes 2010). Zagregowane dane obdarzone zostają zaufaniem, gdyż w naszym przekonaniu stanowią one odbicie realnej rzeczywistości, podczas gdy *de facto* każda klasyfikacja stanowi wynik działalności ludzkiej, będąc społecznie konstruowaną. Egzystencja jednostek jest zatem modyfikowana nie poprzez ich bezpośrednią aktywność, lecz określony system klasyfikacji, który wyabstrahowuje aktorów z ich podmiotowości.

W tym miejscu warto sięgnąć do interesującej pracy *A Sociology of Quantification* autorstwa Wendy N. Espeland i Mitchella L. Stevensa

(Espeland, Stevens 2008). Jej autorzy wskazują, że rozmaite statystyki nie tylko stają się narzędziami manipulowania rzeczywistością, ale po prostu tę rzeczywistość wytwarzają. Tworząc pewne standardy mierzenia rzeczywistości, przedstawiając ją w formie liczbowych reprezentacji, tak naprawdę pozbawiają szereg zjawisk znaczenia i kontekstu (Davis, Kingsbury, Mery 2012). Ze wskaźnikowaniem zawsze wiąże się uproszczenie, redukcjonizm, gdyż jego nadrzędnym celem jest łatwość wykorzystania i obróbki danych. W optyce takiej wielowymiarowość jednostek zostaje zredukowana do pojedynczego wymiaru.

Badacze tego fenomenu zwracają uwagę, że wskaźnikowanie jednostek niesie ze sobą wiele niekorzystnych zjawisk. Po pierwsze, pojawia się presja nieustannego poprawiania i ulepszania rzeczywistości, a co za tym idzie – głównych aktorów pola społecznego, czyli ludzi. Po drugie, tworzone są wyraźne standardy, dzięki którym dokonuje się porównań (Davis, Kingsbury, Mery 2012, s. 7–9). W takiej optyce natychmiast pojawia się wartościowanie: lepszy – gorszy, wydajniejszy – mniej wydajny, przydatny – nieprzydatny. Jakie właściwości i cechy aktora wpływają na taki, a nie inny wynik jego ewaluacji, nie ma przy tym najmniejszego znaczenia, kluczowa bowiem okazuje się jedynie wydajność. I jak trafnie zauważają Kevin Davis, Benedict Kingsbury i Sally Merry, wskaźniki zawsze wydają się nam „bezstronne”, „naukowe”, „przejrzyste”, a więc *a priori* uznajemy, że możemy im wierzyć, nie poddając w wątpliwość ich wartości i niesionego wraz z nimi znaczenia.

Badacze zwracają uwagę na ich redukujący niepewność charakter, przez co interpretuje się je jako bardziej wiarygodne niż realna, nieuporządkowana i niezobiektywizowana rzeczywistość. Z tej racji zaś działają one wobec nas autorytatywnie i w efekcie nietrudno zauważyć, że w niedostrzegalny sposób stają się narzędziami dyskryminowania, segregowania i deprecjonowania ludzi. Ponadto przez to, że są przez ludzi niezauważalne, nie budzą społecznego sprzeciwu, a infekowanie nimi naszej codzienności odbywa się przy naszym milczącym przyzwoleniu.

Praktyki kwantyfikacji nie dotyczą wyłącznie struktur społecznych i organizacji, w których przychodzi nam żyć, coraz wyraźniej i dobitniej są obserwowalne w odniesieniu do samych jednostek. Szczególnie na Zachodzie popularnością cieszy się tak zwany nurt *Quantified Self* (QS) – *skwantyfikowane ja*. Jego funkcjonowanie opiera się na zachowaniach związanych z *self-trackingiem*, czyli monitorowaniem siebie i parametrów własnego ciała przy pomocy nowoczesnych urządzeń i aplikacji (Wróblewski 2016). Wydaje się, że QS to nie tylko tymczasowa moda, ale ważny probierz kondycji kultury ponowoczesnej. *Self-tracking* stwarza bowiem nie tylko niezliczone możliwości śledzenia samego siebie, ale staje się narzędziem samodyscyplinowania, podnoszenia własnych osiągnięć, a w konsekwencji ulepszania tego, co niedostatecznie dobre. Kluczowe dla zachowań związanych z ruchem QS jest udostępnianie własnych dokonań innym, co zwiększa potrzebę rywalizacji, stymulacji, ale i nierzadko wywołuje zachowania o proveniencji narcystycznej (por. Szpunar 2016).

Praktyki społeczne związane z *self-trackingiem* zaczynają odgrywać rolę emanacji Foucaultowskich „technologii siebie” (Foucault 2000). Po raz pierwszy ta kategoria została użyta przez Michaela Foucaulta w 1982 roku w trakcie jego wykładu *Technologies of the self* wygłoszonego na Uniwersytecie Vermont. Przypomnijmy, że przez *technologie siebie* Foucault rozumiał działania jednostek nakierowane na rozwój i samodoskonalenie. Obok nich francuski filozof i socjolog wyróżniał *technologie władzy*, które posiłkując się zasobami i pozycją, pozwalają sprawować władzę nad innymi, a dalej *technologie systemów symbolicznych*, umożliwiające intersubiektywne porozumienie się w ramach własnej kultury, oraz *technologie produkcji*, które tworzą produkty o charakterze materialnym i niematerialnym.

Przypomnijmy, jak *techniki siebie*¹ (zob. Halawa 2013, s. 131) rozumiał sam twórca tego pojęcia:

1 Warto wskazać, że w pierwszym polskim tłumaczeniu pojawia się termin „techniki

Pozwalają jednostkom [...] za pomocą własnych środków bądź przy pomocy innych, pewnych operacji na własnych ciałach oraz duszach, myślach, zachowaniu, sposobie bycia, [...] przekształcać siebie tak, by osiągnąć pewien stan szczęścia, czystości, mądrości, doskonałości czy nieśmiertelności (Foucault 2000, s. 249).

Jak trafnie zauważa Michał Wróblewski analizujący ideę nurtu QS w kontekście *healtsizmu*:

W przypadku QS owo zobowiązanie do tresury samego siebie pochodzi zarówno od samej jednostki (która dobrowolnie decyduje się na kupienie i używanie określonego urządzenia), jak i jest wspomagane przez sam gadżet (Wróblewski 2016, s. 11).

Nasuwa się jednak pytanie, czy to bycie zobowiązanym do tresury ma charakter wewnętrzny, czy też jego źródło znajduje się na zewnątrz. Czy kolejne pokonywanie życiówki w maratonie rzeczywiście świadczy o doskonałości, mądrości i szczęściu, czy też wmawia się nam taki stan rzeczy. Kiedy przyglądnijemy się praktykom sportowym uwikłanym w gigantyczny marketing, napędzający promowanie „zdrowego stylu życia”, łatwo o konstatację, że chodzi raczej o wprawianie w ruch maszyny marketingowej, bez której współczesny sport nie potrafi się obyć, niż o autentyczne zdrowie. Trudno zresztą o zdrowiu mówić, kiedy łamane są kolejne bariery, a przekraczanie granic wytrzymałości nieprzygotowanych do ogromnego wysiłku ludzi kończy się niejednokrotnie śmiercią. W świecie ponowoczesnym sport uległ tak posuniętej komercjalizacji, że właściwie zatracił swoje pierwotne znaczenie, nie wyłączając z tego indywidualnych praktyk z nim związanych. Sens i znaczenie aktywność fizyczna ma tylko wtedy, gdy jest upubliczniona i potwierdzona przez

siebie”, a nie „technologie siebie”. Mateusz Halawa w swoim artykule postuluje poślikowanie się terminem „technologie siebie”, które mają podkreślić ich cyfrowe uwikłanie.

obserwatorów. Technologiczne instrumentarium tę tendencję jedynie wzmacnia.

Technologia staje się dzisiaj emanacją olimpijskiego motta: *citius, altius, fortius* – szybciej, wyżej, silniej. Jak zauważa Przemysław Nosal:

Mechanizm udoskonalania, będący podstawą myślenia o technologii, stanowi zarazem ideowy fundament treningu sportowego, czyli stopniowego podwyższania możliwości ludzkiego organizmu – biegania szybciej, skakania wyżej, uderzania mocniej (Nosal 2014, s. 217).

Człowiek taki przywodzi na myśl chomika w kołowrotku, który właściwie nie pamięta już, po co i dlaczego biegnie, ważne, że nieustannie porusza się naprzód i sam staje się dla siebie rywalem do pokonania.

Ruch *skwantyfikowanego* ja to tylko jeden z przykładów postępującej kwantyfikacji życia społecznego. Niezwykle wyraźnie kwantyfikacja obecna jest w nauce. Nieprzypadkowo coraz częściej mówi się o scho-rzeniach ją dotykających – punktozie i grantozie.

Punktoza to nic innego jak zogniskowanie pracowników nauki na tym, by publikować najwięcej, a jakość publikowanych tekstów ma w tym przypadku znaczenie wtórne (Szpunar 2017, s. 47–58). Współcześni akademicy to rzemieślnicy, ludzie dbający „o skuteczność, mądrość przychodzi potem (wbrew pozorom nie jest ona rozstrzygająca)” (Debray 2010, s. 196). Mechanizmy akademickiej parametryzacji jednoznacznie dzielą uczonych na mniej i bardziej wydajnych. Wartość naukowa pracowników nauki, instytucji i wydziałów, w którym przychodzi im pracować, jest jednoznacznie wskaźnikowana i dookreślana. Uzyskane punkty stanowią jeden z kluczowych parametrów finansowania nauki. Nie chodzi zatem jedynie o „zdefiniowanie wartości” uczonego i afiliującej go instytucji, ale stworzenie narzędzi służących *de facto* dyscyplinowaniu, a nierzadko segregowaniu i wykluczaniu tych mniej produktywnych.

Bezdiskusyjne pozostaje to, że jakość pracy naukowej mierzyć należy, ale dyskusyjne są metody i techniki, jakimi próbuje się to realizować.

Trudno bowiem zgodzić się z tym, że monografia, nad którą pracuje się czasem kilka lat, miała mniejszą wartość (punktową) niż lapidarny artykuł opublikowany w czasopiśmie. Zamiast prawdziwej pasji czy ciekawości poznawczej mamy do czynienia na uniwersytetach z „opłacalnościową” logiką korporacyjną. Nauki właściwie się już nie uprawia, gromadzi się jedynie punkty. Niezwykle trafnie sytuację tę demaskuje Zbyszko Melosik:

Nieustanne, dokonywane w krótkich okresach rankingi osób, wydziałów i uniwersytetów nie sprzyjają realizacji pasji i zainteresowań naukowych, «wszyscy» znajdują się bowiem pod presją zdobywania punktów oraz zwiększenia efektywności w tym zakresie. Rolę głównego «klasyfikatora» i konstruktora wskaźników odgrywa przy tym ministerstwo, które wyznaczając odgórne reguły «parametryzacyjnej gry», zmienia tożsamość (szczególnie młodych) naukowców (Melosik 2013, s. 395).

Logice kwantyfikacji podlegają także studenci i uczniowie. Od najmłodszych lat uczestniczą oni bowiem w rankingowaniu, klasyfikowaniu i ewaluowaniu poziomu ich wiedzy przy pomocy ocen. Dyrektorom szkół przede wszystkim zależy na możliwości wykazania się wysokimi notami w testach końcowych, które to z kolei stanowią podstawę ogólnego rankingu szkół, determinującego „wartość edukacyjną” danej placówki. Od najmłodszych zatem lat uczniowie nie są uczeni refleksyjności, krytycyzmu, a przede wszystkim umiejętności rozwiązywania testów, bo dzięki temu szkoły mogą się wykazać wysoką skutecznością edukacyjną.

Statystyczne wskaźnikowanie jednostek i redukowanie ich do określonego parametru ma bogatą tradycję także w marketingu. Jak pisze Łukasz Iwasiński:

Z czasem zaczęto szukać sposobów, by w zestandaryzowanej formie wyrazić zmienne behawioralne, [...] opierając się na deklaracjach emocje

człowieka. [...] Wszak tylko zjawiska wyrażone za pomocą liczb da się przełożyć na wartość pieniężną (Iwasiński 2016, s. 136).

Agregowanie jednostek, łączenie ich w większe podzbiory pozwala z łatwością zarządzać ich gustami, ale przede wszystkim je kreować. Za Guyem Debordem możemy powiedzieć, że mamy do czynienia z procesem, w którym „zaspokajanie podstawowych, ogólnie uznanych potrzeb ludzkich zostaje zastąpione nieprzerwanym wytwarzaniem pseudopotrzeb” (Debord 1998, s. 53). Klasyk szkoły frankfurckiej Herbert Marcuse ukuł pojęcie fałszywych potrzeb, rozumiejąc je jako te,

które są narzucone jednostce w procesie jej represjonowania, przez partykularne interesy społeczne [...]. Większość przeważających potrzeb wypoczynku, zabawy, zachowywania się i konsumowania zgodnie z tym, co zaleca reklama, kochania i nienawidzenia tego, co kochają i nienawidzą inni, należy do tej kategorii potrzeb fałszywych (Marcuse 1991, s. 21–22).

Jak łatwo zauważyć, jednym z kluczowych celów tworzenia fałszywych potrzeb jest unifikacja jednostek, ujednolicanie ich preferencji, potrzeb, redukowanie ich złożoności do prostych konieczności konsumpcyjnych. Wskaźnikowanie ludzi w tej optyce dehumanizuje i alienuje od autentycznych pragnień.

Procedury numeryczne sprowadzają jednostki do poziomu „pożądanych danych”, które umożliwiają daleko posunięte manipulowanie nimi. Postępująca kwantyfikacja skutkuje bardzo wyraźnym profilowaniem potrzeb ludzi, a przez to czyni ich nieodpornymi na marketingowe zabiegi.

Oczywiście byłoby znacznym uproszczeniem, a nawet nadużyciem sprowadzanie procesów kwantyfikacji do uprzedmiotowienia, segregowania i sprawowania kontroli nad jednostkami. W wielu wymiarach kwantyfikacja, choć unifikuje i homogenizuje zróżnicowane jednostki, stanowi realne narzędzie umożliwiające poprawę jakości życia bądź wyrównywania dysproporcji. Niestety wydaje się, że dominantą są właśnie

procesy segregujące, alienujące, wykluczające i wartościujące. Kwantyfikacja i wskaźnikowanie naszej aktywności wydają się szczególnie niebezpieczne wtedy, gdy przybierają charakter niewidzialnej technologii. Jedno pozostaje pewne – skwantyfikowana rzeczywistość zapowiada nadejście nowej jakości nie tylko w odniesieniu do samej jednostki, ale i rzeczywistości, w której przychodzi jej funkcjonować.

2. Kultura algorytmów

Coraz słabiej widzi się w nim cechy ludzkie, a coraz wyraźniej atrybuty związane ze sprawnym funkcjonowaniem maszyny techniczno-społecznej. [...] Jego wartość określa się efektywnością w procesie produkcji, używa się w stosunku do niego tych samych wyrażań, co w stosunku do części maszyny – wysunąć, przesunąć, ustawić, postawić, zlikwidować.

∞ Antoni Kępiński, *Rytm życia*

Doniosłość i ważność procesów związanych z algorytmizacją jest coraz dobitniej dostrzegana i artykułowana przez wielu uczonych. O istotności tej problematyki świadczyć może zakorzenienie się dyskursie naukowym takiej kategorii jak „zwrot algorytmiczny” (Uricchio 2011), a liczni badacze tego fenomenu piszą o krystalizowaniu się „tożsamości algorytmicznej” (Cheney-Lippold 2011), „algorytmicznego życia” (Amoore, Piotukh 2016) czy też „ideologii algorytmicznej” (Mager 2012). Dostrzec należy także próby definiowania „socjologii algorytmów”, które podejmowane są przez badaczy sympatyzujących z STS (*Social Technology Studies*), a także krytycznych studiów nad algorytmizacją (The Social Media Collective 2015). Aby można było mówić o socjologii algorytmów, konieczne jest uznanie ich performatywnego charakteru, ale co ważniejsze, ich realnego wpływu jako aktorów społecznych będących emanacją niewidzialnej technologii.

Interesująco o tym aspekcie funkcjonowania algorytmów pisze Tarleton Gillespie, który odbiera je jako coś więcej niż zwykłe narzędzia, uznając, że stają się one stabilizatorami zaufania, symbolicznych zapewnień ich dokładności i rzetelności, a także obiektywności, co odsłania ich potężny wpływ (Gillespie 2014, s. 179). Algorytmiczny *gatekeeping* dokonuje za nas wyborów, kształtuje nasz smak i preferencje. Analiza wpływu algorytmów powinna uwzględniać nie tylko technikalnia, narzędziownię, ale musi być znacznie szersza, brać pod uwagę praktyki społeczne związane z użytkowaniem technologii. Prowadzone w tym obszarze badania mają weryfikować nasze wyobrażenia o racjonalności, autonomii i obiektywizmie algorytmów. Mark Nunes pisze w tym kontekście o cybernetycznej ideologii napędzającej marzenia o świecie pozbawionym błędów, którego własnością staje się stuprocentowa wydajność, dokładność i przewidywalność (Nunes 2011, s. 3).

Upowszechnienie się algorytmów w niemal każdej sferze naszego życia sprawia, że palącym problem staje się udzielenie odpowiedzi na pytanie, na czym polega realna funkcja tych niewidzialnych aktorów społecznych w przestrzeni ludzkiej, a także w sferze kultury. Trudno nie zgodzić się ze stwierdzeniem mówiącym o tak intensywnym wniknięciu algorytmów w tkankę społeczną, że mało który obszar pozostawałby wolny od ich wpływu. Uświadomienie sobie roli algorytmów we współczesnym świecie pozwala zrozumieć, że obecnie realna władza lokuje się właśnie w obszarze algorytmów, informacji i danych (Galloway 2012, s. 92).

Coraz większa grupa badaczy uświadamia sobie związek procesów algorytmicznych nie tylko z kontekstem kulturowym, ale mniej oczywistym społecznym bądź politycznym (Neyland, Mollers 2016). Kluczowe staje się udzielenie odpowiedzi na pytanie, co faktycznie robią algorytmy, a więc z jakim rodzajem agencji bądź sprawczości mamy do czynienia. Choć większości procesów algorytmicznych nie można przypisać kategorii działania rozumianego jako czegoś bezpośredniego i celowego, to uwzględniając chociażby uczenie maszynowe, wydaje się to kwestią czasu.

Jedna z najprostszych definicji algorytmów mówi, że są to procedury przekształcania danych wejściowych na oczekiwane przez nas wyniki przy użyciu obliczeń matematycznych dokonywanych komputerowo (Neyland 2018, s. 1). Dzięki temu, że potrafią w czasie rzeczywistym przetwarzać tysiące skomplikowanych danych, przekraczających możliwości nie tylko pojedynczego człowieka, ale grupy ludzi, niejednokrotnie są wykorzystywane do standaryzowania wielu procesów decyzyjnych (por. Caplan, Boyd 2018). Trudno im odmówić tego, że niejednokrotnie potrafią trafniej i skuteczniej dokonywać pomiarów, obliczeń, a także prognoz.

Kultura algorytmów, w której przychodzi nam żyć i funkcjonować, opiera się na redukcji, uproszczeniu i budowaniu modeli. Żyjemy owładnięci fetyszem danych, z imperatywem obliczalności i kwantyfikowalności świata. Nie zastanawiamy się, po co i dlaczego, wartość bowiem ma jedynie to, co jest lub może być mierzalne. Redukcja do formatu cyfry staje się konieczna, by generować zyski.

Ten przymus obliczenia wszystkiego zawłaszcza nawet sfery, w których policzalność staje się nie tyle niewykonalna, co zwyczajnie irracjonalna. W ten sposób niepoliczalna w wielu wymiarach istota ludzka, staje się – by rzec za Foucaultem – „osobą policzalną” (Foucault 1993, s. 258), doskonale wpisującą się w galopującą matematyczność świata. Erich Fromm jednoznacznie ostrzegął, że coraz wyraźniej stajemy w obliczu demona, którym nie jest już komunizm czy nawet faszyzm,

lecz widmo społeczeństwa całkowicie zmechanizowanego, nastawionego maksymalnie na produkcję dóbr materialnych i konsumpcję, kierowanego przez komputery. Człowiek poczyną się jawić jako niewiele znaczący element totalnej maszyny, właściwie odżywiany i zabawiany, lecz bierny i bez życia, pozbawiony niemal uczuć (Fromm 2000, s. 23).

Robert Kowalski jeszcze pod koniec lat 70. wysunął interesującą definicję algorytmów, proponując, by rozumieć je jako kombinację logiki i procesów sterowania (Kowalski 1979). Dyskurs (w tym także

naukowy), podejmując problematykę algorytmizacji, z reguły traktuje algorytmy jak „czarne skrzynki”, tajemnicze i niedostępne informacje handlowe gigantów internetowych (por. Pasquale 2015). W istocie nie mamy do czynienia z jedną skrzynką, ale ich wielością. Przeceniając skuteczność, a wielu wymiarach dysfunkcjonalność praktyk algorytmicznych, analizy dotyczące wpływu algorytmów na społeczeństwo mieszczą się w obszarze teorii spiskowych, w których „tajne algorytmy” kontrolują pieniądze i informacje (Pasquale 2015).

Ponieważ większość z nas dysponuje dość ograniczoną wiedzą z zakresu algorytmów, owa pustka poznawcza zmusza nas do doszukiwania się w działaniach algorytmów negatywnej intencjonalności. Przypisujemy zatem złowrogie intencje algorytmom, analogicznie jak ludzkim aktorom. Nathalie Heinich interesująco efekt ten nazwała „hipotezą intencjonalistyczną”. Jej zdaniem oznacza ona redukowanie wszystkich działań do ukrytych, negatywnych intencji (Heinich 2009, za: Seyfert, Roberge 2016).

Algorytmy można określić mianem technologii definiującej (Bolter 1990, s. 43). Kształtuje ona nasz sposób myślenia i postrzegania świata, stając się współczesną formą innisowskiego *biasu*². Funkcjonujemy w świecie tak dalece zanurzonym w technologię, że staje się ona naturalnym i integralnym elementem otaczającej nas rzeczywistości. Przypomnijmy – znakomity teoretyk mediów Harold Innis (1999, 2007) wskazywał, że dominująca w danym czasie technologia odgrywa w społeczeństwie rolę kluczową, gdyż stanowi podstawę wszystkich procesów

2 W polskojęzycznych tłumaczeniach termin „bias” funkcjonuje jako nastawienie, nachylenie, skłonność. Według kanadyjskiego badacza bias tworzy dominującą dla danej epoki metafizykę. Posługiwanie się określonym środkiem komunikacji determinuje kształt i formę przekazywanej wiedzy, aż do etapu osiągnięcia apogeum, czyli jego realnej dominacji, co implikuje powstanie nowej cywilizacji. Bias wytworzony przez internet przyjmuje dzisiaj głównie postać cyfrową informacji, co ułatwia proces jej propagacji, a także niemal nieograniczonego replikowania pozbawionego strat – szerzej na ten temat piszę w artykule *Od pierwotnej oralności do wtórnej piśmienności w epoce dominacji internetowego biasu* (2014, s. 694–706).

społeczno-politycznych, a każdy nowy środek komunikowania klasa rządząca wykorzystuje w procesach dystrybucji wiedzy. Zatem dominujące medium umożliwia nie tylko transmisję i utrwalanie informacji, ale znacznie więcej – modyfikuje istniejące w danym społeczeństwie systemy wiedzy. Jak trafnie konstatował Marshall McLuhan, każdy wynalazek ma „dwojaką naturę – jest zarówno dobrodziejstwem, jak i przekleństwem” (Loska 2001, s. 103).

Technologia – w tym interesujące nas algorytmy – dając nam coś, niewątpliwie równie wiele odbierają. Słuszna w tym kontekście wydaje się sformułowana przez Regisa Debraya hipoteza postępu wstecznego, mówiąca o tym, że technologicznemu postępowi zawsze towarzyszy regres w sferze mentalnej (Debray 2010). Nieco inną jej odsłonę odnajdziemy chociażby u Williama Ogburna (1975). Chodzi o hipotezę opóźnienia kulturowego, oznaczającą stan, w którym dążąca do inercji warstwa kulturowa nie nadąża za postępującymi zmianami w technologii.

Na ten paradoks zwracał uwagę Martin Heidegger (Heidegger 1997), wskazując, że właśnie gdy przyjmujemy technologię jako neutralną, wywiera ona na nas największy wpływ. W podobnym tonie wyrażał się Henryk Skolimowski (1995), dowodząc nieistnienia neutralnej techniki. Technika bowiem w kontekstach ludzkich przejawia się poprzez realizowane wartości, te zaś nie są neutralne.

W każdym narzędziu tkwią pewne założenia ideologiczne, jakaś predyspozycja do konstruowania świata takiego raczej niż innego, cenięcia jednej rzeczy bardziej niż innej. McLuhanowska tetrada praw mediów uświadamia nam, że wynalazki techniczne nie są wobec nas neutralne, gdyż przekształcają swoich użytkowników zgodnie z zasadą „Kształtujemy nasze narzędzia, a potem one kształtują nas” (McLuhan 2004, s. 17). Lucas Introna oraz Niall Hayes (2011, s. 108) dodają, że nie tylko my wytwarzamy algorytmy, ale proces ten działa także w drugą stronę – one wytwarzają nas.

Makiaweliczna natura technologii tkwi w błędnym założeniu, że postrzegamy ją jako ideologicznie nieskażoną, oderwaną od kontekstu

kulturowego, niezależną od wartości. Wydaje się ona bezzapachowa kulturowo.

Egzemplifikację takiego myślenia stanowi założenie tak często artykułowane w dyskursie naukowym, a mówiące o tym, że technologia nie jest dobra ani zła. Zdajemy się zapominać, że główną trajektorię amerykańskiej naszej życia wytycza już nie ideologia, a właśnie technologia. Postmanowski technopol (Postman 2004) ukazuje triumf techniki nad kulturą i choć rozwiązania techniczne takie jak algorytmy są wytworem ludzi, koncepcja deterministyczna nakazuje je postrzegać jako instrumentarium autonomiczne, niezależne od woli jednostki.

W takim to ujęciu technika przestaje funkcjonować neutralnie, a staje się autorytarna (Mumford 1964), gdyż poprzez procesy centralizacji władzy i kontroli przekształca się w formę władzy samej w sobie. Foucault (1993) wskazywał, że ten, kto ma wiedzę, a współcześnie moglibyśmy powiedzieć dostęp do niej, ten ma władzę. Zachowania jednostek determinuje zatem porządek technologiczny, wymuszając dostosowanie się do reguł jego panowania. Technologia, która miała usprawniać życie człowieka i mu służyć, wobec swojego nieustannego rozwoju skazuje go na wykluczenie i upośledzenie. Gdy jednostka nie nadąża się za technologiczną zmianą, zaczyna odczuwać swoisty wstyd prometejski, kompleks wobec wytworów własnej pracy.

Rozwoju technologii nie można zatrzymać. Posiłkując się słowami Jamesa Ellula (1964), można wskazać, że jej celem jest „nieustanne postępowanie naprzód”, gdyż do jej immanentnej cechy należy ciągły rozwój i zawłaszczanie kolejnych wymiarów ludzkiej egzystencji. Technologia internetowa, w tym algorytmy, ma o tyle inny charakter niż jej wcześniejsze wcielenia, że w przeszłości technologia była wchłaniana przez cywilizację, w której funkcjonowała, obecnie zaś to cywilizacja wydaje się podporządkowana infekowaniu przez cyfrowe uniwersum.

Mamy do czynienia z technologiczną totalizacją, której siła oddziaływania jest tym większa, im bardziej nieświadome jednostki godzą się na afirmację technologii ułatwiającej w ich subiektywnym odczuciu

życie, a faktycznie stającą się symbolem statusu, warunkującą relacje społeczne. Technologia działa zatem zgodnie z opisywaną przez Gustawa Le Bona (2004) teorią zarazy – zawłaszcza jeden fragment rzeczywistości, by wkrótce infekować kolejne. Zdobywa też rangę kluczowego elementu zapośredniczającego ludzkie relacje, inwazyjnie wypierając dotychczasowe formy bezpośrednich kontaktów międzyludzkich. Władza technologii nad człowiekiem przejawia się w imperatywie korzystania, przymusie nieustannego bycia online, by te relacje utrzymać i nie skazać się na cyfrowe wykluczenie. Internetowa ekstaza komunikacją zastępuje konstrukcję treści, czyli tego, co jest wyrażane.

Kultura cyfrowa poszerza nasz dostęp do informacji, ale przecież w żaden sposób nie zwiększa możliwości ich przyswojenia (Simon 1971, s. 33–72). Bogactwo informacyjne, traktowane jako immanentna cecha społeczeństwa informacyjnego, paradoksalnie zamiast stawać się naszym dobrodziejstwem, przeradza się w przekleństwo, gdyż nie wiemy, jak z tego dostatku efektywnie korzystać. Bogactwo informacji musi implikować ubóstwo uwagi, bo ta ostatnia stanowi zasób słabo powiększalny.

W społeczeństwie technopolu informacja zyskuje status metafizyczny. Wiele jednostek ogniskuje się na nieustannym poszukiwaniu informacji, bez próby odpowiedzenia sobie na pytanie, jaki jest cel tych poszukiwań. Między dysponowaniem milionami megabitów informacji na jakiś temat a niedysponowaniem ani jednym nie ma różnicy (Eco 2002, s. 538), jeśli nie wiemy, jak tę informację wykorzystać. Stanisław Lem upatruje w nadmiarze informacji prawdziwego i realnego zagrożenia, posiłkując się terminem szarańczy informacyjnej. Neil Postman (2004) pisze o syndromie braku odporności na informacje jako formie kulturowego AIDS, a Ryszard Tadeusiewicz o informacyjnym smogu (2002, s. 121). Dostęp do informacji jest ważny, ale ważniejszą rolę odgrywa to, czy jednostka potrafi z nich efektywnie korzystać.

Podдаjemy się niezdolnej logice cywilizacji numerycznej (Kroker, Wenstein 1994), w której wszystko należy zważyć, zmierzyć i zewidencjonować, by mogło być efektywne, przydatne i sprawdzalne. Władza

algorytmów nad nami przejawia się w tym, że stają się one emanacją postmanowskiej niewidzialnej technologii (Postman 2004, s. 159).

Dla wielu z nas przezroczyste, niedostrzegalne, algorytmy wniknęły tak dalece do społecznego i kulturowego krwioobiegu, że funkcjonowanie bez nich wydaje się niemożliwe. Algorytmiczny ekosystem współczesnego człowieka nakazuje myśleć, że to właśnie maszyny są od nas sprawniejsze, efektywniejsze, bardziej niezawodne, co w wielu przypadkach okazuje się prawdą. Ale najbardziej zaawansowane algorytmy nie zastąpią rozumienia, wyjaśniania, emocjonalności, intuicji czy kreatywności, które stanowią domenę człowieka. Trzeba jednak postawić pytanie, czy w zracjonalizowanym do granic możliwości świecie nadal istnieje na nie miejsce.

Zainfekowani algorytmicznością rzeczywistości nie zdajemy sobie sprawy z jej realnego wpływu na nasze codzienne funkcjonowanie. Nie-uświadamianie, a nawet wypieranie istnienia tej totalizującej technologii bynajmniej nie uwalnia nas, a wręcz przeciwnie – zdaje się obezwładniać jeszcze bardziej. I w tym właśnie zasadza się istota hegemonii algorytmów, które choć stworzone przez i *de facto* dla ludzi, coraz częściej są przez nich niezrozumiałe, wymykające się ich kontroli, tworzące krępujący gorset technicznej racjonalności.

Neutralność technologii podważa w swojej koncepcji technopolu Postman, który wskazuje, że

w każdym narzędziu tkwią pewne założenia ideologiczne, pewna predyspozycja do konstruowania świata takiego raczej niż innego, ceniienia jednej rzeczy bardziej niż innej, wzmacniania jednego znaczenia, jednej zdolności, jednej postawy bardziej niż innej (Postman 2004, s. 26).

Technopol odsłania wyższość i dominację techniki, przyjmując w deterministycznym modelu mediów formę autonomicznego, samodzielnego i samostanowiącego aktora, który nie poddaje się woli człowieka.

Być może zatem za prawdziwą należy uznać konstatację, że przechodzimy od fazy narzędzi jako przedłużeń człowieka do etapu, w którym to człowiek staje się przedłużeniem narzędzia (por. Krzysztofek 2015, s. 13). Jedno pozostaje pewne, nasze uwikłanie w relacje z maszynami jest coraz wyraźniejsze i dobitniejsze. Aktorzy pozaludzczy (*nonhumans*)³ stanowią dzisiaj ważne i coraz częściej dostrzegalne ogniwo relacji społecznych. W takiej optyce tych pozaludzkich aktorów traktuje się jako posiadających własne interesy, autonomię, nierzadko niezależną od intencji twórcy.

Takie myślenie o roli *non-human actors* reorganizuje nasz sposób myślenia o socjologii jako nauce (por. Szpunar 2016). Wydaje się, że coraz bardziej uprawnione jest mówienie o deantropocentryzacji⁴ humanistyki. Należy ją rozumieć nie tyle jako formę rugowania jednostki ludzkiej jako podmiotu badań, co w ramach odejścia od „humanistycznej wizji człowieka jako miary wszechrzeczy i centrum zainteresowań badawczych” (Domańska 2008, s. 11). Tym samym cyborgi, klony, a także interesujące nas algorytmy powoli, acz skutecznie redefiniują figurę *Innego*. Trudno nie zgodzić się z opinią, że socjologowie zbyt rzadko dostrzegają to, „co może być najbardziej znamienne i ważne dla naszego rodzaju” (Olsen 2013, s. 7).

W takiej optyce funkcjonujący i usankcjonowany podział na podmioty obdarzone refleksją *versus* bezrefleksyjne przedmioty wydaje się bezzasadny i w coraz mniejszym stopniu możliwy do utrzymania. Trend ten swoje najmocniejsze uzasadnienie znajduje w Latourowskiej koncepcji

3 Warto wskazać, że w polscy tłumacze termin *non-human actors* tłumaczy się dwójako – Agata Czarnacka proponuje termin „aktorzy nie-ludscy” (Latour 2009), zaś Krzysztof Arbiszewski posługuje się określeniem „aktorzy poza-ludscy” (Latour 2010). Wielu autorów postuluje, by operować terminem zaproponowanym przez Arbiszewskiego, który nie posiada wartościującego charakteru, jak tłumaczenie Czarnackiej.

4 Ewa Domańska wskazuje, że już samo sformułowanie „humanistyka nieantropocentryczna” budzić może sprzeciw i zastrzeżenia przez swoją paradoksalność. Z podobnymi zarzutami spotka się ANT rozumiana jako nurt socjologii nie-ludzi, a więc *de facto* zaprzeczenie istoty tej dyscypliny.

ANT (*Action Network Theory*) (zob. Latour 2010; Abriszewski 2010; Abriszewski 2008; Abriszewski 2007, s. 113–126; Nowak 2011). Zdaniem Bruno Latoura niedopatrzenie klasycznej socjologii polega na tym, że popełnia ona klasyczny błąd tautologii, usiłując wyjaśniać to, co społeczne, tym, co społeczne. W Latourowskiej optyce technologia, której przejawem są interesujące nas algorytmy, staje się ważnym aktorem życia społecznego, gdyż dokonuje ona modyfikacji innej istoty (Latour 2009, s. 313).

Algorytmy stają się technologią władzy przynajmniej z dwóch powodów: stosują wobec nas formę przemocy symbolicznej, której istnienia nie jesteśmy świadomi, a także decydują o tym, co ma wartość (Beer 2009). Relacje międzyludzkie zostają przekształcone w algorytmy, co sprawia, że mamy właściwie do czynienia ze zmechanizowaną, ale i silnie zekonomizowaną towarzyskością (por. Halawa 2013, s. 128).

Obserwuje się zatem znaczące przesunięcie od więzi generowanych wyłącznie przez same jednostki do więziotwórczej roli algorytmów, które coraz częściej podpowiadają, kogo i co mamy lubić. Banalne czynności wykonywane przez nas każdego dnia, jak aktualizacje statusu, lajkowanie czy szerowanie treści pozwalają przewidywać nasze zachowania i nimi zarządzać (Andrejevic 2011). W ten sposób ujawnia się alienująca rola algorytmu. Przejawia się ona także w tym, że poprzez tworzenie konstruktów siebie w serwisach społecznościowych następuje pęknięcie na *ja realne* i *ja wirtualne*, prezentowane online, które uprzedmiotawia jednostkę.

Algorytm upraszcza, fragmentaryzuje, a niejednokrotnie i banalizuje nasze życie. Złożoność jednostki jest redukowana do miary aktów obecności w serwisie społecznościowym. Sprowadzanie społecznych praktyk do procesów technologicznych sprawia, że atomizacji i fragmentaryzacji ulega szereg podejmowanych przez nas działań. Nasza aktywność ruchowa zostaje sprowadzona do liczby kroków, przebytych kilometrów czy punktów do osiągnięcia.

Idea, zgodnie z którą lajki czy retweety można wykorzystać jako wskaźnik poparcia społecznego dla jednostki, jakiegoś komunikatu czy

organizacji, generuje zniekształcony obraz rzeczywistości. Nie dostrzega się działania w tym obszarze niewidzialnej technologii, którą są chociażby boty. Realna władza algorytmów przejawia się nie tyle w demonicznym, antropomorfizującym straszeniu zbuntowaną technologią, obdarzoną sprawstwem, ile realnym oddaniem decyzyjności i odpowiedzialności.

Wedle szacunków w Stanach Zjednoczonych już ponad 70% CV nie przechodzi przez ręce rekrutera, a selekcjonowane jest przez algorytmy. Coraz częściej algorytmy wykorzystuje się również do oszacowania prawdopodobieństwa wystąpienia recydywy w przypadku skazanych (Smejkalová 2016). Nie ma w tym przeniesieniu sprawczości na algorytmy niczego niepokojącego, jeśli uświadomimy sobie, że te właściwie całkowicie eliminują emocjonalność, chwiejność, brak obiektywizmu czy nieracjonalność w podejmowaniu decyzji.

Jak wiemy, wykazano, że sędziowie potrafią wydawać surowsze wyroki, gdy są głodni, akademicy stawiać niższe oceny, gdy są zmęczeni, a rekruterzy oceniać urodę kandydata czy podobieństwo do nich samych. W takim ujęciu algorytmy odsłaniają swoją wyższość wobec nas, jawiąc się jako aktorzy obiektywni i racjonalni. I tu kolejny raz wpadamy w pułapkę technologicznej racjonalności. Zdajemy się zapominać, że algorytmy są pisane przez programistów cechujących się zniekształceniami poznawczymi, brakami wiedzy, stereotypami, jak i świadomie naprowadzającymi algorytm na określone działanie.

Nie ma neutralnego algorytmu, analogicznie jak nie ma obiektywnego człowieka. Zawsze można w algorytmie dostrzec jakąś ułomność czy niedopatrzenie jego twórcy. Nawet zastosowanie pozornie obiektywnych kryteriów nie stanowi gwarancji optymalnej decyzji algorytmu przy wspomnianej już rekrutacji. Wskaźnik wykształcenia, choć ważny, pomija chociażby predyspozycje osobowościowe kandydata do wykonywania danego zawodu czy jego konfliktowy charakter. Choć algorytmy mogą znacznie ułatwiać proces rekrutacyjny, to jednak bez czynnika ludzkiego czynią go mało skutecznym, niewyczulonym na istotne w przyszłej pracy cechy osobowościowe.

Należy uwzględnić fakt, że algorytmy analizują sytuację na podstawie danych wejściowych, tym samym mogą dokonywać nieadekwatnych ocen. Okazuje się na przykład, że kobietom poszukującym pracy pokazuje się mniej ogłoszeń na stanowiskach kierowniczych (Smejkalová 2016), ponieważ rzadziej zajmują one tego typu stanowiska, a więc algorytmy uznają te oferty jako im nieprzynależne.

Algorytmy nie sprawdziły się chociażby w określaniu kanonów „obiektywnej” urody, gdyż niska reprezentacja osób o ciemnej karnacji spowodowała, że algorytmy zanalizowały ten typ urody jako odbiegający od przyjętej normy. Dane wejściowe mają ogromne znaczenie w działaniu algorytmów i trudno oczekiwać bezbłędności i niezawodności ich działania, jeśli otrzymają one nieprawidłowy „wsad”.

Jedną z najbardziej niepokojących właściwości zalgorytmizowanego świata polega na tym, że celem ich działania nie jest poznanie człowieka, nie są tym w ogóle „zainteresowane”. Ich działanie skupia się na sprowadzeniu złożonej rzeczywistości do prostych modeli logicznych, które pozwalają dokonywać szybkich i zarazem skomplikowanych obliczeń, korelacji danych zbyt rozległych, by jednostka sobie poradziła z ich interpretacją. Choć trudno w to uwierzyć, algorytmy potrafią na podstawie tylko 100 naszych lajków określić nasz model osobowości z dokładnością do 85% (Lackorzyński 2017).

To one niejednokrotnie przesądzają o tym, czy powinniśmy dostać kredyt, a także być zatrzymani na lotnisku czy otrzymać pracę. Oczywiście one tylko podpowiadają, ostateczną decyzję podejmuje człowiek, ale jak pokazuje praktyka, z łatwością przenosi on odpowiedzialność na nieomylnego aktora (por. Szpunar 2005). Ileż to razy dane nam było usłyszeć, że „system wyliczył” lub „błąd komputera”, co stawiało tę technologię w roli onnipotencyjnej, totalizującej i wszechwładnej.

Poważnym przekłamaniem, nadużyciem, ale i naiwnością byłoby demonizowanie algorytmów, które stanowić mogą realną pomoc dla człowieka. Ich możliwości znacznie przekraczają potencjał nie tylko pojedynczej jednostki, ale nawet całej grupy ekspertów. Dzięki umiejętności

przetwarzania tysięcy czynników okazują się skuteczniejsze chociażby w przewidywaniu zachowań samobójczych.

Mimo że prace nad przewidywaniem działań samobójczych znajdują się dopiero w fazie początkowej, trafność algorytmów wynosi ponad 80%. Ponadto sztuczna inteligencja potrafi trafniej od lekarzy ocenić rodzaj i złośliwość nowotworów ze zdjęć rentgenowskich. Bezдушna technologia okazuje się nieść realną pomoc osobom ze skłonnościami do samookaleczania. Aplikacja na urządzenia mobilne Tec-Tec opiera się na kojarzeniu słowa „ból” z obrazami reprezentującymi samookaleczanie. Zaledwie miesięczne użycie tej aplikacji zredukowało do 77%⁵ samookaleczanie wśród osób, które zmagaly się z tym problemem (Witkowski 2017).

W logice cywilizacji numerycznej nie ma nic zdrożnego, jeśli pozwala ona dzięki modelom matematycznym okiełznać rosnącą złożoność świata, ostrzegać, interweniować i zapobiegać. Przytłaczająca nas ilość danych implikuje tworzenie efektywnych systemów ich dystrybuowania, filtrowania i wreszcie analizowania. Pomocą w radzeniu sobie z *big data* stają się algorytmy. Trudno jednak akceptować ich reguły gry, gdy wymuszają one redukowanie, a nawet eliminowanie emocji, współczucia, empatii oraz wszystkich innych „przeszkadzających szumów”, niedających się skwantyfikować uczuć. Schłodzona racjonalność nie może bowiem stanowić panaceum na wszystkie bolączki współczesnego świata. Wręcz przeciwnie, wydaje się, że równie ważne jak prace nad usprawniającymi wiele procesów algorytmami czy sztuczną inteligencją jest kształtowanie tego, co filozof Martha Nussbaum (2010) określa mianem wyobraźni współczującej, która pozwala wnikać czy zrozumieć perspektywę drugiego człowieka. Jeśli bowiem algorytmy zaczynają przejmować sporą część procesów myślowych, nietrudno o konstatację, że zwalniają nas z myślenia, a w konsekwencji ogłupiają.

5 Skuteczność aplikacji weryfikowano wśród 400 internautów, którzy na forach internetowych przyznali się do samookaleczeń.

3. Cyfrowa humanistyka a deantropocentryzacja humanistyki

*Używanie przez dłuższy czas jakiegoś środka komunikacji
określa w pewnej mierze kształt przekazywanej wiedzy,
a gdy jego oddziaływanie staje się dominujące,
prowadzi w końcu do stworzenia cywilizacji,
która z upływem czasu
z coraz większym trudem zachowuje
żywość i elastyczność,
aż pojawi się nowe medium, o nowych możliwościach,
które daje początek nowej cywilizacji*

∞ Harold Innis

Wśród przedstawicieli nauk humanistycznych w ostatnim czasie popularnością cieszy się nurt tak zwanej humanistyki cyfrowej, zyskując coraz większą grupę zwolenników. Nasuwa się pytanie, czy to jedynie wypadkowa chwilowej mody, czy też raczej wymóg stechnologizowanych czasów, które domagają się nowych kategorii opisu, a znane nam narzędzia analityczne i dominujące paradygmaty przestają być wystarczające dla zobrazowania coraz bardziej komplikujących się struktur społecznych i kulturowych.

Wirtualna rzeczywistość nie stanowi dzisiaj antytezy realności, a jej immanentny wymiar coraz częściej uznaje się za ważniejszy od tej obserwowalnej bezpośrednio. Być może tą niemoc eksplanacyjną zażegnac

lub chociaż minimalizować jej skutki, przedstawiciele nauk humanistycznych powoli, acz sukcesywnie przekonują się, że aparaty poznawcze, którymi się posiłkują, wymagają sięgnięcia do nauk ścisłych. Ponadto coraz częściej stawia się na multi- i transdyscyplinarność.

Humanistyka walczy dzisiaj o przetrwanie, o utrzymanie swojego *status quo* w świecie zdominowanym przez Weberowską racjonalność i nieustannie replikowane procesy odczarowania świata. Niektórzy autorzy artykułują wręcz tezy o fazie heglowskiego zmierzchu, który jej dotyczy. Czyżby zatem i u przedstawicieli nauk społecznych pojawiła się wbrew brzytwie Ockhama potrzeba mnożenia bytów ponad potrzebę, by nie dać się wyprzedzić nieco atrakcyjniejszej i nie bójmy się tego słowa prorynkowej, bo odzianej w cyfrowe szaty, humanistycznej siostrze?

Chyba nie chodzi tutaj o palmę pierwszeństwa w wyścigu o atrakcyjność, a sprostanie wymogom ucyfrowionego świata. Jeśli jednostki, a nawet całe grupy społeczne przenoszą sporą część swojej aktywności do przestrzeni wirtualnej, trudno nie oczekiwać, by socjolog pozostawał wobec tego faktu obojętnym, marginalizując rolę internetu w życiu współczesnego człowieka. Digitalny wymiar życia ma charakter totalizujący i zawłaszczający inne, nieusieciowione wymiary życia. Jedno jest pewne – o ile jeszcze kilka lat temu głosy dotyczące humanistyki cyfrowej były postrzegane jako zaklinanie rzeczywistości przez cyfrowych apologetów, o tyle obecnie właściwie nikt nie podważa zasadności istnienia tego paradygmatu w nauce.

Coraz częściej zatem i u przedstawicieli nauk społecznych (do niedawna przecież humanistycznych) można zauważyć, że nie pozostają obojętni wobec faktu „utwardzania” humanistyki, czego wypadkową jest chociażby nurt STS (*Science Technology and Society*), analiza sieciowa⁶, SCOT (*Social*

6 Analiza sieciowa (*Social Network Analysis*), określana czasem mianem socjologii matematycznej, łączy w sobie osiągnięcia socjologii i matematyki, zajmując się badaniem sieci społecznych dzięki wykorzystaniu teorii grafów czy teorii prawdopodobieństwa. W obrębie analizy sieciowej bada się centralność, gęstość i siłę

Construction of Technology)⁷, *software studies*⁸ czy ANT⁹. W literaturze coraz częściej pisze się o technohumanistach (por. Balsamo 2011), którzy w swojej pracy naukowej łączą zainteresowanie humanistyką z fascynacją technologią. Obserwowane zmiany sięgają głęboko, przekształcając i sam podmiot badania w socjologii, gdyż spora część socjologicznego dyskursu skupia się dzisiaj na „nieлюдziach”, co wielu wydaje się całkowicie paradoksalne i pozostające w sprzeczności z ideą tej nauki. Niektórzy badacze są wręcz przekonani, że coraz trudniej mówić o socjologii rozumianej jako nauka o społeczeństwie (Abriszewski 2007, s. 117).

Takie jej rozumienie, w którym aktorzy pozaludzczy (*nonhumans*) stanowią czynniki determinujące naszą codzienność, a także odgrywają rolę równoprawnych uczestników życia społecznego, uwidacznia się chociażby we wspomnianym już nurcie ANT, zapoczątkowanym przez Latoura. *Actor-Network Theory*) (Latour 2010, Abriszewski 2010, Abriszewski 2008, Abriszewski 2007: 113–126, Nowak 2011). W nurcie tym, pozaludzkich aktorów (w tym interesującą nas technologię) traktuje się jako posiadającą własne interesy i autonomię, czyli coś dalekiego od bycia, nie pojmując jej jedynie w kategoriach „prostych” narzędzi.

powiązań, a także kierunek bądź odwzajemnianie powiązań – szerzej na ten temat: Turner, Maryanski (2004, s. 604–613).

- 7 Społeczna konstrukcja technologii (SCOT) to konstruktywistyczna teoria innowacji technologicznych inspirowana socjologią wiedzy. Opiera się na założeniu, że technologie stanowią wytwór praktyki społecznej, a sama technologia nie determinuje ludzkiego działania. Zgodnie z założeniami SCOT zrozumienie technologii jest niemożliwe z pominięciem kontekstu społecznego.
- 8 *Software studies* to interdyscyplinarne studia, które ogniskują się na społecznych i kulturowych aspektach funkcjonowania oprogramowania, traktując je jako swoisty artefakt.
- 9 ANT (*Actor-Network Theory*) to koncepcja powstała w nurcie badań nad nauką, a za głównego jej inicjatora uznaje się Bruno Latoura. Nierzadko ANT określa się jako socjologię rzeczy, nie jest ona teorią, a raczej metodą, której zadanie polega na „podążaniu za aktorem”, a więc rejestrowaniu działań aktora w momencie aktywności. ANT za przedmiot swojego zainteresowania uznaje procesy tworzenia i osłabiania sieci, nie zaś sieci jako struktury. Dla naszych rozważań dotyczących technologicznie zanurzonej humanistyki cyfrowej ważne jest wskazanie, że dla Latoura wytwory człowieka stanowią o jego człowieczeństwie.

Niektórzy autorzy wskazują, że kultura materialna pozostaje najmniej zrozumianym i najrzadziej eksplorowanym fenomenem naszego współczesnego świata, który konsekwentnie przez wiele lat był ignorowany przez liczne grono badaczy, a przecież życie ludzkie to połączenie rozlicznych interakcji między ludźmi a otaczającymi ich przedmiotami. Wspomniany już Latour pisze:

O przedmiotach nigdzie się nie mówi, ale wszędzie da się je odczuć. Istnieją one, rzecz jasna, ale nie poddaje się ich namysłowi, socjologicznemu namysłowi. Jak pokorni służący istnieją one na marginesie tego, co społeczne (Latour 2010, s. 104).

Trafna w tym kontekście wydaje się być konstatacja mówiąca o tym, że socjologowie pomijają to, „co może być najbardziej znamienne i ważne dla naszego rodzaju” (Olsen 2013, s. 7).

Funkcjonujący od dawna podział na podmioty obdarzone refleksją i bezrefleksyjne, nieme przedmioty traktuje się w ANT jako umowny. Francuski socjolog i filozof koncepcję swą przeciwstawia klasycznie rozumianej socjologii Durkheimowskiej, która – jak już wspominaliśmy – obarczona jest klasycznym błędem tautologicznym, próbując wyjaśniać to, co społeczne, tym, co społeczne. W Latourowskim ujęciu technologia (w tym i internet) staje się aktorem, gdyż „udaje się jej modyfikować inną [istotę]” (Latour 2009, s. 313). Neutralność technologii kwestionuje się również chociażby w przywołanej już koncepcji technopolu Neila Postmana, w ramach której

w każdym narzędziu tkwią pewne założenia ideologiczne, pewna pre-dyspozycja do konstruowania świata takiego raczej niż innego, ceniienia jednej rzeczy bardziej niż innej, wzmacniania jednego znaczenia, jednej zdolności, jednej postawy bardziej niż innej (Postman 2004, s. 26).

Tę pułapkę myślową celnie demaskuje Martin Heidegger, wskazując, iż właśnie wtedy, gdy sądzimy, że technologia jest wobec nas neutralna, wywiera ona na nas największy wpływ (Heidegger 1977).

To technika triumfuje nad kulturą, stając się w deterministycznym modelu mediów aktorem autonomicznym, samodzielnym, żywiołowym i samostanowiącym. Co zaś najważniejsze, nie poddaje się ona kontroli człowieka. Ujawnia się tu typowe dla ANT przekonanie, że aktorzy pozaludscy mogą się kierować własną logiką, niekoniecznie zgodną z założeniami swoich twórców.

Ta deantropocentryzacja humanistyki to według cytowanej Domańskiej nie jako chwilowa, ekscentryczna moda naukowa, a wymóg czasów i konieczność zrewidowania dotychczasowego myślenia o świecie, w dobie inżynierii genetycznej, psychofarmakologii czy nanotechnologii. W jej ujęciu rzeczy, klony czy cyborgi zastępują klasyczną figurę *Innego*. Próbuje się zatem na nowo określić, czym humanistyka jest współcześnie i co w dobie powszechnego ucyfrowienia oznacza.

Humanistykę cyfrową w takim ujęciu należy zatem traktować nie tyle jako osobną dziedzinę, co pewien model uprawiania nauki, zdeterminowany przez zdigitalizowane środowisko. Tak ujęta humanistyka cyfrowa staje się swoistą metanarracją¹⁰. Jej istotę można sprowadzić

10 Co ciekawe, polscy badacze podejmujący problematykę humanistyki cyfrowej w swoich badaniach nierzadko sami unikają jej definiowania. Na przykład Andrzej Radomski w swoim artykule, w którego tytule pojawia się HC – *Humanistyka cyfrowa w praktyce – analiza i wizualizacja obrazów*, wyraźnie zaznacza, że nie definiuje jej „ze względu na rozległość pola badawczego oraz ciągle zmieniające się metody i narzędzia”. Zob. Radomski 2015, s. 6. W dyskursie naukowym dotyczącym HC wyraźnie uwidaczniają się odmienne zdania co do „ważności” kluczowych możliwości, które ta metanarracja oferuje. I tak lingwiści i językoznawcy zwracają uwagę na zalety komputerowej analizy ogromnych korpusów tekstu, socjolodzy na możliwości badania cyfrowych śladów czy ruchów ludzkiego roju, kulturoznawcy na rozległą warstwę kulturową dostępną online etc. Mimo tych oczywistych rozbieżności dalsze unikanie definiowania HC skazuje ją na utrwalające się traktowanie jej w kategoriach fanaberii cyfrowych apologetów. Nie do końca można się zgodzić z Radomskim, który twierdzi, że to definiowanie

do trzech imperatywów – *open source*, *open access* i *open content*, które to zdają się determinować metody i procedury badawcze cyfrowego humanisty¹¹. Kluczowe tutaj wydają się być metody oraz metodologie oparte na cyfrowych narzędziach oraz nowych technologiach. Środowisko wirtualne sprawia, że ewoluuje sam proces poznawczy. Zmienia się nie tylko sam sposób obcowania z tekstem, który nie przypomina już linearnej, sekwencyjnej lektury, a raczej proces nawigowania, fragmentarycznego i pobieżnego przeglądania¹² – modyfikacji ulegają także sposoby jego analizowania i wizualizowania.

Taki sposób myślenia o socjologii jako o nauce, która w dobie współczesności winna na nowo zdefiniować podstawowy przedmiot swego zainteresowania, prezentują Tomasz Szlendak i Krzysztof Pietrowicz:

Jeżeli usługi oferowane przez człowieka zostają zastąpione strukturą elektroniczną, zupełnie zautomatyzowaną, to żadna struktura o charakterze

utrudniającą ciągle zmieniające się narzędzia. Rzeczywiście zgodnie z hipotezą Ogburna warstwa kulturowa nie nadąża za zmianami dokonującymi się w warstwie technologicznej, ale zaznaczyć wyraźnie należy, że metody i narzędzia wcale nie zmieniają się w zawrotnym tempie. Ważniejszą sprawą jest tutaj brak rozumienia i umiejętności analizowania otrzymanych danych. W pewnym sensie mamy do czynienia z nową odsłoną szarańczy informacyjnej, o której pisał Stanisław Lem, czy smogu informacyjnego Ryszarda Tadeusiewicza. Te nieograniczone możliwości cyfrowej kultury, które tak mocno uwypukla cyfrowa humanistyka, okazują się bowiem mocno ograniczone, gdyż „między dysponowaniem milionami megabitów informacji na jakiś temat a niedysponowaniem ani jednym nie ma wielkiej różnicy” (Eco 2002, s. 538).

- 11 Trzeba w tym miejscu zgodzić się z Ewą Solską, która wskazuje, że dopóki humanistyka cyfrowa nie będzie posiadała wyraźnie zdefiniowanej metodologii, pozostanie jedynie retoryczno-perswazyjną formułą. Zob. E. Solska 2016, s. 108.
- 12 Główny wpływ internetu na procesy poznawcze sprowadzić można do trzech zasadniczych elementów: wielozadaniowości, klikalności oraz zaniku myślenia linearnego. Wielozadaniowość (*multitasking*) to wykonywanie w tym samym czasie wielu czynności, wywołujące ich pobieżność i chaotyczność. Uznaje się, że intensywne użytkowanie internetu prowadzi do zaniku myślenia linearnego, kontemplacyjnego, pogłębionej lektury na rzecz chaosu, pobieżności, wywołując problemy z koncentracją.

społecznym, w której biorą udział ludzie, nie jest już do niczego potrzebna [...]. Będzie można zatem uprawiać socjologię w ogóle nie zajmując się ludźmi, ponieważ będzie się analizowało więzi i sieci między przedmiotami [...]. Rola człowieka zaś ograniczać się będzie do roli operatora przedmiotów, pewnego typu ogniwa interakcji wykorzystywanego przez przedmioty. Technologia bowiem od kilkudziesięciu lat zmienia się w sposób nieliniowy i nieprzewidywalny, szybko i w rozmaitych kierunkach, społeczeństwo zaś (to złożone z ludzi) zmienia się bardzo powoli i w zasadzie jest stabilne (Szlendak i Pietrowicz 2005, s. 94).

Proces ten jest socjologom doskonale znany i został opisany chociażby w hipotezie opóźnienia kulturowego. William Ogburn (1975) zwracał uwagę, że system kulturowy tworzą dwa systemy – materialny, reprezentowany przez technologię, i niematerialny, reprezentowany przez wartości, normy i sankcje. Zdaniem amerykańskiego socjologa zmiany szybciej następują w obrębie systemu materialnego (technologii), niż w sferze niematerialnej (kulturze).

Sfera kultury nie nadąża zatem za stałym rozwojem technologii¹³, a ponadto wykazuje tendencję do inercji, co *de facto* zapewnia jej trwanie. Ta właściwość warstwy kulturowej stanowi o jej trudnym adaptowaniu się do zmiany, sprawiając, że w realiach sytuacji zmiany, permanentnych przekształceń i płynnej nowoczesności (Bauman 2007) społeczeństwo w wielu wymiarach pozostaje niezmiennie, trwając przy zakorzenionych i głęboko zinternalizowanych habitusach.

By udzielić odpowiedzi na pytanie, na czym polega obserwowany w nauce cyfrowy zwrot, można lakonicznie odpowiedzieć, że na czerpaniu nauk humanistycznych z osiągnięć i narzędzi wypracowanych na gruncie nauk ścisłych. To trywializujące i w gruncie rzeczy maksymalnie uproszczenie pozwala nam zrozumieć dużo więcej. Uświadomić

13 Jako przykład takiego opóźnienia kulturowego możemy potraktować stosunek do komputerów w pierwszej fazie ich upowszechnienia, które sprowadzono do roli efektywnych gadżetów w biurach czy traktowano jako maszyny do pisania.

sobie, jak zauważał Thomas S. Kuhn, że nauka to nie tylko przewidywania teoretyczne, ale także instrumentalne „i często odgrywają one w jej [nauki] rozwoju decydującą rolę” (Kuhn 2009, s. 112). W tym kontekście znaczenia nabierają słowa sformułowane przez Andrew Pickeringa, który wskazywał, że naukę zmieniają dzisiaj nie tyle przewroty naukowe, co rewolucje technologiczne (Pickering 1994, s. 148).

Nowe media na czele z internetem wprowadziły nowy *bias*¹⁴, indukując tym samym zmianę społeczną, gdyż zgodnie z przekonaniem kanadyjskiego badacza mediów Harolda Innisa:

używanie przez dłuższy czas jakiegoś środka komunikacji określa w pewnej mierze kształt przekazywanej wiedzy, a gdy jego oddziaływanie staje się dominujące, prowadzi w końcu do stworzenia cywilizacji, która z upływem czasu z coraz większym trudem zachowuje żywotność i elastyczność, aż pojawi się nowe medium, o nowych możliwościach, które dadzą początek nowej cywilizacji (Innis 2007, s. 10).

Konstatacje Kuhna i Innisa znajdują swoje potwierdzenie u badacza uznawanego za inicjatora badań nad siecią – Alberta-László Barabásiego. Węgierski fizyk wskazuje bowiem, że nauka w wielu obszarach rozwinęła się właśnie dzięki nowym narzędziom, a za takie z pewnością należy uznać internet, który bezsprzecznie należy za Jayem Davidem Bolterem (1990) traktować jako technologię definiującą¹⁵. Jeszcze u początków funkcjonowania internetu, gdy medium to znajdowało się w fazie elitarnego użycia, znakomity teoretyk społecznych aspektów funkcjonowania internetu pisał:

14 Pojęcie *biasu* wprowadził Harold Innis. Termin ten tłumaczy się jako „nastawienie”, „nachylenie”, „skłonność”. Kanadyjski badacz wskazywał, że dominująca w danym okresie technologia komunikowania stanowi bazę wszystkich procesów społeczno-politycznych. Ponadto uznawał on, że technologia ta jest niemal natychmiast wykorzystywana przez klasę rządzącą do procesów dystrybucji wiedzy. Szerzej na ten temat: Szpunar 2012.

15 Jay David Bolter przez technologię definiującą rozumie tę determinującą procesy myślenia i kształtowania obrazu świata.

„Internet stał się tkanką naszego życia” (Castells 2003, s. 11). Jak bardzo ta tkanka wrosła w naszą codzienność, modyfikując każdy jej wymiar, przekonujemy się każdego dnia, czasem wręcz odnosząc wrażenie, że zmutowała, stając się antagonistyczną dla swego żywiciela rakową komórką.

Sięgnięcie do instrumentarium właściwego dla nauk ścisłych potraktować można jako niewątpliwą szansę dla zdegradowanych i od wielu lat niedocenianych nauk humanistycznych, trafnie określonych przez Annę Nacher mianem „humanistycznego Kopciuszka”. Dzięki technologicznemu upgrade’owi mogą one osiągnąć status księżniczki (Nacher 2013a, s. 86–87) w epoce absolutnej dominacji nauk ścisłych. Choć optymizm polskiej badaczki wydaje się nieco przesadzony, to z pewnością ucyfrowienie humanistyki może stać się szansą na zatrzymanie postępującego procesu jej marginalizowania i wykluczania.

Za „prawdziwą naukę” uznaje się tylko te ścisłe, a społeczne i humanistyczne sprowadza się do poziomu publicystycznej narracji, w obszarze której kompetencje czy prawo głosu posiada każdy, bez potrzeby dysponowania w tym zakresie wiedzą ekspercką (por. Afeltowicz i Pietrowicz 2008, s. 56). Tego prymatu nauk ścisłych upatrywać można w mechanizmie, który Michał Heller trafnie określa mianem „matematyczności świata” (Heller 2006). Polski naukowiec tę matematyczność świata operacjonalizuje na dwa sposoby – jako nadrzędność cyfry, pozwalającej tworzyć uniwersalne modele świata, a także przejawia się ona w przekonaniu o powszechności matematycznego kodu, który sprowadza świat do ciągów liczb i danych. Kazimierz Krzysztofek ten cyfrowy imperatyw określa mianem logiki cywilizacji numerycznej, której nadrzędnym celem wydaje się policzenie, zewidencjonowanie i zalgorytmizowanie wszystkiego (Krzysztofek 2012, s. 226). Bez tego ucyfrowienia funkcjonować we współczesnym świecie nie sposób, gdyż zracjonalizowany i odczarowany świat tę policzalność wymusza.

Humanistyka cyfrowa w takim ujęciu jawi się nam nie tyle jako nowa subdyscyplina, a wypadkowa zainfekowania humanistyki cyfrą. Po drugie, pozycja socjologii czy ogólnie pojętej humanistyki i nauk

społecznych stanowi wypadkową przekonań i stereotypów jej dotyczących. Jak trafnie bowiem konstatuje Andrzej Zybertowicz:

socjologia nie ma podobnego autorytetu jak nauki ścisłe, ponieważ jej produkty są mniej technicznie użyteczne. Po drugie, fizycy, chemicy, biologowie aktywnie współtworzą procesy społeczne [...], co daje im poczucie (do pewnego stopnia złudne) rozumienia tych procesów (Zybertowicz 2003, s. 71).

Wydaje się jednak, że proces czerpania nauk humanistycznych ze ścisłych nie jest jedynie procesem jednostronnym, a sprzężonym. Nie tylko bowiem humaniści czerpią z dobrodziejstw nauk ścisłych, gdyż także przedstawiciele tych drugich są coraz częściej żywo zainteresowani tym, co robią ich koledzy o społecznej i kulturowej proveniencji.

Toruńscy socjologowie zwracają uwagę, że panaceum na postępujący regres socjologii może stać się technologiczny oręż w postaci laboratoriów i majsterkowania. Podobnego zdania jest Krzysztofek, który wskazuje, że

socjologia, aby przetrwać, musi jak najwięcej z tej wiedzy [technicznej] wchłonąć, zaadaptować ją dla swoich potrzeb, a zarazem obronić swoją autonomię [...]. Czy też sama socjologia stanie się science, wchłonie, zaabsorbuje i zaadaptuje metody nauk ścisłych i przyrodniczych tak jak zaadaptowała np. statystykę czy cybernetykę, nabrała powagi nauki empirycznej, zaferowała produkt, bez którego – socjologii sondażowej – nie może się obejść biznes czy polityka. Więc jeśli się raz udało, to może się udać drugi raz to „utwardzanie socjologii”? (Krzysztofek 2011, s. 125).

Wraz z upowszechnieniem się komputerów i internetu w naszej codzienności, w tym także w warsztacie badawczym, korzystanie z tych narzędzi bynajmniej nie stanowi wskaźnika nowoczesności i technologizacji działalności naukowej, a naturalne zaadaptowanie narzędzi, które

analogicznie jak niegdyś umiejętność pisania¹⁶, wyzwoliła ludzi spod monopolu kapłanów strzegących dostępu do wiedzy, technologiczna alfabetyzacja oswabadza z dyktatu technokratycznych programistów. Wiedza przez nich posiadana, kiedyś elitarna i enigmatyczna dla przeciętnego użytkownika, wraz z tendencją, by narzędzia te były *user-friendly*, przestaje być zarezerwowana dla wąskiego i hermetycznego grona fascynatów komputerowych. Ponadto upowszechnienie *computingu* w badaniach naukowych sprawia, że trudno nie zgodzić się z Krzysztofkiem, że w pewnym sensie wszystkie nauki staną się informatyczne (Krzysztofek 2011, s. 125). Ucyfrowienie działalności naukowej wydaje się koniecznością, a nie przywilejem zarezerwowanym wyłącznie dla cyfrowych tubylców, dlatego nie będzie przesadą stwierdzenie, że za kilka lat właściwie wszyscy humaniści będą cyfrowi.

W tym kontekście warto przywołać słowa Łukasza Afeltowicza i Krzysztofa Pietrowicza, którzy zwracają uwagę, że mamy obecnie do czynienia z przejściem od socjologa-humanisty do socjologa-inżyniera. Toruńscy badacze uznają, że w takim ujęciu socjologia przestaje być „humanistyczną rozrywką”, a staje się „pragmatycznym majsterkowaniem przy społeczeństwie” (Afeltowicz, Pietrowicz 2008, s. 45).

16 Niektórzy naukowcy uznają, że jednym z ważniejszych skutków rewolucji informatycznej jest detronizacja pisma i narracji pisanych w badaniach, a także ich komunikowaniu, zob. A. Radomski (2014, s. 5–17). Proces ten w swojej książce *Kultura cyfrowego narcyzmu* określam mianem wtórnej piśmienności, którą proponuję rozumieć jako zdeprecjonowaną rolę pisma, gdyż staje się ono służebne wobec dominującego obrazu. W publikacji tej wskazuję: „Pismo zatem w epoce wizualności traktuję jako wtórne wobec zwizualizowanych treści. Wtórna piśmienność przejawia się także w dezuwatuowaniu roli pisma, na co szczególnie wpływ mają nowe media, w ramach których interpunkcja, ortografia i stylistyka stają się mało znaczące w kulturze esemesowej skrótości. Nadrzędna funkcja obrazu szczególnie uwidacznia się w medium, jakim jest internet, gdyż uwaga jego użytkowników koncentruje się właśnie na treściach wizualizowanych, a nie klasycznym tekście. Online odchodzi się zatem od tradycyjnej, linearnej lektury na rzecz «skanowania treści». Sama czynność poruszania się po internecie zwana nomen omen surfowaniem sugeruje, że mamy do czynienia raczej ze ślizganiem się po powierzchni niż głębokim namysłem i pogłębioną lekturą” (Szpunar 2016, s. 66).

To majsterkowanie rozumieją jako opieranie się na zespole praktyk właściwych dla pracy inżynierskiej – manipulowaniu próbkami, narzędziami i aparaturą eksperymentalną. Optyka przez nich prezentowana nie oznacza jednak zredukowania pola socjologii do fizyki czy biologii.

Cyfrowy zwrot możemy zatem rozumieć jako metodologiczną zmianę dokonującą się w obrębie nauki, domagającą się wypracowania nowych modeli i sposobów pracy naukowej¹⁷, narzędzi i metod (por. Celiński 2013, s. 13) pozwalających korzystać z ogromnego zbioru danych – *big data* i informacji dostępnych online. To także niespotykane dotąd możliwości dostępu do wiedzy, jej otwarcia, propagacji, ale i ekspozycji wyników. Nie chodzi jednak o proste stechnologizowanie narzędzi pracy humanisty. Celem wszakże nie jest to, o co postulują niektórzy, by „badacz mógł otrzymywać punkty za tworzenie infografik lub multimedialnych wizualizacji czy nawet bardziej oswojonych form medialnych jak filmy” (Bomba 2013, s. 66). Tak bowiem rozumiane ucyfrowienie warsztatu pracy humanisty sprowadza jego rolę do profesji rzemieślnika, technologicznego operatora, spłaszczając niemal wszystko, co dla humanisty najważniejsze.

Posługiwanie się i sprawne operowanie technologią nie zastąpi głębokiego namysłu¹⁸, a przede wszystkim rozumienia. Nie jest zatem

17 Mam tutaj na myśli przede wszystkim zmianę metodyki pracy naukowej opartej na otwartości, rozumianej w sensie otwartości dostępu do treści, otwartości publikowania, ale także otwarcia się na innych, niekoniecznie specjalistów z danej dziedziny, raczej amatorów-hobbystów, osoby niezwiązane instytucjonalnie z akademią, co określa się mianem hakowania uniwersytetu. Nowe modele pracy naukowej coraz częściej opierają się na kolaboracji, mirażu profesjonalistów z amatorami czy procesach wikifikacji wiedzy. Komplikowanie się struktur społecznych oraz pojedynczych zjawisk wymaga pracy zespołowej, łączenia ze sobą kompetencji naukowców reprezentujących różne dziedziny nauki. Zwraca się uwagę, że praca zespołowa w nauce jest dzisiaj nie tyle zjawiskiem niszowym, a obowiązującym standardem. W ciągu ostatnich 60 lat średnia liczba autorów prac naukowych podwoiła się, a w niektórych dziedzinach potroiła. Szerzej na ten temat: Szpunar 2016.

18 Trudno takiego głębokiego namysłu oczekiwać od naukowców publikujących swoje teksty modną w ostatnim czasie metodą booksprintów. Termin ten zaczerpnięty

najistotniejsze, by być technologicznie biegłym, ale by nadawać sens, interpretować, odczytywać¹⁹. Trudno nie przyznać racji Annie Nacher, która trafnie zauważyła:

Zastanawiam się, jak – i czy w ogóle – to głębsze rozumienie sedna humanistyki cyfrowej (wychodzące poza dyskurs pop poradnika, jak skuteczniej posługiwać się narzędziami cyfrowymi, arkuszem kalkulacyjnym czy metodami statystycznymi) odnajdzie się w naszych polskich realiach, w których [...] nie tylko nie ma tradycji rzetelnej współpracy transdyscyplinarnej (choćby między humanistyką a informatyką), wspieranej instytucjonalnie (Nacher 2013).

Wydaje się jednak, że o ile konstatacja dotycząca trywializowania humanistyki cyfrowej do poziomu technologicznej gadżetyzacji zdaje się być trafna, o tyle coraz częściej można w polskich środowiskach naukowych zauważyć zmianę podejścia do procesu kształcenia, zorientowanego na interdyscyplinarność i łączenie ze sobą kompetencji właściwych dla różnych nauk²⁰.

został z metodologii zwinnych właściwych dla tworzenia oprogramowania. Osoby takie piszą artykuł na dany temat w bardzo krótkim czasie (nieraz w jeden weekend), a potem publikują wyniki swej pracy w sieci. Z pewnością nie jest to trend, który winien cechować humanistykę cyfrową, choć trzeba przyznać, że zyskujący na popularności szczególnie wśród młodych badaczy.

- 19 Trudno nie wskazać, że w dobie kryzysu uniwersytetu tradycyjna rola humanisty-interpretatora, krytyka, a nawet moralizatora wypierana jest przez inne, pragmatyczne umiejętności, niezbędne chociażby do przygotowywania wniosków grantowych, ewaluacji i licznych czynności *stricte* biurowatycznych. Coraz częściej zatem sensy nadawane przez humanistów są degradowane przez biurowatyczne nonsensy.
- 20 Przykładem takiej trafnej współpracy i kooperacji jest chociażby kierunek *informatyka społeczna*, realizowany w Polsko-Japońskiej Wyższej Szkole Technik Komputerowych, a od roku akademickiego 2016/2017 w Akademii Górniczo-Hutniczej w Krakowie. Prowadzi go Wydział Humanistyczny we współpracy z dwoma wydziałami technicznymi, tj. Wydziałem Elektrotechniki, Automatyki Informatyki i Inżynierii Biomedycznej oraz Wydziałem Informatyki, Elektroniki

Cyfrowy zwrot to także odejście od właściwej dla kultury druku linearności na rzecz wikinomicznej współpracy i otwartości, modelu bazaru ułatwiającego twórczy ferment, a nie elitarnego i zamkniętego modelu katedry²¹. Niestety w literaturze jak do tej pory nie wypracowanego oficjalnego stanowiska, czym ta humanistyka cyfrowa właściwie jest.

Jedni uznają, że humanistę cyfrowego powinna wyróżniać chociażby podstawowa umiejętność programowania, korzystania z cyfrowych narzędzi, inni zaś przekonują, że kluczowy jest sam przedmiot badania – przestrzeń cyfrowa. Warto przy tym wspomnieć, że na pierwszym etapie rozwoju tego paradygmatu pisano głównie o obliczeniach w humanistyce (*computing in the humanities*), traktując komputery jako narzędzia wspierające tradycyjny warsztat humanisty, zaś na początku XXI wieku zaczęto operować terminem „humanistyka cyfrowa” (Berry 2012), rozumiejąc przez nią cyfrowe narzędzia służące do badania środowisk online – blogosfery, stron WWW, gier komputerowych etc. Narzędzia te to jednak nie tyle nowe instrumentarium badawcze, a potężny oręż

i Telekomunikacji. Wiele autorów uznaje humanizowanie nauk ścisłych i technicznych za normę, a wydziały nauk społecznych prowadzone na uczelniach technicznych należą do czołówki światowej humanistyki (zob. Krzysztofek 2011, s. 135).

- 21 Odwołuję się tutaj do koncepcji katedry i bazaru opracowanej przez Erica Raymonda. Amerykański haker i libertarianin porównał ze sobą dwa modele tworzenia oprogramowania. Pierwszy z nich, który proponuję określić mianem modelu korporacyjnego, zdefiniowany został przez Raymonda jako model katedry. Właściwa mu jest elitarność, hierarchizacja działania, hermetyczność i precyzja. Tak działających programistów określa się mianem „samotnych czarodziei” lub „dostojnych magów” pracujących w pełnym namaszczeniu odosobnieniu. Z kolei bliższy mu model tworzenia oprogramowania *open source* opiera się na metodzie bazaru, odrzucającego hierarchizację działań, pełnego różnorodnych opinii, przeciwstawnych sobie wizji, różnych punktów widzenia, a ta różnorodność staje się bogactwem projektów realizowanych tą metodyką. Współczesny uniwersytet wydaje się ewoluować właśnie w kierunku wskazanym przez Raymonda. Przechodzi od zamkniętego, elitarnego modelu katedry, gdzie działalność naukowa przypisana była do wąskiej, „namaszczonej” przez stopnie naukowe i afiliacje grupy w kierunku egalitarnego i otwartego modelu tworzenia i pracy. Szeroko na ten temat piszę w: Szpunar 2012.

ułatwiający rozumienie i wyjaśnianie tego, co dzieje się w cyfrowym świecie. Do dyspozycji badacze mają tutaj analizę sieciową, twórczo inspirującą kulturonomikę²² czy crowdsourcing.

Jedną z bardziej interesujących poznawczo koncepcji humanistyki cyfrowej wysuwa Lisa Spiro (Spiro 2012). Za konstytutywne dla niej uznaje otwartość rozumianą jako otwarty i nielimitowany dostęp do publikacji, danych empirycznych, a także kodu źródłowego. Kolejnymi wyznacznikami humanistyki cyfrowej zdaniem amerykańskiej badaczki jest współpraca zespołowa, różnorodność i eksperymentowanie. Zatem wspomniany wikinomiczny model pracy bardzo wyraźnie dookreśla działalność cyfrowego humanisty. Ma ją cechować otwartość i gotowość do dzielenia się wiedzą, a także nieustanne uczenie się – także od innych, niekoniecznie od profesjonalistów i specjalistów w danej dziedzinie.

Odejście w tym przypadku od elitarnej działalności wiedzotwórczej, na rzecz pluralistycznego bazaru stać się może szansą na innowacyjność i niekonwencjonalność rozwiązań niedostrzeganych przez zanurzonych w problemie specjalistów. Aktywność związana z procesami tworzenia wiedzy podlega dzisiaj procesom deinstytucjonalizacji, która zmienia jej formę i charakter.

Proces komplikacji świata wymusza pracę zespołową i odejście od modelu wszechwiedzącego autora, na rzecz kolektywnej inteligencji, mądrości tłumów. Michael Nielsen w tym kontekście pisze o otwartej i usieciowionej nauce (Nielsen 2012). Pozwala ona nie tylko na skuteczne i efektywniejsze komunikowanie pomiędzy naukowcami, ale na tak często obserwowane działania oddolne amatorów, czy pasjonatów, których niekonwencjonalność spojrzenia okazuje się szczególną wartością dodaną.

22 Kulturonomika to nurt odwołujący się do genomiki, gdzie swoistym kodem genetycznym stają się teksty stworzone przez ludzkość, czego analizy ułatwia chociażby takie narzędzie jak Ngram Viewer. Pozwala on na wizualizowanie popularności interesującego nas terminu lub frazy na przełomie dwóch ostatnich wieków. Bazą, do której się odwołuje Ngram Viewer, są książki zarchiwizowane w Google Books. To, wydawałoby się, proste narzędzie pozwala uzyskać interesujące poznawcze tropy, ukazując popularność danych pojęć na przestrzeni wieków.

Humanistyka cyfrowa nie jest jednak tożsama z otwartą nauką²³. W obu modelach dostrzec można wiele cech wspólnych, jak chociażby te, że obie bez przestrzeni cyfrowej nie miałyby racji bytu. Początków cyfrowej humanistyki, a właściwie *humanities computing*, doszukiwać się można już w latach 40. XX wieku, kiedy to Robert Busa testował możliwości komputerów w procesach automatyzowania i indeksowania w analizie lingwistycznej dzieł św. Tomasza z Akwinu (Busa 2004).

Obecnie głównymi inspiracjami humanistyki cyfrowej są prace Lva Manovicha i jego zespołu skupione wokół projektu *Software Studies Initiative*. Manovich wskazuje, że w XX wieku badania socjologiczne opierały się na dwóch typach danych – statystycznych powierzchniowych i głębokich danych jakościowych (Manovich 2011). Te pierwsze prowadziły do nieuprawnionych generalizacji, te drugie zaś, choć niezwykle szczegółowe, nie były aplikowalne do większych społeczności. Ślady cyfrowe pozostawiane przez miliony użytkowników każdego dnia otwierają niezwykle możliwości badawcze, minimalizując wady typowe dla innych metod badawczych, choć trzeba zauważyć, że i one nie są pozbawione mankamentów.

Manovich, by wyjaśnić „ułomności” badań ilościowych, posiłkuje się interesującą metaforą fotografii cyfrowej – powiększając zdjęcie, zwiększają nam się piksele, ale obraz całości staje się nieczytelny. Jego zdaniem dopiero dane cyfrowe pozwalają na uzyskanie tego, co oferowały badania jakościowe i ilościowe, prowadzone zazwyczaj rozłącznie.

Socjologia cyfrowa stanowi subdyscyplinę socjologii, która próbuje opisać i zrozumieć funkcję i znaczenie nowych mediów w codziennych praktykach, a także wyjaśnić, jak te media indukują proces zmiany interakcji międzyludzkich czy szerzej ujmując, transformacji dokonujących

23 Warto wspomnieć, że coraz więcej państw na poziomie legislacyjnym normalizuje obowiązek otwartego dostępu do prac badawczych, które finansowane są z funduszy publicznych. Jednym z pionierów tego typu rozwiązań jest Argentyna (Starczewski 2014). Również i Komisja Europejska coraz częściej wymaga otwartego dostępu do publikacji finansowanych z różnych jej programów, jak chociażby *Horyzont 2000*.

się w obrębie całego społeczeństwa. Choć cyfrowe narzędzia codzienności przeorganizują i modyfikują relacje społeczne, zainteresowanie socjologów tym fenomenem pojawia się z pewnym opóźnieniem (Ruppert, Law, Savage 2013).

Należy przy tym wyraźnie wskazać, że socjologia cyfrowa nie jest pionierską próbą opisanie fenomenów społeczno-kulturowych powstających pod wpływem internetu. Zanim pojawiła się ona w dyskursie, w literaturze posiłowano się takimi terminami, jak: socjologia internetu, socjologia cyberkultury, socjologia społeczności wirtualnych czy cybersocjologia. Przedmiot zainteresowania socjologii cyfrowej wydaje się jednak znacznie szerszy niż jej terminologicznych poprzedniczek, gdyż nie ogranicza się jedynie do wpływu internetu na życie codzienne, a próbuje to opisać w znacznie szerszej perspektywie.

Kluczowe okazują się w tym zakresie cztery obszary socjologii cyfrowej wskazywane przez Deborah Lupton (2012): profesjonalne praktyki cyfrowe rozumiane jako wykorzystanie narzędzi cyfrowych w celach zawodowych, analizy socjologiczne z użyciem narzędzi cyfrowych²⁴, cyfrowa analiza danych, krytyczna socjologia cyfrowa (krytyczna analiza wpływu mediów cyfrowych na społeczeństwo i kulturę). Jednak trajektorii socjologii cyfrowej wydaje się być znacznie więcej, niż wskazuje Lupton, jak chociażby klasyczne już rozważania przynależne do socjologii internetu, takie jak: *digital divide*, społeczności wirtualne, więzi społeczne, sieci społeczne, sfera publiczna, kultura partycypacji, cyberprzestępczość, tożsamość w dobie internetu, komunikowanie się za pomocą internetu czy wreszcie tworzenie się sieci społeczno-technicznych – ludzi i nie-ludzi.

Jeden z pierwszych artykułów, w którym posiłowano się pojęciem socjologii cyfrowej, opublikowano w 2009 roku (Wynn 2009). Podjęto w nim próbę odpowiedzi na pytanie o wpływ technologii cyfrowych na badania socjologiczne i proces nauczania. Pionierska monografia

24 Socjologowie coraz częściej piszą o możliwościach wykorzystania big data w analizach socjologicznych, ale także algorytmów, które mogą być pomocne w interpretowaniu takich ogromnych zbiorów danych.

podejmująca zagadnienie socjologii cyfrowej opublikowana zostaje w 2012 roku (Lupton 2012). Jej autorka zastanawia się, dlaczego w socjologii nie funkcjonuje termin „socjologia cyfrowa”, mimo że w innych polach badawczych cyfrowe wpływy są wyraźnie widoczne, czego przykładem zadomowienie się w dyskursie naukowym takich terminów, jak „humanistyka cyfrowa”, „antropologia cyfrowa” czy „kultura cyfrowa”.

Lupton słusznie zauważa, że prefiks *cyber-* był szczególnie popularny na początku funkcjonowania internetu, kiedy głównie dominowały komputery stacjonarne. Obecnie wypiera go określenie *digital*, które zwraca uwagę na powszechność wykorzystania internetu i oderwanie go od fizycznego miejsca na rzecz użycia odseparowanego od desktopu. Implikuje to sytuację, w której mamy do czynienia z permanentnym i totalizującym byciem online. W roku 2013 pojawia się praca zbiorowa pod redakcją Kate Orton-Johnson i Nicka Priora (2013), w której tytule pojawia się termin *digital sociology*, a autorzy podejmują w niej takie wątki, jak wpływ technologii cyfrowych na relacje interpersonalne i intymne, redefinicje rozumienia społeczności w dobie cyfrowej, nierówności społeczne w ucyfrowionym świecie, socjologia sieci, koncepcje i doświadczenia przestrzeni w czasach ucyfrowienia, problematyka e-zdrowia, a także zagadnienia gender z perspektywy cyfrowej.

Jeśli dychotomia online i offline straciła na znaczeniu, gdyż te dwie sfery ludzkiej aktywności przenikają się tak intensywnie, że trudno wyznaczać między nimi granice, nie można oczekiwać, by badania cyfrowych śladów ludzkiej bytności odbywały się na obrzeżu, gdzieś pomiędzy i przypadkiem. Jak trafnie zauważa Victoria Nelson, wirtualna rzeczywistość nabrała równie wielkiego znaczenia jak rzeczywistość empiryczna, a nawet stała się od niej ważniejsza (Nelson 2009, s. 315). Ucyfrowienie naszego życia domaga się cyfrowej socjologii, która potrafiłaby odpowiedzieć na kluczowe kwestie związane z działalnością online jednostek.

Socjologia, by móc konkurować z naukami ścisłymi i nie być traktowaną jak ich uboga krewna, musi iść z duchem czasu i odpowiadać na zapotrzebowanie zdigitalizowanego społeczeństwa. Nie będzie

to możliwe bez uświadomienia sobie faktu, że cyfrowy wymiar życia nie stanowi antytezy rzeczywistości, a jej ważny, immanentny składnik.

Socjologia cyfrowa to także sięgnięcie po narzędzia i metodologie wypracowane na gruncie nauk technicznych, bez ich pomocy wyjaśnianie i rozumienie permanentnie komplikującego się społeczeństwa nie będzie możliwe. To utwardzanie socjologii właściwe dla jej cyfrowego wymiaru pozwoli także zwiększyć jej predyktywność i odejść od stereotypu niezobowiązującej formy publicystyki²⁵, dostępnej dla wszystkich nieposiadających profesjonalnego wykształcenia kierunkowego.

Socjologia cyfrowa nie może być jednak trywializowana poprzez sprowadzenie jej do technologizowania narzędzi pracy humanisty. Z ich użytkowaniem wiązać się winna pewna wrażliwość badawcza, znana doskonale metodologom pod pojęciem współczynnika humanistycznego. Cyfrowa biegłość zarezerwowana do niedawna dla elitarnego grona programistów i fascynatów komputerowych, dzięki coraz wyraźniej widocznej tendencji *user-friendly*, staje się tak samo prymarną czynnością jak umiejętność pisania. Powinniśmy jednak pamiętać, że samo posiłkowanie się cyfrowymi narzędziami w wielu przypadkach nie zmienia naszej optyki, stanowiąc jedynie wypadkową dostosowania się do cyfrowych czasów. Należy mieć świadomość, że metody i narzędzia cyfrowe zazwyczaj ograniczają badacza do odpowiedzi na pytania *co* i *jak*, a więc mając charakter eksploracyjny i opisowy, kluczowa zaś w tym przypadku pozostaje umiejętność odpowiadania na pytanie *dlaczego*, czyli tak istotne dla humanistyki wyjaśnianie.

Zainfekowanie niemal wszystkich wymiarów naszego życia cyfrą i matematycznością świata sprawia, że z biegiem czasu bez mała wszyscy humaniści staną się po trosze humanistami cyfrowymi. Ten jednak nie powinien wchodzić w rolę przypisane rzemieślnikowi czy operatorowi technicznemu, gdyż nawet najbardziej zaawansowane technologie nie

25 O degradacji roli naukowca w epoce dominacji mediów masowych piszę obszernie w tekście: *Mediatyzacja nauki. O roli naukowców w epoce paleo- i neotelewizji* (2015).

zastąpią rozumienia i wyjaśniania, czyli fundamentu humanistyki. Technologia odgrywa dzisiaj ważną rolę, ale nie najważniejszą, bo nawet najbardziej zaawansowana nie zastąpi nadawania sensów i interpretacji.

W przeciwnym wypadku możliwości cyfrowych narzędzi staną się niczym więcej jak populistyczną i niewiele wnoszącą formą gadżetyzacji warsztatu naukowego. Jeśli tego sobie nie uświadomimy, komputer wraz z oprogramowaniem okaże się być jedynie nieco bardziej zaawansowaną formą maszyny do pisania. Tak ograniczony oręż z pewnością nie ułatwi rozumienia i analizowania fenomenów społecznych i kulturowych dostępnych online. Ogromne zbiory danych (*big data*), które wielu wydają się niezwykle obiecującym materiałem badawczym związanym z digitalizacją naszego życia, okazać się mogą bezużyteczne, jeśli nie będziemy wiedzieli, jak je wykorzystać i interpretować. Problem dzisiaj nie polega na braku, a nadmiarowości dostępnych danych, które bez odpowiednich kompetencji stają się zaciemniającym obraz rzeczywistości, mglistym szumem.

4. Bańki informacyjne a hipernarcyzm nowych mediów

*Jednostka kształtuje kulturę według obrazu własnej osoby,
ale też sama jest kształtowana przez kulturę.*

☞ Alexander Lowen

Internet – ujmując po Castellsowsku – możemy uznać za tkankę naszego życia (Castells 2003, s. 11), która immanentnie wiąże je z technologią. Nowe media na czele z internetem stały się technologicznym biasem naszej epoki. Innis (2007, s. 10), który wywarł niebagatelny wpływ na twórczość Marshalla McLuhana, twierdził, że dominująca w danym czasie technologia determinuje szereg procesów społeczno-kulturowych, gdyż klasa rządząca wykorzystuje nowy środek komunikowania w procesach dystrybucji wiedzy. Jej zaś funkcja nie ogranicza się do prostej transmisji informacji i ich utrwalania, ale redefiniuje istniejące systemy wiedzy. Mechanizmy jej oddziaływania mają charakter totalizujący, a w pewnym sensie stają się emanacją Bourdieusowskiej (zob. Bourdieu 2009) przemocy symbolicznej. W takiej optyce internet okazuje się techniką autorytarną (Mumford 1964), która poprzez procesy koncentracji władzy i kontroli urasta do rangi władzy *per se*. Inaczej rzecz ujmując, możemy za Jayem Bolterem (1990, s. 43) określić internet jako technologię definiującą. Przypomnijmy, że taki rodzaj technologii wpływa na konstruowanie schematów myślowych oraz modeluje obraz świata.

Wyznaczenie linii demarkacyjnej pomiędzy narcyzmem, nazwijmy go endogennym, a warunkowanym kulturowo, okreśmy go jako egzogenny, jest niezwykle trudne. Wydaje się, że zarówno predyspozycje wewnętrzne, jak i uwarunkowania kulturowe mają w tym przypadku równoprawne znaczenie. W takim ujęciu trafne wydają się być tropy poczynione przez Alexandra Lowena, który zauważa: „Jednostka kształtuje kulturę według obrazu własnej osoby, ale też sama jest kształtowana przez kulturę” (Lowen 1995, s. 11). Wynaturzeniu może ulegać zatem nie tylko sama jednostka, ale także i cała sfera kultury, jak wskazywali chociażby Fryderyk Nietzsche czy Rollo May.

Choć trudno orzec, co ma znaczenie pierwotne, a co wtórne, czy to narcystyczna jednostka kształtuje na swój wzór narcystyczną kulturę, czy też to narcystyczna kultura implikuje wzrost narcystycznych zachowań, jedno wydaje się być pewne – internet szczególnie odpowiada za nasilenie narcystycznych cech osobowości, na co wskazuje wielu autorów (zob. Szpunar 2016; Aboujade 2012; Buffardi 2011; Twenge 2014; Twenge 2011; Twenge 2013; Mehizadeh 2010; Tylikowska 2015). W niniejszej części spróbujemy się pochylić nad właściwościami nowych mediów, które w szczególny sposób odpowiadać mogą za procesy kształtowania się kultury, którą proponuję definiować jako kulturę cyfrowego narcyzmu.

Jean Baudrillard określał telewizję jako medium narcystyczne (Baudrillard 1993, s. 82). Jeśli jednak wziąć pod uwagę właściwości internetu, uznaję za zasadne nazywać go medium hipernarcystycznym, gdyż jego immanentne atrybuty powodują, że narcystyczne inklinacje jednostek ulegają wzmocnieniu i zwielokrotnieniu. Wydaje się, że kluczową rolę w procesach propagowania i upowszechniania zachowań silnie narcystycznych odgrywa sama funkcjonalność narzędzi online, z jakimi którymi mamy do czynienia w sieci. Oprogramowanie, z którym przychodzi nam obcować, w najmniejszej mierze nie nosi znamion neutralnej technologii, a staje się formą hegemonicznego dyskursu narzucanego wszystkim partycypującym w cyfrowym świecie.

Niestety, jak pokazują badania, zalgorytmizowane działania odbieramy jako efektywne, obiektywne, neutralne, a w konsekwencji godne zaufania (Beer 2017). Przypomnijmy, że Heidegger wyraźnie ostrzegał przed pułapką takiego neutralnego postrzegania. Wskazywał, że właśnie wtedy, gdy sądzimy, że technologia jest wobec nas neutralna, wywiera ona na nas największy wpływ (Heidegger 1977). Podobne konstatacje odnajdziemy u Jana van Dijka, który uznaje wyszukiwarki za nieneutralne narzędzia, gdyż znacząco wpływają one na aktywność internautów (Dijk 2010, s. 188). W pewnym sensie słuszne w tym kontekście wydają się konstatacje Lawrence Lessiga (2005). Zaznaczał on, że dzisiaj rządzi raczej kod, a nie prawo. Kluczowe znaczenie w tym procesie swoistej formy przemocy symbolicznej, jaką stosują wobec nas twórcy oprogramowania, a szczególnie firma Google, ma mechanizm określany mianem personalizacji. I to właśnie on wydaje się szczególnie opowiadać za upowszechnianiem się kultury cyfrowego narcyzmu.

Jeśli sięgniemy do klasycznej już koncepcji dysonansu poznawczego, okaże się, że właściwie jesteśmy skazani na zamykanie się w informacyjnych bańkach. Przypomnijmy, że zgodnie z jej założeniami jednostki wykazują silną tendencję do spójności i zachowania jedności między własnymi przekonaniem, poglądami i wiedzą. W wyniku zetknięcia się z nowymi informacjami może pojawić się dysonans dotyczący już zinternalizowanych treści. W wyniku jego pojawienia się jednostka poszukuje innych osób, które potwierdzą i utrzymają jej wcześniejsze przekonania (Festinger 2007, s. 198–202).

Doskonale znany w literaturze psychologicznej błąd poznawczy, znany jako błąd konfirmacji, wskazywać może również na afirmację internetowych baniek (Plous 1993). Efekt konfirmacji może pojawiać się wtedy, gdy chcemy wyrugować z naszego myślenia jakieś przekonanie, co przekłada się na określoną selekcję informacji czy też błędne ich interpretowanie (Risen, Gilovich 2007). Nasza wewnętrzna skłonność do preferowania informacji potwierdzających nasze wcześniejsze przekonania powoduje, że poszukujemy wiadomości selektywnie, zwykle

zwracając uwagę na to, co utwierdzi nasz punkt widzenia, przy jedno-
czesnej negacji i niedostrzeganiu opcji przeciwnych. Szereg badań
eksperymentalnych potwierdza inklinację jednostek ku jednostronnym
testowaniu własnych hipotez, raczej w kierunku potrzymania ich²⁶ niż
konfrontowania, co bywa określane w literaturze mianem biasu konfir-
macji (Nickerson 1998). Błąd konfirmacji pełnić może ważną funkcję,
gdy pozwala utrzymać naszą wysoką samoocenę, jednak prowadzić
może do podejmowania decyzji na podstawie całkowicie błędnych,
wybiórczych przesłanek.

Przypomnijmy zatem pokrótce, jak Google zmieniło filozofię prezentowania
treści w sieci, odbierając tym samym podmiotowość jednostki, przyczyniając
się do ukształtowania kultury cyfrowej, którą określam mianem jednostko-
centrycznej. Po roku 2009 Google, obok algorytmu PageRank, zaproponowało
swoim odbiorcom wyszukiwanie spersonalizowane, które spowodowało, że nie
jest już tak, że poszukując określonych treści w internecie, otrzymamy takie same
wyniki wyszukiwania jak inna osoba²⁷. Stało się wręcz przeciwnie, algorytm
dostosowuje wyniki zapytań do indywidualnych potrzeb i preferencji każdego
z nas. Co ciekawe, proces ten odbył się przy milczącej aprobacie²⁸, a nawet
afirmacji przez wielu internautów. Wielu z nich uznało, że to, co proponuje
wyszukiwarka, jest zdecydowanie bardziej optymalne i adekwatne do potrzeb
unikalnego użytkownika. Z jednej strony to z pewnością ogromne ułatwienie
dla jednostki nawigującej po oceanie cyfrowych treści, z drugiej strony proces
ten niesie ze sobą bardzo poważne, negatywne konsekwencje.

26 Jonathan Baron (2000) wykazał, że z reguły pytania, które zadajemy, są sformu-
łowane tak, by uzyskać odpowiedź twierdzącą, zgodną z naszymi przekonaniami,
a nie testującą różne opcje i możliwości.

27 Wyjątek stanowi sytuacja, kiedy nie jesteśmy przez Google identyfikowani. Wtedy
to otrzymujemy ogólne wyniki wyszukiwania. Google (według oficjalnych de-
klaracji) identyfikuje nas na podstawie cookie, zatem gdy nie mamy cookie (profil
incognito), wchodzimy w profil ogólny, a nie profil użytkownika.

28 Należy tutaj poczynić pewne zastrzeżenie, gdyż internauci byli zobligowani do za-
akceptowania nowego regulaminu wyszukiwania, który określał nowe warunki
wyszukiwania.

Personalizacja oznacza bowiem *de facto* zamknięcie każdego z nas w małym, odizolowanym od innych, prywatnym świecie. Żyjemy niczym w szklanej bańce, nie mając dostępu do baniek innych osób, chyba, że ich zainteresowania, poglądy i potrzeby artykułowane online są zbieżne z naszymi.

Interesującym poznawczo tropem w tym obszarze jest koncepcja bańki informacyjnej (*filter bubble*) autorstwa Eli Parisier²⁹ (2011). W jego idei odsłania się perspektywa coraz częściej artykułowana przez internetowych apologetów, zgodnie z którą nie mamy dzisiaj do czynienia z internetem, a internetami, gdyż różnorodność, z jaką obecnie spotykamy się w tym medium, nie pozwala na traktowanie go w kategoriach monolitu. Każda z tych baniek, separująca nas od innych, charakteryzuje się swoim własnym, unikalnym strumieniem informacji. Dla zrozumienia mechanizmu funkcjonowania Parisierskiej bańki kluczowe okazują się trzy elementy.

Pierwszy z nich ma znaczenie nadrzędne. Mówi on bowiem o tym, że w bańce informacyjnej znajdujemy się sami, nawet wtedy, gdy istnieje grono osób o podobnych do naszych zainteresowaniach, to nie otrzymują oni tożsamego z naszym zestawu treści. Drugą immanentną właściwością bańki informacyjnej jest jej transparentność, co oznacza, że najczęściej w ogóle nie zauważamy jej istnienia. Z tej cechy wynika trzeci jej rys, a mianowicie znalezienie się w niej odbywa się poza naszą wolą.

Konstatacje poczynione przez Parisier mają niewąlgiczne znaczenie dla procesu rozumienia narcystycznych właściwości nowych mediów. Hermetyczny mikrokosmos, który generuje bańka informacyjna, w oczywisty sposób powoduje zachowania zorientowane na ego, kieruje bowiem

29 Koncepcję bańki filtrującej opracował Eli Parisier na podstawie dwóch eksperymentów. Pierwszy z nich polegał na wpisaniu przez dwójkę jego przyjaciół akronimu BP (*British Petroleum*) do wyszukiwarki Google. W efekcie jeden z nich otrzymał wyniki inwestorskie, drugi zaś treści dotyczące wycieku ropy. Drugi eksperyment dotyczył tego samego, jednakże tym razem kolejna para przyjaciół otrzymała zadanie wpisania do wyszukiwarki słowa „Egipt”. Analogicznie jak w pierwszym przypadku, tak i tym razem internauci otrzymali zupełnie inne treści – związane z ofertami biur podróży lub odnoszące się do wydarzeń arabskiej wiosny na placu Tahrir.

uwagę jednostki wyłącznie ku treściom stanowiącym wypadkową jej własnych preferencji i jednostkowych potrzeb. Taka optyka sprawia, że jednostka staje się centrum internetowego świata, a środowisko obce jej zainteresowaniom zostaje wyłączone z potencjalności obcowania w nim. Ważne staje się tylko to, co technologia – w tym przypadku wyszukiwarka – uznaje za zbieżne z punktem widzenia jednostki. Dzięki temu nie jest ona zmuszona obcować z treściami, z którymi z różnych przyczyn nie chce się konfrontować.

Z poznawczego punktu widzenia mamy do czynienia z sytuacją komfortową, choć w znaczącej mierze groźną. Jednostka bowiem tkwi w iluzorycznym przekonaniu, że większość ludzi posiada poglądy zbieżne z jej własnymi. Świat w takiej optyce staje się zdecydowanie bardziej jednowymiarowy i zunifikowany, niż ma to miejsce w rzeczywistości. Funkcjonowanie w takiej przekłamanej, ale i w pewnym sensie narcystycznej rzeczywistości sprawia, że jednostka przestaje być zainteresowana konfrontowaniem swoich własnych przekonań z innymi, a każdą formę odmienności może nie tyle odrzucać, co nie dopuszczać do świadomości, gdyż narzuca się jej ujednoliconą wersję cyfrowej rzeczywistości, z którą w znaczącej mierze się utożsamia.

To poznawcze wygodnictwo – odbywające się pomimo braku naszej zgody na tego typu działania – sprawia, że nasze własne poglądy ulegają radykalizacji, a perspektywa innych przestaje mieć jakiegokolwiek znaczenie. W oczywisty sposób sprzyjać to może narcyzmowi, ale także różnego rodzaju ekstremizmom i homogenizacji poglądów. Uwięziona w pułapce personalizacji jednostka ulega wrażeniu, że jedynie jej własne zapatrywania są słuszne, właściwe i pożądane. Z tej osaczającej, ale i dodajmy komfortowej matni niezwykle trudno się wyzwolić.

Powstaje pytanie, czy jednostkę w ogóle interesuje przekłucie tej bańki i wydostanie się z niej na zewnątrz. Wydaje się, że niekoniecznie. Z poznawczego punktu widzenia personalizacja stanowi bowiem spore ułatwienie – skraca czas wyszukiwania, nie kieruje naszej uwagi ku treściom, które niekoniecznie nas interesują, a co najważniejsze utrzymuje

nas w złudnym komforcie, że inni myślą tak samo jak my. Trudno bowiem odrzucać świat utwierdzający nas w atawistycznym przekonaniu, że to właśnie my stanowimy jego centrum³⁰, a nasze własne poglądy i zapatrywania są obowiązujące. Funkcjonowanie w tym bezpiecznym cyfrowym kokonie jest dla jednostki tyleż wygodne, co narcystycznie uwikłane. Potwierdzają to najnowsze badania przeprowadzone przez badaczy z *Pew Internet Research Center*, zgodnie z którymi facebookowicze mniej chętnie zabierają głos w dyskusji, jeśli są przekonani, że inni mogą nie podzielać ich opinii (Anderson, Caumont 2014). Ta chęć do postrzegania świata jako zbieżnego z naszym oraz obawy o możliwość odrzucenia przez innych w sytuacji, gdy prezentujemy odmienne do nich poglądy, znajduje także swe odzwierciedlenie chociażby w klasycznej w medioznawstwie koncepcji spirali milczenia³¹.

Tropem ułatwiającym rozumienie mechanizmu funkcjonowania informacyjnej bańki jest *egocasting*, proces opisany przez Christine Rosen³² (Rosen 2004/2005, s. 51–72). Oznacza on zachowanie polegające

30 Zygmunt Freud twierdził, że „całkowity narcyzm” stanowi naturalny etap rozwoju każdego z nas, stanowiąc immanentną właściwość wieku niemowlęcego, przejawiając się w formie tak zwanego oceanicznego poczucia wszechpotencji. Szerzej na ten temat: Szpunar 2016.

31 Przypomnijmy pokrótce główne założenia interesującej dla naszych rozważań koncepcji spirali milczenia autorstwa Elisabeth Noelle-Neumann. Według niemieckiej badaczki jednostki posiadają wewnętrzną intuicję, która pozwala im wyczuwać, jaki jest dominujący klimat opinii publicznej. W tym celu nieustannie obserwują i analizują otoczenie, w którym się znajdują, aby poznać treści spotykające się ze społeczną aprobatą oraz te odrzucane. Ten swoisty monitoring otoczenia powoduje, że ludzie otwarcie artykułują opinie spotykające się w ich odczuciu z akceptacją innych. W efekcie te poglądy stają się treściami jeszcze bardziej popularnymi, a w konsekwencji przecenianymi w dyskursie publicznym, natomiast te percypowane jako niecieszące się uznaniem będą odrzucane, stając się treściami w pewnym sensie tabuizowanymi. Por. E. Noelle-Neumann 2004.

32 Modele transmisji treści medialnych opartych na broadcastingu i narrowcastingu są w zaniku. Obecny etap funkcjonowania mediów określa model silnej indywidualizacji oferty medialnej, czego wypadkową jest custom-casting, a nawet egocasting. Zob. Jakubowicz 2011.

na koncentrowaniu się wyłącznie na treściach zbieżnych z naszymi zainteresowaniami, przy jednoczesnym świadomym pomijaniu, ale także i dewaluowaniu treści, które niekoniecznie się z naszym poglądem zgadzają³³.

Ten trzeci, po broadcastingu i narrowcastingu³⁴, model konsumowania treści medialnych również ma bardzo poważne konsekwencje dla rozprzestrzeniania się kultury cyfrowego narcyzmu i narcystycznych zachowań jednostek. Utrwala on bowiem fałszywe i mocno egocentryczne wizje świata, pogłębiając przekonanie co do ważności i słuszności własnych przekonań. Taka optyka sprawia, że jednostka nie tylko koncentruje się na samej sobie, ale także przestrzeń narracyjną, w jakiej przychodzi jej funkcjonować, jest mocno sfragmentaryzowana, wycinkowa, a w konsekwencji nieprawdziwa. Tę konstatację potwierdza wspomniany już Parisier, twórca koncepcji bańki filtrującej. Zwrócił on uwagę, że nawet tak banalna i prozaiczna czynność jak lajkowanie³⁵

33 Mechanizm ten znajduje swoje psychologiczne uzasadnienie, przejawiając się chociażby w regule homofilii, oznaczającej upodobanie podobieństwa. Oznacza ona preferowanie sytuacji komunikacyjnych z osobami podobnie do nas myślącymi, przy jednoczesnym unikaniu konfrontowania się z posiadającymi inne poglądy. Por. Fishkin i Laslett 2006.

34 W początkowym etapie funkcjonowania mediów masowych główny model przekazu opierał się na broadcastingu, w którym przekaz w takiej samej formie trafiał do zróżnicowanych odbiorców. Kolejnym modelem transmitowania treści stał się narrowcasting – przekaz profilowano i dostosowywano pod kątem konkretnego odbiorcy. W modelu narrowcastingu media zatem znacznie trafniej – analogicznie jak w przypadku internetowej personalizacji – odpowiadają na zapotrzebowania i gusta swoich użytkowników. Popularność narrowcastingu, a także interesującej nas personalizacji sprawia, że media (w tym również internet) coraz trudniej traktować w kategoriach narzędzi integracji społecznej. Mamy bowiem coraz częściej do czynienia ze strumieniami wąsko sprofilowanych informacji, hermetycznych baniek informacyjnych, a nie ze zunifikowanym i standaryzowanym przekazem dla wszystkich. Szerzej na ten temat: Szpunar 2012.

35 Parisier zauważył, że wtedy, gdy lajkuje lub udostępnia linki znajomych o wyraźnie liberalnym światopoglądzie, jego *newsfeed* zaczyna być pozbawiony treści konserwatywnych. Zatem wbrew pierwotnym założeniom dotyczącym poszerzania sfery publicznej przez internet, użytkowanie serwisów społecznościowych dobitnie wskazuje, że mamy do czynienia z trendem przeciwnym, w ramach którego

czy udostępnianie pewnych treści na Facebooku może determinować obraz bańki nas otaczającej.

Środowisko internetowe dzięki procesom personalizacji staje się konglomeratem skoncentrowanych na sobie narcystycznych jednostek, które nie są zainteresowane poznawaniem innych wizji rzeczywistości. Zatomizowani i funkcjonujący obok siebie narcystyczni internauci funkcjonują zatem w mocno spolaryzowanym świecie, w którym dostęp do odmiennych światów jest tyleż utrudniony, co niespecjalnie przez jednostki pożądanym. W wyniku funkcjonowania w informacyjnej bańce mamy do czynienia z konstytuowaniem się efektu kabiny pogłosowej, oznaczającej stan odrzucania poglądów różniących się od naszych, a w konsekwencji wzmacniania własnych³⁶ (Chadwick 2006, s. 110–111; Jamieson i Cappella 2010; Wallsten 2005).

Taki niezwykle ujednolicony i homogeniczny świat ogrywa niebagatelną rolę w procesie utrwalania narcystycznych zachowań. Własna perspektywa w takiej optyce jawi się jako dominująca, najważniejsza i obowiązująca. To narcystyczne samoograniczanie właściwe dla komunikacji CMC (*computer mediated communications*) prowadzi do sytuacji, którą Peter Dahlgren określa mianem cyfrowych gett, rozumiejąc poprzez nie przestrzenie zamknięte na przyswajanie treści pochodzących spoza własnej enklawy (Dahlgren 2010, s. 17–36). Parisierowskie bańki informacyjne stają się właśnie takimi formami cyfrowych gett, w których docieranie

medium to staje się raczej kabiną pogłosową zamykającą użytkowników w ich cyfrowych gettach ograniczonych do homogenicznego dyskursu. Szerzej na ten temat: Szpunar 2014, s. 69–77.

- 36 Mechanizm funkcjonowania kabiny pogłosowej potwierdzają wyniki analiz Cass Sustein. Badania prowadzone na 1400 blogach wykazały, że aż 91% blogerów linkuje do stron popierających takie same opcje polityczne i ideologiczne. Amerykański badacz określił je w związku z tym mianem komór echo, gdyż określone treści zostają w nich jedynie powielone (Sunstein 2007). Podobne wyniki z badania środowiska amerykańskich blogerów w roku 2004 uzyskały Lada Adamic i Natalie Glance, wykazując, że częściej odsyłają oni do autorów, którzy reprezentują poglądy zbieżne z poglądami danego blogera (Adamic i Glance 2005, s. 36–43).

do alternatywnych przestrzeni jest w znaczącej mierze utrudnione, ale i narcystycznie ograniczone przez brak zainteresowania „niewłasną” perspektywą jednostki.

Ograniczenie narcystycznych inklinacji nowych mediów do funkcjonalności, a szczególnie mechanizmu personalizacji byłoby znacznym uproszczeniem, ale i przekłamaniem. Niebagatelną rolę w procesie indukowania narcystycznych zachowań odgrywa specyfika internetu jako medium. W przeciwieństwie do swoich poprzedników oferuje on bowiem niemal nieograniczone możliwości tworzenia³⁷, ale także wyboru, korzystania z ogromnych zasobów informacji. Ten wybór, zdający się mieć charakter nielimitowany, oferuje złudne poczucie wszechpotencji i bezgranicznych możliwości.

Dzieje się to w połączeniu z właściwościami wielu internetowych przestrzeni, jak chociażby serwisów społecznościowych, których konwencja w znaczącej mierze opiera się na prezentowaniu własnego ja, dodatkowo przyjmującego formę ja wyidealizowanego, nastawionego na upiększanie, przejawianie, prezentowanie wizerunków społecznie pożądanych, aż do granicy utraty styczności z rzeczywistością. Nietrudno zatem zrozumieć, dlaczego internet odpowiadać może za nasilenie narcystycznych cech w społeczeństwie. Wydaje się, że szczególną rolę w propagowaniu zachowań narcystycznych przypisać należy drugiej fazie ewolucji sieci, określanej mianem Web 2.0.

To właśnie temu etapowi rozwoju internetu zawdzięczamy zogniskowanie na użytkowniku, czyli proces, który określam mianem jednostkocentryczności internetu. Interfejsy zorientowane na odbiorców,

37 Sprawą dyskusyjną pozostaje, na ile internauci ten potencjał aktywizacyjny internetu wykorzystują. Praktyka bowiem pokazuje, że ich socjalizacja medialna, kształtowana jeszcze pod wpływem mediów tradycyjnych, sprowadzających rolę odbiorcy do poziomu biernego konsumenta wypychanych mu treści, przeniesiona zostaje na internet, który hipotetycznie umożliwia niemal dowolne kreowanie treści medialnych. Potwierdzeniem tej internetowej bierności jest chociażby reguła 1%. Zgodnie z nią jedynie 1% internautów tworzy treści medialne, 9% je modyfikuje, a 90% jedynie pasywnie z nich korzysta. Szeroko tę kwestię dyskutuję w: Szpunar 2016.

procesy określane mianem *user-friendly* sprawiły, że wielu internautów uległo złudnemu przekonaniu, że mogą dużo więcej niż w rzeczywistości, a wiedza dotychczas enigmatyczna, w pewnym sensie tajemna, przypisana programistom, informatykom i geekom komputerowym, znajduje się w ich zasięgu (por. Szpunar 2008).

Technologia jednak w tym ujęciu nie ma charakteru neutralnego, wręcz przeciwnie, staje się ważnym aktorem życia społecznego, determinując formy ludzkich interakcji. Po klasycznym gatekeepingu medialnych nadawców czy liderów opinii przychodzi nam funkcjonować w środowisku, gdzie to technologia ma charakter omnipotencyjny, przybierając nową formę gatekeepingu, którą proponuję określać mianem gatekeepingu technologicznego³⁸. W tej nowej odsłonie filtrowania treści to technologia decyduje za nas, z jakimi informacjami powinniśmy mieć styczność, a jakie treści mają być wyeliminowane z naszego pola uwagi. Technologia zatem nie tyle sugeruje, ile właściwie decyduje za nas, w naszym imieniu, pozbawiając nas wyboru, ale i możliwości oceny, czy treści wyłączone z naszego ekosystemu informacyjnego rzeczywiście były dla nas nieprzydatne i bezwartościowe.

Wydaje się, że naczelna zasada sprowadza się do utrzymania dobrostanu użytkownika i zatrzymania jego uwagi właśnie na danym serwisie. W im większym stopniu odnajdzie on tam to, co zbieżne z jego światopoglądem, zapatrywaniem, co umacnia jego przekonania, pozwala odnaleźć mu internetowy dowód słuszności na własne podstępowanie, tym bardziej będzie on zainteresowany aktywnością w tej przestrzeni. To, że podtrzymuje ona iluzoryczne wyobrażenia o homogeniczności świata, że zamyka na alternatywne poglądy, inne wizje rzeczywistości, wydaje się mieć znaczenie wtórne wobec możliwości utwierdzania się we własnych opiniach. Choć na poziomie poznawczym możemy deklarować chęć konfrontowania się z innymi, poznawania alternatywnych światopoglądów, nasze działania, jak i afektywność pokazują,

38 Szerzej na temat koncepcji gatekeepingu technologicznego piszę w: Szpunar 2013, s. 52–61.

że jesteśmy bardziej zainteresowani zamykaniem się w informacyjnej bańce, niż to komunikujemy na poziomie deklaratywnym. To zachowania zdecydowanie sprzyjające narcyzmowi.

W znaczącej mierze przyczyniła się do tego zmiana filozofii tworzenia oprogramowania, które ewoluowało od modelu katedry do modelu bazaru³⁹, sprawiając, że specjalistyczne kody technokracji przestały być domeną specjalistów i wykwalifikowanych inżynierów. W epoce Web 2.0 jednostki uległy złudnemu przekonaniu, że mogą wszystko, a ponadto skomplikowana dotychczas technologia stała się banalnie prosta w obsłudze. I rzeczywiście, narcystyczno-centryczne serwisy społecznościowe nie wymagają żadnych specjalnych kwalifikacji czy umiejętności, by wejść w role zarezerwowane dotychczas dla profesjonalnych nadawców medialnych.

Potwierdzeniem narcystycznych właściwości zachowań online jest także mechanizm określany przez niektórych badaczy rzeczywistości wirtualnej jako *narcissurfing*, czyli surfowanie narcystyczne (Abo-ujauode 2012, s. 66). Przejawia się ono w kompulsywnym wyszukiwaniu informacji na własny temat, a także potrzebie eksponowania się online. Efektem nadmiernego informowania o sobie jest także proces nazywany *oversharingiem* (zob. Agger 2012). Oznacza on nie tylko obsesyjne komunikowanie własnego *ja* innym, bezpardonowe odsłanianie się, nowomiedialny ekshibicjonizm, ale także miałość i bezwartościowość tego typu treści, które niejednokrotnie stają się niczym więcej jak próbą rozpaczliwego poszukiwania kontaktu z drugim człowiekiem.

39 Dla tworzenia oprogramowania wedle modelu katedry charakterystyczna jest elitarność, hermetyczność, hierarchizacja i precyzja działania. Z kolei model bazaru oznacza otwartość, konfrontowanie się, pluralizm poglądów, brak hierarchizacji i twórczy ferment. Pierwszy model tworzenia oprogramowania odzwierciedla pracę korporacyjną, drugi hobbystyczne pisanie otwartego kodu – *open source* (por. Raymond 2007). Choć modele te odnoszą się do filozofii tworzenia oprogramowania, można wnioskować, że dotyczą ogólniejszych procesów kulturowych, widocznych we współczesnych społeczeństwach, ale także w konkretnych instytucjach czy – w wydawałoby się – zachowawczej i inercyjnej nauce.

5. Rozmawianie bez rozmowy

*Słowa staniały. Rozmnożyły się, a straciły na wartości.
Są wszędzie. Jest ich za dużo. Mrowią się, kłębią, dręczą
jak chmary natarczywych much. Ogłuszają. Tęsknimy więc
za ciszą. Za milczeniem. Za wędrówką przez pola. Przez łąki.
Przez las, który szumi, ale nie głądzi, nie plecie, nie tokuje*

☞ Ryszard Kapuściński

Truizmem jest stwierdzenie, że komunikacja stanowi jedną podstawowych potrzeb ludzkich. Posiada ona kluczowe znaczenie nie tylko w procesach komunikacyjnych odbywających się na poziomie mikro, ale także sfera makro odśłania jej niezbędność dla prawidłowego istnienia rozlicznych struktur społecznych. Funkcjonowanie organizacji społecznych, instytucji czy kultury nie byłoby możliwe bez procesu komunikowania. Umożliwia on nie tylko tworzenie, lecz również utrzymanie i dalsze trwanie kultury.

Istnieją ujęcia, wedle których komunikacja sama w sobie jest ujmowana jako tożsama z kulturą (Carey 1989; Hall 1987, 2001). Teoria panokomunikacjonizmu traktuje komunikowanie jako proces powszechny, permanentny, taki, którego nie można zatrzymać (Watzlawik, Beavin, Jackson 1967). Przedstawiciele szkoły Palo Alto zwracali uwagę, że komunikacja jest procesem, który dokonuje się nieustannie. Zwracali oni uwagę, że człowiek nie może nie wywierać wpływu. Zaproponowali zatem aksjomaty komunikacji. Należy do nich założenie, że człowiek

nie może się nie komunikować. Inaczej ujmując, komunikacja stanowi stały element ludzkich interakcji niezależnie od tego, czy jest werbalizowana, czy też nie.

Pankomunikacjonizm postrzega proces komunikowania optymistycznie, gdyż zakłada, że istnieje możliwość komunikowania się ze wszystkimi ludźmi, niezależnie od kulturowych uwarunkowań czy tradycji, z których się wywodzą (Lorenc 2003). To założenie zdaje się idealistyczne, stanowi bowiem swoisty weberowski typ idealny, niemający szansy zmaterializować się w pełni. Doskonale wiemy, jak trudne bywa komunikowanie osób przynależących do tego samego kontekstu kulturowego, a osiągnięcie sukcesu komunikacyjnego przez osoby reprezentujące odmienne kręgi kulturowe staje się podwójnie trudne.

Trudności w osiągnięciu porozumienia komunikacyjnego trafnie oddaje Ewa Wąchocka, która zauważa:

Mowa jest schematyczna i zbyt ogólna, by pomóc wyrazić indywidualne doświadczenie; [...] utrwalona w bezosobowych, sztywnych kliszach dowodzi swojej niedokładności, okazuje się więc raczej przeszkodą niż pomocą w prawdziwej komunikacji, bardziej zniekształceniem niż objawieniem złożoności naszej osobowości. Zamiast przełamywać mury izolacji, zamiast łączyć człowieka w powszechnym rozumieniu, język często służy do utrwalania i pogłębiania barier niezrozumienia, ponieważ nasze najgłębsze emocje – obawy, niepokoje, samotność, rozczarowania – giną zakopane pod warstwami powtarzalnych, pospolitych, zrutynizowanych i w istocie pustych frazesów (Wąchocka 2005, s. 27).

Najtrudniej nam oczywiście wyrazić to, co właściwie jest niewyraźne, wypowiedzieć to, czego wypowiedzieć się nie da. Język poszukuje adekwatnych pojęć i kategorii, jednakże wielowymiarowe i skomplikowane wymiary naszej egzystencji trudno się poddają jego ograniczonemu i w wielu przypadkach sztywnemu gorsetowi.

Na proces ten zwracał uwagę Georg Simmel. Ten niemiecki uczony wskazywał, że za niemożliwe uznać należy definiowanie życia, które wynika z niewyrażalnego pierwiastka, jakim okazuje się (prze)życie (Simmel 2007, s. 32–33). Aspekty przeżyciowe trudno zamykać w słowach (por. Szpunar 2017), przeciekają one przez palce, wymuszając nierzadko milczenie, o którym traktuję w dalszej części tego tekstu.

Hans-Georg Gadamer zwraca uwagę, że co prawda posiłkujemy się kategorią „prowadzenia” rozmowy, to im jest ona prawdziwsza, tym mniej paradoksalnie zależy od jej uczestników. Filozof zauważa:

Tak więc prawdziwa rozmowa nigdy nie przebiega tak, jak chcieliśmy ją poprowadzić. Należałoby raczej powiedzieć, że w rozmowę się wdajemy, a nawet się w nią wkleamy. [...] Co «wyjdzie» w rozmowie, nikt z góry nie wie. [...] Możemy więc później mówić, że jakaś rozmowa była udana lub że się nie powiodła. Dowodzi to, że rozmowa ma swego własnego ducha i że stosowany w niej język niesie ze sobą własną prawdę, tzn. «odkrywa» i wyzwala coś, co odtąd zaczyna istnieć (Gadamer 1993, s. 342).

Rozmowa nie jest zatem kompilacją z góry założonych tez i przewidywanych wyników, raczej stanowi działanie się, cechuje się procesualnością i otwartością. Jeśli odrzucamy to, o czym pisze Gadamer, mamy do czynienia z sytuacją tak dobrze nam znaną chociażby z mediów, kiedy dziennikarz nie prowadzi rozmowy, a wyłącznie zadaje pytania, trzymając się kurczowo wcześniej przygotowanych kwestii. Wówczas rozmowa nie płynie, nie jest wartką, przypomina raczej zlepek fragmentarycznych opinii i rwanych zdań. Sytuacji takiej nie należy traktować jako rozmowy, gdyż staje się ona bardziej formą odpytywania rozmówcy, bez wsłuchania się w jego przeżycia.

W nauce o komunikacji społecznej i mediach komunikację rozumie się na liczne sposoby – jako transmisję, rozumienie, oddziaływanie, interakcję, a także wymianę czy też element procesów społecznych (Goban-Klas 2002, s. 42–43). Komunikacja ujmowana w formie transmisji

oznacza przede wszystkim proces przekazywania informacji, idei, emocji, a sam akt tego przekazu stanowi istotę komunikowania. Znacznie ciekawsze poznawczo jest postrzeganie komunikacji w formie rozumienia. W tej optyce oznacza ona rozumienie innych oraz podejmowane przez nas wysiłki, by być zrozumianymi. Komunikacja odsłania także swoją wspólnototwórczą funkcję dzięki zdolności do łączenia pojedynczych jednostek w koherentną całość. Na końcu tej enumeracji warto przywołać jeszcze komunikację widzianą jako coś, co pozwala artykułować normy grupowe, sprawować kontrolę czy definiować role społeczne poszczególnych aktorów.

Podstawowe cechy procesu komunikowania sprowadzają się do jej (Rzeszutko-Iwan 2016, s. 33): intencjonalności, celowościowości, nastawienia na drugą osobę, interakcyjności, dialogowości, wspólnoty kontekstu i wreszcie skuteczności. Niezmiernie ważnymi aspektami dla osiągnięcia porozumienia komunikacyjnego okazuje się nastawienie na drugą osobę – komunikuję się po to, by być zrozumianym, oraz interakcyjność i dialogowość. Jeśli brak tych dwóch ostatnich elementów, rozmowa zaczyna przypominać monolog dwóch osób podejmujących *quasi*-rozmowę. Bez tych składowych niemożliwe staje się uznanie, że akt komunikacji był skuteczny. W takim przypadku najwyżej mieliśmy do czynienia z werbalizowaniem nieprowadzącym partnerów interakcji do tego, co określa się mianem spotkania.

Brak efektywnej komunikacji zarówno na poziomie interpersonalnym, jak i grupowym powinien kierować naszą uwagę ku empatii⁴⁰ i wraź-

40 Pojęcie empatii wywodzi się z niemieckiego *Einfühlung*, a termin ten został użyty po raz pierwszy przez Roberta Vischera w 1873 roku w kontekście percepcji dzieła sztuki. Empatia oznacza pierwotnie zdolność projektowania własnego *ja* na obiekt doświadczeń o charakterze estetycznym. Zanim w literaturze pojawiło się pojęcie empatii, badacze posługiwali się kategorią *sympatii*, która jest uznawana za pierwotny wzór empatii. Słynny socjolog Charles Cooley rozumiał ją jako dzielenie się stanem umysłu. Wyraźnie odmiennie postrzegał współczucie, w którym proces rozumienia uznawał za zbędny. Twierdził, że wejście w drugiego człowieka nie jest możliwe, jeśli nie okazuje się *sympatyczne* – dzisiaj powiedzielibyśmy

liwości. Te dyspozycje poznawcze wydają się mieć kluczowe znaczenie dla osiągnięcia porozumienia komunikacyjnego (Szpunar 2018; Szpunar 2018a; Szpunar 2017). Jeśli pochylimy się nad rozmaitymi definicjami empatii, zwraca uwagę fakt, że istotne dla nich pozostaje autentyczne zainteresowanie Innym. Nie jest to jednak zainteresowanie „zwyczajne”, ale takie, które prowadzi do poprawy dobrostanu drugiego człowieka (Kaźmierczak, Plopa, Retowski 2007). W monografii *(Nie)potrzebna wrażliwość* zwracam uwagę, że bycie empatycznym oznacza znacznie więcej niż proste, bierne współczucie. Wiąże się ono bowiem z aktywnym działaniem, a nie jedynie współdzieleniem emocji z pozycji zewnętrznego, choć zaangażowanego obserwatora. „Prawdziwa osobowość altruistyczna” (Batson 1991) jest przede wszystkim aktywna i skłonna do niesienia pomocy innym.

W tym miejscu warto sięgnąć do postaw, które mogą utrudniać, a nawet uniemożliwiać prawidłowy przebieg komunikacji (Kozłowski 1990, s. 74–77). Mam na myśli postawy ekskluzywne, inkluzywne i paralelne. Ekskluzywizm uznaje, że to jednostkowe poglądy i przekonania są jedynie słuszne i obowiązujące. To postawa zamknięta, wykluczająca i egotyczna, w znacznej mierze dysfunkcyjna dla jakiegokolwiek sytuacji komunikacyjnej. Jeśli istotę dialogu stanowi bycie z innym (Casmir 1996), to ekskluzywizm zdecydowanie temu zaprzecza. Cechuje się on dogmatyzmem i przyjmowaniem nadrzędności własnych poglądów. Jeśli w sytuacji komunikacyjnej mamy do czynienia z hegemonią, asymetryczną relacją nadrzędności nadawcy wobec interlokutora, nie możemy mówić o jakiegokolwiek dialogiczności, gdyż wyłania się nam sytuacja panowania.

empatyczne. Także i u Georga Meada pojawia się pojęcie sympatii, która jest określana jako wzbudzenie w sobie postawy tego, komu się pomaga. Twórca interakcjonizmu symbolicznego uznawał, że sympatia stanowi pochodną ludzkich zdolności do podejmowania roli innej osoby, z którą się identyfikujemy. Szerzej na ten temat: Szpunar 2018.

Łagodniejszą formę ekskluzywizmu stanowi inkluzywizm, który odczytuję jako postawę półotwartą, ponieważ wybiórczo dopuszcza ona do głosu optyki innych i fragmentarycznie włącza je do systemu własnych przekonań. Paralelizm z kolei uznaje możliwość jednoczesnego istnienia wielu alternatywnych wizji rzeczywistości, z dopuszczeniem prawa do uznawania ważności i istotności każdej z nich. To podejście najbardziej otwarte i pluralistyczne, doceniające różnorodność i odmienność. Paralelizm ponownie skłania nas ku kategorii empatii. Za jej kluczowy jej aspekt należy uznać decentrację. Jest ona niczym innym, jak odrzuceniem egoistycznej perspektywy ja, by wniknąć w spojrzenie innego. Tylko dzięki temu jednostka ma szansę ewoluować z jednostki egocentrycznej ku allocentrycznej.

W *Ludziach z kryjówek* Józef Tischner (1993) zwracał uwagę, że ludzie oswiają innych w dwojaki sposób – albo poprzez zawłaszczenie, albo dzięki zrozumieniu. Zawłaszczenie jest niczym więcej jak hegemoniczną postawą dominacji, nadrzędności, prowadzącej do egotycznej wyższości. To postawa, w której dialog nie jest możliwy. Zrozumienie z kolei zakłada otwarcie, postawę uważnego słuchania i chęć zrozumienia innego, niezależnie od tego, jak bardzo różni się on od nas samych.

Tischnerowska metafora człowieka z kryjówki odsłania lękliwą postawę współczesnego człowieka, który obawiając się niezrozumienia, a przez to i odrzucenia, wycofuje się z kontaktów społecznych, chowając się do własnej kryjówki. Tę metaforyczną kryjówkę najczęściej stanowi własne wnętrze, do którego załęczniony człowiek introwertycznie się chowa. W tym miejscu warto ponownie sięgnąć do Gadamera, który konstatuje:

Prowadzenie rozmowy wymaga, by nie dążyć do przekonania innego w sporze, lecz by rzeczywiście uwzględnić rzeczową wagę odmiennego poglądu (Gadamer 1993, s. 341).

Nie chodzi zatem o zawłaszczanie, narzucanie swojej prawdy, którą uznajemy za jedynie słuszną. Chodzi raczej o otwarcie i docenienie odmienności,

a także uważność. Odmienność nie istnieje po to, by ją negować, istnieje raczej po to, by poznać prawdę o sobie samym.

Poddając analizie współczesną rzeczywistość społeczną, ze szczególnym uwzględnieniem tego, co rozgrywa się w sferze konwersacyjnej, odnieść można nieoparte wrażenie, że mamy do czynienia z tym, co określam mianem *rozmawiania bez rozmowy*. Prowadzone dialogi międzyludzkie przypominają monologowe narracje, a nie sytuację, w której obu stronom chodzi o osiągnięcie porozumienia komunikacyjnego, otwarcie się na drugiego, wewnętrzną potrzebę empatycznego wnikania i rozumienia.

Mam tutaj na myśli sytuację, w której dwie komunikujące osoby przypominają skrzynki nadawcze, monologujące istoty skupione przede wszystkim na tym, by kompulsywnie wyrzucić z siebie emocje. Wysłuchanie drugiego w tak prowadzonej wymianie nie wchodzi w rachubę. I na tym zasadza się moim zdaniem zasadniczy problem destrukcji współczesnej komunikacji. Znajdująca się w regresie umiejętność słuchania, bycia uważnym na drugiego człowieka, sprawia, że komunikujemy się pobieżnie, bezrefleksyjnie, zaś komunikacja o charakterze fatycznym wypiera wszelkie inne formy komunikowania.

Na empatycznego słuchacza czyha wiele niebezpieczeństw. Theodor Reik wprowadza interesującą kategorię psychologicznego kanibalizmu, pod którą kryje się „wysublimowane zagarnięcie i włączenie” (Reik 1948). Egzemplifikacją opisanego przez Reika stanu rzeczy są sytuacje, kiedy druga osoba zostaje sprowadzona do roli bezpiecznika, rezerwuaru na trudne i dojmujące przeżycia. Dodatkowo osoba kompulsywnie wyrzucająca, wylewająca z siebie negatywne emocje nie pyta interlokutora o to, czy może on i chce uczestniczyć w jej przeżyciach. Toksyczny kanibalizm rozmówcy sprawia, że „ja jednostki zostaje pożarte przez agresywne ja egoistycznego interlokutora” (Szpunar 2018a).

Totalizujące włączenie do innego świata separuje nas od samych siebie, sprawiając, że nasze potrzeby stają się mniej ważne i niedostrzegalne. Stajemy wtedy w sytuacji przymusu współuczestniczenia w sytuacji, która jest dla nas obca, nieznana, trudna do oswojenia,

a przeżycia te niejednokrotnie zostają włączone do naszego świata. Takie spotkanie staje się wyniszczające i dysfunkcjonalne, szczególnie dla osób z wysokimi wskaźnikami na skali empatii.

Konstrukcję tę należy uznać za emanację wspólnoty niszczącej, o której tak trafnie pisze Richard Sennett (2009). Zasadza się ona nie tyle na potrzebie bycia wysłuchanym i zrozumianym, a bezrefleksyjnym odsłanianiu się, ukazywaniu własnego wnętrza wraz z imperatywem bezwarunkowej akceptacji. Szczerść domaga się wzajemności nawet wtedy, gdy jest ona sztucznie wywoływana. James Baldwin (1897) zwracał wyraźnie uwagę, że osoba „sympatyzująca” może wręcz zatracić swoją tożsamość, gdy cierpienie drugiej osoby przyjmuje na siebie, uznając je za własne.

Nadmierne wnikanie w sytuację drugiego może być dla jednostki trudne do zniesienia, a emocje potrafią mieć charakter przeszkadzający (Francuz 2012, s. 99). Niektórzy badacze piszą jednoznacznie, że empatia może być przyczyną przygnębienia i złego samopoczucia (Goleman 1999). Przykładem tego stanu rzeczy jest chociażby personel medyczny, który bywa „zarażony” emocjami swoich pacjentów. Zetknięcie z ogromem cierpienia nierzadko prowadzi do niemożności udzielania pomocy, a kadra medyczna zmuszona jest szybko nauczyć się chociażby częściowej desensytyzacji, by móc efektywnie nieść pomoc.

Przenikliwy reportażysta Ryszard Kapuściński pisał:

Słowa staniały. Rozmnożyły się, a straciły na wartości. Są wszędzie. Jest ich za dużo. Mrowią się, kłębią, dręczą jak chmary natarczywych much. Ogłuszają. Tęsknimy więc za ciszą. Za milczeniem. Za wędrówką przez pola. Przez łąki. Przez las, który szumi, ale nie gładzi, nie plecie, nie tokuje (Kapuściński 1997, s. 42–43).

Cytat ten odsłania nadmiarowość i natłok słów we współczesnej komunikacji. Mówimy nieustająco, natarczywie monologujemy, sprawiając, że słowa zamiast pozwalać nam docierać do prawdy o sobie samych,

mężcą, prowadząc do tego, że jednostka tęskni za ciszą, za naturą, która uwalnia od hałasu, od nadobecności ludzkiego mrowia. Każdy z nas potrafi odtworzyć doświadczenie, w którym druga osoba nie tyle metaforycznie, co niemal dosłownie zamęcza nas swoim monologiem. Kapuściński odkrywa tym samym niebagatelną rolę milczenia jako istotnego wymiaru wielu procesów komunikacyjnych.

Nie jest możliwe dotarcie do istoty drugiego człowieka bez prawdziwej i autentycznej potrzeby wsłuchania się w jego biografię i doświadczenia. Monologujemy, nadmiarowo tokujemy o sobie, sprowadzając interlokutora do poziomu zbiornika na nasze przeżycia. Nie słuchamy, żeby zrozumieć. Słuchamy raczej, by od razu udzielić odpowiedzi, powiedzieć, jak być powinno, jak nie należy, osądzić, wydać wyrok i kategorycznie sklasyfikować.

Sytuacja ta nie ma nic wspólnego z istotą efektywnej komunikacji – rozumieniem i empatycznym wnikaniem w drugiego. Jedne z najbardziej istotnych słów na temat istoty rozmowy wypowiedział Feliks Chwalibóg: „Mówić można z każdym – rozmawiać bardzo mało z kim” (Chwalibóg 1984, s. 23). Ta przenikliwa sentencja bezlitośnie demaskuje istotny problem współczesnej kultury, w której zanika umiejętność rozmowy. W przestrzeni społecznej dominują puste *small talki*, rozmowy o pogodzie, pustosłowia i naskórkowe rozmowy o niczym. Pytania „co słyhać”, „co u ciebie” wypełniane są gumowatą magmą zlepek nieistotnych słów. W istocie nigdy poważnie nie odpowiadamy na w ten sposób konstruowane „komunikacyjne zaczepki”, odpowiadając banałem na banał.

Choć wypowiadamy oklepane frazy, w istocie wcale nie jesteśmy zainteresowani tym, co słyhać naprawdę. Informacje o chorobach, kłopotach małżeńskich, trudnościach z dziećmi mogłyby zaburzyć nasz dobrostan, a przecież tak naprawdę tego nie chcemy. Raczej to od siebie odsuwamy. Łakniemy złudzeń szczęśliwego i bezproblemowego życia, który pozwoli i naszą własną grę pozorów utrzymać we względnej homeostazie.

Sytuację tę trafnie opisał Jonathan Mills, który konstatował:

Dobrze jest brać udział w dialogu, a nie tylko wrywać się ze swoim głosem, celowo podkreślając, jak bardzo jest odrębny (Derkaczew 2012).

W tym tkwi niemożność osiągnięcia porozumienia. Jeśli komunikacja sprowadza się do zaznaczania swojej bytności, ważności i istotności, wykluczając i deprecjonując inne głosy, mamy do czynienia jedynie z krzyczącym *ja* istoty, która domaga się uwagi i bycia wysłuchaną. Jak trafnie pisze Jacek Warchała „Mamy niepokonaną żądzę mówienia i w mówieniu chcemy zaistnieć, zakomunikować racje, które potwierdzają naszą «tu i teraz obecność»” (Warchała 2013, s. 459).

Ta żądza mówienia znajduje tysiące przestrzeni do zaistnienia, a jej najbardziej jaskrawym przykładem są różnego rodzaju spotkania firmowe, które przywodzą na myśl targowiska oratorskiej próżności, gdzie ego wypowiadających się walczy o prymat pierwszeństwa i ważności. Nie chodzi tu bynajmniej o jakiekolwiek zrozumienie. Sprawa toczy się wokół komunikowania swoich racji.

Heidegger wprowadza kategorię gadaniny, która „jest możliwością zrozumienia wszystkiego bez uprzedniego przyswojenia sobie sprawy” (Heidegger 1994, s. 239). W gadaniu nie może być mowy o uważności o słuchaniu, liczy się jedynie możliwość artykułowania słów, wyrzucania ich z siebie w torpedującej ilości. Przypomina to dialog, a właściwie monolog dwóch istot, które stają się skrzynkami nadawczymi, tokując nieustannie, bez potrzeby słuchania i odbioru drugiej strony.

Wiesław Myśliwski w *Traktacie o łuskaniu fasoli* zwrócił uwagę, że „człowiek najchętniej rozmawia z samym sobą [...], nawet gdy z kimś rozmawia, w gruncie rzeczy rozmawia z samym sobą” (Myśliwski 2006, s. 204). Myśliwski demaskuje istotę wielu procesów komunikacyjnych, które określam mianem tytułowej *rozmowy bez rozmowy*. To mające charakter oksymoronu określenie odsłania introwertyczne skupienie się na sobie, na własnym wnętrzu. Wyjście na zewnątrz, opuszczenie własnej, bezpiecznej kryjówki staje się pozorem, iluzją odsłonięcia się. Ciekawość Innego jest *de facto* ciekawością wyłącznie samego siebie. Nie

ma w tym nic zdożnego, jeśli to zainteresowanie sobą samym prowadzi do odkrycia istoty własnego ja. Problem rozpoczyna się w momencie, gdy rzeczywistość zewnętrzna staje się interesująca jedynie wtedy, gdy odzwierciedla nasze potrzeby i pragnienia. Rozmowy zostają sprowadzone do poziomu dwóch odrębnych monologów, w których to odpowiedź drugiej strony przestaje mieć jakiegokolwiek znaczenie.

Fryderyk Nietzsche (1905) posługiwał się w swoich tekstach interesującą kategorią „położnika myśli”. Rozmowa dla filozofa staje się swoistą formą „kładzenia myśli” w umyśle drugiego człowieka. Lokuję myśli w innym nie po to, by wyrzucić je z siebie, kontenerować na zewnątrz, lecz po to, by pozwolić innemu dotrzeć do siebie, wnikać w istotę mojego jestestwa, odartego z masek i fałszywych kamuflaży. By jednak zasłużyć na miano efektywnego „położnika myśli”, trzeba na nowo nauczyć się otwartości, umiejętności słuchania, ciekawości drugiego, a wreszcie odrzucenia oceniania *ad hoc*.

Niezwykłe istotnym wymiarem procesu komunikacji jest nie tyle treść samego komunikatu, ile jego forma. Mówi ona o komunikatorze znacznie więcej niż sam komunikat. Odsłania pewne ukryte, podskórne treści, których interlokutor nie chce komunikować. „Przeciekają” one mimochodem, odsłaniając prawdziwe, skrzętnie skrywane oblicze rozmówcy. Wracamy w tym miejscu do wcześniej wspomnianej kategorii intencjonalności. Komunikacja bowiem składa się z elementów, które nadawca wysyła do nas świadomie, jak i tych, które wolałby ukryć, przemilczeć, odsunąć na bok. Te często niekontrolowane i nieuświadomione treści mogą być dla odbiorcy znacznie bardziej wartościowe niż sama uświadamiana sobie przez nadawcę treść komunikatu. Od naszej uważności zależy, czy dostrzeżemy je, czy też pozwolimy, by zdominował je sam „powierzchniowy” komunikat.

Kapuściński zwracał uwagę, że

przeciętny człowiek nie jest specjalnie ciekaw świata. Ot, żyje, musi jakoś się z tym faktem uporać, im będzie go to kosztowało mniej wysiłku – tym

lepiej. A przecież poznawanie świata zakłada wysiłek, i to wielki, pochłaniający człowieka. Większość ludzi raczej rozwija w sobie zdolności przeciwnie, zdolność, aby patrząc – nie widzieć, aby słuchając – nie słyszeć (Kapuściński 2004, s. 252).

Wysiłek oznacza zaangażowanie, chęć wyjścia poza własną perspektywę. Sama możliwość patrzenia nie oznacza dzisiaj widzenia, wręcz przeciwnie – wydaje się, że nadmiar bodźców konkurujących o naszą uwagę odwraca nas, desensytyzuje. Z tego też powodu sprawiając, że patrzenie staje się niewidzeniem. Podobnie dzieje się ze słuchaniem. Słuchamy, choć naprawdę słyszeć nie chcemy, niewygodne i trudne komunikaty odsuwamy od siebie, tak jakby ich niedostrzeganie mogło naprawić, rozwiązać problem. Trudno również odwrócić, zniweczyć i wymazać raz wypowiedziane słowa. Rozbity kubek, choćby nie wiem jak dobrze posklejany, nigdy już nie będzie tym samym naczyniem, ujawniając baczemu obserwatorowi liczne pęknięcia i rysy.

Wybitna reportażystka Justyna Kopińska (2017) w swojej znakomitej książce pod znamienym tytułem *Polska odwraca oczy* dekonspiruje ten problem. Przyjęcie postawy „nie dostrzegam – nie istnieje” dla wielu stanowi wygodną formę radzenia sobie z niełatwymi do przyjęcia prawdami. Ile to razy dane nam było usłyszeć, że problem biedy jest w Polsce wydumany, że bezdomność ludzi to w Polsce margines, a przemoc domowa dotyczy wyłącznie niewielkiego wycinka polskich rodzin, opatrzonych zwalniającą od troski etykietą „patologia”.

W tym miejscu wydaje się konieczne zwrócenie się ku kategorii wrażliwości. Należy uświadomić sobie, że nie jest ona przypisana nam od narodzin. Uczymy się jej bowiem w procesie socjalizacji. Jej deficyty pojawiają się u dzieci już na najwcześniejszym etapie rozwoju, gdy pojawia się przemoc psychiczna i fizyczna (Baron-Cohen 2014).

Dzieci, które nakłania się do rywalizowania z rówieśnikami, są zdecydowanie mniej empatyczne niż te funkcjonujące z dala od takiego imperatywu. By w ogóle móc ze sobą rozmawiać, wejść w dialog, istotne

wyduje mi się wykształcenie w sobie tego, co Nussbaum (2010) określa mianem wyobraźni współczującej. Jest ona tym, co pozwala rozumieć perspektywę drugiego człowieka, ze zwróceniem uwagi na fakt, że wtedy, gdy odpowiednio się jej nie kultywuje, ta zanika.

Podając się problematyki rozmowy, nie sposób pominąć jednego z ważnych wymiarów procesów komunikacyjnych, do których to należy milczenie. Bez milczenia nie może być mowy o jakimkolwiek dialogu, milczenie bowiem zakłada słuchanie. Słuchanie oznacza nie tylko uważność na drugiego, ale także wsłuchanie się w samego siebie, które pozwala dotrzeć do istoty samego siebie. Jak zauważa Grażyna Osika:

Przyjęcie postawy bycia egzystencjalnie otwartym, czyli «zasłuchania się» w siebie, wymaga usunięcia bodźców zakłócających dostęp do wiedzy o sobie – mówiąc wprost, wymaga milczenia, bo w milczeniu to, co pozostaje transparentne, ma szansę „dojść do głosu” (Osika 2016, s. 44).

Filozofka słusznie wskazuje, że

to właśnie milczenie jako praktyka pozwala nam zwrócić się ku własnej cielesności, «zasłuchać się» w nią i dzięki propriocepcji rozpoznać, na co reagujemy, co nas pozytywnie lub negatywnie porusza, co wybieramy, co nas angażuje. Być może ten rodzaj doznań pozwala oddzielić naszą autentyczność od społecznych gier, w których uczestniczymy, określić, kiedy jesteśmy sobą, a kiedy manipulujemy wrażeniem, jakie sprawiamy. Doznania te stanowią warunek szczerości wobec siebie i wobec innych – mamy wiedzę o sobie, bo pozostajemy w opartym na propriocepcji kontakcie ze sobą (Osika 2016, s. 45).

Im większy poziom samoświadomości, im głębsza wiedza o samym sobie, tym możliwości uzyskania konsensusu komunikacyjnego odpowiednio rosną. Inaczej ujmując, bez prawdziwego zrozumienia samego siebie trudno rozumieć innych. Bycie autentycznym, odrzucenie gry

porozów i społecznych masek pozwala na prawdziwe spotkanie z drugim (por. Szpunar 2016).

Milczenie jest zwykle pojmowane w dwójnasób – jako „niewydawanie głosu, nieodzywanie się, bezśłowna cisza” lub też „niezajmowanie się jakimś zagadnieniem, niezabieranie głosu w jakiejś sprawie” (Szymczak 1990, s. 74–75). Interesującą poznawczo typologię milczenia wysuwa Jolanta Rokoszowa (1984, s. 132–135). Pierwszym z nich jest *milczenie transcendentalne*, stanowiące *de facto* neutralne, nienacechowane tło dla języka, oraz *milczenie znaczące*, które komunikuje określone treści. To drugie ujęcie wydaje się szczególnie inspirujące poznawczo. Milczenie znaczące może bowiem stanowić ważny sygnał komunikacyjny – dezaprobaty, przyjęcia postawy zimnej obojętności, komunikować wrogość czy nawet ignorowanie. Warchała zauważa:

Milczenie może być znakiem zgody lub aprobaty. Ale jest też milczącą zgodą, która bywa wymuszona lub narzucona zwykle w sytuacji nierówności statusów. Takie milczenie nosi w sobie załączek buntu i przyszłej niezgody, a czasem jawnego protestu (Warchała 2014, s. 460).

W istocie rzeczy nierówność statusowa może niejako „wymuszać” milczącą aprobatę, podczas gdy wewnętrznie jednostka chciałaby powiedzieć „nie” i zaprotestować.

Należy przy tym zauważyć, że przerwy w mówieniu nie są milczeniem, gdyż oznaczają one świadomy akt powstrzymywania się od wypowiedzania słów (Dąbska 1963, s. 75). Izydora Dąbska, analizując milczenie, zwraca uwagę na to, że jest ono relatywne, obejmuje niemówienie o pewnych sprawach, co właściwie zbliża je do kategorii przemilczeń. Z drugiej strony polska filozof zaznacza, że milczenie może przyjąć formę absolutną, gdy objawia się jako powstrzymanie się od komunikowania. Ponownie należy podkreślić, że milczenie nie oznacza braku komunikacji, gdyż brak komunikacji stanowi istotną formę komunikowania.

W tym miejscu pozwolę sobie raz jeszcze przywołać znakomitego Kapuścińskiego, który o ciszy pisał tak:

Cisza – ludzie, którzy piszą historię, zbyt dużo uwagi poświęcają tzw. głośnym momentom, a za mało badają okresy ciszy. Jest to brak intuicji tak niezawodnej u każdej matki, kiedy usłyszysz, że w pokoju jej dziecka raptem zrobiło się cicho. Matka wie, że ta cisza oznacza coś niedobrego. Że jest to cisza, za którą coś się kryje. Biegnie interweniować, ponieważ czuje, że zło wisi w powietrzu (Kapuściński 1990, s. 195).

Zwróćmy uwagę, jak wiele niezwykle istotnych treści niesie ze sobą cisza, jak brak komunikacji wywoływać w nas może strach, poczucie zagrożenia, czyhające niebezpieczeństwo. Przebodźcowana przestrzeń zabija w nas czujność i uważność – dwa niezwykle liczące się wymiary naszej egzystencji. Nie jesteśmy już uważni na innych, bo nie wpisuje się to w opłacalnościową logikę neoliberalnego społeczeństwa. Uważność wymaga bowiem refleksyjności, zatrzymania, umiejętności słuchania, odkrywania tego, co zakryte, i odrzucania powierzchownych oczywistości, a na to nie mamy czasu.

Milczenie staje się także formą odpowiedzi człowieka na tragiczne przeżycia, które stały się udziałem XX-wiecznych ludzi. Chodzi oczywiście o Holocaust, dwie wojny światowe czy systemy totalitarne (Wąchocka 2005). Powstaje pytanie, jak mówić, gdy mówić się nie da. Jak przejmująco napisał Ludwig Wittgenstein:

O czym nie można mówić, o tym trzeba milczeć (Wittgenstein 1997, s. 83).

Ludzkie doświadczenia bywają tak trudne i dramatyczne, że niemożliwe staje się ich werbalizowanie. Nieludzkość w nie wpisana została posunięta tak dalece, że każde słowo próbujące oddać dramatyzm wydarzeń staje się frazesem i pusto brzmiącym banałem.

Zwykle słusznie uznajemy, że jeśli coś nabiera statusu czegoś przemilczanego, *de facto* jest ukryte, zasłonięte przed spojrzeniami ciekawskich. Hans Blumenberg celnie zauważył: „Milczenie czy widome zaniechanie w kontekście pewnych zachowań mogą być równie retoryczne, jak artykuł w gazecie wyrażający gniew ludu” (Blumenberg 1997, s. 100). Inaczej rzecz ujmując, milczenie staje się narzędziem perswazji i wpływu, którego siła oddziaływania okazuje się tym silniejsza, im bardziej jesteśmy tego oddziaływania nieświadomi. Przywoływany już Kapuściński pisze tak:

Byłoby ciekawe, gdyby ktoś zbadał, w jakim stopniu światowe systemy masowego przekazu pracują w służbie informacji, a w jakim – w służbie ciszy i milczenia. Czego jest więcej: tego, co się mówi, czy tego, czego się nie mówi? Można obliczyć liczbę ludzi pracujących w dziedzinie reklamy. A gdyby obliczyć liczbę ludzi pracujących w dziedzinie utrzymania ciszy? Których byłoby więcej? (Kapuściński 1990, s. 196).

Choć byłoby to trudne do zbadania i zweryfikowania, Kapuściński nawet na poziomie czysto teoretycznym podnosi bardzo ważny, pomijany przez wielu temat. Zwraca naszą uwagę na to, jak bardzo kwestie pomijane, tabuizowane i wykluczane z dyskursu publicznego wpływają na zniekształcony obraz sfery publicznej, wynaturzając to, co wydaje się nam dominujące i powszechne. To, co przynależy do strefy ciszy, staje się doskonałym probierzem tego, z czym władza, politycy, ale i ogólnie pojęte społeczeństwo sobie nie radzi, co zostaje wyparte i zanegowane jako nieistniejące, gdyż w opinii większości powinno być eliminowane z dominującego dyskursu.

6. Ekologia pejzażu dźwiękowego

*Cisza – ludzie, którzy piszą historię,
zbyt dużo uwagi poświęcają tzw. głośnym momentom,
a za mało badają okresy ciszy.
Jest to brak intuicji tak niezawodnej u każdej matki,
kiedy usłyszysz, że w pokoju jej dziecka
raptem zrobiło się cicho.
Matka wie, że ta cisza oznacza coś niedobrego.
Że jest to cisza, za którą coś się kryje.
Biegnie interweniować, ponieważ czuje,
że zło wisi w powietrzu.*

☞ Ryszard Kapuściński

W tym, jak słyszymy i co słyszymy, zawiera się klucz do zrozumienia kondycji współczesnego człowieka. Proces poznawania świata wymaga od nas wysiłku i zaangażowania, większość z nas odrzuca podejmowanie jakiegokolwiek aktywności poznawczej (Welsch 1997; Carter, Williams, Black 2014)⁴¹, rozwijając raczej w sobie zdolności przeciwne – „aby patrzeć – nie widzieć, aby słuchać – nie słyszeć” (Kapuściński 2004, s. 252).

41 Wolfgang Welsch (1997) wyraźnie wskazywał, że przychodzi nam żyć w czasach desensytyzacji, anestezji, w których odwrażliwiamy się na doznawane bodźce, ale i coraz słabiej odczuwamy. Zgodnie z logiką Welschowskiej anestetyki nadmiarowość docierających do nas zewsząd bodźców sprawia, że stajemy się na nie obojętni, „odwrażliwiamy się” na nie. Inaczej rzecz ujmując, możemy powiedzieć, że nadmiarowość obrazów implikuje ich percepcyjną śmierć. W jednym ze swoich artykułów (Szpunar 2017) stawiam hipotezę, że proces desensytyzacji nie ogranicza

Funkcjonujemy w społeczeństwach „wysokich prędkości” (Rosa 2003, s. 3–33), które sprawiają, że nasze działania mają coraz częściej charakter zautomatyzowany, rutynowy, bezrefleksyjny, a głównym naszym celem staje się maksymalna efektywność (Szpunar 2019, s. 95–104). Konsekwencją życia w społeczeństwach wysokich prędkości jest wzrost poczucia braku satysfakcji z życia czy też – posiłkując się kategorią Mihalego Csikszentmihalyi – umysłowej entropii⁴².

Guy Debord wieścił dotknięcie współczesnych społeczeństw „powszechnym autyzmem” (Debord 2006, s. 143). Jego zdaniem kontakty międzyludzkie stają się jedynie iluzją spotkania, a uwagę ludzi bardziej zaprzatają towary niż autentyczne relacje. Potwierdzający intuicje Deborda Andrzej Leder (2000; 2006) przekonuje, że w wieku XXI będziemy mieć do czynienia ze stanem, który określić by można jako autyzm kulturowy. Fragmentaryzacja przestrzeni publicznej, kurczenie się sfery symbolicznej oraz hegemonia myślenia pierwszoosobowego sprawia, że autyzm kulturowy staje się faktem społecznym. W takiej optyce intersubiektywne komunikowanie okazuje się coraz trudniejsze, gdyż nie wiadomo, do kogo lub czego można się odwołać, by odnaleźć wspólną przestrzeń symbolicznego porozumienia.

Jak wskazywał Wolfgang Iser, kulturę i nasze społeczne otoczenie odbieramy głównie wzrokowo, a dominujący wzrokocentryzm⁴³ sprawia, że słyszenie staje się dla nas wtórne i mało znaczące. Niemiecki filozof

się do sfery wizualności, odwrażliwieniu ulegamy w ogóle, będąc nieczułymi nie tylko na bodźce, ale także na innych ludzi.

42 Zaczepnięta z fizyki kategoria entropii oznacza nieuporządkowanie układu. W układach, w których zmiany mają charakter samoistny, rośnie entropia, a wraz z nią chaos. Zob. Csikszentmihalyi 2005.

43 Wielu badaczy kultury współczesnej zwraca uwagę na dokonujący się tak zwany zwrot piktorialny. Dominacja obrazu nad słowem jest coraz wyraźniej widoczna, czego przykładem rozkwit takich subdyscyplin, jak socjologia wizualna czy antropologia obrazu. Już w 1992 roku W. J. Mitchell ukuł pojęcie „zwrotu piktoralnego”, rozumiejąc pod nim znaczące przemieszczenie, które zasadza się na tym, że już nie język, a wizualność odgrywa rolę tego, co organizuje funkcjonowanie mediów. Zob. Mitchell 1994.

sprzeciwiał się takiej wzrokocentrycznej hegemonii ograniczonej do jednego zmysłu. W swoim eseju o kulturze słyszenia pisał:

Na przetrwanie ludzkiego gatunku oraz planety Ziemi można mieć tylko wtedy nadzieję, kiedy nasza kultura przyjmie słyszenie jako zasadniczy wzór, dawna bowiem dominacja widzenia prowadzi nas w stechniczyzowanej modernie wprost ku katastrofie, przed którą może nas ustrzec receptywno-komunikatywno-symbiotyczny stosunek do świata słuchu. Zagłada lub ratunek, katastrofa lub ozdrowienie – oto alternatywny scenariusz, którym próbuje się nami wstrząsnąć, byśmy otworzyli uszy (Welsch 2001, s. 56).

Wydaje się zatem, że w sposób uprawniony można mówić o konieczności dokonania się zwrotu audialnego na wzór ikonograficznego, performatywnego czy pamięciowego⁴⁴.

Pod koniec wieku XVIII podróżowano celem poszukiwania *genius loci*, miejsc, widoków i nastrojów, które przenoszą w inne epoki, pozwalają zdystansować się od codzienności (por. Urry 2007). W ostatnim czasie rosnącą popularnością cieszy się tak zwana turystyka akustyczna, która ogniskuje się na słuchowym pozwaniu miejsc i regionów, odkrywaniu przestrzeni posiadających unikalne właściwości związane ze słyszeniem (Braden 2012; Bernat 2017). Jak pokazują liczne studia, wspomnienia podróżujących odwołują się głównie do krajobrazu, ale co ciekawe, dość duże znaczenie przypisywane jest dźwiękom (Kulczyk 2013).

Tereny miejskie stały się przestrzenią, w której przyjazne człowiekowi dźwięki natury zostały wyparte przez dojmujący hałas uprzemysłowionego miasta. W przeszłości dźwięki pełniły funkcje informacyjne, ostrzegawcze, determinowały rozmieszczenie ludzkich osad i podtrzymywały relacje.

44 Problematyce tej został poświęcony numer specjalny kwartalnika „Kultura Współczesna”, zatytułowany: *Muzyka w kulturze. Kultura w muzyce*, z 2017 roku (nr 3), redagowany przez Magdalenę Szpunar i Magdalenę Parus, w którym czytelnik odnajdzie szerokie omówienie tej problematyki.

Wrażliwość sensualna ludzi przynależących do społeczności tradycyjnych, potrafiących różnicować wielość sygnałów emitowanych przez przyrodę (Myśliwski 2000), została zastąpiona desensytyzacją człowieka miasta, który słuchając, nie słyszy, a patrząc, nie widzi (por. Szpunar 2018).

Hałas cywilizacyjny zaliczany jest do głównych przyczyn obniżania się jakości życia (Pawlas 2015; Kryter 1970). W percypowaniu świata i rzeczywistości cisza stała się kategorią właściwie nieobecną. Utożsamiana z możliwością słyszenia dźwięków natury, staje się wartością niezwykle pożądaną i poszukiwaną (Bernat 2011, s. 195) przez przeciążonego hałasem człowieka. W tym kontekście ochrona zanikających, naturalnych krajobrazów dźwiękowych staje się kluczowym wyzwaniem w obszarze ochrony dziedzictwa przyrodniczego. Doświadczenie krajobrazu związane jest nie tylko z oczywistymi, wizualnymi aspektami przestrzeni, ale także mniej oczywistymi – dźwiękami i zapachami, które wpływają na jego ewaluację. Inaczej rzecz ujmując, do warunków koniecznych holistycznej percepcji świata należy odbiór czynnika akustycznego.

Zwrócenie uwagi na ochronę ciszy bądź pejzaży dźwiękowych charakteryzujących się dużą wrażliwością, a jednocześnie małą odpornością na zmiany antropogeniczne, uznaje się za jedno z kluczowych wyzwań XXI wieku. Pod koniec XX wieku w dyskursie naukowym pojawiła się nowa kategoria pojęciowa – antropocen. Przez ten termin tym rozumie się epokę geologiczną, która zdominowana jest działalnością człowieka (Stoner, Melathopoulos 2015; Bińczyk 2018). Innymi słowy, oznacza ona epoką totalizującego władztwa człowieka. Za twórcę tego terminu uznaje się laureata Nagrody Nobla w dziedzinie chemii Paula Crutzena (Malm, Hornborg 2014), który zwracał uwagę na ogromny wpływ człowieka na procesy przyrodnicze. Badacze tego procesu jednoznacznie wskazują, że wpływ *homo sapiens* na atmosferę, litosferę oraz hydrosferę jest bezprecedensowy, a od momentu rewolucji przemysłowej niezwykle intensywny (Castree 2014).

Epoka antropocenu przejawiać się ma przede wszystkim w gwałtownych procesach urbanizacji, zanieczyszczenia środowiska, wyczerpywania

paliw kopalnych czy emisji gazów cieplarnianych (Steffen, Broadgate, Gaffney 2015). Uznaje się za konieczne posiłkowanie się kategorią antropocenu, gdyż mamy do czynienia z postępującym procesem urbanizacji, degradacji gleb, zakwaszeniem oceanów, zaburzeniem cykli biochemicznych Ziemi, a także utratą bioróżnorodności⁴⁵. Polska badaczka tego fenomenu Ewa Bińczyk uznaje antropocen za epokę, która określa człowieka jako aktywnego aktora procesów geologicznych (Bińczyk 2018). Przy tym zwrócić należy uwagę, że choć propozycja posiłkowania się kategorią antropocenu wyszła od przedstawicieli nauk przyrodniczych, to w humanistyce dyskusja na ten temat toczy się od dłuższego czasu⁴⁶ (por. Domańska 2008; Szpunar 2016).

Zwolennicy antropocentryzmu umieszczają jednostkę ludzką w centrum zainteresowań badawczych, uznając prymat człowieka i tego co ludzkie nad innymi aktorami, w tymi nie-ludzkimi, takimi jak chociażby przyroda. Bińczyk (2018) wyróżnia cztery podstawowe wymiary antropocentryzmu:

1. poznawczy, który oznacza „konieczność” przyjmowania perspektywy ludzkiej niezależnie od specyfiki danej sytuacji;
2. ontologiczny, przyznający człowiekowi uprzywilejowaną pozycję w hierarchii bytów;
3. metodologiczny, oznaczający koncentrowanie się na sprawczej roli człowieka, przy jednoczesnym ingerowaniu bytów pozaludzkich;

45 W literaturze pojawia się kategoria „szóstej katastrofy” (Kolbert 2014). Zwraca się uwagę, że rocznie wymiera około 40 tysięcy (Kubicki 1994) różnych gatunków (istnieją także szacunki mówiące o wymieraniu od 5 000 do 500 000 organizmów żywych rocznie (Dobrzański, Dobrzańska, Kiełczewski 1997), a to masowe wymieranie tłumaczy się ekspansywną działalnością człowieka.

46 Ewa Domańska uznaje, że należy współcześnie mówić o deantropocentryzacji humanistyki. Oznacza ona nie tyle eliminowanie człowieka jako podmiotu badań, ale uznanie, że niekoniecznie człowiek jest miarą wszechrzeczy, co wydaje się szczególnie widoczne w dobie inżynierii genetycznej, psychofarmakologii czy nanotechnologii.

4. aksjologiczny, mówiący o wartościach ludzkich jako nadrzędnych i bezdyskusyjnych.

Postulaty o konieczności dokonania zwrotu postantropocentrycznego i odejścia od myślenia o człowieku jako mierze wszechrzeczy i nadrzędnej wobec wszystkich istot kategorii są w nauce obecne coraz wyraźniej (Domańska 2008; Domańska 2010; Szostek 2014; Markiewicz 2015; Keating, Merenda 2013). Ekosprawiedliwość jest dzisiaj nie tyle ekscentryzmem, co niezbędnym warunkiem chroniącym nas przed ekologiczną zagładą. Przedstawiciele wielu dyscyplin głoszą wymóg ekologizowania humanistyki (Domańska 2013; Tyburski 2013; Bińczyk 2018) bądź też wprowadzenia ekologii politycznej, celem zapewnienia stabilnej przyszłości społeczeństwom czy zbiorom nie tylko ludzkim, ale także rozlicznym aktorom pozaludzkim. W spopularyzowanym za sprawą Latoura (2009, 2010) nurcie ANT (*Actor-Network Theory*) aktorzy pozaludscy są ujmowani jako równoprawni uczestnicy życia społecznego (por. Abriszewski 2007; 2008; 2010).

Nietrudno zauważyć, że dyskurs wokół degradacji środowiska charakteryzuje swoista bezzadność, a nawet wyparcie, tworzące swoisty denializm klimatyczny. Ten denializm klimatyczny jest niczym innym jak konglomeratem psychologicznych mechanizmów zaprzeczenia⁴⁷, negowania faktów dotyczących zmiany klimatu, podważania ingerującej i dewastującej roli człowieka (Powell 2012).

Ludzie od początku dziejów obawiali się czegoś lub kogoś – początkowo była to przyroda, zwierzęta czy – ogólnie ujmując – to, co nieznane. Ewolucja przystosowała nas do reagowania na zagrożenia, które są obserwowalne, ale i takie, których skutki dają się łatwo uchwycić (Szpunar 2018a). Zmiany klimatu są na tyle złożone i wielowymiarowe, że jeszcze

⁴⁷ Zaprzeczenie stanowi jeden z kluczowych mechanizmów obronnych człowieka. Oznacza ono zafałszowywanie obrazu rzeczywistości poprzez nieprzyjmowanie do świadomości realnych faktów, co pozwala odrzucić negatywne myśli i odczucia. Przykładem zaprzeczenia jest osoba uzależniona od alkoholu, która twierdzi, że pije dla przyjemności i w każdej chwili może przestać (Kobierzycki 2001).

nie do końca wypracowaliśmy mechanizmy radzenia sobie z nimi, jak i reagowania na nie (Vugt, Giskevicius, Schultz 2014). Ponadto często postrzegamy je jako amorficzne, nieco wydumane, a w związku z tym przesadzone (Gifford, Scannell, Kormos i in. 2009). Wśród denialistów można spotkać osoby, które choć przyjmują do świadomości destrukcyjny wpływ człowieka na otaczające go środowisko przyrodnicze, to nie dopuszczają do przekładania się tej świadomości na realne działania proekologiczne (Dunlap 2013).

Badania naukowe wskazują na istnienie dość prężnego i wpływowego ruchu negacjonistycznego, propagującego poglądy zaprzeczające faktom naukowym związanym ze zmianami klimatycznymi. Longitudinalne badania prowadzone w latach 1998–2013 na próbie 16 000 publikacji wyraźnie wskazują (Boussalis, Coan 2016), że głównym źródłem dezinformacji w obszarze zmian klimatycznych są konserwatywne *think-tanki*, które do manipulowania opinią publiczną wykorzystują przeważnie media społecznościowe oraz blogosferę (Jacques, Dunlap, Freeman 2008). Badania CBOS (Feliński 2016) prowadzone w naszym kraju w 2016 roku dobitnie wskazują, że choć wzrasta odsetek osób uznających zmiany klimatu za efekt działalności człowieka, to jednocześnie istnieje spory odsetek ludzi widzących przyczyny tych zmian zarówno w działalności człowieka, jaki i w „naturalnych” procesach.

Wielowymiarowość i złożoność kategorii antropocenu stać się może szansą na to, by na nowo, poważnie i autentycznie zająć się problemami ekologicznymi współczesnego świata. Coraz dobitniej zauważamy, że procesy degeneracji przyrody są niejednokrotnie nieodwracalne i nawet szeroko podejmowane działania zaradcze nie są w stanie zatrzymać mnożących się strat (Kolbert 2014; Leakey, Lewin 1999; Baronsky, Matzke, Tomiya, Wogan i in. 2011). Po drugie, badacze zwracają uwagę, że przy obecnym rozwoju techniki granica pomiędzy tym, co naturalne, a tym, co wytworzone, zaczyna się zacierać, a więc sama kategoria natury ulega znaczącej redefinicji. Właściwie należy skonstatować, że kategoria

suwerennej natury dzisiaj nie ma racji bytu, tak dalece człowiek ingeruje w jej procesy (por. Pociask-Karteczka 2010).

Geoekolodzy ponadto podnoszą jeszcze inną kwestię. Otóż obecnie mamy do czynienia z procesem, który można określić mianem antropopresji. Oznacza ona intensywny, niejednokrotnie dewastujący i wpisujący się na stałe wpływ człowieka na naturę (Balon, Maciejowski 2012). Coraz trudniej znaleźć miejsca wolne od mniej lub bardziej niszczącego oddziaływania człowieka. Zwłaszcza zaś dotyczy to wzrastającej emisji hałasu.

Dlatego właśnie w ostatnich latach daje się obserwować coraz dobitniejszy zwrot ku dźwiękosferze. Cieszące się popularnością *soundscape studies* analizują dźwięk jako istotny zasób środowiska, zarzewie znaczeń i doświadczeń estetycznych. Pozostają one komplementarne wobec interdyscyplinarnych badań hałasu, które to traktują dźwięki jako formę zanieczyszczenia środowiska, dysfunkcjonalną wobec człowieka, ale i całego otoczenia ekologicznego (Pawlas 2015; Leśniowska-Matusiak, Wnuk 2014; Losiak 2017). W polskich pracach nad dźwiękiem badacze zwykle posługują się takimi kategoriami, jak audiosfera, fonosfera, sonosfera, słuchokrąg, dźwiękosfera, pejzaż dźwiękowy, krajobraz akustyczny, przestrzeń foniczna, przestrzeń dźwiękowa, klimat akustyczny czy warstwa dźwiękowa krajobrazu (Bernat 2013, s. 243).

Środowisko, w którym przychodzi nam funkcjonować, w sposób istotny wpływa na wiele procesów społecznych (Bańka 2002). Krajobrazy niosą ze sobą rozliczne wartości – symboliczne, emocjonalne, estetyczne, informacyjne czy ekonomiczne (Myga-Piątek 2012). Wartości estetyczne krajobrazu stanowią istotną składową subiektywnie odczuwanej jakości życia (por. Wojciechowski 1986). Uznaje się, że pozytywne odczucia⁴⁸, których dostarcza kontakt z danym krajobrazem, wpływają na doświadczanie radości życia, a także stymulują do działania i intensyfikują aktywność o charakterze twórczym.

48 Z drugiej strony krajobrazy, które odbieramy jako brzydkie, chaotyczne, zaśmiecone czy zdewastowane mogą przyczyniać się do apatii, a także zachowań agresywnych (Bernat, Kałamucka 2008).

Badania prowadzone w obszarze wpływu krajobrazu na dobrostan człowieka wskazują, że harmonijne pejzaże⁴⁹ pełnią funkcje terapeutyczne (Kopczyński, Skoczylas 2008; Bernat 2017). Badacz tego fenomenu Wilbert Gesler ukuł pojęcie „krajobrazu terapeutycznego”, rozumiejąc go jako miejsce, w którym środowisko fizyczne, zabudowa oraz warunki społeczne sprzyjają procesowi zdrowienia (Gesler 2005). W dyskursie naukowym pojawia się także pojęcie „komfortu krajobrazowego”, oznaczającego wskaźnik społeczno-psychologicznej, ale także biologicznej jakości życia warunkowanej funkcjonowaniem w określonej przestrzeni krajobrazowej (por. Biernat 2017).

Obcowanie z harmonijnym krajobrazem przyczynia się w sposób istotny do regeneracji, poprawy samopoczucia i redukcji poziomu stresu, a także sprzyja aktywności społecznej i, co oczywiste, wzmacnia przywiązanie do danego miejsca (Chwalibóg, Wolski 2015). Obserwacje te znajdują swoje potwierdzenie w tak zwanej teorii biofilii (Wilson 1984; Trojanowska 2017), która oznacza naturalny, wrodzony mechanizm łagodzenia napięcia emocjonalnego, odprężenia i zmniejszenia napięcia mięśniowego w wyniku kontaktu z naturą. Ewolucyjnie jesteśmy przystosowani do bliskiego kontaktu z naturą, nie zaś do obcowania z intensywnie zindustrializowanymi przestrzeniami, które wywołują w nas napięcie, stres i niedookreślone pobudzenie.

Kontakt z naturą indukuje rozliczne, bardzo pozytywne zmiany w mózgu, obniża ciśnienie krwi, zmniejsza napięcie mięśniowe (Thompson 2011; Rose 2012; Doughty 2013). Co nie mniej istotne, przyczynia się do poprawy stanu psychicznego osób, a jego szczególnie pozytywny wpływ zaobserwowano u ludzi cierpiących na depresję (Wolf, Flora 2010). Proces leczenia i rehabilitacji, szczególnie uzdrowskiej, wspomagany

49 Harmonia krajobrazu stanowi estetyczny wymiar jego pojmowania, przejawiający się w ocenie jego doskonałości, zrównoważenia. Harmonię krajobrazu określa się także jako współwystępowanie określonych jego elementów, które przez obserwatora są odbierane jako właściwe, zharmonizowane, adekwatne (Wojciechowski 1986).

jest tak zwaną sylwoterapią (Karjalainen, Sarjala, Ratitio 2010), czyli leczniczym oddziaływaniem lasu. Okazuje się, że już piętnastominutowy spacer po lesie wywołuje bardzo korzystne zmiany w obrębie układu nerwowego, jak i hormonalnego (Park, Tsunetsugu, Kasetani, Kagawa, Miyazaki 2010). Polskie badaczki tego fenomenu postulują, by mówić o terenoterapii (Ponikowska, Marciniak 1988), rozumianej jako dobroczynny wpływ aktywności fizycznej, połączonej z kontaktem z atrakcyjnym wizualnie krajobrazem. Z kolei w opiece geriatrycznej, a także w obszarze licznych zaburzeń psychicznych eksperymentuje się hortiterapią, która wykorzystuje pracę w ogrodzie (Dorn, Relf 1995).

Kategoria pejzażu dźwiękowego w dyskursie naukowym pojawiła się dzięki kanadyjskiemu kompozytorowi Raymondowi Murrayowi Schaferowi (Schafer 1977)⁵⁰. Schafer terminem tym chciał zwrócić uwagę na przemiany zachodzące w krajobrazie dźwiękowym, zmieniające się funkcje dźwięku, a także przekształcenia w obrębie samych dźwięków docierających do ludzkiego ucha na przestrzeni wieków. Trzeba przy tym wyraźnie zaznaczyć, że Schafer właściwie nie wyjaśnił szczegółowo znaczenia tego terminu, choć posługiwał się nim wielokrotnie, a inni badacze chętnie zaaplikowali ten nośny termin do badań środowiska dźwiękowego. Kompozytor pojęcie to ujmuje dość lapidarnie, jako konkretne środowisko dźwiękowe, które może zostać poddane badaniom, przy czym zaznacza, że można je odnosić zarówno do środowisk rzeczywistych, jak i sztucznych, abstrakcyjnych, jakimi są kompozycje, nagrania czy audycje (Kapelański 1999).

Sebastian Bernat zauważył:

Dźwięk jest dynamiczny jako najbardziej zdarzeniowy spośród postrzeganych fenomenów, nie można go zatrzymać, rozpatrywać w oderwaniu od źródła i siły, która go wytworzyła (Bernat 2015, s. 47).

50 Choć to nazwisko Schafera jest kojarzone z pejzażem dźwiękowym, trzeba zaznaczyć, że prawdopodobnie jako pierwszy użył tego terminu Alvin Lucier, odnosząc go do swoich muzycznych kompozycji (Kapelański 2005).

Na pejzaż dźwiękowy Schafer patrzył jak na makrokosmiczną kompozycję wymagającą słuchania równie uważnego, jak symfonia Wolfganga Amadeusza Mozarta (Schafer 1982). Autor *Dzikiego ptaka* w swoich pracach ukuł pojęcie ekologii akustycznej, którą pojmował jako subtelny równowagę

między organizmami żywymi, ludźmi i ich środowiskiem akustycznym. Gdy dźwięk otoczenia osiąga takie proporcje, że ludzkie głosy są zamaskowane lub przytłoczone, to znaczy, że stworzyliśmy środowisko nieludzkie (Schafer 1982, s. 312).

Epoka antropocenu zdominowana przez ludzką działalność i dźwięki antropogeniczne staje się środowiskiem nieprzyjaznym dla wielu organizmów, w tym także dla samego człowieka. Jak trafnie konstatuje Maria Gołaszewska:

W sferze akustycznej od odgłosów przechodzimy do skierowanych do kogoś głosów, które otwierają przed nami nowy wymiar świata: świata, który czegoś od nas żąda, przyzywa nas, a także świata, który nas o czymś informuje (Gołaszewska 1997, s. 78).

Filozofka wyróżniła audiosferę potoczną, która obejmuje dźwięki najbliższego, prywatnego otoczenia, audiosferę zorganizowaną, obejmującą zróżnicowane odgłosy otoczenia, głównie przyrodniczego, wreszcie audiosferę wyspecjalizowaną, zawierającą dźwięki unikalne dla danego środowiska.

Schafer podaje bardzo prostą, wydaje się banalną receptę na poprawę krajobrazu dźwiękowego:

Musimy się nauczyć słuchania. Wygląda to na utraconą zdolność. Musimy wyczulić nasze ucho na wspaniały świat dźwięków wokół nas. Gdy rozwiemy w sobie pewną krytyczną przenikliwość, możemy przejść

do większych przedsięwzięć o znaczeniu społecznym, tak że nasze doświadczenia mogą wpłynąć na innych. Ostatecznym celem byłoby umożliwienie podejmowania świadomych decyzji dotyczących naszego dźwiękowego otoczenia (Schafer 1995, s. 6).

Kompozytor dodaje, że w tym przypadku nie mają znaczenia żadne regulacje prawne, chodzi bowiem raczej o edukowanie, rozwijanie świadomości indywidualnej i zbiorowej. Za kluczową w tym obszarze uznawał praktycznie nieobecną w programach szkolnych naukę świadomego słuchania⁵¹. Postulował on także pogłębione, tj. uważne i dociekliwe, słuchanie, które pozwala różnicować z otoczenia najbardziej subtelne dźwięki.

Istotnym aspektem edukacji dźwiękowej jest eliminowanie nawykowego i bezrefleksyjnego nadużywania dźwięków, np. automatycznego włączania telewizora czy radia. Te nieuświadomione praktyki sprawiają, że słuchanie muzyki przez słuchawki staje się dość częstym wzorcem zachowania w przestrzeni publicznej, szczególnie w środkach komunikacji miejskiej. Jak słusznie konstatuje Robert Losiak:

człowiek odcięty od prawdziwej i rzeczywistej sytuacji dźwiękowej otoczenia staje się jeszcze mniej wrażliwy na środowisko akustyczne i skłonny do dbałości o jego stan (Losiak 2017, s. 120).

Trudno bowiem dbać o to, co jest dla nas niezauważalne, a przez to oczywiste i niewymagające specjalnego traktowania.

Muzykolożka Anna Maria Harley w jednym ze swoich artykułów, który można potraktować jako swoisty manifest, pisze o konieczności mówienia o ekologii dźwiękowej:

51 Co ciekawe, Schafer postulował świadomość dźwięków, które towarzyszą wielu naszym codziennym czynnościom, co wpisuje się w wezwania do uważności, nie tylko w tej sferze.

Czas na zmianę: czas na ekologię dźwiękową, czas na otwarcie okien i uszu na dźwięki otaczającego świata, dźwięki tym cenniejsze, że zagrożone zniszczeniem przez wszechobecny ludzki hałas. Zagrożeniem jest zniszczenie ciszy. Już nie ma chyba na naszej planecie miejsc, z których nie byłoby słyszeć silników samolotów: niebo z siedliska bogów zmienia się w «rynsztok dźwiękowy» (Harley 1995, s. 6).

Jak bardzo Harley się nie myliła, potwierdzają badania nad strefami ciszy, których właściwie już nie mamy, a o których piszę w dalszej części tego tekstu. Trudno nie przyznać racji Danucie Gwizdalance, która wskazuje, że nie potrafimy już obcować z ciszą, a naszą przestrzeń społeczną zdominował hałas i wszędobylska muzyka (Gwizdalanka 1987, s. 24). Za hałas należy uznać każde niepożądane zjawisko akustyczne, zatem i muzyka, kiedy nie chcemy lub nie mamy ochoty jej słuchać, może być za taki uznana (Pawlas 2015, s. 51).

Na nadmiarowość muzyki w miejscach publicznych i prywatnych zwracał uwagę Witold Lutosławski, który uznawał tego typu praktyki za „niedopuszczalne pogwałcenie wolności osobistej i prawa każdego człowieka do ciszy” (Gwizdalanka 1995, s. 60). Kompozytor był przekonany, że otaczanie się pseudomuzyką prowadzi do tępienia naszej wrażliwości, a w konsekwencji może wywoływać stan, który określa mianem „dźwiękowstrętu” (Lutosławski 2003). W tym kontekście zaczyna się coraz wyraźniej mówić o agresji fonicznej, która rozumiana jest jako świadome zanieczyszczenie lub umyślne epatowanie dźwiękami (Kasprzak 2014).

Wydaje się, że tak bardzo przyzwyczailiśmy się do nadmiarowości muzaków bądź muzyki w przestrzeni publicznej⁵², że traktujemy to jako naturalny element społecznego krajobrazu, nie radząc sobie z ciszą, która dla wielu staje się nieznośną pustką. Gwizdalanka w swojej diagnozie posuwa się jeszcze dalej uważając, że akustyczne zanieczyszczenie środowiska

52 O powszechności muzyki w przestrzeni publicznej, szczególnie w jej wymiarze społeczno-ekonomicznym, interesująco pisze Makomaska (2012).

„zbliza się do granicy ludzkiej wytrzymałości, a zdegradowana do roli narkotyku muzyka przestaje pełnić swą tradycyjną kulturotwórczą rolę” (Gwizdalanka 1987, s. 10). Pustkę milczenia próbujemy zapełnić przez dowolną, przygodną gadaninę (Heidegger 1977). Tą gadaniną równie dobrze mogą stać się *quasi*-komunikacyjne *small talki*, co odcinająca nas od kontaktu z zewnętrznym światem muzyka. Niezwykle wymownie o nadmiarowości, głędzeniu, tokowaniu, ale i bezsensie dźwięków, które bezrefleksyjnie wydajemy z siebie, pisał Ryszard Kapuściński:

Słowa staniały. Rozmnożyły się, a straciły na wartości. Są wszędzie. Jest ich za dużo. Mrowią się, kłębią, dręczą jak chmary natarczywych much. Ogłuszają. Tęsknimy więc za ciszą. Za milczeniem. Za wędrówką przez pola. Przez łąki. Przez las, który szumi, ale nie głędzi, nie plecie, nie tokuje (Kapuściński 1997, s. 42–43).

Grupa badaczy zajmująca się *soundscape ecology*⁵³ wyróżniła w krajobrazie dźwiękowym trzy kluczowe rodzaje dźwięków (Pijanowski i in. 2011). Pierwszymi z nich są biofony, będące dźwiękami przyrody ożywionej (głównie odgłosy zwierząt), następnie funkcjonują geofony, które stanowią dźwięki przyrody nieożywionej (dźwięki wiatru, wody, piorunów etc.), aż dochodzimy do antrofonów, czyli dźwięków wytwarzanych przez człowieka. Jak wykażę w dalszej części rozważań, to właśnie dźwięki wydawane przez naturę – biofony i geofony, są przez nas odbierane jako najbardziej kojące, uspakajające, a w konsekwencji najbardziej pożądane. Antrofony okazują się być męczące, nadmiarowe, a nawet drażniące dla człowieka poszukującego spokoju i wyciszenia.

Dźwięk z reguły wskazuje na aktywność ludzkich istot, cisza bywa zagrożeniem dla ludzkiej egzystencji, jest interpretowana jako złowroga, niepożądana i złowieszczą (Bernat 2013, s. 242–243), o czym świadczy

53 *Soundscape ecology* podejmuje problematykę z zakresu ekologii akustycznej, bioakustyki, ekologii przestrzeni i psychoakustyki.

choćby frazeologizm „cisza przed burzą”. Cisza powinna być dla nas bardzo ważną wartością i istotnym sygnałem. Kapuściński wszakże konstatował:

Cisza – ludzie, którzy piszą historię, zbyt dużo uwagi poświęcają tzw. głośnym momentom, a za mało badają okresy ciszy. Jest to brak intuicji tak niezawodnej u każdej matki, kiedy usłyszysz, że w pokoju jej dziecka raptem zrobiło się cicho. Matka wie, że ta cisza oznacza coś niedobrego. Że jest to cisza, za którą coś się kryje. Biegnie interweniować, ponieważ czuje, że zło wisi w powietrzu (Kapuściński 1990, s. 195).

Nie sposób pominąć tego, jak bogata komunikacyjnie może być cisza, jak brak dźwięków aktywować w nas może strach, poczucie zagrożenia i nadchodzące niebezpieczeństwo. Zapełniona hałasem i nadmiarem bodźców przestrzeń pozbawia nas czujności i uważności – dwóch niezmiennie istotnych wymiarów naszego funkcjonowania.

Pomiędzy człowiekiem a jakimś miejscem może zaistnieć szczególny związek przynależności lub posiadania (Pawłowska 2002). Jak zauważa Bernat (2013), w doświadczaniu krajobrazu przeważa percepcja wzrokowa, jednakże jego doświadczanie jest multisensoryczne. Trzeba przy tym zauważyć, że duże natężenie hałasu powodować może przesunięcia w naszej hierarchii zmysłów. Otóż w takiej nadmiarowej dźwiękowo sytuacji zmysłem dominującym zaczyna być słuch, podobnie jak intensywność nieprzyjemnego zapachu może sprawiać, że odbiór krajobrazu odbywa się „węchowo” (Carles, Barrio, de Lucio 1999).

Krajobraz dźwiękowy traktować należy jako nośnik pewnych treści, skojarzeń i symboliki, a w niemal każdym z nich mamy do czynienia z dźwiękami, które są szczególnie ważne dla danej społeczności (Bernat 2011, s. 202). W literaturze mówi się nawet o społecznościach akustycznych (*acoustic community*), dla których informacja akustyczna odgrywa ważną rolę (Kapelański 1999). Dziewiętnastowieczne relacje z podróży Aleksandra von Humbolta obfitują w opisy środowiska dźwiękowego.

Kluczową rolę przypisuje on ciszy, która uwrażliwia na dźwięki i stanowi źródło estetycznych doświadczeń (Humbolt 1959).

Sama podróż może odbywać się właśnie z ukierunkowaniem na dźwiękosferę, w poszukiwaniu miejsc unikalnych, nietuzinkowych, co może stanowić wypadkową poszukiwania nowych, kontemplacyjnych doświadczeń. Jak zauważa Wojciech Mann: „Dźwiękowa podróż kryje w sobie jakąś magiczną, nieuchwytną tajemnicę” (Ucho 2010). Zdaniem Josepha Amato (2002) badanie krajobrazu dźwiękowego powinno stać się jednym z kluczowych obszarów badania społeczności lokalnych. Sebastian Bernat (2013) wskazuje, że choć krajobraz dźwiękowy jako wartość niematerialna okazuje się niemierzalny, to możliwe jest określanie wrażliwości tego środowiska na hałas. W obszarach cennych przyrodniczo każdą formę hałasu antropogenicznego traktuje się jako zakłócającą i utrudniającą percepcję natury.

Należy przy tym wskazać, że choć hałas zwykle ujmuje się w formie przeciwieństwa ciszy, w ramach rozważań Schafera ta ostatnia nie oznacza braku dźwięków, ale środowisko, które jest nieprzepełnione dźwiękowo, właściwe dla obszarów określanych przez niego mianem *hi-fi*. Pejzaż dźwiękowy typu *hi-fi* jest właściwy dla obszarów wiejskich i terenów nieurbanizowanych (Losiak 2012). Dźwięki w tych obszarach są dobrze słyszalne i nie nakładają się na siebie, nie maskują wzajemnie, współgrając z miejscem, w którym funkcjonują. W przypadku obszarów *lo-fi* dźwięki nakładają się na siebie, maskują wzajemnie, nie są wyraziste, a cały krajobraz dźwiękowy jest zuniformizowany (Bernat 2013, s. 244).

Robert Losiak popularności pojęcia pejzażu dźwiękowego upatruje w inspirowaniu, pobudzaniu „muzyczno-dźwiękowej wyobraźni, skierowania uwagi bardziej w stronę estetycznego odczuwania niż poznawczego rozpoznawania otoczenia dźwiękowego – audiosfery” (Losiak 2015, s. 45). Autor ten wskazuje na ważną dystynkcję – o ile środowisko akustyczne można odczytywać jako istniejące obiektywnie, poza naszą świadomością i oceną, o tyle pejzaż dźwiękowy, o którym pisze Schafer, stanowi to, co postrzegane, odczuwane i waloryzowane przez człowieka. Badacz

w koncepcji pejzażu dźwiękowego upatruje impulsu wyzwającego naszą troskę wobec środowiska dźwiękowego (Losiak 2005, s. 82–90).

Ta interpretacja pozostaje zgodna z tym, jak na krajobraz patrzył Stanisław Pietraszko, który uznawał, że doświadczenie krajobrazu polega na nadawaniu znaczeń i wartości jakiemuś fragmentowi środowiska (Pietraszko 1992). Inaczej rzecz ujmując, nie ma obiektywnego krajobrazu, istnieją jedynie krajobrazy subiektywne, które niosą ze sobą różne znaczenia, zależne od obserwujących je aktorów. Kulturoznawca zwracał uwagę, że o krajobrazie jako takim można było mówić dopiero wtedy, gdy przestał on być dla człowieka jedynie źródłem korzyści, a stał się wartością samą w sobie. Dopiero w sytuacji zawieszenia utylitarного znaczenia przestrzeni zaczynamy dostrzegać jej wymiar estetyczny.

Hałas stanowi jedno z najpoważniejszych wyzwań XXI wieku, a pomimo tego jest on ciągle niedocenianym zagrożeniem, które dodatkowo niemal stale rośnie (EEA Report 2014; Pawlas 2015). Nie oznacza on problemu właściwego wyłącznie dla czasów współczesnych. Według źródeł w starożytności hałas wytwarzany przez urządzenia techniczne stanowił 5% ogólnej puli akustycznej, zaś dźwięki generowane przez naturę niemal 70%. Współcześnie relacje te uległy odwróceniu (de Hollaner, Kempen, Stassten 2004). Wysycenie hałasem przestrzenie, na przykład o charakterze przemysłowym, są niepożądane, wpływając choćby na obniżenie cen nieruchomości w takich obszarach (Senetra, Szczepańska, Wasilewicz-Pszczółkowska 2014).

Według danych raportu Europejskiej Agencji Środowiska (EEA Report 2014) na hałas drogowy o poziomie 55 dB narażonych było około 90 milionów mieszkańców miast i około 28 milionów osób spoza obszarów miejskich. Ponadto aż 10 milionów osób pozostaje wystawionych na hałas kolejowy, około 3 miliony na hałas lotniczy i około miliona na hałas przemysłowy. Ten sam raport zwraca uwagę, że co drugi mieszkaniec naszego kraju narażony jest na hałas powyżej 55 dB. Realnie liczba osób narażonych na hałas okazuje się znacznie większa, gdyż z reguły bada się wyłącznie źródła hałasu generowane przez transport. Hałas należy

uznać nie tylko za pewną uciążliwość, ale taką formę zanieczyszczenia środowiska, która rodzi realne zagrożenie dla zdrowia (Pawlas 2015).

Sam dźwięk jest zwykle definiowany jako „każde rozpoznawalne przez człowieka wrażenie słuchowe”, które kształtuje nasze doświadczenia (Bernat, 2015, s. 46)⁵⁴. Za dźwięk uznaje się słyszalne przez ludzi drgania o częstotliwościach od 16 Hz do 20 kHz, choć pamiętać należy, że dźwiękiem są także drgania niesłyszalne⁵⁵ przez ludzi, czyli ultradźwięki (drgania o częstotliwości powyżej 20 kHz) i infradźwięki (drgania o częstotliwościach poniżej 16 Hz). W sytuacji, gdy poziom hałasu staje się zbyt duży, może tworzyć się ciśnienie powodujące ból wewnątrz ucha, uszkodzenie słuchu, a nawet jego utratę.

Uznaje się, że granica bólu⁵⁶ pojawia się przy wartości 130 dB (Leśniowska-Matusiak, Wnuk 2014). Dodatkowo wskazuje się, że mała uciążliwość hałasu dotyczy poziomu poniżej 52 dB, średnia 52–62 dB, duża 63–70 dB, zaś bardzo duża odnosi się do hałasu powyżej 70 dB. Hałasy poniżej 35 dB dla zdrowia są nieszkodliwe, mogą jednak przeszkadzać w skupieniu się i wywoływać irytację, w zakresie 35–70 dB poważenie utrudniają zrozumienie werbalizowanych słów, zasypianie i wypoczynek, w przedziale 70–85 dB stają się szkodliwe dla zdrowia, zmniejszają wydajność pracy, mogą powodować uszkodzenia słuchu. Najbardziej zagrażający dla zdrowia jest poziom 85–130 dB, generuje liczne schorzenia i dysfunkcje, zaś hałas powyżej 130 dB pobudza drgania organów wewnętrznych organizmu, a tym samym powoduje trwałe uszkodzenie

54 Należy nadmienić, że część muzykologów nie zgadza się z tym stwierdzeniem. Na przykład Maciej Gołąb nie podziela tego poglądu i twierdzi, że dźwiękiem jest wszystko to, co słyszymy, a za dźwięk należy uznać daną słuchowo jakość (Gołąb 2011).

55 Powinniśmy mieć na uwadze, że hałas o częstotliwościach, które nie są słyszalne dla człowieka, wywiera negatywny wpływ na organizmy żywe analogicznie jak hałas słyszalny.

56 Jednostką dokuczliwości hałasu jest tzw. noys. 1 noys oznacza dokuczliwość (dla przeciętnej wrażliwości na hałas) dźwięku o częstotliwościach w zakresie 910–1090 Hz i natężeniu 40 dB (Leśniowska-Matusiak, Wnuk 2014).

słuchu (Leśniowska-Matusiak, Wnuk 2014). Przykładowe poziomy różnych źródeł dźwięku przedstawiono w tabeli 1.

Tabela 1. Poziomy różnych źródeł dźwięku wyrażone w decybelach

Wartość [dB]	Rodzaj dźwięku
160 i więcej	HAŁAS ŚMIERTELNY
155–160	HAŁAS POWODUJĄCY WSTRZĄS MÓZGU
150–155	HAŁAS POWODUJĄCY TRWAŁE USZKODZENIE SŁUCHU
145–150	Samolot odrzutowy podczas startu z odległości 10 m
140–145	Syrena alarmowa z odległości 1 m
135–140	Silnik samolotu śmigłowego
130–135	Prasa hydrauliczna z odległości 0,5 m
125–130	GRANICA BÓLU
120–125	Karabin maszynowy z odległości 0,5 m
115–120	Młot pneumatyczny z odległości 5 m
110–115	Dyskoteka
105–110	Metro z odległości 3 m
100–105	Koncert muzyki rozrywkowej
95–100	Klakson samochodowy z odległości 5 m
90–95	Świder pneumatyczny z odległości 2 m
85–90	Wnętrze autobusu
80–85	Krzyk z odległości 1 m
75–80	Dzwonek telefonu z odległości 2 m
70–75	Silnik samochodu osobowego z odległości 6 m
65–70	Domowa maszyna do szycia
60–65	Głośna rozmowa z odległości 2 m
55–60	Dzwon kościelny z odległości 400 m
50–55	Małe pomieszczenie biurowe, mały sklep
45–50	Spokojna rozmowa
40–45	Cicha ulica
35–40	Darcie papieru z odległości 1 m
30–35	Szpital, kościół, czytelnia
25–30	Bardzo ciche pomieszczenie, tykanie zegara z odległości 1 m
20–25	Studio radiowe lub filmowe
15–20	Szept przeciętny z odległości 2 m
10–15	Szept cichy z odległości 2 m
5–10	Oddech z odległości 0,5 m
0–5	Szmer liści w bezwietrzny dzień z odległości 3 m
0	ŚREDNI PRÓG SŁYSZENIA ZDROWEGO UCHA

Źródło: I. Leśniowska-Matusiak, A. Wnuk 2014, s. 40.

Uznaje się, że wartość progowa dla hałasu lotniczego, drogowego i kolejowego wynosi 42 dB (Miedema, Oudshoorn 2001). Światowa Organizacja Zdrowia podaje, że na całym świecie około 1,3 miliarda ludzi narażonych jest na taki poziom hałasu, że zagrożeni są ubytkiem słuchu. Ponadto w przypadku nadmiernej ekspozycji na hałas pojawiają się problemy ze strony układu krążenia, zaburzenia snu, upośledzenia zdolności poznawczych oraz szumy uszne (Pawlas 2015, s. 50). Szerokiego przeglądu negatywnych skutków zdrowotnych ekspozycji na hałas dokonuje Krystyna Pawlas (2015). Badania, na które się powołuje, mówią o ryzyku nadciśnienia tętniczego, gdy poziom hałasu w środowisku zaczyna przekraczać 65 dB.

Wykazano również wzrost ryzyka zawałów serca i udarów mózgu w grupach, które zawodowo są wystawione na hałas. Aż 80–90% zaburzeń snu ma swoje źródło w intruzji spowodowanej hałasem, a zmiany w jego jakości notuje się już przy poziomie 30 dB. Jeśli hałas przekracza 55 dB, sen staje się zupełnie nieefektywny, nie zapewniając regeneracji (Pawlas 2015).

Jak pokazują badania, do głównych determinant szkodliwości hałasu należy jego natężenie, zmienność w czasie oraz charakter (Kryter 1970). Jak podaje Pawlas, reakcje na hałas uwarunkowane są także zmianami dobowymi – wieczorem i nocą jesteśmy na hałas wyczuleni bardziej, podczas gdy w dzień tolerancja dla hałasu staje się większa. Ponadto tolerancja na hałas rośnie wraz z wiekiem i już około 60 roku życia jest znacznie większa. Choć o tym zapominamy, poważne ryzyko niesie ze sobą systematyczne, głośne słuchanie muzyki, które może prowadzić nawet do ubytków słuchu.

Badania CBOS (Wciórka 2009) wskazują, że większość respondentów (71%) odczuwa hałas jako uciążliwy i męczący. Hałas ankietowanym dokucza głównie na ulicach (56%), w miejscu pracy (46%), w środkach komunikacji (33%), w supermarketach (25%), w mieszkaniach (21%) oraz w miejscach wypoczynku (12%). Hałas w pracy to głównie działanie maszyn i sprzętu biurowego (37%), w domu zaś pojawia się on przede wszystkim z racji tego, co się dzieje na ulicy (33%), osiedlu (16%), a także panuje wewnątrz samego mieszkania (14%) lub

pochodzi od sąsiadów (11%). Co dziesiąty ankietowany respondent wskazuje na kłopoty ze zdrowiem i samopoczuciem, które hałas wywołuje. Przede wszystkim jest to nerwowość, rozdrażnienie oraz nadpobudliwość (75%), przemęczenie (70%), bóle głowy, migreny (67%), wreszcie przytępienie słuchu (52%).

Polacy na różne sposoby radzą sobie z hałasem. Głównie wyciszają mieszkania i inne pomieszczenia (18%), unikają hałaśliwych miejsc (14%), próbują go ignorować, przyzwyczajają się (6%), sporadycznie podejmują próby interwencji u hałasujących lub u władz (3%). Aż co czwarty ankietowany nie podejmuje żadnej aktywności w tym zakresie.

Badania poświęcone pejzażowi dźwiękowemu Wrocławia (Losiak, Tańczuk 2014) jednoznacznie wskazały, że świadomość środowiska dźwiękowego jest wśród badanych bardzo niska. Jednocześnie należy zauważyć, że w trakcie wywiadów problematyka ta wzbudzała dość duże zainteresowanie i zaciekawienie. Sami badani przyznawali, że choć tematyka ta nie była do tej pory przedmiotem ich refleksji, zasługuje na dogłębną analizę. Zaskoczeni tego rodzaju tematyką rozmówcy z pasją odpowiadali o swoich doświadczeniach związanych z audiosferą miasta, wykazując emocjonalny i zaangażowany stosunek do dźwięków ze swojego otoczenia. Dodać należy, że sam fakt prowadzenia badań i uświadomienia istotności tej kwestii niósł w sobie spory walor edukacyjny.

Bernat, prowadząc badania nad miejscami przyjaznymi dźwiękowo (2011)⁵⁷, zwrócił uwagę, że przestrzenie te to głównie krajobrazy dźwiękowe związane z lasem, parkami i ogrodami botanicznymi, morzem oraz obszarami nadmorskimi, a także łąkami. Do głównych czynników decydujących o dźwiękowo przyjaznym charakterze danego obszaru należą zdaniem ankietowanych cisza, spokój, harmonia, obecność

57 Badanie zostało przeprowadzone w 2010 roku na próbie 124 respondentów w wieku 20–25 lat, studentów UMCS. Choć badanie to nie ma charakteru reprezentatywnego, wnioski z niego stanowią interesującą poznawczo ilustrację postrzegania fonosfery miasta.

przyrody i brak odgłosów miasta. Piękno dźwięków wytwarzanych przez naturę oddaje wnikliwy Kapuściński:

Gdy się idzie przez pola z Nałęczowa do Wąwolnicy, słyszać, jak ziemia śpiewa. I nie jest tak, że gdzieś rozlegnie się jakiś samotny głos, a gdzieś później, w innym miejscu – inny. Śpiew słyszać zewsząd – z pól, ze wzgórz, z mijanych zagajników. Ziemia śpiewa głosami ptaków, ale ptaków nie widać, bo świeci słońce, jest upał i kryją się one w cieniu miedz, moszczą w brzdach, buszują w wysokich zbożach. Ten śpiew nie milknie ani na sekundę. Z obu stron drogi dobiegają nas świergoty i trele, soprały i alty, nucenia, szczebiotania. Przez cały czas z ziemi unosi się donośna muzyka – wielostrunna, wielogłosowa kantata na ptasi chór i orkiestrę, która uprzyjemnia nam wędrówkę (Kapuściński 1997, s. 168).

Odmalowana przez reportażystę symfonia dźwięków natury wydaje się tak olśniewająca i kojąca, że nie sposób konkurować z naturą w jej fonicznej doskonałości. Każda próba jej odtworzenia będzie tylko nieudolną kopią doskonałości natury.

Za nieprzyjemne dźwiękowo uznano ulice, centra miast, szkoły, supermarkety, galerie handlowe, place budowy, dworce PKP i PKS, autostrady, puby, dyskoteki. Wśród kluczowych zmiennych decydujących o negatywnej ocenie tych miejsc znalazły się: intensywność hałasu komunikacyjnego, głośna muzyka, wrzaski, agresywność dźwięków. Dźwięki te przez badanych były odczuwane jako

ostre, wszechogarniające, agresywne, sztuczne. Człowiek czuje się zagubiony, dźwięki drażnią, zakłócają spokój, wywołują frustrację, przerażenie, lęk, strach, niepewność, odwracają uwagę, stwarzają odczucie chaosu (Bernat 2011, s. 201).

Oceny pejzażu dźwiękowego najczęściej dokonuje się poprzez dycho-
tomię hałas – cisza, która dominuje także w potocznych ocenach fonosfery

(Kasprzak 2014). Oba wymiary mogą być przez nas postrzegane jako źródło przyjemności, przy wcale niekoniecznym ukierunkowaniu na ciszę⁵⁸ (por. Szpunar 2017). Dźwięki otoczenia potrafią na tyle intensywnie angażować nasze zmysły, że pojawia się próg bólu. John Grossman i Gordon Hempton (2009), badając strefy ciszy⁵⁹, zwrócili uwagę, że właściwie nie ma w tej chwili miejsca na Ziemi, które byłoby w stu procentach wolne od hałasu generowanego przez człowieka. Jeszcze w latach 80. XX wieku w stanie Waszyngton istniało prawie dwadzieścia miejsc, w których interwały ciszy wynosiły do 15 minut. Obecnie w amerykańskich parkach narodowych takie przedziały ciszy, niezakłócone żadnym hałasem cywilizacyjnym, wynoszą maksymalnie 5 minut. Do wyjątkowych pod tym względem miejsc badacze zaliczyli Hoh Rain Forest w Olympic National Park⁶⁰. W miejscu tym cisza niezamącona hałasem antropogenicznym trwa godzinami, a miejsce to zyskało miano *One Square Inch of Silence*. Grossman i Hempton wyraźnie wskazują, że cisza staje się zasobem coraz rzadszym, a w związku z tym powinna być objęta ochroną.

Zwrócić należy uwagę, że dźwiękosfera coraz częściej jest doceniania i traktowana jako istotny element naszego dobrostanu psychicznego. Powstaje szereg projektów uwrażliwiających na brzmienie miejsc.

58 Subiektywna wrażliwość na hałas jest determinowana indywidualnymi właściwościami człowieka, a także cechami fizycznymi dźwięku. Ocena hałasu zależy od takich zmiennych, jak: wiek, wrażliwość, stan zdrowia, odporność psychiczna oraz chwilowy nastrój człowieka. Dokuczliwość hałasu może potęgować jego niespodziewane wystąpienie.

59 Ustawa *Prawo do ochrony środowiska* wprowadza kategorię „obszarów cichych”. Jest to obszar, na którym nie występują przekroczenia dopuszczalnych poziomów hałasu. Obszar cichy poza aglomeracją nie jest narażony na hałas komunikacyjny, przemysłowy lub rekreacyjno-wypoczynkowy.

60 Parki narodowe Stanów Zjednoczonych przywiązują dużą wagę do aktywnej ochrony ciszy. W tym celu wyznacza się akustyczne strefy ciszy, bada się oczekiwania turystów oraz prowadzi rozliczne akcje edukacyjne. Istotną funkcję pełni tutaj program nagrywania krajobrazów dźwiękowych *Wild soundscapes in the national park* (Bernat 2007).

Organizacja Sonic Arts Network zrealizowała program edukacyjny Sonic Postcards – *Pocztówki dźwiękowe*, w ramach którego uczniowie w wieku 9–14 samodzielnie rejestrują wybrane przez siebie krajobrazy dźwiękowe, uznane za najbardziej atrakcyjne. Podobne akcje odbyły się w Finlandii i Japonii. W Polsce do bardziej interesujących inicjatyw w tym względzie należą „Dźwięki Małopolski”, „Pocztówki dźwiękowe z Opactwa Benedyktynów w Tyńcu”, „Tonopolis”, „Dźwiękospacery” czy „Pocztówki z Bytomia” (Bernat 2013). Do pozytywnych działań w tym obszarze z pewnością zaliczyć należy brytyjski program *Campaign to Protect Rural England Tranquility* (Bernat 2011). Pojęcie *tranquility* jest rozumiane jako piękno, cisza, spokój, równowaga, różnorodność oraz słyszalność dźwięków przyrody, szczególnie kojarzonych z obszarami wiejskimi⁶¹. Bernat (2013) wskazuje na ciekawy flandryjski projekt *Dender-Mark Silence Area*, którego celem jest pielęgnowanie ciszy.

Do ciekawych inicjatyw należą tak zwane spacer dźwiękowy (*soundwalks*). Polegają one na twórczym i uważnym poznawaniu środowiska dźwiękowego podczas naturalnego przemieszczania się. Hildegarda Westerkamp (2015) postulująca tego typu aktywność zwraca uwagę, że nasze środowisko dźwiękowe znajduje się w stanie równowagi, jeśli w trakcie przemieszczania się słyszymy własne kroki i nie musimy forsować głosu.

Bernat, analizując polskie programy ochrony środowiska przed hałasem⁶², zwrócił uwagę, że działania w tym obszarze zwykle ograniczają się do obudowywania głównych arterii komunikacyjnych ekranami akustycznymi lub wymiany stolarki okiennej. Właściwie nieobecne są wydzielone strefy ciszy bądź ograniczenia w ruchu pojazdów (Bernat 2010). Jednocześnie trzeba wskazać, że samo wyznaczanie stref ciszy

61 W Londynie opracowano Strategię walki z hałasem, a właściwe planowanie ma na celu minimalizowanie hałasu, promować strefy ciszy oraz zachowanie najcenniejszych, unikalnych krajobrazów dźwiękowych (Bernat 2011).

62 Zwrócić należy uwagę, że analizy Bernata pochodzą z lat 2009–2010 i choć wiele się od tego czasu zmieniło, trudno mówić o jakiejś rewolucji w tym zakresie.

bywa przedmiotem wielu konfliktów społecznych, czego przykładem było Jezioro Czorszyńskie, co do którego trwały spory, czy może ono stać się obszarem ciszy, z zakazem poruszania się po nim motorówek (Bernat 2011).

Powstaje zatem zasadnicze pytanie, czy na tym etapie cywilizacyjnego (niedo)rozwoju możliwe jest jeszcze odzyskanie ciszy, spokoju, natury wolnej od zdominowania przez antropogeniczne zanieczyszczenia. Świadomie posiłkuję się kategorią (niedo)rozwoju, gdyż skok cywilizacyjny w wielu wymiarach tak naprawdę okazał się dla człowieka katastrofą i regresem, a niepodążaniem naprzód we własnym rozwoju.

Uzasadnienie znajduje tutaj sformułowana przez Régisa Debraya (2010) hipoteza postępu wstecznego, mówiąca o tym, że postępowi technologicznemu zawsze towarzyszy regres w sferze mentalnej. Hałas miasta staje się dla ludzi tak nieznosny, że uciekają od niego do enklaw ciszy i spokoju⁶³ (Szołtysek, Twaróg 2012, Renshav 2011), a antropogenicznie nieskażone tereny zaliczane są do jednych z najbardziej atrakcyjnych krajobrazowo. Coraz dobitniej mówi się o wzornictwie akustycznym jako świadomym planowaniu i kształtowaniu środowiska dźwiękowego (Losiak 2017). Istota tego projektowania polega na eliminowaniu dźwięków szkodliwych, nadmiarowych, przypadkowych. Ważnym aspektem takich działań jest także ochrona obszarów ciszy (Schafer, 1982). Za kolejną ciekawą tendencję w omawianym nurcie poszukiwań

63 Z badań wynika, że 11% mieszkańców wsi stanowią osoby, które przeniosły się tam z miasta (Fedyszak-Radziejowska 2016). Główną motywacją takiej migracji jest komfort zamieszkania. Badanie CBOS z 2015 roku „Kto marzy o życiu na wsi, a kto o życiu w mieście?” pokazuje, że wieś jest najbardziej preferowanym miejscem, jeśli chodzi o zamieszkanie (40%), kolejno są to średniej wielkości miasta (22%). Wieś kojarzy się z wolniejszym tempem życia, harmonią i stabilizacją (50%), przyrodą (41%), ale także ciszą (23%). Dla ponad połowy ankietowanych przeprowadzka z miasta na wieś stanowi wskaźnik sukcesu i awansu społecznego (56%). Głównym argumentem, dla którego Polacy deklarują chęć zamieszkania na wsi, jest spokój (48%), a aż 58% ankietowanych zapytanych o preferowane miejsce zamieszkania wskazuje wieś (Kowalczuk 2015; Hipsz 2014).

należy uznać wykorzystanie naturalnej energii wiatru lub wody (Skalski 2008) w planowaniu przestrzennym.

Wymienione wysiłki mają nieco przynajmniej zasypać przepaść dzielącą człowieka od natury. Podlegający bowiem procesom desensytyzacji człowiek nie potrafi już słuchać, a redundantne dźwięki walczące o jego uwagę jedynie intensyfikują i pogłębiają tę katastrofalną dla jego dobrostanu sytuację. Totalizująca hegemonia człowieka epoki antropocenu zagraża nie tylko samemu człowiekowi, ale i całemu ekologicznemu otoczeniu, w jakim on funkcjonuje. O doświadczaniu krajobrazu decydują nie tylko jego wizualne atrybuty, ale także rzadziej zauważalne jego wymiary – dźwiękowe i zapachowe, które determinują jego odbiór. Pominięcie czynnika akustycznego ten odbiór spłaszcza i deformuje. Zogniskowanie naszej uwagi na konieczności ochrony ciszy pejzaży dźwiękowych, w niewielkim stopniu odpornych na antropogeniczną inwazję, staje się kluczowym wyzwaniem, z którym trzeba się zmierzyć.

Bibliografia

- Aboujaoude E. 2012. *Wirtualna osobowość naszych czasów. Mroczna strona e-osobowości*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Abriszewski K. 2008. *Poznanie, zbiorowość, polityka: analiza teorii aktora-sieci Bruno Latoura*. Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas.
- Abriszewski K. 2007. *Teoria Aktora-Sieci Bruno Latoura*. „Teksty Drugie”, nr 1–2.
- Abriszewski K. 2010. *Wszystko otwarte na nowo: teoria aktora-sieci i filozofia kultury*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Adamic L., Glance N. 2005. *The Political Blogosphere and the 2004 US Election: Divided they Blog*. „3 rd International Workshop on Link Discovery”, s. 36–43.
- Afeltowicz Ł., Pietrowicz K. 2008. *Koniec socjologii, jaką znamy, czyli o maszynach społecznych i inżynierii socjologicznej*. „Studia Socjologiczne”, nr 3.
- Agger B. 2012. *Oversharing. Presentation of Self in the Internet Age*. New York: Routledge.
- Amato J. 2002. *Rethinking home: a case for writing local history*. University of California.
- Amoore L., Piotukh V. (eds). 2016. *Algorithmic Life: Calculative Devices in the Age of Big Data*. London: Routledge.
- Andrejevic M. 2011. *Surveillance and Alienation in the Online Economy*, „Surveillance & Society”, vol. 8 (3), p. 278–287.

- Baldwin J. 1897. *Social and ethical interpretation in mental development a study in social psychology*. New York: Mc Millan.
- Balon J., Maciejowski W. (2012). *Geoekologia dla architektów krajobrazu*. Kraków: Instytut Architektury Krajobrazu, Politechnika Krakowska.
- Balsamo A. 2011. *The Digital Humanities and Technocultural Innovation*. W: M. A. Winget, W. Aspray (ed.). *Digital Media: Technological and Social Challenges of the Interactive World*. Lanham.
- Bańka A. 2002. *Spoleczna psychologia środowiskowa*. Warszawa: Scholar.
- Baudrillard J. 1993. *Game with Vestiges: Interview with Salvatore Mee and Mark Titmarsh*. W: M. Gane (ed.). *Baudrillard Live: Selected Interviews*. London: Routledge.
- Bauman Z. 2007. *Płynna nowoczesność*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Beer D. 2009. *Power through the Algorithm? Participatory Web Cultures and the Technological Unconscious*. „New Media and Society”, nr 6.
- Beer D. 2017. *The Social Power of Algorithms*, „Information, Communication & Society”, vol. 1 (20), s. 1–13.
- Bernat S. 2011. *Krajobraz dźwiękowy jutra*. „Prace Komisji Krajobrazu Kulturowego”, nr 15, s. 193–205.
- Bernat S. 2010. *Obszary ciche w aglomeracjach*. W: M. Barwiński (red.). *Obszary metropolitarne we współczesnym środowisku geograficznym*. 58. Zjazd Polskiego Towarzystwa Geograficznego, t. 2, Oddział Łódzki PTG, Wydział Nauk Geograficznych, Łódź: UŁ, s. 305–314.
- Bernat S. 2007. *Ochrona i zarządzanie krajobrazem dźwiękowym w regionach turystycznych*. W: A. Strzyż, A. Świercz (red.). *Badania regionalne – wybrane problemy*. Kielce: UJK, s. 291–298.
- Bernat S. 2015. *Wokół pojęcia soundscape. Dyskusja terminologiczna*. „Prace Komisji Krajobrazu Kulturowego”, nr 30, s. 45–57.
- Bernat S. 2013. *Toponofilia. W poszukiwaniu harmonii krajobrazu dźwiękowego*. „Ethos”, nr 4 (104), s. 235–251.
- Bernat S., Kałamucka W. 2008. *The „landscape experienced” in empirical research conducted by Lublin scholars*. „Prace Komisji Krajobrazu Kulturowego”, nr 8, s. 21–33.

- Berry D. M. 2012. *Introduction: Understanding the Digital Humanities*. W: M. D. Berry (ed.). *Understanding the Digital Humanities*. New York.
- Bińczyk E. 2018. *Epoka człowieka. Retoryka i marazm antropogenu*. Warszawa: PWN.
- Bolter J. D. 1990. *Człowiek Turinga. Kultura Zachodu w wieku komputera*. Warszawa: PIW.
- Bomba R. 2013. *Narzędzia cyfrowe jako wyznacznik nowego paradygmatu badań humanistycznych*. W: A. Radomski, R. Bomba (red.). *Zwrot cyfrowy w humanistyce*. Internet. Nowe media. Kultura 2.0. Lublin: E-Naukowiec.
- Busa R. 2004. *Foreword: Perspectives on the Digital Humanities*. In: S. Schreibman, R. Siemens, J. Unsworth (ed.). *A Companion to Digital Humanities*. Oxford: Blackwell.
- Baron-Cohen S. 2014. *Teoria zła. O empatii i genezie okrucieństwa*. Sopot: Smak Słowa.
- Batson D. 1991. *The altruism question: Toward a social-psychological answer*. Hillsdale: Lawrence Erlbaum Associates.
- Blumenberg H. 1997. *Rzeczywistości, w których żyjemy*. Warszawa: PWN.
- Baudrillard J. 2005. *O uwodzeniu*. Warszawa: PWN.
- Bolter J. 1990. *Człowiek Turinga. Kultura Zachodu w wieku komputera*. Warszawa: PIW.
- Bourdieu P. 2009. *O telewizji. Panowanie dziennikarstwa*. Warszawa: PWN.
- Boussalis C., Coan T. 2016. *Text-mining the signals of climate change doubt*. „Global Environmental Change”, Volume 36, s. 89–100.
- Buffardi L. E. 2011. *Narcissism and the World Wide Web*. W: W. K. Campbell, J. D. Miller (eds.). *The Handbook of Narcissism and Narcissistic Personality Disorder: Theoretical Approaches, Empirical Findings, and Treatments*. New Jersey: John Wiley & Sons.
- Caplan R., Boyd D. 2018. Isomorphism through algorithms: Institutional dependencies in the case of Facebook. „Big Data & Society”, vol. 1–12.
- Carey J. 1989. *Communication as Culture. Essays on Media and Society*. Boston.
- Carles J. L., Barrio I. L., de Lucio J. V. 1999. *Sound Influence on Landscape Values*. „Landscape and Urban Planning”, t. 43, nr 4, s. 191–200.

- Carter L., Williams W., Black D. i in. 2014. *The leisure-noise dilemma: hearing loss or hearsay? What does the literature tell us?* „Ear Hear”, vol. 35 (5), s. 491–505.
- Casimir F. 1996. *Budowanie trzeciej kultury: zmiana paradygmatu komunikacji międzynarodowej i międzykulturowej*. W: A. Kapciak, L. Korporowicz, A. Tyszką (red.). *Komunikacja międzykulturowa. Zderzenia i spotkania*. Warszawa: Instytut Kultury, s. 28–57.
- Castells M. 2003. *Galaktyka internetu. Refleksje nad internetem, biznesem i społeczeństwem*. Poznań: Rebis.
- Castree N. 2014. *The Anthropocene and the Environmental Humanities*. „Environmental Humanities”, vol. 5.
- Celiński P. 2013. *Renesansowe korzenie cyfrowego zwrotu*. W: A. Radomski, R. Bomba (red.). *Zwrot cyfrowy w humanistyce*. Internet. Nowe media. Kultura 2.0. Lublin: E-Naukowiec.
- Chadwick A. 2006. *Internet Politics. States, Citizens and New Communication Technologies*. Oxford: Oxford University Press.
- Cheney-Lippold J. 2011. *A New Algorithmic Identity: Soft Biopolitics and the Modulation of Control*. „Theory, Culture & Society”, vol. 28 (6), p. 164–181.
- Chwalibóg F. 1984. *Aforystyka dwudziestolecia*. Warszawa: PIW.
- Csikszentmihalyi M. 2005. *Przepływ. Psychologia optymalnego doświadczenia*. Taszów: Biblioteka Moderatora.
- Daehne S. 1997. *The Number Sense. How the Mind Creates Mathematics*. New York–Oxford.
- Davis K. E., Kingsbury B., Mery S. E. 2012. *Introduction: Global Governance by Indicators*. W: K. E. Davis et al. (red.). *Governance by Indicators. Global Power by Quantification and Rankings*. Oxford.
- Dąbmska I. 1963. *Milczenie jako wyraz i wartość*. „Roczniki Filozoficzne”, z. 1, t. XI, s. 73–79.
- Debord G. 1998. *Spółczeństwo spektaklu*. Gdańsk: Słowo/Obraz/Terytoria.
- Debray R. 2010. *Wprowadzenie do mediologii*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Derkaczew J. 2012. *Jonathan Mills: Polacy podbiją Edynburg*, Wyborcza.pl, 5 czerwca.

- Dijk van J. 2014. *Spoleczne aspekty nowych mediów*. Warszawa: PWN.
- Dobrzański G., Dobrzańska D., Kiełczewski D. 1997. *Ochrona środowiska przyrodniczego*. Białystok: Wydawnictwo Ekonomia i Środowisko.
- Domańska E. 2010. *Beyond Anthropocentrism in Historical Studies*. „Historein” 2010, t. 10.
- Domańska E. 2013. *Humanistyka ekologiczna*. „Teksty Drugie”, nr 1–2, s. 13–32.
- Domańska E. 2008. *Humanistyka nie-antropocentryczna a studia nad rzeczami*. „Kultura Współczesna”, nr 3, s. 9–21.
- Dunlap R. E. 2013. Climate Change Skepticism and Denial: An Introduction, „American Behavioral Scientist”, vol. 57 (6), s. 691–698.
- Eco Umberto. 2002. *Nowe środki masowego przekazu a przyszłość książki*. W: M. Hopfinger (red.) *Nowe media w komunikacji społecznej w XX wieku*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Espeland W. N., Stevens M. L. 2008. *A Sociology of Quantification*, „European Journal of Sociology”, vol. 49, no. 3.
- Fedyszak-Radziejowska B. 2016. *Spoleczności wiejskie – stabilizacja procesu przemian*. W: J. Wiklin, K. Nurzyńska (red.). *Polska wieś 2016. Raport o stanie wsi*. Warszawa: Scholar.
- Feliksiak M. 2016. *Stan środowiska i zmiany klimatu*. Komunikat CBOS, nr 36.
- Festinger L. 2007. *Teoria dysonansu poznawczego*. Warszawa: PWN.
- Fishkin J., Laslett P. (eds). 2006. *Debating deliberative democracy*. Malden: Blackwell.
- Fromm E. 2000. *Rewolucja nadziei. Ku uczłowieczonej technologii*, Poznań.
- Foucault M. 2000. *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*. Warszawa: PWN.
- Foucault M. 1993. *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*. Warszawa: Aletheia.
- Francuz P. 2012. *O empatii i rozumieniu*. W: H. Kardela, Z. Muszyński, M. Rajewski (red.). *Empatia, obrazowanie i kontekst jako kategorie kognitywistyczne*. Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- Gadamer H. G. 1993. *Prawda i metoda*. Kraków: Interesse.
- Galloway A. R. 2012. *The Interface Effect*. Cambridge: Polity Press.

- Gifford R., Scannell L., Kormos Ch. Et al. 2009. *Temporal pessimism and spatial optimism in environmental assessments: An 18-nation study*. „Journal of Environmental Psychology”, vol. 29 (1), p. 1–12.
- Gillespie T. 2014. *The Relevance of Algorithms*. W: P. Gillespie, J. Boczkowski, and K. Foot (eds.). *Media Technologies: Essays on Communication, Materiality, and Society*. Cambridge – MA: MIT Press, p. 167–193.
- Goban-Klas T. 2002. *Media i komunikowanie masowe. Teorie i analizy prasy, radia, telewizji i Internetu*. Warszawa: PWN.
- Goleman D. 1999. *Inteligencja emocjonalna w praktyce*. Poznań: Media Rodzina.
- Gołaszewska M. 1997. *Estetyka pięciu zmysłów*. Warszawa–Kraków: PWN.
- Gołąb M. 2011. *Muzyczna moderna w XX wieku. Między kontynuacją a zmianą fonosystemu*. Wrocław: Uniwersytet Wrocławski.
- Goody J. 2006. *Logika pisma a organizacja społeczeństw*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Grossman J., Hempton G. 2009. *One Square Inch of Silence: One man's search for a natural silence in a noisy world*. Simon & Schuster.
- Gwizdalanka D. 1987. *Strojenie trąb jerychońskich*. „Ruch Muzyczny”, nr 19–22.
- Gwizdalanka D. 1995. *Halas, Lutosławski i cisza*. „Monchord”, vol. 8–9.
- Halawa M. 2013. *Facebook – platforma algorytmicznej towarzyskości i technologia siebie*. „Kultura i Społeczeństwo”, nr 4.
- Hall E. 1987. *Bezgłośny język*. Warszawa: PIW.
- Hall E. 2001. *Poza kulturą*. Warszawa: PWN.
- Harley A. 1995. *Dźwięk i życie: narodziny ekologii dźwiękowej*. „Ruch Muzyczny”, nr 6.
- Hasselbladh H., Kallinikos J. 2000. *The Project of Rationalization: A Critique and Reappraisal of Neo-Institutionalism in Organization Studies*. „Organization Studies”, vol. 21/4.
- Heidegger M. 1977. *Budować, mieszkać, myśleć*. Warszawa: Aletheia.
- Heidegger M. 1994. *Bycie i czas*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Heidegger M. 1977. *The Question Concerning Technology and Other Essays*. New York: Harper and Row.

- Heller M. 1998. *Czy świat jest matematyczny?* „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce”, t. XXII.
- Heller M. 2006. *Filozofia i wszechświat. Wybór pism*. Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas.
- Hipsz N. 2014. *Wieża polska – stereotypy*. Komunikat CBOS BS/4.
- Heinich N. 2009. *Le bêtisier du sociologue*. Paris: Klincksieck.
- Hollander de A. E., Kempen van E. M., Staatsen B. A. 2004. *Community noise burden of disease: An impossible choice of endpoints? Assessing and evaluating the health impact of environmental exposures. Death, DALYs or Dollars?* Universitet Utrecht, p. 139–160.
- Humbolt A. 1959. *Podróże po Ameryce podzwrotnikowej*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Innis H. 2007. *Nachylenie komunikacyjne*. „Communicare. Almanach antropologiczny. Oralność/Piśmienność”, s. 9–32.
- Introna L. D. and Hayes N. 2011. *On Sociomaterial Imbrications: What Plagiarism Detection Systems Reveal and Why It Matters*. „Information and Organization”, 21, s. 107–122.
- Iwasiński Ł. 2016. *Spoleczne zagrożenia danetyzacji rzeczywistości*. W: B. Sosińska-Kalata, M. Przastek-Samokowa i Z. Wiorogórska (red.). *Nauka o informacji w okresie zmian: informatologia i humanistyka cyfrowa*. Warszawa: Stowarzyszenie Bibliotekarzy Polskich.
- Jacques P. J., Dunlap R., Freeman M. 2008. *The organisation of denial: Conservative think tanks and environmental scepticism*. „Environmental Politics”, vol. 17, p. 349–385.
- Jakubowicz K. 2011. *Nowa ekologia mediów. Konwergencja a metamorfoza*. Warszawa: Poltext.
- Jamieson K. H. i J. N. Cappella. 2010. *Echo Chamber: Rush Limbaugh and the Conservative Media Establishment*. Oxford: Oxford University Press.
- Kapelański M. 1999. *Koncepcja „pejzażu dźwiękowego” (soundscape) w pismach R. Murraya Schafera*. Praca magisterska przygotowana pod kierunkiem prof. M. Gołęba, Instytut Muzykologii UW.

- Kapelański M. 2005. *Narodziny i rozwój ekologii akustycznej pod banderą szkoły pejzażu dźwiękowego*. „Muzyka”, nr 2, s. 107–119.
- Kapuściński R. 1997. *Lapidarium III*. Warszawa: Czytelnik.
- Kapuściński R. 2004. *Podróże z Herodotem*. Kraków: Znak.
- Kapuściński R. 1990. *Wojna futbolowa*. Warszawa: Agora.
- Karjalainen E., Sarjala T., Ratitio H. 2010. *Promoting human health through forests: overview and major challenges*. „Environmental Health and Preventive Medicine”, vol. 15, p. 1–8.
- Kasprzak M. 2014. *Wielkomiejskie hałasy*. W: R. Losiak, R. Tańczuk (red.). *Audiosfera Wrocławia*. Wrocław: Uniwersytet Wrocławski, s. 261–281.
- Kaźmierczak M., Płopa M., Retowski S. 2007. *Skala wrażliwości empatycznej*. „Przegląd Psychologiczny”, t. 50, nr 1.
- Keating A. L., Merenda K. 2013. *Decentralizacja człowieka? Ku postantropocentrycznej teorii punktu widzenia*. „Praktyka Teoretyczna”, nr 10 (4).
- Kępiński A. 1992. *Rytm życia*. Warszawa: Sagittarius.
- Klein N. 2015. *To zmienia wszystko. Kapitalizm kontra klimat*. Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza.
- Kobierzycki T. 2001. *Filozofia osobowości*. Wyd. I. Warszawa: Eneteia.
- Kolbert E. 2014. *Szóste wymieranie. Historia nienaturalna*, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa.
- Kopczyński K., Skoczylas J. 2008. *Krajobraz przyrodniczy i kulturowy. Próba ujęcia interdyscyplinarnego*. Poznań: UAM, no 13.
- Kopińska J. 2017. *Polska odwraca oczy*. Warszawa: Świat Książki.
- Kowalczyk K. 2015. *Kto marzy o życiu na wsi, a kto o życiu w mieście?* Komunikat CBOS, nr 18.
- Kowalski R. 1979. *Algorithm = Logic + Control*. „Communications of the ACM”, vol. 22 (7), p. 424–436.
- Kozłowski R. 1990. *O pojęciach i funkcjach dialogu*. W: B. Andrzejewski (red.). *Komunikacja – rozumienie – dialog*, Poznań, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, s. 69–77.
- Kryter K. D. 1970. *The Effects of Noise on Man*. California: Academic Press, p. 491–543.

- Krzysztofek K. 2012. *Big data society. Technologie zamozapisu i samopokazu: ku humanistyce cyfrowej*. „Transformacje”, nr 1–4.
- Krzysztofek K. 2011. *W stronę maszyn społecznych. Jaka będzie socjologia, której nie znamy?* „Studia Socjologiczne”, nr 2.
- Kryter K. D. 1970. *The Effects of Noise on Man*. Academic Press, p. 491–543.
- Kuhn T. S. 2009. *Struktura rewolucji naukowych*. Warszawa: Aletheia.
- Kula W. 1970. *Miary i ludzie*. Warszawa: PWN.
- Kulczyk S. 2013. *Krajobraz i turystyka: o wzajemnych relacjach*. Warszawa: UW.
- Latour B. 2009. *Polityka natury. Nauki wkraczają do demokracji*. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Latour B. 2010. *Splatając na nowo to, co społeczne: wprowadzenie do teorii aktora-sieci*. Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas.
- Leakey R., Lewin R. 1999. *Szósta katastrofa*. Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Leder A. 2000. *Po drugiej stronie duszy. Kto będzie zdrowy psychicznie?* „Polityka”, nr 22, s. 72–73.
- Leder A. 2006. *Głód Narcyza, czyli o uzależnieniu i ekscytacji*. „Niezbędnik Inteligenta” (dodatek do „Polityki”), nr 25 (9), s. 9–12.
- Lessig L. 2005. *Wolna kultura*. Warszawa: WSiP.
- Leśniowska-Matusiak I., Wnuk A. 2014. *Wpływ hałasu komunikacyjnego na stan środowiska akustycznego człowieka*. „Transport Samochodowy”, nr 3, s. 37–63.
- Lorenc W. 2003. *Hermeneutyczne koncepcje człowieka. W kręgu inspiracji Heideggerowskich*. Warszawa: Scholar.
- Losiak R. 2015. *Malowniczość pejzażu dźwiękowego. O pewnym aspekcie estetycznego doświadczenia audio sfery*. „Teksty Drugie” nr 5, s. 45–57.
- Losiak R. 2012. *Pejzaż dźwiękowy lo-fi w przestrzeni fonicznej miasta*. W: J. Harbanowicz, A. Janiak (red.). *Przestrzeń zgiełku*. Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskiej Szkoły Wyższej.

- Losiak R. 2005. „Troska” i „beztroska” w przestrzeni fonosfery. *Wokół aksjomatycznego i egzystencjalnego kontekstu „troskliwości”*. W: R. Tańczuk, D. Wolska (red.). *Aksjotyczne przestrzenie kultury*. Wrocław: Uniwersytet Wrocławski.
- Losiak R. 2017. *Wokół idei ekologii akustycznej. Koncepcje i praktyki*. „Studia Etnologiczne i Antropologiczne”, t. 17.
- Losiak R., Tańczuk R. 2014. *Audiosfera Wrocławia*. Wrocław: Uniwersytet Wrocławski.
- Lowen A. 1995. *Narcyzm: zaprzeczenie prawdziwemu Ja*. Warszawa: Agencja Wydawnicza Jacek Santorski & Co.
- Lupton D. 2012. *Digital sociology: an introduction*. Sydney: University of Sydney.
- Lyon D. 2002. *Everyday Surveillance: Personal Data and Social Classifications*. „Information, Communication and Society”, vol. 5, no. 2.
- Mager A. 2012. *Algorithmic Ideology: How Capitalist Society Shapes Search Engines*. „Information, Communication & Society”, vol. 15 (5), p. 769–787.
- Makomaska S. 2012. *Audiomarketing – muzyka jako narzędzie ukrytej perswazji*. W: J. Harbanowicz, A. Janiak (red.). *Przestrzeń zgiełku*. Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskiej Szkoły Wyższej,
- Malm A., Hornborg A. 2014. *The geology of mankind? A critique of the Anthropocene narrative*. „The Anthropocene Review”, vol. 1 (1), p. 62–69.
- Marcuse H. 1991. *Człowiek jednowymiarowy*. Warszawa: PWN.
- Markiewicz M. 2015. *Przekroczyć człowieka. Uwagi o postantropocentrycznym problemie umiejscowienia*. „Anthropos?”, nr 24.
- Mayer-Schonberger Cukier V. K. 2014. *Big Data. Rewolucja, która zmieni nasze myślenie, pracę i życie*. Warszawa: MT Biznes.
- Mehdizadeh S. 2010. *Self – presentation 2.0: Narcissism and self – esteem on Facebook*. „Cyberpsychology Behavior and Social Networking”, vol. 13, p. 357–364.
- Melosik Z. (2013). *Kultura popularna i tożsamość młodzieży. W niewoli władzy i wolności*. Kraków: Impuls.

- Miedema H. M. E., Oudshoorn C. G. M. 2001. *Annoyance from transportation noise: relationships with exposure metrics DNL and DENL and their confidence intervals*. „Environ. Health Perspect”, vol. 109 (4), p. 409–416.
- Mitchell W. J. (1994). *Picture Theory: Essays on Verbal and Visual Representation*. Chicago: University of Chicago Press.
- Mumford L. 1964. *Authoritarian and Democratic Technics*. „Technology and Culture”, vol. 5, s. 1–8.
- Myga-Piątek U. 2012. *Krajobrazy kulturowe. Aspekty ewolucyjne i typologiczne*. Katowice: Uniwersytet Śląski.
- Myśliwski G. 2000. *Rola dźwięku w społecznościach tradycyjnych*. W: H. Maniowska, A. Bartosiewicz, W. Falkowski (red.). Aetas media, aetas moderna. Studia ofiarowane prof. H. Samsonowiczowi w siedemdziesiątą rocznicę urodzin. Warszawa: IH UW, s. 682–698.
- Myśliwski W. 2006. *Traktat o łuskaniu fasoli*. Kraków: Znak.
- Nacher A. 2013a. *Poza cyfrowość w zwrocie cyfrowym – od humanistyki cyfrowej do spekulatywnej komputacji*. W: A. Radomski, R. Bomba (red.). Zwrot cyfrowy w humanistyce. Internet. Nowe media. Kultura 2.0. Lublin: E-Naukowiec.
- Nelson V. 2009. *Sekretnie życie lalek*. Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas.
- Neyland D. 2018. *The Everyday Life of an Algorithm*. Cham: Palgrave Pivot.
- Neyland D., Möllers N. 2017. *Algorithmic IF... THEN Rules and the Conditions and Consequences of Power*. „Information, Communication & Society”, no. 20 (1), s. 45–62.
- Nickerson R. S. 1998. *Confirmation Bias: a Ubiquitous Phenomenon in Many Guises*. „Review of General Psychology”, vol. 2 (2), p. 175–220.
- Nielsen M. 2012. *Reinventing Discovery. The New Era of Networked Science*. Princeton.
- Nietzsche F. 1905. *Poza dobrem i złem*. Warszawa.
- Noelle-Neumann E. 2004. *Spirala milczenia: opinia publiczna – nasza skóra społeczna*. Poznań: Zysk i S-ka.
- Nosal P. 2014. *Technologia i sport*. Gdańsk: WN Katedra.

- Nowak A. 2011. *Podmiot, system, nowoczesność*. Poznań: UAM.
- Nunes M. 2011. *Error, Noise, and Potential: The Outside of Purpose*. W: M. Nunes (ed.). *Error: Glitch, Noise, and Jam in New Media Cultures*, New Haven, CT and London, Continuum, p. 3–23.
- Nussbaum M. 2010. *Not For Profit: Why Democracy Needs the Humanities*. Princeton–Oxford: Princeton University Press.
- Ogburn W. 1975. *Hipoteza opóźnienia kulturowego*. W: W. Derczyński, A. Jasińska-Kania i J. Szacki (red.). *Elementy teorii socjologicznych. Materiały do dziejów współczesnej socjologii zachodniej*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Olsen B. 2013. *W obronie rzeczy: archeologia i ontologia przedmiotów*. Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN.
- Orton-Johnson K., Prior N. (eds). 2013. *Digital Sociology: Critical Perspectives*. Houndmills: Palgrave Macmillan.
- Osika G. 2016. *Milczenie jako praktyka tożsamościowa*. „Ethos”, nr 113.
- Papińska-Kacperek J. (red.). 2008. *Spółeczeństwo informacyjne*, Warszawa, PWN.
- Park B. J., Tsunetsugu Y., Kasetani T., Kagawa T., Miyazaki Y. 2010. *The psychological effects of Shirin-yoku (taking in the forest atmosphere or forest bathing): evidence from field experiments in 24 forests across Japan*. „Environ Health Preview Medicine”, vol. 15 (1), p. 18–26.
- Pariser E. 2011. *The Filter Bubble: What the Internet Is Hiding from You*. New York: Penguin Press.
- Pasquale F. 2015. *The Black Box Society: The Secret Algorithms That Control Money and Information*. Cambridge, MA and London: Harvard University Press.
- Pawlas K. 2015. *Hałas jako czynnik zanieczyszczający środowisko – aspekty medyczne*. „Medycyna Środowiskowa”, vol. 18, no. 4, s. 49–56.
- Pawłowska K. 2002. *Idea swojskości krajobrazu kulturowego*. W: K. Pawłowska, M. Swaryczewska (red.). *Ochrona dziedzictwa kulturowego: zarządzanie i partycypacja społeczna*. Kraków: WUJ, s. 95–102.

- Pickering A. 1994. *After Representation: Science Studies in the Performative Idiom*. PSA: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association, t. 2, Symposia and Invited Papers, p. 413–419.
- Pietraszko S. 1992. *Studia o kulturze*. Wrocław: AVA Publishers.
- Pijanowski B. C., Villanueva-Rivera J., Dumyahn S. L., Farina A., Krause B. L., Napoletano B., Gage S. H., Pieretti N. 2011. Soundscape Ecology: The science of sound in the landscape. „BioScience”, vol. 61 (3), p. 203–216.
- Plous S. 1993. *The Psychology of Judgment and Decision Making*. McGraw-Hill.
- Pociask-Karteczka J. 2010. Czy istnieją granice ingerencji człowieka w środowisko przyrodnicze? „Nauka a zarządzanie obszarem Tatr i ich otoczeniem”, Zakopane, t. III.
- Powell J. L. 2012. *The Inquisition of Climate Science*. Columbia University Press.
- Porter T. M. 1995. *Trust in Numbers: The Pursuit of Objectivity in Science and Public Life*. Princeton.
- Postman N. 2004. *Technopol. Triumf techniki nad kulturą*. Warszawa: Muza.
- Prawo do ochrony środowiska. Dz. U. 2001.62.627, z dnia 20 czerwca 2001.
- Radomski A. 2015. Humanistyka cyfrowa w praktyce – analiza i wizualizacja obrazów. „Roczniki Kulturoznawcze”, nr 4, s. 5–15.
- Radomski A. 2013. O potrzebie wizualizacji w naukach o kulturze. „Roczniki Kulturoznawcze”, nr 5, s. 5–17.
- Reik T. 1948. *The listening with the third ear*. New York: Groove Press.
- Renshaw N. 2011. *Avoid, prevent & reduce: The importance of vehicle noise standards*. Brussels: STOA Workshop.
- Risen J., Gilovich T. 2007. *Critical Thinking in Psychology*. Cambridge University Press.
- Rokoszowa J. 1984. *Język a milczenie*. „Biuletyn PTJ”, z. XI.
- Rosa H. 2003. *Social Acceleration: Ethnical and Political Consequences of a Desynchronized High-Speed Society*. „Constellations”, nr 10, p. 3–33.
- Rose E. 2012. *Encountering place: A psychoanalytic approach for understanding how therapeutic landscapes benefit health and wellbeing*. „Health & Place”, vol. 18 (6), p. 1381–1387.
- Rosen Ch. 2004/2005. *The Age of Egocasting*. „The New Atlantis” vol. 7, p. 51–72.

- Ruppert E., Law J., Savage M. 2013. *Reassembling social science methods: the challenge of digital devices*. „Theory Culture & Society”.
- Rzeszutko-Iwan M. 2016. *W stronę dialogu – o modelach, wymiarach i strategiach komunikacyjnych*. „Poznańskie Spotkania Językoznawcze”, nr 32, s. 31–42.
- Schafer M. 1982. *Muzyka środowiska*. „Res Facta”, nr 9, s. 298–315.
- Schafer M. 1995. *Poznaj dźwięk. 100 ćwiczeń w słuchaniu i tworzeniu dźwięków*. Poznań: Wydawnictwo Muzyczne Brevis
- Schafer M. 1977. *The Tuning of the World*. New York: Knopf.
- Sennett R. 2009. *Upadek człowieka publicznego*. Warszawa: Muza.
- Seyfert R., Roberge J. 2016. *Algorithmic Cultures Essays on meaning, performance and new Technologies*. London & New York: Routledge.
- Siemes A. 2010. *Liczby w mediach: rola i funkcja rzeczywistości liczb w komunikacji medialnej – wyniki badania empirycznego*. W: M. Graszewicz, J. Jastrzębski (red.). *Teorie komunikacji i mediów*, vol. 3, Wrocław: ATUT.
- Simmel G. 2007. *Filozofia życia. Cztery rozdziały metafizyczne*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Simon J. 1988. *The Ideological Effects of Actuarial Practices*. „Law and Society Review”, vol. 22, no. 4.
- Skalski J. 2008. *Wykorzystanie siły wody i wiatru do tworzenia kojących przestrzeni dźwiękowych w krajobrazie miasta*. W: S. Bernat (red.). *Dźwięk w krajobrazie jako przedmiot badań interdyscyplinarnych*, Lublin.
- Solska E. 2016. *Nowa Respublica Litteraria? Humanistyka cyfrowa jako metaorientacja współczesnych badań humanistycznych*. „Roczniki Kulturoznawcze”, t. VII, nr 1.
- Spiro L. 2012. *This Is Why We Fight: Defining the Values of the Digital Humanities*. In: M. K. Gold (ed.). *Debates in the Digital Humanities*. University of Minnesota Press.
- Starczewski M. 2014. *Otwarte modele komunikacji naukowej a humanistyka cyfrowa*. W: A. Sobczak, M. Cichocka, P. Frąckowiak (red.). *Historia 2.0*. Lublin: E-naukowiec.

- Steffen W., Broadgate W., Deutsch L., Gaffney O. & others. 2015. *The trajectory of the Anthropocene: The Great Acceleration*. „The Anthropocene Review”, vol. 2 (1), p. 81–98.
- Stoner A., Melathopoulos A. 2015. *Freedom in the Anthropocene: Twentieth-Century Helplessness in the Face of Climate Change*. Palgrave Macmillan.
- Sunstein. C. 2007. *Republic.com 2.0*. New Jersey: Princeton University Press.
- Szlendak T. Pietrowicz K. 2005. *Kultura konsumpcji jako kultura wyzwolenia? Między krytyką konsumeryzmu a społeczeństwem opartym na modzie*. „Kultura i społeczeństwo” nr 3.
- Szołtysek J., Twaróg S. 2012. *Problematyka hałasu we współczesnych miastach*. „Studia Miejskie”, t. 6.
- Szostek M. 2014. *Postantropocentryzm, czyli rzecz o poszerzaniu granic wspólnoty*. „Przegląd Humanistyczny”, nr 1 (442).
- Szpunar M. 2017. *Emotywne aspekty recepcji muzycznej*. „Kultura Współczesna”, nr 3.
- Szpunar M. 2008. *Internet a kultura daru. Fenomen ruchu open source*. W: I.S. Fiut (red.). *Idee i Myśliciele. Filozoficzne i kulturoznawcze rozważania o duchowości i komunikowaniu*. Kraków: AGH, s. 99–112.
- Szpunar M. 2014. *Internet – nowa sfera publiczna czy kabina pogłosowa?* W: M. Adamik-Szysiać (red.). *Media i polityka. Relacje i współzależności*. Lublin: Wydawnictwo UMCS, s. 69–77.
- Szpunar M. 2018. *Kultura algorytmów*. „Zarządzanie w Kulturze”, t. 1. Kraków: WUJ.
- Szpunar M. 2016. *Kultura cyfrowego narcyzmu*. Kraków: AGH.
- Szpunar M. 2018a. *Kultura lęku (nie tylko) technologicznego*. „Kultura Współczesna”, nr 2, s. 114–123.
- Szpunar M. 2019. *Kwantyfikacja rzeczywistości. O nieznośnym imperatywie policzalności wszystkiego*. „Zeszyty Prasoznawcze” nr 3, s. 95–104.
- Szpunar M. 2015. *Mediatyzacja nauki. O roli naukowców w epoce paleo- i neo-telewizji*. „Zarządzanie w Kulturze”, nr 3, s. 293–301.
- Szpunar M. 2018. *(Nie)potrzebna wrażliwość*. Kraków: IDMiKS UJ.

- Szpunar M. 2018a. *Niewrażliwa kultura. O chronicznej potrzebie wrażliwości w niewrażliwym świecie*. „Kultura Współczesna”, nr 4, s. 13–23.
- Szpunar M. 2012. *Nowe-stare medium. Internet między tworzeniem nowych modeli komunikacyjnych a reprodukowaniem schematów komunikowania masowego*. Warszawa: IFiS PAN.
- Szpunar M. 2014. *Od pierwotnej oralności do wtórnej piśmienności w epoce dominacji internetowego biasu*. „Zeszyty Prasoznawcze”, nr 4, s. 694–706.
- Szpunar M. 2017. *Postawy narcystyczne wśród pracowników nauki*. „Horyzonty Wychowania”, nr 39.
- Szpunar M. 2013. *Wokół koncepcji gatekeepingu. Od gatekeepingu tradycyjnego do technologicznego*. W: I.S. Fiut (red.). *Idee i Myśliciele. Filozoficzne i kulturoznawcze rozważania o duchowości i komunikowaniu*. Kraków: AGH, s. 52–61.
- Szpunar M. 2017. *Wrażliwość (nie tylko) artystyczna*. „Kultura i Społeczeństwo”, nr 1.
- Szymczak M. 1990. *Słownik języka polskiego*, t. 2. Warszawa: PWN.
- Thompson C. W. 2011. *Linking landscape and health. The recurring theme*. „Landscape and Urban Planning”, vol. 99, no 3–4, p. 187–195.
- Trojanowska M. 2017. *Parki i ogrody terapeutyczne*. Warszawa: PWN.
- Tischner J. 1993. *Ludzie z kryjówek*. W: J. Tischner. *Myślenie według wartości*. Kraków: Znak.
- Tokarczuk O. 2007. *Bieguni*. Warszawa: Wydawnictwo Literackie.
- Turner J. H., Maryanski A. 2004. *Analiza sieciowa*. W: J.H. Turner, *Struktura teorii socjologicznej*. Warszawa: PWN.
- Twenge J. M. 2014. *Generation Me – Revised and Updated: Why Today's Young Americans Are More Confident, Assertive, Entitled and More Miserable Than Ever Before*. New York: Simon & Schuster.
- Twenge J. M. 2011. *Narcissism and Culture*. W: W. K. Campbell, J. D. Miller (eds.). *The Handbook of Narcissism and Narcissistic Personality Disorder: Theoretical Approaches, Empirical Findings, and Treatments*. New Jersey: John Wiley & Sons.

- Twenge J. M. Campbell W. K. 2013. *The Narcissism Epidemic: Living in the Age of Entitlement*. New York: Simon & Schuster.
- Tyburski W. 2013. *Dyscypliny humanistyczne i ekologia*. Toruń: Wydawnictwo UMK.
- Tylikowska A. 2015. *Narcyzm a Internet: analiza przyczyn „narcystycznej epidemii” w świetle teorii dynamiki spiralnej*. W: M. Wysocka-Pleczyk, B. Gulla (red.). *Człowiek zalogowany. Człowiek społeczny w przestrzeni Internetu*, Kraków: Biblioteka Jagiellońska.
- Ucho na świat. Wywiady Katarzyny i Krzysztofa Świdraków* 2010. Warszawa: Carta Blanca.
- Uricchio W. 2011. *The Algorithmic Turn: Photosynth, Augmented Reality and the Changing Implications of the Image*. „Visual Studies”, vol. 26 (1), p. 25–35.
- Vugt M., Giskevicius V., Schultz P. 2014. *Naturally Green: Harnessing Stone Age Psychological Biases to Foster Environmental Behavior*. „Social Issues and Policy Review”, vol. 8, p. 1–32.
- Wallsten K. 2005. *Political Blogs: Is the Political Blogosphere an Echo Chamber?* „American Political Science Association’s Annual Meeting”.
- Warchala J. 2014. *Kilka uwag o milczeniu*. „Konteksty Kultury”, t. 10, nr 4, s. 458–467.
- Watzlawick P., Beavin J., Jackson D. 1967. *Pragmatics of Human Communication*. New York.
- Wąchocka E. 2005. *Milczenie w dwudziestowiecznym dramacie*. Kraków: Znak.
- Wciórka B. 2009. *Zagrożenie hałasem – opinie z lat 1999 i 2009*. Komunikat CBOS, BS/122/2009.
- Welsch W. 1997. *Estetyka i anestetyka*. W: R. Nycz (red.). *Postmodernizm. Antologia przekładów*. Kraków: Wydawnictwo Baran i Suszczyński.
- Welsch W. 2001. *Na drodze do kultury słyszenia?* W: I. Wilk (red.). *Przemoc ikoniczna czy „nowa widzialność”?* Katowice: Uniwersytet Śląski.
- Westerkamp H. 2015. *Spacery dźwiękowe*. „Glissando”, nr 26.
- Wilson E. O. 1984. *Biophilia. The human Bond with other species*. Cambridge: Harvard University Press.
- Wittgenstein L. 1997. *Tractatus logico-philosophicus*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

- Wojciechowski K. H. 1986. *Problemy percepcji i oceny estetycznej krajobrazu*. Lublin: UMCS.
- Wolf K. L., Flora K. 2010. *Mental Health and Function – A Literature Review*. W: Green Cities: Good Health, College of the Environment. Washington: University of Washington.
- Wróblewski M. 2016. *Nowe szaty healthismu. Self-tracking, neoliberalizm i kapitalizm kognitywny*. „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Sociologica”, nr 58.
- Wynn J. 2009. *Digital sociology: emergent technologies in the field and the classroom*. „Sociological Forum”, vol. 24 (2), p. 448–456.
- Zieliński J. S. 2008. *Informatyczne przesłanki do powstania społeczeństwa informacyjnego*. W: J. Papińska-Kacperek (red.). *Spółeczeństwo informacyjne*: praca zbiorowa. Warszawa, s. 47–73.
- Zybertowicz A. 2003. *O zacnych i niecnym regułach postępowania (także naukowego)*. W: M. Bajer (red.). *Etyka w nauce*. Warszawa: Fundacja na rzecz Nauki Polskiej, s. 64–71.

Netografia

- EEA Report. 2014. Noise in Europe 2014, <https://www.eea.europa.eu/publications/noise-in-europe-2014>.
- László B. A. *Thinking in network terms*. „Edge”. https://www.edge.org/conversation/albert_l_szl_barab_si-thinking-in-network-terms.
- Manovich L. 2011. *The Promises and the Challenges of Big Social Data*. <http://manovich.net/content/04-projects/067-trending-the-promises-and-the-challenges-of-big-social-data/64-article-2011.pdf>.
- Nacher A. 2013. *Humanistyka cyfrowa, czyli jak zostać księżniczką*. <https://nytuwn.wordpress.com/2013/02/23/humanistyka-cyfrowa-czyli-jak-zostac-ksiezniczka/>.
- Raymond E. 2007. *Katedra i bazar*. <http://www.linux-community.pl/node/4>.
- The Social Media Collective. 2015. “Critical Algorithm Studies: A Reading List, <http://socialmediacollective.org/reading-lists/critical-algorithm-studies/> 2016.

Nota wydawnicza

Książka *Kultura algorytmów* stanowi podsumowanie badań autorki prowadzonych w latach 2018–2019. Na niniejszą publikację składają się w teksty opublikowane wcześniej w takich czasopismach, jak: „Zeszyty Prasoznawcze”, „Zarządzanie w Kulturze”, „Ethos”, „AVANT”. Większość tekstów uległa znacznemu poszerzeniu. Nadrzędnym celem monografii było usystematyzowanie wiedzy na temat wymiarów algorytmizacji społeczeństwa i kultury.



Magdalena Szpunar – profesor nadzwyczajny Uniwersytetu Jagiellońskiego, doktor habilitowany nauk społecznych w zakresie socjologii, specjalizacja: nauki o mediach, medioznawstwo, nowe media.

Pracuje w Instytucie Dziennikarstwa, Mediów i Komunikacji Społecznej, gdzie kieruje Zakładem Nowych Mediów. Autorka ponad 140 publikacji oraz m.in. monografii „(Nie)potrzebna wrażliwość”, „Imperializm kulturowy internetu”, „Kultura cyfrowego narcyzmu”, „Nowe-stare medium. Internet między tworzeniem nowych modeli komunikacyjnych a reprodukowaniem schematów komunikowania masowego”.

Więcej o autorce: www.magdalenaszpunar.com

Recenzowana praca „Kultura algorytmów” autorstwa Magdaleny Szpunar stanowi niezwykle wartościowy i nowoczesny wkład do nauki o komunikowaniu zdeterminowanej zapisem cyfrowym, rozpowszechnianej przez Internet, ale także tworzącym hybrydy z komunikowaniem typowo społecznym. „Kultura algorytmów” to książka niezwykle inspirująca poznawczo, niebanalna, twórcza, skłaniająca do refleksji nad życiem w stechnologizowanym świecie. Osadzone w szerokiej literaturze przedmiotu, a co nie mniej istotne – erudycyjne rozważania prowadzone przez Magdalenę Szpunar sprawiają, że „Kultura algorytmów” z pewnością będzie fascynująca nie tylko dla specjalisty, ale także uważnego i refleksyjnego czytelnika na co dzień doświadczającego kultury kształtowanej przez technologiczne uniwersum.

prof. dr hab. Ignacy S. Fiut

ISBN 978-83-66492-04-2 (WERSJA DRUKOWANA)
ISBN 978-83-956040-1-0 (WERSJA ELEKTRONICZNA)

