

Jan Pleszczyński

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie

ORCID 0000-0001-7607-2965

Imaginaria i złudzenia w epoce internetu i sztucznej inteligencji

Imaginaria and Illusions in the Era of the Internet and Artificial Intelligence

Abstract

Today, as the sphere of intersubjectivity is being increasingly and rapidly colonized by digital media and e-communication, the issues of imaginaria and illusions become very important again. Until relatively recently, one could argue that these have already been understood and explained to a satisfactory degree. In the era of the internet and artificial intelligence, however, they manifest themselves in a new light, reminding us of their lasting relevance. I examine the issues of illusions and imaginaria from a communicology perspective, while focusing on epistemological aspects. I point to the genealogy of imaginaria and illusions, as well as their genetic connections. In the concept I am presenting, biological world image apparatuses are the original generators of illusions, while imaginaria, as products of the culture, are built onto illusions thanks to communication and communicative media.

Keywords

imaginaria, illusions, communication, communicology, epistemology, artificial intelligence, ratiomorphism

Abstrakt

Współcześnie, gdy sferę intersubiektywności w coraz większym stopniu i w zawrotnym tempie kolonizują media cyfrowe i e-komunikacja, problematyka imaginariów i złudzeń ponownie staje się bardzo istotna. Jeszcze stosunkowo niedawno można było utrzymywać, że zagadnienia z nimi związane są już dostatecznie dobrze rozumiane i znalazły satysfakcjonujące wyjaśnienia. Jednak w epoce internetu i sztucznej inteligencji ukazują się w nowej odsłonie, przypominając o swojej nieprzemijającej aktualności. Problematykę złudzeń i imaginariów rozpatrzę w perspektywie komunikologicznej, koncentrując się na aspektach epistemologicznych. Wskazuję na genealogię imaginariów i złudzeń oraz ich wzajemne powiązania. W prezentowanej przeze mnie koncepcji pierwotnymi generatorami złudzeń są biologiczne aparaty światłooobrazu, natomiast imaginaria, jako wytwory kulturowe, są na złudzeniach nadbudowane dzięki komunikacji i mediom komunikacyjnym.

Słowa kluczowe

imaginaria, złudzenia, komunikacja, komunikologia, epistemologia, sztuczna inteligencja, racjomorfizm

Wprowadzenie

Co najmniej od dwóch dekad w dyskursach nauk społecznych, humanistyki i filozofii imaginaria stały się słowem kluczem, może nawet wytrychem. Od 2004 roku, gdy Charles Taylor, kanadyjski akademik zaliczany do najwybitniejszych współczesnych filozofów, autor monumentalnych „Źródeł podmiotowości”¹, w których przedstawił genezę nowoczesnej ludzkiej tożsamości opublikował objętościowo dość skromne dzieło zatytułowane „Nowoczesne imaginaria społeczne”² termin ten jest używany w rozlicznych powiązaniach i kontekstach, także medioznawczych i komunikologicznych³. Stanowi swoisty punkt orientacyjny dający się wpisywać w rozmaite dyskursy różnych dziedzin i dyscyplin nauki.

W ujęciu Taylora imaginaria społeczne – bo o takie mu chodzi, nie zaś o jednostkowe imaginaty – nie są jakimiś mniej czy bardziej uniwersalnymi zestawami wspólnych pojęć, idei i teorii. Imaginarium, wedle Taylora, „jest raczej tym, co umożliwia praktyki społeczne dzięki nadaniu im sensu”⁴. Moje podejście jest podobne: imaginaria społeczne to pewne sposoby organizowania ludzkiego doświadczenia względnie trwale zakotwiczone w sferze intersubiektywności. Tak jak jednostkowe imaginaty i wszystkie inne ludzkie wytwory wyłaniają się w świecie ludzkim, ewoluują, zanikają – ewolucja jest bowiem prawem uniwersalnym, a świat ludzki jedynym, do którego mamy dostęp, jaki dotychczas znamy i poznajemy.

Dla uniknięcia nieporozumień od razu jednak zaznaczę, że koncepcję Taylora traktuję tylko jako impuls i pewien punkt odniesienia. Przyświecają mi inne cele. Taylora interesuje „obraz form społecznego imaginarium, które legły u podstaw zachodniej rzeczywistości”⁵, mnie natomiast przede wszystkim epistemologiczny status imaginariów społecznych. Dlatego nieuteoretyzowane imaginaria konfrontuję z uteoretyzowaną nauką.

Epistemologia przez wieki wyznaczała kryteria demarkacji pomiędzy wiedzą a tym, co wiedzą nie jest, tym, co jest racjonalne, a tym, co nieracjonalne, decydowała co jest wyimaginowane, a co rzeczywiste. Rzeczywiste jest prawdziwe, wyobrażenia mogą natomiast być pozorem, złudzeniem, fałszem. W takim podejściu złudzenia,

¹ Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. M. Gruszczyński, O. Lattek, A. Lipszyc, A. Michalak, A. Rostkowska, M. Rychter, Ł. Sommer, Warszawa 2012. Zob. też: A. Bielik-Robson, *My, romantycy – źródła romantycznego modernizmu Charlesa Taylora*, w: Ch. Taylor, dz. cyt. s. VII-LIV.

² Ch. Taylor, *Nowoczesne imaginaria społeczne*, tłum. A. Puchejda, K. Szymaniak, Kraków 2010.

³ Różne rozumienia terminu „komunikologia” szczegółowo rozpatruje Michał Wendland w: *Filozoficzne i metodologiczne podstawy historii komunikacji*, Poznań 2014, s. 15-26. Ja w ten sposób określam filozofię komunikacji i mediów.

⁴ Ch. Taylor, *Nowoczesne...*, dz. cyt. s. 9,10.

⁵ Tamże, s. 10.

nawet te zdemaskowane, mają negatywne konotacje. W XVII wieku problem złudzeń podjął również Kartezjusz, ale pomimo przestrzegania wyrafinowanego reżimu metodologicznego musiał ostatecznie odwołać się do idei Boga, by zneutralizować potencjalnego demona złośliwie wprowadzającego w świat ludzki ułudy⁶. Odwołanie się do cogito okazało się niewystarczające, bo milcząco zakładało „ja”, które również może być złudzeniem. Patrząc ze współczesnej perspektywy wywód Kartezjusza także jest więc wielowiekowym złudzeniem, bo istnienie „ja” wyprowadza z wątplenia i myślenia, a jest przecież na odwrót – to człowiek wątpi i myśli.

Imaginaria społeczne to pewne sposoby organizowania ludzkiego doświadczenia względnie trwale zakotwiczone w sferze intersubiektywności.

Rewolucyjne i stale przyspieszające dzięki postępowi technologicznemu zmiany w komunikacji, a więc w całej sferze intersubiektywności, mają niezwykle istotne przełożenie na współczesne złudzenia, imaginaty, imaginaria, również na naukę i epistemologię. Wraz z ujawnieniem się w świecie ludzkim nowej ontyczności określonej jako rzeczywistość wirtualna ranga epistemologiczna złudzeń, jednostkowych imaginatów i imaginariów społecznych wzrasta, zaś problematyka z nimi związana staje się coraz bardziej złożona i wymaga poszukiwania nowych spojrzeń. Można przypuszczać, choć jeszcze tego nie wiemy na pewno, że dokonująca się ekspansja sztucznej inteligencji wkraczającej w oszałamiającym tempie w świat ludzki wykreuje nowe, nieznane obecnie złudzenia, imaginaty i imaginaria, dysponujące potężnym potencjałem zmiany, czyli sprawczością.

W tym szkicu proponuję pewne nowe, jak mi się wydaje, spojrzenie na imaginaria, imaginaty i złudzenia. Staram się wskazać pewne powiązania pomiędzy nimi, również genetyczne. Dlatego zwracam się ku biologii i ewolucyjnej teorii poznania. Prezentowany tutaj zwrot ku biologii i ewolucji biologicznej ma jednak również inny powód. Chodzi mianowicie o to, że mechanizmy, wedle których działają nowoczesne technologie komunikacyjno-medialne wykazują bardzo istotne analogie z biologicznymi mechanizmami określanymi przez ewolucyjnych epistemologów jako racjomorficzne. Ich dostrzeżenie uważam za ważne dla komunikologii, bo komunikacja jest „pierwsza” – w takim sensie, że stanowi uniwersum doświadczenia ludzkiego, warunkując różne formy empirii i wiedzy, również imaginaria społeczne, naukę

⁶ R. Descartes, *Medytacje o filozofii pierwszej*, tłum. M. Ajdukiewicz, K. Ajdukiewicz, S. Swieżawski, I. Dąbska, Kraków 1958.

i epistemologię. Zwracając się ku biologii i ewolucji odwołuję się zatem do metody genealogicznej, przyjmując za Bernardem Williamsem, że dla wyjaśniania współczesnych fenomenów należy sięgać do ich początków, starać się wskazać strategie i mechanizmy, które pozwoliły im ujawnić się w świecie ludzkim⁷. Zdaję sobie oczywiście sprawę, że takie biologizujące podejście może budzić uzasadniony sprzeciw. Problematykę tę rozważam jednak w perspektywie komunikologii, którą nazywam znaturalizowaną. W jej ramach bardzo mocno podkreślam biologiczne determinanty procesów i zjawisk komunikacyjnych. Istotne jest również to, że komunikację traktuję jako kluczową kategorię epistemologiczną. Dlatego termin „komunikologia znaturalizowana” nawiązuje do spopularyzowanego przez Willarda Van Ormana Quine’a w głośnym eseju z 1975 roku terminu „epistemologia znaturalizowana”⁸.

Przyjęta w artykule perspektywa jest tak szeroka, że bardzo łatwo utracić spójność wywodów. Wydaje mi się jednak warta przedstawienia, zaś niejasności, luki i poważne błędy być może dadzą się skorygować. Wydają mi się zresztą nieuniknione, bo głębsze uargumentowanie zarysowanej tu problematyki wymagałoby napisania książki, a nie eseju. Ze względu na transdyscyplinarność proponowanego przeze mnie spojrzenia – podejmuję problemy z pogranicza filozofii, humanistyki, nauk społecznych i przyrodniczych – odwołuję się do analizy powiązaniowej i próbuję wskazać związki pomiędzy pewnymi pojęciami należącymi do słowników różnych obszarów wiedzy⁹.

Przywołana w tytule sztuczna inteligencja, podobnie jak koncepcja imaginariów społecznych Taylora, stanowi tylko tło dla moich rozważań. Sądę zresztą, że z powodu tempa technologicznych zmian wiemy o niej wciąż jeszcze zbyt mało, ażeby w kontekście złudzeń, imaginatów i imaginariów, a także epistemologii, formułować jakieś autorytatywne opinie¹⁰.

Artykuł podzieliłem na pięć rozdziałów. Pierwszy dotyczy podstawowych różnic pomiędzy epistemologią „starą”, która komunikacji nie przydawała praktycznie żadnej epistemologicznej rangi, a „nową”, w której stopniowo stawała się istotną kategorią. W drugim wyjaśniam czym jest racjomorfizm – to kluczowe pojęcie w mojej

⁷ B. Williams, *Truth and Truthfulness*, Princeton-Oxford 2002, s. 20. Oczywiście Williams nawiązuje do tradycji, którą najczęściej kojarzymy z filozofią Fryderyka Nietzschego, wyrażoną przede wszystkim w: *Z genealogii moralności*, tłum. J. Dudek, E. Kiresztura-Wojciechowska, Kraków 2020 i *Narodziny tragedii albo Grecy i pesymizm*, tłum. B. Baran, Kraków 2001.

⁸ W.V.O. Quine, *Epistemologia znaturalizowana*, w: Tenże, *Granice wiedzy i inne eseje*, tłum. B. Stanosz, Warszawa 1986, s. 106–125.

⁹ Na temat analizy powiązaniowej zob. np. P.F. Strawson, *Analiza i metafizyka*, tłum. A. Grobler, Kraków 1994, s. 26-38, A. Grobler, *Epistemologia. Sandwiczowa teoria wiedzy*, Kraków 2019, s. 245-247.

¹⁰ Oczywiście istnieje już ogromna literatura dotycząca problemów epistemologicznych związanych z nowoczesnymi technologiami. Kanoniczną pozycją jest: K. Goldberg (red.), *The Robot in the Garden. Telerobotics and Telepistemology in the Age of the Internet*, Cambridge, MA, London, England 2000.

propozycji. Oba te rozdziały, a szczególnie drugi, są moim zdaniem koniecznym wprowadzeniem do ujmowanej w perspektywie komunikologii znaturalizowanej tytułowej problematyki. Kolejne odnoszą się już do niej wprost: trzeci, najobszerniejszy, dotyczy imaginariów społecznych i jednostkowych imaginatów, czwarty problematyki złudzeń, piąty zaś, będący jednocześnie zakończeniem, sztucznej inteligencji. Starłem się, żeby ich treść stanowiła względnie spójną całość, dlatego też czasem występują powtórzenia, które w mojej intencji mają uczynić esej jaśniejszym i przyjaźniejszym w odbiorze.

Epistemologia „stara” i „nowa”

W filozoficznym, czyli najogólniejszym rozumieniu, komunikację można uważać za relację zontologizowaną, tzn. posiadającą moc sprawczą. Takie jej rozumienie wiąże się jednak z deklaracją o charakterze ontologicznym: opowiedzeniem się za relacjonizmem, który relacjom, a nie substancjom przyznaje pierwotność ontyczną. To relacje decydują o tym, jakie są rzeczy i obiekty, a nie na odwrót¹¹. Oczywiście wybór jakiegokolwiek ontologii zawsze jest w pewnym stopniu arbitralny, dyktuje go specyfika dyscyplin naukowych i założone cele badawcze. Dla komunikologii relacjonizm jest atrakcyjny m.in. dlatego, że pozwala definiować komunikację jako taką, bez odwoływania się do nadawcy, odbiorcy, komunikatu itd. W związku z tym, że odgrywa ona kluczową rolę w procesach i zjawiskach komunikacyjnych, jest relacją więziotwórczą, poznawczą i wiedzotwórczą, ma więc również bardzo istotne znaczenie epistemologiczne.

Do ujawnienia swojej sprawczości komunikacja potrzebuje mediów. Traktowane jako ontyczność hybrydowa będąca przede wszystkim, choć nie tylko, narzędziem komunikacji, media aktywnie uczestniczą w procesach i zjawiskach komunikacyjnych. Co najmniej od czasów Platona wiemy już, że media nie są neutralne. Jak pisze niemiecki filozof Dieter Mersch „odgrywają centralną rolę w zrozumieniu poznania, postrzegania, komunikacji, pamięci i procesów tworzenia porządków społecznych”¹². Media dysponują sprawczością współuczestnicząc w ustanawianiu reguł komunikacji i kształtowaniu sfery intersubiektywności.

Współczesna komunikacja w coraz większym stopniu sprzężona z mediami cyfrowymi przybiera różnorodne formy e-komunikacji, które wypierają formy komunikacji znane z epok przedinternetowych i kolonizują sferę intersubiektywności. W efekcie w praktykach społecznych, sposobach myślenia i obrazach świata reguły kulturowe zostają stopniowo zastępowane regułami technologicznymi, kartezjańską

¹¹ Warto zaznaczyć, że współczesna fizyka, kosmologia czy biologia odwołują się do relacjonizmu, a nie rozmaitych odmian substancjalizmu. Zob. np. M. Heller, *Bóg i geometria*, Kraków 2015, s. 107-118.

¹² D. Mersch, *Teorie mediów*, tłum. E. Krauss, Warszawa 2010, s. 10.

„zasadę metodyczną” wypiera „zasada cybernetyczna”¹³, zaś imaginaria społeczne przekształcają się w imaginaria społeczno-technologiczne¹⁴.

W epoce internetu następuje definitywne, jak się wydaje, rozejście dróg wyznaczonych z jednej strony przez „starą” epistemologię, którą wiążemy z Kartezjuszem, Leibnizem, Lockiem i Kantem, z drugiej zaś epistemologię „nową” – eksponującą sferę intersubiektywności i komunikację. Proces ten odbywał się jednak stopniowo przez wiele dziesięcioleci. Zanim komunikacja uzyskała swoją obecną pozycję w epistemologii, musiała nastąpić powszechna akceptacja społecznego charakteru wiedzy¹⁵. Stało się to dopiero w drugiej połowie XX wieku. Za epistemologią odwołującą się do kartezjańskiej podmiotowo-przedmiotowej diady przemawiała bowiem nie tylko wielowiekowa tradycja, ale przede wszystkim osiągnięcia nowożytnej nauki i techniki. Model Kartezjusza bardzo wyraźnie ukazuje swoje braki dopiero współcześnie, gdy w świecie ludzkim ujawniły się nowe ontyczności: internet i sztuczna inteligencja.

Przejsie od „starej” do „nowej” epistemologii wymagało dodania do podmiotowo-przedmiotowej diady trzeciego elementu, jakiejś formy podmiotu zbiorowego. W różnych modelach teoretycznych nazywa się go różnie, np. u Karla Poppera „trzecim światem” stanowiącym warunek możliwości istnienia wiedzy obiektywnej, czyli świata inteligibilów, idei, relacji logicznych, teorii, problemów naukowych itd.¹⁶. Inna, znacznie mniej rozpowszechniona propozycja określa go mianem „eksteli-gencji”¹⁷. Natomiast ja nazywam podmiot zbiorowy „kulturą”¹⁸. Mimo że tego typu modele onto-epistemologiczne (albo epistemo-ontologiczne, w zależności od przyjmowanej perspektywy) w wielu aspektach istotnie się różnią, to wszystkie są co najmniej trójelementowe: obejmują podmiot jednostkowy, czyli każdego człowieka, jego stany świadomości i umysłu, doświadczenia percepcji, imaginaty (w nomenklaturze Poppera jest to „drugi świat” wiedzy subiektywnej), podmiot zbiorowy

¹³ Zob. np. F. Hartmann, *Medienphilosophie*, Wien 2000, s. 169. Za: J.P. Hudzik, *Wykłady z filozofii mediów*, Warszawa 2017, s. 158.

¹⁴ Zob. np. S. Jasanoff, S-U. Kim S-U, *Dreamscapes of Modernity: Sociotechnical Imaginaries and the Fabrication of Power*, Chicago 2015.

¹⁵ Zob. np. P. Burke, *Spółeczna historia wiedzy*, tłum. A. Kunicka, Warszawa 2016. Koniecznie trzeba jednak dodać, że epistemologia społeczna przyjmuje wiele różnych postaci. Zob. np. A. Grobler, *Przedmowa do wydania polskiego*, w: A. Goldman, *Wiedza a świat społeczny*, tłum. A. Grobler, Warszawa 2021, s. XIII-XV.

¹⁶ K.R. Popper, *Wiedza obiektywna. Ewolucyjna teoria epistemologiczna*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa 1992, s. 148-249. Zob. też np. M. Eigen, R. Winkler, *Gra*, tłum. K. Wolicki, Warszawa 1983, s. 247-278.

¹⁷ Zob. np. I. Stewart, J. Cohen, *Wytwory rzeczywiŹności*, tłum. W. Stępień-Rudzka, Warszawa 2003.

¹⁸ Uściślanie znaczenia, jakie w kontekście modelu epistemo-ontologicznego nadają pojęciu „kultura” zajęłoby zbyt dużo miejsca. Zainteresowanych odsyłam do swojej książki *Epistemologia komunikacji medialnej. Perspektywa ewolucyjna*, Lublin 2013, s. 114-120.

(Popperowski „świat trzeci” wiedzy obiektywnej) oraz „świat”, czyli przedmioty i stany fizykalne, artefakty oraz działania wszystkich istot żywych itd. (u Poppera jest to „świat pierwszy”)¹⁹.

Wprowadzenie do epistemologicznych modeli trzeciego elementu wiązało się z odkryciem, że ludzkie poznanie jest zawsze zapośredniczone. Funkcję filtra pełni kultura. Dzięki Darwinowi i ewolucyjnym epistemologom wiemy jednak, że również tzw. poznanie bezpośrednie jest zapośredniczone. Pośrednikami są gatunkowo swoiste aparaty światoo obrazu będące wytworami ewolucji biologicznej. Perspektywa ewolucyjna pozwala więc dostrzec, że to, co wydaje się wiedzą aprioryczną, jak np. Kantowskie formy czystej naoczności i kategorie intelektu, jest filogenetycznie aposteriori.

Do opisu i interpretacji procesów poznawczych w świecie pantofelka kartezjańska diada podmiotowo-przedmiotowa jest w zupełności wystarczająca, ale nie przystaje do świata ludzkiego. Adekwatny model epistemo-ontologiczny musi być co najmniej trójelementowy oraz uwzględnić komunikację i sferę intersubiektywności.

W procesach poznawczych zachodzących wyłącznie na poziomie biologicznym podmiot zbiorowy nie uczestniczy. Rezultat takich procesów trafnie oddaje słowo „rozpoznanie” (roz-poznanie). Takie rozpoznanie jest gatunkowo swoiste i ma racjomorficzny charakter. W przypadku *Homo sapiens* rozpoznanie i poznanie wspólnie składają się na wiedzę. W ewolucyjnej epistemologii wiedzę często rozumie się bardzo szeroko. Uznaje się bowiem, że jakąś wiedzą dysponują wszystkie organizmy żywe, a nie wyłącznie ludzie²⁰. Tak więc racjomorficzne rozpoznanie również jest

¹⁹ Ignacy S. Fiut, filozof, biolog i medioznawca uważa, że współcześnie do trzech światów Poppera należy dodać świat czwarty, hybrydowy, wchodzący w interakcje zwrotne z pozostałymi dzięki komunikacji sprzężonej z nowoczesnymi technologiami. Współczesny świat ludzki jest strukturą wyjątkowo dynamiczną, bardzo szybko ewoluuje, może kreować kolejne światy. Zob. I.S. Fiut, *Czy możliwy jest „czwarty świat” w modelu EE Karla R. Poppera?*, „Filozofia i Nauka”, 6, 2018, s. 9-26. W swoim artykule Ignacy Fiut bardzo trafnie analizuje różnice pomiędzy modelem Poppera a moim, ale tutaj nie ma miejsca, a przede wszystkim potrzeby, żeby je wskazywać.

²⁰ Zob. np. K.R. Popper, *Die erkenntnistheoretische Position der Evolutionäre Erkenntnistheorie*, w: R. Riedl, F.M. Wuketits (red.), *Die Evolutionäre Erkenntnistheorie*, Berlin-Hamburg 1987, s. 29.

pewnego rodzaju wiedzą. Konrad Lorenz, jeden z pionierów i najbardziej wpływowych reprezentantów ewolucyjnej teorii poznania, wybitny etolog i filozof (w 1973 r. dostał nagrodę Nobla w dziedzinie medycyny i fizjologii) na podstawie wieloletnich badań empirycznych dowodził, że „[o]rganizacja narządów zmysłowych i centralnego systemu nerwowego pozwala żywym istotom uzyskiwać wiadomości o określonych, relewantnych dla nich danych zewnętrznego świata i odpowiadać na nie w sposób sprzyjający utrzymaniu się przy życiu. (...) *Paramaecium* [pantofelek – jp], który natknąwszy się na przeszkodę odpływa najpierw troszkę do tyłu, aby potem znów popłynąć w przód w innym, wyznaczonym przez przypadek kierunku – «wie» coś w dosłownym znaczeniu «obiektywnego» o świecie zewnętrznym”²¹.

Do opisu i interpretacji procesów poznawczych w świecie pantofelka kartezyjańska diada podmiotowo-przedmiotowa jest w zupełności wystarczająca, ale nie przystaje do świata ludzkiego. Adekwatny model epistemo-ontologiczny musi być co najmniej trójelementowy oraz uwzględniać komunikację i sferę intersubiektywności. Wprawdzie w dziejach Zachodu już sofisci i Sokrates dostrzegli rolę komunikacji w procesie wytwarzania wiedzy (spierali się o to, czy jest ona odkrywana, czy tylko uzgadniana), ale przez ponad dwa tysiąclecia ich innowacyjne i bardzo śmiałe jak na tamtą epokę podejście nie zostało przez filozofię i naukę ani docenione, ani wykorzystane. Wybitny znawca dziejów filozofii europejskiej Marek Siemek pisze, że epistemologiczną rangę sfery intersubiektywności ponownie zauważyli, a i tak w niewielkim stopniu, dopiero w XIX wieku niemieccy idealisci²². Przełom nastąpił w drugiej połowie XX wieku dzięki Thomasowi Kuhnowi, socjologom wiedzy ze szkoły edynburskiej²³, a przede wszystkim filozoficznym postmodernistom. Szczególnie istotną rolę w „rozmontowywaniu” „starej” epistemologii odegrał amerykański neopragmatysta Richard Rorty²⁴. Współcześnie, bez względu na filozoficzne preferencje, powszechnie już się akceptuje społeczny charakter wiedzy ludzkiej, która w komunikacji jest odkrywana, wytwarzana i uzgadniana²⁵.

²¹ K. Lorenz, *Odwrotna strona zwierciadła*, tłum. K. Wolicki, Warszawa 1977, s. 37.

²² M. Siemek, *Wykłady z filozofii nowoczesności*, Warszawa 2012, s. 524.

²³ Jej wybitnym reprezentantem jest David Bloor. Zob. D. Bloor, *Knowledge and Social Imagery*, London 1976. Zob. też: A. Grobler, *Metodologia nauk*, Kraków 2006, s. 274-278.

²⁴ Proces ten szczegółowo opisuje Tadeusz Szubka w: Tenże, *Neopragmatyzm*, Toruń 2012, s. 95-115.

²⁵ W tym kontekście nie powinno pomijać się Ludwika Flecka, polskiego mikrobiologa i filozofa, który już w 1935 r. sformułował i uzasadnił takie podejście do wiedzy. Idee Flecka wykorzystał później Kuhn, zdobywając światowy rozgłos i sławę; kuhnowskie „paradygmaty” to „style myślowe” Flecka. Zob. L. Fleck, *Powstanie i rozwój faktu naukowego*, tłum. M. Tuskiewicz, Lublin 1986. Warto też przypomnieć, że Flecka „odkrył”, wiele lat po jego śmierci, niemiecki socjolog Thomasowi Schnellemu. Zob. T. Schnelle, *Ludwik Fleck: Leben und Denken. Zur Entstehung und Entwicklung des soziologischen Denkstils in der Wissenschaftsphilosophie*, Hamburg 1982.

Trójczłonowy model epistemo-ontologiczny, do którego tutaj się odwołuję ma kształt trójkąta, którego wierzchołkami są człowiek, kultura i świat. Wśród nich najbardziej abstrakcyjny charakter ma kultura. Trzeba jednak pamiętać, że wszystkie mentalne konstrukcje, a do takich należą modele teoretyczne, operują pojęciami o różnym stopniu abstrakcyjności. Popper wyjaśniał, że jeśli ontyczności reprezentowane za pomocą abstrakcyjnych pojęć wykazują sprawczość to należy uznawać je za realne²⁶. W świecie ludzkim sprawczość kultury jest bezdyskusyjna, każdy człowiek doświadcza jej przymusów, które swoją mocą często dorównują przymusom biologicznym, a czasem nawet je przewyższają.

Te trzy wierzchołki trójkąta są ze sobą powiązane różnorodnymi relacjami. Z epistemologicznego punktu widzenia kluczową relacją jest komunikacja wiążąca podmiot jednostkowy i podmiot zbiorowy, człowieka i kulturę. Trzeba jednak podkreślić, że wszystkie elementy trójkątnego modelu są sprzężone różnymi relacjami i wzajemnie się warunkują. Gdy zmienia się kultura zmienia się świat i człowiek, zmiany w człowieku zmieniają kulturę i świat, zmiany w świecie zmieniają człowieka i kulturę. Składowe ludzkiego świata układają się w dynamiczną całość, której elementy wyróżniamy tylko dla potrzeb analitycznych. Relacyjny i holistyczny charakter „nowej” epistemologii jest jej istotnym wyróżnikiem²⁷.

Wiek XXI wprowadził w onto-epistemologiczny model rewolucyjne zmiany, choć nie naruszył jego struktury. Chodzi o to, że pod presją niebywałego przyspieszenia technologicznego w coraz większym stopniu podmiot zbiorowy zostaje zastępowany podmiotem medialnym. Zdominowanie sfery intersubiektywności przez media cyfrowe i e-komunikację skutkuje przekształcaniem kultury w technokulturę, co oczywiście oznacza również zmiany we wszystkich obszarach ludzkiego świata²⁸. Dzięki trójelementowemu modelowi „nowa” epistemologia dysponuje narzędziem do zobrazowania, wyjaśniania i zinterpretowania tych procesów. Chodzi mianowicie o to, że we wszystkich przedinternetowych epokach komunikacyjno-medialnych zawsze istniało jakieś wyróżnione centrum kultury, natomiast w epoce internetu i komunikacji cyfrowej podmiot zbiorowy stał się rozfragmentaryzowany i rozproszony. Nie istnieje w nim żadne centrum, wszystko jest równie ważne, a zatem równie nieważne. Internet można metaforycznie uznać za globalną cyfrową emanacją Hyde Parku. Choć wydaje się już dobrze oswojony w codziennych ludzkich praktykach to wciąż pozostaje zagadkową ontycznością. Z jednej strony jest bytem, którym rządzi jego własna, ale nadal nieprzejrzysta logika²⁹, z drugiej zaś nowym

²⁶ K.R. Popper K.R., J.C. Eccles, *The Self and its Brain*, London-New York, 1983, s. 10,11.

²⁷ Model ten szczegółowo opisuję w książce *Epistemologia komunikacji medialnej*, Lublin 2013, s. 87-143. Krótko, ale bardzo trafnie interpretuje go I.S. Fiut w: *Czy możliwy jest „czwarty świat”...*, dz. cyt.

²⁸ Zob. np. N. Couldry, A. Hepp, *The Mediated Construction of Reality*, Cambridge UK 2017.

²⁹ Zob. np. J. Kreft, *Władza platform. Za fasadą Google, Facebooka i Spotify*, Kraków 2021.

środowiskiem, do którego ludzie muszą się przystosować. Zaś człowiek pozbawiony busoli, jaką w epokach przedinternetowych stanowiła kultura z wyróżnionym centrum będącym źródłem apriorycznych przymusów, aksjologii i wiedzy obiektywnej zwraca się ku temu, czego efektywność potwierdziły setki tysięcy lat ewolucji biologicznej: ku swojej głębokiej subiektywności zakotwiczonej w racjomorfizmie. W pewnym sensie jest to więc strategia racjonalna.

Racjomorfizm i algorytmy

Termin „racjomorfizm” zyskał popularność w epistemologii i filozofii biologii w latach 70. i 80. XX wieku. Wypromowali go ewolucyjni epistemolodzy z kręgu Konrada Lorenza, przede wszystkim Rupert Riedl i Gerhard Vollmer³⁰. Nie ma jednak jakiejś jednej, kanonicznej jego definicji. Częściej mówi się zresztą o mechanizmach i aparatach racjomorficznych niż o samym racjomorfizmie. Można go interpretować jako warunkowane genetycznie, teleonomicznie ukierunkowane na przeżycie zdolności poznawcze organizmów żywych³¹. Ja dodatkowo zawsze jeszcze podkreślam, że racjomorfizm jest konstytutywną składową świata ożywionego, której nie da się wyeliminować. W takim ujęciu jest więc nie tylko kategorią epistemologiczną, ale również ontologiczną. Poważnym błędem byłoby utożsamianie go z irracjonalizmem. Diada racjonalizm – irracjonalizm należy do porządku epistemologicznego, natomiast racjonalizm – racjomorfizm do porządku onto-epistemologicznego.

Na podstawie wieloletnich obserwacji etologicznych Konrad Lorenz wykazał, że dwa systemy poznawcze: racjonalny i racjomorficzny są komplementarne. „Analogia między racjonalnymi procesami myślenia, uznawanymi przez najradykałniejszych scjentyistów za naukowo prawomocne, a racjomorficznymi wydolnościami postrzegania jest niezwykle przekonującym argumentem na to, że takie wydolności poznawcze, które z całą pewnością nie mają charakteru racjonalnego, muszą również zostać zaakceptowane jako prawomocne źródła naukowego poznania (...) Zaniedbywanie jakiegokolwiek wydolności poznawczej jest jednoznaczne ze zrezygnowaniem z wiedzy, a jest to największe wykroczenie przeciwko duchowi poszukiwania prawdy, jakiego może dopuścić się uczone. Postępowanie behawiorystów, którzy w badaniach nad zachowaniem rezygnują z aspektu procesu przeżywania,

³⁰ Zob. np. K. Lorenz, *Regres człowieczeństwa*, tłum. A.D. Tauszyńska, Warszawa 1986, R. Riedl, *Strategie der Genesis*, München 1976, R. Riedl, *Kultur – Spätzündung der Evolution*, München-Zürich 1987, G. Vollmer, *Was können wir wissen? Die Natur der Erkenntnis*, Stuttgart 1985.

³¹ Teleonomia to jedna z właściwości istot żywych, która wyróżnia je spośród wszystkich innych struktur i systemów. Chodzi o to, że organizmy żywe wyposażone są w pewien projekt (zapisany w strukturach genetycznych), któremu nie można przypisywać celowości w znaczeniu, jakie wiążemy z terminem teleologia. Zob. np. J. Monod, *Przypadek i konieczność*, tłum. J. Bukowski, Warszawa 2022, s. 29 (i w innych miejscach).

można porównać do człowieka, który z nieznanых powodów stale zamyka jedno oko i tym samym pozbawia się stereoskopowego widzenia. Porównanie to kuleje, ponieważ w przypadku jednoocznego widzenia strata informacji jest stosunkowo o wiele mniejsza, ale nasuwa się tu zaraz inny przykład: niektórzy krytycy ontologicznego redukcjonizmu wprawdzie otwierają obydwie oczy, lecz widzą obraz podwójny, podczas gdy rzeczywisty świat tworzy jedność³². Przytaczam ten obszerny cytat, bo w kontekście prezentowanego w tym eseju podejścia do imaginariów społecznych, nauki, jednostkowych imaginatów oraz złudzeń wyrażona w nim myśl jest niezwykle istotna.

Imaginariów społecznych nie można utożsamiać z jakimś zestawem pojęć, idei, teorii, logicznych schematów rozumowania, jakąś wyrafinowaną racjonalnością odwołującą się do epistemologicznych i naukowych absolutów, takich jak prawda, pewność, wiarygodność, weryfikowalność, uzasadnienie.

Mechanizmy racjomorficzne działają na zasadzie zerojedynkowych automatyzmów, natychmiastowo, nie pozostawiając czasu na wątpliwości. Dają jednoznaczne wskazania: zbliż się – uciekaj, groźne – niegroźne, swój – obcy, ponętne – wstrętne itd. Współcześnie te same lub podobne idee wyrażają pojęcia z zakresu kognitywistyki i psychologii ewolucyjnej, takie jak „myślenie szybkie i wolne”³³ czy „kompetencje bez rozumienia”³⁴. W XXI wieku termin „racjomorfizm” został stopniowo zmarginalizowany w dyskursie epistemologicznym i w filozofii przyrody. Moim zdaniem zrezygnowano jednak z niego zbyt pochopnie, bo nie tylko nie wykorzystał w pełni swojego teoretycznego potencjału, ale nawet nie do końca go ujawnił.

Myślę, że współcześnie pojęcie to można włączyć jako bardzo istotną kategorię epistemo-ontologiczną do słownika komunikologii. Chodzi mianowicie o to, że algorytmy cyfrowe nowoczesnych technologii komunikacyjno-medialnych wykazują pewne istotne podobieństwa do mechanizmów racjomorficznych: są ukryte, zerojedynkowe, prowadzą do jednoznacznych i nienegocjowalnych wyborów i działań.

³² K. Lorenz, *Regres...*, dz. cyt., s. 68,69.

³³ D. Kahneman, *Pułapki myślenia. O myśleniu szybkim i wolnym*, tłum. P. Szymczak, Poznań 2012.

³⁴ D.C. Dennett, *Od bakterii do Bacha. O ewolucji umysłów*, tłum. K. Bielecka, M. Miłkowski, Kraków 2017.

W kontekście technologii cyfrowych można więc mówić o technoracjomorfizmie, traktując go jako analogon racjomorfizmu naturalnego³⁵. Fundamentalna różnica jest taka, że racjomorfizm biologiczny ma charakter teleonomiczny, jest zaprojektowany przez naturę, orientuje się na reprodukcję i przeżycie organizmów żywych, natomiast algorytmy technologiczne są artefaktami wytworzonymi przez ludzi w określonych celach.

We współczesnej epoce komunikacyjno-medialnej w nowoczesnych technologiach cyfrowych została ulokowana najbardziej wyrafinowana ludzka racjonalność działająca wedle reguł (techno)racjomorficznych. Wydaje się, że ze względu na ich potężną sprawczość musi to mieć istotne przełożenie na sferę intersubiektywności, imaginaria i imaginaty.

Imaginaria i nauka

Imaginariów społecznych nie można utożsamiać z jakimś zestawem pojęć, idei, teorii, logicznych schematów rozumowania, jakąś wyrafinowaną racjonalnością odwołującą się do epistemologicznych i naukowych absolutów, takich jak prawda, pewność, wiarygodność, weryfikowalność, uzasadnienie. Charles Taylor pisał: „Imaginarium społeczne to coś szerszego i głębszego niż schematy intelektualne, do których sięgają ludzie, myśląc o rzeczywistości społecznej w sposób oderwany. Chodzi mi raczej o sposoby, w jakie ludzie wyobrażają sobie swoją społeczną egzystencję, jak przystosowują się do innych, jak toczą się sprawy między nimi i bliźnimi; to także oczekiwania, które zwykle się spełniają, oraz głębsze, normatywne koncepcje i obrazy leżące u ich podstaw”³⁶. I dalej: „Skupiam się na tym, w jaki sposób zwyczajni ludzie «wyobrażają»/«imaginują» sobie swoje społeczne otoczenie, co często wyrażają nie w kategoriach teoretycznych, lecz raczej za pomocą obrazów, opowieści i legend. Poza tym teoria jest często domeną mniejszości, w społecznym imaginariu natomiast naprawdę interesujące są przekonania podzielane przez duże grupy ludzi, wręcz przez całe społeczeństwa. (...) Imaginarium społeczne to wspólne rozumienie spraw, umożliwiające wspólne praktyki i powstanie poczucia prawomocności podzielanego przez szerokie grupy społeczne”³⁷.

Cytaty te pochodzą z książki opublikowanej w pierwszej fazie epoki internetu, kiedy jeszcze nie było mediów społecznościowych, e-komunikacja nie zdominowała w takim stopniu jak obecnie sfery intersubiektywności, zaś internet nie przekształcił kultury w technokulturę, kreując zarazem zupełnie nową, nieznaną we

³⁵ Na temat technoracjomorfizmu szerzej pisałem w artykule opublikowanym w 2022 roku w 10. numerze czasopisma „Filozofia i Nauka” (dostępnym również w wersji cyfrowej).

³⁶ Ch. Taylor, *Nowoczesne...*, dz. cyt. s. 37.

³⁷ Tamże.

wcześniejszych epokach komunikacyjnych formę podmiotu zbiorowego. Warto również zauważyć, że dwie dekady później nowoczesne technologie unieważniły liczne progi wejścia do komunikacji i sfery intersubiektywności znane z epok przedinternetowych. Współcześnie jedyny próg stanowią podstawowe kompetencje cyfrowe. Te rewolucyjne i bardzo szybko następujące zmiany sprawiają, że algorytmy w coraz większym stopniu decydują o formie podmiotu zbiorowego³⁸. W kontekście imaginariów społecznych jest to bardzo istotne.

Nauki, zwłaszcza typu science, to racjonalność epistemologicznie wydestylowana, wyprana z subiektywności i emocjonalności. Doświadczenie naukowe organizuje logika i procedury eliminujące wszelkie obce wtręty.

Próbując określić status epistemologiczny imaginariów, zestawiam je z nauką. Jednak nauka to imaginarium szczególne, bo odwołuje się do ideałów epistemicznych, teorii, metodologii, jest poddawane stałej eksperckiej kontroli i krytyce. Tak więc gdy tutaj piszę o imaginariach społecznych mam na myśli te, które nauką nie są. Chodzi mi o imaginaria nieuteoretyzowane, których nie ograniczają dyktowane racjonalnością bariery towarzyszące nauce. Teoria, metodologia, schematy intelektualne itd. nie stanowią dla nich przeszkody, dlatego znacznie łatwiej niż nauka przebijają się do komunikacji i sfery intersubiektywności. Ich stabilna i imponująca sprawczość wiąże się z ukierunkowaniem na praktykę i mądrość życiową dyktowaną nie tylko rozumem, ale również racjomorfizmem. Tego typu „sapiencjalna mądrość” sprzyja życiu, które w swoim praktycznym wymiarze nie jest organizowane wedle epistemologii i racjonalności. Można powiedzieć, że imaginaria unikają „podwójnego obrazu”, o którym pisał Lorenz.

W epokach przedinternetowych imaginaria i nauka lokowały się w centrum podmiotu zbiorowego, którego plastyczność pozwalała na współistnienie rozmaitych niewspółmiernych składowych: mitów, legend, opowieści, teorii naukowych itp. Ze względu na centralne ułożenie w strukturze ludzkiego świata dysponowały one potężną sprawczością. Czasem zgodnie ze sobą współpracowały, często rywalizowały i walczyły. W epoce internetu sytuacja jest już jednak zupełnie inna: podmiot zbiorowy stał się rozfragmentaryzowany, pozbawiony centrum, a więc zarówno

³⁸ Por. np. E. Esposito, *Artificial Communication. How Algorithms Produce Social Intelligence*, Cambridge MA 2015.

nauka, jak imaginaria lokują się w rozproszonych „bańkach”. Niemniej jednak ich istota pozostała niezmienna. Imaginaria społeczne pozostały pewnymi sposobami organizowania ludzkiego doświadczenia i modusami praktycznego działania nie wymagającymi teoretycznego wyjaśnienia, domeną nauki jest zaś teoria, racjonalne uzasadnienia, ukierunkowanie na prawdę. Imaginaria nie zabiegają o prawdę, lecz o akceptację. Ich celem jest zdobywanie zwolenników, a nie uteoretyzowana wiedza. Z tego powodu można je metaforycznie traktować jako swoiste węzły, w których spotykają się „stara” epistemologia i „nowa”. Wyróżnikami „starej” są ideały epistemiczne, takie jak prawda, wiarygodność, uzasadnienie, logika³⁹, „nowej” natomiast logiki rządzące komunikacją, mediami, sferą intersubiektywności i społeczeństwem⁴⁰.

Nauki, zwłaszcza typu science, to racjonalność epistemologicznie wydestylowana, wyprana z subiektywności i emocjonalności. Doświadczenie naukowe organizuje logika i procedury eliminujące wszelkie obce wtręty. To jednak sprawia, że nauce i teoriom brakuje psychologiczno-społecznej dynamiki, nie są „zaraźliwe”. Natomiast nieograniczone teorią, metodologią, epistemologią i innymi racjonalnymi wymogami imaginaria dysponują bardzo wysokim potencjałem zaraźliwości. Ich celem jest aktywizacja do działania i zmiany postaw – świat polityki codziennie dostarcza na to liczne przykłady. W imaginariach społecznych wszystkich epok zawsze chodzi o to samo: aktywizację, działanie, zmianę postaw, akceptację, zyskiwanie zwolenników. Dlatego imaginaria wykorzystują strategię umożliwiającą przejście od rozproszenia do współdziałania, ale nie wedle wymogów epistemologii, lecz według logiki komunikacji i mediów. Organizowane wedle luźnych skojarzeń i przyległości kreują hybrydowe światy i własne logiki, w czym przypominają współczesne gry komputerowe i RPG. Są amalgamatami, w których istnieją i bezkonfliktowo współdziałają składowe racjonalne, racjomorficzne, a często również całkowicie irracjonalne.

Imaginaria społeczne stanowią sensowne dla życia całości, których walory w codziennych praktykach dominują nad konkluzywnymi wnioskami nauki formułowanymi wedle racjonalności, epistemologii i metodologicznych procedur. Sens imaginariów nie jest jednak sensem w znaczeniu, jakie zwykle łączymy z tym słowem. Według wybitnego polskiego filozofa Władysława Stróżewskiego „coś ma sens, jeśli jest racjonalne, dające się rozpoznać, wytłumaczyć, uzasadnić. Coś jest bezsensowne, jeśli tych postulatów nie spełnia”⁴¹. Sens imaginariów wymyka się takiemu ujęciu.

³⁹ Zob. np. A. Morton, *Przewodnik po teorii poznania*, tłum. T. Baszniak, Warszawa 2022, s. 10-18.

⁴⁰ Zob. np. C. Thimm, M. Anastasiadis, J. Einspänner-Pflock (red.), *Media Logic(s) Revisited. Modeling the Interplay between Media Institutions, Media Technology and Societal Change*, Cham 2018.

⁴¹ W. Stróżewski, *Istnienie i sens*, Kraków 1994, s. 425.

Nie muszą być racjonalne, nie trzeba ich tłumaczyć i uzasadniać. Ich sensowność nie wynika z rozumu, lecz egzystencjalnej potrzeby.

Teorie science podporządkowane są racjonalności nakładającej na nie przymus spełniania wielu wymagających warunków. O tym, która jest lepsza decyduje weryfikowalność, falsyfikowalność, powtarzalność wyników eksperymentów, metodologia itp. W epokach przedinternetowych do centrum kultury przebijały się te, które zgodnie z metodologią kartezjańską przeszły próbę wątpienia. Imaginaria społeczne również ze sobą konkurują, ale nie dbają ani o epistemologię, ani metodologię, ani prawdę, bo ich wyłącznym celem jest uzyskanie akceptacji i zwolenników. Wątpienie nie jest dla nich metodą lecz stanem egzystencjalnym, prawdę zastępują dyktowanym racjomorfizmem poczuciem prawdziwości. W świecie imaginariów weryfikacja i falsyfikacja nie mają żadnego znaczenia, tym bardziej w epoce internetu: każda próba podważenie utrwalonego w jakiejś „bańce” imaginarium spotyka się z natychmiastową obroną w postaci hejtu. Można tu zresztą dostrzec pewną analogię z koncepcją paradygmatów naukowych Thomasa Kuhna: dominujący paradygmat bardzo trudno podważyć, bo każdy, kto zgłasza wątpliwości jest natychmiast niszczone.

Wytwarzanie sensu imaginariów społecznych można zilustrować odwołując się do „metody łączenia kropek”. Mówi się, że coś zrozumieliśmy, bo udało się je sensownie połączyć. Można je jednak łączyć na różne sposoby. Gdy w bezchmurną zimową noc spojrzemy na nieboskłon natychmiast rozpoznamy w jego południowej części Oriona – ten gwiazdozbiór jest utrwalonym imaginarium. Najpierw musiało jednak dojść do odpowiedniego połączenia kropek-gwiazd w pewien sensowny wzór geometryczny. Oczywiście wiemy, że geometria Oriona jest złudzeniem, bo wchodzące w jego skład gwiazdy dzielą lata świetlne, ale dzięki odmiennej logice od tej, która obowiązuje w astronomii⁴², gwiazdozbiór Oriona nabył statusu społecznego imaginarium. Logiką imaginariów jest bowiem wyobraźnia.

Imaginaria są konstruktami kulturowymi i społecznymi. Dostrzeżenie w chaotycznym układzie gwiazd mitologicznego Oriona wymagało odwołania się do wielkich tekstów kultury. Niemniej jednak fundamentalne pytanie dotyczące imaginariów społecznych brzmi: w jaki sposób jednostkowe lub grupowe imaginaty inicjują imaginaria społeczne? Jak to się dzieje, że ktoś w chaosie wyróżnia jakąś strukturę, potem – może ktoś inny, albo wielu innych – łączy ją z Orionem, aż wreszcie już wszyscy widzą w niej Oriona? Odpowiedź brzmi: wyobrażenia uzyskują status imaginariów społecznych w procesie instytucjonalizacji przy aktywnym udziale komunikacji i mediów. Każda epoka komunikacyjno-medialna kreuje więc własne imaginaria. Nie są one oczywiście sumą jednostkowych wyobrażeń, tak jak wiedza wspólna nie

⁴² Na wszelki wypadek dodam, że astronomia definiuje gwiazdozbiór jako pewien wydzielony fragment sfery niebieskiej, a nie zbiór obserwowanych w nim gwiazd.

jest sumą wiedzy poszczególnych ludzi. Tym niemniej imaginaria i imaginaty łączą różnorodne dwustronne, głównie komunikacyjne relacje i dlatego wzajemnie na siebie działają i oddziałują. Tak więc gdy zmieniają się imaginaria społeczne zmieniają się również imaginaty jednostkowe, ale i na odwrót: jednostkowe wyobrażenia wpływają na imaginaria społeczne. W takim ujęciu dostrzegam pewną analogię z koncepcją Taylora, który stale, choć tylko w tle, jest w moim tekście obecny. Taylor pisał: „Początkowo nowy porządek moralny był jedynie ideą podzielaną przez paru wpływowych myślicieli, która później zaczęła kształtować imaginarium szerokich warstw społecznych, aż wreszcie objęła swoimi wpływami całe społeczeństwo”⁴³. Myślę, że podobnie jest ze wszystkimi imaginariami społecznymi: wychodząc od jednostkowych albo grupowych, lecz odwołujących się do tekstów kultury imaginatów, uzyskują sprawczość w procesach instytucjonalizacji⁴⁴.

Współczesne imaginaria to przede wszystkim imaginaria sieciowe i ich kreacja przebiega wedle innych reguł od tych, które obowiązywały w przedinternetowych epokach komunikacyjno-medialnych⁴⁵. Współcześnie instytucjonalizacja odbywa się głównie w mediach społecznościowych dzięki zbiorowemu wsparciu w e-grupach. Należy jednak pamiętać, że określenie „media społecznościowe” jest mylące. Sugeruje, że tworzące się tam społeczności podlegają tej samej logice i regułom jakie obowiązują w społecznościach rozumianych tradycyjnie, a tak oczywiście nie jest⁴⁶. W kontekście moich rozważań nie jest jednak najistotniejsze to, że instytucjonalizacja jest sprzężona z technologiami cyfrowymi umożliwiającymi dzielenie się indywidualnymi, subiektywnymi doświadczeniami z innymi użytkownikami internetu⁴⁷, lecz to, że dystrybuowanie treści odbywa się wedle algorytmów wykazujących istotne analogie z mechanizmami racjomorficznymi. Innymi słowy, we współczesnej epoce komunikacyjno-medialnej instytucjonalizację warunkują technologiczne łącza i technoracjomorfizm, a nie kulturowe instytucje, racjonalność i aksjologia.

W epokach przedinternetowych jednostkowe i grupowe imaginaty z ambicjami uzyskania statusu imaginariów społecznych odwoływały się do wielkich narracji ulokowanych w plastycznym centrum podmiotu zbiorowego: greckich mitów, ewangelii, Starego Testamentu i innych najważniejszych „tekstów założycielskich”.

⁴³ Ch. Tylor, *Nowoczesne...*, dz. cyt. s. 10.

⁴⁴ Podobną koncepcję, chociaż w kontekście „przejścia od komunikacji do działań”, przedstawia Michael Fleischer w: *Ogólna teoria wszystkiego*, Wrocław 2023.

⁴⁵ Zob. np. P. Siuda, J. Nowak, R.W. Gehl, *Darknet imaginaries in Internet memes: the discursive malleability of the cultural status of digital technologies*, „Journal of Computer-Mediated Communication” 2023, 28(1), s. 1-14.

⁴⁶ Zob. np. C. Thimm i in. (red.), *Media Logic(s) Revisited...*, dz. cyt.

⁴⁷ Zob. np. F. Martin., T. Dwyer, *Sharing News Online. Commendary Cultures and Social Media News Ecologies*. Cham, 2019.

Współcześnie, w epoce nowoczesnych technologii cyfrowych, internetu i rozproszonego podmiotu zbiorowego, wielkich narracji już nie ma, co pomimo wielu „modnych bzdur”, które przy okazji wypowiedzieli trafnie przewidzieli filozoficzni postmoderniści⁴⁸. Przewidzieli też zmierzch „starej” epistemologii, która w strukturze pojęć widzi lustro i reprezentację świata. W „starej” epistemologii kwintesencją poznania są powszechniki, a jedyną prawomocną definicją prawdy definicja klasyczna łącząca myśl i rzecz⁴⁹. W takim ujęciu wyrażane w pojęciach ludzkie myśli przybierają formę linearną wymuszającą respektowanie gramatyki, związków wynikania, zasady niesprzeczności itd. „Stara” epistemologia stanowiła i nadal stanowi instrumentarium racjonalnego myślenia, oczyszczonego ze wszystkich nieracjonalnych wtężyć.

Wedle „nowej” epistemologii główną słabością takiego podejścia, dostrzeganego zresztą wielokrotnie w historii teorii poznania jest dominacja porządku logicznego nad potrzebami komunikacji. Skupiając się na językowych obrazach świata „stara” epistemologia marginalizuje poznanie obrazowe. A przecież to, co ujawnia się w języku, jest nader często efektem doświadczenia obrazowego, które nie jest linearne, lecz całościowe, natychmiastowe, nie budzące wątpliwości i wyposażone w pewien dyktowany racjomorfizmem wskaźnik aksjologiczny. Przykładem może być momentalne rozpoznawanie twarzy, różnych przedmiotów i innych obiektów, mimo nierozpoznawania ich szczegółów. Takie rozpoznanie (roz-poznanie) jest racjomorficzne, towarzyszą mu emocje i natychmiastowa aksjologiczna sugestia: znane – nieznanne, groźne – niegroźne, piękne – wstrętne itd. Można więc mówić o swoistej przewadze obrazu nad językiem i utrzymywać, że właśnie w tego typu doświadczeniach poznawczych kryją się gatunkowo swoiste powszechniki. Myślę, że właśnie takie ujęcie bliskie jest „nowej” epistemologii. „Stara” jest ukierunkowana na poznanie, rozumienie i prawdę, „nowa” na rozpoznanie, porozumienie i pożytek. Wskazuje przy tym, że rozumienie nie jest koniecznym warunkiem międzyludzkiego

⁴⁸ Nawiązuję tu oczywiście do tytułu głośnej niegdyś książki Allana Sokala i Jeana Bricmonta (*Modne bzdury. O nadużywaniu pojęć z zakresu nauk ścisłych przez postmodernistycznych intelektualistów*, tłum. P. Amsterdamski, Warszawa 1997). Autorzy wykazywali, że filozoficzni postmoderniści często odwołują się terminologii *science*, zupełnie jej nie rozumiejąc. Oczywiście tzw. humanistyczny bełkot bywał u postmodernistów obecny, niemniej jednak autorzy tej książki po prostu nie czuli humanistyki, wykorzystywanych w niej metafor i analogii. Ich ocena była zbyt surowa, a historia przyznała postmodernistom rację. Zob. też M. Heller, S. Krajewski, *Czy fizyka i matematyka to nauki humanistyczne?* Kraków 2014, s. 435-443. Warto zauważyć, że Stanisław Krajewski, matematyk i filozof zdaje się doskonale rozumieć, o co chodziło filozoficznym postmodernistom. Michał Heller, światowej sławy kosmolog, jest natomiast wobec ich idei bardzo krytyczny.

⁴⁹ Od dawna jednak już wiemy, że prawdę można bardzo różnie definiować. Zob. np. R. Ziemińska, *Współczesne koncepcje prawdy*, w: D. Leszczyński (red.), *Prawda*, Wrocław 2011, M. Czarnocka, *Droga do koncepcji prawdy symbolicznej*, Warszawa 2009.

porozumienia. Rozumienie zawsze odwołuje się do racjonalnego rozumu, natomiast porozumienie może być budowane na racjomorfizmie. Takie spojrzenie wykracza również poza „racjonalność komunikacyjną”, szczegółowo omówioną przez jednego z najwybitniejszych współczesnych teoretyków komunikacji Jürgena Habermasa⁵⁰.

Tempo zmian dokonujących się we współczesnym świecie ludzkim, najpierw spowodowane wyłonieniem się internetu, a obecnie sztucznej inteligencji wraz ze swoją szczególną formą w postaci „komunikacyjnej sztucznej inteligencji”⁵¹ ma oczywiste, jak sądzę, przełożenie na imaginaria społeczne i jednostkowe imaginaty. To logiczna konsekwencja zmian zachodzących w kluczowych składowych trójkąta onto-epistemologicznego (epistemo-ontologicznego) reprezentowanych przez jego wierzchołki oraz zmian, jakie dokonują się w komunikacji i mediach. Ma to również przełożenie na pozycję nauki w sferze intersubiektywności. Wydaje się, że kierunek tych zmian wzmacnia imaginaria, a osłabia naukę. Imaginariami społecznymi rządzą bowiem reguły komunikacji, a nie epistemologii i dlatego w sferze intersubiektywności konkurują ze sobą głównie imaginaria, a nie teorie naukowe. Imaginaria są instrumentarium komunikowania, nie zaś logicznego myślenia, stąd ich „zaraźliwość” i moc aktywizacji ludzi do wspólnego działania w jakimś celu. Nie muszą dbać ani zabiegać o epistemologię, bo służą porozumieniu, a nie rozumieniu. Dlatego też wszelkie formy populizmu odwołują się do imaginariów – politycy biorą to pod uwagę i cynicznie wykorzystują. Utopić naukę w imaginariach – na tym zawsze bazuje populizm.

Genealogia złudzeń

Jednostkowe imaginaty, imaginaria społeczne i złudzenia łączą pewne podobieństwa dotyczące ich funkcji. Można je dostrzec wówczas, gdy na złudzenia spojrzymy z perspektywy biologicznej i ewolucyjnej. W takiej perspektywie termin „złudzenie” jest nie tylko kategorią epistemologiczną, ale również ontologiczną, bowiem złudzenia są trwałą składową świata ożywionego, nie tylko ludzkiego. Choć takie podejście może wydawać się sztuczne i ekstrawaganckie to jednak uważam je za warte rozważenia.

⁵⁰ J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 1, *Racjonalność działania a racjonalność społeczna*, tłum. A.M. Kaniowski, Warszawa 1999, Tenże, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 2. *Przyczynek do krytyki rozumu funkcjonalnego*, tłum. A.M. Kaniowski, Warszawa 2002.

⁵¹ Zob. np. A. Hepp, W. Loosen, S. Dreyer, J. Jarke, S. Kannengriesser, Ch. Katzenbach, R. Malaka, M. Pfadenhauer, C. Puschmann, W. Schulz, *ChatGPT, LaMDA and the Hype Around Communicative AI: The Automation of Communication as a Field of Research in Media and Communication Studies*, „Human-Machine-Communication”, 6, 2023, s. 41-63.

Problematyka złudzeń, odróżniania tego, co istnieje naprawdę, a co jest ułudą towarzyszy zachodniej filozofii od jej zarania⁵². Jednak istotną kategorią epistemologiczną złudzenia stały się dopiero w początkach epoki nowożytnej, gdy Franciszek Bacon i Kartezjusz nadali tej problematyce nowy impuls. Współcześnie, w epoce nowoczesnych technologii cyfrowych, internetu oraz nadchodzącej być może epoce sztucznej inteligencji jej ranga ponownie wzrasta. Świadczy o tym m.in. to, że wiele ambitnych i wizjonerskich produktów kultury popularnej zaliczanych do obszaru science fiction wnikliwie i wieloaspektowo analizują profesjonalni filozofowie, przede wszystkim kognitywiści i epistemolodzy⁵³. Przyczyną tego zainteresowania są oczywiście coraz większe możliwości technologicznego kreowania złudzeń, pozorów i wirtualnych światów. Współcześnie coraz trudniej odróżnić je od świata fizycznego, bo się z nim stapiają w hybrydowe ontyczności, w których rozróżnienia na „wirtualne” i „rzeczywiste” stają się problematyczne. Amerykański teoretyk mediów Nathan Jurgenson takie podziały uważa zresztą za bezpodstawne nazywając je „cyfrowym dualizmem”. Stwierdza, że „[ż]yjemy w mieszanej, rozszerzonej rzeczywistości, w której materialność, to co fizyczne i to, co cyfrowe, ciała i technologie, atomy i bity, oflajn i onlajn są ze sobą splątane”⁵⁴.

Dyktowane postępowaniem technologicznym tempo zmian we współczesnym świecie ludzkim powoduje, że filozoficzna i komunikologiczna aparatura pojęciowa często za nimi nie nadąża i nie przystaje do jego ontologii. Dostrzegała to już 20 lat temu Anne Friedberg, przedwcześnie zmarła amerykańska teoretyczka i historyczka nowych mediów, pisząc: „[N]ależy przeciwstawić się ujęciom, które zakładają, że słowo «wirtualny» odnosi się jedynie do obrazów i doświadczeń wytwarzanych elektronicznie lub digitalnie, i uwolnić ten termin od bezkrytycznego utożsamiania z «rzeczywistością wirtualną»”⁵⁵. Friedberg postulowała powrót do źródeł przypominając, że „virtus” oznacza moc, siłę, więc wirtualne jest to, co dysponuje mocą działania bez udziału materii lub jest z taką mocą związane „w sensie rzeczywistym

⁵² Zob. np. H. Buczyńska-Garewicz, *Prawda i złudzenie*, Kraków 2008.

⁵³ Zob. np. J. Gurczyński, *Czym jest wirtualność. Matrix jako model rzeczywistości wirtualnej*, Lublin 2013. Dodam, że w epoce ekspansji komunikacji cyfrowej, a przede wszystkim sztucznej inteligencji, podejścia kognitywistyczne, a nie *stricte* epistemologiczne na razie lepiej się sprawdzają. *Cognitio* to naturalny sojusznik w rozwiązywaniu problematyki złudzeń. Należy również pamiętać, żeby nie stawiać znaku równości pomiędzy kognitywistyką a epistemologią. Na temat istotnych różnic zob. np. M. Czarnocka, *Podmiot poznania a nauka*, Toruń 2012, s. 219-268.

⁵⁴ N. Jurgenson, *Fotka. O zdjęciach i mediach społecznościowych*, tłum. Ł. Zaremba, Wydawnictwo Karakter, Kraków-Warszawa 2021, s. 103.

⁵⁵ A. Friedberg, *Wirtualne okno. Od Albertiego do Microsoftu*, tłum. A. Rejniak-Majewska, M. Pabiś-Orzeszyna, Warszawa 2012, s. 20.

i funkcjonalnym”⁵⁶. Wydaje mi się, że ta myśl sprzed dwóch dekad współgra z tym, o czym współcześnie przekonuje Jurgenson.

W tradycyjnym ujęciu istota złudzeń polega na mieszaniu i nieodróżnialności w percepcji tego, co fizyczne od tego, co niematerialne, tego, co realne od tego, co wyobrażone. To ważne nie tylko ze względu na codzienne ludzkie praktyki, lecz również na epistemologię. W perspektywie komunikologii znaturalizowanej warto jednak sięgnąć do ich genealogii, która prowadzi do racjomorfizmu. Przypomnę, że Konrad Lorenz wykazał jego wartość witalną, więc trwałe wyeliminowanie złudzeń ze świata ludzkiego jest nie tylko niemożliwe, ale byłoby zgubne dla gatunku *Homo sapiens*⁵⁷. W świecie zwierząt, a z ewolucyjnego punktu widzenia człowiek jest zwierzęciem⁵⁸, kreowanie złudzeń jest szeroko rozpowszechnioną strategią przetrwania – dobrym przykładem jest mimikra. Tego rodzaju złudzenia zawsze mają ambiwalentny charakter: coś lub kogoś wzmacniają, ale zarazem coś lub kogoś osłabiają. Istotne jest utrzymanie równowagi: niebezpieczna dla życia i przeżycia jest zarówno nadwyżka złudzeń, jak i ich deficyt. W takiej perspektywie złudzenia można uważać za „wynalazek” ewolucji, a ich kreację za prawo natury.

Sukces ewolucyjny organizmów żywych zależy od tego, w jakim stopniu i w jakich proporcjach potrafią przyciągać i odstraszać. Na tych dwóch biegunach budowane są także złudzenia, takie jak mimikra, ale również jednostkowe imaginaty (do nich odnosi się powiedzenie „strach ma wielkie oczy”) i imaginaria społeczne, jak apokalipsa św. Jana, piekło i raj, niezliczone teorie spiskowe itd. Epistemologiczne absoluty ich nie dotyczą, bo witalne znaczenie ma racjomorficzne rozpoznanie, a nie poznanie „prawdy”. Nieistotna jest wiedza, że gałąź, którą widzę, jest wężem. Istotne jest to, że napotkany obiekt jest niebezpieczny i wymaga natychmiastowej reakcji.

Jeśli złudzenia, imaginaty i imaginaria mają skutecznie wabić i odstraszać muszą przerysowywać, zawsze są więc przesadne i zerojedynkowe, wywołując natychmiastową ocenę i reakcję. Tak rozumiane złudzenia dają natychmiastową, jednoznaczną, nie budzącą wątpliwości odpowiedź na sytuacje, których organizm jeszcze nie doświadczył. Bazują na ewolucyjnym doświadczeniu gatunku, a nie doświadczeniu jednostkowym. Podobnie jest z imaginariami społecznymi i jednostkowymi imaginatami. Można je traktować jako analogon racjomorficznych złudzeń, które zostały zmodyfikowane przez kulturę.

⁵⁶ Tamże.

⁵⁷ Zob. np. K. Lorenz, *Tak zwane zło*, tłum. A.D. Tauszyńska, Warszawa 1996.

⁵⁸ Zob. np. I.S. Fiut, M. Urbaniak, *Wiedza w perspektywie ewolucyjnej*, Kraków 2017, s. 162.

Zakończenie. Epoka sztucznej inteligencji?

W ostatnich kilkunastu miesiącach świat tak bardzo fascynuje się sztuczną inteligencją, że temat wydaje się wręcz „przegrzany”. Uwaga skupia się jednak głównie na tym, w czym sztuczna inteligencja pomaga, a w czym szkodzi. Natomiast równie ważnym problemem wydaje się rozpoznanie charakteru relacji pomiędzy ludźmi a sztuczną inteligencją⁵⁹. Jeśli utrzyma się dynamika jej ekspansji – a na razie wszystko na to wskazuje – także inne fundamentalne problemy epistemologiczne będą musiały zostać na nowo sformułowane i rozpatrzone. Również problematyka złudzeń, imaginatów i imaginariów. Można przypuszczać, że w epoce sztucznej inteligencji (o ile nastąpi) zyskają one rangę kluczowych kategorii epistemologicznych.

Przed wszystkim potrzebne są jednak precyzyjne ustalenia, jakiego rodzaju podmiotem jest sztuczna inteligencja i jakim rodzajem inteligencji dysponuje. Należy więc poszukać nowego ładu pomiędzy pojęciami „podmiot” i „inteligencja”. Zwykle uważa się, że inteligencją jest wszystko, co przetwarza informacje, natomiast podmiotowość wiąże się z wytwarzaniem wiedzy. Zakładając, że sztuczna inteligencja uzyska podmiotowość i nie pozostanie wyłącznie realizatorem algorytmów stworzonych przez ludzi można zasadnie pytać jak zareaguje na sprzeczność? Współczesne komputery po prostu odmawiają współpracy wysyłając komunikat „error”. Natomiast w nauce, ale również w życiu codziennym sprzeczność zazwyczaj jest impulsem do działania i poszerzenia pola poznawczego. Przykład mogą stanowić paradoksy Zenona dotyczące czasu, przestrzeni i ruchu, albo efekt tunelowy w fizyce kwantowej. Na razie nie wiemy, czy sztuczna inteligencja będzie wyposażona w kreatywność, która poradzi sobie ze sprzecznościami i paradoksami. Nie wiemy również, a przecież jest to niezwykle istotne, czy będzie potrafiła wątpić? Na obecnym etapie wydaje się, że nie, a to oznacza, że jej rozstrzygnięcia mają charakter analogiczny do racjomorfizmu. Kartezjańskie wątpię, więc myślę, więc jestem, w przypadku sztucznej inteligencji przybiera formę: nie wątpię, więc nie myślę, więc jestem. Jeśli jednak osiągnie stan, który uznamy za uprawniony analogon myślenia, to kolejny krok ewolucyjny może ją doprowadzić do wątpienia. W ten sposób w sztucznej inteligencji zrealizuje się cybernetyczny powrót do kartezjanizmu: dubito ergo cogito, cogito ergo sum.

Jeśli zgodzimy się, że logika algorytmów cyfrowych wykazuje istotne analogie do logiki mechanizmów racjomorficznych ujawnią się również nowe problemy związane z racjonalnością. Czy zostanie całkowicie scedowana na nowoczesne technologie i sztuczną inteligencję przybierając postać technoracjomorfizmu? I czy wówczas

⁵⁹ Zob. np. G. Osika, *Komunikacja człowieka ze sztuczną inteligencją. Warunki brzegowe*, „Ethos”, 3 (143), 2023, s. 127-153, A. Hepp, *Artificial companions, social bots and work bots: communicative robots as research objects of media and communication studies*, „Media, Culture & Society”, 7-8, 2020.

skończy się biologiczna i kulturowa ewolucja *Homo sapiens*? Sugerował to jeszcze w latach 60. XX wieku Stanisław Lem w „Sumie technologicznej”, a graficznie myśl tę ujął Szymon Kobyliński⁶⁰. Ilustracja dołączona do „Sumy” przedstawia drzewo ewolucji, na którego czubku siedzi człowiek. Z jego głowy wyłaniają się w kolejnych bifurkacjach coraz bardziej zaawansowane technologie, w których została zlokalizowana racjonalność i najbardziej wyrafinowana myśl ludzka. Można to interpretować w ten sposób, że to nie człowiek, a sztuczna inteligencja staje się podmiotem ewolucji.

Obecność w świecie ludzkim sztucznej inteligencji stanowi również impuls do ponownego przemyślenia epistemologicznego statusu złudzeń, imaginatów i imaginariów społecznych. Czy będą jakościowo różne odmienne od tych, które obecnie znamy, a jeśli tak, to na ile. Wciąż jednak nie rozstrzygnęliśmy czy sztuczna inteligencja przetwarza tylko to, co ludzie do niej „włożyli”, czy też dysponuje (lub będzie dysponować) podmiotową kreatywnością. Sprowadza się to do pytania, czy sztuczna inteligencja może ewoluować bez udziału człowieka. A jeśli może, to w jakim tempie – podstawowym czynnikiem ewolucji jest bowiem czas. Jest oczywiste, że w porównaniu do tempa ewolucji biologicznej tempo ewolucji sztucznej inteligencji będzie niebywale szybkie, co łączy się z doniosłymi konsekwencjami dla ludzkiego świata i człowieka. Natura testuje nowości krok po kroku i dlatego jej „wynalazki” są bezpieczne, sprzyjają życiu i przetrwaniu, zarówno jednostek, jak i całych gatunków. Natomiast coraz bardziej zaawansowane technologie wprowadzają nowości natychmiast i całościowo. Ludzie zaś nie mają instynktu elektronicznego, ewolucja nie przygotowała nas na wzywania nowoczesnych technologii cyfrowych.

Globalna i uniwersalna sztuczna inteligencja może ponownie scalić rozproszony podmiot zbiorowy, ale wedle reguł, które sama wytworzy. Skoro jednak cała historia cywilizacji potwierdza, że technologie naśladowują naturę można zakładać, że odwoła się również do racjomorfizmu stanowiącego wspólny mianownik wszystkich organizmów żywych.

Bibliografia

- Bielik-Robson A., *My, romantycy – źródła romantycznego modernizmu Charlesa Taylora*, w: Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. M. Gruszczyński, O. Latek, A. Lipszyc, A. Michalak, A. Rostkowska, M. Rychter, Ł. Sommer, Warszawa 2012, s. VII-LIV.
- Bloor D., *Knowledge and Social Imagery*, London 1976.
- Branicki W., *Autentyczność osobowa a medialność*, Kraków 2016.
- Buczyńska-Garewicz H., *Prawda i złudzenie*, Kraków 2008.
- Burke P., *Społeczna historia wiedzy*, tłum. A. Kunicka, Warszawa 2017.
- Couldry N., Hepp A., *The Mediated Construction of Reality*, Cambridge UK 2017.

⁶⁰ S. Lem, *Summa technologiae*, Kraków 2000.

- Czarnocka M., *Droga do koncepcji prawdy symbolicznej*, Warszawa 2009.
- Czarnocka M., *Podmiot poznania a nauka*, Toruń 2012.
- Dennett D.C., *Od bakterii do Bacha. O ewolucji umysłów*, tłum. K. Bielecka, M. Miłkowski, Kraków 2017.
- Descartes R., *Medytacje o filozofii pierwszej*, tłum. M. Ajdukiewicz, K. Ajdukiewicz, S. Swieżawski, I. Dąmbska, Kraków 1958.
- Devlin K., *Żegnaj Kartezjuszu. Rozstanie z logiką w poszukiwaniu nowej kosmologii umysłu*, tłum. B. Stanosz, Warszawa 1999.
- Eigen M., R. Winkler, *Gra*, tłum. K. Wolicki, Warszawa 1983, s. 247-278.
- Fiut I.S., *Czy możliwy jest „czwarty świat” w modelu EE Karla R. Poppera?*, „Filozofia i Nauka, 6, 2018, s. 9-26.
- Fiut I.S., Urbaniak M., *Wiedza w perspektywie ewolucyjnej*, Kraków 2017.
- Fleck L. *Powstanie i rozwój faktu naukowego*, tłum. M. Tuszkiewicz, Lublin 1986.
- Fleischer M., *Ogólna teoria wszystkiego*, Wrocław 2023.
- Friedberg A., *Wirtualne okno. Od Albertiego do Microsoftu*, tłum. A. Rejniak-Majewska, M. Pabiś-O-rzeszyna, Warszawa 2012.
- Goldberg K. (red.), *The Robot in the Garden. Telerobotics and Telepistemology in the Age of the Internet*, Cambridge, MA, London, England 2000.
- Grobler A., *Epistemologia. Sandwiczowa teoria wiedzy*, Kraków 2019.
- Grobler A., *Metodologia nauk*, Kraków 2006.
- Grobler A., *Przedmowa do wydania polskiego*, w: A. Goldman, *Wiedza a świat społeczny*, tłum. A. Grobler, Warszawa 2021, s. IX-XXIX.
- Gurczyński J., *Czym jest wirtualność. Matrix jako model rzeczywistości wirtualnej*, Lublin 2013.
- Habermas J., *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 1, *Racjonalność działania a racjonalność społeczna*, tłum. A.M. Kaniowski, Warszawa 1999.
- Habermas J., *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 2. *Przyczynek do krytyki rozumu funkcjonalnego*, tłum. A.M. Kaniowski, Warszawa 2002.
- Hartmann F., *Medienphilosophie*, Wien 2000.
- Heller M., *Bóg i geometria*, Kraków 2015.
- Heller M., Krajewski S., *Czy fizyka i matematyka to nauki humanistyczne?*, Kraków 2014.
- Hepp A., *Artificial companions, social bots and work bots: communicative robots as research objects of media and communication studies*, „Media, Culture & Society”, 7-8, 2020 [pdf].
- Hepp A., Loosen W., Dreyer S., Jarke J., Kannengriesser S., Katzenbach Ch, Malaka R., Pfadenhauer M., Puschmann C., Schulz W., *ChatGPT, LaMDA and the Hype Around Communicative AI: The Automation of Communication as a Field of Research in Media and Communication Studies*, „Human-Machine-Communication”, 6, 2023, s. 41-63.
- Hudzik J.P., *Wykłady z filozofii mediów*, Warszawa 2017.
- Jasanoff S., Kim S-U, *Dreamscapes of Modernity: Sociotechnical Imaginaries and the Fabrication of Power*, Chicago 2015.
- Jurgenson N., *Fotka. O zdjęciach i mediach społecznościowych*, tłum. Ł. Zaremba, Kraków-Warszawa 2021.
- Kahneman D., *Pułapki myślenia. O myśleniu szybkim i wolnym*, tłum. P. Szymczak, Poznań 2012.
- Kreft J., *Władza platform. Za fasadą Google, Facebooka i Spotify*, Kraków 2021.
- Lem S., *Summa technologiae*, Kraków 2000.
- Lorenz K., *Odwrotna strona zwierciadła*, tłum. K. Wolicki, Warszawa 1977.
- Lorenz K., *Regres człowieczeństwa*, tłum. A.D. Tauszyńska, Warszawa 1986.
- Lorenz K., *Tak zwane zło*, A.D. Tauszyńska, Warszawa 1996.
- Martin F., Dwyer T., *Sharing News Online. Commendary Cultures and Social Media News Ecologies*. Cham 2019.
- Mersch D., *Teorie mediów*, tłum. E. Krauss, Warszawa 2010.
- Monod J., *Przypadek i konieczność*, tłum. J. Bukowski, Warszawa 2022.

- Morton A., *Przewodnik po teorii poznania*, Warszawa 2022.
- Osika G., *Komunikacja człowieka ze sztuczną inteligencją. Warunki brzegowe*, „Ethos” 3(143), 2023, s. 127-153.
- Pleszczyński J., *Epistemologia komunikacji medialnej. Perspektywa ewolucyjna*, Lublin 2013.
- Popper K.R., *Die erkenntnistheoretische Position der Evolutionäre Erkenntnistheorie*, w: R. Riedl, F.M. Wuketits (red.), *Die Evolutionäre Erkenntnistheorie*, Berlin-Hamburg 1987.
- Popper K.R., *Wiedza obiektywna. Ewolucyjna teoria epistemologiczna*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa 1992.
- Popper K.R., Eccles J.C., *The Self and its Brain*, London-New York, 1983.
- Quine W.V.O., *Epistemologia znaturalizowana*, w: Tenże, *Granice wiedzy i inne eseje*, tłum. B. Stanosz, Warszawa 1986, s. 106-125.
- Riedl R., *Strategie der Genesis*, München 1976.
- Riedl R., *Kultur – Spätzündung der Evolution*, München-Zürich 1987.
- Riedl R., *Biologie der Erkenntnis*, Berlin-Hamburg, 1987.
- Schnelle T., *Ludwik Fleck: Leben und Denken. Zur Entstehung und Entwicklung des soziologischen Denkstils in der Wissenschaftsphilosophie*, Hamburg 1982.
- Siemek M., *Wykłady z filozofii nowoczesności*, Warszawa 2012.
- Siuda P., Nowak J., Gehl R.W., *Darknet imaginaries in Internet memes: the discursive malleability of the cultural status of digital technologies*, „Journal of Computer-Mediated Communication” 2023, 28(1), s. 1-14.
- Sokal A., Bricmont J., *Modne bzdury. O nadużywaniu pojęć z zakresu nauk ścisłych przez postmodernistycznych intelektualistów*, tłum. P. Amsterdamski, Warszawa 1997.
- Stewart I., Cohen J., *Wytwory rzeczywistości*, tłum. W. Stępień-Rudzka, Warszawa 2003.
- Strawson P.F., *Analiza i metafizyka*, tłum. A. Grobler, Kraków 1994.
- Stróżewski W., *Istnienie i sens*, Kraków 1994.
- Szubka T., *Neopragmatyzm*, Toruń 2012.
- Taylor Ch., *Nowoczesne imaginaria społeczne*, tłum. A. Puchejda, K. Szymaniak, Kraków 2010.
- Taylor Ch., *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. M. Gruszczyński, O. Latek, A. Lipszyc, A. Michalak, A. Rostkowska, M. Rychter, Ł. Sommer, Warszawa 2012.
- Thimm C., Anastasiadis M., Einspänner-Pflock J. (red.), *Media Logic(s) Revisited. Modeling the Interplay between Media Institutions, Media Technology and Societal Change*, Cham 2018.
- Vollmer V., *Was können wir wissen? Die Natur der Erkenntnis*, Stuttgart 1985.
- Wendland M., *Filozoficzne i metodologiczne podstawy historii komunikacji*, Poznań 2014.
- Williams B., *Truth and Truthfulness*, Princeton-Oxford 2002.
- Ziemińska R., *Współczesne koncepcje prawdy*, w: D. Leszczyński (red.), *Prawda*, Wrocław 2011.

Biogram autora

Jan Pleszczyński, dr hab. prof. UMCS. Ukończył biologię na UMCS, doktorat z filozofii uzyskał na KUL. Komunikolog. Pracuje w Katedrze Komunikacji Medialnej na Wydziale Politologii i Dziennikarstwa. Autor m.in. monografii *Epistemologia komunikacji medialnej. Perspektywa ewolucyjna* (Lublin 2013).