

Jacek L. ŁAPIŃSKI

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
Wydział Biotechnologii i Nauk o Środowisku
Lublin, Polska
e-mali: jalap@kul.lublin.pl

IKONOSFERA – PRZESTRZEŃ KULTURY EPOKI POSTINDUSTRIALNEJ

ICONOSPHERE – A SPACE OF CULTURE POST-INDUSTRIAL ERA

Słowa kluczowe: przestrzeń społeczna, cyberprzestrzeń, technopol, technostruktura, społeczeństwo industrialne

Key words: social space, cyberspace, technopoly, technostructure, industrial society

Streszczenie

Postindustrialna przestrzeń społeczna to w swojej istocie cyberprzestrzeń – obszar dyktatu mediów (ikonosfera). Burzliwy rozwój techniki doprowadził do wykształcenia się specyficznego rodzaju człowieka – człowieka technicznego. Człowiek techniczny spowodował powstanie nowego rodzaju społeczeństwa określanego, jako społeczeństwo industrialne. Jego szczytową formą jest technopol – totalitarna technokracja będąca zarówno rodzajem kultury jak i stanem umysłu.

Ukształtowana zarówno przez kulturę technopolu jak i przez technostruktury przestrzeń społeczna zmienia dotychczasową formę. Pojawiają się w niej silne prądy zmierzające między innymi do: utraty civitas, deterytorializacji przestrzeni i zmysłów, zaniku *sacrum*, laicyzacji ludzkiego domostwa, wizualizacji ulicy, trywializacji miasta, etc.

Abstract

Postindustrial social space is, in its essence, cyberspace – a sphere dictated by the media (an iconosphere). The rapid development of technology has led to the emergence of a specific type of human – the technological man. The technical man has caused the emergence of a new type of society known as the industrial society. Its peak form is the technopoly – a totalitarian technocracy which is both a kind of culture and state of mind.

Shaped both by the culture of technopoly and the technostructure, the social space is changing its current form. There appear strong trends aimed, inter alia, at the loss of civitas, the deterritorialization of space and the senses, the disappearance of the sacred, the secularization of people's households, the visualization of streets and trivialization of the city, etc.

WSTĘP

Arystoteles, zmagając się problemem opisu i definicji przestrzeni zauważył, iż punktem wyjścia badań przestrzeni powinna być analiza miejsca. Bazując na definicji miejsca utworzył (poprzez zabieg ekstrapolacji) definicje przestrzeni, jako sumy miejsc (Arystoteles, 1990: 88-91). Wydaje się, że procedura zastosowana przez Arystotelesa jest również użyteczna przy opisie lub definiowaniu przestrzeni kulturowej. Punktem wyjścia analiz przestrzeni kulturowej również powinna być analiza miejsca – *topos*. Zwykle *topos* jest rozumiany, jako wspólny motyw, pierwotny wzorzec myślenia, podstawa rozumienia czegoś. Greckie *topós koinós* to miejsce wspólne. Coś, co określa wspólny sposób myślenia, postrzegania, przeżywania. Coś, co łączy w jedność zarówno *oikos*¹ jak i *oikumene*². Idąc dalej – ekstrapolując obraz toposu – przestrzeń kulturowa może być pomyślana, jako suma, a właściwie mozaika, miejsc. Mozaika różnorodnych, lecz wzajemnie dopełniających się toposów. Owa różnorodność miejsc, różnorodność czynników i kierunków przemian decyduje o bogactwie tego co nazywamy przestrzenią społeczną oraz krajobrazem kulturowym (Andrejczuk, 2013b; Plit F., 2011; Plit F., 2013: 55).

Publikacja stanowi próbę naszkicowania obrazu człowieka epoki postindustrialnej (*homo technicus*) oraz nakreślenia panoramy jego przestrzeni kultury. Jest to także próba zebrania w spójną całość dotychczasowych wysiłków badawczych autora. Należy dodać, iż tezy oraz uwagi poczynione w tejże publikacji były już wcześniej – w formie cząstkowej – referowane w innych pracach.

PRZESTRZEŃ SPOŁECZNA JAKO PRZESTRZEŃ KULTURY CZŁOWIEKA

Przestrzeń społeczna to fragment przestrzeni egzystencjalnej człowieka. Z tego względu struktura przestrzeni społecznej mieści w sobie różnorodne determinanty: np. informacyjne, kulturowe, gospodarcze, polityczne itp. Stąd też – konstatuje Ch. Norberg-Schulz (2000: 17-34) – człowiek doświadczając w przestrzeni społecznej swojego bycia sprawia, iż przestrzeń ta staje się istotnym aspektem ludzkiej egzystencji. W podobnym duchu wypowiada się D. Jędrzejczyk (2001: 81-94). Jego zdaniem przestrzeń społeczna posiada wymiar antropologiczny. Generując sieć różnorodnych interakcji i sprzężeń zwrotnych przestrzeń ta tworzy warunki umożliwiające przetrwanie człowieka.

Przestrzeń społeczna ujawnia zarówno klasyczne jak i nowoczesne oblicze. Posiada również podwójny charakter: dynamiczny i statyczny. W klasycznym ujęciu przestrzeni społecznej panuje równowaga pomiędzy jej statycznym a dynamicznym charakterem. Według Waldemara Chyły, w dynamicznym ujęciu klasyczna przestrzeń społeczna „to przede wszystkim przestrzeń mediacji między indywidualnym

¹ *oikos* – (gr.) dom, rodzina, gospodarstwo domowe, domownicy.

² *oikumene* – (gr.) obszar stale zamieszkały przez ludzi; jego łacińskim odpowiednikiem jest *civitas* – społeczność, obywatele.

a zbiorowym interesem, między społeczeństwem obywatelskim a państwem; to historyczna forma mediacji (agora, forum) uwidaczniająca politykę” (Chyła, 1998: 29-30). Moim zdaniem, przestrzeń ta to rodzaj przestrzeni abstrakcyjnej. Nie należy jej redukować do fragmentu obiektywnej (realnej) przestrzeni fizycznej, jakiegoś konkretnego miejsca, lecz postrzegać, jako konceptualnie wyróżniony obszar, gdzie obywatele mogą manifestować swoje opinie, gdzie ścierają się poglądy, postawy, wizje świata itp.. Dynamicznym elementem tworzącym taką przestrzeń jest *publicus*³ – coś, co sprawia, że jednostki ludzkie realnie zgromadzone np. na forum, agorze, rynku, w parlamencie etc., przekształcają się w zbiorowość, wspólnotę (*civitas*) prowadzącą wzajemny dyskurs społeczny.

Statyczne ujęcie ukazuje klasyczną przestrzeń społeczną, jako konkretne, realne, wydzielone miejsce publiczne, przestrzeń architektoniczną (Norberg-Schulz, 2000: 37-39). To przestrzeń pełna symboli, charakterystycznych budowli i innych desygnatów kulturowych (np. piazza, ulica, plac, forum, agora, rynek, sąd, parlament itp.) do którego każdy człowiek ma dostęp – obecny w nim *publicus* „posiada” je na mocy umowy (Krier, 2001: 111). W takim społecznym miejscu, za sprawą ulokowanych tu różnorodnych symboli (np. pomników, posągów, epitafiów etc.), a przede wszystkim poprzez obecnych ludzi (np. wiec, zgromadzenie, przewod sądowy) prowadzony jest permanentny dyskurs społeczny.

Według E. Mikiny, w stosunku do klasycznej, nowoczesna przestrzeń społeczna jest inna – skrajnie dynamiczna w swojej istocie. Postindustrialna przestrzeń społeczna „to już nie forum (...) lecz prawdopodobnie wyłącznie przestrzeń mediów” (Mikina, 1998: 44) – cyberprzestrzeń. Przestrzeń dyktatu mediów i dominacji obrazu (ikonosfera). Jest ona, moim zdaniem, pozbawiona realności. Cechuje ją nieuchwytność terytorialna i wirtualność. Cyberprzestrzeń to zwierciadło technopolu – świata naddominacji informacji (Postman, 1995).

CZŁOWIEK – KREATOR I MODYFIKATOR PRZESTRZENI SPOŁECZNEJ

W aspekcie ekologicznym człowiek to istota o wyjątkowym psychizmie i samoświadomości. Dzięki samoświadomości zdołał on przekroczyć własne ograniczenia biologiczne narzucane przez środowisko fizyczne i zyskał rangę organizatora przyrody, twórcy noosfery czy wręcz nowej siły geologicznej⁴. Co więcej, w sposób aktywny tworzy własne miejsce w przyrodzie (Andrejczuk, 2013a). Zdaniem S. Zięby (1998: 151-152), miejsce to jest nietypowe w stosunku do miejsc innych gatunków. Nietypowość ludzkiego miejsca wynika z nietypowości samego człowieka. Jako gatunek biologiczny człowiek wykonuje nietypowe dla systemu przyrody działania np. psychiczne, społeczne, kulturowe, religijne itp. Prowadzą one do wytworzenia złożonego, lecz bardzo osobliwego systemu człowiek-przyroda. Charakterystyczną

³ *publicus* – (łac.) publiczny, państwowy.

⁴ Działalność człowieka w obszarze biosfery i geosfery wywołuje tak głębokie i niezwykle szybkie efekty, iż można mówić wręcz o nowym okresie w historii ziemi określając go, jako antropozoik (przez geologów zwykle utożsamianym z czwartorzędem).

cechą tegoż kompleksu jest tzw. konflikt interesów bazujący na dwóch antagonicznych czynnościach: budowaniu i niszczeniu. W swojej istocie są to działania świadome, przemyślane i zaplanowane. Wynikają one z ludzkiej potrzeby realizacji własnego programu antropologicznego, własnych egzystencjalnie niezbywalnych potrzeb. Konsekwencją takich poczynań człowieka jest burzenie dotychczasowych układów biologicznych i wprowadzanie nowego porządku w przyrodzie. Problem w tym, że budując nowy świat tenże człowiek, niestety, generuje również szereg zagrożeń, niebezpiecznych zarówno dla niego jak i biosfery. Zagrożenia te określa się współcześnie, jako kryzys ekologiczny. Należy jednak zauważyć, iż budowanie nowej rzeczywistości dokonuje się w ramach dyskursu społecznego – koniecznego czynnika przestrzeni społecznej (Myga-Piątek, 2010; Myga-Piątek, 2013).

Głównym i najbardziej efektywnym czynnikiem powodującym zmiany w sferze przestrzeni społecznej wydaje się być model współczesnego człowieka technicznego – *homo technicus*. Dokładniejsza analiza statusu ontologicznego człowieka technicznego została przeprowadzona w innych publikacjach (Łapiński, 1994, 1996, 1997, 1998, 1999a, 1999b, 2001b). Obecnie skrótowo przedstawione zostaną tylko czynniki, które moim zdaniem mają decydujący wpływ na kierunki transformacji przestrzeni społecznej.

Człowiek techniczny ujawnia swój podwójny wymiar: indywidualny i masowy. Indywidualne spojrzenie na człowieka technicznego ukazuje jednostkę ludzką bardzo głęboko uwikłaną w technikę. Dla niego technika stała się sposobem i strategią życia. Technika stanowi element konstytuujący jego istnienie i jedną z fundamentalnych determinant wielorakiej działalności. Warto zatem zaznaczyć, że technika (w ujęciu horyzontalnym) jest np. odpowiedzialna za tworzenie przez tegoż człowieka sztucznego świata techniki – zaprzeczenie naturalnego świata przyrody. Ona to sprawia, iż dla człowieka technicznego przyroda to zasadniczo podłoże i materiał budulcowy sztucznego świata (Nita, 2013). Co więcej, technika (w ujęciu wertykalnym) jest zdolna modyfikować nie tylko otoczenie człowieka technicznego, lecz samo jego wnętrze. W tym aspekcie technika kształtuje osobowość człowieka, reorientuje jego mentalność, determinuje całą sferę wewnętrznej motywacji ludzkiego działania, wpływa na postrzeganie *sacrum*, przewartościowuje normy etyczne i moralne. Wymienione powyżej elementy nie dokonują się oczywiście w jakiejś pustce i oderwaniu od innych procesów np. społecznych, kulturowych etc.. Towarzyszą im różnego rodzaju ciągi przemian w obszarze całej kultury i cywilizacji (Kulesza, Lubiarz, 2013: 128).

W wymiarze masowym (kolektywnym) człowiek techniczny tworzy cywilizację techniczną. Stanowi ona właściwe dla tego typu człowieka środowisko życia i działania. Celem nadrzędnym kolektywnie ujętego *homo technicus* jest pragnienie totalnej dominacji nad wszystkim: naturą, kulturą, społeczeństwem itp. Narzędziem realizacji tak określonych zadań wydaje się być powołanie do życia (w ramach teje

cywilizacji) nowego typu społeczeństwa – społeczeństwa industrialnego⁵. Społeczeństwo to przenika kulturowy duch technokratyzmu i wynikająca z niego idea technokracji (władza ekspertów) (Kurczewska, 1997; *Zarządzanie...*, 1995: 460). Skutkiem powyższego w społeczeństwie tym zaistniały warunki sprzyjające rozwojowi nowego typu myślenia – myślenia technomorficznego. Według A. Rodzińskiego myślenie to (bazujące na przesłance: „wszystko, co zrobione być może, zrobione być musi” (Lorenz, 1986: 13)) kształtuje specyficzną kolektywną ludzką umysłowość – technicznie ukierunkowaną, nastawioną na recepcję technologicznej informacji. W przypadku człowieka technicznego myślenie technomorficzne sprawia, że coraz mniej jest on zdolny przyjmować od kogoś cokolwiek darmo lub wyświadczać komuś łaskę. Idea daru, poświęcenia lub ofiary jawi się, jako coś zbytecznego i podejrzanego (Rodziński, 1989: 349).

Warto zauważyć, iż dominujący w społeczeństwie industrialnym technokratyzm tworzy obszar zagrożenia dla rozwoju i przetrwania człowieka technicznego. Po pierwsze, stawia on technikę w charakterze tyrana ludzkości (Lorenz, 1986: 145). Po drugie, technokratyzm kształtuje umysł ludzki tak, że tenże umysł staje się przeciwnikiem wszelkiego życia, a tym samym ludzkiej duszy (Lorenz, 1986: 105). Po trzecie, kształtuje socjoekonomiczną strukturę społeczną. Struktura ta z kolei, zdaniem E. Fromma, "modeluje społeczny charakter jego członków w taki sposób, że chcą robić to, co robić muszą. Równolegle, charakter społeczny wpływa na socjoekonomiczną strukturę społeczeństwa, działając, jako cement zapewniający przyszłą stabilność struktury społecznej lub – w szczególnych okolicznościach – jako dynamit, który strukturę tę usiłuje rozsadzić" (Fromm, 1995: 206). Konsekwencją powyższych czynników jest pojawienie się nowego typu osobowości określanego terminem „charakter merkantylny”.

⁵ Analiza społeczeństwa industrialnego zostanie dokonana w dalszych fragmentach publikacji. Należy jednak nadmienić już teraz, iż znaczy okres rozwoju człowieka technicznego miał miejsce w obszarze tradycyjnego społeczeństwa. Było to społeczeństwo heterogenne – zbudowane jak piramida. Składało się ono z różnych warstw, nurtów, trendów, ideologii etc. Przepływ informacji następował z góry w dół – od ośrodków centralnych do podstawy, od szczytu do fundamentu. Było to społeczeństwo hierarchiczne i scentralizowane. Postindustrialny okres rozwoju człowieka technicznego następuje już w ramach społeczeństwa informacyjnego. Od tego momentu następuje decentralizacja społeczeństwa – rozbijanie piramidy. Zdecentralizowane społeczeństwo również ma swoje ideologie, nurty wiedzytwórcze, trendy kulturowe etc. Przekaz informacji tworzy nowe wzorce zachowań człowieka. Istotną rolę odgrywa nie hierarchia, ale sieciowy model zachowań. W modelu sieciowym ludzie z konkretnych środowisk rozmawiają o konkretnych problemach. Jednakże nie ma tu centrali, nie ma guru, jest rodzaj fali, poprzez którą wszyscy łączą się z wszystkimi. Zaletą sieci w społeczeństwie jest łatwy dostęp do informacji, komunikacji i interakcji. Stąd też sieć posiada dwie ważne cechy: łatwe przyswajanie informacji oraz tworzenie nowych obrazów przyrody i świata. W modelu sieciowym kształtuje się bardzo intensywnie np. świadomość ekologiczna będąca syntezą różnych danych, różnych podsieci lokalnych etc. Faktem jest, iż sieć generuje także niebezpieczeństwa, np. łatwość szerzenia celowej dezinformacji czy choćby szum informacyjny – negacja jednej informacji przez drugą – daje to zero informacji, brak informacji właściwej. Zaanonsowane zagadnienia dotyczące już *stricte* człowieka postindustrialnego wymagają bardziej kompleksowych opracowań. W niniejszej publikacji problematyka ta będzie jest jedynie anonsowana. Odpowiednie informacje na temat społeczeństwa sieciowego czy społeczeństwa informacyjnego zawarte są np. w następujących publikacjach (Castells, 2007; Doktorowicz, 2005; Witkowska, Cholawo-Sosnowska (red.) 2006; Toffler, 2007).

Kształtuje on sposób postrzegania i rozumienia świata przez tworzenie inteligencji manipulacyjnej (Fromm, 1995: 227). W swoich założeniach jest ona nastawiona na realizację praktycznych celów. Pozbawiona głębszego namysłu może okazać się niebezpieczna dla egzystencji człowieka epoki postindustrialnej. Potrafi np. skłaniać ludzi do podejmowania takich wyborów społecznych, etycznych etc., które zawierają w sobie znamiona samozagłady.

Należy zgodzić się z E. Frommem (1995: 224-232), iż człowiek z osobowością o charakterze merkantylnym postrzega siebie samego, jako towar, a własną wartość nie, jako "wartość użytkową", lecz "wartość wymienną". W konsekwencji jednostka ludzka na swoistym „rynku osobowości” staje się towarem, który należy sprzedać z jak największym zyskiem. Wartość jej osobowości zależy głównie od sposobu reklamy i ekspozycji poszukiwanych przez nabywcę cech czy zalet (np. agresywny, twórczy, godny zaufania, towarzyski itp.). W takiej sytuacji jednostka ludzka obowiązana jest oferować na żądanie każdy dowolny rodzaj osobowości. Co więcej, nie można ona koncentrować się na własnym życiu i szczęściu. Cała troska musi zostać poświęcona kwestii uczynienia siebie sprzedawalnym. Retorycznym i otwartym jednocześnie pozostaje wtedy pytanie o ludzką prawdziwość człowieka technicznego.

Cechą i celem charakteru merkantylnego jest całkowita adaptacja do wymagań rynku. Podstawowe zawołanie to słowa: "jestem taki, jakim mnie potrzebujesz". Osoby z charakterem merkantylnym zmuszone są do ciągłej zmiany osobowości, a co za tym idzie, pozbawione prawa do posiadania trwałych wartości lub przekonań – są ślepych wykonawcami poleceń. Nie budzą zaufania, a ich stopień odpowiedzialności za skutki własnych czynów wydaje się być bardzo niski.

Kolejną cechą charakteru merkantylnego jest brak wyraźnego celu działania. Ludzie ci pracują i wytwarzają rzeczy z jak najwyższą efektywnością. Nie zastanawiają się jednak nad głębszymi motywami i sensem tego, co robią. Nie ujawniają również zainteresowania co do filozoficznych lub religijnych kwestii dotyczących ludzkiej egzystencji. Według R. May'a (1995: 15) w ich życiu ma miejsce proces wypierania sensu bycia. Człowiek techniczny jawi się, jako coraz bardziej pozbawiany samoświadomości, bezduszny instrument. Doświadcza skrajnego uczucia izolacji i samotności. Szans przezwyciężenia tychże destrukcyjnych odczuć upatruje w ucieczce ku coraz bardziej wyrafinowanym procesom technologicznym i podporządkowaniu swego istnienia logice funkcjonowania "megamaszyny". Ona to staje się sztucznym środowiskiem życia człowieka postindustrialnego i źródłem jego awansu społecznego.

Pozbawiony prawdy o sobie samym i otaczającej go rzeczywistości charakter merkantylny ani nie kocha, ani nie nienawidzi. Stara się unikać wszelkich uczuć i emocji ponieważ zakłócają jego pragmatyczne działania. Z podobnych względów nie nawiązuje głębszych więzi interpersonalnych. Te, które już istnieją w jego życiu są na tyle słabe, że trudno mu doświadczać poczucia troski i odpowiedzialności za drugiego człowieka.

TECHNOSTRUKTURA

Efektom rozwoju przemysłu jest zastąpienie pojedynczego przedsiębiorstwa ogromną międzynarodową korporacją przemysłową. Formalnie korporacją kieruje zarząd. Faktyczną jednak władzę sprawuje całkiem inna grupa ludzi. J. Galbraith (1973: 195) określa ją mianem technostruktury. Strategor definiuje technostrukturę w sposób następujący: to “pracownicy sztabowi, pełniący wobec poszczególnych jednostek organizacyjnych funkcje doradczo-ukierunkowujące w zakresie określenia ich polityki i wdrażania podjętych decyzji” (Strategor, 1995: 594). Innymi słowy, to wysokiej klasy specjaliści, mózg korporacji. Ich opinia jest decydująca; z ich zdaniem zawsze liczy się nie tylko zarząd korporacji, ale nierzadko parlamenty, rządy państw itp.

Technostruktura to kwintesencja człowieka technicznego – pragmatycznego technokraty, doskonałego inżyniera i błyskotliwego menedżera. W ramach technostruktury dochodzi zatem na przykład do spotkania technokraty jako jednostki z technokratą jako zbiorowością, myślenia technomorficznego z charakterem merkantylnym, inteligencji manipulacyjnej z poczuciem odpowiedzialności, myślenia w kategoriach dobra ogółu ze strategiczną kampanią marketingową. Z powyższych względów należy przeanalizować cechy charakterystyczne technostruktury.

1. Wzajemna lojalność. Poszczególni członkowie technostruktury posiadają wiele bardzo cennych informacji. Wiedza ta mogłaby być źródłem ogromnych korzyści finansowych, gdyby zdecydowali się np. spekulować na giełdzie lub odsprzedawać je innej firmie. Zwyczajowy, niepisany kodeks istniejący wśród tej grupy ludzi skutecznie jednak blokuje takie postępowania.

2. Brak zainteresowania zyskami finansowymi. Technostruktura *in gremio* nie dąży do maksymalizacji zysków. Zwykle zysk przypada akcjonariuszom, a nie ekspertom. Technostrukturę interesuje ekspansja produkcyjna i dynamika rozwoju.

3. Lęk przed ryzykiem. Technostruktura bardzo obawia się ryzyka. Straty zawsze bezpośrednio zagrażają jej egzystencji.

4. Praktyka pracy zespołowej. Członkowie technostruktury, to nie indywidualiści, lecz ludzie nawykli do pracy zespołowej. Decyzje, jakie podejmują są natury kolektywnej. Technostruktura ukazuje przedziwny mariaż indywidualizmu i działania zespołowego.

5. Brak zainteresowania działaniami politycznymi. Preferencja pracy w zespole sprawia, że technostruktura rzadko bezpośrednio angażuje się w działania polityczne (najczęściej mało skutecznie). Jednak jej pośredni wpływ na politykę wydaje się być ogromny. Technostruktura swoimi fachowymi komentarzami deklasuje działania nawet zawodowych polityków i *de facto* wytycza kierunki rozwoju państwa.

6. Prospołeczność i propaństwowość w działaniu. Członkowie technostruktury potrafią identyfikować się z celami własnej korporacji pod warunkiem, że korporacja w swojej działalności akcentuje cele natury społecznej. Dzieje się tak, ponieważ technostruktura uznaje cele społeczne za cele wyższe od celów własnych. Podobną relację zachowuje technostruktura w stosunku do państwa (Galbraith, 1973: 361).

Technostruktura jest propanstwowa choć jej lojalność wobec państwa nie jest bezwarunkowa i bezinteresowna.

7. Priorytet wykształcenia. Technostruktura nisko ceni zapobiegliwość, jako cnotę społeczną. Zapobiegliwość miała duże znaczenie, gdy decydującą rolę w procesie produkcji odgrywały oszczędność i kapitał. Obecnie, zapobiegliwość to cnota staroświecka i trochę ekscentryczna. Technostruktura wysoko ceni doskonałe wykształcenie. Ono bowiem stanowi rzeczywistą przepustkę do nowoczesności.

8. Zjawisko rozbratu z estetyką w kulturze. Zdaniem J.K. Galbraith'a (1973: 375) technostruktura nie rozumie terminu „estetyczny”. Powód jest zasadniczy. Osiągnięcia estetyczne, cele estetyczne itp. znajdują się poza zasięgiem technostruktury, to znaczy nie może się ona z nimi utożsamiać.

KULTURA JAKO TECHNOLOGIA KOMUNIKACJI MIĘDZYLUDZKIEJ

Kultura to jeden z najmocniejszych czynników determinujących i modyfikujących życie człowieka (Kowalczyk, 1996: 89). Człowiek techniczny natomiast, to równocześnie twórca i wytwór kultury (Wciórka, 1992: 136-137). Ponadto, zdaniem H. Carrier, kultura staje się fundamentalną przesłanką w analizie życia zbiorowego ponieważ jest ona "nowym paradygmatem lub narzędziem koncepcyjnym, ukierunkowującym analizę pola społecznego i rozumienie jego podstawowych dynamizmów" (Carrier, 1990: 16-17). Podobną opinię wyraża D. Bell, gdy mówi o prymacie kultury w życiu społeczno-ekonomicznym. Jego zdaniem na przestrzeni ostatnich kilku stuleci postrzegano człowieka częściej, jako *homo pictor* (istota tworząca symbole) niż jako *homo faber* (istota wytwarzająca narzędzia). Tym samym kultura stawała się coraz bardziej istotnym dla człowieka motorem przemian, często ważniejszym niż technika. Obecnie społeczeństwo nie traktuje już kultury tylko i wyłącznie, jako zespołu norm oraz moralno-filozoficznej afirmacji tradycji. W czasach współczesnych kultura zaczęła pełnić bezprecedensową misję: ma być oficjalnym, nieustannym poszukiwaniem nowej ludzkiej wrażliwości (Bell, 1994: 68-69). Zatem kultura, jako taka, a szczególnie kultura techniczna to główny czynnik warunkujący funkcjonowanie człowieka technicznego. Kultura techniczna to proces realizowania człowieczeństwa w ramach środowiska technicznego. Kultura techniczna to także rodzaj relacji, jaka zachodzi między człowiekiem technicznym a wszystkimi składowymi środowiska technicznego. Tworzone jest tym samym nowe jakościowo środowisko życia dla człowieka technicznego – nowa jakościowo przestrzeń egzystencjalna.

E. Hall proponuje jeszcze inne ujęcie kultury. Jego zdaniem kultura jest formą komunikacji międzyludzkiej (Hall, 1987: 180) zapodmiotowanej w przestrzeni społecznej, gdzie przestrzeń społeczna z kolei to sposób komunikacji kulturowej (Hall, 2001: 9). Stąd też stwierdzenie E. Halla, iż „kultura jest komunikacją” M. Płachecki interpretuje, jako: „kultura jest przekazem”. Chodzi o przekaz sekwencji zachowań, interakcji, zdarzeń itp. Innymi słowy, kultura to podświadomie aplikowana technologia kontaktów z innymi ludźmi (Płachecki, 1987: 14-15). Należy jednak zaznaczyć, iż według E. Halla, sposób funkcjonowania kultury-komunikacji dokonuje się

w oparciu o konkretny wzorzec czasowy. Każda kultura (np. arabska, europejska, hinduska, japońska itp.) używa zwykle kilku różnych rodzajów czasów np. świeckiego, sakralnego, fizycznego, metafizycznego, biologicznego, zegarowego itp. (Hall, 1999: 19-20). Każdy z tych systemów czasowych jest inny. Każdy w inny sposób organizuje życie społeczne, system administracyjny, działanie przedsiębiorstw itp. w końcu tworzy inny rodzaj kultury (np. kultura polichroniczna lub monochroniczna), która właściwie nie jest już samą kulturą, lecz konglomeratem czasu i kultury. Ta ostatnia, co do charakteru prowadzonego dyskursu społecznego, może być „linearna” bądź „nielinearna”.

Modyfikujący wpływ na kulturę wywiera nie tylko wzorzec czasu, lecz także nauka. Można mówić wręcz o supremacji nauki, jako najwyższej supremacji w dzisiejszym świecie (Kamiński, 1992: 230). Pod wpływem współczesnej nauki tworzą się struktury ekonomiczne i społeczne będące realną bazą umożliwiającą budowanie trzeciej cywilizacji – cywilizacji technicznej (Mc Donagh, 1975: 669). Stąd też relacje zachodzące pomiędzy nauką a kulturą nabierają szczególnego znaczenia. Zdaniem S. Kamińskiego tradycyjną funkcją kultury było utrzymywanie stabilizacji pomiędzy codziennym życiem społeczeństw a narastającą teorią naukową. W obszarze kultury następowała asymilacja dorobku poszczególnych epok. Kultura spełniała funkcję autoregulacyjną, chroniąc tym samym substancję społeczną przed utratą równowagi (Kamiński, 1992: 245). Obecnie kultura coraz bardziej traci swoją dotychczasową funkcję. Podejmując współpracę ze współczesną nauką dostarcza narzędzi, których zadaniem nie jest stabilizacja, lecz modyfikacja przestrzeni społecznej człowieka. Problemem jest współczesna nauka – pragmatyczna, bardzo mocno związana z techniką, podważająca istniejące wartości, zastępująca dotychczasowy świat człowieka jakimś innym światem. M. Weber (2002, 2010) oraz Z. Krasnodębski dochodzą do stwierdzeń, iż dotychczasowy świat był światem przyczynowości etycznych rekompensat. Współczesna nauka oferuje natomiast świat przyczynowości przyrodniczej, bez etycznego sensu (Krasnodębski, 1993: 159). Taki stan rzeczy tworzy przesłanki dla dehumanizacji świata, braku sensu, naruszenia tożsamości człowieka, relatywizacji wzorców kulturowych, a nawet radykalnych zmian zachowań. Nauka, która miała przynieść wyzwolenie człowiekowi w znacznej mierze go okaleczyła.

KULTURA TECHNOPOLU SPOŁECZEŃSTWA INDUSTRIALNEGO

Technopol to równocześnie rodzaj postindustrialnej kultury i stan umysłu. To totalitarna technokracja (Postman, 1995: 62), która powstała poprzez technokratyczne zaczarowanie świata (Kurczewska 1997: 311-326). W technopolu ma miejsce deifikacja techniki (jako paradygmatu, strategii działania), podporządkowanie wszystkich form życia panowaniu techniki i technologii. Technika legitymuje i kontroluje kulturę. Ponieważ, według N. Postmana w kulturze technopolu technika może niejako „myśleć” za człowieka, stąd też to ona tworzy i legitymuje przestrzeń społeczną (Postman, 1995:65, 87).

Zjawisko naddominacji informacji to czynnik, który w obszarze technopolu umożliwia technice totalne opanowanie kultury i redefinicje dotychczasowych struktur społecznych. Dla technopolu nowym bogiem kultury nie jest technika (jako umiejętność wykonywania przedmiotów), lecz informacja. Zdaniem N. Postmana (1995: 75-76, 87) technopol wierzy, że świat potrzebuje nieograniczonej informacji ponieważ jej lawinowe wytwarzanie i rozpowszechnianie zwiększa obszar wolności, możliwości twórczych, spokoju itp. Technopol prowadzi zatem do powstania epoki informacji choć faktyczne jej początki sięgają już czasów Gutenberga i jego prasy drukarskiej (XVI w.), a kontynuuje ją technologia komputerowa. W epoce informacji sama informacja zyskuje status metafizyczny. Informacja jawi się jednocześnie, jako środek i cel ludzkiej twórczości. Niestety, technopol bagatelizuje fakt, iż informacja może być bardzo niebezpieczna w sytuacji np. nadmiaru ilości informacji i braku miejsca jej przeznaczenia, braku teorii, do której może się stosować, celu, któremu winna służyć etc.. W technopolu dochodzi do zniszczenia społecznej bariery odporności na informację, dewastacji informacyjnego układu odpornościowego. W ostateczności technopol pozbawia człowieka społecznego, politycznego, historycznego, metafizycznego, logicznego oraz duchowego wzorca pozwalającego rozróżnić informację prawdziwą od nieprawdziwej, niewiarygodnej itp. (Postman, 1995: 72,78). Brak takiego wzorca sprawia, iż w świadomości jednostki jak i społeczeństwa jawi się nowy świat zwany przez N. Postmana (1995: 86) „światem a-kuku” – świat nieprawdopodobny, wirtualny, chaotyczny, w którym raz jedno, raz drugie wydarzenia pojawiają się i zaraz znikają⁶. Moim zdaniem, w takim świecie przestrzeń społeczna stanowi wierne odwzorowanie tegoż świata.

⁶ Europa nie wypracowała kultury człowieka informacyjnego ponieważ bazowała na cywilizacji kultury przemysłowej. Dziś wybór wzorca kultury dla *homo informaticus* jest trudny – jest swoisty szum informacyjny. Szum informacyjny sprawia, że:

1. mamy do czynienia z chaosem różnorodnych wizji przyrody, opcji kulturowych, systemów wartości – jako społeczeństwo narażeni przez to jesteśmy na kolejne kryzysy i perturbacje;
2. tworzone są różne wizje człowieka;
3. nie ma jednej wizji przyrody – bo nie ma jednej aksjologii, jednych wartości;
4. nie ma wizji jednej kultury;

Homo informaticus musi poradzić sobie z różnorodnymi zagrożeniami i kryzysami. Stąd też główne wyzwania a zarazem zadania do rozwiązania stojące przed człowiekiem współczesnym są następujące:

1. lęk przed inwazją gatunków zmodyfikowanych genetycznie – ludzie boją się nieznanych konsekwencji zdrowotnych i ekologicznych żywności zmodyfikowanej genetycznie
2. utrata kontroli nad wyhodowanymi w laboratoriach wieloma gatunkami bakterii, wirusów, owadów etc.
3. zdrowotne konsekwencje działania pól elektro-magnetycznych, jonizujących, mikrofal, telefonów komórkowych, promieniowania radioaktywnego etc.
4. zanieczyszczenie i eksploatacja jezior, rzek, mórz i oceanów; nadmierna eksploatacja i zanieczyszczenie całego środowiska (w tym hałasem)
5. naruszenie równowagi ekologicznej, ograniczenie zdolności przyrody do regeneracji
6. spadek bioróżnorodności, wymieranie wielu gatunków flory i fauny,
7. kwestie zagrożeń społecznych – bieda, rozwarstwienia materialne ludności, wyzysk, niewolnictwo, wykluczenie społeczne etc.

Realizacja pokusy totalnej dominacji człowieka nad naturą stała się możliwa w ramach nowego typu społeczeństwa – społeczeństwa industrialnego identyfikowanego zarówno, jako nowy twór kultury jak i nowy pragmatyczny efekt kultury technopolu. Społeczeństwo industrialne posiada znaczny potencjał naukowo-techniczny (Łapiński, 1994: 82-83) i zakłada wprowadzenie technokracji, czyli władzy inżynierów w miejsce niekompetentnych, nastawionych tylko na zysk biznesmenów (*Zarządzanie...*, 1995: 460). W przypadku człowieka technicznego jest to próba wręcz mechanicznego sterowania procesami społecznymi i równie mechanicznego modyfikowania procesów przyrodniczych. Innymi słowy, starano się z zewnątrz wymusić zmiany kulturowe bez brania pod uwagę "współczynnika humanistycznego" (Obuchowski, 1993: 28). Dlatego też, co warto podkreślić, w swoich założeniach idea technokratyzmu prowadziła i nadal prowadzi do *de facto* totalitarnego społeczeństwa. Redukuje ono jednostki ludzkie do poziomu przyrodniczych przedmiotów, akcentuje konieczność realizacji zadań społecznych za pomocą techniki działania (Lorenz, 1986: 145) i bezdusznej biurokratycznej efektywności (Zacher, 1978: 81-82). Promowane w ramach technokratyzmu podejście *stricte* socjotechniczne okazuje się być błędne. Według S. Kline'a i N. Rosenberga (1986), nie można traktować technicznych i społecznych innowacji (zachodzących np. w sferze instytucji społecznych, rynku, administracji, hierarchii organizacyjnej czy podziału pracy) jako samodzielnych jednostek. Tworzą one rodzaj technospołecznego *continuum*. Nawet w swoim początkowym stadium *continuum* to modyfikuje kulturę, zmienia wartości i oceny społeczne (Kline, Rosenberg, 1986: 278).

W odniesieniu do kultury, przesiąknięte technokratyzmem społeczeństwo industrialne charakteryzuje się kilkoma specyficznymi cechami:

1. Wyznaczenie kulturze typowo pragmatycznej roli. Zdaniem D. Boltera (1990: 318) w społeczeństwie industrialnym, kultura jest odpowiedzialna za intensywne przetwarzanie świata w coraz bardziej sztuczne środowisko. Kultura ma tworzyć użyteczne techniki produkcyjne z materiału, który pierwotnie należał do natury. Celem jest całkowite zastąpienie naturalnego świata, światem sztucznym.

2. Wykorzystanie kultury do tworzenia w człowieku nowej lojalności. Kultura, edukując poszczególne jednostki ludzkie, ma określać granicę świata, w którym pojedynczy człowiek może znaleźć zatrudnienie, zachować swą godność i tożsamość moralną. Tworzy tym samym nowy typ lojalności (Gellner, 1991: 49). Od tego momentu zanika lojalność wobec monarchy, ziemi czy religii. Obowiązuje lojalność tylko wobec konkretnej kultury. Oznacza to, iż ta sama kultura pozbawia jednostkę ludzką dotychczasowych więzi z rodziną, krewnymi czy bliskimi – pojawia się samotna osoba postawiona wobec anonimowej grupy w kulturze.

3. Wyznaczenie państwu roli koordynatora przemian społecznych. W społeczeństwie industrialnym państwo, po pierwsze, proteguje kulturę, a nie jak dotychczas religię (Kowalczyk 1996:119). Po drugie, utrzymuje jednolity wysoki standard wykształcenia. E. Gellner (1991: 49) stwierdza wprost, iż wykształcenie jawi się jako najcenniejsza inwestycja stanowiąca źródło tożsamości człowieka technicznego.

4. Unifikacja kultury. Przyczyn zaniku różnorodności kultur J. Naisbitt upatruje w zjawisku globalizmu (Naisbitt, 1982). Polega ono na łatwości transferu informacji,

a tym samym dyfuzji poszczególnych wartości na różne dziedziny życia i znaczne obszary świata. W tej sytuacji K. Lorenz stawia nawet tezę o ztracie samoistości kultur. Podobny ubiór, zachowanie, obyczaje cechujące ludzi zamieszkujących różne regiony ziemi – to wyznaczniki owego procesu. Towarzyszy temu, obserwowane szczególnie u młodzieży, wyjałowienie z sensu, zwątpienie w świat, jako taki oraz nuda. Młodzi ludzie dostrzegają, że hołdowana nierzadko przez ich rodziców pogon za sukcesem i wiara w koniunkturę prowadzi często w ślepe zaułki (Lorenz, 1986: 166-169).

PRZYKŁADY TRANSFORMACJI W PRZESTRZENI KULTURY

Zaprezentowane powyżej zjawiska i trendy doprowadziły do znaczących przewartościowań w postindustrialnej przestrzeni kultury. Szczególnego znaczenia nabierają następujące przypadki.

Utrata *civitas*

Według J. Wojciechowskiego (1998: 192) klasyczna przestrzeń społeczna to przestrzeń demokratyczna – obecny w niej *publicus* umożliwia kontakt społeczny, tworzy obszar społeczno-kulturowego dyskursu. Zdaniem V. Acconci (1998: 78), w obszarze klasycznej przestrzeni społecznej *publicus* był i nadal jest „realny”. *Publicus* sprawia, że dokonują się faktyczne przedsięwzięcia społeczne. Uczestnicy tych wydarzeń byli świadomi, iż są współautorami tego, co powstaje i tym samym wymaga się od nich zarówno realnego zaangażowania jak i odpowiedzialności za podejmowane decyzje. Klasyczna przestrzeń społeczna była zatem przestrzenią realnej akcji. Nowe idee rodziły się, jako konsekwencja realnego działania.

Nowoczesna przestrzeń społeczna pojmowana, jako cyberprzestrzeń – przestrzeń dyktatu mediów – nie jest demokratyczna. W cyberprzestrzeni, mimo pozorów nie nieskrępowanej dostępności jednostki do źródeł informacji oraz mediów brak jest możliwości swobodnej komunikacji. Cyberprzestrzeń jawi się jako sfera zdegenerowanej symulowanej informacji (Mikina, 1998: 44). W obszarze takiej przestrzeni obserwuje się utratę *civitas*. Według D. Bella zjawisko utraty *civitas* generuje bardzo niebezpieczne konsekwencje – prowadzi np. do skrajnej polaryzacji interesów rywalizujących grup oraz politycznej *anomalii*, gdzie dotychczasowy dyskurs społeczny przybiera postać cynicznej transakcji, na której silniejsi bogacą się kosztem słabszych (Bell, 1994: 280).

Dzisiejsza przestrzeń społeczna to obszar przestrzeni wirtualnej rządzonej przez trzy zasady: „zanurzenie”, „manipulacja”, „nawigacja”. Cechuje ją płynność i elastyczność. Przestrzeń bez stałych miejsc, obecna wszędzie i nigdzie, obiecująca wieczny *surfing* (Mikina, 1998: 44). W takim otoczeniu *publicus* i realny dyskurs społeczny systematycznie zanika, a ten, który jeszcze funkcjonuje (prowadzony bywa już w przestrzeni elektronicznej) staje się równie „wirtualny”, płynny, bezcielesny. W przekonaniu E. Mikiny szokowe działanie cyberprzestrzeni polega na tym, że „łączy ona w jedno kulturę i technologię, politykę i sztukę, sferę publiczną i prywatną.

Łączy nierozdzielnie i, jak się zdaje, nieodwracalnie” (Mikina, 1998: 45). W moim przekonaniu taki stan rzeczy zubaża tradycyjną przestrzeń publiczną. Nowa przestrzeń mediów okrojona została ze znaczeń. Nie tworzy klimatu. Brak w niej pozytywnego oddziaływania na jednostkę. Pozostaje przestrzeń bez „przestrzenności”, bez „majestatu i dumy”. Stąd też i człowiek funkcjonujący w takiej sytuacji egzystencjalnej także zostanie odarty z dumy – brak mu będzie rozmachu w myśleniu i działaniu. Pozostanie mu życie samopas (Acconci, 1998: 83).

Deterytorializacja przestrzeni i zmysłów

Przestrzeń społeczna ery postindustrialnej nosi piętno zdetytorializowania. Deterytorializacja sprawia, że w cyberprzeestrzeni nie ma fizycznego kontaktu ani działania. Człowiek może być fizycznie obecny gdzieś indziej, a mimo wszystko brać udział w działaniu bez realnej obecności – posiłkując się medium elektronicznym bądź technologią. Innymi słowy, to przestrzeń bezruchu lub symulowanego ruchu. Brak jej ukonkretnienia, dookreślenia; cechuje ją atomizacja. Dialog społeczny prowadzony w wirtualnej przestrzeni społecznej odznacza się tymczasowością choćby z tego powodu, że między wirtualnymi i anonimowymi uczestnikami dialogu nie istnieje więź. Cyberprzeestrzeń społeczna choć stanowi rodzaj przestrzeni medialnej w rzeczywistości – jak twierdzi W. Chyła – jest jedynie „symulakrem tego, czym była klasyczna przestrzeń publiczna: jest przestrzenią publiczną ludzi ponowoczesności” (Chyła 1998: 30). Cechami takiej przestrzeni są: brak dominacji słowa, brak dialogu między niepodległymi osobami, dyktat technologii i mass mediów, brak realnej niepodległości osób i samego państwa, brak gwarancji prawnych takiej niepodległości itp.. Wszystkie elementy konstytuujące cyberprzeestrzeń zmieniają się w rytm zmian samych masmediów.

Medialna przestrzeń ery postindustrialnej to przestrzeń skrajnie zwizualizowana. Obowiązuje w niej zasada nie tylko deterytorializacji obecności, ale także deterytorializacji zmysłów. Następuje systematyczne osłabianie znaczenia słowa na rzecz supremacji wskaźnika (indeksu) nad symbolem. W wirtualnej przestrzeni medialnej ma miejsce myślenie znakami, a nie pojęciami. Myśli się obrazem. Przestrzeń społeczna staje się ikonosferą, w której myśli się „fantazmatami pragnienia”. Myśli się „syntaksą fraktalną hipertekstową”. Podstawowy klucz zrozumienia takiego sposobu pojmowania świata streszcza się w hasło: „nie myśl, tylko patrz” (Chyła, 1998: 25-27). Wydaje się, iż w ikonosferze człowiek *de facto* nie myśli, lecz uprawia rodzaj gry (Józef Tishner) ze światem i z samym sobą. W tej grze brak jest stałych reguł. Poznanie i zrozumienie świata lub samego siebie nie jest celem gry. Cel, to sama gra.

Zanik *sacrum*

Tradycyjna, dawniejsza przestrzeń społeczna była przesycona *sacrum*. Czynnikiem ten nadawał sens i urealniał przestrzeń. Stanowił element ogniskujący, społeczno-twórczy, kulturotwórczy (Acconci, 1998: 79; Chylińska, Kosmala, 2012). *Sacrum* było gwarantem trwałości umowy społecznej (Łapiński, 2001a: 51-56). Ponadto, według M. Eliadego (1996: 7) obecność *sacrum* określała status ontologiczny przestrzeni –

jawiała się ona jako niejednorodna, jakościowo zróżnicowana, całkiem inna, posiadająca obszar święty, centrum wszelkich innych odniesień. Taka przestrzeń naładowana jest energią, bogata w znaczenia (Eliade, 1996: 15, Plit J., 2012a: 35-36). Przestrzeń niejako objawia się człowiekowi, przez co zdaniem M. Eliadego „daje człowiekowi „punkt stały”, tym samym zaś możliwość zorientowania się w chaotycznej homogeniczności, możliwości „ustanowienia świata” i rzeczywistego życia” (Eliade, 1996: 17-18).

Nowoczesna przestrzeń społeczna jest zasadniczo pozbawiona *sacrum*, zdaje się być coraz bardziej laicka. W swojej ontologicznej strukturze jest ona jednorodna, neutralna, niezróżnicowana jakościowo (Eliade, 1993: 53-54), „amorficzna”, homogeniczna (Eliade, 1996: 15). Zdaniem Eliadego „nie ma w niej żadnego zerwania pomiędzy jakościowo różnymi częściami” Jest przestrzenią geometryczną, z której nie wynika żadne zróżnicowanie jakościowe, żadna orientacja egzystencjalna (Eliade, 1996: 16-17).

Brak *sacrum* w przestrzeni społecznej prowadzi do znacznego zubożenia przestrzeni egzystencjalnej i destabilizacji obszaru kultury (Myga-Piątek, 2012), a nawet ekonomii. Dzieje się tak, ponieważ w odniesieniu do przestrzeni społecznej (a także obszaru przyrody) *sacrum* pełni podwójną rolę: diagnostyczną i wartościującą (Łapiński, 2012: 25). W swym diagnostycznym aspekcie *sacrum* to detektor zmian cywilizacyjnych. Gdy pojawiają się symptomy czegoś złego lub dobrego w obszarze danej kultury to w pierwszej kolejności ujawniają się one w sposobie postrzegania i przeżywania *sacrum*. Sfera szeroko rozumianego *sacrum* determinuje obraz naszej przestrzeni społecznej i jednocześnie, jako pierwsza rejestruje symptomy zmiany tego obrazu.

Sacrum obok roli diagnostycznej spełnia również funkcję wartościującą. Tego rodzaju ujęcie bazuje na najbardziej pierwotnym (prymarnym, naturalnym) znaczeniu *sacrum*, jako czegoś, co jest wyjątkowe, unikatowe, przeznaczone do „czegoś innego”, wyłączone spod zwykłego, codziennego użytkowania. Stąd też obecność materialnych symboli *sacrum* w krajobrazie czyni ten krajobraz wyjątkowy i unikatowy. Ponadto obecność *sacrum* w dyskursie społecznym nadawał sens i wartość temu dialogowi – przestawał on być lobbieniem, areną sporów, rywalizacji różnorodnych frakcji etc. zabiegających jedynie o własne, partykularne interesy.

Laicyzacja ludzkiego domostwa

Zdaniem F. Marca „(...) dom to nie tylko mieszkanie czy budynek, ale cała otaczająca go przestrzeń, w której przeżywa się najważniejsze epizody swojego życia” (Hall, 2001: 216-217). Według natomiast M. Heideggera dom to szczególny fragment przestrzeni egzystencjalnej. Przestrzeni „zamieszkałej” przez człowieka. Dla cytowanego autora owo „zamieszkiwanie” jest „podstawowym rysem bycia” (Heidegger, 1977: 333). Zatem dom to główne miejsce ludzkiego bycia, miejsce gdzie jednostka ludzka odnajduje swoje jestestwo (Norberg-Schulz, 2000: 31).

Dawny, tradycyjny dom a współczesny, nowoczesny dom to dwie różne rzeczywistości. Według M. Eliade, domostwo człowieka epoki przedprzemysłowej przesycone było *sacrum*. Dom był czymś uporządkowanym, tworzył realną

przestrzeń egzystencji. Był otwartą na Absolut przestrzenią świętą (Eliade, 1998: 54). Stanowił *imago mundi* – mikrokosmos. Posiadał ukrytą w swojej architektonicznej formie (jurty, szałas, namiotu, chaty itp.) symbolikę Kosmosu. Będąc obrazem Wszechświata jawił się również, jako powtórzenie ludzkiego ciała – *imago corporis* (Eliade, 1996: 145, 147-148). Stanowił ojcowiznę i „gniazdo” – część przestrzeni najbardziej umiłowaną, stanowiącą o tożsamości rodu, osoby itp. Budując własny dom ówczesny człowiek kreował nową rzeczywistość, nowy własny świat, który stanowił powtórkę tworzenia, organizowania świata i życia (Eliade, 1998: 89-90).

W nowoczesnej przestrzeni społecznej dom będący rodzajem prywatnej przestrzeni egzystencjalnej uległ nie tyle desakralizacji co laicyzacji. Uwikłany w wirtualną przestrzeń mediów (ikonosferę) coraz bardziej tworzy przestrzeń pozorną, wirtualną. Zachodzi obawa, że dom człowieka ery postindustrialnej może stać się również czymś pozornym – przestanie utrzymywać więź z miejscem egzystencji człowieka. W wirtualnej przestrzeni pozornego domu nie będzie już „prawdziwego człowieka” tylko fragmenty rozbitych indywiduali.

Nowoczesny dom stał się rzeczą oraz – używając słów Le Corbusier’a (2012) – „maszyną do mieszkania”. Maszyna ta różni się co do indywidualnych wymagań, klimatu, wzorca kulturowego etc. Za każdym jednak razem jest to tylko inna metoda zamykania przestrzeni. Dom-maszyna jest zatem w dużej mierze tworem seryjnym, funkcjonalnym oraz łatwym do zmiany. Dom-maszyna staje się narzędziem (takim samym jak telewizor, komputer, samochód, samolot, itp.).

Dom-maszyna to twór ściśle techniczny o perfekcyjnej poprawności technologicznej i wzorowej organizacji przestrzenno-funkcjonalnej (Hall, 2001: 84, 134). W takim domu mieszkańcy w sposób bezkolizyjny wykonują określone funkcje w precyzyjnie zdefiniowanych do tego miejscach (np. jadalnia, kuchnia, sypialnia, łazienka itp.). Brak w nim miejsca na symbolikę kosmiczną, *sacrum*, „duchowość”. Projekt domu zasadniczo nie uwzględnia tego typu elementów. Jeśli już, to symbolizm takiego domu nie odzwierciedla kosmosu, lecz aktywność techniczną człowieka. To nie symbolizm, lecz moim zdaniem forma konformizmu. Przestrzeń domu jest bowiem tak zaprojektowana, aby zapewnić domownikom zasadniczo trzy sprawy: możliwość wykonania pracy, spokój niezbędny do jej wykonania oraz relaks po pracy. Według E. Halla tego rodzaju zorganizowanie przestrzenno-funkcjonalne nowoczesnego domu ma (przynajmniej w kręgu kultury zachodniej) silne konotacje z taśmą montażową (Hall, 2001: 134).

Przestrzenno-funkcjonalna organizacja współczesnego domu sprawia, iż cechuje go „prywatność” i zamknięcie. W swoich założeniach prywatność ma zapewnić oddzielenie człowieka od świata, a zwłaszcza od zgiełku cywilizacji (Hall, 2001: 134-135), stanowić *antidotum* na stres ulicy (Hall, 2001: 226). Jednakże, w moim przekonaniu, prywatność w erze postindustrialnej coraz mocniej jawi się, jako rodzaj skrajnej izolacji. Skrajna prywatność kreuje dom „zamknięty na świat”, dom bez więzi ze światem. W takim domu kształtowany jest człowiek „zamknięty” na świat i drugiego człowieka. Moim zdaniem prywatność współczesnego domu to symptom pogłębiającego się osamotnienia i człowieczego lęku. Człowiek ponowoczesny sięga po kategorię

prywatności, aby ukryć własną alienację. Wielu badaczy podkreśla, iż wzmiankowane oznaki spowodowane są poczuciem egzystencjalnego zagrożenia związanego z kryzysem ekologicznym.

Wizualizacja ulicy

W klasycznej przestrzeni społecznej ulica stanowiła przedłużenie domu (ulica – „u lica”, fasady domu). Była rodzajem przestrzeni półprywatnej – przestrzenią publiczną, gdzie spotykają się ludzie, bawią się, handlują, prowadzą rzemieślnicze kramy itp. Stanowiła obszar realnego dyskursu społecznego (Frydryczak, 1998: 106-107). To wszystko, co odnosiło się do dawnej przestrzeni społecznej dotyczyło także ulicy.

Zdaniem B. Frydryczak (1998: 113-114), w nowoczesnej przestrzeni publicznej, ulica, jako fragment przestrzeni publicznej, przestrzeni gdzie prowadzony był dotychczasowy dyskurs społeczny, zawładnięta została przez reklamę i *design* (rozprzeźnienie obrazu). Ikona obrazu tak mocno wkracza w dotychczasową przestrzeń publiczną, że wypiera i neutralizuje wszystkie inne elementy. Można wręcz mówić już o zaniku ulicy jako miejsca publicznego, a narodzinach ulicy jako arterii komunikacyjnej (Rembowska, 2004: 24; Plit J., 2012b). Ulica, w swoim nowym statusie coraz mniej tworzy środowisko społeczno-kulturowe – brak w niej dyskursu społecznego, dominuje gigantyzm ekranów reklamowych, świateł, neonów, okien wystawowych. *Design* ponowoczesnej ulicy powoduje w przechodniu zmysłową estetyczną przyjemność, ale bez głębszej refleksji. Ulica jawi się, jako estetycznie atrakcyjna, lecz coraz bardziej pozbawiona symboli. Nie uczy refleksji, a to oznacza, że nowa przestrzeń społeczna ulicy coraz skuteczniej eliminuje z człowieka poczucie głębi, spłyca intensywność doznań etc. Witryna sklepu potrafi być dekoracyjnie ładna, kunsztowna itp. Niestety, zawarty w niej *design*, pozostający w służbie komercji i reklamy, nie zawiera głębszego przesłania. Przechodzeń szybko zapomina powstałe doznanie. K. Lorentz (1986: 128) twierdzi wręcz, iż *design* ponowoczesnej ulicy jedynie manipuluje instynktami i emocjami. Pojawia się przy tym jeszcze jedno zjawisko. Współczesna przestrzeń społeczna ulicy staje się przestrzenią coraz bardziej pozbawioną autonomii sfery prywatnej. Reklama i *collage* ulicy, wspierany siłą mass mediów, nieubłagane wkracza do domów – zagarnia prywatność, osacza przechodnia i domownika. Moim zdaniem z perspektywy współczesnego człowieka, nowoczesna ulica coraz bardziej jawi się nie jako sfera przyjazna człowiekowi (gdzie napotyka miejsca określające jego tożsamość kulturową, przynależność do grupy społecznej, swojskość itp.), lecz jako ulica-widmo gdzie przechodzeń stanowi obiekt polowania reklamy. Dodatkowo, medialna przestrzeń ulicy (ikonosfera) tworzy obszar natłoku i osaczenia (Frydryczak, 1998: 113-114). Nic przeto dziwnego, iż reakcją człowieka na natłok staje się ponowny powrót do własnego mieszkania i obwarowanie prywatnością (Dorfles, 1973: 190-191). Niestety, izolacja w prywatności domu wydaje się być równie dokuczliwa jak natłok ulicy. Ulica, w przeciwieństwie do domu, oferuje coś czego nie można znaleźć w domu: przestrzeń ruchu, anonimowej swobody, luzu

(widać to np. w zjawisku clubingu). Przestrzeń publiczna współczesnej ulicy zaprasza do wyjścia z domu i pogrążeniu się w ruchu.

Współczesna ulica – pełna przeszklonych witryn sklepów i domów towarowych – staje się coraz bardziej dekoratywna, coraz bardziej dziełem sztuki, lecz coraz mniej w niej *sacrum*. Kiedyś *sacrum* a obecnie reklama i kolorowa plansza plakatu (telesfera) przejmuje role ośrodka organizującego świat człowieka (Virilio, 1995: 63). Problem jednak w tym, iż, zdaniem V. Acconci (1998: 83), taka oferta ulicy to życie samopas, co w moim przekonaniu stanowi karykaturę „otwarcia”. Co prawda przestrzeń ulicy jest przeciwieństwem domu, jako maszyny do mieszkania (nie ma skrajnej prywatności – jest totalna „socjalność”), ale nadal brak jej idei nadającej sens.

Miasto – przestrzeń konsumpcji

Według A. Wallisa (1977) miasto to powiązany ze sobą system urbanistyczno-społeczny. W skład podsystemu urbanistycznego wchodzi dwa główne składniki: wszystkie elementy materialne miasta (domy, ulice, place, infrastruktura techniczna itp.) oraz całokształt elementów naturalnych (przyrodniczych) tworzących strukturę przestrzenną miasta. Z kolei podsystem społeczny to mieszkańcy aglomeracji miejskiej. Mieszkańcy zmieniają się historycznie, lecz zapisują swoje dzieje w materialnych artefaktach miasta. Oba podsystemy tworzą moim zdaniem wspólny kulturowy obraz miasta. Według M. Madurowicza (2002a: 67) obraz ten posiada wymiar ludzki (duchowy i społeczny) oraz wymiar materialny.

Miasto tworzy popperowski trzeci świat – świat kultury. Jest on ściśle powiązany z pierwszym światem – zewnętrznym światem fizycznym oraz drugim światem – wewnętrznym światem czynności i przeżyć psychicznych człowieka. Stanowi według D. Jędrzejczyka (2004: 45, 48), przestrzeń wielowymiarową, w ramach której „realizowane są podstawowe funkcje związane z egzystencją człowieka”. To rodzaj metafory istnienia gdzie istotą jest dialog cywilizacji ze (zróżnicowanymi kulturowo i fizycznie) strukturami miejskimi: budynkami, ulicami, placami, dzielnicami etc. To, w opinii H. Libury (1990) „przestrzenna całość nasycona treściami humanistycznymi”.

Z perspektywy podsystemu społecznego, miasto – w opinii K. Rembowskiej (2004: 17) – jawi się jako twór społeczno-kulturowy będący manifestacją społecznego doświadczenia jego mieszkańców. Mówiąc inaczej, miasto stanowi rodzaj przestrzeni społecznej będącej wypadkową oddziaływania dwóch wspomnianych wcześniej podsystemów. W przestrzeni tej dostrzegamy zarówno samych ludzi jak i materialne ślady myśli ludzkiej, systemów wartości, idei filozoficznych, wizji świata, sposobów bytowania, uorganizowania społecznego itp. utrwalonych w postaci szeroko pojmowanego planu architektonicznego. W przekonaniu M. Madurowicza miasto „dzieje się” jako kulturowo wyartykułowana przestrzeń (Madurowicz, 2002a: 67). Przestrzeń ta w opinii zarówno K. Rembowskiej jak i M. Madurowicza (2002a: 68) pełna jest znaków, które człowiek miejski – *homo urbanicus* – podaje klasyfikacji, indywidualizowaniu, strukturalizowaniu i waloryzowaniu. Znaki te stanowią podstawę ludzkich zachowań, więzi i identyfikacji z miastem. Innymi słowy, obraz miasta to model świata wynikający z doświadczeń i uwarunkowań kulturowych zbiorowości

ludzkiej (Rembowska, 2004: 22). Odczytanie ukrytego kodu miasta, kodu jego przestrzeni społecznej, wymaga obecności jakiejś metafizyki poszczególnych *loci communes* (*tópos koinós*), duchowości miasta, sfer *sacrum* i *profanum* (Madurowicz, 2002b).

Podobnie jak miasta tradycyjne, również nowoczesne wielkie metropolie stanowią obraz świata swojej epoki. Problem w tym, iż ich przestrzeń w wielu przypadkach pozostaje anonimowa a tym samym pozbawiona metafizycznego kodu. Zdaniem K. Rembowskiej (2004: 24) miasta te pod względem funkcjonalnym zaplanowane są perfekcyjnie jednak często pozostają dziwnie nieżywe, obojętne, nie wytwarzają poczucia wspólnoty, przestrzeni duchowej, terytorium gdzie ktoś chciałby zapuścić swoje korzenie. „Miasto – pisze autorka – przestaje być znaną całością, a każdy mieszkaniec użytkuje własną przestrzeń, żyje we własnym indywidualnym mieście, innym niż miasto sąsiada. Obcowanie mieszkańców z miastem ulega degradacji. Z konieczności znaczne części wielkich miast ogląda się tylko z okien tramwajów, kolejek czy samochodów. Miasto przemierzane metrem „ukrywa” przed podróżnymi całe dzielnice. Spotkania i kontakty społeczne, które w przeszłości odbywały się na ulicach i placach, przeniosły się do wnętrza kawiarni, pubów i restauracji. Ulice przekształciły się w arterie a place w węzły komunikacji”. Często przebieg i charakter ulicy nie wytycza już bryła budowli, lecz jedynie tabliczka z nazwą i kreska na planie miasta (Jędrzejczyk, 2004:54).

Cechą planu architektonicznego starych, historycznych miast (przynajmniej w obszarze kultury zachodniej) było wyraźnie zaznaczone centrum. Według R. Barthesa (1999) centrum stanowiło rdzeń kulturowy miasta, fundament jego tożsamości, identyfikacji, miejsce prawdy społecznej, obszar święty. Miasto bez centrum nie było miastem ponieważ brakowało mu uorganizowania, orientacji filozoficznej. To w centrum (na agorze, placu zebrania otoczonym budynkami publicznymi w obecności ludzi, posągów bogów i sławnych bohaterów) – przestrzeni społecznej miasta, dyskutowano, podejmowano najważniejsze decyzje i stanowiono o losie każdego człowieka. Nowoczesna metropolia pozbawiona jest z reguły centrum rozumianego, jako skrzyżowanie tego, co materialne z tym co duchowe, tego co społeczne i wspólnotowe z tym co indywidualne. W opinii K. Rembowskiej (2004: 26-27) w planach dzisiejszych metropolii bark jest miejsca na agorę. To, co można nazwać centrum ulega trywializacji i przyjmuje formę miejsca usługowego, handlowego – przestrzeń komercji (Wallis, 1979; Winiarska, 2013: 212). W miejscu dotychczasowego centrum, przestrzeni sakralnej (czyli, w pierwotnym rozumieniu – wyjętej spod normalnego, codziennego użytkowania) pojawia się *city* – śródmieście, wyspecjalizowany ośrodek władzy gdzie brakuje autorytetu a dominuje gigantyzm banków bądź biurowców korporacji. W obszarze *city* lojalność władzy wobec społeczności i poszanowanie władzy przez ludzi znajduje swój fundament nie w wymiarze etycznym, lecz wyłącznie ekonomicznym.

Wydaje się, że współczesne miasta pozbawione są nie tylko centrum, lecz także wyrazistości miejsca zwanego placem. Zdaniem D. Jędrzejczyka (2004: 47) plac, uważany w XIX wiecznym mieście za miejsce reprezentacyjne i niezapomniane obecnie często staje się zwykłym parkingiem. Tego rodzaju komercjalizacja przestrzeni

miejskiej (Burdziński, 2012: 23) dotyka nie tylko plac, ale także inne struktury jak: dzielnice i ulice. Miasto zostaje pozbawione swoich charakterystycznych wyróżników. Zdaniem cytowanego autora takie działania godzą w samą istotę przestrzeni egzystencjalnej człowieka i doprowadzają tym samym do zaniku miasta w sensie humanistycznym i antropologicznym. Miasto ery ponowoczesnej staje się metropolią-labiryntem, gdzie człowiek – *homo metropolitanus* – żyje i działa, ale coraz bardziej gubi sens swojej egzystencji w plątaninie ulic, instytucji itp. (Jędrzejczyk, 2004: 52).

Homo metropolitanus to rodzaj człowieka technicznego, odarty z metafizyki nowoczesny intelektualista, któremu przyszło żyć w postindustrialnej przestrzeni społecznej (Paetzold, 1998: 117-129). Doświadcza zagrożenia zarówno społecznego jak i ekonomicznego, dlatego jest skłonny do afirmacji zastanej sytuacji, ugody społecznej, poprawności politycznej etc.. Obecny mieszkaniec metropolii to bardziej zbiorowość niż jednostka. Jego uwikłanie w zbiorowość określa wirtualny sposób uwikłania w nową przestrzeń społeczną – ma wymiar kulturowy choć jego status nie jest jednoznacznie określony (Buck-Morss, 1986: 114; Paetzold, 1998: 128).

Homo metropolitanus to zagubiony dawny *flâneur* – wędrowca ery postindustrialnej, obcy i wyalienowany człowiek w mieście-metropolii. Brak mu upojenia miastem, brak mu rozmachu w myśleniu, coraz bardziej brak mu dumy. Ukształtowany przez nowoczesne miasto stał się człowiekiem pozbawionym dialogu, człowiekiem dyktatu, a nie dyskursu społecznego. Zdaniem E. Halla (2001: 222) dzisiejszy *flâneur* nie spaceruje, jak jego pierwowzór, wolnym krokiem po ulicach metropolii. Przesiadł się do szybkiego samochodu i z jego perspektywy postrzega rzeczywistość. Żyje bardzo szybko – nieco odspołeczniony, anonimowy, zindywidualizowany, izolowany w metalowej klatce nowoczesnego auta. Jedna rzecz pozostała niezmienna – nie zaniechał swojej atawistycznej włóczęgi.

Trywializacja miasta lub wręcz zanik miasta, jako miejsca znaczącego prowadzi według K. Rembowskiej (2004: 28-29) do wizji miasta, jako symbolu ery konsumpcji. Okazuje się bowiem, iż we współczesnym społeczeństwie najbardziej poszukiwanym jego członkiem nie jest pracownik czy obywatel (gr. *politēs*), lecz bogaty użytkownik-konsument (*homo consumens*), którego przytuliskiem stał się supermarket. Konsument napędza ekonomię i on dokonuje głębokich przewartościowań w praktyce życia społecznego oraz indywidualnego jednostki. Dominację konsumenta wspomaga kultura masowa, która do rangi fetysza podnosi ideę posiadania dóbr. Zdaniem K. Rembowskiej w takiej atmosferze intelektualnej cała symbolika nowoczesnego miasta obraca się wokół konsumpcji, jako celu samego w sobie. Filozofia konsumpcji uwidacznia się w witrynach domów towarowych, wystawach, neonowych szyldach, reklamach, billboardach. Wszystko to sprawia, że miasto staje się „świątynią konsumpcji”, w której zanikają relacje międzyludzkie odwołujące się do solidarności, współczucia, lojalności itp., a pojawiają się sformalizowane świadczenia społeczne oparte na pieniądzu. Z takiego miasta „ulatuje” przestrzeń społeczna, jako sfera dyskursu społecznego a mnożą się centra handlowe i rozrywkowe, stadiony, salony gier, fast foody, sieci stacji benzynowych itp. gdzie co prawda licznie gromadzą się ludzie ale jest to tłum anonimowych konsumentów, a nie obywateli zatroskanych

o swoją małą ojczyznę. Na szczęście – w opinii Rembowskiej – globalizacja i konsumeryzm współczesnej kultury są w stanie wywołać w społeczeństwie reakcję zwrotną w postaci obrony i promowania kultury lokalnej czy regionalnej. Takie symptomy napawają nadzieją, że z pejzażu miasta nie znikną miejsca historycznie ważne, miejsca osobliwe, miejscowe legendy itp.. Nie zniknie zatem i przestrzeń społeczna – kuźnia myśli społecznej.

ZAKOŃCZENIE

Można odnieść wrażenie, iż przedstawiony obraz kultury człowieka postindustrialnego jest pesymistyczny. W moim przekonaniu jednak to szkic nowej kultury, który pokazuje obszar szans i zagrożeń jakie stoją przed współczesnym człowiekiem. Faktem jest, iż badacze odnotowali kilka niebezpiecznych trendów w obszarze naszej cywilizacji. Faktem jest także, iż na naszych oczach buduje się jakiś nowy rodzaj kultury. Kultury, która ma odpowiadać zapotrzebowaniom człowieka. Kultury, która budzi niekiedy lęk, ale także ukazuje skale dynamizmu współczesnych pokoleń. Zaprezentowany obraz przestrzeni społecznej nie jest w gruncie rzeczy pesymistyczny. To obraz, który już teraz ukazuje skale problemów oraz zadań stojących przed dzisiejszym człowiekiem. Budowanie bowiem przestrzeni społecznej nie zostało ukończone. Paradoksalnie ona już została ukształtowana przez minione pokolenia i równocześnie ciągle ulega przemianom pod wpływem obecnych działań człowieka. Przyszłość i kształt nowej przestrzeni społecznej jest trudna do przewidzenia. Będzie zależec nie tylko od wielkich trendów cywilizacyjnych, lecz przede wszystkim od osobistego zaangażowania poszczególnych osób. Bierność jednostek, uwikłanie w konsumeryzm itp. może doprowadzić do zapaści społecznej i wyparcia *civitas* przez różne rodzaje totalitaryzmu. Aktywność społeczna z kolei daje szanse na identyfikację zagrożeń, przezwycięzenie problemów i wielokierunkowy rozwój.

Hannibal ante portas – ten okrzyk Rzymian jaki wybrzmiał na Forum Romanum po zwycięstwie Hannibala pod Kannami (216 r p.n.e.) był nie tylko okrzykiem trwogi, ostrzeżeniem przed zbliżającym się niebezpieczeństwem. To był okrzyk wzywający do działania, do odpowiedzialności za los społeczeństwa. Groźny w swoim brzmieniu zawierał nie tyle pesymizm czy zwątpienie, lecz przede wszystkim nadzieje i determinację. Zaprezentowany obraz przemian kultury człowieka współczesnego stanowi podobny rodzaj zawołania.



Fot. 1. La Paz, Boliwia (fot. W. Andrejczuk).

Photo 1. La Paz, Bolivia (photo by W. Andrejczuk).



Fot. 2. Meksyk.

Źródło: <http://eswalls.com/mexico-city-skyline-free-desktop-backgrounds>.

Photo 2. Mexico City – Mexico.

Source: <http://eswalls.com/mexico-city-skyline-free-desktop-backgrounds>.



Fot. 3. Praga – Czechy (fot. J. Łapiński).

Photo 3. Prague – Czech Republic (photo by J. Łapiński).



Fot. 4. Sydney, Australia (fot. J. Łapiński).

Photo 4. Sydney, Australia (photo by J. Łapiński).



Fot. 5. Szanghai, Chiny.

Źródło: http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/d/da/Shanghai_-_Nanjing_Road.jpeg.

Photo 5. Shanghai, China

Source: http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/d/da/Shanghai_-_Nanjing_Road.jpeg.



Fot. 6. Szanghai, Chiny.

Źródło: <https://www.flickr.com/photos/khalidalbaih/4798386485/sizes/o/in/photostream>.

Photo 6. Shanghai, China.

Source: <https://www.flickr.com/photos/khalidalbaih/4798386485/sizes/o/in/photostream>.



Fot. 7. Tokio, Japonia

Źródło: http://www.tapeciarnia.pl/185349_tokio_japonia.html.

Photo 7. Tokyo Metropolis, Japan.

Source: http://www.tapeciarnia.pl/185349_tokio_japonia.html.



Fot. 8. Jerozolima, Izrael (fot. S. Burska).

Photo 8. Jerusalem, Israel (photo by S. Burska).

LITERATURA

- Acconci V., 1998: *Przestrzeń publiczna w prywatnym czasie*, przeł. J. K. Paygert [w:] *Formy estetyzacji przestrzeni publicznej* (red.): J.S. Wojciechowski, A. Zeidler-Janiszewska, Instytut Kultury, Warszawa: 77-86.
- Andrejczuk W., 2013a: *Koncepcja współdziałania człowieka i natury w krajobrazie*, *Prace Komisji Krajobrazu Kulturowego*, nr 20: 9-16.
- Andrejczuk W., 2013b: *Funkcje krajobrazu kulturowego*. *Prace Komisji Krajobrazu Kulturowego*, nr 20: 65-81.
- Arystoteles, 1990: *Fizyka*, przeł. K. Leśniak [w:] *Arystoteles, Dzieła wszystkie*, T: 2, PWN, Warszawa.
- Barthes R., 1999: *Imperium znaków*, przeł. A. Dziadek, Wydawnictwo KR, Warszawa.
- Bell D., 1994: *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*, PWN, Warszawa.
- Bolter D., 1990: *Człowiek Turinga. Kultura Zachodu w wieku komputera*, Warszawa.
- Buck-Morss S., 1986: *The Flâneur, the Sandwich-man and the Whore: The Politics of Loitering*, *New German Critique*, nr 39: 99-140.
- Burdziński J., 2012: *Parking samochodowy – pozytywny składnik krajobrazu*, *Prace Komisji Krajobrazu Kulturowego* nr 18: 21-31.
- Castells M., 2007: *Spółeczeństwo sieci*. PWN, Warszawa.
- Carrier H., 1990: *Ewangelia i kultury. Od Leona XIII do Jana Pawła II*, przeł. L. Kamińska, Polski Instytut Kultury Chrześcijańskiej Fundacja Jana Pawła II: "Pallottinum II", Rzym-Warszawa.
- Chylińska D., Kosmała G., 2012: *Sakralizacja przestrzeni wobec współczesności*. *Prace Komisji Krajobrazu Kulturowego*, nr 17: 47-68.
- Chyła W., 1998: *Technologicznie zapośredniczona (medialna) przestrzeń publiczna: ponowoczesna maszyna rządzenia bez ludzi* [w:] *Formy estetyzacji przestrzeni publicznej* (red.): J.S. Wojciechowski, A. Zeidler-Janiszewska, Instytut Kultury, Warszawa: 25-40.
- Doktorowicz K., 2005: *Europejski model społeczeństwa informacyjnego. Polityczna strategia Unii Europejskiej w kontekście globalnych problemów wieku informacji*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice
- Dorfles G., 1973: *Człowiek zwielokrotniony*. PIW, Warszawa.
- Eliade M., 1993: *Sacrum*, mit, historia. PIW, Warszawa.
- Eliade M., 1996: *Sacrum i profanum*. O istocie religijności. Wydawnictwo KR, Warszawa.
- Eliade M., 1998: *Obrazy i symbole. Szkice o symbolizmie magiczno-religijnym*. Wydawnictwo KR, Warszawa.
- Fromm E., 1995: *Mieć czy być*. Dom Wydawniczy Rebis, Poznań.
- Frydryczak B., 1998: *Okiem przechodnia: ulica, jako przestrzeń estetyczna* [w:] *Formy estetyzacji przestrzeni publicznej* (red.): J.S. Wojciechowski, A. Zeidler-Janiszewska, Instytut Kultury, Warszawa: 101-115.
- Galbraith J.K., 1973: *Spółeczeństwo dobrobytu, Państwo przemysłowe*. Warszawa.
- Gellner E., 1991: *Narody i nacjonalizm*. Warszawa.

- Hall E.T., 1987: *Bezgłośny język*. PIW, Warszawa.
- Hall E.T., 1999: *Taniec życia. Inny wymiar czasu*. WWL Muza S.A., Warszawa.
- Hall E.T., 2001: *Ukryty wymiar*. WWL Muza S.A., Warszawa.
- Heidegger M., 1977, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*. Czytelnik, Warszawa.
- Jędrzejczyk D., 2001: *Wprowadzenie do geografii humanistycznej*, RW UW, Warszawa.
- Jędrzejczyk D., 2004: *Ontologiczny wymiar krajobrazu kulturowego miasta [w:] Kultura, jako przedmiot badań geograficznych. Studia teoretyczne i regionalne (red.): E. Orłowska, T: IV, PTG – Oddział Wrocławski, Instytut Geografii i Rozwoju Regionalnego Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław: 45-56.*
- Kamiński S., 1992: *Nauka i metoda. Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin.
- Kline S.J., Rosenberg N., 1986: *An Overview of Innovation [w:] The Positive Sum Strategy National Academy (red.): Landau R., Rosenberg N., Washington, D.C.*
- Kowalczyk S., 1996: *Filozofia kultury. Próba personalistycznego ujęcia problematyki*, Redakcja Wydawnictw KUL WNS, Lublin.
- Koźmiński A. K., Piotrowski W. (red.), 1995: *Zarządzanie. Teoria i praktyka*, PWN, Warszawa.
- Krasnodębski Z., 1993: *Kryzys nowoczesności a świat przeżywany [w:] Świat przeżywany. Fenomenologia i nauki społeczne (red.): Z. Krasnodębski, K. Nellen, przeł. Z. Krasnodębski, D. Lachowska, M. Łukasiewicz, S. Nowotny, T. Szawiel, A. Zinserling, J. Zychowicz, Warszawa: 153-185.*
- Krier L., 2001: *Architektura. Wybór czy przeznaczenie*. Arkady, Warszawa.
- Kurczewska J., 1997: *Technokraci i ich świat społeczny*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa.
- Le Corbusier, 2012: *W stronę architektury*. Fundacja Centrum Architektury, Warszawa.
- Libura H., 1990: *Percepcja przestrzeni miejskiej*, *Studia Regionalne i Lokalne*, nr 31, Warszawa.
- Lorenz K., 1986: *Regres człowieczeństwa*. PIW, Warszawa.
- Lulesz P., Lubiarski M. 2013: *Przydrożne obiekty sakralne w Gminie Mełgiew (woj. Lubelskie) – analiza kulturowo-krajobrazowa*. *Prace Komisji Krajobrazu Kulturowego*, nr 21: 127-140.
- Łapiński J., 1994: *Oddziaływania techniczne na mentalność człowieka [w:] Środowiskowe uwarunkowania zdrowia psychicznego (red.): Z. Sęplińska, Lublin: 75-90.*
- Łapiński J., 1996: *Homo Faber – realność czy urojenie?*, *Humanizm Ekologiczny*, (red.): S. Zięba, A. Pawłowski, Lublin, vol. 4A: 31-54.
- Łapiński J., 1997: *Homo Faber w aspekcie kulturowym*, *Roczniki Filozoficzne*, T: XLV, z. 3: 189-219.
- Łapiński J., 1998: *Człowiek techniczny: społeczne pole reakcji [w:] Humanistyka, Przyrodznawstwo, Technika w obliczu kryzysu biosfery (red.): J. Dębowski, Olsztyn: 195-203.*

- Łapiński J., 1999a: Informacyjno – naukowy wymiar działania człowieka technicznego. Przewidywane kierunki transformacji [w:] Ekologia a procesy transformacji (red.): J. Dębowski, Olsztyn: 37-46.
- Łapiński J., 1999b: Człowiek techniczny na tle współczesnej cywilizacji. Polityczne i moralne pole relacji [w:] Między filozofią przyrody a ekofilozofią (red.): A. Latawiec, G. Bugajak, Warszawa: 207-226.
- Łapiński J., 2001a: *Sacrum* i przestrzeń w ujęciu M. Eliadego [w:] Krajobraz kulturowy. Idee, problemy, wyzwania (red.): U. Myga-Piątek, Sosnowiec: 51-56.
- Łapiński J., 2001b: Zagadnienie motywacji człowieka technicznego w relacji do świata i przyrody [w:] Edukacja ekologiczna wobec wyzwań XXI w. (red.): J. Dębowski, Olsztyn: 63-79.
- Łapiński J., 2012: Zagadnienie *sacrum* natury – niektóre uwagi i dopowiedzenia. Prace Komisji Krajobrazu Kulturowego, nr 17: 24-32
- Madurowicz M., 2002a: Miasto, jako wielopoziomowy pryzmat kultury [w:] Kultura jako przedmiot badań geograficznych. Studia teoretyczne i regionalne (red.): E. Orłowska, Oddział Wrocławski PTG, Uniwersytet Wrocławski, Wrocław: 65-74.
- Madurowicz M., 2002b: O sferach *sacrum* i *profanum* w przestrzeni kulturowej miasta [w:] Kultura, jako przedmiot badań geograficznych (red.): E. Orłowska, Oddział Wrocławski PTG, Uniwersytet Wrocławski, Wrocław: 111-125.
- May R., 1995: O istocie człowieka. Szkice z psychologii egzystencjalnej. Dom Wydawniczy Rebis, Poznań.
- Mc Donagh A., 1975: Wertpräferenzen im Bereich der Technik, Concilium, H. 12: 667-678.
- Mikina E., 1998: Cyberprzestrzeń [w:] Formy estetyzacji przestrzeni publicznej (red.): J.S. Wojciechowski, A. Zeidler-Janiszewska, Instytut Kultury, Warszawa: 41-45.
- Myga-Piątek U., 2010: Przemiany krajobrazów kulturowych w świetle idei zrównoważonego rozwoju, Problemy Ekorozwoju. Problems of Sustainable Development vol. 5, nr 1: 95-108.
- Myga-Piątek U., 2012: Krajobrazy sakralne i religijne – próba umiejscowienia w typologii krajobrazów kulturowych. Prace Komisji Krajobrazu Kulturowego, nr 17: 13-23.
- Myga-Piątek U., 2013: Cultural Landscape in the times of sustainable development. Prace Komisji Krajobrazu Kulturowego, nr 20: 82-90.
- Naisbitt J., 1982: Megatrends. Ten new directions transforming our lives, New York.
- Nita J., 2013: Zrównoważone zarządzanie obszarami eksploatacyjnymi. Prace Komisji Krajobrazu Kulturowego, nr 20: 91-104.
- Norberg-Schulz Ch., 2000: Bycie, przestrzeń i architektura. Murator, Warszawa.
- Obuchowski K., 1993: Człowiek intencjonalny, PWN, Warszawa.
- Paetzold H., 1998: Polityka przechadzki. Flâneur Benjamina i potem [w:] Formy estetyzacji przestrzeni publicznej (red.): J.S. Wojciechowski, A. Zeidler-Janiszewska, Instytut Kultury, Warszawa: 117-129.
- Plit F., 2011: Krajobraz kulturowy – czym jest?, Uniwersytet Warszawski, Wydział Geografii i Studiów Regionalnych, Warszawa.

- Plit F., 2013: Elementy sakralne w krajobrazie pogranicza czy w krajobrazie granicy? Prace Komisji Krajobrazu Kulturowego: nr 19: 54-61.
- Plit J., 2012a: Ślady *sacrum* w krajobrazie, Prace Komisji Krajobrazu Kulturowego, nr 17: 33-40.
- Plit J., 2012b: Widoki z arterii komunikacyjnych. Przód i tył miejscowości. Prace Komisji Krajobrazu Kulturowego, nr 18: 140-148.
- Płachecki M., 1987: Słowo wstępne [w:] Hall E.T., 1987: Bezgłośny język. PIW, Warszawa: 7-18.
- Postman N., 1995: Technopol. Triumf techniki nad kulturą. PIW, Warszawa.
- Rembowska K., 2004: Miasto, jako przestrzeń znacząca [w:] Kulturowy aspekt badań geograficznych. Studia teoretyczne i regionalne (red.): E. Orłowska, T: IV, PTG – Oddział Wrocławski, Instytut Geografii i Rozwoju Regionalnego Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław:17-31.
- Rodziński A., 1989: Osoba. Moralność. Kultura, RW KUL, Lublin.
- Strategor, 1995: Zarządzanie firmą. Strategie, struktury, decyzje, tożsamość. Państwowe Wydawnictwo Ekonomiczne, Warszawa.
- Toffler A., 2007: Szok przyszłości. Wydawnictwo Kurpisz S.A., Przeźmierowo.
- Virilio P., 1995: The Vision Machine, Bloomington.
- Wallis A., 1977: Miasto i przestrzeń, PWN, Warszawa.
- Wallis A., 1979: Informacja i gwar. O miejskim centrum, PIW, Warszawa.
- Wciórka L., 1992: Refleksja nad człowiekiem u podstaw kultury [w:] Zadania filozofii we współczesnej kulturze (red.): Z.J. Zdybicka, Lublin.
- Weber M., 2002: Gospodarka i społeczeństwo. PWN, Warszawa.
- Weber M., 2010: Etyka protestancka a duch kapitalizmu. Aletheia, Warszawa
- Winiarska E., 2013: Wykorzystanie wątków sakralnych w działaniach street artu. Prace Komisji Krajobrazu Kulturowego, nr 21: 211-221.
- Witkowska M., Cholawo-Sosnowska K. (red.), 2006: Społeczeństwo informacyjne. Istota. Rozwój. Wyzwania, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa.
- Wojciechowski J.S., 1998: Posłowie [w:] Formy estetyzacji przestrzeni publicznej, (red.): J.S. Wojciechowski, A. Zeidler-Janiszewska, Instytut Kultury, Warszawa: 191-194.
- Zacher L., 1978: Sterowanie procesami rewolucji naukowo-technicznej, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław, Warszawa, Kraków, Gdańsk.
- Zięba S., 1998: Natura i człowiek w ekologii humanistycznej, Zakład Ekologii Człowieka KUL, Lublin.